

Índice | *Table of contents*
 Artículos | *Articles*

Nota Editorial. COMITÉ EDITORIAL **P 5.**

El ejercicio del compromiso: María Eugenia Villalón (1947–2013). BERNARDA ESCALANTE Y PEDRO RIVAS **P 7.**

Simposio Diversidad constitutiva entre los indígenas y los grupos afrodescendientes en las Américas.
 NALÚA ROSA SILVA MONTERREY Y STEPHEN BECKERMAN **P 15.**

Symposium Constitutive diversity among indigenous and afrodescedent groups in the Americas.

La variabilidad genética en las poblaciones indígenas mexicanas a partir del Complejo Principal de Histocompatibilidad (MHC). ANA I. JUÁREZ M., RAMCÉS FALFÁN V., BLANCA Z. GONZÁLEZ S. Y ÁNGEL E. CAMARENA O. **P 27.**

Genetic Variation of the Major Histocompatibility Complex (MHC) in Mexican Indigenous Populations.

Native American Ethnogenesis in the early 18th Century of the Southeast US. TED L. GRAGSON **P 57.**
 Etnogénesis entre los Amerindios a principios del siglo XVIII en el Sudeste de los Estados Unidos.

Constitutive Cultural Diversity and the Bari. STEPHEN BECKERMAN Y MANUEL LIZARRALDE **P 83.**
 Diversidad Cultural Constitutiva y los Bari.

Etnología de los grupos de filiación piaroa: una aproximación. ALEXANDER MANSUTTI RODRIGUEZ Y ERIK LARES BELMONTE **P 91.**
 An approach to the ethnology of Piaroa filiation groups.

Diversidad constitutiva Ye'kwana. NALÚA ROSA SILVA MONTERREY. **P 119.**
 Constitutive Diversity among the Ye'kwana.

Formaciones pluriétnicas en la Venezuela actual: una perspectiva preliminar. ESTEBAN EMILIO MOSONYI. **P 143.**
 Multiethnic constructions in contemporary Venezuela: A preliminary perspective.

Constitutive Diversity among the Waorani of Eastern Ecuador. PAMELA I. ERICKSON. **P 155.**
 Diversidad constitutiva entre los Waorani de Oriente Ecuatoriano.

Etnografía histórica de las representaciones y dinámicas espaciales en el grupo indígena Mapoyo de la Guayana Occidental. ANANDA HERNÁNDEZ **P 163.**
 Historical ethnography of the representations and spatial dynamics in the Mapoyo indigenous group of Western Guayana.

Afroindianidad y mestizaje en resistencia. Los Aripaños, descendientes de cimarrones en el Bajo Caura, Venezuela.
 BERTA E. PÉREZ Y KARINA ESTRANO. **P 179.**

Afroindigenusness and Resistant mestizaje. The Aripaenos, descendants of maroons of the Low Caura, Venezuela.

Nota | *Note*

El traje nuevo del Emperador en el Jardín del Edén y otras salvajes suposiciones. Problemas con las teorías de Chagnon. STEPHEN CORRY **199**

The Emperor's new suit in the Garden of Eden, and other wild guesses.



enero-diciembre 2013

FUNDACIÓN LA SALLE



ANTROPOLÓGICA

Nº 119/120 Tomo LVII

ANTROPOLÓGICA
 119-120
 enero-diciembre 2013

Comité Científico

Carl Langebaek Rueda
Universidad de los Andes, Bogotá
Colombia

Eduardo Viveiros de Castro
Departamento de Antropología Museu
Nacional, Universidade Federal do Rio de
Janeiro, Brasil

Erika Wagner
Centro de Antropología Instituto
Venezolano de Investigaciones Científicas,
Venezuela

José Álvarez
Lingüística y Enseñanza del Lenguaje,
Universidad del Zulia, Venezuela

Jonathan Hill
Department of Anthropology, Southern
Illinois University, Estados Unidos

José Oliver
Institute of Archaeology-University
College, Inglaterra

Laura Rival
School of Social Anthropology, Oxford
University, Inglaterra

† María Eugenia Villalón
Escuela de Antropología - UCV
Caracas, Venezuela

Mario Sanoja
Escuela de Antropología, Universidad
Central de Venezuela, Venezuela

Michaelle Ascencio
Escuela de Antropología - UCV
Caracas, Venezuela

† Neil Whitehead
Department of Anthropology, University of
Wisconsin-Madison, Estados Unidos

Stephen Tillett
Facultad de Farmacia - UCV
Caracas, Venezuela

William Balee
Department of Anthropology,
Tulane University, Estados Unidos

Bruce Albert
Institut de Recherche pour le
Développement (IRD), Paris
Instituto Socioambiental, São Paulo
Brasil

ANTROPÓLOGICA, órgano del Instituto Caribe de Antropología y Sociología de la Fundación La Salle de Ciencias Naturales, se encuentra indexada en *Latin Index; Anthropological Index to Current Periodicals, Inglaterra; Abstracts in Anthropology, (CAB Abstracts); Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, Hispanic American Periodicals Index (HAPI)*.

La Revista ANTROPÓLOGICA es una publicación tipo "A", de conformidad con el reglamento del Programa de Promoción del Investigador (PPI), de la Fundación Venezolana de Promoción del Investigador. Pertenece al registro de Publicaciones Científicas y Tecnológicas del FONACIT (Reg-20090000003).

Su versión interna se ha distribuido regularmente en 54 bibliotecas de Venezuela y en 69 bibliotecas de 25 países: Alemania, Argentina, Australia, Austria, Brasil, Chile, Canadá, Colombia, Costa Rica, Cuba, Dinamarca, Ecuador, España, Estados Unidos, Francia, Guatemala, Guyana, Holanda, Hungría, Inglaterra, Japón, México, Paraguay, República Dominicana y Suecia.

ANTROPOLÓGICA

DEL INSTITUTO CARIBE DE ANTROPOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA
FUNDACIÓN LA SALLE DE CIENCIAS NATURALES

119-120/2013 Tomo LVII

Editor Fundador:
Johannes Wilbert

† Walter Coppens
Editor Emérito

Comité Editorial:
Editor: Pedro Rivas

Editores adjuntos:
Bernarda Escalante
Eglée L. Zent
Rafael Gassón
Alexander Mansutti
† María Eugenia Villalón

Diagramación, diseño gráfico y montaje:
Cecilia Ianni

Nalúa Rosa Silva Monterrey y Stephen Beckerman
(Editores invitados)



Dirección: Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Av. Boyacá, Edf.
Fundación La Salle, 5^{to} piso, Apartado Postal 1930, Caracas 1050-A,
Venezuela. antropologica@fundacionlasalle.org.ve / Teléfono 0058 212
7095811. antropologica33@gmail.com, www.fundacionlasalle.org.ve.

Rif: J-00066762-4

ISSN 0003-6110 Versión impresa / Depósito Legal: pp 76-1314 / ISSN 2477-9326 Versión electrónica.

Venta y canje

La revista *ANTROPOLÓGICA* del Instituto Caribe de Antropología y Sociología de la Fundación La Salle de Ciencias Naturales se ha venido publicando semestralmente en versión impresa desde el año 1956, y en versión electrónica desde el año 2012. Además se han impreso seis *Suplementos* con información especializada sobre diferentes temas.

Información sobre disponibilidad, compra o canje de números de la versión impresa:

Mireya Vilorio. Dirección Nacional de Bibliotecas, Documentación y Archivos. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Apartado Postal 1930, Caracas 1050, Venezuela. Teléfono +58-212 7095811. mireya.viloria@fundacionlasalle.org.ve, antropologica@fundacionlasalle.org.ve, antropologica33@fundacionlasalle.org.ve

Índice / Table of contents

Artículos / Articles

- 5 Nota Editorial. COMITÉ EDITORIAL.
- 7 El ejercicio del compromiso: María Eugenia Villalón (1947–2013). BERNARDA ESCALANTE Y PEDRO RIVAS.
- 15 Simposio Diversidad constitutiva entre los indígenas y los grupos afrodescendientes en las Américas. NALÚA ROSA SILVA MONTERREY Y STEPHEN BECKERMAN.
Symposium Constitutive diversity among indigenous and afrodescendent groups in the Americas.
- 27 La variabilidad genética en las poblaciones indígenas mexicanas a partir del Complejo Principal de Histocompatibilidad (MHC). ANA I. JUÁREZ M., RAMCÉS FALFÁN V., BLANCA Z. GONZÁLEZ S. Y ÁNGEL E. CAMARENA O.
Genetic Variation of the Major Histocompatibility Complex (MHC) in Mexican Indigenous Populations.
- 57 Native American Ethnogenesis in the early 18th Century of the Southeast US.
Ted L. GRAGSON.
Etnogénesis entre los Amerindios a principios del siglo XVIII en el Sudeste de los Estados Unidos.
- 83 Constitutive Cultural Diversity and the Barí. STEPHEN BECKERMAN Y MANUEL LIZARRALDE.
Diversidad Cultural Constitutiva y los Barí.
- 91 Etnología de los grupos de filiación Piaroa: una aproximación. ALEXANDER MANSUTTI RODRÍGUEZ Y ERIK LARES BELMONTE.
An approach to the ethnology of Piaroa filiation groups.
- 119 Diversidad constitutiva Ye'kwana. NALÚA ROSA SILVA MONTERREY.
Constitutive Diversity among the Ye'kwana.
- 143 Formaciones pluriétnicas en la Venezuela actual: una perspectiva preliminar. ESTEBAN EMILIO MOSONYI.
Multiethnic constructions in contemporary Venezuela: A preliminary perspective.
- 155 Constitutive Diversity among the Waorani of Eastern Ecuador. PAMELA I. ERICKSON.
Diversidad constitutiva entre los Waorani del Oriente Ecuatoriano.
- 163 Etnografía histórica de las representaciones y dinámicas espaciales en el grupo indígena Mapoyo de la Guayana Occidental. ANANDA HERNÁNDEZ.
Historical ethnography of the representations and spatial dynamics in the Mapoyo indigenous group of Western Guayana.
- 179 Afroindianidad y mestizaje en resistencia. Los Aripaños, descendientes de cimarrones en el Bajo Caura, Venezuela. BERTA E. PÉREZ Y KARINA ESTRAÑO.
Afroindigenoussness and Resistant mestizaje. The Aripaenos, descendants of maroons of the Low Caura, Venezuela.

Nota/*Notes*

- 199 El traje nuevo del Emperador en el Jardín del Edén y otras salvajes suposiciones.
Problemas con las teorías de Chagnon. STEPHEN CORRY.
- The Emperor's new suit in the Garden of Eden, and other wild guesses.
Problems about the Chagnon's theories.

Nota editorial

A partir del presente número comienza una nueva etapa en la historia de la revista *Antropológica*. Si bien es algo que ya había comenzado a discutirse con anterioridad en el seno del Comité Editorial, los innumerables obstáculos enfrentados cuando se procuró gestionar la impresión del número anterior, *Antropológica* N° 117–118, finalmente nos han obligado a admitir la conveniencia de publicar en formato digital, para lo cual nos planteamos un período de transición, adelantando la circulación de la revista vía Internet mientras se procura concretar su versión impresa. Finalmente migraremos a una versión electrónica, con todas las ventajas y limitaciones que esto puede suponer. Con esta medida se garantizará la continuidad de esta revista que, en 2013 alcanzó los 57 años de edad.

Tres motivos impulsaron esta decisión, la difícil coyuntura económica del país, que ha contribuido a que se eleven de manera exorbitante los costos de impresión, pero además por ciertas limitaciones en los servicios postales que, a veces, generan incomodidades en los tiempos de recepción de los números enviados por suscripción o por canje. Otro argumento para migrar al formato electrónico, es la necesidad de ser coherentes, por el cada vez más cuestionable uso de la pulpa de papel en medios de difusión académicos que se identifican con la conservación de la naturaleza. Con ello *Antropológica* se amolda a los nuevos tiempos, a esa tendencia mundial al formato electrónico, no obstante que sea injusta en relación a los lectores y a los centros de documentación que todavía no disponen de conexión a Internet o que aún no poseen dispositivos para la lectura de documentos electrónicos. Sin duda cada vez son menos, pero existen.

Si contáramos con los recursos para ello, no descartaríamos la eventual impresión en papel de algunas separatas, suplementos o volúmenes especiales, especialmente si por razones funcionales fuera esto lo recomendable -por ejemplo, para su distribución como material de apoyo académico o promocional- pero ciertamente todo indica que esto será algo más bien excepcional.

En esta oportunidad, en el presente volumen doble, el tema de la diversidad cultural constituye un eje común casi para todos los artículos y ensayos de la revista, comenzando con una nota sobre la recientemente fallecida Dra. María Eugenia Villalón, quien fue una de las investigadoras que más sobriamente ha reflexionado acerca del reto que supone en nuestro tiempo promocionar y fortalecer la heterogeneidad lingüística amerindia venezolana, así como de la factibilidad o sostenibilidad de ello frente a las poderosas fuerzas de la globalización. Un año antes, el 22 de marzo de 2012, fallecía Neil Whitehead, otro recordado colaborador e

integrante del Comité Científico de la revista, quien hizo importantes contribuciones al conocimiento de la etnohistoria de las Guayanas. A la nota sobre Villalón, sigue la compilación de varias ponencias que fueron presentadas en el *Simposio Diversidad constitutiva entre los indígenas y los grupos afrodescendientes en las Américas*, realizado durante el LIV Congreso Internacional de Americanistas, en la ciudad de Viena, en el año 2012, bajo la coordinación de nuestros editores invitados, la Dra. Nalúa Silva y el Dr. Stephen Beckerman, en donde se alude a numerosas colectividades indígenas y afrodescendientes de México, Estados Unidos, Colombia, Venezuela y Ecuador. Finalmente, se incluye una extensa Nota bibliográfica referida a una nueva obra sobre los Yanomami publicada por el Dr. Napoleón Chagnon, la cual fue sometida a revisión por el Dr. Stephen Corry y cuyas interpretaciones ya comenzaron a circular en versión digital inglesa. Con autorización de este autor, ahora ofrecemos una traducción en lengua hispana, dada la importancia que tiene esa etnia venezolano-brasileña y el interés de los debates que han desatado las diversas interpretaciones académicas acerca de su cultura y realidad. Esta nota sirve de complemento a los artículos académicos que lo preceden, en el sentido que plantea la necesidad de evaluar la posible trascendencia que podrían tener los resultados e interpretaciones de los estudios antropológicos en la percepción que, personas e instituciones tienen de la diversidad cultural y luego también en su conducta y hasta en las políticas gubernamentales.

Comité Editorial



El ejercicio del compromiso: María Eugenia Villalón (1947-2013)

Bernarda Escalante y Pedro Rivas

Publicado en línea: 18 marzo 2016

El 16 de mayo de 2013 falleció en la ciudad de Los Teques, Venezuela, la antropóloga lingüista María Eugenia Villalón Ibarra, una destacada investigadora, docente y defensora de los derechos de los indígenas venezolanos así como de las expresiones tangibles e intangibles del patrimonio cultural.

Cubana de nacimiento (La Habana, 12 de junio de 1947), Villalón fue colaboradora e integrante del Comité Científico de la revista *Antropológica*. Poco tiempo antes de su deceso, pese a sus malestares, había aceptado incorporarse también a su Comité editorial, en la medida de sus posibilidades -nos aclaraba-, un gesto de interés que, de alguna manera, confirma su vocación así como ese carácter tenaz y comprometido que la caracterizó a lo largo de su ejercicio profesional, el mismo que la llevó, inclusive, a participar en grupos de trabajo de muy alto nivel para abordar diversos problemas de ética científica en el país.

Obtuvo su grado universitario en Administración de Empresas en Estados Unidos (Universidad de Miami, 1968), país que la acogió en su juventud, en donde también realizó estudios de maestría en Sociología (University of Minnesota, 1971) así como en Antropología (University of California-Berkeley, 1976); allí inició también los de doctorado en esta misma ciencia (University of California-Berkeley, 1978), un grado que posteriormente pudo alcanzar en Venezuela (Instituto Venezolanos de Investigaciones Científicas, 1992). Su formación la llevó además a realizar varias pasantías tanto en los Estados Unidos (Wesley College) como en Europa (España, Universidad de Barcelona; Francia, Collège de France), alcanzando con todo ello una sólida y actualizada formación académica que explica, entre otras cosas, el importante impulso que le dio a la modernización de la antropolingüística indígena en nuestro país,



incorporando avances tecnológicos de apoyo, interés que se hizo evidente en algunos de los trabajos publicados en *Antropológica* (Villalón 1987; 2007a; 2007b). En esta revista también hizo aportes en el estudio del sistema de parentesco (Villalón 1983-1984) y de la fonología del idioma (Hall y Villalón 1988) de la etnia E'ñepá ("Panare").

Su vinculación con el Instituto Caribe de Antropología y Sociología se estrechó a principios de los años 80, cuando se sumó al equipo de coordinadores del proyecto editorial Manual de Cultura Indígena, conceptualizado por el Dr. Walter Coppens con el fin de brindarle al Ministerio de Educación herramientas de apoyo al docente, con textos redactados en español y en distintas lenguas indígenas, en el marco del naciente Régimen de Educación Intercultural Bilingüe (REIB). En esa alianza interinstitucional, Villalón colaboró asumiendo la Coordinación de la versión en idioma ye'kwana, la cual fue culminada exitosamente en el año 1983 y finalmente publicada en 1998; se titulaba *Aprendo la cultura ye'kwana/Erö fajera ye'kwana woowanamatojo tüweichüjökö*, y fue una importante experiencia de trabajo colaborativo entre indígenas e investigadores, en este caso el equipo conformado por Alfredo Chamanare, Simeón Jiménez, Simón López, Mónica Martínez, Lucas Milano, René Bros y la propia Villalón (Bros et al. 1983a; 1983b; 1998a; 1998b).

Ese enfoque se percibe también en otras publicaciones de antropolingüística aplicada al aprendizaje y al fortalecimiento de lenguas indígenas como el kari'ña o el mapoyo (Villalón 2003a; 2003b), y en su trabajo en conjunto con la colega Haydée Seijas, en Unuma, Sociedad Civil de Apoyo al Indígena. Como recuerda Seijas, en esta ONG cooperó en la "...capacitación de maestros indígenas en los principios de la lingüística descriptiva para que ellos pudieran participar informadamente en la sistematización de la escritura de sus idiomas, y en la generación de sus reglas gramaticales y sintácticas. [con una] (...) adecuada segmentación del discurso escrito", lo cual tuvo fructíferos resultados entre los Kari'ña y los Pemón (Seijas 2013). Pero, además, se involucró en discusiones y asesorías sobre la implantación del REIB y la formalización de la escritura oficial de idiomas como el ye'kwana, algo necesario pues en ciertas lenguas la coexistencia de diferentes versiones del alfabeto limitaba la posibilidad de editar textos comunes para la enseñanza y el ejercicio de la lecto-escritura en todas las comunidades; gracias a estas experiencias pudo hacer una evaluación y formular algunas recomendaciones prácticas (Villalón 1994).

Este tipo de labor la supo conciliar con la investigación básica y una producción académica destacada dentro del panorama de los estudios de los idiomas de la familia lingüística Caribe que, en su caso, se vio favorecido por su experiencia y conocimientos sobre los idiomas e'ñepá, ye'kwana, kari'ña, pemón y mapoyo, pero también sus contactos con

hablantes de lenguas indígenas no Caribe como los Sánĭma, los Hoti o los Warao, lo cual seguramente le permitía hacer reflexiones de tipo comparativo.

Villalón fue una disciplinada estudiante y atleta universitaria, objeto de reconocimientos recibidos durante sus estudios, y luego una docente realmente comprometida con su institución, preocupada por brindar una sólida y actualizada formación a sus alumnos. Se desempeñó como investigadora y como profesora universitaria -alcanzando el grado de Titular- en el Departamento de Lingüística de la escuela de Antropología de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela, así como del Doctorado en Ciencias Sociales de esa misma facultad, y formaba parte del Comité Asesor del *Boletín de Lingüística*. Además, participó en la conceptualización de un postgrado en lingüística en el cual se hacía especial consideración a la documentación de idiomas indígenas, precedente interesante en la historia de los estudios lingüísticos venezolanos. Fue jubilada en el año 2010 lo cual no significó desconectarse del ambiente universitario. Uno de sus últimos proyectos -inconcluso- era la digitalización y accesibilidad de su extensa colección de registros sonoros con fines académicos, tal como había comenzado a hacer el Instituto Caribe de Antropología y Sociología en el año 2007 (García 2008).

Es casi inevitable referirse a Villalón sin mencionar a su compañero, el también fallecido fotógrafo, cineasta, periodista y artista plástico Henry Corradini, quien tan sólo le sobrevivió seis meses; fue su colaborador en innumerables trabajos de campo, desarrollando una importante labor de documentación visual complementaria a las notas y grabaciones de ella. De ese trabajo colaborativo derivó una interesante exposición etnográfica y fotográfica que instalaron en la ciudad de Caracas, la cual contribuyó a sensibilizar a los habitantes de la ciudad con las singularidades culturales de los E'ñepá, etnia que todavía era escasamente conocida por el gran público a principios de los años ochenta y sobre la cual Villalón ya había generado información de interés (Villalón 1977). En esa década todavía estaban residiendo en Ciudad Bolívar, un importante enclave colonial venezolano con un centro histórico amenazado, y la militancia casi irremediable de Villalón la condujo a involucrarse en planes para su protección, como miembro de la Junta Regional de Conservación del Patrimonio Histórico y Artístico de la Nación, presidiendo la Asociación de Vecinos del Casco Histórico, o en la Dirección del Museo Etnográfico de Ciudad Bolívar, cuya sede se localizaba en una de las calles más emblemáticas del centro. Así mismo, coordinó algunos operativos regionales del Censo Indígena del año 1982, aprovechando su familiaridad con la geografía guayanesa y sus habitantes.

A finales de los ochenta se integró como estudiante graduada al entonces Departamento de Antropología del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, culminando exitosamente su tesis doctoral (Villalón 1992), e iniciando luego su etapa universitaria en la ciudad de Caracas, formando a nuevas generaciones de antropólogos lingüistas, dejando una importante huella entre todos quienes la conocieron.

Bibliografía

- BROS, R., A. CHAMANARE, S. JIMÉNEZ, S. LÓPEZ, M. MARTÍNEZ, L. MILANO Y M. VILLALÓN
 1983a Aprendo la cultura ye'kwana. Fundación La Salle de Ciencias Naturales/Ministerio de Educación. Caracas. Manuscrito.
 1983b Erö fajera ye'kwana woowanamatojo tüweichüjökö. Fundación La Salle de Ciencias Naturales/Ministerio de Educación. Caracas. Manuscrito.
 1998a Aprendo la cultura ye'kwana. Ministerio de Educación, Dirección de Asuntos Indígenas. Caracas.
 1998b Erö fajera ye'kwana woowanamatojo tüweichüjökö. Ministerio de Educación, Dirección de Asuntos Indígenas. Caracas.
- GARCÍA T., R. H.
 2008 La mirada fonográfica de Fundación La Salle de Ciencias Naturales. *Antropológica* 109: 115–124.
- HALL, K. Y M. E VILLALÓN
 1988 Una introducción a la fonología E'ñapa (Caribe). *Antropológica* 70: 3–16.
- SEJAS, H.
 2013 [Carta abierta a propósito del fallecimiento de María Eugenia Villalón]. Unuma, Sociedad Civil de Apoyo al Indígena. Caracas. Documento digital.
- VILLALÓN, M. E.
 1977 Aspectos de la organización social y de la terminología del parentesco E'ñapa (vulg. Panare). *Montalbán* 6: 739–774.
 1983-1984 Network organization in E'ñapa society: a first approximation. *Antropológica* 59–62: 57–71.
 1987 Una clasificación tridimensional de las lenguas caribes. *Antropológica* 68: 23–47.
 1992 *Forma, significado y políticas de la narrativa heredada E'ñapa: un análisis etnopoético*. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Avanzados, tesis (Ph. D.). Caracas. Tutor: Dra. Erika Wagner.

- 1994 La educación para indígenas en Venezuela: una crítica razonada. Centro Venezolano de Investigaciones en Antropología y Población (CEVIAP). Documento de Trabajo N° 9. Caracas.
- 2003a Mopue waimuru. Idioma mapoyo (con la colaboración de Petra Reyes, Luís Reyes, Bernabé Reyes y José Secundino “Candecho” Reyes). Instituto del Patrimonio Cultural. Caracas.
- 2003b Nana eke: pĩrĩri ere: michano. Honras fúnebres Kari’ña (con la colaboración de Julián Camora y Petra Guevara). Universidad Central de Venezuela/Instituto del Patrimonio Cultural. Caracas.
- 2007b Una caracterización del sistema vocálico de la lengua mapoyo. *Antropológica* 107–108: 13–39.
- 2007a Una caracterización del sistema consonántico de la lengua mapoyo y propuesta para un alfabeto práctico. *Antropológica* 107–108: 41–70.

Bernarda Escalante¹ y Pedro Rivas²

¹ Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales. bernarda.escalante@fundacionlasalle.org.ve, muaina36@gmail.com

² Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales. pedro.rivas@fundacionlasalle.org.ve, pjrivasmomez@gmail.com

ANTROPOLÓGICA

DEL INSTITUTO CARIBE DE ANTROPOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA
FUNDACIÓN LA SALLE DE CIENCIAS NATURALES

119-120/2013 Tomo LVII

Simposio

Diversidad constitutiva entre los indígenas y los grupos afrodescendientes en las Américas

LIV Congreso Internacional de Americanistas, Viena, 2012

Symposium

Constitutive diversity among indigenous and Afro-descendants groups in the Americas

LIV International Congress of Americanists, Vienna, 2012

Nalúa Rosa Silva Monterrey y Stephen Beckerman
(Editores invitados)



Simposio Diversidad constitutiva entre los indígenas y los grupos afrodescendientes en las Américas

Nalúa Rosa Silva Monterrey¹
y Stephen Beckerman²

Recibido: 28/06/2013. Aceptado: 16/10/2013 / Publicado en línea: 18 marzo 2016

Resumen. Silva Monterrey y Beckerman hacen en este trabajo la introducción al volumen. Ellos señalan que la diversidad constitutiva de los pueblos originarios se ve enmascarada debido a los procesos de homogenización y surgimiento de nuevas identidades desde el siglo XVI. Los autores hacen una revisión de todos y cada uno de los artículos que se presentan, concluyendo que los procesos vividos por los pueblos indígenas sometidos a la conquista española no se diferencian mayormente en las diferentes regiones de América y que en esta publicación se constata que, frente al reto de la supervivencia, los grupos, en su mayoría, tuvieron respuestas similares. Lo interesante es que se rompe con la ilusión de las sociedades como sistemas unitarios y coherentes, homogéneas o monolíticas.

Palabras clave. introducción, diversidad constitutiva, identidades, homogenización, supervivencia, sociedades.

Symposium Constitutive diversity among indigenous and afrodescendent groups in the Americas

Abstract. In this essay Silva Monterrey and Beckerman present the introduction to the present volume. They note that the ethnic diversity that constituted the native peoples of the Americas is now masked by processes of homogenization and the rise of new identities since the sixteenth century. They review the articles in this volume and conclude that the processes lived by the indigenous people submitted to the Spanish conquest did not differ greatly in different regions of the Americas. Further, they argue that the works collected here establish that, confronted by the need for survival, the majority of the indigenous groups had similar responses. Perhaps the most interesting finding is the overthrow of the illusion of native societies as unitary, homogeneous, and monolithic.

Key words. introduction, constitutive diversity, identities, homogenization, survival, societies.

¹ La investigadora agradece a los organizadores del LIV Congreso Internacional de Americanistas el otorgamiento de una subvención parcial para participar en el Congreso.

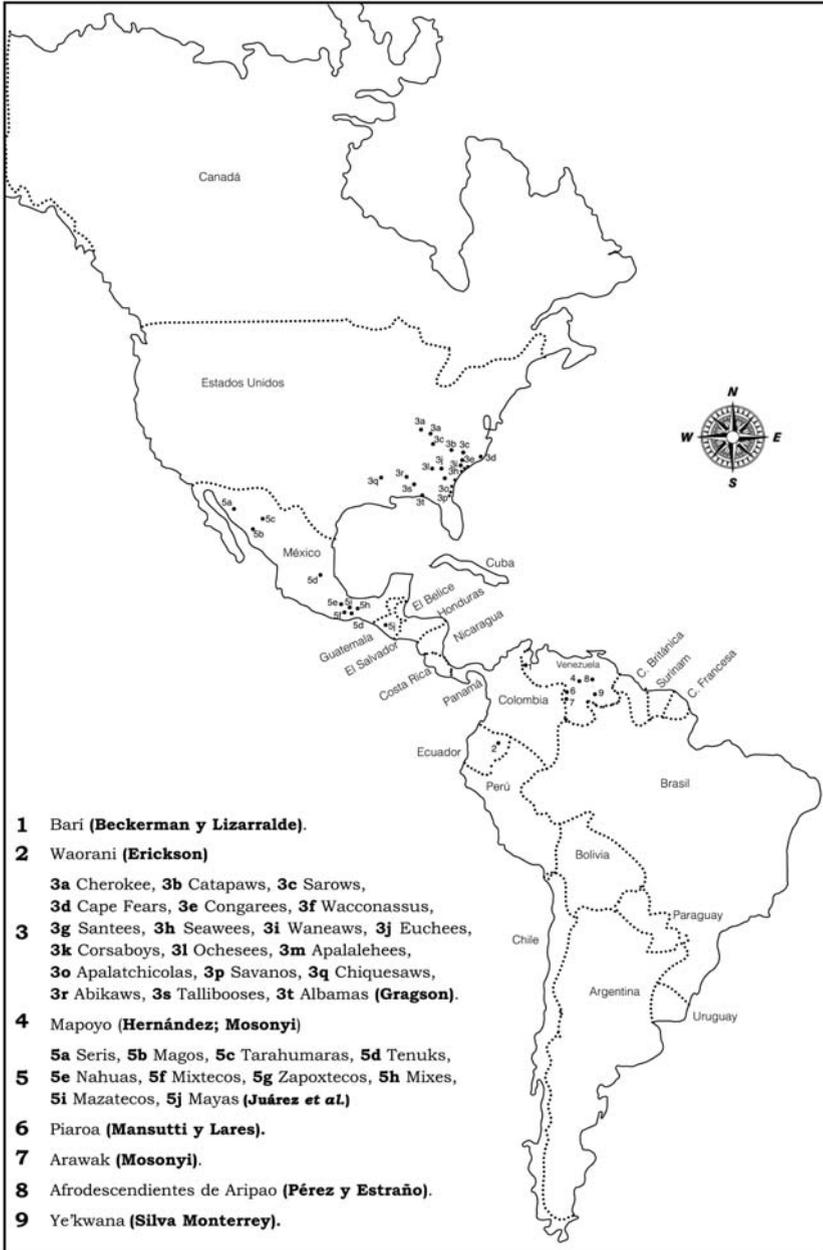
² Los autores agradecen las observaciones proporcionadas por el Dr. Alexander Mansutti sobre esta introducción.

Introducción

Durante el LIV Congreso Internacional de Americanistas realizado en Viena en el año 2012, se organizó el simposio sobre *Diversidad Constitutiva entre los indígenas y los grupos afrodescendientes en las Américas*, el cual contó con la presencia de destacados especialistas de diferentes regiones del continente cuyos trabajos in extenso son recogidos, en su mayoría, en esta publicación (ver mapa 1). Su objetivo fue reflexionar sobre la diversidad constitutiva, entendida como la existencia reconocida o no de identidades culturales diferenciadas al interior de una sociedad, las cuales han sido integradas e incorporadas a la matriz cultural mayoritaria del grupo, pasando a ser parte de su estructura y de su ethos cultural. Esta diversidad constitutiva se ve hoy en día enmascarada debido a los procesos de homogenización y surgimiento de nuevas identidades producto de mecanismos de síntesis ocasionados por la debacle demográfica del siglo XVI, por la colonización, y por la integración a los Estados Nacionales dentro de los cuales forman grupos minoritarios diferenciados.

Como nos dicen Beckerman y Lizarralde, en este volumen es una ilusión antropológica persistente la idea de culturas puras que conservan tradiciones ancestrales sólidas, consistentes, sin préstamos de ninguna otra cultura. Con este trabajo queremos ir en sentido contrario y recuperar la idea de la complejidad cultural actual al recordar que las culturas, aunque nos esforcemos en resaltar características aparentemente homogéneas, poseen variaciones internas no siempre evidentes; y que ellas son productos históricos resultantes de la fusión y mestizaje con otros grupos desde tiempos ancestrales. Estos procesos son documentados aquí a nivel biológico y cultural a partir de la adopción de una aproximación holística desde la Antropología como disciplina. Presentamos, por tanto, artículos producto de investigaciones de primera mano en las áreas de la antropología biológica y de la cultural, de la etnología, la arqueología, la lingüística y la etnohistoria, para evidenciar la diversidad constitutiva de los diferentes pueblos indígenas, y de un grupo afrodescendiente, en el continente americano.

Partimos de la premisa de poblaciones biológicamente poco diversas como nos muestra el aporte de Juárez, Falfán, González y Camarena, pasando por poblaciones diversas internamente sin saberlo (caso de los Bari estudiados por Beckerman y Lizarralde), o conscientes de los procesos históricos (ver el trabajo de Gragson) recogiendo su diversidad y reinterpretándola (como los Piaroa estudiados por Mansutti) o negándola (como los Ye'kwana presentados por Silva Monterrey), pero con matrices culturales aparentemente invariables, hasta poblaciones en situaciones



Mapa 1. Ubicación de los grupos indígenas estudiados por los autores.

de multiculturalismo abierto, tal y como lo refiere Mosonyi; con reafirmación cultural (caso de los Waorani estudiados por Erikson y los afrodescendientes estudiados por Pérez y Estraño), incluyendo grupos con pérdida completa de marcadores de identidad como los Mapoyo, abordados por Hernández, quienes hoy en día intentan re-etnizarse basándose en el mestizaje con las poblaciones circundantes no indígenas.

En este sentido, Juárez, Falfán, González y Camarena, nos hablan de la diversidad genética de nueve grupos indígenas mexicanos, uno guatemalteco y de mestizos mexicanos. Basándose en una muestra de 1031 indígenas mexicanos y 762 cromosomas de mestizos, se nos presenta información de primera mano sobre la frecuencia alélica de los genes HLA-A,-B, -DRB1 y DQB1 en las poblaciones estudiadas. Se proporcionan en este ensayo elementos reveladores respecto al origen de los primeros americanos y se hace una discusión sobre la correspondencia entre diversidad cultural, genética y lingüística. El trabajo aporta información sobre la variabilidad genética regional mesoamericana en contraste con otros grupos indígenas.

Los resultados que se presentan son producto de un análisis minucioso y exhaustivo desde el punto de vista técnico, el cual no resulta sin embargo inaccesible para especialistas ajenos a la genética puesto que presenta al lector la información necesaria para que pueda comprender, en un contexto más amplio, la variabilidad poblacional cultural y su relación con los aportes que desde la genética nos presentan. En este sentido Juárez *et al.* abordan tangencialmente los procesos de poblamiento del continente americano y nos señalan que los primeros pobladores americanos no presentaban entre ellos gran diversidad genética y que, más bien, la diversificación alélica es reciente.

Los autores examinan las diferentes teorías del poblamiento americano y aportan datos sobre este tema apuntalando la propuesta de Erlich *et al.* (1997: 23) que señala que los americanos modernos derivan de una misma población ancestral cuyo patrón de diversidad era similar al que ellos presentan en la actualidad y que es resultado de “un marcado efecto fundador y de cuello de botella”.

Destaca, dentro de los alelos estudiados, que el *HLA-DRB1*04* sea compartido por casi todos los grupos objeto de estudio, aún cuando en relación a la población mestiza no se pudo establecer adecuadamente la comparación. A la par se encontró que el haplotipo exclusivo más numeroso fue el *A*24-B*15-DRB1*1402-DQB1*0301* entre los Tarahumaras. Se reafirma con este trabajo la premisa de que no existe equivalencia certera entre la lengua y las distancias genéticas en los pobladores americanos.

Por su parte, Beckerman y Lizarralde, a través de una revisión histórica de las situaciones de contacto de los Barí del noroeste de Venezuela y de Colombia, dilucidan algunos aspectos relacionados sobre la diversidad constitutiva de este grupo. El primer aspecto relevante para entender los procesos de diferenciación interna es el de la variación intracultural consecuencia del mestizaje con inmigrantes. En este sentido surge la historia de matrimonios de hombres Barí con mujeres Yukpa que han sido asimiladas. Aparentemente no existe distinción entre los descendientes de este tipo de matrimonio y los que son realizados de forma endogámica la cual es la forma más frecuente de intercambio.

A pesar de esto, ha sido constatado por los autores que existe entre los Barí una diversidad interna inmunológica que necesita explicación. Para ello se establecieron distinciones, aparentemente significativas, entre los Barí libres y los que estuvieron sometidos al régimen de misiones. Otro elemento explorado es la diferencia producida por la variación intracultural, producto de la proximidad de poblaciones no indígenas vecinas de los Barí. La conclusión apunta a que la diversidad constitutiva es resultado de su historia y debe ser asumida como parte de su patrimonio.

El trabajo de Gragson sobre las poblaciones del sudeste estadounidense nos muestra un punto de vista novedoso en relación al proceso de colonización del norte de América. Lo primero que asevera es que hay que romper con la visión unilineal de comunidades indígenas pasivas, sumisas, que después de la devastación causada por la guerra y las enfermedades permanecen inertes. El autor nos plantea, por el contrario, que los procesos de adaptación, fusiones, fisiones, asimilación de personas de otros grupos, migraciones etcétera, fueron procesos activos por parte de los grupos indígenas en pro de desarrollar soluciones de supervivencia a largo plazo en la medida en que la colonia impuso un nuevo orden socio-económico. La región que él estudió fue sujeto de la colonización de tres diferentes naciones europeas: los españoles, los ingleses y los franceses quienes (como sucedió en la demás regiones de América), exportaron sus rencillas al Nuevo Mundo, generando alianzas con los grupos indígenas en función de las relaciones políticas que ellos tenían, tal y como ya ha sido reportado también para otros grupos (Silva Monterrey 2010).

Luego del primer contacto, intensos intercambios económicos y sociales se produjeron en el siglo XVII y XVIII, dándose un proceso de devastación poblacional producto de las epidemias y la posterior recomposición de las poblaciones, no sólo demográfica sino económicamente, iniciándose en muchas de ellas transformaciones sustanciales como la sedentarización, la adopción de la agricultura y la ampliación de los

cultivos locales o su sustitución con especies no autóctonas, así como la cría de animales foráneos (gallinas y vacas), en aras de su supervivencia.

Un aporte sobresaliente del trabajo de Gragson fue señalar que antes del periodo de colonización es probable que los límites étnicos fueran más fluidos, y que la constatación, en tiempos coloniales, de la existencia de jefaturas multiétnicas bajo la influencia de jefes o especialistas rituales, no significa que este haya sido únicamente un hecho post-colonial. Gragson señala que, a la hora de hablar sobre los grupos indígenas, el discurso *emic* hace referencia al parentesco, los mitos de origen, los clanes y los idiomas, elementos en los que basan su etnicidad, mientras que en la construcción del Otro, los europeos que escriben las crónicas y censos se interesan en las alianzas con las otras potencias europeas.

Un elemento importante en la construcción de las nuevas identidades indígenas, que resalta a partir del trabajo de Gragson, es el de los desplazamientos, tanto voluntarios como forzados, entre estos últimos la esclavitud y la movilización de las poblaciones a sitios tan lejanos de su punto de origen, como las islas del Caribe, en donde servirían como mano de obra en las plantaciones de azúcar.

En el caso de los desplazamientos voluntarios se constata la ampliación de territorios indígenas o la invasión de otros no necesariamente con fines pacíficos. Es claro para Gragson que las identidades indígenas actuales son producto de la redefinición de las identidades indígenas durante el periodo colonial con su incorporación al mercado europeo, la adopción de nuevos cultivos y patrones de asentamiento, así como la debacle demográfica.

Para Gragson, la etnogénesis debe entenderse como una estrategia de sobrevivencia de los grupos indígenas durante el proceso de conquista y colonización europea. Esto le lleva a plantear que las identidades indígenas referidas pueden ser mejor comprendidas si partimos de la premisa de que ellas son producto del interés de los funcionarios coloniales para controlar y administrar mejor.

Por su parte, Alexander Mansutti y Erik Lares nos presentan un análisis exhaustivo de la constitución de la sociedad piaroa (grupo del Amazonas venezolano) en el que dejan ver los significados y el alcance que los grupos de filiación tienen al interior de la etnia.

A partir del análisis de los grupos de filiación de novecientos cuarentiún personas (941), Mansutti y Lares dejan ver que los grupos de filiación expresados en la actualidad refieren a dos aspectos: 1) la posible existencia antigua de clanes entre los Piaroa, y 2) la memoria histórica del grupo de los procesos de mestizaje que han tenido con otros indígenas.

Nos refieren los autores la existencia de cincuenticuatro (54) grupos de filiación, los cuales son asociados con atributos personales tales como, la capacidad de liderazgo, atributos para la guerra, la rudeza en la

personalidad y el trato, entre otros. Estos grupos de filiación tenían en el pasado mayores niveles de endogamia de grupo, pero en la actualidad eso varía mucho dependiendo de cada cual. Reportan Mansutti y Lares que en la actualidad no se aprecia una asociación específica de un grupo con un territorio determinado, pero que sí se observa que algunos grupos como los Piaroa-wirö se ubican mayormente en las zonas en donde antiguamente se encontraban los Wirö, aunque no estén allí de forma exclusiva.

El trabajo de Mansutti y Lares es el más completo que se haya realizado sobre los grupos de filiación piaroa, sustentado en su impresionante base de datos, permite por vez primera entender claramente el significado de los denominados clanes o grupos de filiación al interior de esa sociedad que, si bien incorpora a individuos de otras sociedades, no pierde la memoria del origen de esa persona y la transmite como un elemento importante a sus descendientes. De esta manera se conserva tanto la historia como las características de los grupos absorbidos.

En este trabajo resulta interesante observar que los sitios sagrados en donde reposan las almas puedan ser compartidos con otros grupos y que, justamente a partir del grupo de filiación, el “alma del pensamiento” se vaya a uno u otro cerro en donde se compartirá con las de los ancestros desaparecidos del mismo grupo de filiación.

La información presentada por Silva Monterrey sobre la diversidad constitutiva ye'kwana aborda los aspectos clásicos de las investigaciones antropológicas: los etnónimos, la lengua, el parentesco, la territorialidad. A partir de estos elementos la investigadora se aproxima a los diferentes aspectos que se van sumando para llevar a la complejización de la diversidad. Primero una diversidad interna -intraétnica- de base, dada por las diferencias regionales y las migraciones dentro del territorio grupal, luego el mestizaje interétnico en las fronteras del espacio propio y fuera de éste. Todos estos elementos van amalgamándose para dar como resultado una sociedad altamente compleja en la que los rasgos caribe tienen visos arawak, aunque frente a la sociedad nacional el grupo prefiere comportarse en términos de alteridad máxima: nosotros frente a los otros. El caso ye'kwana ilustra al mismo tiempo los procesos vividos en diferentes sociedades amazónicas.

El artículo de Esteban Emilio Mosonyi sobre la pluri y multiétnicidad en Venezuela nos permite acercarnos a los procesos a través de los cuales se pasa de la diversidad de grupos monolingües claramente diferenciados, como los que hemos reseñado anteriormente, a comunidades multiétnicas, y luego a espacios en los cuales se origina lo que él denomina “la indianidad genérica”, en la cual el indígena no tiene idioma ni identidad bien diferenciada, muestra una mezcla de rasgos culturales, y sus portadores son personas que se convierten en marginados de la sociedad nacional envolvente.

Este trabajo nos proporciona los elementos para entender mejor cómo se dan y cómo se han dado los procesos de desaparición de la diversidad cultural indígena y cómo las comunidades multiétnicas tienden más bien a debilitar a los pueblos indígenas. Mosonyi inicia su trabajo analizando regiones en las cuales cohabitan indígenas de diferentes grupos, en las cuales el castellano, como idioma franco, se convierte en el medio de comunicación dominante en detrimento de cada uno de los idiomas indígenas; y cómo este fenómeno se potencia cuando estas comunidades multiétnicas se insertan dentro de los conglomerados urbanos, siendo esta situación el germen de desaparición como grupo diferenciado dentro de la sociedad nacional. Los procesos que Mosonyi analiza son similares a los que, según sus propias palabras, utilizaban las misiones en las que se concentraban individuos de diferentes identidades indígenas, las cuales para comunicarse terminaban perdiendo sus propios idiomas, adoptando además formas y costumbres que les eran ajenos.

Mosonyi se apoya en grupos y situaciones actuales, proporcionándonos elementos comparativos que permiten entender lo que los demás autores de la publicación reportan como reductos de diversidad constitutiva originaria. El trabajo del lingüista es complejo por la amplitud de temas que aborda: desde los procesos de multiculturalismo y la diferenciación no enunciada del pluriculturalismo, a la descripción de los procesos de simplificación cultural, y los movimientos de reivindicación étnica, así como su consecuencia positiva en el renacimiento de los idiomas indígenas. Mosonyi critica la noción del indio genérico que estos movimientos promueven y nos describe, al final del texto, lo que sucede en otra región multiétnica en donde los Mapoyo, sobre todo, están siendo amenazados por haberse encontrado minerales estratégicos en su territorio.

Erikson, por su parte, en su trabajo sobre la diversidad constitutiva de los Waorani del oriente de Ecuador, nos describe el proceso de incorporación de éstos al mundo globalizado y el de construcción de una identidad que está incorporando a otros grupos sociales, en mayor dimensión y cantidad de lo que ha ocurrido en épocas anteriores.

Después de hacer un recuento de los cruentos procesos de guerra y hostilidades intra e inter-grupales de los Waorani, la autora nos muestra cómo el proceso de cristianización ha cambiado radicalmente el mundo Waorani permitiendo, por un lado, el incremento de la esperanza de vida y la disminución de la mortalidad e infanticidios y, por el otro, la flexibilización de las reglas de matrimonio, la transformación de la organización social, la generación de una apertura hacia el mundo globalizado y el incremento de los intercambios sexuales con los no Waorani. La autora señala que las jóvenes salen embarazadas de hombres no Waorani, y regresan a sus comunidades con sus infantes, pero sin esposos. Esta

situación implicará hacia el futuro la “waoranización” de estos niños por lo que, para ella, están en un momento de transición en el que la diversidad constitutiva va a empezar a manifestarse mucho más que en el pasado a fin de construir la nueva identidad Waorani en el mundo globalizado.

Por su parte, Hernández se refiere al grupo Mapoyo, nombrado anteriormente por Mosonyi. Este grupo no habla el idioma originario y se comunica en castellano. En este trabajo la autora revisa la relación de los Mapoyo con su entorno, y nos habla de la relación que guarda con su territorio, como un mecanismo de supervivencia étnica.

En este trabajo destaca la apertura que el grupo tiene en relación a los grupos circundantes, lo que hace que disfrute del apoyo de las comunidades vecinas. Cabe preguntarse si esa apertura es lo que le ha llevado a su cuasi desaparición o si en la situación política actual, es lo que le está permitiendo renacer culturalmente al re-valorizarse la figura del indígena. Esta investigación, que la autora nos dice es un avance de sus resultados, complementa el trabajo de Mosonyi.

El conjunto de trabajos presentados se enriquece notablemente con la visión de diversidad y etnogénesis presentados por Pérez y Estraño en su trabajo sobre un grupo afrodescendiente estudiado por ellas en el poblado de Aripao, Estado Bolívar de Venezuela.

El trabajo muestra las afinidades de este grupo con otros grupos afroindígenas como los Seminoles y los Garífuna en cuanto a los mecanismos de supervivencia identitaria centrados en las mujeres. Las autoras realizan además una amplia e interesante discusión sobre los procesos de resistencia cultural entre los grupos afrodescendientes, diferenciando el mestizaje genérico, denominado afrovenezolano, de lo que ellas catalogan como afroindianidad y africanía.

El estudio de caso nos muestra cómo a partir de una figura mítica denominada Pantera Negra, en el pueblo de Aripao, se conservan los elementos que resaltan positivamente su etnicidad afrodescendiente a la par que integran, y se integran, a otras matrices culturales de forma horizontal en el marco de procesos de alteridad.

Uno de los elementos más interesantes del trabajo de Berta Pérez y Carolina Estraño es mostrar la diversidad de mestizajes al interior del poblado en una aproximación novedosa a la forma en cómo se constituyen los grupos afrodescendientes. A partir de lo anterior, fijan posición respecto a la corriente que trata de exaltar la afrovenezolanidad, pues señalan que esa noción esconde las creaciones culturales y las respuestas de resistencia que los grupos afrodescendientes han tenido en sus diferentes interacciones.

Una cuestión que sobresale de la revisión de los diferentes artículos es la constatación que los procesos vividos por los pueblos indígenas

sometidos a la conquista española no se diferencian mayormente en las diferentes regiones de América. Los procesos de contacto, colonización, resistencia indígena o las alianzas se dieron en todas las regiones continentales con consecuencias similares: expoliación del trabajo o de los bienes, aparición de enfermedades, disminución de las poblaciones y simplificación de la diversidad y la complejidad sociocultural.

En este trabajo constatamos que, frente al reto de la supervivencia, la mayoría de los grupos tuvieron respuestas similares: el refugio en zonas remotas y el aislamiento, el mestizaje con individuos o segmentos de otros grupos indígenas a quienes absorbieron, la reconstitución de redes sociales con el entorno y, a partir de este proceso de mestizaje, la construcción de una identidad cultural, aparentemente monolítica, en cuyo interior se han amalgamado aceleradamente múltiples identidades.

Lo interesante de esta aproximación es que nos da los elementos para comprender lo que, para los antropólogos suele parecer incongruente dentro de una cultura. Por ejemplo, mitos aparentemente contradictorios dentro de un mismo pueblo indígena con rasgos que señalan múltiples lugares de origen, sistemas de parentesco que no se ajustan a los patrones de referencia y que obligan a hablar de variaciones locales, palabras que parecen préstamos de otros grupos vecinos, tensiones políticas en sistemas aparentemente igualitarios con rasgos de heredabilidad o jerarquización de las funciones. Desde nuestro punto de vista, si el marco de análisis tiene presente la diversidad constitutiva, y si ella se explora dentro de cada grupo, se podrán comprender mejor estos rasgos sin sentir que son ajenos a la propia cultura. Cada grupo indígena, al ser producto de los procesos históricos vividos, reflejará los procesos de mestizaje que ha tenido y de los cuales es producto.

En el caso del grupo afrodescendiente la situación es más bien el intento de construir o reconstruir míticamente un pasado homogéneo, y no una identidad única, pues ellos no niegan el mestizaje sino que más bien lo rescatan, sobre todo el que se produjo con los indígenas. Por un lado, para mostrar su arraigo en estas tierras desde la ocupación de sus pobladores originarios (los indígenas) y, por otra, para legitimarse ellos mismos en sus luchas y su supervivencia en regiones remotas fuera del Africa.

Como nos dice Pérez, después del proceso de colonización se produjo un mestizaje intenso y políticas expresas, como en Venezuela, de “blanqueamiento” de la población. De esta manera la ideología del mestizaje contribuyó a la negación de la diversidad constitutiva a la par que, la reproducción del paradigma de la cultura homogénea para los pueblos autóctonos, también contribuyó a invisibilizar sus especificidades y sus procesos históricos.

Los temas abordados en este volumen rompen con la ilusión de las sociedades como sistemas unitarios y coherentes, homogéneas o monolíticas. Los hallazgos presentados por los diferentes autores nos hablan por el contrario de sociedades diversas y fragmentadas en las que la homogeneidad es sustituida por una heterogeneidad contradictoria que desfigura la ilusión de homogeneidad. Constatamos entonces que detrás de los elementos culturales compartidos que cimentan una identidad compartida hay fracturas que los pueblos manejan. Por la vitalidad de estos procesos en las sociedades sin Estado nos damos cuenta de que en ellas no predomina un modelo, una sola cultura, sino que son sociedades en movimiento, diversas en su constitución y por tanto complejas.

Bibliografía

ERLICH, H. A., MACK, S. J., BERGSTROM, T. Y GYLLENSEN, U. B.

- (1997) HLA class II alleles in Amerindian populations: implication for the evolution of HLA polymorphism and the colonization of the Americas. *Hereditas* (127): 19-24.

SILVA MONTERREY, NALÚA ROSA

- (2010) Pouvoir Parenté et Société entre les Yekwana du Caura, Venezuela. De la Diversité a la synthèse. Editions Universitaires Europeennes. Sarrebruck, Allemagne. 420pp.

Nalúa Rosa Silva Monterrey¹ y Stephen Beckerman²

¹ Universidad Nacional Experimental de Guayana, nalua.silva@gmail.com
Venezuela

² Department of Anthropology, The Pennsylvania State University, University Park, PA 16802; 814-863-3869, stv@psu.edu



La variabilidad genética en las poblaciones indígenas mexicanas a partir del Complejo Principal de Histocompatibilidad (MHC)

Ana I. Juárez M., Ramcés Falfán V.,
Blanca Z. González S. y Ángel E. Camarena O.

Recibido: 28/06/2013. Aceptado: 16/10/2013 / Publicado en línea: 18 marzo 2016

Resumen. El presente artículo revisa la distribución alélica de los genes *HLA-A*, *-B*, *-DRB1* y *-DQB1*, previamente reportados en diez poblaciones indígenas mexicanas, con el propósito de analizar la variabilidad genética a nivel regional y compararla con los resultados obtenidos en otras poblaciones del continente americano. Tomando en cuenta los alelos de clase I y clase II, se apunta que la variabilidad genética de las poblaciones indígenas americanas es reducida y ésta se concentra en unos cuantos alelos -exceptuando las poblaciones que presentan un elevado aporte de genes no amerindios en su acervo genético-. Las diferencias detectadas a nivel intra-continental se pueden explicar por la acción del flujo y la deriva genética. Respecto al locus *HLA-A*, la variación se agrupa fundamentalmente en cinco alelos: *HLA-A*02:02*; *HLA-A*02:06*; *HLA-A*24:02*; *HLA-A*31:01* y *HLA-A*68:01*. La diversidad del *HLA-B* se concentra en sólo siete alelos: *HLA-B*15:01*; *HLA-B*35:01*; *HLA-B*35:12*; *HLA-B*39*; *HLA-B*40:02*; *HLA-B*51* y *HLA-B*61*. Por otra parte, las frecuencias más altas del locus *HLA-DRB1* se presentan entre los subtipos *HLA-DRB1*04:03*/**04:04*/**04:07*/**04:10*, *HLA-DRB1*08:02* y *HLA-DRB1*14:02*/**14:06*. En cuanto al locus *HLA-DQB1*, los alelos más frecuentes entre los grupos estudiados son el *HLA-DQB1*03:01*/**03:02* y el *HLA-DQB1*04:02*. De los 30 haplotipos comunes mundialmente, trece son compartidos por las poblaciones indígenas americanas; mientras que se reportan 27 haplotipos exclusivos de las poblaciones indígenas mexicanas.

Palabras clave. MHC, población indígena mexicana, variabilidad genética.

Genetic Variation of the Major Histocompatibility Complex (MHC) in Mexican Indigenous Populations

Abstract. The following article analyzes the allelic distribution of *HLA-A*, *-B*, *-DRB1* and *-DQB1* genes reported in ten Mexican indigenous populations in order to compare it with data from other populations of the American continent. By considering the variability of Class I and Class II genes it can be noted that the distribution of genetic variability of indigenous peoples of the Americas is reduced, since it is concentrated in a few alleles, except in those populations with high frequency of non-Amerindian genes. Differences observed at intra-continental level can be explained as result of the isolated and combined action between genetic flow and genetic drift. Locus *HLA-A* variations are distributed in five alleles: *HLA-A*02:02*; *HLA-A*02:06*; *HLA-A*24:02*; *HLA-A*31:01* y *HLA-A*68:01*; the diversity of *HLA-B* is concentrated in only seven alleles: *HLA-B*15:01*; *HLA-B*35:01*; *HLA-B*35:12*; *HLA-B*39*; *HLA-B*40:02*; *HLA-B*51* y *HLA-B*61* while the highest frequencies of *HLA-DRB1* alleles are subtypes *HLA-DRB1*04:03*/**04:04*/**04:07*/**04:10*, *HLA-DRB1*08:02* and *HLA-DRB1*14:02*/**14:06*. In relation to locus *HLA-DQB1*, the most frequent alleles reported are *HLA-DQB1*03:01*/**03:02* and *HLA-DQB1*04:02*. Of 30 haplotypes globally distributed, thirteen are present among American indigenous populations while there are 27 reported haplotypes which are exclusively found in Mexican indigenous populations.

Key words. MHC, mexican indigenous population, genetic variability.

Introducción

A partir del descubrimiento de los sistemas sanguíneos en la segunda década del siglo XX, se intensificó el estudio de marcadores genéticos en las poblaciones denominadas amerindias, captándose muestras biológicas desde Norteamérica hasta el sur del continente americano. La literatura sobre genética de poblaciones, publicada entre 1935 y 1970, es abundante en cuanto a los trabajos realizados en indígenas americanos, de tal manera que actualmente se acepta que éstos, en conjunto, constituyen uno de los grupos humanos mejor estudiados a nivel mundial.

Actualmente, el conocimiento de los marcadores enzimáticos, leucocitarios, séricos, y la aplicación de nuevas metodologías a nivel molecular, han hecho necesario reiniciar el estudio incluso en las poblaciones descritas décadas atrás. En este trabajo nos proponemos revisar la distribución alélica de los genes HLA (*loci* -A, -B, -DRB1 y -DQB1) en las poblaciones indígenas mexicanas actuales con el fin de reunir los datos reportados hasta el momento y compararlos con algunos resultados obtenidos en otras poblaciones a nivel continental.

El sistema de antígenos leucocitarios humanos (HLA) es el complejo principal de histocompatibilidad (MHC) en humanos y se localiza en el brazo corto del cromosoma 6 entre las regiones 6p21.31– 6p21.33. Al conjunto de genes HLA que codifican glicoproteínas de membrana se les ha clasificado en dos grandes grupos: moléculas de clase I y clase II, cuya función principal es mediar a los linfocitos T en la presentación de péptidos antigénicos (Parolin y Carnese 2007: 124).

Una de las características más sobresalientes del sistema HLA es su alto grado de polimorfismo o variabilidad. Hasta el momento se han identificado 2,013 alelos del locus *HLA-A* y 2,605 para el *HLA-B*; 1,159 alelos para el *HLA-DRB1* y 176 para el *HLA-DQB1*, con frecuencias variables entre las distintas poblaciones (Instituto Anthony Nolan Trust <http://hla.alleles.org/nomenclature/naming.html>). Asimismo, el sistema HLA presenta un fuerte desequilibrio de ligamiento (LD), que provoca que sus genes se hereden en bloque en altas frecuencias. Los alelos que se pasan de manera conjunta en un cromosoma constituyen un haplotipo, que se determina mediante el análisis de la segregación de los alelos en las familias. El desequilibrio de ligamiento puede atribuirse: 1) al efecto de la selección natural a favor o en contra de determinadas combinaciones; 2) al mestizaje de poblaciones con diferentes frecuencias en los gametos y 3) a que las poblaciones fundadoras no han tenido el tiempo suficiente para disiparlo debido al escaso grado de recombinación (Hartl 1980).

El análisis de la variabilidad molecular del sistema HLA en las poblaciones de nativos americanos comenzó a realizarse hace unos 25 años, sin embargo, los datos obtenidos han resultado una excelente fuente para los estudios de interés bioantropológico vinculados con la

reconstrucción de rutas migratorias y con el establecimiento de afinidades biológicas interpopulacionales. Los informes publicados en los XI, XII y XIII *Workshops* o talleres de Histocompatibilidad (1992; 1997; 2004) son algunas de las referencias más citadas. En general, los estudios realizados hasta el momento en las poblaciones indígenas del continente americano han perseguido los siguientes objetivos:

- a) Reportar la distribución alélica de los genes *HLA-A*, *-B*, *-DRB1* y *-DQB1*.
- b) Inferir acerca del origen y las oleadas migratorias de las poblaciones americanas.
- c) Explicar la divergencia y evolución de los humanos modernos.
- d) Realizar estudios de asociación con enfermedades (*v.gr.* espondilitis anquilosante, artritis reumatoide, esclerosis sistémica, diabetes mellitus, entre otras).

Respecto al último punto, los estudios de asociación con enfermedades realizados en poblaciones indígenas mexicanas son aún escasos, si se toman en cuenta los avances alcanzados respecto a la población mestiza. Un caso muy citado desde 1973 es la asociación entre la espondilitis anquilosante (EA) y el antígeno *HLA-B*27*. Hoy día se conoce que la frecuencia de dicho alelo en pacientes mexicanos con EA, es cercana al 80%, cifra similar a la reportada en la población española. Sin embargo, esta patología no es frecuente en población amerindia por lo que cabe destacar la presencia del alelo *HLA-B*27:05* entre los indígenas tarahumaras (6.81 %) (García *et al.* 2006). Dicho alelo también ha sido asociado a otras patologías autoinmunes como la uveítis anterior aguda, espondiloartropatías idiopáticas y sinovitis enteropática, entre otras.

Actualmente más de 500 patologías han sido reportadas como posiblemente asociadas con antígenos del sistema HLA, la mayoría de ellas de origen autoinmune, involucrando la producción de anticuerpos dirigidos contra antígenos tisulares. Los alelos *HLA-DR*4* y *DR*10* se han asociado al desarrollo de la artritis reumatoide tanto en mexicanos mestizos como en otras poblaciones, sin embargo, sólo los subtipos *DRB1*04:04/ *04:01* y en menor frecuencia el *DRB1*04:03* son responsables de ello; los dos primeros han sido reportados en caucasoides (Debaz *et al.* 1998: 559)

Otra enfermedad ampliamente estudiada es la diabetes tipo 1 (DT1), que constituye un desorden autoinmune, crónico, multifactorial y poligénico caracterizado por la destrucción de las células beta pancreáticas asociadas con la disfunción a largo plazo de varios órganos y tejidos. El complejo HLA constituye la región más relevante (el 50%) del riesgo hereditario de DT1 (Gorodezky *et al.* 2006: 187)

El alelo *HLA-DRB1*04:07* se ha asociado en diversas poblaciones americanas con el prurigo actínico (PA). Siendo que el alelo *-DRB1*04:07* se encuentra ligado con el *HLA-DQB1*03:02* en mestizos mexicanos y

otras poblaciones del continente como en Canadá, se ha sugerido como una mutación propia de los nativos americanos. Asimismo, los alelos *HLA-A*28* y *HLA-B*39* pueden estar jugando un papel importante en la fisiopatología del PA (Hojyo *et al.* 1997: 937).

Otra cuestión crítica que ha ocupado a diversas disciplinas ha sido esclarecer cómo y cuándo tuvo lugar la aparición de la extensa diversidad genética observada. Por un lado, se admite que la mayoría de los alelos del HLA (*v.gr.* exón 2 del locus *DRB1*) son “ancestrales”, es decir, que preceden a la divergencia de los homínidos (hace 4-7 millones de años). Dicho enfoque sostiene que el tamaño de la población original debió haber sido muy grande (>100,000) (Erlich *et al.* 1997: 19). Una postura alternativa, basada en las secuencias del intrón, sugiere que los grupos o linajes alélicos del locus *HLA-DRB1*, quedaron separados a partir de la divergencia entre humanos (*Homo*) y chimpancés (*Pan*) y que sólo un pequeño número de alelos precede a la separación. Los alelos en estos linajes parecen tener \approx 250.000 años, lo que implica que más del 90% de los alelos contemporáneos *HLA-DRB1* se han generado después de la divergencia. La aparición de nuevos alelos entre las poblaciones indígenas americanas, es consistente con el modelo de una diversificación alélica reciente (Bergström *et al.* 1998: 237).

Respecto a los estudios realizados en comunidades nativas americanas, la mayoría de los autores apunta que estos grupos presentan una diversidad genética menor en relación con otras poblaciones (Cerna *et al.* 1993; Trachtenberg *et al.* 1996; Erlich *et al.* 1997; Parolin y Carnese 2007); se ha propuesto un efecto de cuello de botella ocurrido cuando ingresaron los primeros pobladores a América. Este planteamiento es congruente con los estudios realizados en otros marcadores moleculares como el ADNmt, cuyos resultados apuntan a una reducida diversidad genética entre las poblaciones amerindias y confirman la existencia de cierta afinidad entre los grupos americanos y asiáticos sustentando, además, una relación de ancestro-descendiente (Wallace 1985; Schurr 1990; Weiss 1991; Torroni 1992, 1993; Horai 1993; Lorenz y Smith 1997, Achilli 2008).

América alberga aproximadamente la mitad de los idiomas hablados en el mundo (Nichols 1990: 468). La extraordinaria diversidad lingüística entre los grupos nativos de América puede ser explicada bajo dos argumentos: 1) el primero sugiere que pudo haber una sola colonización miles de años atrás, o bien, 2) que hubo múltiples colonizaciones de personas hablantes de diferentes lenguas no relacionadas entre sí. Sin embargo, ninguna evidencia lingüística apoya la propuesta de una ocupación temprana de América (Nichols 1990: 475 y Rogers 1990: 131) o bien, la de diversas oleadas ocurridas tardíamente (Nettle 1998: 354).

El patrón de diversidad lingüística en América fue usado para respaldar la división tripartita de los grupos amerindios popularizada por

Greenberg, Turner y Zegura (Greenberg *et al.* 1986: 477) a partir de datos lingüísticos, dentales y genéticos. La hipótesis propuesta por Greenberg en el libro *Language in the Americas* (LIA) (1987) no es totalmente nueva; anteriormente Swadesh había propuesto que las lenguas indoamericanas estaban genéticamente relacionadas. La tesis principal del libro es que todas las lenguas indígenas de América, excepto la na-dené y la esquimoaleutiana podían agruparse dentro un gran ensamblaje llamado amerindio. Greenberg buscaba demostrar la unidad genética de este grupo. La conclusión a la que llegó es que el poblamiento de América se llevó a cabo con un mínimo de tres migraciones. La teoría de la triple migración habla inicialmente de la llegada de los amerindios, seguida por la de los grupos na-dené (atabascanos, apaches, navajos) y por último la de los esquimoaleutianos.

Campbell (1988: 591) sostiene que el libro LIA ha tenido un impacto perjudicial en el campo antropológico al afirmar que la clasificación de Greenberg no debería ser aceptada al ser incorrecta, además, no hay ningún motivo legítimo para creer que el “amerindio” es un grupo ni genética ni culturalmente uniforme y no es posible tener como prueba de relación lo que no se puede reconstruir. A pesar de que el libro LIA recibió fuertes críticas por parte de los lingüistas, la clasificación de Greenberg fue utilizada ampliamente en los estudios genéticos. De 100 artículos publicados entre 1997 y 2004, el 61% cita a Greenberg (1986, 1987) (Weiss 2004: 519).

Aunque muchos estudios han tratado de identificar las oleadas migratorias propuestas por Greenberg con distintos marcadores moleculares, algunos genetistas aluden que la presencia de los cuatro haplogrupos amerindios del ADNmt distribuidos en las tres familias lingüísticas, anularía la posibilidad de diversas oleadas migratorias (Merriwether *et al.* 1995: 411; Bonatto y Salzano 1997: 1413; Lorenz y Smith 1997: 307; Silva *et al.* 2002: 187). Otros estudios muestran que la distribución de los haplogrupos y los niveles de divergencia entre la phyla lingüística de Greenberg, pueden ser el resultado de migraciones múltiples (Forster *et al.* 1996; Starikovskaya *et al.* 1998).

Los estudios basados en los polimorfismos del MHC también han establecido las relaciones entre los indígenas americanos y asiáticos a fin de sostener o no las diversas teorías sobre el poblamiento de América. Si se toman en cuenta los alelos *HLA-DRB1* y *HLA-DQB1*, los haplotipos asiáticos son muy escasos. Entre las hipótesis alternativas a la teoría que sugiere que los fundadores de las poblaciones nativas americanas migraron desde Siberia, atravesando por el Estrecho de Bering, podemos citar las siguientes propuestas:

- 1) La ruta trans-Pacífico apunta que la migración proveniente de Australia o las islas polinesias se trasladó hacia el Este alcanzando las costas de Sudamérica; la evidencia de un escenario favorable

- para ello es escasa, sin embargo, esta ruta ha sido sugerida debido a que tanto japoneses como sudamericanos comparten secuencias idénticas del virus HTLV-1 (León *et al.* 1996).
- 2) La ruta trans-Atlántico propone que habitantes de la península Ibérica se aventuraron en botes bordeando los glaciares que en aquel entonces cubrían el mar del Norte; esta teoría no ha sido descartada debido a la similitud encontrada entre las puntas clovis americanas y las de la tecnología solutrense europea (entre 16,000- 24,000 años atrás), aunque no hay consenso al respecto. Finalmente, tanto los datos genéticos (Bruges-Armas *et al.* 1999), como la evidencia arqueológica (Holden *et al.* 1999) sugieren que hubo una circulación en ambas direcciones del Atlántico en tiempos precolombinos.
 - 3) La ruta costera del Pacífico sugiere una sola oleada migratoria proveniente de Mongolia y China que llegó a Alaska en botes siguiendo la línea formada por las pequeñas islas del Pacífico Norte (Nemecek 2000).

Aunque algunos estudios apuntan que los amerindios tuvieron ancestros comunes tanto en la oleada migratoria proveniente del norte de Asia, como en aquellos que siguieron la ruta trans-Pacífico, estudios de los loci *HLA-DRB1* y *HLA-DPB1* en amerindios y en grupos asiáticos, apuntan que los americanos modernos derivaron de una misma población ancestral que presentaba un patrón de diversidad similar, como resultado de un marcado efecto fundador y cuello de botella (Erlich *et al.* 1997).

De acuerdo con algunos autores (Arnaiz-Villena *et al.* 2007) la existencia de migraciones desde el sur de Asia hacia la costa meso y sudamericana podría ser probada por la presencia del alelo *HLA-B*48* en desequilibrio de ligamiento con el *HLA-DRB1*09:01*, en los pueblos que viven cerca de la costa del Pacífico. Este alelo tiene una frecuencia importante ($\approx 15\%$) entre los aymaras, quechuas y lamas de Bolivia; sin embargo, es relativamente común entre los grupos na-dené y la población del sur de Asia (Arnaiz-Villena *et al.* 2005). En México, este alelo se reporta con un 5% entre los mayos de Sonora y un 2.1% en la población mestiza. La variante *HLA-B*48:01* es elevada entre los tarahumaras y los zapotecos (9.09% y 4.5% respectivamente).

Las poblaciones analizadas

Se contrastaron las frecuencias alélicas de 10 poblaciones indígenas mexicanas reportadas en la literatura para los genes de clase I (*HLA-A* y *-B*) y los de clase II (*HLA-DRB1* y *-DQB1*), las cuales fueron obtenidas mediante métodos moleculares de resolución intermedia (*PCR-SSOP* y *PCR-SSP*) y alta resolución. Actualmente se cuenta con datos moleculares para tres poblaciones nortenas: mayos, serís y tarahumaras; para dos grupos del altiplano central del país: huastecos (teenekes) y nahuas; cuatro grupos oaxaqueños: mixes, zapotecos, mixtecos y mazatecos; y la población maya de Guatemala (Mapa 1); asimismo se tomó en cuenta una muestra de mestizos de Puebla, Sinaloa y el Distrito Federal. Se exami-

naron los haplotipos comunes en las poblaciones amerindias a nivel continental, así como aquellos haplotipos exclusivos encontrados en los grupos indígenas de México. Las referencias bibliográficas, el número de individuos que conformó la muestra (N) y la localización geográfica se señalan en el cuadro 1. El análisis estadístico se llevó a cabo contrastando un total de 2062 cromosomas de 1031 indígenas mexicanos y 762 cromosomas de los mestizos.

Distribución alélica de HLA en poblaciones indígenas mexicanas

Locus HLA-A. De las poblaciones analizadas (Tabla 1), los mayas de Guatemala son los que presentan el mayor número de alelos (27), no obstante, la variabilidad se concentra en una minoría de ellos. Sólo los alelos *HLA-A*02* y *-A*24*, presentan frecuencias elevadas (36.3% y 21.2%). Cabe destacar que los alelos *HLA-A*31:01/02* y *A*68:03* son exclusivos de los mayas con frecuencias respectivas del 10.2% y el 7.9%.

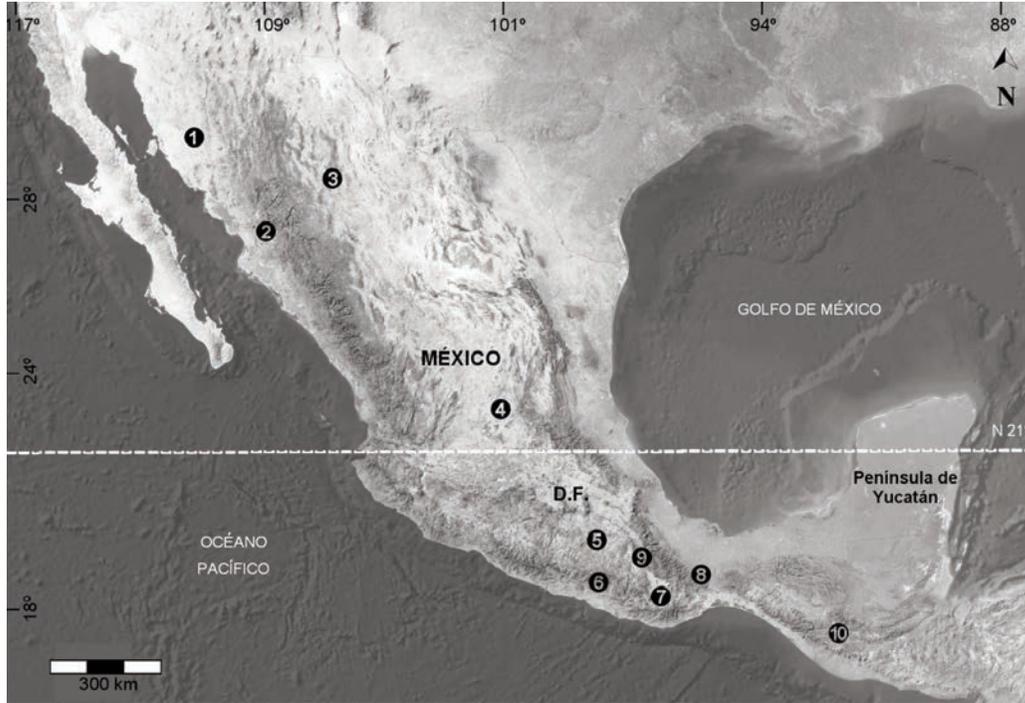
El alelo *HLA-A*02* exhibe valores importantes entre mayos (44.2%), nahuas (41.1%), teeneks (39.8%), mayas (36.3%), mazatecos (24.4%) y mestizos (32.2%). Si tomamos en cuenta la frecuencia acumulada de los subtipos moleculares *HLA-A*02:01* y *-A*02:06*, éstos son importantes entre los seris (53.85%), tarahumaras (37.5%), mixes (66%), mixtecos (60%) y zapotecos (54.5%).

Otro alelo típico en las poblaciones amerindias es el *HLA-A*24*, que se presenta en mayos (35.8%), mazatecos (21.9%), mayas (21.2%), nahuas (19.2%), mestizos (16.4%) teeneks (12.1%) y seris (7.69%). El subtipo *HLA-A*24:02* se reporta en tarahumaras (37.5%), zapotecos (32.1%), mixtecos (24.5%) y mixes (5.7%).

Aunque el alelo *HLA-A*28* es muy frecuente en Sudamérica -cerca del 10% en los pueblos de La Rioja (13.7%), Jujuy (11%), Catamarca (9.4%) y Tucumán (9.9%), en Argentina- (Alfaro E. *et al.*, 2004: 20), éste se encuentra prácticamente ausente en México, con excepción de los purépechas de Michoacán (16.1%) (Loeza F. *et al.* 2002: 143) y los mazatecos (3.3%).

El alelo *HLA-A*31* está presente en todas las poblaciones un rango que va desde el 19.2% en seris, hasta el 0.7% en mayas. Además de las dos poblaciones mencionadas anteriormente, los grupos que portan el *-A*31* son los teeneks (12.1%), nahuas (8.2%), mazatecos (3.9%), mestizos (5.9%) y mayos (2.5%). El resto de las poblaciones portan el subtipo *HLA-A*31:01* en las siguientes frecuencias: mixes (19.8%), tarahumaras (10.2%) mixtecos (6.9%) y zapotecos (6.7%).

Finalmente el alelo *HLA-A*68* se observa en teeneks (34.2%), seris (19.2%), mestizos (11.5%), nahuas (8.9%), mayos (7.5%) y mayas (4.5%). Sólo tarahumaras y mayas reportan el subtipo *HLA-A*68:01* con frecuencias del 9.09% y 1.9% respectivamente. Aunque la variante *HLA-A*68:05* ha sido identificada como exclusiva de mestizos mexicanos (Middleton *et al.* 2000: 792), ésta no se reporta en ninguna de las poblaciones analizadas hasta el momento. Por su parte, el *HLA-A*34* se reporta exclusivamente en mazatecos con una frecuencia alta del 25.6%.



Simbología

- 1 Seris 2 Mayos 3 Tarahumaras 4 Teeneks 5 Nahuas 6 Mixtecos 7 Zapotecos 8 Mixes 9 Mazatecos 10 Mayas

Mapa 1
Localización geográfica de los grupos analizados.

Cuadro 1
Las poblaciones del estudio.

Población	N	Localización	Referencia
Nahuas	85	Santo Domingo Ocotitlan/ Morelos	Vargas-Alarcón G. <i>et al.</i> 2007
Mazatecos	89	Huautla de Jiménez y San Mateo Yolochochtli/ Oaxaca	Arnaiz-Villena A. <i>et al.</i> 2000
Mayos	60	Capomos/ Sinaloa	Arnaiz-Villena A. <i>et al.</i> 2007
Seris (clase I)	39	Desemboque y Punta Chueca/ Sonora	Infante E. <i>et al.</i> 1999
Seris (clase II)	31	Desemboque y Punta Chueca/ Sonora	Alaez C. <i>et al.</i> 2002
Tarahumaras	44	Bocoyna y Guachochi/ Chihuahua	García-Ortiz J. E. <i>et al.</i> 2006
Teenekes	55	San Vicente Tancuayalab/ San Luis Potosí	Vargas-Alarcón G. <i>et al.</i> 2006
Mixes	55	Sierra de Oaxaca	Hollenbach J. A. <i>et al.</i> 2001
Zapotecos	90	Valle de Oaxaca	Hollenbach J. A. <i>et al.</i> 2001
Mixtecos	103	Mixteca Alta/ Oaxaca	Hollenbach J. A. <i>et al.</i> 2001
Mayas	132	Quetzaltenango/ Guatemala	Gómez-Casado <i>et al.</i> 2003
Mestizos	381	Ciudad de México, Puebla y Sinaloa	Barquera R. <i>et al.</i> 2008

Tabla 1
Alelos frecuentes *HLA-A* en las poblaciones mexicanas del estudio.

Alelo ¹	Nahuas	Teeneks	Seris	Tarahumaras	Mayos	Mazatecos	Mayas	Mixes	Mixtecos	Zapotecos	Mestizos
01	2.0					1.1	1.5				5.9
01:01							0.7	1.9		2.2	
02	41.1	39.8			44.2	24.4	36.3				32.2
02:01			53.85	25.0				31.1	28.4	28.4	
02:06				12.5				34.9	21.6	26.1	
03	8.2				1.7	0.5	1.1				3.6
11	1.4				1.7		1.5				3.4
11:01									2.9		
23						3.9					2.4
23:01							0.4				
24	19.2	12.1	7.69		35.8	21.9	21.2				16.4
24:02				37.5				5.7	24.5	23.1	
26	0.7				2.5	2.8	0.7				3.0
28						3.3					
29						2.8	2.3				3.1
30	8.9	0.9				3.3					3.6
31	8.2	12.1	19.23		2.5	3.9	0.7				5.9
31:01				10.22				19.8	6.9	6.7	
31:012							10.2				
33						3.9	1.5				2.7
34						25.6					0.5
68	8.9	34.2	19.23		7.5		4.5				11.5
68:01				9.09			1.9				
68:03							7.9				
68:012							1.1	2.8	6.8	6.7	
68:02									0.9		
68:012V								2.8	6.9	4.5	

¹ Debido al alto número de alelos presentes en las poblaciones estudiadas, sólo se tomaron en cuenta aquellos alelos cuya frecuencia es mayor al 2% o bien, que son comunes en varias poblaciones. Este criterio aplica para el resto de las tablas presentadas.

Locus HLA-B. Este locus se caracteriza por la rápida generación de nuevos alelos, fenómeno probablemente relacionado con mecanismos funcionales. Por ejemplo, destaca el número de nuevos alelos descritos en Centro y Sudamérica (≈ 60), en comparación con aquellos encontrados en Siberia y el noreste asiático (≈ 5) (Garavito G. 2003: 59). El alelo *HLA-B*15* es compartido por teeneks (8.3%), seris (5.7%), mayos (5.8%), mestizos (1.8%) y mayas (1.1%). El subtipo *HLA-B*15:01* es prácticamente exclusivo de los tarahumaras (14.7%), aunque también se presenta entre zapotecos por debajo del 1%.

Los alelos *HLA-B*35* (subtipos *-B*35:01* y *-B*35:12*) están presentes en todas las poblaciones con frecuencias que oscilan entre el 40.1% en mayas y el 10.3% en mixes (Tabla 2). El alelo *HLA-B*39* es compartido por mazatecos (32.5%); teeneks (18.5%); mayos (16.7%); nahuas (12.3%) y mayas (16.3%). El subtipo molecular *HLA-B*39:02* se encuentra elevado en mixes con el 38.7% y en zapotecos con el 13.4%; asimismo, los subtipos *HLA-B*39:05/06* son usuales en mixtecos, con una frecuencia acumulada del 18.6% y en zapotecos del 17.2%.

El alelo *HLA-B*40* se presenta por arriba del 10% sólo en los teeneks (16.7%) y en los mayos (12.5%). Destaca la presencia de los subtipos *HLA-B*40:02/06* en los tarahumaras con una frecuencia acumulada del 34%. Respecto al alelo *HLA-B*48*, sólo predomina en la población tarahumara con el 9.09%, en mayos con el 5% y zapotecos con el 4.5%.

En cuanto a los alelos *HLA-B*49* y *HLA-B*61* sólo se presentan elevados entre los nahuas, con frecuencias del 9.6% y 10.3%, respectivamente. El alelo *HLA-B*51* es alto en mayos (16.7%), mientras que entre los tarahumaras se observa el subtipo *HLA-B*51:02*, con una frecuencia del 14.7%.

Otro alelo común es el *HLA-B*52* hallado en teeneks, nahuas, mayos, mazatecos y mestizos, sin embargo, sólo respecto a las dos primeras reportan frecuencias importantes (10.2% y 9.6%, respectivamente). Asimismo, los valores de los alelos *HLA-B*60* y *HLA-B*62* son elevados entre los mazatecos con frecuencias del 9.5% y 5.6%, respectivamente.

Locus HLA-DRB1. Un alelo importante entre las poblaciones indígenas mexicanas es el *HLA-DRB1*04* cuyos subtipos moleculares *HLA-DRB1*04:04* y *-DRB1*04:07* son compartidos por prácticamente todos los grupos estudiados (Tabla 3). Respecto al subtipo *HLA-DRB1*04:04*, se destaca en los zapotecos con una frecuencia del 15.3%, en mazatecos (9.8%) y teeneks (9.3%). Por su parte, la frecuencia del alelo *HLA-DRB1*04:07* está por encima del 10% en todas las poblaciones estudiadas, sin embargo, se destaca su presencia entre los mayos (50%), seris (48.4%), teeneks (39.8%) y mayas (38.6%).

El alelo *HLA-DRB1*04:11* es relativamente común, no obstante, sobresale entre los teeneks con un 10.2% y los mazatecos con un 7.7%. Otro alelo importante es el *HLA-DRB1*08:02* que se encuentra presente en todas las poblaciones indígenas mexicanas, con frecuencias variables desde el 5.6% en teeneks, hasta el 35.2% en tarahumaras.

Tabla 2 (Continuación)

Alelo	Nahuas	Teeneks	Seris	Tarahumaras	Mayos	Mazatecos	Mayas	Mixes	Mixtecos	Zapotecos	Mestizos
48		0.9			5.0	0.5					2.1
48:01			1.92	9.09						4.5	
49	9.6										2.2
51	4.1	5.6	17.31		16.7	3.9	3.4				7.8
51:01							0.3	0.9	3.9	2.2	
51:02				14.77			0.3			0.7	
52	9.6	10.2			0.8	4.4					1.7
52:01				1.3				3.7		4.5	
58:01							0.7			2.2	
60	1.9					9.5					1.3
61	10.3					2.8					7.6
62	2.0					5.6					4.7
65											4.8

En relación al alelo *HLA-DRB1*14*, los resultados se concentran en los subtipos *HLA-DRB1*14:02/*14:06*. La variante *HLA-DRB1*14:02* es muy alta entre los tarahumaras (31.8%), seris (16.1%) y nahuas (9.5%), mientras que en el resto se presenta con frecuencias moderadas por debajo del 10%. El alelo *HLA-DRB1*14:06* es habitual en los nahuas (10.2%), mixtecos (9.7%), mazatecos (8.4%), mixes (7.3%), zapotecos (6.3%) y tarahumaras (1.13%). Otro alelo abundante es el *HLA-DRB1*16:02*, que se encuentra en frecuencias altas entre los mixes (30.9%) y alrededor del 18% entre mazatecos, mixtecos y zapotecos.

Locus *HLA-DQB1*. En cuanto al locus *HLA-DQB1*, las poblaciones que presentan mayor número de alelos son los mayas, nahuas y mixtecos. No obstante, la variabilidad se concentra sólo en unos cuantos de ellos. El alelo *HLA-DQB1*03:01* es común en todos los grupos analizados con frecuencias que van del 42.7% en mixes, al 16.1% en seris. Su frecuencia es \approx 30% entre nahuas (32.2%), mazatecos (31.6%), zapotecos (30.7%), tarahumaras (30.6%) y mixtecos (29.2%) (Tabla 4).

Otro alelo compartido por todas las poblaciones es el *HLA-DQB1*03:02* con porcentajes que van del 63.7% en teeneks, hasta el 21.5% en tarahumaras. Su frecuencia también es alta entre los mayos (62.6%) y cercana al 50% en seris, mazatecos y mayas.

La variante *HLA-DQB1*03:03* sólo es alta entre los mayas (11.4%), tarahumaras (5.3%) y nahuas (2.7%), ausente en el resto de las poblaciones indígenas. Un alto porcentaje de variabilidad entre los tarahumaras y los seris queda reducido al alelo *HLA-DQB1*04:02* (35.2%) y (33.9%), respectivamente. Las frecuencias de este locus para el resto de las poblaciones oscilan entre el 20% en mixes, mixtecos, zapotecos y mayas, y del 13% en nahuas, mazatecos y mestizos. Finalmente, existen alelos que se presentan en frecuencias importantes como el *HLA-DQB1*05:01*, reportado en los nahuas (15.1%) y el *HLA-DQB1*02:01*, con una frecuencia del 16.2% en población mestiza.

Análisis de los haplotipos

El análisis se llevó a cabo tomando en cuenta los haplotipos que se comparten por algunas poblaciones y los haplotipos exclusivos en cada grupo analizado. En el caso de la población mestiza, no fue posible contrastar los resultados debido a que el locus *HLA-DRB1* se reporta en resolución media.

Entre los haplotipos comunes en las poblaciones indígenas mexicanas (Tabla 5) destaca el *A*02-B*35-DRB1*04:07-DQB1*03:02* con una frecuencia del 22.6% en seris; del 15.5% en teneeks y del 10.6% en mayas. El haplotipo *A*02-B*35-DRB1*08:02-DQB1*04:02* se reporta entre los mixes (19%) y con valores cercanos al 10% en mixtecos, seris y mayas. El *A*02-B*35-DRB1*16:02-DQB1*03:01* aunque es común, se halla en nahuas y zapotecos con una frecuencia cercana al 5%. Asimismo, el haplotipo *A*02-B*39-DRB1*04:07-DQB1*03:02* se destaca entre los mazatecos (10.8%) y los mixes (9%).

Tabla 3
Locus *HLA-DRB1* en poblaciones indígenas mexicanas.

Alelo	Nahuas	Teeneks	Seris	Tarahumaras	Mayos	Mazatecos	Mayas	Mixes	Mixtecos	Zapotecos	Mestizos
01:01					0.8	0.7	0.7				
01:02							1.1				
01:03					1.7						
03:01	0.7			1.13			2.3				
03:06	0.7										
04							0.7				25.7
04:02	0.7						0.4				
04:03	2.6	4.6		3.4	5.8		2.7	3.6	3.9	5.7	
04:04	4.1	9.3	1.6		7.5	9.8	3.0	5.5	1.0	15.3	
04:05							0.4		0.5	2.3	
04:07	18.4	39.8	48.4	11.36	50.1	28.1	38.6	18.2	29.1	11.4	
04:08		0.9					0.7			1.7	
04:09						1.4					
04:10					0.8		0.7	0.9	1.5	0.6	
04:11		10.2		2.27		7.7	2.6		1.5	1.7	
04:19						1.4					
04:25	0.7										
04:32	2.1										
07							4.5				9.0
07:01	0.7				0.8	0.7				1.7	
08											12.2
08:01					0.8		0.4				
08:02	11.5	5.6	33.9	35.22	9.3	13.3	18.9	28.2	21.4	22.2	
08:04	1.4						0.4				
09											0.9
09:012				4.54			0.7				
10											1.5
10:01	11.0					0.7	0.7		0.5	3.4	
11											6.0
11:01	0.7			1.13		0.7	1.5	1.8			
11:02				1.13							
11:04	0.7						0.7				

Tabla 3 (Continuación)

Alelo	Nahuas	Teeneks	Seris	Tarahumaras	Mayos	Mazatecos	Mayas	Mixes	Mixtecos	Zapotecos	Mestizos
12											0.7
12:01							0.4				
13											8.6
13:01	2.7			1.13	2.5		1.1				
13:02	0.7			1.13			1.5		0.5	2.8	
13:03							0.4				
13:04							0.4				
13:10					0.8						
13:47					3.3						
14											8.7
14:01	4.7			2.27			1.1		4.9	1.1	
14:02	9.5	5.6	16.1	31.81	0.8	3.5	4.1	3.6	4.9	4.5	
14:06	10.2	13.0		1.13		8.4		7.3	9.7	6.3	
14:10	0.7										
14:13		0.9									
14:27					0.8						
14:29	0.7				0.8						
14:46		0.9			0.8						
15											5.9
15:01	0.7			2.27			2.3				
15:02						4.2			0.5		
15:03						0.7					
16											4.9
16:01	2.6										
16:02	11.5	8.3				18.3	2.6	30.9	18.4	18.8	
16:04		0.9									
17											7.0
18											0.1

Tabla 4
Frecuencias alélicas del locus *HLA-DQB1*.

Alelo	Nahuas	Teeneks	Seris	Tarahumaras	Mayos	Mazatecos	Mayas	Mixes	Mixtecos	Zapotecos	Mestizos
02					2.5	0.7	6.4				
02:01	2.0			1.13					0.5	1.7	16.2
03:01	32.2	25.8	16.1	30.68	18.4	31.6	13.3	42.7	29.2	30.7	20.7
03:02	29.5	63.7	50.0	21.59	62.6	48.5	48.1	29.1	35.9	36.9	23.7
03:03	2.7			5.6			11.4				1.4
03:04		3.7					0.8		0.5	0.6	
03:05					0.8		1.5				
04:02	13.0	6.8	33.9	35.22	10.8	13.3	19.7	27.3	22.8	22.2	12.2
05:01	15.1				0.8	1.4	3.0	0.9	2.4	4.0	14.0
05:02									2.4	0	
05:03	1.4			1.13			1.5		5.3	1.1	
06:01						3.5					11.5
06:02	0.7			2.27		0.7	1.9		0.5		
06:03	2.0			1.13	3.3		1.9				
06:04				1.13			0.7				
06:07	0.7										
06:09	0.7				0.8				0.5	2.8	
Nd							0.3				

nd= no determinado

Otros haplotipos usuales son el *A*24-B*35-DRB1*04:07-DQB1*03:02*, compartido por teneeks, seris, mayos y mayas y el *A*68-B*35-DRB1*04:07-DQB1*03:02* común entre los nahuas, seris, mayas y mixtecos.

El haplotipo *A*02-B*39-DRB1*16:02-DQB1*03:01* está reportado como exclusivo de la población mazateca, sin embargo, también ha sido encontrado en los mixtecos, con una frecuencia del 12% y en los mixes con el 6%. El mismo caso se repite para el haplotipo *A*02-B*35-DRB1*14:06-DQB1*03:01*, reportado como exclusivo entre los mayos, también ha sido reportado entre los mixtecos y mixes.

El haplotipo *A*68-B*39-DRB1*04:07-DQB1*03:02* se encuentra con frecuencias del 5.2% en teeneks y del 6.4% en mayas. Finalmente, existen tres haplotipos compartidos por las poblaciones norteñas, –tarahumaras y seris–: *A*02-B*40-DRB1*08:02-DQB1*04:02*; *A*02-B*40-DRB1*14:02-DQB1*03:01* y el *A*31-B*51-DRB1*08:02-DQB1*04:02*.

Muchos de los haplotipos reportados como exclusivos, también son comunes en otras poblaciones americanas. Por este motivo, en la tabla 6 se tomaron en cuenta únicamente los haplotipos referidos como alelos nuevos. El haplotipo exclusivo más numeroso es el *A*24-B*15-DRB1*14:02-DQB1*03:01* entre tarahumaras, con una frecuencia acumulada del 11.36%; asimismo el *A*30-B*49-DRB1*10:01-DQB1*05:01* es abundante entre los nahuas (7.5%). En general, el resto de los haplotipos presentan valores por debajo del 5%. Se destacan dos haplotipos entre los seris: *A*31-B*51-DRB1*04:07-DQB1*03:02* y *A*68-B*15-DRB1*04:07-DQB1*03:02*, con frecuencias del 6.81%, respectivamente.

Consideraciones finales

A partir de los alelos de clase I (loci *HLA-A* y *HLA-B*) y los de clase II (loci *HLA-DRB1* y *HLA-DQB1*) se puede apuntar que la variabilidad genética de las poblaciones indígenas de México se concentra sólo en unos cuantos alelos. De los grupos analizados, los que presentan mayor diversidad alélica son los mayas, los mazatecos y los mestizos de distintas regiones del país.

En cuanto al locus *HLA-A*, la variación prácticamente está agrupada en tres alelos: el *HLA-A*02/*06*, el *HLA-A*24:02* y el *HLA-A*31:01*, así como una contribución moderada del alelo *HLA-A*68*. Si contrastamos los datos reportados con otras poblaciones a nivel mundial, encontramos que el alelo *HLA-A*02:01* es muy frecuente en Brasil (23.7%), Cuba (17.8%), Oman (21.6%) y Singapur (10.4%) (Middleton *et al.* 2000: 791). Otro subtipo común es el *HLA-A*24:021:01*, presente en frecuencias arriba del 10% en brasileños, cubanos, asiáticos, mestizos mexicanos y muy alta entre los indios kogui de Colombia (48%). El alelo *HLA-A*74* está reportado en diversas poblaciones a nivel mundial, sin embargo está ausente en las poblaciones tanto de indígenas, como de mestizos en México (*ibidem*).

Tabla 5
Haplotipos compartidos entre las poblaciones americanas.

Haplotipos	Nahuas	Teenek	Seris	Tarahumaras	Mayos	Mazatecos	Mayas	Zapotecos	Mixtecos	Mixes
A*02-B*35-DRB1*04:07-DQB1*03:01 ^{†a}		2.0								
A*02-B*35-DRB1*04:07-DQB1*03:02 ^{†b}		15.5	22.66		7.3	2.5	10.6		3.0	
A*02-B*35-DRB1*08:02-DQB1*04:02 ^{†c}	6.1		9.10	3.41	2.5		8.4	3.0	9.0	19.0
A*02-B*35-DRB1*14:02-DQB1*03:01			4.54						3.0	
A*02-B*35-DRB1*14:06-DQB1*03:01					4.2				4.0	3.0
A*02-B*35-DRB1*16:02-DQB1*03:01 ^{†d}	5.4	2.9						4.0		
A*02-B*39-DRB1*04:07-DQB1*03:02 ^{†e}		3.7			2.7	10.8	4.2			9.0
A*02-B*39-DRB1*04:11-DQB1*03:02 [†]						4.1				
A*02-B*39-DRB1*16:02-DQB1*03:01						3.3			12.0	6.0
A*02-B*40-DRB1*04:07-DQB1*03:02 ^{†f}					4.2					
A*02-B*40-DRB1*08:02-DQB1*04:02			6.82	5.11						
A*02-B*40-DRB1*14:02-DQB1*03:01			9.09	3.41						
A*02-B*44-DRB1*07-DQB1*02§							1.5			
A*03-B*13-DRB1*04:04-DQB1*03:02 ^{†g}	2.0									
A*24-B*15-DRB1*04:07-DQB1*03:02 [†]			2.27				2.3			
A*24-B*35-DRB1*04:04-DQB1*03:02 [†]						2.5				
A*24-B*35-DRB1*04:07-DQB1*03:02 ^{†h}		3.7	4.54		6.0		5.0			
A*24-B*35-DRB1*08:02-DQB1*04:02			2.27				4.2		5.0	
A*24-B*35-DRB1*16:02-DQB1*03:01								6.0	3.0	
A*24-B*39-DRB1*04:07-DQB1*03:02 ^{†i}					8.2	3.3				
A*24-B*39-DRB1*14:06-DQB1*03:01 ^{†j}	5.4								3.0	
A*24-B*48-DRB1*08:02-DQB1*04:02				3.41				3.0		

Tabla 5 (Continuación)

Haplotipos	Nahuas	Teenek	Seris	Tarahumaras	Mayos	Mazatecos	Mayas	Zapotecos	Mixtecos	Mixes
<i>A*24-B*61-DRB1*04:07-DQB1*03:02^{†k}</i>	3.4									
<i>A*31-B*27-DRB1*14:02-DQB1*03:01[♦]</i>	2.0		2.27							
<i>A*31-B*39-DRB1*04:11-DQB1*03:02^{†l}</i>		2.8								
<i>A*31-B*39-DRB1*16:02-DQB1*03:01</i>								3.0		10.0
<i>A*68-B*40-DRB1*04:07-DQB1*03:02^{•m}</i>		2.9								
<i>A*31-B*51-DRB1*08:02-DQB1*04:02</i>			11.37	4.55						
<i>A*68-B*35-DRB1*04:07-DQB1*03:02[†]</i>	2.0		6.82					2.3	6.0	
<i>A*68-B*39-DRB1*04:07-DQB1*03:02[♦]</i>		5.2						6.4		

★ Frecuencia acumulada

♦ Haplotipo considerado de origen amerindio

† Haplotipo reportado como exclusivo, sin embargo, se encontró que también ha sido reportado en otras poblaciones americanas.

§ Haplotipo de origen caucasoide/español.

• Haplotipo reportado como eskimo-aleutiano.

a Hallado en población aymara (1.8 %) y en peruanos (1.7 %)

b Encontrado en aymaras (1.7 %) y en peruanos (1.7 %)

c Compartido por aymaras (10.4 %) y peruanos (9.6)

d También reportado en indígenas warao (2.) %; terena (2.3 %) y bari (10.9 %)

e Reportado en indios terena (2.3 %)

f Encontrado en aymaras (2.3 %)

g Hallado entre los japoneses en un 0.8 %

h Compartido por aymaras (2.1 %); sioux (2.2 %) y quechuas (1.4 %)

i También encontrado como HLA-A*68 en mazatecos

j Reportado entre los indios maori (3 %)

k Encontrado entre los indígenas de Bari (0.3 %) y los inuits (9.8 %)

l También se encontró entre los indígenas sioux de Lakota (1.6 %)

m Haplotipo de origen eskimo/amerindio reportado entre los lamas (1.8 %); los indios terena (4.6 %), los yupi'k de Alaska (2.1 %)

Tabla 6
Haplotipos exclusivos de las poblaciones indígenas mexicanas.

Haplotipos	Nahuas	Teeneks	Seris	Tarahumaras	Mayos	Mazatecos	Mayas	Zapotecos	Mixtecos	Mixes
A*02-B*08-DRB1*04:07-DQB1*03:02					2.5					
A*02-B*14-DRB1*14:01-DQB1*05:03									5.0	
A*02-B*15-DRB1*04:04-DQB1*03:02							1.5			
A*02-B*39-DRB1*04:03-DQB1*03:02										3.0
A*02-B*40-DRB1*04:02-DQB1*03:01										3.0
A*02-B*48-DRB1*04:04-DQB1*03:02					3.3					
A*02-B*51-DRB1*08:02-DQB1*04:02										3.0
A*02-B*52-DRB1*14:02-DQB1*03:01	2.7									
A*02-B*52-DRB1*04:11-DQB1*03:02		3.7								
A*02-B*62-DRB1*16:02-DQB1*03:01						3.3				
A*24-B*15-DRB1*14:02-DQB1*03:01 ★				11.36						
A*24-B*40-DRB1*04:07-DQB1*03:02									4.0	
A*24-B*40-DRB1*08:02-DQB1*04:02				3.41						
A*24-B*51-DRB1*04:07-DQB1*03:02					3.3					
A*30-B*49-DRB1*10:01-DQB1*05:01	7.5									
A*31-B*35-DRB1*04:07-DQB1*03:02							2.6			
A*31-B*39-DRB1*14:06-DQB1*03:01									3.0	
A*31-B*40-DRB1*04:07-DQB1*03:02										3.0
A*31-B*51-DRB1*04:07-DQB1*03:02			6.82							
A*68-B*15-DRB1*04:07-DQB1*03:02			6.82							
A*68-B*15-DRB1*07:01-DQB1*02:01			2.27							
A*68-B*35-DRB1*14:02-DQBQ*03:02		2.8								
A*68-B*35-DRB1*14:06-DQB1*03:01		2.6								
A*68-B*40-DRB1*08:02-DQB1*04:02			2.27							
A*68-B*40-DRB1*16:02-DQB1*03:01		2.6								
A*68-B*51-DRB1*08:02-DQB1*04:02				3.41						
A*68-B*61-DRB1*16:02-DQB1*03:03	2.0									

★ Frecuencia acumulada

La información del gen *HLA-B* es particularmente pertinente en los estudios poblacionales, pues parece haber sido susceptible de la selección natural y su alto grado de polimorfismo puede ser el resultado de mutaciones puntuales en los exones. Los alelos más comunes son el *HLA-B*15:01*; el *HLA-B*35:01/*35:12*, *HLA-B*39*, *HLA-*40:02*, *HLA-B*51* y el *HLA-B*61*. El subtipo *HLA-B*15:41* encontrado en un individuo de origen nahua, al parecer es un alelo nuevo (Olivo *et al.* 2998: 651).

Los alelos *HLA-B*7*, *-B*8* y *-B*44*, característicos de europeos caucásicos (Alfaro E. *et al.* 2004: 18), se presentan con frecuencias bajas en las poblaciones mexicanas analizadas. El *HLA-B*07* destaca en los nahuas con un 4.8% y en los mestizos con el 3.4%; el *HLA-B*08* se presenta entre los mayos (2.5%) y el *HLA-B*44* destaca en los mestizos con un 6.8% y en los mazatecos con un valor de 3.9%.

Retomando el caso del alelo *HLA-B*27*, se puede apuntar que su frecuencia es extremadamente alta en Norteamérica -por arriba del 16% entre los inuits y tinglit-, mientras que va decreciendo a medida que alcanza el sur del continente. En México, los valores para el *B*27* son de 4.1% en nahuas, 3.3% en mayos y 1.92% en seris.

Aunque el alelo *HLA-B*39* es relativamente frecuente a lo largo del continente americano, está ausente en los seris, tarahumaras y grupos oaxaqueños -mixes, mixtecos y zapotecos-. Este alelo está presente entre los indios zuni, los navajo y los havasupai en el actual territorio de EUA; los subtipos *HLA-B*39:09* y *B*39:05* presentan valores muy altos entre los yucpa de Venezuela, con frecuencias del 44% y 30.5% respectivamente. El subtipo molecular *HLA-B*35:12* es elevado entre los mixes con el 24%, los mixtecos con el 15.7% y en zapotecos con el 5.2%, estando ausente en el resto de las poblaciones.

En cuanto al locus *HLA-DRB1*, los indígenas americanos presentan una diversidad genética reducida y comparten diversas variantes alélicas con las poblaciones del noreste asiático y Oceanía (*HLA-DRB1*04:03/*04:04/*04:07/*04:11/*08:02/*09:01/*14:02/*14:06* y **16:02*) de los cuales, los alelos *DRB1*08:02* y **14:02* son los de mayor frecuencia. El alelo *DRB1*08:02* alcanza su valor máximo entre los ijka de Colombia (62%), los kaingang de Brasil (50%) y los navajo de EUA (44%), mientras que en México se encuentra presente en todas las poblaciones indígenas alcanzando el máximo valor entre los tarahumaras (35.2%).

Asimismo, se reporta que el alelo *HLA-DRB1*14:02* tiene elevadas frecuencias entre los pima (79%), penutíes (35%) y na-dené (35%), en contraste con los valores que presentan las poblaciones mexicanas; esta variante es muy alta entre los tarahumaras (31.8%), los seris (16.1%) y los nahuas (9.5%), mientras que en el resto se presenta con frecuencias moderadas por debajo del 10%.

Los alelos *HLA-DQB1*03:01* y *-DQB1*03:02* son los más frecuentes entre los grupos estudiados, ambos reportados entre población amerindia. El *HLA-DQB1*02:01* ha sido identificado comúnmente entre

los europeos. En las poblaciones analizadas, se presenta con una frecuencia del 16.2% en mestizos y del 6.4% entre los mayas.

Se reportan 27 haplotipos exclusivos de las poblaciones indígenas mexicanas, mientras que éstos comparten con otras poblaciones indígenas del continente americano 13 de los 30 haplotipos comunes reportados. Se contrastaron con los pueblos sudamericanos de Bolivia (quechuas y aymaras), Venezuela (warao), Brasil (terena) y los indios bari de Venezuela y Colombia. Del territorio que actualmente ocupa Estados Unidos, también se citan a los sioux de Lakota y a los yupi'k e inuits de Alaska. A nivel del continente americano, los haplotipos reportados en la bibliografía como de origen amerindio son los siguientes: A*02-B*35-DRB1*04:07-DQB1*03:02; A*02-B*35-DRB1*08:02-DQB1*04:02; A*02-B*35-DRB1*16:02-DQB1*03:01; A*02-B*39-DRB1*04:07-DQB1*03:02; A*24-B*35-DRB1*04:07-DQB1*03:02; A*24-B*39-DRB1*04:07-DQB1*03:02; A*24-B*39-DRB1*14:06-DQB1*03:01; A*31-B*27-DRB1*14:02-DQB1*03:01 y A*68-B*39-DRB1*04:07-DQB1*03:02.

El análisis del Complejo Principal de Histocompatibilidad (MHC) es una poderosa herramienta en la investigación relacionada con la variabilidad poblacional, la inmunogenética y la susceptibilidad a enfermedades (Trachtenberg *et al.* 1988). Hasta el momento, los estudios de HLA en las poblaciones indígenas mexicanas apuntan *grosso modo* lo siguiente:

- 1) Hay una reducida diversidad genética, excepto entre las poblaciones que presentan un elevado aporte de genes no amerindios en su acervo genético, al mismo tiempo que nuevas variantes alélicas han sido identificadas.
- 2) Los denominados amerindios meso y sudamericanos aparecen aislados respecto a las distancias genéticas, los análisis de correspondencia y los dendrogramas *Neighbor-Joining*, mientras que el resto de poblaciones aparecen genéticamente relacionadas (incluyendo grupos africanos, europeos, asiáticos, australianos, polinesios, indios na-dené y esquimales).
- 3) Existe un marcado efecto de cuello de botella producido durante el ingreso de los primeros pobladores a América.
- 4) Las diferencias detectadas a nivel intracontinental se pueden explicar por la acción del flujo génico y la deriva genética.

Bibliografía

- ACHILLI, A, PEREGO, U. A., BRAVI, C. M., COBLE, M. D., KONG, Q-P, *et al.*
 2008 The Phylogeny of the Four Pan-American MtDNA Haplogroups: Implications for Evolutionary and Disease Studies. *PLoS ONE* 3(3): 1764.

- ALAEZ, C., INFANTE, E., PUJOL, J., DURÁN, C., NAVARRO, J. L., Y GORODEZKY, C.
2002 Molecular analysis of HLA-DRB1, DQA1, DQB 1, DQ promoter polymorphism and extended class I/class II haplotypes in the Seri Indians from Northwest Mexico. *Tissue Antigens* (59): 388–396.
- ALFARO, E.L., DIPIERRI, J. E., GUTIÉRREZ, N., Y VULLO, C. M.
2004 Frecuencias génicas haplotípicas del sistema HLA en el Noroeste argentino. *Antropo* (6): 15–23.
- ARNAIZ-VILLENA, A., VARGAS-ALARCÓN, G., GRANADOS, J., GOMEZ-CASADO, E., LONGAS, J., GONZÁLES-HEVILLA, M., ZÚNIGA, J., SALGADO, N., HERNÁNDEZ-PACHECO, G., GUILLÉN, J., Y MARTÍNEZ-LASO, J.
2000 HLA alleles in Mexican Mazatecos, the peopling of the Americas and the uniqueness of Amerindians. *Tissue Antigens* (56): 405–416.
- ARNAIZ-VILLENA, A., SILES, N., MOSCOSO, J., ZAMORA, J., SERRANO-VELA, J. I., GÓMEZ-CASADO, E., CASTRO, M.J., Y MARTÍNEZ-LASO, J.
2005 Origin of Aymaras from Bolivia and their relationship with other Amerindians according to HLA genes. *Tissue Antigens* (65): 379–390.
- ARNAIZ-VILLENA, A., MOSCOSO, J., SERRANO-VELA, J., Y MARTÍNEZ-LASO, J.
2006 The uniqueness of Amerindians according to HLA genes and the peopling of the Americas. *Inmunología* 25(1): 13–24.
- ARNAIZ-VILLENA, A., MOSCOSO, J., GRANADOS, J., SERRANO-VELA, J. I., PEÑA DE LA A., REGUERA, A., FERRI1, A., SECLÉN, E., IZAGUIRRE, R., PÉREZ-HERNÁNDEZ, N., Y VARGAS-ALARCÓN, G.
2007 HLA Genes in Mayos Population from Northeast Mexico. *Current Genomics* (8): 466–475.
- ARNAIZ-VILLENA, A., ARECES, C., GOMEZ-PRIETO, P., PARGA-LOZANO, C., MORENO, E. ABD-EL-FATAH-KALIL, S., Y REY, D.
2010 The peopling of the Americas: a complex issue for Amerindian, Na-Dene, Aleut and Eskimo first inhabitants. *International Journal of Modern Anthropology* (3): 65–79.
- BERGSTROM, T., JOSEFSSON, A., ERLICH, H., Y GYLLENSTEN, U.
1998 Recent origin of HLA-DRB1 alleles and implication for human evolution. *Nature Genetics* (18): 237–242.
- BONATTO, S. Y SALZANO, F.
1997 Diversity of age of the four major mtDNA haplogroups, and their implications for the peopling of the New World, *Am J Hum Genet* (61): 1413–1423.
- BRUGES-ARMAS J., MARTÍNEZ-LASO J., MARTINS B., ALLENDE L., Y GÓMEZ-CASADO E.
1999 HLA in the Azores Archipelago: possible presence of Mongoloid genes. *Tissue Antigens* 54: 349–359.

CAMPBELL, LYLE

1987 En Language. *Journal of the Linguistic Society of America*, septiembre, 64(3): 591-615.

1988 Reseña al libro *Language in the Americas* de Joseph Greenberg

CERNA, M., FALCO, M., FRIEDMAN, H., MACCAGNO, A., RAIMONDI, E., FERNÁNDEZ-VIÑA, M. Y STASTNY, P.

1993 Differences in HLA class II Alleles of isolated South American Indian populations from Brazil and Argentina. *Human Immunology* (37): 213-220.

DEBAZ, H., OLIVO, A., VÁZQUEZ, M. N., LINO, L., BURGOS, R., FERNÁNDEZ, M., STASTNY, P. Y GORODEZKY, C.

1998 Relevant residues of DRB1 third hypervariable region contributing to the expresión and to severity of rheumatoid arthritis (RA) in Mexicans. *Human Immunology* (59): 287-294.

ERLICH, H. A., MACK, S. J., BERGSTROM, T., Y GYLLENSEN, U. B.

1997 HLA class II alleles in Amerindian populations: implication for the evolution of HLA polymorphism and the colonization of the Americas. *Hereditas* (127): 19-24.

FORSTER, P., HARDING, R., TORRONI, A. Y BANDELT, H.

1996 Origin and evolution of native American mDNA variation: a reappraisal. *American Journal of Human Genetics* (59): 935-945.

GARAVITO, GLORIA

2003 *Asociación HLA y artritis reumatoidea juvenil. En busca de las bases moleculares dependientes del MHC*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, España, 210 p.

GARCÍA-ORTIZ, J. E., SANDOVAL-RAMÍREZ, L., RANGEL-VILLALOBOS, H., MALDONADO-TORRES, H., COX, S., GARCÍA-SEPÚLVEDA, C. A., FIGUERA, L. E., MARSH, S. G., LITTLE, A. M., MADRIGAL, J. A., MOSCOSO, J., ARNAIZ-VILLENA, A., Y ARGÜELLO, J. R.

2006 High-resolution molecular characterization of the HLA class I and class II in the Tarahumara Amerindian population. *Tissue Antigens* Aug; 68 (2): 135-46.

GARCÍA-RAMOS, G., TÉLLEZ-ZENTENO, J. F., ZAPATA-ZÚÑIGA, M., YAMAMOTO-FURUSHO, J. K., RUIZ-MORALES, J. A., VILLARREAL-GARZA, C., VARGAS-ALARCÓN, G., ESTAÑOL, B., LLORENTE, L., Y GRANADOS, J.

2003 HLA class II genotypes in Mexican Mestizo patients with myasthenia gravis. *European Journal of Neurology* Nov; 10 (6): 707-10.

GÓMEZ-CASADO, E., MARTÍNEZ-LASO, J., ARNAIZ-VILLENA, A., Y GRANADOS, J.

2000 HLA-DR4 allele frequencies on Indian and Mestizo

- population from Mexico. *Human Immunology* (61): 341–344.
- GÓMEZ-CASADO, E., MARTINEZ-LASO, J., MOSCOSO, J., ZAMORA, J., MARTÍN-VILLA, M., PÉREZ-BLAS, M., LÓPEZ-SANTALLA, M., LUCAS GRAMAJO, P., SILVERA, C., LOWY, E., Y ARNAIZ-VILLENA, A.
 2003 Origin of Mayans according to HLA genes and the uniqueness of Amerindians. *Tissue Antigens* (61): 425–436.
- GORODEZKY, C., ALAEZ, C., MURGUÍA, A., RODRÍGUEZ, A., BALLADARES, S., VÁZQUEZ, A., FLORES, H., Y ROBLES C.
 2006 HLA and autoimmune diseases: Type 1 diabetes (T1D) as an example. *Autoimmunity Reviews* 5(3): 187–194.
- GREENBERG, JOSEPH
 1987. Language in the Americas, Stanford, Stanford University Press.
- GREENBERG, J., TURNER, C. Y ZEGURA, S.
 1986 The settlement of the Americas: a comparison of the linguistic, dental and genetic evidence. *Current Anthropology*, diciembre 27(5): 477–497.
- HARTL, D. L.
 1980 *Principles of populations genetics*. Sinauer Associates. Inc. Publishers.
- HOJYO, T., GRANADOS, J., VARGAS-ALARCÓN, G., YAMAMOTO, J., VEGA, E., CORTTS, R., FLORES, O., TEIXEIRA, F., Y DOMÍNGUEZ, L.
 1997 Further evidence of the role of HIA-DR4 in the genetic susceptibility to actinic prurigo. *Journal of the American Academy of Dermatology* (36): 935–7.
- HOLDEN, C.
 1999 Were Spaniards among the first Americans?. *Science* (286): 1467–1468.
- HOLLENBACK, J. A., THOMSON, G., CAO, K., FERNÁNDEZ-VIÑA, M., ERLICH, H. A., BUGAWAN, T. L., WINKLER, C., WINTER, M., Y KLITZ, W.
 2001 HLA diversity, differentiation, and haplotype evolution in Mexican Natives. *Human Immunology* (62): 378–390.
- HORAI, S., KONDO, R., NAKAGAWA-HATTORI, Y., HAYASHI, S., SONODA, S. Y TAJIMA, K.
 1993 Peopling of the Americas founded by four major lineages of mitochondrial DNA. *Molecular Biology and Evolution* 10: 23–47.
- INFANTE, E., OLIVO, A., Y ALAEZ, C.
 1999 Molecular analysis of HLA class I alleles in the Mexican Seri Indians: implications for their origin. *Tissue Antigens* (54): 35–42.
- LEÓN, S., ARIZA, F., LEÓN, A., Y ARIZA, C.
 1996 Peopling the Americas. *Science* (273): 723–725.

- LOEZA, F., VARGAS-ALARCÓN, G., ANDRADE, F., VERGARA, Y., RODRÍGUEZ-PÉREZ, J. M., RUÍZ-MORALES, J., ALARCÓN-SEGOVIA, D., Y GRANADOS, J.
2002 Distribution of Class I and Class III MHC Antigens in the Tarasco Amerindians. *Human Immunology* (63): 143–148.
- LORENZ, JOSEPH Y SMITH, DAVID
1996 Distribution of four founding mtDNA haplogroups among Native North Americans. *American Journal of Physical Anthropology* (101): 307–323.
1997 Distribution of sequence variation in the mtDNA control region of native North Americans. *Human Immunology* (69): 749–776.
- MERRIWETHER, D., ROTHHAMMER, F. Y FERRELL, R.
1995 Distribution of the four founding lineage haplotypes in native Americans suggests a single wave of migration for the New World. *American Journal of Physical Anthropology* (98): 411–430.
- MIDDLETON, D., WILLIAMS, F., MEENAGH, A., DAAR, A. S., GORODEZKY, C., HAMMOND, M., NASCIMENTO, E., BRICEÑO, I. Y PEREZ, P.
2000 Analysis of the distribution of HLA-A alleles in populations from five continents. *Human Immunology* (61): 1048–52.
- MONSALVE, M. V., HELGASON, A., Y DEVINE, D. V.
1999 Languages, geography and HLA haplotypes in native American and Asian populations. *Proceedings Biological Sciences* Nov 7; 266(1434): 2209–16.
- NEMECEK, SASHA
2000 Who were the first Americans?. *Scientific American*, september 282(3): 80–87.
- NETTLE, DANIEL
1998 Explaining global patterns of language diversity. *Journal of Anthropological Archaeology* (17): 354–374.
- NICHOLS, JOHANNA
1990 Linguistic diversity and the 1st settlement of the New World. *Language* (66): 475–521.
- OLIVO-DÍAZ, A., GÓMEZ-CASADO, E., GORODEZKY, C., MARTÍNEZ-LASO, J., LONGÁS, J., GONZÁLEZ-HEVILLA, M., ALVAREZ, M. Y ARNAIZ-VILLENA, A.
1998 A new HLA-B15 allele (B*1541) found in a Mexicano Nahua (Aztec) descent. *Immunogenetics* (48): 148–151.
- PAROLÍN, M. Y CARNESE, F.
2007 Distribución alélica del locus HLA-DRB1 en poblaciones nativas americanas. Evaluación de afinidades evolutivas intra e intercontinentales. *Revista Argentina de Antropología Biológica* 9(2): 123–144.

- ROGERS, R., MARTIN, L. Y NICKLAS, T. D.
 1990 Ice-Age geography and the distribution of native North American languages. *Journal of Biogeography* (17): 131-143.
- SCHURR, T., BALLINGER, S., GAN, Y., HODGE, J., MERRIWETHER, D., LAWRENCE, D., KNOWLER, W., WEISS, K. Y WALLACE, D.
 1990 Amerindian mitochondrial DNAs have rare Asian mutations at high frequencies, suggesting they derived from four primary maternal lineages. *American Journal of Human Genetics* (46): 613-623.
- SILVA, W., BONATTO, S., HOLANDA, A., RIBEIRO-DOS-SANTOS, A., PAIXÃO, B., GOLDMAN, G., ABE, K., RODRÍGUEZ, L., BARBOSA, M., PAÇÓ, M., PETZL, M., VALENTE, V., SANTOS, B. Y ZAGO, M. A.
 2002 Mitochondrial genome diversity of Native Americans supports a single early entry of founder populations into America. *American Journal of Human Genetics* (71): 187-192.
- STARIKOVSKAYA, Y., SUKERNIK, R., SCHURR, T., KOGELNIK, A. Y WALLACE, D.
 1998. mtDNA diversity in Chukchi and Siberian Eskimos: implications for the genetic history of ancient Beringia and the peopling of the New World. *American Journal of Human Genetics* (63): 1473-1491.
- TORRONI, A., SCHURR, T., CABELL, M., BROWN, M., NEEL, J., LARSEN, M., SMITH, D., VULLO, C. Y WALLACE, D.
 1993 Asian affinities and continental radiation of the four founding Native American mtDNAs. *The American Journal of Human Genetics* 5(3): 563-590.
- TORRONI, A., SCHURR, T., YANG, C., SZATHMARY, E., WILLIAMS, R., SCHANFIELD, M., TROUP, G., KNOWLER, W., LAWRENCE, D., WEISS, K. Y WALLACE, D.
 1992 Native American mitochondrial DNA analysis indicates that the Amerind and the Nadene populations were founded by two independent migrations. *Genetics* (130): 153-162.
- TRACHTENBERG, A., JOBIM, L. F. J., KRAEMER, E., SALZANO, F., MORAES, M. E. M., MORAES, J. R. F., GERBASE DE LIMA, M., ARCE, B., FERREIRA, E.
 1988 The HLA polymorphism in five Brazilian populations. *Annals of Human Biology* 15(3): 213-221.
- TRACHTENBERG, E., ERLICH, H., RICKARDS, O., DE STEFANO, G. F. Y KLITZ, W.
 1995 HLA class II disequilibrium and haplotype evolution in the Cayapa Indians of Ecuador. *American Journal of Human Genetics* 57(2): 415-424.

- TRACHTENBERG, E., KEYEUX, G., BERNAL, J., RHODAS, M., ERLICH, H.
 1996 Results of Expedición Humana. I. Analysis of HLA class II (DRB1.DQA1-DPB1) alleles and DR-DQ haplotypes in nine Amerindian populations from Colombia”, *Tissue Antigens* 48(3): 174–181.
- VARGAS-ALARCÓN, G., GAMBOA, R., ZÚNIGA, J., HERNÁNDEZ-PACHECO, G., RAMOS- KURI, M., CASTILLO, E., GÓMEZ-CASADO, E., MARTÍNEZ-LASO, J., ARNAIZ-VILLENA, A., Y GRANADOS, J.
 2000 HLA-DR4 allele frequencies on Indian and Mestizo population from Mexico. *Human Immunology* (61): 341–344.
- VARGAS-ALARCÓN, G., HERNÁNDEZ-PACHECO, G., MOSCOSO, J., PÉREZ-HERNÁNDEZ, N., MURGUIA, L. E., MORENO, A., SERRANO-VELA, J. I., GRANADOS, J., Y ARNAIZ-VILLENA, A.
 2006 HLA genes in Mexican Teeneks: HLA genetic relationship with other worldwide populations. *Molecular Immunology* (43): 790–799.
- VARGAS-ALARCÓN, G., MOSCOSO, J., MARTINEZ-LASO, J., RODRÍGUEZ-PEEZ, J. M., FLORES-DOMÍNGUEZ, C., SERRANO-VELA, J. I., MORENO, A., GRANADOS, J., Y ARNAIZ-VILLENA, A.
 2007 Origin of Mexican Nahuas (Aztec) according to HLA genes and their relationship with worldwide populations. *Molecular Immunology* (44): 747–755.
- WALLACE, D., GARRISON, K. Y KNOWLER, W.
 1985 Dramatic founder effects in Amerindian mitochondrial DNA species. *American Journal of Physical Anthropology* (68): 149–156.
- WEISS, D. Y SMITH, D.
 (n.d.[1991]) Evidence for a recent mtDNA bottleneck among Native Americans from the Southeastern United States. Submitted *American Journal of Physical Anthropology*.
- WEISS, D., SCHULTZ, B., CAMPBELL, L. Y GODDARD, I.
 2004 Problematic Use of Greenberg’s Linguistic Classification of the Americas in Studies of Native American Genetic Variation. *American Journal of Human Genetics* 75(3): 519–523.

Ana I. Juárez M.¹, Ramcés Falfán V.², Blanca Z. González S.¹ y Ángel E. Camarena O.²

¹ Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Nacional Autónoma de México. anajuana13@yahoo.com.mx, blancagsobrino@yahoo.com.mx.

² Instituto Nacional de Enfermedades Respiratorias Ismael Cosío Villegas (INER), Departamento de Inmunogenética, Laboratorio de HLA, Calzada de Tlalpan 4502, Colonia Sección XVI, México, D.F., 14080; Teléfono: +52(55) 52 55 54 87, extensión 5152. ang_edco@yahoo.com.mx, dcb_rfalfanv@hotmail.com.

Correspondencia:

Ángel Eduardo Camarena Olvera

Laboratorio de HLA, Departamento de Inmunogenética. Instituto Nacional de Enfermedades Respiratorias Ismael Cosío Villegas (INER). Calzada de Tlalpan 4502, colonia Sección XVI. México, D.F., 14080. Teléfono: +52(55) 52 55 54 87, extensión 5152. ang_edco@yahoo.com.mx



Native American Ethnogenesis in the early 18th Century of the Southeast US.

Ted L. Gragson

Recibido: 28/06/2013. Aceptado: 16/10/2013 /Publicado en línea: 18 marzo 2016

Abstract. Governor Robert Johnson of Carolina prepared a report in 1719 that provides the first reliable enumeration of native populations in the Southeast US significant for two reasons: 1) it is a comprehensive, time-stamped compendium of information on the size and distribution of native populations in the US Southeast, and 2) it reflects the earliest and in some cases only population profile for native southeastern groups (several went extinct within the next 10-20 years). The ultimate significance of the Johnson report is the knowledge it provides on Native American demography in the first half of the 18th century after Virgin Soil diseases had run their course across the region. In this presentation we examine the size, location and ethnolinguistic affiliation of the diverse groups enumerated in Johnson's report in light of the ethnogenesis taking place among remnant populations at this critical moment in Native American history of the Southeastern US.

Key words. Ethnogenesis, Southeast US, Native American demography, Johnson report, XVIII century.

Etnogénesis entre los Amerindios a principios del siglo XVIII en el Sudeste de los Estados Unidos

Resumen. El gobernador Robert Johnson de Carolina preparó un informe en 1719 en el cual presenta la primera enumeración confiable de las poblaciones nativas del sureste de los Estados Unidos, significativo por dos razones: 1) es un compendio exhaustivo, con temporalidad de la información sobre el tamaño y la distribución de las poblaciones nativas en el sudeste de los Estados Unidos, y 2) refleja los más tempranos y, en algunos casos, los únicos perfiles de grupos nativos del sudeste americano (varios se extinguieron en los siguientes 10 a 20 años). El significado particular del informe Johnson es el conocimiento que proporciona sobre la demografía de los amerindios en la primera mitad del siglo 18, después que las epidemias de "Suelo Virgen" habían afectado a toda la región. En este trabajo se examina el tamaño, la ubicación y la filiación etnolingüística de los diversos grupos enumerados en el informe de Johnson, a la luz de la etnogénesis que tenía lugar entre las poblaciones remanentes en este momento crítico en la historia nativa americana del sudeste de los Estados Unidos.

Palabras claves. Etnogénesis, Estados Unidos de América, demografía amerindia, Informe Johnson, siglo XVIII.

Introduction

Governor Robert Johnson of Carolina (USA) prepared a report in 1719 preserved in the British Public Records that contains the first reliable enumeration of native populations in the southeast. Crane (1981) remarked on the value of the Johnson report early in the 20th century and Mooney (1928) used it to anchor his estimates of native population loss following contact. Other authors cite or make reference to Johnson's report including Milling (1940), Swanton (1952), Waddell (1980), and Wood (1989). However, beyond acknowledging the significance of this report and using it to derive total population numbers for southeastern natives groups the utility of the Johnson report for assessing the situation of native groups early in the 18th century has largely been ignored.

Many excellent historical sources portray the period from 1660-1776 as one of intense contact for southeastern Indians. Specific events include outbreaks of epidemic disease in 1692-3, 1738-9 and 1750 (Adair 1974; Englund 1973; Thornton 1990). The transformation of the production system is particularly notable native domesticates including corn, beans, squash and turkeys were complemented or replaced with European domesticates such as peach, watermelon, pigs, chickens and cows (Newman 1979). Numerous sources discuss the global political and economic transformations of native societies during the colonial period (Corkran 1962; Crane 1981; Gearing 1974; Gilbert 1943; Hatley 1993) for which the trade in deer hides is often singled out as the engine of change (Corkran 1962; Gearing 1974; Gilbert 1943). The transformation of Native Southeastern groups took place in the context of England, France and Spain fighting to decide which European power would control North America (Crane 1981).

This Battle for Empire is a grand narrative that provides little room for explaining or understanding the process of Native American transformation on the Southern Frontier. Elsewhere (Gragson and Bolstad 2007), four grand narrative theories, not to be confused with explanations, have been characterized for the region.

Production theories emphasize the placement and size of towns as a function of the properties of the physical environment and its suitability for agriculture or the extraction of game (e.g., Corkran 1962: 8). Force-in-numbers theories emphasize the need for towns to be militarily strong by having many able warriors and/or being close to another town that had many able warriors (e.g., Thornton 1990). Origin theories are often abstract or indeterminate, but emphasize mythology, clan and parentage, or language as the foundation for ethnic identity (e.g., McLoughlin 1984; Oliphant 2001; Reid 1976). Imperial theories emphasize a native group's attraction to or involvement in trade with the British, the French, or the Spanish and typically reference imperial rivalries that originated in Europe and played out in America (e.g., Corkran 1962; Hatley 1993).

The 1719 Johnson report is significant for two reasons. First, it is a comprehensive, time-stamped compendium of information on the size and distribution of native populations in the southeast as compiled and synthesized from multiple sources by a knowledgeable scribe. This means that the information itself was quality-assured when compiled making it possible to compare the native groups on the principal they are stationary populations (Keyfitz and Caswell 2005). Second, the Johnson report represents the earliest and in some cases only population profile for native southeastern groups. The unique features of the Johnson report relative to other information on Native American groups from the early Colonial period is the nominal information on age and sex, along with the distance and direction of population centers from Charles Town (now Charleston, South Carolina). Colonial enumerations typically focus either on the total population with no distinction made as to the numbers of different age and sex categories, or more commonly, they simply report the warrior population that approximates “able-bodied males.”

In seeking to understand contact we are moving away from unilinear conquest histories in which European military supremacy combined with deadly infectious agents devastate passive native populations in the Americas (Emberling 1997; Sider 1994; Whitehead 1992). Instead, there is an acknowledgement that indigenous communities were actively engaged in an attempt to determine their long-term survival through processes of accommodation, adaptation, mergers and fissions as colonial policy and epidemic disease effected a new sociopolitical order (Hill 1996; Stojanowski 2010). Not only are their seeming parallels between the processes unfolding in the early historic period with the circumstances during the pre-contact period in the Southeast (Anderson 1994; Hally 2006; Kowalewski 1995) but the need still remains for answering the question of “What shaped the Indians of the eighteenth-century South?” (Hudson 2002). To this purpose, a more thorough use of selected early accounts like the Johnson report can provide the foundation for developing key insights into the process of ethnogenesis. For this paper I use time specific documents that are also highly accurate in the context of their origin within a model-based approach (Ibáñez, *et al.* 2007; Kohler and van der Leeuw 2007) to provide a geographic and population snapshot of 20 native groups inhabiting the Southeast ca. 1715.

Sources

The two key pieces of documentary evidence used in this article are the Johnson report and the Barnwell manuscript map. The Johnson report is in the form of a letter preserved in the British Public Records (Johnson 1719). The enumeration of age, sex and location of 20 native groups is presented as a table (reproduced and annotated in table 1)

prepared by John Barnwell. Barnwell's *Manuscript Map of Southeastern North America* (1721) ca. 1721 is housed at Yale University (Cumming 1998), and measures 53 ¼ in. by 31 in. (132.7 cm by 78.8 cm) with a scale of 1 in. to ca. 19 ½ miles (2.54 cm to ca. 31.4 km). The map represents the area from the Gulf of Mexico in the south to the Ohio River in the north, and from the Mississippi River in the west to the Atlantic coast in the east. A full-scale, full-color photographic reproduction of this map was used in preparing this article.

The Johnson report was prepared in 1719 yet clarifies the information dates to *just prior* to the Yamasee War of 1715-16. Relative to the “discovery” of America by Columbus and the Spanish incursions into the New World that followed, the British developed first-hand knowledge of the southeast relatively late. John Lederer (1670), James Needham and Gabriel Arthur (1673-4), John Lawson (1700), Thomas Nairne (1708) and John Barnwell (1708-1712) built British knowledge of the landscape and native population of the Coastal Plain, Piedmont and Appalachian Mountains. By 1715, knowledge had shifted from fancifully speculative to grounded specificity making it possible for Governor Johnson to respond in his report to the question from the British Crown as to “what is the strength of the several nations of Indians in the neighborhood of Carolina and are their inclinations for us or for the French or Spaniards” (Johnson 1719).

The Johnson report was prepared during a period of political and economic turmoil in the Carolina colony. The events that would culminate in the December 1719 rebellion that ended the proprietary government of the colony were already in motion, and the British had a sense of urgency to defend their trade in trans-Appalachian against French incursions. Both issues were in fact related (Sirmans 1966). The British Board of Trade opposed proprietary colonies as a matter of policy so tacitly supported the Carolina resident’s rebellion against the Proprietors engendered by their administrative neglect of the colony. This meant that French subversion of Carolina trade was not merely an attack against the Proprietors, but against British interests. The comprehensive nature and quality of the information contained in the Johnson report is thus due to the rapidly evolving social, economic and political situation at the time it was compiled. The nature and character of the report is attributable to how it was compiled.

The tabulation of native populations as seen in table 1 is sourced to the journals of Cap^t Nairn, John Wright Esq^r, and Price Hughes Esq^r as “compared & corrected by the journals and observations made by John Barnwell while he was employed by the Governmt Amongst them.” Barnwell was not merely compiling evidence in the safety of an office far removed from the events and sources. He drew from the personal records of men he had been closely associated with for many years, and joined

their information to that which he had collected himself in his own travels to create a “best-knowledge” picture of the situation of native populations in early 1715. All the referenced individuals had solid reputations in early Carolina society and were good observers with extensive knowledge of the backcountry as revealed in such documents as *Nairne’s Muskhogean Journals* (Nairne 1988) and his Map of South Carolina (Crisp 1711). Barnwell was in a unique position to ensure the quality of the Johnson report.

John “Tuscarora Jack” Barnwell emigrated from Ireland to the Carolina colony ca. 1701 and became a distinguished Indian Fighter with first-hand knowledge of frontier lands from Virginia to north Florida. He was also said to be the greatest planter in the Port Royal District (Crane 1981; Sirmans 1966). Barnwell also served in the Carolina House of Commons (1712 to 1719) and on the Board of Indian Trade (1716 to ca. 1725) (Crane 1981; Daniell, *et al.* 1955). As a renowned negotiator with an expansive view of British Frontier imperialism, Barnwell was sent to England in 1720 as an agent of the Carolina Assembly to justify the Proprietor Rebellion. It was during this trip that Barnwell most likely authored the work for which he is justly famous, the *Manuscript Map of Southeastern North America* (Barnwell 1721; Gragson and Bolstad 2007). This mother map described as “the first detailed English map of the southern frontier extant” (Crane 1981: 350; Cumming 1998) incorporates and expands on the native population information that Barnwell first included in the 1719 Johnson report.

Methods

Two limitations of the Johnson report must be noted as they relate to the inferences that can be derived from the information. This is an enumeration not a native census (Stengers 1990). This means it consists of population counts rather than individual responses from members of an aggregate. The collection of individual records by a census did not become routine in most European countries until the late 18th or early 19th centuries, and the first Native American census was only carried out after the American Revolution of 1776 (Hollingsworth 1969; Willigan and Lynch 1982). Second, the Johnson report is a one-time enumeration thus providing a single snapshot of the processes of fertility, mortality and migration of the listed native populations providing limited understanding of demography by comparison to repeat observations on the same population separated in time. Nevertheless, the information can still be used to draw inferences about the nature and direction of demographic forces at work on the listed populations in 1715 (Hollingsworth 1969; Stengers 1990; Willigan and Lynch 1982).

Table 1

Tabulation of Southeastern native populations from Johnson 1719 as it appears in the original, including formatting. (The columns for Other Names and Language Stock are additions.) Original title: An Exact account of ye number and strength of all the Indian Nations that were subject to the Governm^t of South Carolina and Solely Traded with them in y^e beginning of y^e year 1715 taken out of y^e journals of Cap^t Nairn John Wright Esq^r Price Hughes Esq^r & compared & corrected by the journals and observations made by John Barnwell while he was employed by the Governm^t Amongst them.

Dist ^{co} from Cha ^s T ^w		Other Names*	Language Stock*	N ^o of Sett	Men	Wom ⁿ	boys	girls	Total N ^o of Souls	
90 miles Southwest	1 the Yamasees	Yemassee	Muskogean	Ten	413	345	234	228	1215	
130 miles Southwest	2 the Apalatchicolas		Muskogean	Two	64	71	42	37	214	
140 miles West	3 the Apalalehees	(merged with Creek after Yamasee War)	Muskogean	Four	275	248	65	55	623	
150 miles West NE	4 the Savanos	Shawano; Shawnee; Savano; Savannah	Algonquian	Three	67	116	20	30	283	
180 miles WNW	5 The Eucheas	Uche; Yuchee; Tsoyaha	Isolate (>Siouan)	Two	130	270	w ^o & Child		400	
220 miles W & by N	6 The Ochesees or Creeks		Muskogean	Ten	731	837	407	421	2406	
440 miles west	7 The Abikaws		Muskogean	Fifteen	502	278	366	327	1773	
390 miles WSW	8 The Tallibooses		Muskogean	Thirteen	636	710	311	486	2343	
430 miles SW by W	9 the Albamas	Alabama	Muskogean	Four	214	276	161	129	770	
					3032	3446	1816	1698	9992	9992
	The Charokees (viz)		Iroquoian							
450 miles NW	10 the upper settlement			Nineteen	900	980	400	480	11530	11530
390 miles NW	11 the middle settlement			Thirty	2500	2000	950	900		
320 miles NW	12 the lower settlement			Eleven	600	620	400	480		
640 miles W	13 The Chikesaws	Chickasaw	Muskogean	Six	700	1200	w ^o & Child		1900	
200 miles NNW	14 the Catapaws	Catawba; Kadapaw; Atakwa; Cattoways; Esaws; Usheree	Siouan	Seven	570	900	w ^o & Child		1470	

Table 1 (Continuación)

170 miles N	15 The Sarows	Saura, Suala, Sara, Sawro, Cheraw, Sarow, Sarraw	Siouan	One	140	370	w ^o & Child	510	
100 miles NE	16 The Waconassus		Siouan	Four	210	400	w ^o & Child	610	
200 miles NE	17 the Cape Fears		Siouan	Five	76	130	w ^o & Child	206	
70 miles N	18 The Santees	Seretees, Sattees	Siouan	Two	43	} 60	w ^o & Child	125	
120 miles N	19 The Congarees		Siouan	One	22				
80 miles NE	20 The Waneaws		Siouan	One	36	70	w ^o & Child	106	
60 miles NE	21 The Seawees		Siouan	One	57		Men w ^o & Child	57	
Mixt w th y ^e English	22 (??vans)		?	One	80	160	w ^o & Child	240	
Settlement	23 Corsaboys	Cusabos, Cussabees	Muskogean	Five	95	200	w ^o & Child	295	5519
								Total	28041

Note: for category “Mixt wth ye English” the word following 22 is illegible. It could be Slaves or Servants; the last three letters appears to be “vans”, and there appear to be two preceding letters.

Some corrections were also imposed on counts and placement in light of other evidence. For example, the counts of Yamasee men, women, boys and girls are assumed correct so that the sum equals 1,220 rather than the reported 1,215. Similar corrections (noted in Table 1) were made to the values for the Apalalehees, Savanos, Ochesees, Abikaws, Charokee, Tallibooses, and Albamas. The geographic placement of native groups in the Johnson report was by reference to their distance from Charles Town (i.e., Charleston, SC) in miles and direction using a 32-point compass. Towns were first located using the distance and direction according to the Johnson report, then adjusted using the Barnwell map and complementary ethnic, population, and placement information drawn from Hudson (1976) Milling (1940), Swanton (1952) and Waddell (1980).

Distances in the Johnson report were most likely estimated from travel time as determined from a chronometer or watch, a procedure commonly mentioned in period reports (e.g., Chicken 1894). It lacks precision by comparison to later methods and some groups were repositioned. For example, the Albamas were listed in the original as 430 miles (692 km) SW by W, which would place them in the Gulf of Mexico so they were positioned on land at a distance of 375 miles (603 km) SW by W. The errors in distances in the Johnson report range from ~10 miles (~16 km) for native groups in the vicinity of Charles Town to ~100 miles (~160 km) for those at the maximum recorded distance, such as the Cherokee and Chickesaw. The maximum error for all placements based on a straight-line distance (which travelers were not following) is around 30%. As for the direction of native groups from Charles Town, these are generally correct with some exceptions. For example, the Savanos are listed as being 150 miles (241 km) West NE (not a cardinal direction), and they were repositioned to 150 miles (241 km) SW. Despite such inaccuracies, the final placement of native groups is suitable for comparing their relative geographic distribution.

Ethnohistoric information is seldom abundant enough to provide meaningful results using common parametric procedures even if it did not violate common assumptions of these procedures. In this article I rely on distribution-free procedures such as the bootstrap and permutation methods (Chernick 1999; Good 2001; Simon and Bruce 2001) and local rather than global analysis (Fotheringham, *et al.* 2000).

Results

Four dimensions of the groups listed in Johnson's report and presented in table 1 are detailed in the next section: group ethnicity, location and size, and population structure.

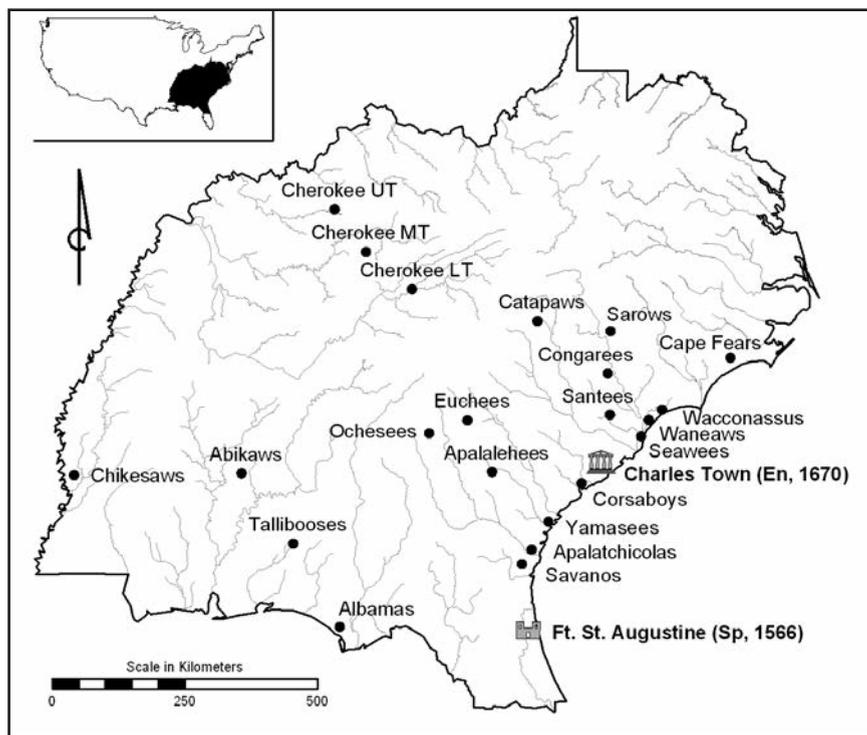
Group Ethnicity: The Johnson report enumerates the population of 21 groups, 20 of which are Native American, using names common in the early 18th century. This is the first and only enumeration of some of the

listed groups. For example, the Waneaws, Seaweas and Santees all disappear as identifiable groups shortly after 1720. The last group in the enumeration, labeled “Mixt wth y^e English” most likely did not refer to a defined group. The absence of a distance and direction further suggests the enumerated individuals were diffused across the region. The category probably refers to the children of a union between trappers or traders and a Native women (that could be a slave). There are ample references to such situations in the ethnohistoric literature and in some contexts they are termed Anglo-Métis or Countryborn. These individuals were equivalent to “Mestizos” in the *casta* system used in the Spanish colonies in America. Excluding the “Mixt wth y^e English” group, the 20 Native American groups can be classified into the four major language families historically recorded in the Southeast. These were the Algonquian, the Iroquoian, the Muskogean, and the Siouan.

Group Location: The Johnson report provides information on the location of native southeastern groups at the moment of the Yamasee War of 1715 (Map 1) – one of the critical junctures affecting the distribution of groups across the region. In brief, the leader of the Lower Creek along with a polyethnic conglomerate attempted to rid the area defined by Charles Town of the English, and the conflict quickly expanded throughout the Carolina frontier. The insurgency was not successful and in its aftermath Lower Creek towns (shown on Map 1 as Ochesees) relocated to the Chattahoochee River region from where they had originated taking with them remnants of the Yamasee and Apalachee (shown as Apalachees) (Worth 2000).

The displacement of native groups from traditionally occupied areas was not a phenomenon exclusively associated with the aftermath of the Yamasee War. The Johnson report also records prior movements. For example, most Shawnee lived in what is now Kentucky and Ohio beyond the normal radius of English exploration at the beginning of the 18th century. However, one band known as the Savanos moved south in the early 1700s and took up residence on the Savannah River (see Map 1) the present border between South Carolina and Georgia (Hudson 1976).

There are also absences from the Johnson report that further establish its timeliness, for example the Westo. They first appeared in the James River area around 1756 and in 1663 they also settled along the Savannah River (Bowne 2005). From 1675 to 1679, Westo trade with Carolina thrived as the Westo provided the colony with slaves from various Native America groups allied with the Spanish as well as under the protection of the English. Nevertheless, the alliance between Carolina and the Westo effectively blocked the colony from establishing a trade relations with other groups in the region. This eventually led to war in 1679 and the ultimate destruction of the Westo in 1680. The final fate of surviving Westo was probably enslavement and shipment to work on sugar plantations in the West Indies (Gallay 2002).



Map 1

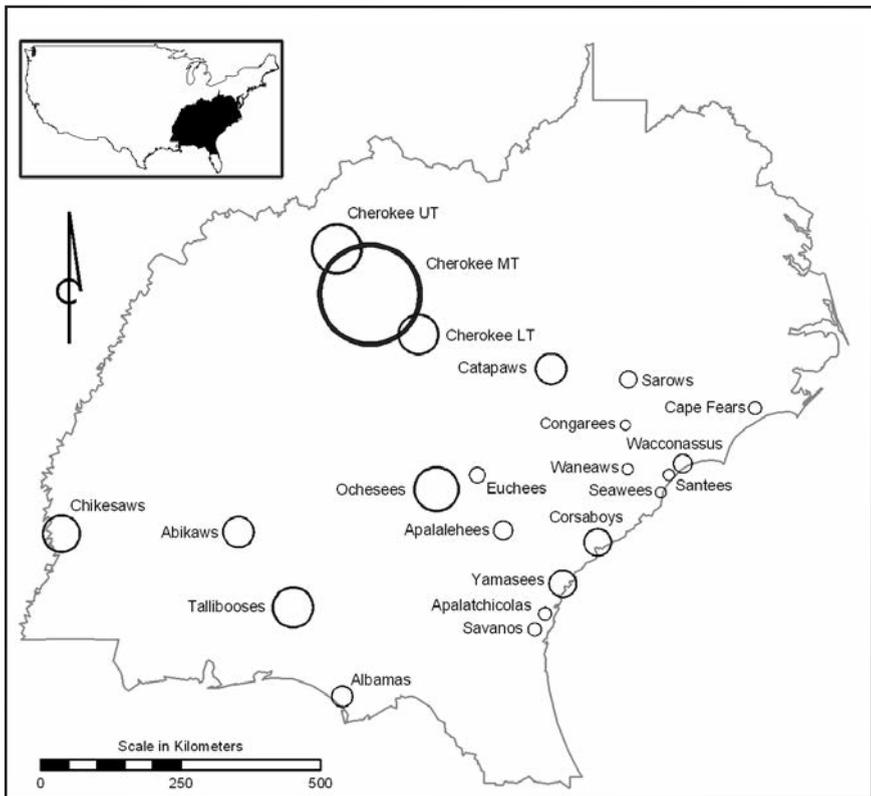
Location of native populations across the Southeast.

The names by which many of the ethnic groups were known early in the 18th century are often in reference to where on the southeastern landscape a group was characteristically encountered by the British. For example, the Cape Fear Indians were located on the Cape Fear Peninsula, the Albas were located on the upper course of the Alabama River, and the Congarees were located on the Congaree River.

Groups overall were located a median distance of 150 miles (241 km) from Charles Town (95% CI of 100 to 200 miles, 160 to 320 km). The closest were the Corsaboys. They were located some 35 miles south of Charles Town on or in the vicinity of Palawana Island (near St. Helena Island, SC), which was ceded to them by colonists about 1712. The most distant were the Chickesaws reportedly 640 miles (1,030 km) due west of Charles Town. Based on Barnwell, however, they were more likely west-by-north at a distance of approximately 500 miles (805 km). The distribution by language groups indicates the Iroquoian Cherokee were concentrated in the Appalachian Mountains to the northwest of Charles Town. The Muskogean groups were south and west of Charles Towns on

the Atlantic coastal plain and the coastal plain of the Gulf of Mexico. The Siouan groups were located north and northeast of Charles Town along the coast and major rivers of the area.

Group Size: The total Native American population recorded in the Johnson report is 26,296 individuals distributed across 156 towns, for a median of 157 individuals per town (95% CI of 103 to 197). The median group size was 610 (95% CI of 240 to 1,470) distributed across a median of 4 towns per group (95% CI of 2 to 6). The difference in absolute population size across the groups exceeds two orders of magnitude based on logged population values (Map 2).



Map 2

Size distribution of native populations across the Southeast.

The largest group was the Cherokee with a total reported population of 11,210 sub-divided into 19 Upper settlements with a total population of 2,760; 30 Middle settlements with a total population of 6,350; and 11

Lower settlements with a total population of 2,100. There is near-parity between the total population of Iroquoian speakers at 11,210 and Muskogean speakers at 11,064, residing respectively in 60 and 69 towns. The third, distantly largest population comprised Siouan speakers of which there were 2,959 individuals residing in 22 towns. The smallest language group comprised Algonquian speakers with a total population of 233 individuals residing in 3 towns. At the other extreme in size and distribution were the Seawees with a total population of 57 residing in a single town.

Population Structure: All Native American enumerations from the Colonial period underestimate the true population to a greater or lesser degree (Englund 1973; Goodwin 1977; Thornton 1990). While this is almost certainly true of Johnson's report as well, the Johnson report does contain nominal information on age and sex that is rarely available in other period accounts. For most of the groups in the Johnson report, numbers of (adult) men, (adult) women, boys and girls are listed. The median proportions for the four age-sex categories enumerated in the Johnson report are: men 32.5%, women 31.0 %, boys 18.2% and girls 18.1%. There is no indication in the report as to the breakpoint ages separating men from boys or women from girls. The convention in Native American societies, according to some authors (Cook 1976), was that boys became men at around 12–15 years of age. No comparable convention seems to exist for girls so they are similarly assumed to become women at 12-15 years of age.

The nominal age and sex information makes it possible to consider two important characteristics of the tabulated populations: the sex ratio and the proportion of each category relative to the total population. The latter measure in particular is important for the insight it can provide on the accuracy of the individual enumerations and the size of each group. The sex ratio of males to females – based on the sum of men and boys relative to the sum of women and girls – for the 16 groups for which sufficient information is available yields a median ratio of 1.1 indicating near parity between males and females (95% CI is 0.9 to 1.3). By reference to this confidence interval, the Savanos (sex ratio = 0.6) along with the Abikaws (sex ratio = 1.4) and Catapaws (sex ratio = 1.5) are all outliers. In converting sex ratios to z-scores, the only remaining outlier group is the Savanos. Their score of 2.3 is equivalent to a p-value of ~0.01 or approximately one chance in 93. In considering the sex ratio by language family, all groups are in the range of 1.0-1.2 with the exception of the Algonquin-speaking Savanos.

While there is near-parity within age groups – there is no statistical difference between men and women or between boys and girls – the proportions of boys and girls relative to that of men and women are

significantly different. The median for this ratio derived from the Johnson report is 62.5% adults (sum of men and women) vs. 37.2% children (sum of boys and girls). In all enumerated populations, there are typically more adults than there are children both as individual groups as well as language groups. The ratio is respectively 1.7 and 1.9 adults for every child. The question is what do these ratios suggest about the biotic potential of and environmental pressure on these populations.

Discussion

It is generally assumed that the biggest demographic impact of the European arrival on Native American populations took place during the first century of contact (Crosby 1976; Thornton 1997), although the population nadir was reached in approximately A.D. 1900. Relatively slight rates of population decline, ranging from -0.25% to -1.0% per year, are required over this 400 year period to account for the Native American losses inferred across the period of contact (Thornton 1997). The Mission period in La Florida from 1600-1706 is marked by a shift in population structure from isolation-by-distance to a decrease in phenotypic variability, which indicates that after 1650 there was a single biological population across the Spanish colonial area (Stojanowksi 2010). The shift was more than biological, as it parallels a decline in local and regional systems of social and economic integration that had existed during the proto-historic and initial contact period. In effect, the entire fabric of indigenous society was transformed and redefined by European trade and the effects of demographic collapse. Native populations became more sedentary, their dependence on maize agriculture increased, and they were incorporated into the emerging American-European market economy centered on Charles Town and St. Augustine (Bowne 2005; Stojanowksi 2010; Worth 2000).

Long-term alteration in the demographic regimes of Native American populations that prevented these populations from recovering from the early impact of disease could result from relatively modest changes in fertility and mortality. No direct evidence exists on these demographic moments for the native populations recorded in the Johnson report. However, model life tables can be used to establish what changes in crude birth and death rates are implied and then used to infer which is more important in population decline (Coale, *et al.* 1983). According to Thornton (1997), the most appropriate tables given they are consistent with skeletal, historical and contemporary “aboriginal- like” populations are the Model West Female life tables with the lowest rates of life expectancy at birth: mortality levels 1 (20 years), 2 (22.5 years), and 3 (25 years). These are respectively shown as M1, M2 and M3 on Figure 1 for men, women, boys and girls for all groups recorded in the Johnson 1719 report.

is that the 'boys' and 'girls' recorded in the Johnson report may in fact refer to individuals between approximately 10 and 15 years of age, meaning there is no record at all for younger children. It is known that the basic pattern of the age-specific force of mortality is strikingly similar across a wide range of human populations irrespective of culture and historicity (Wood, *et al.* 2002). The discrepancy is more likely an artifact of early eye witnesses simply ignoring or not paying attention to individuals below a certain age.

Thornton (1997) states that in the case of Native American enumerations in which only men are counted, the number of men can be multiplied by three to derive the total populations. This implies that men would equal 33.3% of the population whereas women plus children would equal 66.7% of the total population. This is approximately true in the case of the Native American populations reported by Johnson in that men, overall, represent 34.5% of the population whereas women plus children equal 65.5%. Nevertheless, Cook (1976), based on work by Krzywicki (1934) and Brackenridge (1814) who examined the relation of the general population to each warrior for nearly every Indian tribe north of Mexico reaches the conclusion that 4 is the best multiplier to approximate total population from the number of warriors. In the two instances I found where the author reports both total population and number of men (i.e., Crane 1981; Varnod 1724) the ratio is respectively 2.8 and 3.0. When warriors are given rather than men, Thornton states the number can be multiplied by four to derive the total population. In the two instances where authors provide both a total population as well as number of warriors (CRNC II in Goodwin 1977; Hunter 1730) the ratios are respectively 3.5 and 3.2.

Conclusion

The ultimate significance of the Johnson report stems from the insights it provides on native southeastern population at a critical moment in history. By the second half of the 17th century and over 150 years since first European contact when the British began their incursion to the southeast, so-called virgin soil diseases had already run their course among native populations (Thornton, *et al.* 1992). The British concern centered on the inclination of native groups "...for us or for the French or Spaniards" in function of Britain's commercial and military interests. The Johnson report, unlike most other period enumerations that only recorded warriors or able-bodied adult males, provides counts of men, women, boys and girls as well as the number and distribution of towns occupied by each group in the southeast. Ethnohistoric explanations of Native American population size and distribution often

conflate first- and second-order processes (Gragson and Bolstad 2007) that refer respectively to the effect of physical forces (e.g., elevation) relative to social forces (e.g., alliance) on the size and location of human populations. A more thorough use of selected early accounts such as Johnson's 1719 report and the discrete information they contain on age, sex, distance and direction at critical moments in history are critical for developing key insights into the process of ethnogenesis among native southeastern populations.

Sturtevant's essay on "Creek into Seminole" introduced the concept of ethnogenesis into American anthropology (Sturtevant 1971), but the process must be understood as much more than a survival strategy for remnant native populations in consequence of European contact exacerbated by the introduction of pathogens, military action or missionary activity. Not so long ago, southeastern groups during the 16th and 17th century were viewed as exemplars of benign, organic social integration where chiefs acted as mediators of economic and political exchange (viz., Fried 1967; Service 1962; Steward 1955). The separate and distinct native societies with firm and fixed boundaries that have been described as tribes in the sense of Fried (1967) may in fact be better understood as the design of colonial administrators seeking to increase rigidity of cultural differences as a strategy of control (Emberling 1997).

Historical records provide limited yet compelling evidence for extensive exchange networks uniting disparate social communities in the Southeast as well as power structures and inherent social inequalities within groups during the protohistoric period (Dobyns 1983; Ramenofsky 1987; Sattler 1996). There is also clear evidence that warfare was ubiquitous and endemic both pre- and post-contact (DePratter 1991; Gibson 1974). Despite the size of the Southeast region and the documented range of cultural and linguistic variability, genetic distance ordination results indicate long-range movement and biological integration across large areas during the protohistoric and early contact period (Stojanowksi 2010). While the historic literature for the Southeast has tended to focus on demographic collapse and social extinction following contact, the diverse evidence in support of extensive exchange, social inequality, and conflict is equally supportive of cycles of societal collapse and regeneration that extend backward into prehistory and forward to the present (Alfred and Corntassel 2005; Friedman 1992). It is also true that not all change was merely a function of contact -- climate between 1550-1850, the so-called Little Ice Age, was both unstable and deteriorating yet little as been achieved beyond speculating what effect these changes had on Native Southeastern groups.

Limited genetic diversity among Southeastern populations and their isolation-by-distance population structure indicate broad regionally

defined systems of migration and mate exchange are in place from late pre-contact through the start of the 18th century. However, social identities change and evolve to produce novel and unique forms with ephemeral connections to the past (Barth 1969; Harper 2013). The acts of individuals and the provisions of specific treaties can be hugely significant on long-term historical trajectories, such that ethnogenesis in the Southeast is not only more complex it was more complicated than early interpretations about the process. For example, initial views that multiethnic towns and chiefdoms were evidence for the adoption of refugees from European contact is giving way to an understanding that multiethnic chiefdoms were already common in the 16th century before major disease outbreaks took place in the region (Sattler 1996). Paramount chiefs appear to have exerted a degree of linguistic and ritual hegemony on multiethnic groups under their authority that depending on the circumstance simply led to witnesses perceiving ethnic homogeneity.

The moment in time captured by the Johnson report is significant because it demarcates the effective end of the Spanish influence and rise of the British influence on native coastal and interior populations in the Piedmont and trans-Appalachia. Ponce de León founded La Florida in 1513, while Pánfilo de Narváez and de Soto carry out entradas respectively in 1528 and 1539-43. Missionization of native populations in what is today Florida and Georgia with influence radiating into Alabama and Louisiana follows between 1600-1700. The Westo, an Erie group displaced by the Five Nations Iroquois from the US-Canadian border area immigrated to the James River area of Virginia in 1656 bringing with them firearms (Bowne 2005; Crane 1981; Smith 1987). Their attacks on and slave raiding among interior populations of Georgia and South Carolina initiated a climate of fear across the region (Crane 1981; Ethridge 1984; Swanton 1952), and also served as the catalyst for armed aggression against Spanish missions by Apalachicola, Yamassee, Uchise, and Creek that had devastating effects. The effective end of Spanish influence came with the attacks by Colonel James Moore of Goose Creek (Carolina Colony) on the Guale missions (Georgia-Florida border) in 1702, and the Apalachee and Timucua missions (Florida Panhandle) in 1704, 1705 and 1706 leaving St. Augustine and the Castillo de San Marcos as the last remnant of Spanish presence in La Florida (Bowne 2005).

English presence in the Southeast begins in 1585 with the establishment of the lost colony of Roanoke and the more successful colony of Jamestown in 1607. Several decades of conflict with the Powhatan confederacy follow, but the English ultimately defeated them in 1646. The Restoration of the English Monarchy by Charles II in 1660 opened the way for English expansion of trade routes west from the Atlantic coast and south from the James River in what is today Virginia

near its border with North Carolina. The pressure to open the Southern Frontier (Bowne 2005; Crane 1981; Worth 2000) revolved around expanding the deerskin trade (representing a shift away from northern fur trade) and obtaining Native slaves (only later would the emphasis be placed on obtaining African slaves). Slaves were needed for the tobacco and rice plantations on the continent although most importantly were sold to English colonists for work on the sugar plantation in the Caribbean, posing a threat to Spanish sovereignty. Charles Town was founded on the South Carolina coast in 1670 by businessmen from Barbados effectively challenging Spanish control over the southern half of the American continent (Sirmans 1966). The various English alliances with the Westo, Yamassee, Apalachicola culminated in Col. Moore's raids noted above (Boyd, *et al.* 1951; Covington 1972; Hahn 2004) leaving England in place for the establishment of its New World Empire. It also marks the time on ethnogenetic precursors to the rise of the Creek, Cherokee, Choctaw and Chickasaw during the 18th century (Braund 1999; Galloway 1995; Worth 2000).

Acknowledgements. Material presented in this article is based on research supported by the National Science Foundation under Cooperative Agreements DEB-0823293, DEB-9632854 and DEB-0218001.

Any opinions, findings, conclusions, or recommendations expressed in the material are those of the author and do not necessarily reflect the views of the National Science Foundation.

Bibliography

ADAIR, JAMES

1974 Adair's History of the American Indians. New York, NY: Promontory Press.

ALFRED, TAIAlAKE, AND JEFF CORNTASSEL

2005 Being Indigenous: Resurgences against contemporary colonialism. *Government and Opposition* 40(4): 597–614.

ANDERSON, DAVID G.

1994 The Savannah River Chiefdoms: Political change in the Late Prehistoric Southeast. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

BARNWELL, JOHN

1721 Manuscript map of Southeastern North America: Yale Center for British Art, New Haven, CT.

- BARTH, FREDRICK
 1969 Introduction. In *Ethnic Groups and Boudnaries: The social organization of cultural difference*. F. Barth, ed. Pp. 9-38. Oslo: Universitetsforlaget.
- BOWNE, ERIC E.
 2005 *The Westo Indians: Slave traders of the early colonial South*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- BOYD, M. F., H. G. SMITH, AND J. W. GRIFFIN
 1951 *Here They Oonce Stood: The tragic end of the Apalachee missions*. Gainseville, FL: University of Florida Press.
- BRACKENRIDGE, H. M.
 1814 *View of Louisiana Together with a Journal of a Voyage up the Missouri River in 1811*. Pittsburgh.
- BRAUND, KATHRYN E. HOLLAND
 1999 *Deerskins and Duffels: The Creek Indian trade with Anglo-America, 1685-1815*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- CHEERNICK, MICHAEL R.
 1999 *Bootstrap Methods: A practitioner's guide*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- CHICKEN, GEORGE
 1894 *Journal of the March of the Carolinians into the Cherokee Mountains, in the Yemassee Indian War. 1715-16*. In *Year Book: City of Charleston, So. Ca. L. Cheves, ed.* Pp. 313-354. Charleston, SC: Walker, Evans and Cogswell Co.
- COALE, ANSLEY, PAUL DEMENY, AND BARBARA VAUGHN
 1983 *Regional Model Life Tables and Stable Populations*. New York: Academic Press.
- COOK, SHERBURNE F.
 1976 *The Indian Population of New England in the Seventeenth Century*. Volume 12. Berkeley, CA: University of California Press.
- CORKRAN, DAVID H.
 1962 *The Cherokee Frontier: Conflict and survival, 1740-62*. Norman: Oklahoma University Press.
- COVINGTON, J. W.
 1972 *Apalachee Indians, 1704-1763*. *Florida Historical Quarterly* 50: 366-384.
- CRANE, VERNER W.
 1981 *The Southern Frontier, 1670-1732*. New York: W. W. Norton & Company.
- CRISP, EDWARD
 1711 *A Compleat Description of the Province of Carolina*.
- CROSBY, ALFRED W., Jr.
 1976 *Virgin soil epidemics as a factor in the aboriginal*

- depopulation in America. *William and Mary Quarterly* 33: 289–299.
- CUMMING, WILLIAM P.
 1998 The Southeast in Early Maps. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
- DANIELL, ROBERT, *et al.*, eds.
 1955 An act for the better regulation of the Indian trade, by impowering the commissioners therein named to manage the same for the sole use, benefit and behoof of the publick. Columbia, SC: South Carolina Archives Department.
- DEPRATTER, C. B.
 1991 Late Prehistoric and Early Historic Chiefdoms in the Southeastern United States. New York: Garland.
- DOBYNS, HENRY F.
 1983 Their Number Become Thinned: Native American Population Dynamics in Eastern North America. Knoxville, TN: University of Tennessee Press.
- DRAYTON, JOHN
 1821 Memoirs of the American Revolution, From its Commencement to the Year 1776, Inclusive; As Relating to the State of South-Carolina: and Occasionally Referring to the States of North-Carolina and Georgia. Charleston, SC: A. E. Miller.
- EMBERLING, G.
 1997 Ethnicity in complex societies: Archaeological perspectives. *Journal of Archaeological Research* 5: 295–344.
- ENGLUND, DONALD R.
 1973 A demographic study of the Cherokee Nation PhD, History, University of Oklahoma.
- ETHRIDGE, ROBBIE
 1984 Flintlocks and slave-catchers: Economic transformations of the Indians of Georgia. *Early Georgia* 10: 13–26.
- FOTHERINGHAM, A. STEWART, CHRIS BRUNSDON, AND MARTIN CHARLTON
 2000 Quantitative Geography: Perspectives on spatial data analysis. London: SAGE Publications.
- FRIED, MORTON H.
 1967 The Evolution of Political Society: An essay in political ecology. New York: Random House.
- FRIEDMAN, J.
 1992 The past in the future: History and the politics of identity. *American Anthropologist* 94(4): 837–859.

- GALLAY, A.
2002 The Indian Slave Trade: The rise of the English empire in the American South, 1670–1717. New Haven: Yale University Press.
- GALLOWAY, PATRICIA
1995 Choctaw Genesis, 1500–1700. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Gearing, Fred
1974 Priests and Warriors: Social structures for Cherokee politics in the 18th century. Millwood, NY: Kraus Reprint Co.
- GIBSON, J. L.
1974 Aboriginal warfare in the protohistoric Southeast: An alternative perspective. *American Antiquity* 39:130–133.
- GILBERT, WILLIAM HARLEN
1943 The Eastern Cherokees. Volume 133. Washington, DC: Smithsonian Institution.
- GOOD, PHILIP I.
2001 Resampling Methods: A practical guide to data analysis. Boston: Birkhäuser.
- GOODWIN, GARY C.
1977 Cherokees in Transition: A study of changing culture and environment prior to 1775. Volume 181. Chicago: University of Chicago.
- GRAGSON, TED L., AND PAUL V. BOLSTAD
2007 A Local Analysis of Early 18th Century Cherokee Settlement. *Social Science History* 31(3).
- HAHN, S. C.
2004 The Invention of the Creek Nation, 1670–1763. Lincoln: University of Nebraska Press.
- HALLY, DAVID J.
2006 The nature of Mississippian regional systems. *In Light on the Path: The anthropology and history of the southeastern Indians*. T.J. Pluckhahn and R. Ethridge, eds. Pp. 26–42. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- HARPER, PARIS
2013 The Tuscarora Migration in 1713 and 2013: Re-enactment and revitalization, Anthropology, University of Georgia.
- HATLEY, TOM
1993 The Dividing Paths: Cherokees and South Carolinians through the era of Revolution. New York: Oxford University Press.

HILL, JONATHAN DAVID, ed.

- 1996 History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492–1992. Iowa City: University of Iowa Press.

HOLLINGSWORTH, THOMAS HENRY

- 1969 Historical Demography. Ithaca, NY: Cornell University Press.

HUDSON, CHARLES

- 1976 The Southeastern Indians. Knoxville, TN: The University of Tennessee Press.

- 2002 Introduction. In *The Transformation of the Southeastern Indians, 1540–1760*. R. Ethridge and C. Hudson, eds. Pp. xi–xxxix. Jackson, MI: University Press of Mississippi.

HUNTER, GEORGE

- 1730 Cherokee Nation and the Traders' Path from Charles Town via Congaree: Hargrett Rare Book & Manuscript Library, University of Georgia, Athens, GA.

IBÁÑEZ, INÉS, *et al.*

- 2007 Exploiting temporal variability to understand tree recruitment response to climate change. *Ecological Monographs* 77(2):163–177.

JOHNSON, ROBERT COL.

- 1719 Letter from Col. Johnson Governor of Carolina to the Board dated 12th January 1719/20. British Public Record Office (B.P.R.O.) 10: 2201.

KEYFITZ, NATHAN, AND HAL CASWELL

- 2005 *Applied Mathematical Demography*. New York: Springer.

KOHLER, TIMOTHY A., AND SANDER E. VAN DER LEEUW

- 2007 Introduction: Historical socio-natural systems and models. In *The Model-Based Archaeology of Socio-natural Systems*. T.A. Kohler and S. van der Leeuw, eds. Pp. 1–12. Santa Fe, NM: School of Advanced Research Press.

KOWALEWSKI, STEPHEN

- 1995 Large-scale ecology in aboriginal eastern North America. In *Native American Interactions: Multiscalar analyses and interpretations in the Eastern Woodlands*. M.S. Nassaney and K. E. Sassaman, eds. Pp. 147–173. Knoxville: University of Tennessee Press.

KRZYWICKI, LUDWIK

- 1934 *Primitive Society and its Vital Statistics*. London: MacMillan and Co.

McLOUGHLIN, WILLIAM G.

- 1984 *Cherokees and Missionaries, 1789–1839*. New Haven, CT: Yale University Press.

- MILLING, CHAPMAN J.
 1940 Red Carolinians. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- MOONEY, JAMES
 1928 The Aboriginal Population of America North of Mexico. Volume 80 N° 7. Washington DC: US Government Printing Office.
- NAIRNE, THOMAS
 1988 Nairne's Muskogean Journals: The 1708 expedition to the Mississippi River (edited and with an introduction by Alexander Moore). Jackson: University of Mississippi Press.
- NEWMAN, ROBERT D.
 1979 The acceptance of European domestic animals by Eighteenth century Cherokee. *Tennessee Anthropologist* 4(1): 101–107.
- OLIPHANT, JOHN
 2001 Peace and War on the Anglo-Cherokee Frontier 1756–63. Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press.
- RAMENOFSKY, ANN F.
 1987 Vectors of Death. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.
- REID, JOHN PHILLIP
 1976 A Better Kind of Hatchet: Law, trade, and diplomacy in the Cherokee Nation during the early years of European contact. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- SATTLER, RICHARD A.
 1996 Remnants, renegades, and runaways: Seminole ethnogenesis reconsidered. *In* History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492–1992. J. D. Hill, ed. Pp. 36–62. Iowa City: University of Iowa Press.
- SERVICE, ELMAN
 1962 The Origins and the State and Civilization: The process of cultural evolution. New York: W. W. Norton & Company.
- SIDER, G. M.
 1994 Identity as history: Ethnohistory, ethnogenesis and ethnocide in the southeastern United States. *Identities* 1: 109–122.
- SIMON, JULIAN, AND PETER BRUCE
 2001 Resampling stats for Excel 2.0. Arlington, VA: Resampling Stats, Inc.
- SIRMANS, M. EUGENE
 1966 Colonial South Carolina: A political history, 1663–1763. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

SMITH, MARVIN T.

- 1987 Archaeology of Aboriginal Culture Change: Depopulation during the early Historic period. Volume 6. Gainesville, FL: University Press of Florida.

STENGERS, JEAN

- 1990 Some methodological reflections. In *Demography from Scanty Evidence: Central Africa in the colonial era*. B. Fetter, ed. Pp. 25–28. Boulder, Colorado: L. Rienner Publishers.

STEWART, JULIAN H.

- 1955 *Theory of Culture Change: The theory of multilinear evolution*. Urbana, IL: University of Illinois Press.

STOJANOWSKI, CHRISTOPHER M.

- 2010 *Bioarchaeology of Ethnogenesis in the Soonial Southeast*. Gainesville: University Press of Florida.

STURTEVANT, WILLIAM C.

- 1971 Creek into Seminole. In *North American Indians in historical perspective*. E. B. Leacock and N.O. Lurie, eds. Pp. 92–128. New York: Random House.

SWANTON, JOHN

- 1952 *The Indian Tribes of North America*. Volume 145. Washington, DC: Smithsonian Institution.

THORNTON, RUSSELL

- 1990 *The Cherokees: A population history*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- 1997 Aboriginal North American population and rates of decline, ca. A. D. 1500–1900. *Current Anthropology* 38(2): 310–315.

THORNTON, RUSSEL, JONATHAN WARREN AND TIM MILLER

- 1992 Depopulation in the Southeast after 1492. In *Disease and Demography in the Americas*. J. W. Verano and D.H. Ubelaker, eds. Pp. 187–195. Washington, DC: Smithsonian Institution.

VARNOD, FRANCIS

- 1724 Letter to the Secretary of Honorable Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts to be left at the late Archbishop of Canterbury's library near St. Martin in the fields. In *SPG London Manuscripts ser. B, v. 4, item 173*. Pp. 5. London.

WADDELL, GENE

- 1980 *Indians of the South Carolina Low Country 1562–1751*. Spartanburg, SC: The Reprint Company, Publishers.

WEISS, KENNETH

- 1973 Demographic models for anthropology. *American Antiquity* 38(2 pt. 2): 1–186.

WHITEHEAD, NEIL L.

- 1992 Tribes make states and states make tribes: Warfare and teh creation of colonial tribes and states in northeastern South America. In *War in the Tribal Zone: Expanding states and indigenous warfare*. R.B. Ferguson and N.L. Whitehead, eds. Pp. 127–150. Santa Fe: School of American Research.

WILLIGAN, J. DENNIS, AND KATHERINE A. LYNCH

- 1982 *Sources and Methods of Historical Demography*. New York, NY: Academic Press.

WOOD, JAMES W., *et al.*

- 2002 Mortality models for paleodemography. In *Paleodemography: Age distribution from skeletal samples*. R.D. Hoppa and J.W. Vaupel, eds. Pp. 129–168. New York: Cambridge University Press.

WOOD, PETER H.

- 1989 The changing population of the Colonial South: An overview by race and region, 1685–1790 In *Powhatan's Mantle: Indians in the Colonial Southeast*. P.H. Wood, G. A. Waselkov, and M.T. Hatley, eds. Pp. 35–103. Lincoln: University of Nebraska Press.

WORTH, JOHN

- 2000 *The Lower Creeks: Origins and Early History*. In *Indians of the greater Southeast: Historical archaeology and ethnohistory*. B. McEwan, ed. Gainseville, FL: University Press of Florida.

Ted L. Gragson

University of Georgia. Department of Anthropology. tgragson@uga.edu



Constitutive Cultural Diversity and the Barí

Stephen Beckerman y Manuel Lizarralde

Recibido: 28/06/2013. Aceptado: 16/10/2013 / Publicado en línea: 18 marzo 2016

Resumen. La diversidad constitutiva es un fenómeno frecuentemente observado entre poblaciones indígenas. Se refiere a la composición heterogénea de un grupo socio-cultural, que, cuando se le examina desde afuera, parece tener una cultura uniforme; pero que, examinado con más atención, revela distinciones internas contemporáneas, basadas en variaciones intraculturales, históricamente que surgieron de la incorporación de elementos externos y no de la invención autóctona. Exploramos aquí las fuentes de diferenciación entre los Barí, todas basadas en las distintas experiencias históricas de los antepasados de los socios actuales de esta sociedad.

Palabras clave. Diversidad constitutiva, Barí, etnohistoria, enfermedad.

Diversidad Cultural Constitutiva y los Barí

Abstract. Constitutive diversity is a phenomenon commonly observed in indigenous populations. The term refers to the heterogeneous composition of a socio-cultural group that, when seen from the outside, appears to present a uniform culture; but which, on closer examination, reveals a continuing internal differentiation based on intra-cultural variation that arose historically from importation rather than autochthonous invention. We here explore various sources of internal differentiation among the Barí, all based in the differing historical experiences of the ancestors of current members of this society

Key Words. Constitutive diversity, Barí, ethnohistory, disease.

One persistent anthropological illusion is the idea of a “pure culture,” manifested by a geographically and culturally isolated people who preserve an unadulterated ancient tradition of comprehensive internal consistency, uncontaminated by borrowings from the culture of any other society. This story is often accompanied by a parallel belief that the people in question are also biologically unmixed, a “pure race” unpolluted by genes from other populations. One can think of this dual fiction as the Green Mansions myth.

It is true that there are a few anthropological examples of peoples who experienced a substantial period of isolation. The north Greenland Eskimo may be the most famous. One might argue a case for the

aboriginal Tasmanians, taking the entire population of the island as a single cultural unit. And there are a few other candidates.

Nevertheless, by far the more common situation is for a society to have neighbors who differ in culture and gene frequencies, and for cultural traits of one stripe or another and individuals of one sort or another, to cross from one to the other. Examples are legion, and there are various ways that aspects of culture, considered to a first approximation as a set of rules for thinking and behaving, can move across ethnic boundaries. The movement of individuals from one society to the other is of course one major way in which components of one culture can be transmitted to another. A major motivation for this article was the observation, virtually imposed on Nalúa Silva by her years of ethnographic fieldwork, of the continuing relevance of these differences in origin for the contemporary workings of some aboriginal societies in Venezuela.

This topic allows for various kinds of explorations. The central object of study for current purposes is a small, kin based social group generally considered to constitute a single society with a tolerably uniform culture—a band or a tribe, in common usage. Usually, unless we are dealing with the north Greenland Eskimos, we find on closer examination that there are social distinctions within the single society (distinctions in addition to the inevitable ones of age and sex and prowess) and cultural distinctions among its members (again distinctions in addition to those associated with age and sex.)

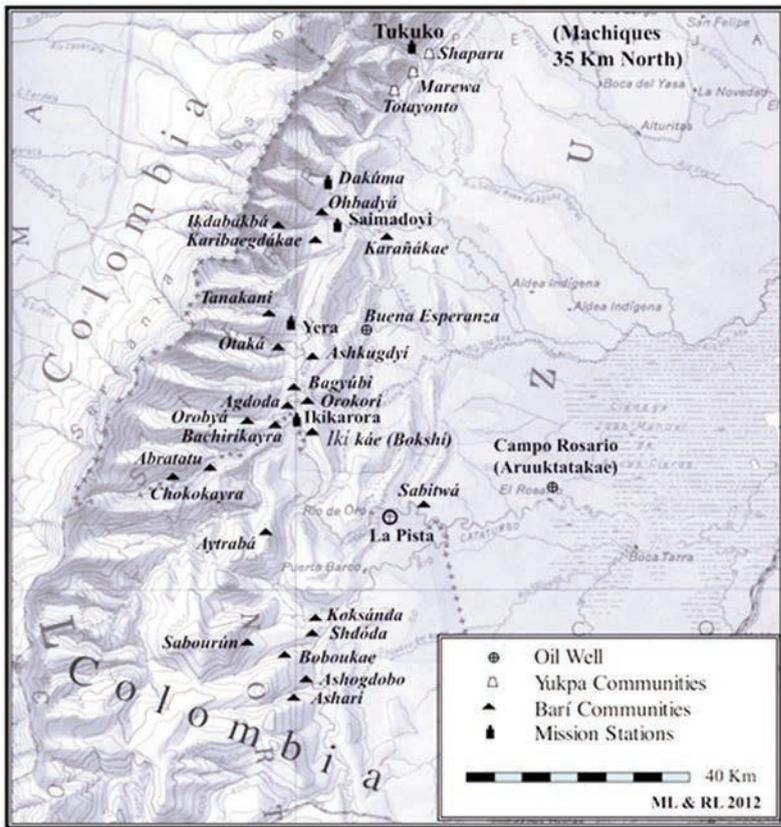
Where we are able to trace those distinctions to the entry of ideas and individuals from other societies, we have an example of the “constitutive diversity” that was the subject of the symposium of the LIV International Congress of Americanists at which the initial version of this article was presented. The idea behind the symposium was to move beyond the “pure culture” illusion and deal with the complexity of real societies and their internal differentiation, particularly where that differentiation stems from contact with neighbors rather than internal developments.

Another way of coming at this topic is to say that we are dealing here with intra-cultural variation that arose from importation rather than autochthonous invention. One of the most prominent kinds of importation is in-migration, the importation of people themselves.

There are a number of well known cases of Native American tribal groups who have long been recognized as amalgams of various previously existing peoples. In North America, the Cherokee are one such example; they were discussed in the symposium by Ted Gragson. The Seminole of Florida may be an even better known example.

In South America, in addition to the several peoples discussed at length in the symposium, yet another conspicuous example is provided by the lowland Quichua. They are often referred to as if they were one people, because they share a language and look similar, but their origins are in diverse linguistic groups of western Amazonia.

The example of constitutive diversity to be explored in this article is that of the Bari of Colombia and Venezuela. They were (and for the most part still are) lowland tropical forest manioc horticulturalists, speaking a Chibchan language, inhabiting the southwestern corner of the basin of the Lake of Maracaibo. They fished for most of their animal protein and followed a semi-sedentary residence pattern, cycling from one longhouse to another over the course of the year. At the time of first modern contact, 1960, they were divided into eight distinct territorial groups, four in Venezuela and four in Colombia, although one of the Colombian groups may have been in the process of subdividing (see Map. 1). The territorial groups maintained peaceful relations among them, but marriage outside one’s territorial group was less common than internal marriage.



Map 1

Locations of the cited Bari longhouses in the text for the measles epidemic in 1960s and the Yukpa for the Hepatitis B–Delta epidemics in the 1970s–80s. Base map: Mapa Físico de Venezuela, Shell 1957. Caracas. The authors of the map are M. Lizarralde y R. Lizarralde 2011.

The lowland neotropical region in which the Bari still live was a mosaic of different peoples, languages, subsistence practices, and cultures when Alonso de Ojeda entered the Lake of Maracaibo in 1499 (Argüelles and Párraga 1579 [Arellano Moreno 1964: 205]; Martín 1534 [Gabaldón Márques 1962, II: 272]; Perez de Tolosa 1564 [Arellano Moreno 1964: 6-7]; Sánchez Sotomayor 157? [Breton 1921: 9-12]; Simón 1627 [Simón 1963 I and Simón 1963 II]). There were canoe-travelling fisher folk living in pile dwellings out over the Lake, dwellings so closely packed that the channels between them reminded Ojeda's fellow expedition member, Amerigo Vespucci, of the canals of Venice. There were also terrestrially oriented horticulturalists, such as the Bari, living back from the lake shore, growing maize and manioc. One early colonist noted at least eleven different languages among all these peoples. Both trade and warfare appear to have been ubiquitous.

Most of these western Maracaibo Basin peoples were driven to extinction within the first couple of centuries of Old World colonization-disease, slavery, wars of extinction, and simple despair erased them from the earth. The three best known peoples who survived are, from north to south, The Wayuu (aka Guajiro), the Yuko or Yukpa, and the Bari (The Yukpa and the Bari are commonly known as the Motilones mansos and the Motilones bravos, respectively) The Wayuu language is classified in the Arawakan family, the Yukpa language in the Carib family, and the Bari language, as mentioned earlier, in the Chibchan family.

It is germane in the present context to foreground an ethnographic observation on which all competent outsiders who have worked with the Bari agree-at first modern contact in 1960 they were about as egalitarian as it is possible for a human society to be. There was not the slightest hint of social class or any hereditary difference in resources or political authority. The "chiefship" that did exist was a matter of individual prestige growing from skill and something that might be described by the old fashioned term "nobility of character." It was without any mechanism of coercion. At any sign that a chief was beginning to give orders, the residents of his longhouse simply left, dissolving the political unit out from under him.

The Bari had a long history of hostility with surrounding peoples, probably extending back into pre-colonial times. They were the traditional enemies of the Yukpa in historic times, and relations between the two groups remain tense today. Bari hostilities against the Old World colonizers of their land are recorded from the early 17th century on and were interrupted only twice, once between 1772 and about 1818, when a successful missionization project was carried out by Capuchin monks; and more recently since 1960, when a peaceful contact was made by anthropologist Roberto Lizarralde (Lizarralde and Beckerman 1982).

The point here is that the Barí have mostly treated outsiders as enemies for the last 500 years—and probably for many centuries before that. They speak a language unrelated to that of any neighbor, they look different from the European and African derived peoples who now surround and vastly outnumber them, and they also look different from the neighboring Yukpa. As just mentioned, the traditional Barí had no significant internal differences in wealth or power. Nevertheless, even at first modern contact in 1960 the Barí demonstrated an internal heterogeneity that derived, as detailed below, at least in part from external sources. This heterogeneity was demonstrated immunologically (the Barí were ravaged by Old World infectious diseases in the early 1960s);

Part of this heterogeneity derived from Barí history. Capuchin monks came into contact with the Barí in 1772 and had their first mission station up and running by 1774 (Beckerman and Lizarralde 1982, Beckerman and Lizarralde in press). By 1799, the founding date of the last mission to the Barí, they had created a total of 13 missions, although not all of them were in active use at any one time. These missions were located in the northern part of the area inhabited by the Barí and populated by people residing there. Disease—measles in particular—and other threats regularly diminished the numbers of inhabitants at the missions; and the few censuses taken by the Capuchins suggest that reproduction at the mission stations was minimal. However, the mission populations were regularly replenished by the transfer of “unpacified” or “wild” Barí from the forest to the mission stations, recruited again mainly from the northern part of Barí territory. Some of these transfers were facilitated only by the persuasive powers of the Capuchins, and some were additionally aided by the persuasive powers of the firearms carried by the soldiers who often accompanied the monks. Even so, they never got them all. The very existence of the Barí today is due to the failure of the Capuchins to subdue all the forest living Barí.

The year 1813 saw three signal events in Barí history. First, three missions to the Barí were sacked by Simon Bolívar’s forces during the war for independence. Second, but at about the same time, a royalist colonel formed a “Motilón brigade” to fight against Bolívar’s army. It disintegrated in short order. In the aftermath of both occurrences, significant numbers of mission living Barí fled back to the rainforest. There, they may have received aid and comfort from “wild” Barí who had never lived at missions.

The third signal event was the promulgation of a decree from the King of Spain ordering his missionaries to cease administering their remaining Indian reductions, to put the Indians in charge of the settlements, and to distribute the land privately to the individual inhabitants under a law vaguely similar to the American Homestead Act. Although it took another

five years for the Capuchins finally to leave the last of their missions, this decree apparently put an end to the practice of removing Bari from the forest.

There is little known about Bari history between the departure of the Capuchins in the early nineteenth century and the re-emergence of the Bari in the local newspapers as ferocious “wild Indians” in the late nineteenth century, but we are on reliable ground to observe that there were two different sorts of populations ever after the closing of the missions. There were Bari who descended from people who had never lived at missions, in the southern part of their range, and there were Bari descended from mission escapees in the north. Given what we know about Bari territorial behavior and marriage patterns, it is likely that the two sorts of populations remained somewhat distinct. Bari in general prefer to reside and marry within the territorial group in which they were born. (Lizarralde and Lizarralde 1991) There must have been some inter-territorial marriage, but it probably never reached levels sufficient to abolish the differences between the two sorts of populations.

What were those differences? First and most important, as pointed out first by Roberto Lizarralde, was the mission disease history. When measles reached the Bari in the 1960’s, the Venezuelan groups in the north, presumably the descendants of the escaped mission Bari who had experienced measles at the old Capuchin missions in the late 1700’s, suffered mortality in the neighborhood 20–30% (see Map 1). The groups in the south -the southernmost Venezuelan territory and all the Colombian territories- presumably the descendants of the “wild” Bari who were a virgin soil population, epidemiologically speaking, never previously exposed to measles, saw mortality of between 70% and 80%. Some of the difference may be attributable to prompter and better medical care in Venezuela, a richer and more medically advanced country, but it is hard to avoid the conclusion that much of the difference was due to prior epidemiological experience and attendant microevolution.

Manuel Lizarralde has identified dialectical differences that appear to correspond to the distinction between descendants of mission escapees and the never-missionized Bari. For instance, the word he first learned for howler monkey was bora. He learned the language in Venezuela, among northern Bari, whose ancestors had lived at missions. Beckerman, working further south with Colombian Bari, learned the word kamashkogdra for the same animal. M. Lizarralde has found several similar contrasts, as well as obvious Spanish loan words, among the Venezuelan Bari.

In addition to cultural diversity based on mission history, there are other internal differences within Bari society. For a long time, Bari occasionally kidnapped Yukpa girls in the course of the ongoing hostilities

between the two ethnic groups; they raised these girls and eventually they married Bari men. There is such a case recorded from the late 1700's, and Roberto Lizarralde and Beckerman found two cases in a genealogy they put together decades ago of people whose grandmothers had been Yukpa. They did not investigate the possibility of differential treatment of the offspring of these Yukpa kidnap victims, so we cannot comment on whether there was any social penalty for being of what would be called "mixed blood" in some Western societies. There was no obvious discrimination, but we do not know whether there were subtle slights.

Another importation clearly resulted in inherent penalties. One of the world's hot spots for Huntington's Disease (formerly called Huntington's Chorea) is the city of Maracaibo and its environs. This disease has manifested itself, at low prevalence, among the northern Bari, those closest to Maracaibo, for generations. As a genetic disease, it can only have entered through interbreeding. When that occurred, and whether it was consensual or violent, we do not know. However, we have observed that people with symptoms are, as expected, undesirable as wives and husbands. We have not investigated the matter in detail, but suspect that relatives of people manifesting the symptoms of Huntington's are or soon will also be stigmatized as undesirable mates.

A final aspect of intra-cultural variation we want to mention has to do, not precisely with outsiders entering Bari society, but simply with their proximity. Beckerman and Lizarralde (in press) found, in a study of Bari demography, that women living in the northernmost territory of the Venezuelan Bari had, in the middle decades of the 20th century, lower lifetime reproductive success than women living elsewhere in Venezuela. This territory was on the most active frontier of invasion of Bari land at that time. Violent attacks by employees of haciendas and oil companies certainly had something to do with this difference, as some women were killed during their reproductive years. But we suspect that simply the constant threat of such attacks may also have diminished their fecundity. If this situation had gone on for a sufficiently long period of time, women from this region might have acquired a reputation for low fertility, producing a variety of intracultural diversity created not by in-migration of other people, but simply by their proximity.

In sum, although the Bari do not, as far as we know, have a history of incorporating members of other cultures, except for the occasional kidnapped Yukpa girl, they nevertheless display an internal cultural and biological heterogeneity conditioned by their history of contact with their neighbors. This constitutive diversity forms a notable part of their heritage.

Bibliography

ARELLANO MORENO, A., Ed.

- 1964 *Relaciones Geográficas de Venezuela*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia Serie: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, vol. 70. Caracas: Italgráfica.

BECKERMAN, S. Y R. LIZARRALDE

- (in press) *The Ecology of the Bari, Rainforest Horticulturalists of South America*. Austin: University of Texas Press.

BRETON, A. C.

- 1921 The Aruac Indians of Venezuela. *Man* 21: 9–12.

GABALDÓN MÁRQUEZ, J. Ed.

- 1962 *Descubrimiento y Conquista de Venezuela*, tomo II. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Serie: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, vol. 55. Caracas: Italgráfica.

LIZARRALDE, M. Y R. LIZARRALDE

- 1991 Bari exogamy among their territorial groups: Choice and/or necessity. *Human Ecology* 19: 453–467.

LIZARRALDE, R. Y S. BECKERMAN

- 1982 Historia contemporánea de los Bari. *Antropológica* 58: 3–52.

SIMON, F. P.

- 1963 *Noticias Historiales de Venezuela*. 2 vols. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, vols. 66 and 67. Caracas: Italgráfica.

Stephen Beckerman¹ y Manuel Lizarralde²

1 Department of Anthropology, The Pennsylvania State University, University Park, PA 16802; 814-863-3869, stv@psu.edu

2 Departments of Anthropology and Botany, Connecticut College, New London, CT 06320; 860-439-2138, mliz@conncoll.edu



Etnología de los grupos de filiación piaroa: una aproximación

Alexander Mansutti Rodríguez y
Erik Lares Belmonte

Recibido: 28/06/2013. Aceptado: 16/10/2013 / Publicado en línea: 18 marzo 2016

Resumen. La literatura etnográfica piaroa nos habla de la presencia de “clanes” entre ellos (Anduze 1974; Grelier 1977; (Overing) Kaplan 1975; Mansutti Rodríguez 1990). Denominados como *anokuotu* o *tjutamu* se trata de grupos de filiación cognática con fuerte sesgo patrilateral que engloban a todos los individuos que pueden demostrar que son descendientes de individuos pertenecientes a alguno de esos “*tjutamu*”. A estos grupos de filiación se les identifica por un patronímico. Hasta el momento aparecen 54 en nuestros datos y en la literatura. La data proviene del registro en campo de los grupos de filiación de 941 individuos piaroas sumados a los reportados por otros autores que han trabajado con los Piaroas. En esta ponencia vamos a describir los *tjutamu* que hemos identificado. Demostraremos que muchos de estos grupos son descendientes de pueblos indígenas encontrados al momento del contacto, hoy desaparecidos algunos. Destacaremos su distribución en el territorio piaroa del Sipapo y Samariapo, estableceremos su relación con las jefaturas, identificaremos la jerarquía que se da entre los *tjutamu* y veremos cómo estos atributos son utilizados en la cotidianidad.

Palabras clave. Piaroa, grupos de filiación, diversidad constitutiva, matrimonios, Orinoco, Guayana.

An approach to the ethnology of piaroa filiation groups

Abstract. The ethnographic literature records the presence of “clans” among the Piaroa (Anduze 1974; Grelier 1977; Overing Kaplan 1975; Mansutti Rodríguez 1990.) Labeled as *anokuotu* or *tjutamu* these “clans” are actually groups based on cognatic filiation with a strong patrilineal bias; they include all individuals who can demonstrate that they are descendants of individuals belonging to one of these *tjutamu*. These filiation groups are identified by a patronymic. At present 54 such groups appear in our data and the literature. Our data come from our field notes identifying the the filiation groups of 941 individual piaroa; we have combined these identifications with groups reported by other authors who have worked with the Piaroa. In this article we describe the *tjutamu*; we demonstrate that the majority of these groups are descendents of indigenous peoples who have now disappeared; we outline their distribution in piaroa territory; we establish their relation to leaders chiefdom; we identify the hierarchy that exists among the various *tjutamu*, and we explore they way in which these attributes are utilized in daily life in the present day.

Key words. Piaroa, filiation groups, constitutive diversity, marriage, Orinoco, Guayana.

Introducción

Al momento del Contacto con los europeos, el Orinoco, del actual territorio piaroa, estaba poblado por varias sociedades indígenas, la mayoría de ellas de filiación etnolingüística Arawak (Maipures, Avanis, Kirubas, Guaipuinavis), pero donde también teníamos grupos Caribe (Sereus, Mapoyos, Yabaranas) y pueblos de clasificación lingüística Sáлива (Sálicas, Atures, Wirös). De ellos, los que ocupaban mayor extensión en el entorno próximo piaroa eran las sociedades Arawak. Todos estos pueblos indígenas fueron sometidos a graves procesos de estrés demográfico y cultural que condujeron a la simplificación del entramado societario de manera que el actual paisaje sociocultural es su resultado.

En este ensayo vamos a reflexionar sobre los grupos de filiación piaroa que caracterizan la morfología de esta sociedad, su distribución y su peso estructural y funcional. La data proviene de los trabajos de campo realizados entre 1984 y 1987 en las comunidades presentes en las cuencas de los ríos Sipapo, Autana, Cuao y Samariapo donde recogimos sistemáticamente la información referente a (1) los grupos de filiación de 941 individuos y (2) la filiación de ambos conyugues de 217 matrimonios, además de sus sitios de residencia o muerte, así como el de nacimiento, información que fue ordenada en una base de datos Access para su tratamiento.

Antecedentes

Los referentes a la cultura piaroa se remontan a 1684 cuando el Padre Fiol, uno de los 4 jesuitas muertos por los caribes durante una sangrienta incursión guerrera que desmantela el incipiente sistema de misiones jesuitas en las riberas del Orinoco, apenas fundado en 1681, nos habla de un pueblo “peroa” que estaba en los alrededores de su misión (Del Rey Fajardo, 1971). Sin embargo, no será sino 85 años después que empezaremos a tener detalles de las particularidades de este pueblo gracias a las descripciones que hace el Jesuita Felipe Salvador Gilij quien los califica de inestables, groseros y hoscos, resaltando de esta manera la dificultad que tenían los misioneros para reducirlos a misión. Este mismo misionero, reafirmado luego por el Franciscano Ramon Bueno (1965) a principios del Siglo XIX, nos informa acerca de la tendencia de los Piaroas a establecer matrimonios con otros pueblos indígenas, especialmente con los Maypures.

Habrà que esperar a las primeras etnografías, en la década de los años 50, para escuchar de la existencia de grupos de filiación entre los Piaroas. El primero en mencionarlos es Baumgartner (1954: 119), un médico que trabaja en Puerto Ayacucho quien en 1954 nos informa que los Piaroas se dividen en ocho tribus definidas que tienen animales como identificadores totémicos. Poco después, entre 1953 y 1957, aparecen los

trabajos de Grelier (1953, 1954, 1957), un francés que participó en la expedición franco-venezolana que termina con el descubrimiento de las fuentes del Orinoco, quien de nuevo remite a los grupos clánicos entre los Piaroas. En 1968, sale la etnografía del entomólogo Pablo Anduze, también miembro de la expedición a las fuentes del Orinoco, quien va a establecerse en el Amazonas venezolano donde fungirá como empresario extractivista o como agente gubernamental. En el primer caso se apoyará en la fuerza de trabajo de los Piaroas a quienes llega a conocer en detalle. Su etnografía, *Dearuwa: Los Dueños de la Selva* es el primer esfuerzo por tener una visión de los rasgos más importantes de la cultura piaroa. Allí, identifica 24 grupos de filiación (Anduze 1974: 131-132).

Poco después, en la década de los años 70 y 80 comienzan a aparecer etnografías detalladas de los Piaroas realizadas por etnólogos profesionales como Lajos Boglar (1971), Jean Monod (1970) y Joanna (Kaplan) Overing (1975), complementadas luego por las realizadas por mi (Mansutti Rodríguez 1986; 1988; 1993; 1998; 2002) y Stanford Zent (1992; 1993). Lajos Boglar no le da mayor importancia a los grupos de filiación; no así Jean Monod (1970) y Joanna Overing (1975). Monod describe la importancia que tienen los denominados *tjianawome* para los Piaroas y que se asocian con los grupos de filiación; él nos dice:

“Realmente el piaroa pertenece permanentemente sólo a un *thienawo*, el lugar del cual se originó su primer ancestro. Cuando muere, su *takwaruwa*, “alma”, volará a este sitio, donde se reunirá con todos los ancestros por vía masculina (aunque existe cierta incertidumbre en relación con este último). Cada *thienawo* se encuentra en el interior de las muchas montañas de granito de las cuales fluye el río. Cada uno de estos lugares tiene un nombre sagrado, que no debe ser pronunciado en sus cercanías.” (Monod 1970: 16).

Joanna Overing (1975), en un anexo de su etnografía, nos dice que los Piaroas viven en un sistema de mitades según el cual algunos grupos de filiación vendrían del cielo a los que llamarían *Hut'ohu Iyaenawatu* y otros serían de la tierra o *Mariweka Iyaenawatu*. Al igual que Monod, ella informa que las almas de los Piaroas fallecidos deben ser conducidas durante el rito mortuorio al sitio de origen de su grupo de filiación. La hipótesis, muy sugestiva, crea una suerte de jerarquía que depende del origen del grupo de filiación. Sin embargo, creemos que la Dra. Overing se equivocó. *Huthohu* significa alto no cielo, y es la palabra utilizada para referirse a la región donde nacen los ríos o *Jutó Kiyú*. Mientras que *Mariweka* es el nombre de una montaña importante donde se escenificaron los actos de creación; esta montaña se encuentra en el Medio Cuao, lejos de los sitios altos. Más que un contraste metafísico, parece un contraste de altura de la región de nacimiento.

Más recientemente, tenemos la etnografía piaroa de Stanford Zent en la que reconoce la existencia de los grupos de filiación y su asociación con sitios específicos. Zent (1992; 1993) identifica 14 clanes en una muestra de 70 informantes, y utiliza correctamente la información aportada para inferir desde ella que los Piaroas se han expandido y absorbido a los grupos que estaban aledaños a ellos.

En lo que nos concierne, los grupos de filiación piaroa aparecen muy temprano en nuestra experiencia etnográfica. Apenas iniciados nuestros trabajos de campo y las entrevistas para reconstruir nuestras primeras redes parentales, los Piaroas insistían en la necesidad de considerar entre los datos que recogíamos sobre sus ancestros, hermanos y descendientes, la pertenencia a sus grupos de filiación, por ellos denominados *anokuotju* o *tjutamu*. Es así como nos vimos obligados a incluir en nuestra entrevista una pregunta sobre el grupo de filiación.

Lo primero que resaltó fue la universalidad del dato. Todos los informantes podían afiliarse al menos a un grupo así como al hecho de que la pertenencia coincidía con la del progenitor o con la combinación de progenitor y progenitora, pero que siempre estaba el grupo del padre. Constatamos además que, en una comunidad de grandes dimensiones, la distribución de los grupos de filiación era azarosa, que no había expresión de dominio de alguno de ellos y que tampoco ella se buscaba. Sin embargo, poco a poco emergía una jerarquía entre los grupos que nos hablaba de poderes shamánicos y de sabiduría, dos categorías ampliamente asociadas en el mundo piaroa.

Los datos

Los grupos de filiación piaroa

Durante los trabajos de campo realizados entre 1985 y 1987 en los ríos de la cuenca del Sipapo y en la del Samariapo, recogimos información sobre el grupo de filiación de 941 individuos lo que nos permitió establecer la presencia de 29 grupos de filiación y evaluar la relación entre grupos de filiación y matrimonios en 217 casos.

La lista de los 10 grupos más numerosos (ver tabla 1) era encabezada por los Wirös con 185 individuos registrados, seguidos por los Diyaruwás con 130, los Sereus con 96, los Fiñus con 71, los Inakuyas con 70, los Winikos con 52, los Waikunis con 51, los Karepates con 35, los Juraketas con 34 y los Wayapis con 24. Luego aparecen otros 19 grupos con 23 o menos individuos y entre ellos los Kiripos, Maraneus, Kirubas y Yuriñus, Reunemu y Purenemus con apenas 1 individuo cada uno que se reconoce perteneciente a ese grupo filial. De ellos, apenas los Wirös, Sereus y Wayapis son grupos cuya presencia podemos rastrear en las crónicas de la colonización. Los otros 7 serían grupos que han podido existir antes de la llegada de los europeos.

Tabla 1
Los 10 grupos de filiación más numerosos.

Grupo de filiación	Número
Mako Wirö	185
Diyaruwa	130
Sereus	96
Fiñu	71
Inakuya	70
Winiko	52
Waikuni	51
Karepate	35
Juraketa	34
Wayapi	24

Las frecuencias de matrimonios al interior de un mismo grupo filial es igualmente interesante (ver tabla 2). Sólo tenemos matrimonios al interior de los grupos para 13 de ellos. Los más frecuentes son aquellos que se dan entre los más numerosos. Así, en el grupo filial wirö encontramos 13 matrimonios endogámicos entre un total de 57, entre los Diyaruwás tenemos 10 de 52, entre los Inakuyas encontramos 8 de 23 y entre los Sereus y Winikos 3 en cada uno. Del resto solo encontramos 2 matrimonios endogámicos entre los Anarumes y 1 entre los Juraketás, Karepates, Mu'kas, Pajus, Purés y Waikunis. Si en vez de frecuencia absoluta evaluamos la frecuencia porcentual de matrimonios endogámicos de los 9 grupos más numerosos, ello nos da otro orden. Así, el que más porcentaje de matrimonios endogámicos tendría sería el Inakuya con un 34,78 %, seguido del Winiko con 25,00 %, el Wirö con 22,80 %, el Diyaruwa con 19,23 %, el Wayapi con 14,28 %, el Juraketa y el Sereu con 9,09 % ambos, el Karepate con el 6,25 % y los Fiñus y Waikunis con el 0 %. Si comparamos esto con el porcentaje global de matrimonios endogámicos entre los grupos filiales que es del 21,19 %, es decir de 46 matrimonios endogámicos entre 217 de matrimonios totales, entonces tenemos que entre los grupos más numerosos tenemos 5 que están por encima del promedio y 4 que están por debajo.

Tabla 2
Frecuencia y porcentaje de matrimonios endogámicos

Grupo de filiación	Total matrimonios	Frecuencia endogamia	% Matrimonios endogámicos
Mako Wirö	57	13	22,80
Diyaruwa	52	10	19,23
Sereu	33	3	9,09
Fiñu	28	0	0,00
Inakuya	23	8	34,78
Winiko	12	3	25,00
Waikuni	18	0	0,00
Karepate	16	1	6,25
Juraketa	11	1	9,09
Wayapi	7	1	14,28

Si a nuestros 29 grupos filiales le agregamos los 25 que hemos encontrado en otros autores y que no han sido reportados en nuestras genealogías y además retomamos lo expresado por algunos de ellos, entonces podemos decir que la adscripción a un grupo de filiación es cognática, es decir, una persona cualquiera al momento de ser interrogada puede decir que pertenece al grupo del padre o al grupo del padre y al grupo de la madre. Sin embargo, aunque en teoría una persona pudiera aducir pertenecer solo al grupo de la madre, nosotros no tenemos ningún caso. Ello quiere decir que se trata de filiación cognática con un fuerte sesgo patrifilial.

También podemos afirmar que hay grupos con una gran vitalidad demográfica, representando cada uno más del 5 % de la data en el Sipapo, Orinoco y Samariapo, como los Wirös, Diyaruwás, Inakuyas, Waikunis, Winikos y Fiñus. En contraste, tenemos grupos de filiación que están en trance de desaparición, al menos en la cuenca del Orinoco, como los Jeremus, Kirubas, Kiripos, Reunemus, Mu'kas y Maraneus que cuentan apenas con 1 representante cada uno.

De igual manera se podría decir que no hay una tendencia clara a establecer matrimonios endogámicos salvo en el caso de los Inakuyas, Winikos y Diyaruwás, todos ellos grupos de prestigio, que sobrepasan el 19 % de matrimonios endogámicos.

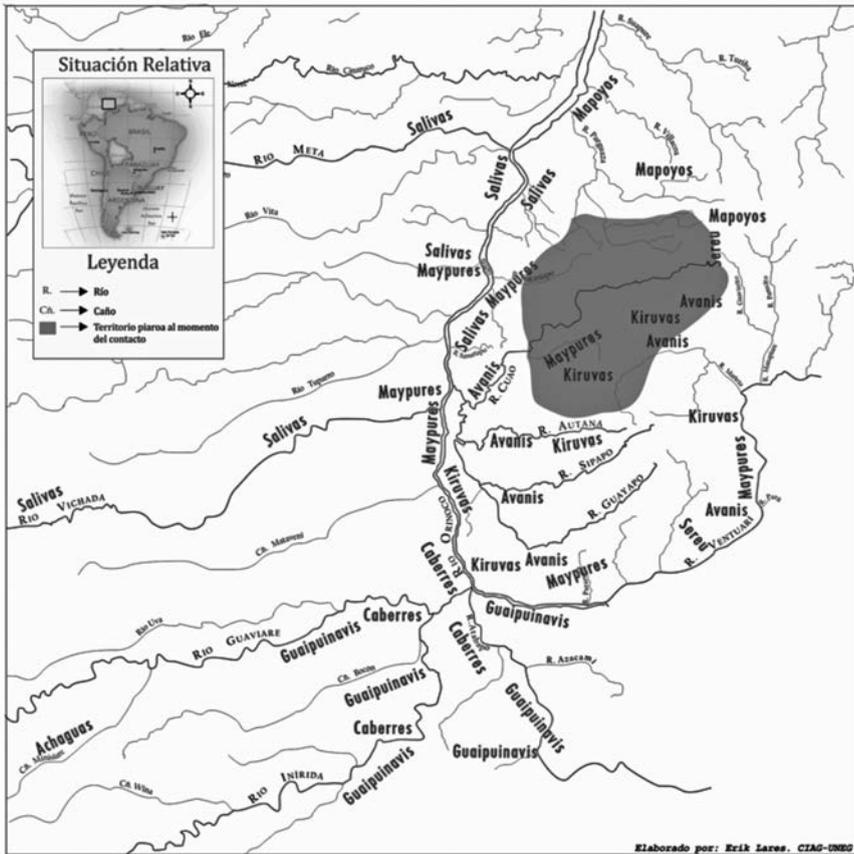
Los grupos de filiación en el Orinoco Medio, los Piaroas y la diversidad constitutiva

Es característico del Orinoco Medio la presencia de sociedades clánicas. Las más conocidas son las sociedades Arawak como son la de los Kurripako, Baniva, Baré y Piapoco. Todas ellas están conformadas por clanes que pueden reportar a animales totémicos, clanes que tienen relaciones societarias con el resto de los clanes de su sociedad.

En el mismo entorno de influencias Arawak registramos la presencia entre las sociedades de lenguas caribes, por lo general de escasa profundidad genealógica, a la sociedad ye'kwana, caracterizada por su atípica profundidad de la memoria genealógica de los individuos (Silva Monterrey 1992; 2011).

También las sociedades de la familia etnolingüística Sáliva tenían grupos de filiación. Un etnógrafo aficionado como Gaspar Marcano (1971), a finales del siglo XIX, nos decía que los Atures eran un subgrupo piaroa, sugiriendo la posibilidad de sociedades segmentadas con grupos de filiación para cada segmento en donde estarían aquellos grupos nombrados por los cronistas tempranos, pero cuya mención desaparece de las crónicas tardías.

Los cronistas tempranos de la colonización nos indican que alrededor del territorio piaroa estaban los siguientes grupos: Maipures, Kirubas, Avanis, Sereus, Mapoyos, Caberres, Guaipuinavis, Sálivas y Achaguas (ver mapa 1). De todos ellos, los Maipures, Kirubas, Avanis, Caberres, Guaipuinavis y Achaguas eran Arawak, mientras que los Sereus y Mapoyos eran Caribe y los Sálivas y Atures eran Sáliva. Más importante aún era que las más influyentes y cercanas, salvo al norte de su territorio, eran la sociedad maipure (Biord 1985), con la que los Piaroas mantenían extensos lazos comerciales y de intercambio matrimonial, la avani y la kiruba (Mansutti Rodríguez 1991). La eventual influencia de los sistemas de parentesco Arawak en el mundo piaroa ha de ser, por tanto, anterior a la llegada de los españoles.



Mapa 1
Los Piaroas y sus vecinos en el Orinoco Medio.

Si constatamos que todas las sociedades Arawak son sociedades sociocentradas a partir de clanes, que se caracterizan porque los miembros de esos grupos de filiación tienen obligaciones entre sí y para el resto de los grupos que configuran esas sociedades; si además constatamos que los Sálivas, la sociedad más importante de la familia lingüística Sáliva, también tenía grupos de filiación, entonces es posible afirmar que: 1) los Piaroas, a pesar de ser una sociedad clásicamente guayanesa, con escasa memoria genealógica, compartían con sus hermanas de lengua Sáliva la presencia de grupos de filiación además de que vivían en un entorno donde éstos se valoraban y de donde debían recibir fuertes influencias; 2) que esta influencia deriva no solamente de la vecindad sino también del alto valor que los Piaroas le daban a sus vecinos maipures, gente con quien mantenían relaciones de intercambio de todo tipo y que había sido creada rica por un demiurgo sabio y prudente como *Puruna*; 3) que esta influencia ha podido expresarse en formas de filiación de escasa profundidad, egocentradas y patrifiliales, respondiendo de esta manera en un mismo tiempo a la influencia prestigiosa de mantener grupos de filiación, a la propia tradición sáliva de mantenerlos y a su propia condición de sociedad guayanesa construida sobre la egocentralidad y la escasa memoria genealógica; 4) que estas formas de filiación han debido constituirse en un mecanismo eficiente para guardar la memoria de las sociedades que fueron absorbidas por ellos y que condujo a la actual distribución espacial de los pueblos indígenas amazónicos en Venezuela (Mansutti Rodríguez 2011).

La expresión de la diversidad constitutiva en la geografía shamánica

Si a todo lo anterior además agregamos que la visión piaroa del mundo se funda en la acumulación de vida espiritual bajo la superficie de la tierra, sea en los *urow* o almacenes montañosos, sea en las *poitjiana* o piedras de los espíritus de los peces en las redes de ríos y lagos donde se acumulan los espíritus de los diferentes seres, incluidos los humanos, entonces vemos cuán fácil puede resultar, como en efecto ocurre, que los diferentes tipos de sociedades puedan tener una montaña propia o compartida en la que reposen sus almas una vez fallecidos. En efecto, tal como lo dicen Monod (1970) y Zent (1993), el concepto clave para entender la asociación entre sitio de origen o reposo y grupo de filiación es el concepto de *tjianawome*. *Tjianawome* significa textualmente “el contenedor de los espíritus de los ojos”, los espíritus de la inteligencia. Se trata de almacenes en el interior de montañas, llamados *urow* por los

Piaroas adonde se van a residir una de las cuatro almas que caracterizan a los seres humanos: La *iare* o el alma de los ojos, metáfora que refiere al alma de la inteligencia o *takuaruwa*. De acuerdo con esta manera de ver el mundo, muchos accidentes geográficos (montañas, lagos, rápidos) tienen un doble atributo: el que se muestra ante nuestros ojos y el que es visible sólo a los ojos de los shamanes.

Las diferencias que se pueden ver afuera también se expresan adentro. Cada tipo de vida visible tiene su *urow* para mantenerse allí, *urow* a los que irá el espíritu del shamán rezador o meyeruwa para sacar espíritus de otros seres, multiplicarlos y materializarlos para el bienestar de sus seguidores (ver figura 1). Los *tjianawome*, que son también *urow* receptores, tienen características particulares: ellos están asociados a los sitios de creación de grupos de filiación o sociedades particulares adonde regresa el alma de los ojos de los indios fallecidos para reencontrarse con las almas de los miembros de su mismo grupo de filiación y tener allí una vida placentera, llena de bailes, comida y sexo, aunque sin reproducción ni memoria de su pasado terrenal. Es importante señalar que el viaje al *tjianawome* o “paraíso” es un viaje sin retorno. Los espíritus que allí se encuentran, a diferencia de aquellos que son de bienes sometidos a la depredación piaroa, no pueden ser sacados por los shamanes creativos. Cuando el alma del fallecido viaja, el shamán hace un rito mortuario que garantiza que ella pierda la memoria y nunca regrese a los sitios donde vivió. Se trata de un paraíso para la eternidad.

La idea, en consecuencia, es que cada grupo de filiación tenga un paraíso propio adonde pueda ir su “alma de los ojos” a convivir con los ascendientes por línea masculina de su padre y a divertirse con las almas de los ojos de sus ancestros, de la misma manera que los frutos de la siembra y de la selva tienen también su almacén montañoso, que los animales tienen los propios y que los peces y animales del agua tienen sus *poitjiana*.

Las alianzas interétnicas y los Piaroas

Por otro lado, la tradición oral de los Piaroas reafirma su tendencia a establecer relaciones de alianza con sus vecinos. En tiempos pasados cuentan los Piaroas que, luego de una primera etapa endogámica en la que cada grupo se mantenía alrededor de su montaña de origen, hubo numerosos matrimonios entre miembros de grupos de filiación diferentes y, seguramente, entre sociedades diferentes. Esto es esperable 1) si constatamos que todas las sociedades del Orinoco tenían prácticas y lenguajes matrimoniales similares, lo que facilitaba el establecimiento de redes matrimoniales interétnicas y 2) si entendemos las restricciones que la dispersión demográfica impone a las sociedades de selva tropical que rigen sus

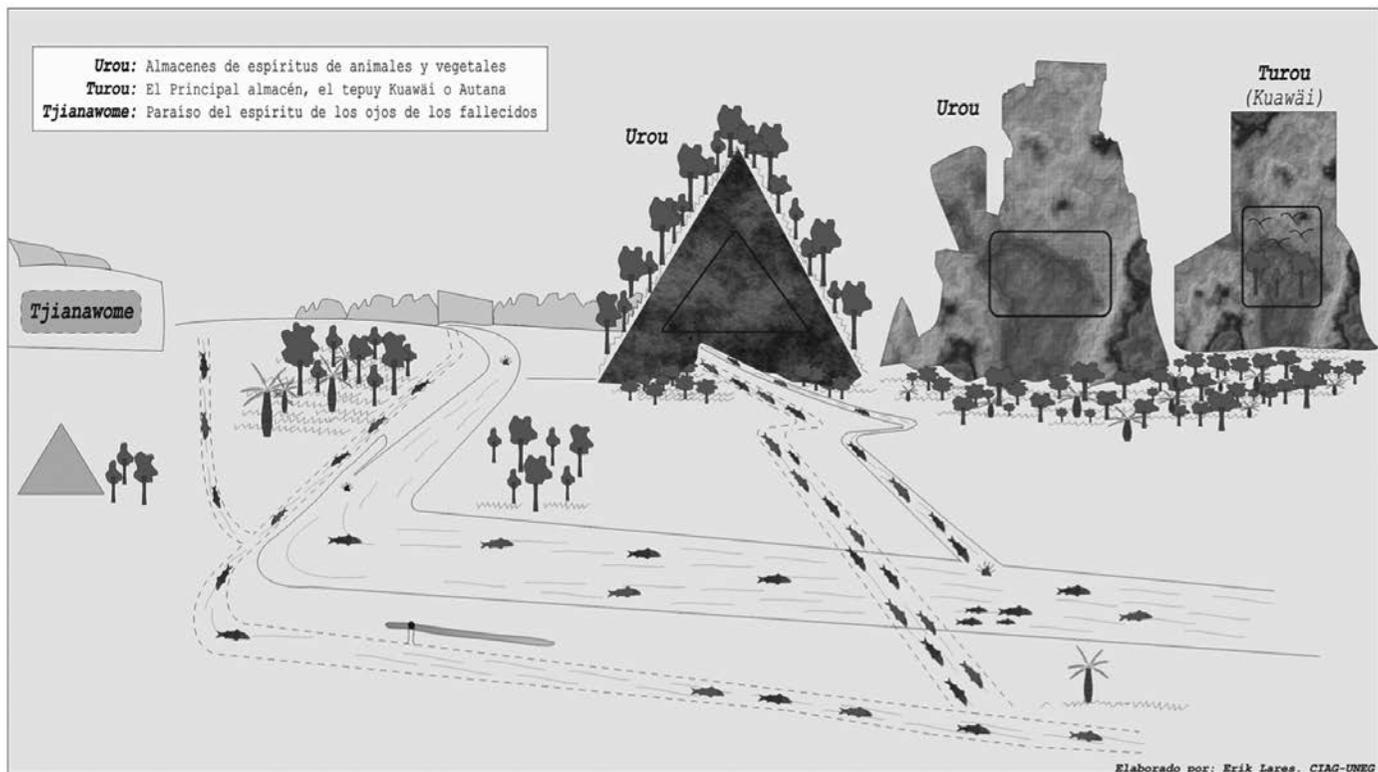


Figura 1
 La geografía simbólica Piaroa: *Tjianawome* y *Urou*.

intercambios matrimoniales por el sistema dravidiano de parentesco¹ y que promovieron el establecimiento de alianzas con grupos vecinos.

Territorios, cuencas y grupos de filiación

Otro asunto interesante es la distribución de los grupos de filiación por cuenca. Si analizamos este atributo para los 9 grupos de filiación más numerosos, aquellos con más de 30 miembros, donde podemos suponer que hay menos distorsión de la distribución por la presencia de padres prolíficos, nos encontramos con que nuestros registros muestran una significativa distribución, más ligada a los movimientos migratorios ocurridos durante los últimos 50 años, que a una posible fijación residencial asociada a un territorio propio. Por ejemplo, los 185 Wirös se distribuyen (ver tabla 3) en 13 cuencas de la siguiente manera:

Tabla 3
Distribución de los makos wirös por cuenca.

Cuencas	Número
Autana	40
Mataveni	12
Cataniapo	1
Cuao	14
Guapuchi	1
Guaviare	1
Guayapo	11
Marieta	5
Orinoco	26
Samariapo	2
Sipapo	66
Ventuari	3
Vichada	1
Sin información	2

Si de los tres sectores con mayor presencia wirö sacamos al curso principal del Orinoco, que ha sido un sector receptor de población proveniente de todas las cuencas afluentes durante los últimos 70 años, resulta que destacan sobre las otras, dos de esas cuencas que son vecinas y están bien conectadas entre sí por fáciles caminos interfluviales: las cuencas del Sipapo y del Autana, porque entre ambas acumulan el 71 % de los Piaroas de ascendencia wirö. Ello tiene sentido si pensamos que el grueso de la población wirö del último siglo se ha concentrado en

1 Al respecto, recomendamos la lectura de nuestro ensayo con la matemática Cristina Briceño Fustec (Mansutti Rodríguez y Briceño Fustec 1993) donde demostramos que la aplicación de terminología y normas de matrimonio en un sistema de parentesco dravidiano como el piaroa genera cuellos de botella que deben resolverse con estrategias que contradicen a las normas.

el entrecruce de las cuencas al sur de los ríos Ventuari y Sipapo, especialmente en las zonas donde se cruzan las cabeceras de sus afluentes, los ríos Guayapo, Sipapo, Yaquivapo y Guapuchi (ver mapa 2). De acuerdo con la tradición oral, las cabeceras de los ríos Sipapo y Guayapo tenían fuerte presencia wirö. Pudiéramos inferir que los wirös piaroizados en ese sector se deben al hecho de que fueron los Piaroas del Guayapo y del Sipapo los que establecieron alianzas matrimoniales con los Wirös que tenían su territorio ancestral en las cabeceras y que a partir de allí se difundieron hacia el vecino Autana. Ello puede ser cierto, pero los datos pudieran estar distorsionados si entendemos que fue justamente en el Sipapo y en el Autana, además del Orinoco, donde tenemos más individuos investigados, pues el Guayapo estaba deshabitado al momento de nuestros trabajos de campo y el Cuao no fue totalmente censado. Para que una hipótesis de este tipo fuera valedera, deberíamos haber recogido la misma información al menos hasta el Cuao. Sin embargo, desde lo cualitativo es posible pensar que efectivamente la alta concentración wirö en el Sipapo es consecuencia del entrecruce de sus cabeceras con las de ríos con población wirö y que es factible que de allí se hayan movido hacia el Autana.

En el caso de los Sereus, Diyaruwas e Inakuyas (ver tabla 4) la distribución de individuos es azarosa lo cual impide avanzar ideas sobre la relación entre territorio y grupos de filiación:

Tabla 4

Distribución por cuencas de los sereus, diyaruwas e inakuyas.

Cuencas	Sereus	Diyaruwas	Inakuyas
Atabapo		1	
Autana	12	16	14
Cataniapo	1	12	2
Cuao	46	6	23
Guayapo			1
Manapiare		1	
Marieta		12	4
Mataveni		2	
Orinoco	18	48	18
Parguaza	1		
Samariapo			1
Sipapo	26	25	7
Ventuari		6	
Vichada	1		
Sin información		1	

La distribución refleja más la abundancia de datos que tenemos sobre el Orinoco, el Sipapo y el Autana que sobre alguna relación entre grupos de filiación y territorios. En consecuencia y por el momento sólo se puede

Alianzas matrimoniales y grupos de filiación

Más interesante es el análisis de las relaciones entre alianza matrimonial y grupo de filiación. En efecto, si separamos nuestros datos entre aquellas parejas en las que al menos un cónyuge estaba vivo al momento de la entrevista y aquellos en las que ambos cónyuges habían muerto, nos encontramos con un dato interesante. En efecto, resalta el hecho de que en la data sobre parejas que ya han fallecido, el número de matrimonios dentro de un mismo grupo de filiación es mayor que en la data de los matrimonios donde uno o ambos cónyuges aun están vivos. El número de parejas fallecidas pertenecientes a un mismo grupo de filiación representan el 66,66 % del número total de alianzas de este tipo y el 38.5 % de las alianzas de parejas ya fallecidas. En contraste, en las parejas en las que está vivo aún alguno de los cónyuges, las parejas endogámicas representan el 33,34 % del total encontradas en la base de datos y apenas el 9,8 % de los matrimonios en el grupo donde ambos cónyuges están vivos. Ello significa que antes de las grandes movilizaciones de mediados del Siglo XX, los matrimonios entre grupos de filiación similares eran mucho más frecuentes y que ello probablemente tenía mucho que ver con el hecho de que los matrimonios eran arreglados entre los padres.

Análisis

Si comparamos la lista de nombres de grupos de filiación piaroa con la lista de sociedades indígenas reportadas por los cronistas de la colonización, nos encontramos con que 13 de los 54 grupos de filiación identificados por mí u otros autores son los nombres de sociedades que, o bien desaparecieron como consecuencia del trauma demográfico generado por la colonización, o bien se mantienen aún en la periferia del actual territorio piaroa (tabla 5). Ellas son:

Tabla 5

Los grupos de filiación Piaroa que han sido o que permanecen como sociedades diferentes.

Grupo étnico	Ubicación histórica y etnográfica
Aturi	Remontando el Orinoco, a dos días de la desembocadura del Meta (Tapia 1966: 204), en los raudales de Atures y de allí hacia abajo. También cerca del Sinaruco (Rivero 1956: 46, 47, 248; Vega 1974: 78). Gilij habla de un grupo homónimo habitando en el Padamo, Alto Orinoco (Gilij 1965, I: 295).
Avani	A una y otra banda de la serranía del Parakã (Rivero 1956: 47). Cerca del Orinoco, en Santa Teresa de Jesús (Gumilla 1963: 202). También en los ríos Tuapu (¿Cuao?), Sipapo, Autana y Guayapo (Caulin 1966, I: 120; Gilij 1965, I: 59; II:

- 60). Además vivían en el Ventuari, después de los piaroas (Gilij 1965, I: 132).
- Cabiri En las márgenes del Inirida y desde la desembocadura de éste en el Guaviare hasta el Orinoco (Rivero 1956: 37). Según Vega (1974: 95, 96, 117) son originarios del Atabapo y allí se encontraban (Solano 1954: 246, 276; Caulin 1966, I: 123) cuando fueron sometidos por los Guaipuinavis. También se encontraban en el Vichada, junto con los Cataruvenis (Vega 1974: 71).
- Guahibo En los llanos desde el Meta hasta el Airico, por el sur, y hasta la confluencia de San Juan de los Llanos y el Casanare por el oeste. Llegaban hasta Barinas, al noroeste del Orinoco, y a mitad de camino entre la boca del Ariari y el Orinoco, por el sur (Mercado 1966: 54; Rivero 1956: XIV, 4, 5, 17, 39, 96, 150, 155, 195, 205, 221, 335, 410, 440; Tapia 1966: 212).
- Kiruba A una y otra banda de la serranía del Parakã (Rivero 1956: 47). Cerca del Orinoco, en Santa Teresa de Jesús y Tabaje (Gumilla 1963: 202; Román (a) 1970: 282). También en los ríos Sipapo y Autana (Solano 1954: 246; Gilij 1965, I: 1329).
- Mabaya Abajo de los adoles, confederados con los caribes (Rivero 1956: 48). En la boca, alrededores y montañas del Parguaza, en el Chivapure y en el Villacoa (Gumilla 1963: 202; Caulin 1966, I: 117; Gilij 1965, I: 59, 224; Vega 1974: 113).
- Maipuri Desde Atures hasta el Ariari (Tapia 1966: 206) y a una y otra banda de la serranía del Parakã (Rivero 1956: 47). Según Vega, Solano y Gilij, estaban en la cuenca del Sipapo (Vega 1974: 78; Solano 1954: 246; Gilij 1965, I: 58, 59, 210; II: 50, 189; III: 104–105). Desde los raudales de Atures, por el Orinoco, hasta el alto Ventuari (Vega 1974: 135, 138; Gilij 1965, I: 132, 135).
- Piapoco En el Guaviare (Crevaux 1988: 235; Vraz 1992: 249). En el Guayabero, alto Guaviare (Crevaux 1988: 188, 199, 217, 218). En el Guaviare, en 1911 (Dalton 1966: 220–226). En 1924 en el alto Guaviare (Balzola 2000: 11).
- Sereu En el Ventuari (Solano 1954: 246). Bueno (1965: 136) los nombra y Humboldt (1956, IV: 379) los ubica en el Erebató y Caura. La tradición oral piaroa los describe como nómadas montañeros parecidos a los Mapoyos, que habitaban las montañas cercanas al Parguaza y Wanai.
- Wayapi No hay referencias de cronistas: Las referencias vienen de la tradición oral piaroa que los identifica como un grupo que habitaba el valle del Manapiare y que era muy agresivo y guerrero.
- Wirö Sobre el Parhueña y el Anaveni, y como Macos en el Mapichi (¿Guapuchi?) (Codazzi 1940: 46). En el Alto Orinoco (Wickham 1988: 79). En 1881, Crevaux los ubica en el Guapuchi

(Crevaux 1988: 253). Abandonaron las orillas del Orinoco y se fueron al monte (Vraz 1992: 187).

Woikiare/Yabarana Sus tierras estaban en el Ventuari, en la campiña rasa del Manapiare, y al este del Guaniamo. En el Túriba y el Sua-pure, y en el Cuchivero, vecinos de las Aikeambenano y los Parecas (Solano 1954: 276; Gilij 1965, I: 60, 129, 130, 132, 148, 234; II: 55, 94; Caulin 1966, I: 124)

Podemos ver entonces que todos estos grupos de filiación piaroa son el resultado de la asimilación de otras sociedades y lenguas, reconocidas como tales. Aunque el cognatismo permite que la asimilación ocurra, sea por la vía del padre, sea por la de la madre, los caminos para que ello ocurra y se perpetúe son: 1) que el niño se haya criado en la comunidad de una madre piaroa, siendo su padre de otro pueblo indígena. En este caso el niño tiene afiliación para la sociedad del padre y para la sociedad de la madre, pero es considerado más piaroa que de la etnia “no piaroa”. Criado como piaroa, asume que tiene ancestros de otro pueblo, pero sin desmeritar su pertenencia a la etnia Piaroa. La otra posibilidad es que la madre sea la que no es piaroa y que el padre si lo sea. Una vez más, la condición étnica privilegiada es la de la comunidad donde el niño se cría. Si el niño vive en una comunidad piaroa, él será considerado piaroa pero proveniente de un ancestro femenino no piaroa. Aquí coinciden el sesgo patrilateral y la socialización en ambiente piaroa como marcadores de pertenencia. Como se ve, en los niños mestizos se reconoce la diferencia cultural. Podemos afirmar que los “no piaroas” son incorporados por la vía de los matrimonios y la socialización entre los Piaroas una vez que tienen sus hijos. Es así que, habiéndose formado como piaroas, entran a formar parte del grupo de filiación que rememora el origen extranjero del padre o de la madre. Junto con el reconocimiento, vienen los atributos asociados a ser parte del grupo no piaroa.

Otros grupos de filiación, la mayoría, son reconocidos como grupos históricos que están en el origen de la sociedad piaroa y que se supone habitaban en la cercanía del complejo geográfico donde se encuentran los cerros asociados a la mitología de origen ubicados en el Medio y Alto Cuao. Tales son los Inakuyas, los Diyaruwás, los Fiyus, los Jeremus, los Juraketás, los Karepates, los Mu'kas, los Purés, los Sirikos, los Waikuni, los Winikos, los Yubekus y los Yuriñus. Los Inakuyas y los Diyaruwás son los grupos de mayor prestigio shamánico; se les considera buenos gobernantes, prudentes y sabios. Los Waikunis son hijos de *Chejeru*, la hermana del demiurgo que otorgó a los Piaroas las artes del rezo. Los Sirikos son hijos de una estrella y los Winikos son sabios a quienes se reza cuando alguien está enfermo. Los Yubekus y los Yuriñus son dueños

de modalidades particulares de *warime*, el yuruparí propio de los Piaroas. Los Mu'kas son los descendientes del águila arpía (*Harpia harpija*). Los Juraketas aparecen como guerreros contumaces.

La oposición cielo-tierra esgrimida por Overing (Kaplan 1975) para definir la agrupación de los grupos de filiación y su prestigio no tiene asidero según lo reportado por nuestros informantes. El adjetivo *Huthohu* usado por ella para referirse al cielo, pareciera aludir a la noción de “alto” en piaroa: *Jutó*. Siendo así, esto no hace referencia al cielo sino a las zonas altas del territorio piaroa, es decir a *Jutó Kiyú*. En contraste, la otra oposición refiere a *Mariweka*, el cerro que se encuentra en el Medio Cuao donde el demiurgo creador *Wajari* creó a los seres humanos, incluidos los miembros de otras etnias. Siendo así, la oposición no es cielo-tierra, sino cuenca baja y cuenca alta del Cuao, río donde se encuentran las montañas más importantes de la tradición mítica piaroa.

Si revisamos la lista del anexo 1, encontramos un porcentaje del 24 % de los grupos de filiación piaroa a quienes se les puede trazar su historia a partir de las crónicas occidentales, y un grupo del 76 % al que no se le puede trazar la historia. Pero, para quienes tenemos razones para pensar que sus nombres y atributos son el residuo que va quedando de una historia intensa de intercambios con el entorno y con grupos que, en la historia pre y postcolonial, fueron perdiendo viabilidad y desaparecieron, dejando como único rastro el de su etnónimo convertido en grupo de filiación. Quizá algunos de ellos sean grupos míticos que están en la historia del origen piaroa como sociedad y que no tengan referente material en la historia, otros pueden ser referencias a clanes y no a sociedades en si de grupos desaparecidos, pero estamos seguros que en su gran mayoría estos grupos de filiación son reminiscencias que van quedando de su historia de contacto y articulación con la diferencia cultural en el cuerpo social piaroa.

La manera como se distribuyen los grupos por cuenca nos permite plantear hipótesis acerca de los caminos seguidos para su dispersión, pero lo azaroso de ésta nos impide asociar esta distribución a hipotéticos territorios míticos.

Otro tema es el rol que juegan estos grupos de filiación en sociedades cognáticas y de escasa memoria genealógica. Es reiterado por los autores que han tratado el tema (Anduze 1974; Monod 1970; Overing 1975; Zent 1993) que la pertenencia o no a un *anokuotu* o *tjutamu* no da obligaciones rituales frente a sus iguales, ni impone prácticas matrimoniales u obligaciones sociales u económicas de cualquier tipo.

Veamos si el significado textual de las palabras con las que los designamos da alguna pista. *Anokuotu* significa “el origen o raza de mi abuelo” y *tjutamu* significa “lo de nuestros viejos”. Ambas aluden a la filiación reconocida de los viejos o abuelos, palabras que aunque no son las

mismas evocan realidades similares. Ellas por sí solas no dan claves para entender la importancia del hecho.

Conociendo que el mundo piaroa está lleno de poderes a los que se accede por la pertenencia a grupos familiares, el pertenecer a un grupo por nacimiento permite adquirir virtudes y atributos de personalidad y a potencialidades shamánicas que, de otra manera, habría que obtener por otras vías. Así pues, los que son Diyaruwa o Inakuya adquieren competencias para ser líderes; los que son Jarepate, Wayapi o Aturi tienen potencial guerrero; los que son Mapoyo son indescifrables; los que son Avani o Cabiri pueden ser peligrosos antropófagos y los que son Wirö son pobres, con tendencia a ser descuidados y poco civilizados.

Por ello, aunque la pertenencia a un grupo de filiación no da derechos particulares ni al individuo ni al grupo al que pertenece, este es un tema que aflora frecuentemente cuando se discute, por ejemplo, el perfil de los líderes. En efecto, cada vez que hay un conflicto se puede aludir a la pertenencia de la persona a un grupo de filiación para justificar o criticar su comportamiento. Así, si es shamán maligno se puede decir: “él se porta así porque él es tal *anokuotu*”. Lo mismo ocurre, pero en contrario, con grupos de prestigio como los Inakuyas y los Diyaruwas. De hecho, en las últimas reuniones de los shamanes piaroas, se estaba discutiendo en el marco de la complejización de las organizaciones políticas que establecen relaciones con el Estado, la conveniencia de tener (para relacionarse con el gobierno) a líderes Diyaruwa o Inakuya por su capacidad de liderazgo. Este prestigio implícito debe ser parte de la explicación del porqué en los tiempos antiguos había tantos matrimonios endogámicos entre Inakuyas y entre Diyaruwas, como lo vimos atrás.

Finalmente, la pertenencia a un grupo de filiación da la posibilidad a la persona para que su alma de los ojos, *iare*, o alma inteligente, *takwaruwa*, pueda ir a reposar a su *tjianawome* o paraíso, un lugar especial donde reposará por la eternidad en compañía de todos los miembros de su grupo de filiación.

Conclusiones

Los Piaroas reconocen en su morfología social, en su estructura y en su lenguaje la existencia de una intensa diversidad constitutiva que adquiere la forma de marcadores de la memoria a los que llamamos grupos de filiación o *anokuotu* en su propia lengua. Ellos asignan sustancia a sus miembros, le dan atributos de personalidad y capacidad para ciertas artes. Finalmente, le dan la oportunidad de tener un sitio para que su “alma de los ojos” pueda irse a disfrutar por la eternidad de comida y bebida abundante, fiesta y sexo.

Este sistema asociado a las montañas como almacenes se ajusta perfectamente a la concepción piaroa del mundo deseable. De esta manera la sociedad piaroa reconoce las diferencias que la constituyen y guarda su memoria mientras sea necesario.

Los grupos de filiación o *anokuotu* devienen así en un instrumento de estabilidad societaria, de explicación ontológica y de fines. La vida con ellos tiene un comienzo y un final explicado.

Bibliografía

ANDUZE, PABLO

- 1974 *Dearuwa: Los dueños de la selva*. Caracas: Biblioteca de la Academia de Ciencias Físicas, Matemáticas y Naturales. Vol. XVIII. Talleres Topográficos de la Dirección de Cartografía Nacional.

BALZOLA, R. P. SALESIANO

- Desde el Brasil al Orinoco: Relación del viaje del P. Balzola, Salesiano, en el año 1924. En *En el Jaguey: Crónicas y Documentos del archivo Central del Vicariato de Puerto Ayacucho*. Estado Amazonas. R. Iribertegui (ed). Pp. 5-14. Puerto Ayacucho: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.

BAUMGARTNER, JUAN

- 1954 Apuntes de un médico indigenista sobre los piaroas de Venezuela. *Boletín Indigenista* 8-9(1): 111-124.

BIORD CASTILLO, HORACIO

- 1985 El contexto multilingüe de interdependencia regional del Orinoco. *Antropológica* 63-64: 83-101.

BOGLAR, LAJOS

- 1971 Chieftanship and the religious leader: a venezuelan example. *Acta Ethnographica* 20(3-4): 331-337.

BUENO, RAMÓN (OFM)

- 1965 Tratado histórico y diario de Fray Ramón Bueno, OFM sobre la Provincia de Guayana. En *Conversión de Píritu del P. Matías Ruiz Blanco, OFM y tratado histórico del P. Ramón Bueno OFM*. Fidel Lejarza (ed). Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, No. 78: 95-187.

CAULIN, ANTONIO

- 1966 *Historia de la Nueva Andalucía*. 2 vols. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. No. 81-82.

CODAZZI, AGUSTÍN

- 1940 *Resumen de la geografía de Venezuela*. Caracas: Taller de Artes Graficas.

CREVAUX, JULES

- 1988 Viajes por la América del Sur. en *El Orinoco en dos direcciones*. M. A. Perera, ed. Caracas: Fundación Cultural Orinoco.

DALTON, LEONARD V.

- 1966 *Venezuela*. Caracas: Banco Central de Venezuela.

DEL REY FAJARDO, JOSÉ

- 1971 *Aportes jesuíticos a la filología colonial venezolana*, 2 vol. Caracas : Universidad Católica Andrés Bello.

GILIJ, F. SALVADOR S. J.

- 1965 *Ensayo de historia americana*. 3 vols. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. No. 71, 72 y 73.

GRELIER, JOSEPH

- 1953 Los indios Piaroa de la región de Puerto Ayacucho, *Boletín Indigenista Venezolano* I (2): 253-263.
- 1954 *Aux sources de l'Orénoque*. Paris: La Table Ronde.
- 1957 Les Indiens Piaroa et le curare, *L'Ethnographie Nouvelle Série* 52: 78-86.
- 1977 *Indiens de l'Orénoque*. Paris. Flammarion.

GUMILLA, JOSÉ (JOSEPH)

- 1963 *El Orinoco ilustrado y defendido*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia n° 68.

HUMBOLDT, ALEJANDRO DE

- 1956 *Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Continente*. 5 vols. Biblioteca Venezolana de Cultura. Caracas. M. E.

MANSUTTI RODRIGUEZ, ALEXANDER

- 1986 Hierro, Barro Cocido, Curare y Cerbatanas: El comercio intra e interétnico entre los Uwotjuja. *Antropológica* 65: 3-75.
- 1988 Pueblos, comunidades y fondos: Los patrones de asentamiento Uwotjuja. *Antropológica* 69: 3-33.
- 1990 *Los Piaroa y su territorio*. Monografía N° 8, CEVIAP: Caracas.
- 1998 Meñeruwas y empresarios: ambiente y desarrollo en tierras piaroas (Meñeruwas and managers: environment and development in piaroa's land) paginas 199-204. En: R. J. Carrillo (Compilador). *Memorias del IV Congreso Interamericano sobre el Medio Ambiente*, realizado en Caracas,

- Venezuela, entre el 8 y 11 de diciembre de 1997. Colección Simposia, Volumen II: 334 pág. Editorial Equinoccio, Ediciones de la Universidad Simón Bolívar, Caracas.
- 2002 *Le parcours des créatures de Wajari: Socialisation du milieu naturel, système régional et migrations chez les Piaroa du Venezuela.* Paris: EHESS, Tesis doctoral.
- 2011 *El largo camino de las criaturas de Wajari: Piaroas, sistemas de interdependencia regional y poblamiento en el Orinoco Medio.* Trabajo de Ascenso para optar a la categoría de Profesor Titular. Ciudad Bolívar: UNEG. 2011. 330 pps.
- MANSUTTI RODRÍGUEZ, ALEXANDER Y CRISTINA BRICEÑO-FUSTEC
- 1993 Edad, generación y matrimonio entre los Piaroa de la cuenca del Sipapo (Venezuela). *Boletín Antropológico* 27: 51-67.
- MARCANO, GASPAS
- 1971 *Etnografía precolombina de Venezuela.* Caracas: UCV.
- MERCADO, PEDRO DE (S. J.)
- 1966 Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús. En *Documentos jesuíticos I.* José del Rey ed. No. 79: 1-141. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- MONOD, JEAN
- 1970 Los Piaroa y lo invisible: ejercicio preliminar de un estudio sobre la religión Piaroa. *Boletín Informativo de Antropología* VII: 5, 21.
- OVERING (KAPLAN), JOANNA
- 1975 *The Piaroa: a people of the Orinoco basin: a study in kinship and marriage.* Oxford: Clarendon Press.
- RIVERO, JUAN (S. J.)
- 1956 *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los Ríos Orinoco y Meta.* Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia 23. Empresa Nacional de Publicaciones.
- ROMÁN, MANUEL (S. J.)
- 1970(a) Carta a Gumilla del 11/06/1741. En *Escritos varios de José Gumilla.* José Del Rey, compilador. Pp. 275-283. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, N° 94.
- SILVA MONTERREY, NALÚA ROSA
- 1992 *La constitution du groupe local. Relations genealogiques et territoriales. Le cas de Jyowotuña.* Paris, EHESS: Memoria de DEA.

- 2011 *Pouvoir, parenté et société chez les Ye'kwana du Caura, Venezuela. De la diversité a la synthese.* Berlin: Editions universitaires européennes

SOLANO, JOSEPH.

- 1954 Viaje del Exmo. Señor D. Joseph Solano Marqués del Socorro de la Provincia de Guayana; siendo Capitán de Fragata de la Real Armada y comisionado por estado con D. Joseph de Iturriaga Jefe de la Escuadra, D. Eugenio de Alvarado Marqués de Toveloso; Coronel de infantería y D. Antonio de Urrutia Capitan de navío para efectuar los acordados límites de los dominios del Rey y del Rey Fidelísimo, en la parte septentrional de la América Meridional. En *Relaciones Geográficas de la Gobernación de Venezuela 1767-1768.* D. Angel Altoaguirre y Duval ed. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la Republica.

TAPIA, MATÍAS DE (S. J.)

- 1966 Mudo lamento de la bastísima y numerosa gentilidad que habita las dilatadas márgenes del caudaloso Orinoco, su origen y sus vertientes, a los piadosos oídos de la Majestad católica de las Españas, nuestro señor, Don Phelipe Quinto (que Dios guarde). En *Documentos jesuíticos I.* José del Rey ed. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 79: 169-213.

VELEZ BOZA, FERMÍN Y JUAN BAUMGARTNER

- 1962 Estudio general, clínico y nutricional en tribus indígenas del Territorio Federal Amazonas de Venezuela. *Archivos Venezolanos de Nutrición* 12(2): 143-225.

VEGA, AGUSTÍN DE

- 1974 Noticia del principio y progresos del establecimiento de las misiones de gentiles en el río Orinoco por la Compañía de Jesús... En *Documentos jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela.* Tomo II. José Del Rey Fajardo, compilador. Caracas: Fuentes para la historia colonial de Venezuela, vol. 118: 3-149. Academia Nacional de la Historia.

VRAZ, ENRIQUE STANKO

- 1992 *A través de la América Ecuatorial. Viaje por Venezuela.* Caracas: Fundación Cultural Orinoco.

WICKHAM, HENRY A.

- 1988 Relatos de viaje de Sir Alexander Wickham. 1869-1870. En *El Orinoco en dos direcciones.* Miguel Angel Perera (ed). Pp. 21-118. Caracas: Fundación Cultural Orinoco.

ZENT, STANFORD (RHODE)

- 1992 *Historical and Ethnographic Ecology of the Upper Cuaio River Wôthiha: Clues for an Interpretation of Native Guianese Social Organisation*. Thèse de Ph.D. New York : Universidad de Columbia. 478 p.
- 1993 Discriminación cultural de la biomedicina occidental y extinción cultural entre los indígenas piaroa, estado Amazonas, Venezuela, en *Salud y población indígena de la Amazonia*, vol. I : p. 227–242, Eduardo Estrella y Antonio Crespo (eds.). Quito: Editorial Abya-Yala.

Alexander Mansutti Rodríguez y Erik Lares Belmonte

Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana — UNEG
pupet47@hotmail.com

Anexo 1
Grupos de Filiación Piaroa.

Nombre	Sitio	Atributo	Autor(es)
1. AMANA		Clan de la Avispa	Velez Boza y Baumgartner 1952;
2. ARA		Clan de la Guacamaya	Velez Boza y Baumgartner 1952;
3. ATURI	Atures (Anduze); Zent lo identifica como Mabu. Es originario de Mariweka; ahora en Bajo Cataniapo y Raudales de Atures (Zent)	Guerreros altos y fuertes	Anduze 1974; Zent 1993;
4. ANARUME	En Autana, Marieta y Orinoco 11 (Mansutti)		Mansutti;
5. AVANI	Origen en Mataveni y Orinoco al frente; ahora 7 en Cuao y Marieta (Mansutti)	Antropófago	Anduze 1974; Mansutti; Velez Boza y Baumgartner 1952;
6. CABIRI	Son los caberres (Mansutti). Anduze identifica como Caribes pero son caberres arawakos del Guaviare	Antropófago	Anduze 1974; Velez Boza y Baumgartner 1952;
7. DIYARUWA	En todas las cuencas uno de los más numerosos (130). Origen en Cuao (Mansutti); origen en Kurei, ahora en Yumena, Mariweka, Alto Parguaza (Zent)	El más fuerte (Velez Boza y Baumgartner). Los dueños del frío. Originarios del Cuao. Grupo de alto prestigio. Gobernantes (Mansutti)	Mansutti; Zent 1993; Velez Boza y Baumgartner 1952;
8. FIÑU	Paria (Anduze). 71 en Autana, Cuao, Marieta, Orinoco, Sipapo y Vichada	Clan del Cotinga Azul; pajarito	Anduze 1974; Mansutti; Velez Boza y Baumgartner 1952;
9. GUAHIBO	Meta y Vichada (Mansutti)	Los dueños de la sabana. Mehekaruwa. Considerados agresivos, inestables y poco responsables (Mansutti)	Mansutti;
10. INAKUYA	Originario de Cuao (Mansutti); 70 en todas las cuencas. Origen en Bause Yuriwa; ahora en Medio Cuao y Alto Marieta (Zent)	La gente de las piedras. Medio Cuao. Altamente prestigioso. Grupo de los originarios (Mansutti)	Mansutti; Zent 1993;
11. JAKUAWARIYU	1 en Autana (Mansutti)	Mítico	Mansutti;
12. JEREMU	Sipapo (Anduze). 1 en Sipapo		(Mansutti) Anduze 1974; Mansutti; Velez Boza y Baumgartner 1952;
13. JURAKETA	34 de los que 28 en Sipapo y Orinoco; otros en Ventuari, Cuao y Cataniapo (Mansutti). Sitio de origen Purejou-Edejou, ahora en Yumena, Mariwaka y Alto Parguaza (Zent)	Grupo guerrero	Mansutti; Zent 1993;

Anexo 1 (Continuación)

Nombre	Sitio	Atributo	Autor(es)
14. KANARI	20 en Guayapo y Sipapo (Mansutti)	Mítico	Mansutti;
15. KAREPATE	35 en Autana, Mataveni, Cuao, Orinoco y Sipapo (Mansutti)		Mansutti;
16. KIRUBA	Autana (Anduze); Sabanas del Sipapo. 1 en Orinoco ya fallecido (Mansutti)	Grupos que hacían cerámica y habitaban en los ecotonos sabana-selva de la cuenca del Sipapo (Mansutti)	Anduze 1974; Mansutti; Velez Boza y Baumgartner 1952;
17. KIRIPO	1 en Sipapo (Mansutti)		Mansutti;
18. KUAJO	Cataniapo (Anduze)		Anduze 1974;
19. MAWARUWA	Parguaza a Asita (Anduze)		Anduze 1974;
20. MABAYA	Kurei (Zent); Chivapure (Anduze); Origen en Parguaza 17 en Sipapo, Orinoco, Sama, Cuao y Tuparro Sipapo (Mansutti)	Grupos violentos y poco confiables del Parguaza. Aliados de los <i>kjarimina</i> .	Anduze 1974; Mansutti; Zent 1993; Velez Boza y Baumgartner 1952;
21. MABU	16 en Autana y Cuao (Mansutti). 17 en Cuao, Parguaza y Orinoco (Mansutti). Origen en Mariweka (Zent)		Mansutti; Zent 1993; Velez Boza y Baumgartner 1952;
22. MAIPURI	Originarios de Mariweka (Zent); Maipures (Anduze); Maipures, Cataniapo y Sipapo (Mansutti); Zent los ubica en Orinoco, Ventuari y Atures	Criaturas de Puruna vecinos de los Piaroas, Creados en Mariweka y habitantes de Cataniapo (Mansutti)	Anduze 1974; Mansutti; Zent 1993;
23. MAJCADA	Samariapo (Velez Boza y Baumgartner)	Clan del Aguila	Velez Boza y Baumgartner 1952;
24. MENIARU	Pargueña, Yumena, Alto Cataniapo		Zent 1993; Anduze 1974;
25. MARANA	Parguaza (Anduze)	Clan de la Avispa	Anduze 1974;
26. MARANEU	1 en Orinoco (Mansutti)		Mansutti;
27. MARIWEKA	10 en Marieta, Autana y Orinoco (Mansutti)	Cerro donde se crea a los piaroas y otros indígenas.	Mansutti;
28. MOROYARI KAINAME	6 en Autana y Orinoco (Mansutti)		Mansutti;
29. MU'KA	7 en Orinoco y Sipapo (Mansutti). Cuao (Anduze)	Aguila Arpía	Anduze 1974; Mansutti;
30. OJUO	3 en Cataniapo (Mansutti). Sitio de origen, Kurei; ahora en Medio Cuao y Autana (Zent); Cuao (Anduze)	Clan del Danto	Anduze 1974; Zent 1993;
31. PAJU	22 en Autana y Sipapo (Mansutti)	Clan de la avispa (Mansutti)	Mansutti;
32. PIAPOCO	Origen en Mataveni. 1 en Manapiare (Mansutti)	Tsase del Mataveni (Mansutti)	Mansutti;
33. PJARAPA	Alto Cuao		Velez Boza y Baumgartner 1952;

Anexo 1 (Continuación)

Nombre	Sitio	Atributo	Autor(es)
34. PURE	16 en Autana y Sipapo		Mansutti;
35. PUDI	Sipapo (Anduze)	Clan del Perico	Anduze 1974;
36. REUNEMU PURENEMU	6 en Orinoco y Sipapo (Mansutti)		Mansutti;
37. SAMARI			Velez Boza y Baumgartner 1952;
38. SARAPATU	Autana (Anduze)	Clan del Danto	Anduze 1974;
39. SEREU/ SEREWA	96, la mayoría en Cuao y Sipapo. También en Autana, Cataniapo, Parguaza, Vichada y Orinoco (Mansutti). Parguaza (Anduze); Samarapiro (Velez Boza y Baumgartner); Zent lo identifica como Mabaya.	Clan de la Cascabel. Grupos seminómadas del Alto Cuao. Agresivos, salvajes, raptaban mujeres piaroas. Hicieron guerra a los kjarimina (Mansutti)	Anduze 1974; Mansutti; Velez Boza y Baumgartner 1952; Zent 1993;
40. SIRIKO/ SIRIMU	12 en Sipapo, Guayapo y Orinoco (Mansutti). Alto Cuao (Velez Boza y Baumgartner); Caño Raya (Anduze)	Clan de Venus. Grupo de la estrella. De origen mítico.	Anduze 1974; Mansutti; Velez Boza y Baumgartner 1952;
41. TEAKA/ TEAKETA/TEAKATU	21 en Autana, Cuao, Sipapo y Orinoco (Mansutti). Caño Sama (Anduze); originario de Purejou-Edejou, ahora en Alto Cuao (Zent)		Anduze 1974; Mansutti; Zent 1993;
42. TEARIME	7, 6 en Cuao y 1 en Vichada Mansutti	(Mansutti)	
43. WAIKUNI	51 en Autana, Orinoco, Sipapo, Guayapo, Marieta y Ventuari (Mansutti). Mariweka en Cuao (Boglar)	Hijos de Chejeru,	Boglar 1974; Mansutti;
44. WAKAWA	Chivapure (Anduze)	Clan del Gavián Guaco	Anduze 1974
45. WAYAPI	24 en Autana, Cuao y Sipapo (Mansutti). Parguaza (Anduze); Wanai (Mansutti); origen en Purejou-Edejou, actualmente en Wanai, Alto Guaviarito y Suapure (Zent)	Grupo guerrero del Guaviarito y Manapiare (Mansutti)	Anduze 1974; Mansutti; Zent 1993;
46. WINIKO	52 en todas las cuencas (Mansutti). Atures (Anduze); Medio Cuao (Zent);		Anduze 1974; Mansutti; Zent 1993;

Anexo 1 (Continuación)

Nombre	Sitio	Atributo	Autor(es)
47. WIRŌ	El más frecuente. 185 distribuidos en todas las cuencas. Originarios de WirŌ Parake y presentes en todas partes de la periferia (Mansutti); Zent ubica su origen en Kanariwa y se ubican en Guapuchi, Alto Guayapo y Bajo Ventuari	Grupo con lengua parecida a la de los piaroas. Frecuente enemigo shamánico. Su paraíso se encuentra en el WirŌ Parake, un gran cerro que se encuentra en las cabeceras del Guapuchi	Mansutti; Zent 1993; Velez Boza y Baumgartner 1952;
48. WOIKARI	Chivapure (Anduze)	Ancestro yabarana (Mansutti)	Anduze 1974
49. WOJI	Maipures y Atures (Anduze); Zent lo identifica como Inakuya		Anduze 1974; Zent 1993;
50. YORONODI	Origen en Purejou-Edejou, ahora en Alto Cuao (Zent)		Zent 1993;
51. YABARANA	Origen en Purejou-Edejou; actualmente en Manapiare, Parucito y Medio Ventuari (Zent)		Zent 1993;
52. YUBEKU	Identificado como Winiko (Zent)	Clan de la Pantera (¿) Negra	Velez Boza y Baumgartner 1952; Zent 1993;
53. YURIÑU	1 en Marieta, ya muerto (Mansutti)	Un tipo de Warime lleva su nombre	Mansutti;



Diversidad constitutiva Ye'kwana

Nalúa Rosa Silva Monterrey

Recibido: 28/06/2013. Aceptado: 16/10/2013 / Publicado en línea: 18 marzo 2016

Resumen. Los Ye'kwana son un grupo de filiación lingüística caribe que habita en la región fronteriza sur entre Venezuela y Brasil. Este grupo, aparentemente monolítico, no posee ni clanes ni grupos de filiación. Uno de los pocos elementos que delatan su diversidad originaria es la existencia de grupos dialectales regionales (Silva Monterrey 2010). Un análisis de estas unidades asociativas sugiere lo que pareciera ser el amalgamamiento de identidades constitutivas desaparecidas.

A través del análisis histórico, de la tradición oral y de la memoria de la filiación, mostraremos la diversidad originaria constitutiva del grupo, la cual se manifiesta en la lengua, en las costumbres y en la tensión política que se debate entre la horizontalidad propia de los grupos Caribe y la verticalidad típica de los poblados arawak.

La hipótesis subyacente es que la complejidad de las identidades étnicas actuales es debida a que los indígenas son sobrevivientes de un proceso de debacle demográfica y que, al ser los últimos de cada cultura, han absorbido a los miembros de diferentes grupos como estrategia de supervivencia.

Palabras clave. Ye'kwana, Venezuela, diversidad originaria, tradición oral, política.

Constitutive Diversity among the Ye'kwana

Abstract. The Ye'kwana is a group of Carib linguistic affiliation inhabiting the southern border region between Venezuela and Brazil. This seemingly monolithic group do not have clans or descent groups. One of the few elements that betray their native diversity is the existence of regional dialect groups (Silva Monterrey 2010). An analysis of these associative units raises what appears to be the amalgamation of constitutive missing identities.

Through historical analysis, oral tradition and memory of filiation, constitutive diversity of the group will be presented. This originary diversity is manifested in language, customs, and political tension that struggles between the horizontality own Caribbean groups and verticality typical Arawak settlements.

The underlying hypothesis is that the complexity of ethnic identities is due to the fact that current Indians are survivors of a demographic meltdown process and that being the last of each culture they have absorbed members of different groups as a survival strategy.

Key words. Ye'kwana, Venezuela, native diversity, oral tradition, politics.

Introducción

Aparente homogeneidad. La alteridad máxima

Cuando se entra en contacto con los Ye'kwana o con la mayoría de los grupos indígenas venezolanos actuales, se tiene la impresión de que el grupo forma una unidad cultural homogénea. Se aproxima el investigador a lo que denominamos “etnia”¹, a partir de rasgos perceptibles como el idioma, las costumbres, la cultura material.

A pesar de que los indígenas pueden subrayar sus diferencias frente a la sociedad dominante, también pueden elegir, por el contrario, “volverse invisibles”. Para lograr esto, pueden adoptar los rasgos comunes de la otra cultura, como el vestido, el idioma, la vivienda e ir asumiendo las prácticas culturales evidentes y accesibles de esta otra cultura. En este sentido, muchos de ellos logran mimetizarse con la sociedad mayoritaria mestiza, lo cual, en un país como Venezuela, es relativamente fácil por su gran variabilidad.

Salvo en el caso de los especialistas, cuando los mestizos venezolanos se relacionan con un grupo indígena no perciben las diferencias internas, incluso no diferencian entre las personas de una etnia o de otra. Por su parte, los indígenas no dan importancia a las diferencias que pudieran percibir entre los “criollos” (mestizos) tales como las diferencias de estratos sociales.

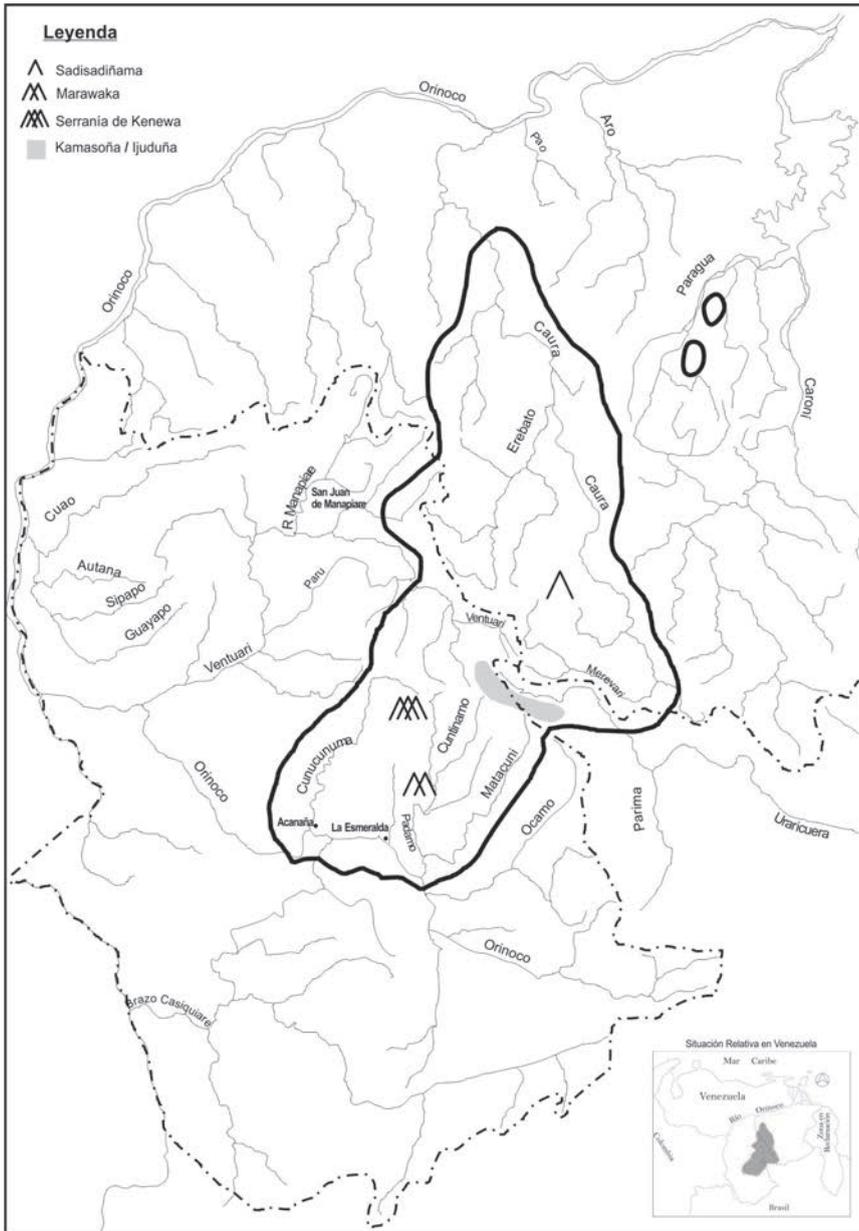
Hemos visto con qué facilidad los Ye'kwana se relacionan con personas de diferentes clases sociales siempre en términos de horizontalidad, quizá justamente por carecer de los referentes que ubican socialmente a una persona en una determinada categoría. Es claro que las situaciones de relación intercultural se plantean en términos de alteridad máxima, por lo que las diferencias internas no son valoradas o percibidas, tanto para los indígenas como para los no indígenas, sino que son más bien minimizadas e incluso invisibilizadas.

Cabe preguntarse, ¿existen diferencias constitutivas de origen étnico?. La otra pregunta es ¿hasta qué punto los Ye'kwana perciben sus propias diferencias internas? ¿Cómo las manejan? ¿Qué importancia tienen para su sociedad?

Los Ye'kwana

Los ye'kwana son un grupo indígena de filiación lingüística Caribe que habita al sur de Venezuela y norte de Brasil en las cuencas altas de los ríos Orinoco, Caura, Ventuari, Padamo, Cuntinamo (estados Bolívar y Amazonas de Venezuela) y Uraricuera (Brasil) (Mapa 1).

¹ Etnia: El término grupo étnico tal y como lo define Barth se refiere a comunidades que: 1) Se autopertpetúan biológicamente, 2) Comparten valores culturales fundamentales en los cuales se manifiesta una unidad cultural básica, 3) Integran un campo de comunicación e interacción, y 4) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos, y son identificados por otros como pertenecientes a ese grupo (Barth 1976: 11)



Mapa 1
 Región ocupada por los Ye'kwana en la actualidad.
 Fuente: Silva Monterrey 2010

De acuerdo al censo indígena de Venezuela (INE, 2001) la población total ye'kwana alcanza las 6.518 personas, de este total aproximadamente un 1 % se ubica en las ciudades. A esta cifra hay que sumar 200 personas aproximadamente que habitan dos comunidades en Brasil.

Los Ye'kwana son conocidos bajo diversos nombres entre los que destacan los de Makiritare, Mayongong y Guanungomo (Silva Monterrey 2010: 26). El espacio que ocupan es selvático y está atravesado por grandes ríos siendo su rasgo más sobresaliente su habilidad como navegantes y comerciantes reconocidos desde el siglo XVIII.

Hasta el momento actual mantienen un gran vigor cultural y orgullo étnico en sus interacciones con la sociedad nacional, conservando su idioma y costumbres.

Es difícil establecer diferencias sociales o culturales internas. Existen sin embargo algunas diferencias visibles tales como los fenotipos, los cuales sin ser exclusivos en una región, son más frecuentes en unos sitios que en otros. En las regiones de los ríos Ventuari y Erebató las personas son morenas, de contextura fuerte y estatura media-baja con ojos redondeados. En las cabeceras del río Caura y en el Cunucunuma las personas son más bien blancas, un poco más altos con ojos más alargados. En todos los pueblos hay además grupos de familias de tez más oscura, delgados y altos. Nosotros consideramos que esto debe ser testimonio de algo...

La multiplicidad de nombres

Un elemento resaltante que no podemos dejar de lado es la multiplicidad de nombres con los cuales se ha identificado a los Ye'kwana. Durante nuestras investigaciones hemos registrado 39 nombres diferentes para denominar al grupo los cuales son variaciones de 15 etnónimos que aparecen en la literatura (Silva Monterrey, 2010: 99). La denominación ye'kwana es referida por Koch Grünberg en 1911 ([1917] 1979 I: 103) y popularizada en la etnografía por Arvelo (1974).

Desde nuestro punto de vista, la multiplicidad de nombres es ya un indicio de diversidad constitutiva. Es probable que diferentes grupos hayan posteriormente integrado una sola identidad que hoy conocemos como ye'kwana.

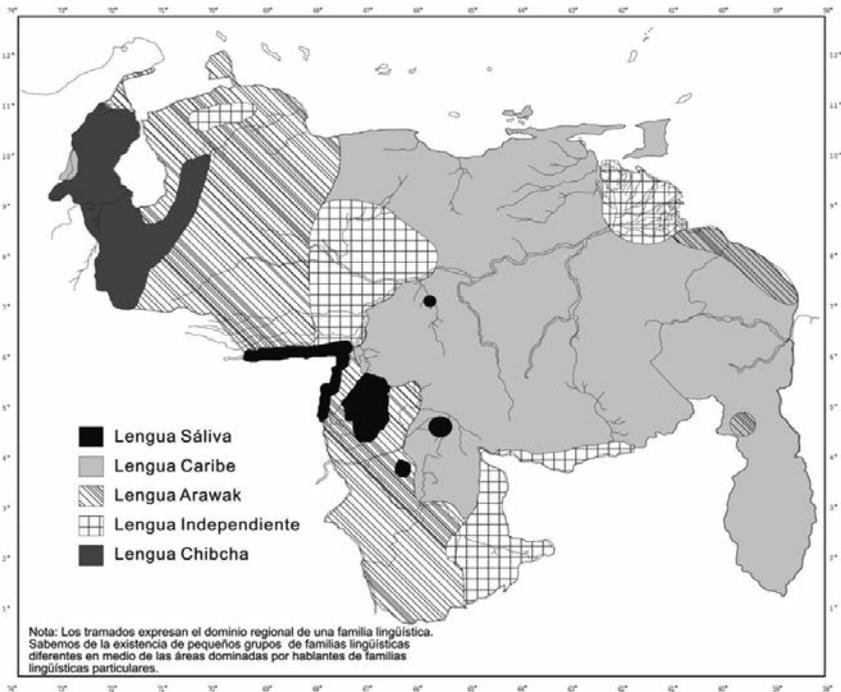
Ocupación del territorio ye'kwana

La arqueología

Basándose en una combinación de datos lingüísticos y arqueológicos se ha determinado que a la región que nos ocupa, y a sus zonas aledañas, llegaron hacia el 3500 a.c. hablantes de una lengua proto-arawak la cual hacia 1500 a.c. había derivado ya en una forma considerada como proto-maipure que dio origen a diferentes lenguas Arawak que se desarrollaron

en el Orinoco (Rouse 1985: 12). Se sabe también que en varias etapas desde el 2500 a.c. se inició una expansión de los grupos Caribe en la región, lo cual hacia el año 1000 a.c. quedó evidenciado en el sitio de Corobal (Rouse 1985: 15; Tarble 1985: 65).

La expansión Caribe dentro del territorio arawak parece haber sido pacífica con nexos comerciales entre ellos hacia el año 600 d.c., lo cual está evidenciado en el sitio de Nericagua (confluencia del Atabapo y Orinoco) consolidándose la presencia caribe hacia el 1400 d.c. (Zucchi, 1985: 37), es decir, poco antes de la llegada de los españoles a América. (Mapa 2). En este momento, y a pesar de la expansión Caribe, en el alto Orinoco había un predominio de los grupos arawak quienes constituían numerosos y extensos pueblos.



Mapa 2
Distribución étnica al momento del contacto.

Fuente: Mansutti 2005 inédito.

Así que podría decirse que dos grandes familias lingüísticas predominaban en la zona de estudio en el siglo XVIII: la Arawak (67 %) y la Caribe (33 %) (Biord, 1985: 94) (Figura 1).

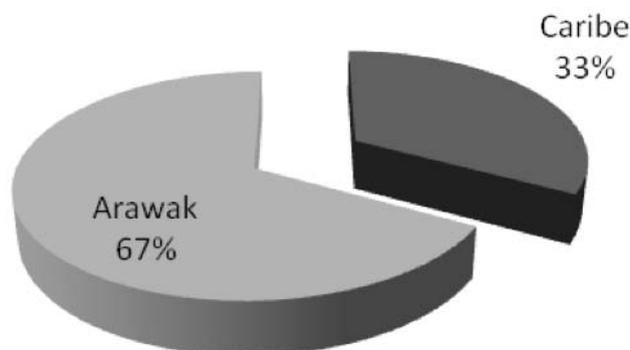


Figura 1
Distribución lingüística del alto Orinoco. Siglo XVIII.
(A partir de Biord 1985).

Cabe decir que, según Basso (citada por Tarble 1985: 73), existía ya una gran variabilidad entre los grupos Caribe, la cual, dado el tipo de relaciones que establecían, pudo haber conducido a la creación de verdaderas sociedades multi-étnicas en las cuales las diferencias entre pueblos provenientes de diferentes grupos lingüísticos se reducían y tendían a formar sistemas culturales compartidos.

La historia

Los misioneros refieren la presencia ye'kwana bajo la denominación de Maquiritáre en el alto Orinoco desde 1744 (Gilij [1782] 1987 I: 28,58) en esa época y durante la Expedición de Límites en el año 1758, también se les nombra como Guanungomos (Bisbal en Michelena y Rojas [1867] 1987: 172).

A pesar de que el contacto fue pacífico, los Ye'kwana relatan en su tradición oral que tuvieron enfrentamientos con los españoles y además mencionan a otros grupos, tanto indígenas como no indígenas, con quienes mantenían relaciones hostiles o pacíficas. En determinados casos la tradición oral es ambigua con respecto a las relaciones que se mantenían con grupos como los Kariña con quienes algunos segmentos Ye'kwana señalan que tenían enfrentamientos mientras que otros sólo muestran aspectos de convivencia pacífica (Silva Monterrey 2010: 72–75). (Figura 2).

Esto tiene que ver, desde mi punto de vista, con la dispersión del grupo, con la estructura política descentralizada, y con las diferentes experiencias de contacto que los poblados aislados pudieron haber tenido. Asimismo se evidencia la no existencia de una “historia oficial” grupal, homogeneizante.

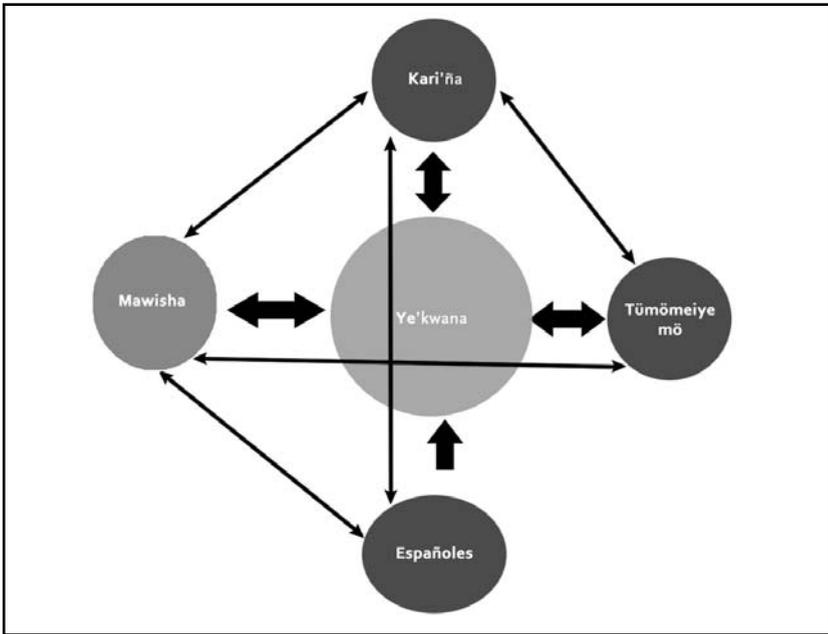


Figura 2

Relaciones de enemistad entre los grupos indígenas de la zona. Siglo XVIII.

La región ocupada por los Ye'kwana al momento del contacto

Desde el siglo XVIII y hasta la fecha se han reportado en las regiones ocupadas por los Ye'kwana alrededor de 62 grupos, aparentemente diferenciados entre ellos; de ese total hoy en día viven en ellas alrededor de 6 grupos diferentes. Es decir, que 56 grupos han desaparecido de manera brutal en sólo tres siglos. (Tabla 1 y Mapa 3).

La causa principal fue la esclavitud en el siglo XVIII, la cual produjo la gran desolación reportada por cronistas como Humboldt (1991 [1804]), sin desdeñar los efectos de las enfermedades y la guerra. Durante la explotación cauchera de finales del siglo XIX y principios del XX se produjo también una reducción de la población. Son pocos los grupos que, como los Ye'kwana (bajo sus diferentes denominaciones), han permanecido relativamente estables en la zona desde el siglo XVIII hasta el día de hoy. A partir del siglo XX, llegan a las regiones de ocupación actual ye'kwana grupos como el Hiwi y el Hoti. Es decir, que el proceso de movilización de los grupos indígenas continúa en la actualidad

Tabla 1
Grupos reportados históricamente en la región de ocupación Ye'kwana.

Grupo	Lugar	Fuente	Época
Ajure	Alto Ventuari	Caulin I:125	Siglo XVIII
Amuizana	Alto Orinoco	Gilij III:98	Siglo XVIII
Arecuna	Cunucunuma Padamo	Gilij I:296	Siglo XVIII
Arebato o Taparitas	Cerca del Salto Para, en el Caura medio, pueblo de Cuchara.	Caulin, según Mansutti 1987, habla de ellos y dice que eran nómadas. Chaffanjon 1986:93.	Siglo XVIII
	Sabanas del Nichare Parecida a la lengua yarura. Desembocadura del Caura.	Codazzi II:22. Wickham 1870-1871 (1872).	Siglo XIX
Areveriano	Camino que va del Nichare al Manapiare	Zona de esclavismo Caulin I:113	Siglo XVIII
Ariviriano	Ribera izquierda del Ventuari	Gili I: 132-133	Siglo XIX
	Alto Ventuari Ventuari. Hablan un dialecto del Makiritare.	Gilij III:108 Humboldt IV:343	
Arigua Aregua o Arigua	Desembocadura del Caura. San Pedro, cerca de Tauca, bajo Caura.	Wickham 1870-1871 (1872) Chaffanjon 1986:89	Siglo XIX
Arinacoto Arimacoto Arnacoto Armactos	Cabeceras del Caura y Ventuari Parte media del Caura Caura	Codazzi II:17, 50 Caulin I:105 Codazzi II:17	Siglo XIX Siglo XVIII Siglo XIX
Arivaco	Bajo Caura	Caulin I:113	Siglo XVIII
Atures	Alto Padamo	Caulin I:125	Siglo XVIII
Caberre	Practicaban la esclavitud en el alto Orinoco y eran enemigos de Caribes y Guaipuinavi	Gilij I: 133	Siglo XVIII
Cadupinapo	Bajo Caura	Caulin I:113	Siglo XVIII
Carasichana	Río Negro	Codazzi II:24	Siglo XIX
Cariana	Cabeceras del Ocamo	Caulin I:125	Siglo XVIII
Caribe	Bajo Caura En el Caura. Eran esclavistas y pasaban al Ventuari	Caulin I Caulin I:125	Siglo XVIII
Caribes dóciles	Cabeceras del Caura Alto Padamo	Caulin I:105 Caulin I:125	Siglo XVIII

Tabla 1 (Continuación).

Grupo	Lugar	Fuente	Época
Carinaco	Alto Ventuari	Gilij III:108	Siglo XVIII
Civitene	Alto Ventuari	Caulin I:125	Siglo XVIII
Cudupinapa (o)	Fuentes del Ventuari Erebato Caura	Codazzi II:17	Siglo XIX
Etanamo (guerreros)	Río Negro	Codazzi II:24	Siglo XIX
Guaharibo	Cabeceras del Orinoco Río Negro	Codazzi II:20 Codazzi II:24	Siglo XIX
Guainare	Cabeceras del Padamo y Río Negro	Codazzi II:24	Siglo XIX
Guaripaco	Bajo Caura	Caulin I:113	Siglo XVIII
Guanungomo Guayuncomo Waiongomos	Arriba del Salto Para. Cunucunuma, Padamo. Caura medio y bajo: Arriba de Entre Ríos se encuentran trazas de este pueblo. En Adawa tenían un lugar de caza En el raudal de Mura tenían un pueblo Cabeceras del Merewari (dos tercios eran mujeres)	Chaffanjon1889(1986):108 Gilij I:296 André 191, 205 y 265. André 266	Siglo XIX Siglo XVIII 1900
Guadungamos	Entre el Parime y el Ventuari	Bisbal en Milchelena 1987:172	Siglo XVIII
Güirigüiripas (desaparecidos)	Caura	Codazzi II:17	Siglo XIX
Hiwi	Bajo Caura	Silva Monterrey 2007 y 2010	Siglo XXI
Hoti	Medio Erebato y Caura	Silva Monterrey 2007 y 2010	Siglo XXI
Libiriano	Alto Ventuari	Caulin I:125	Siglo XVIII
Maco	Merewari. Lengua similar a la Piaroa. Uraricoera Parimé Sabanas del Padamo	Codazzi II:50 Hamilton Rice 1928 en Colchester 1982:55-56 Humboldt IV: 343	Siglo XIX
Macoma (serán los mismos Macos)	Alto Padamo	Caulin I:125	Siglo XVIII
Macurucoto	Parte media del Caura	Caulin I:105	Siglo XVIII
Magüisa	Bajo Caura	Caulin I:113	Siglo XVIII Tradicion oral siglo (XX y XXI (desaparecido)

Tabla 1 (Continuación).

Grupo	Lugar	Fuente	Época
Maiongong	Cabeceras del Ventuari y del Merewari. Hablan la misma lengua que los Guainare. Son descendientes del Guaipuinavi Crucero y se hacen respetar por los Makiritares	Codazzi II:24	Siglo XIX
Mayongong	Cabeceras del Caura y Ventuari Alto Guaña expulsados por los Shiriana al Merewari	Codazzi II:50 Koch Grünberg 236	Siglo XX 1911
Maipure	Ventuari. Llevados a las misiones del bajo Orinoco	Gilij I:58	Siglo XVIII
Maquiritáre Makiritaris Makiritare Makitaris (Comerciantes) Moquiritáris	Alto Orinoco. Según Román, es el pueblo más cercano a las cabeceras del Orinoco Ribera izquierda del Ventuari Alto Padamo Padamo Sabanas del Padamo Río Negro Alto Orinoco El Padamo es el centro Makiritare más importante Llanuras del Padamo	Gilij III:98 y lo menciona Román Hablaban un dialecto semi tamanaco Gilij I 132-133 Caulin I:125 Bobadilla Humboldt IV:343 Codazzi II:24 Wickham 82 Chaffanjon 258 y Vraz 1900 Popularmente por los venezolanos criollos Caulin I:129	Siglo XVIII Siglo XIX Siglo XIX Fines del XIX Siglo XX Siglo XVIII
Marepizána	Alto Orinoco Río Negro	Gilij III:98 Antropófagos	Siglo XVIII
Massarináve	Alto Orinoco Ribera izquierda del Ventuari	Gilij III:98 Gilij I 132-133 Hablaban un dialecto semi tamanaco	Siglo XVIII
Mató Mató	Cerca del Caura	Bobadilla en Michelena y Rojas 169	Siglo XVIII

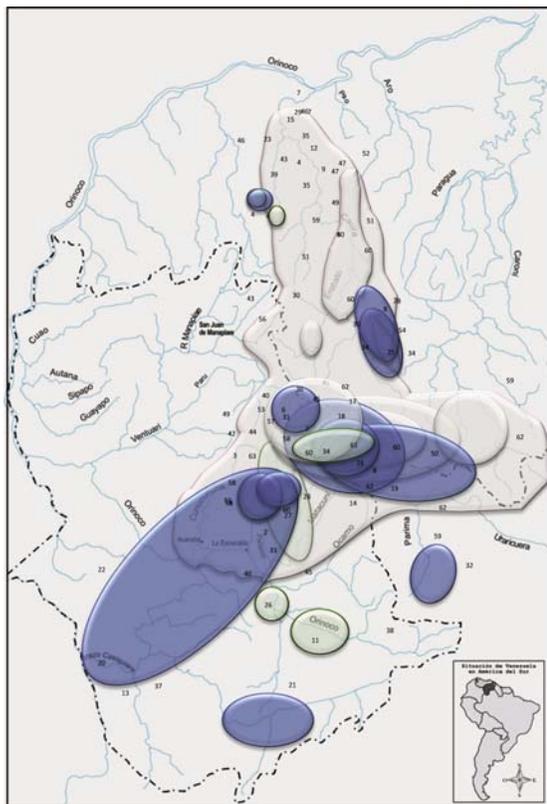
Tabla 1 (Continuación).

Grupo	Lugar	Fuente	Época
Mavitzi	Cabecera del Ventuari y del Merewari. Hablan la misma lengua que los Guainare. Son descendientes del Guaipuinavi Crucero y se hacen respetar por los Makiritares	Codazzi II:24	Siglo XIX
Maitzi	Cabeceras del Caura y Ventuari	Codazzi II:50	
Meepure	Ventuari. Llevados a las misiones del bajo Orinoco	Gilij I:58	Siglo XVIII
Mejepure	Donde el Manapiare recibe al Erebato	Caulin I:113	Siglo XVIII
Ocomediana	Cunucunuma Padamo	Gilij I:296	Siglo XVIII
Parabena	Bajo Caura	Caulin I:113	Siglo XVIII
Paraguane	Cunucunuma Padamo	Gilij I:296	Siglo XVIII
Parene	Alto Orinoco	Gilij III:98	Siglo XVIII
Paudacoto	Bajo Caura	Caulin I:113	Siglo XVIII
Pemón	Bajo Caura	Silva Monterrey 2007 y 2010	Siglo XXI
Puináve	Alto Orinoco Ribera izquierda del Ventuari	Gilij III:98 Gilij I 132-133	Siglo XVIII
Puipuitense	Alto Ventuari	Caulin I:125	Siglo XVIII
Purugoto	Bajo Caura Cunucunuma Padamo	Caulin I:113 Gilij I:296	Siglo XVIII
Quevacu	Cabeceras del Caura y Ventuari Cabeceras del Ventuari y del Merewari. Hablan la misma lengua que los Guainare. Son descendientes del Guaipuinavi Crucero y se hacen respetar por los Makiritares	Codazzi II:24	Siglo XIX
Sanema	Bajo y Alto Caura	Colchester 1982, Silva Monterrey 2007 y 2010	Siglo XX 2007 y 2010 Siglo XXI
Tabajari	Bajo Caura	Caulin I:113	Siglo XVIII
Taruma	Cunucunuma Padamo	Gilij I:296	Siglo XVIII
Vocheari (desaparecidos antes del siglo XIX)	Caura	Codazzi II:17	Siglo XIX
Yabacuyana	Alto Padamo Cabecera del Cunucunuma	Caulin I:125 Caulin I:126 Tradición oral en el rito de la yuca	Siglo XVIII

Tabla 1 (Continuación).

Grupo	Lugar	Fuente	Época
Yaditana	Donde el Manapiare recibe al Erebató	Caulin I:113	Siglo XVIII
Yajure	Alto Padamo Cabecera del Cunucunuma Cunucunuma Padamo	Caulin I:125 Caulin I:126 Gilij I:296	Siglo XVIII
Ye'kwana	Cabeceras del Caura y Padamo verdadero corazón del grupo Ventuari Padamo Cuntinamo Alto Orinoco Alto Caura Erebató	Koch Grünberg I:236 Arvelo 1974, Coppens 1981, Silva Monterrey 2007	1911 1974, 1981, 2007 y 2010
Yure	Cunucunuma Padamo	Gilij I:296	Siglo XVIII

De todos esos grupos solo el ye'kwana con cualquiera de sus denominaciones, tanto Makiritare o Mayongong o Guañungomo se ha nombrado desde el siglo XVIII hasta la fecha en las regiones que hoy en día son de ocupación ye'kwana. El Arecuna (Arekuna) es el otro grupo nombrado desde el siglo XVIII hasta el presente, aunque hoy no se encuentre en la región estudiada sino en zonas aledañas. En el siglo XIX no hay ninguna referencia a ellos con ese etnónimo. A partir del siglo XX son nombrados, pero con el etnónimo pemón. (Tabla 2).



N	Grupo	N	Grupo
1	Ajure	34	Macurucoto
2	Amulzana	35	Magusa
3	Arecuna	36	Maipure
4	Arebato o Taparitas	37	Marepizána
5	Areveriano	38	Massarináve
6	Arviriano	39	Mató Mató
7	Arigua Aregua o Arigua	40	Mavitzi Maltzi
8	Arnacoto Arimacoto Arnacoto Arnacotos	41	Meepure Mejepure
9	Arivaco	42	Ocomediana
10	Atures	43	Parabena
11	Caberre	44	Paraguane
12	Cadupinapo	45	Parene
13	Carasichana	46	Paudacoto
14	Carlana	47	Pemón
15	Caribe	48	Puipuitense
16	Caribes dóciles	49	Purugoto
17	Carinaco	50	Quevacu
18	Civitene	51	Sanema
19	Cudupinapa (o)	52	Tabajari
20	Etanamo	53	Taruma
21	Guaharibo	54	Vocheari
22	Guainare	55	Yabacuyana
23	Guaripaco	56	Yaditana
24	Guinau	57	Yajure
25	Inao	58	Maquiritäre Makiritaris Makiritare Makitaris Moquiritáris
26	Gülpinave	59	Ye'kwana
27	Puináve	60	Guanungomo Guayuncomo Waiongomos
28	Güirigüripas	61	Guadungamos
29	Hiwi	62	Maiongong
30	Hoti	63	Mayongong
31	Libiriano		Yure
32	Maco		
33	Macoma		

Mapa 3

Distribución espacial de los grupos reportados Siglo XVIII - XXI.

Tabla 2
Presencia histórica de grupos.

Grupo	Siglo XVIII	Siglo XIX	Siglo XX	Siglo XXI
Ajure	X			
Amuizana	X			
Arecuna	X			
Arebato o Taparitas	X	X		
Areveriano	X			
Ariviriano		X		
Arigua Aregua o Arigua	X			
Arinacoto Arimacoto	X	X		
Arnacoto Armactos		X		
Arivaco	X			
Atures	X			
Caberre	X			
Cadupinapo	X			
Carasichana		X		
Cariana	X			
Caribe Caribes dóciles	X			
Carinaco	X			
Civitene	X			
Cudupinapa (o)?		X		
Etanamo (guerreros)		X		
Guaharibo		X		
Guainare		X		
Guanungomo Guayuncomo	X	X		
Waiongomos Guadungamos	X		X	
Guaripaco	X			
Guinau Inao		X X		
Güipuinave	X			
Puináve	X			
Güirigüiripas (desaparecidos)		X		
Hiwi			X	
Hoti			X	
Libiriano	X			
Maco		X		

Tabla 2 (Continuación).

Grupo	Siglo XVIII	Siglo XIX	Siglo XX	Siglo XXI
Macoma	X			
Macurucoto	X			
Maguisa	X Tradicion oral (desaparecido antes del siglo XX)			
Maipure	X			
Maiongong Mayongong		X	X	X
Maquiritáre Makiritaris Makiritare Makitaris Moquiritáris	X	X	X	X
Marepizána	X			
Massarináve	X			
Mató Mató	X			
Mavitzi Maitzi		X		
Meepure Mejepure	X X			
Ocomediana	X			
Parabena	X			
Paraguane	X			
Parene	X			
Paudacoto	X			
Pemón			X	X
Puipuitenese	X			
Purigoto	X			
Quevacu		X		
Sanema			X	X
Sr. Venimiari	X			
Tabajari	X			
Taruma	X			
Vocheari (desaparecidos)		X		
Yabacuyana	X			
Yaditana	X			
Yajure	X			
Ye kwana			X	X
Yure	X			

El cuadro anterior muestra que:

- 42 grupos son nombrados en el siglo XVIII
- 19 son nombrados en el siglo XIX
- 7 en el siglo XX
- 8 en el siglo XXI

Es claro que hay una desaparición masiva de grupos en el siglo XVIII. Un hecho curioso es que de los 19 grupos que son nombrados en el siglo XIX, 13 son nombrados por primera vez y no habían sido reportados para el siglo XVIII. Teniendo en cuenta esto, deberíamos decir que de los 42 grupos reportados para el siglo XVIII solo sobreviven en el siglo XIX 6 grupos, o sea que la desaparición sería de un 86 %.

Para el siglo XX, por primera vez son nombrados 3 grupos: los Pemón, los Sanema y los Ye'kwana aún cuando podemos suponer que estos grupos son los mismos Arekuna, Guaharibo o Mayongong o Makiritare nombrados en siglos anteriores. Sin embargo, no podemos ser tajantes al respecto. Lo que sí es un hecho claro es que solo 4 de los grupos que aparecen en el siglo XX fueron nombrados en el siglo XIX lo que indica que la desaparición sería de un 91% de los grupos reportados desde el siglo XVIII. (Tabla 3).

Tabla 3
Desaparición y etnogénesis de grupos.

Siglo XVIII-XIX	Siglo XIX-XX	Siglo XX-XXI
Desaparecen 86% de los grupos reportados al momento del contacto	Desaparecen el 5% de los grupos sobrevivientes (91% de grupos desaparecieron desde el siglo XVIII)	Colchester 1982, Silva Monterrey 2007 y 2010
	13 grupos son nombrados por vez primera	3 grupos son nombrados por primera vez o aparecen con un nuevo nombre (16 grupos son reportados por primera vez desde el siglo XIX).

El hecho de que algunos grupos sean nombrados por primera vez en el siglo XIX o XX puede ser indicador de que durante el periodo de **las misiones** no todos los grupos fueron contactados o reportados. Esta aparente falta de visibilidad en las fuentes antiguas pudo haberse debido a que eran grupos cuya actividad bélica o comercial no era sobresaliente, o que se encontraban muy aislados o apartados por lo que, al desaparecer los grupos más aguerridos, más numerosos o más activos económicamente, los grupos menos sobresalientes fueron ocupando los espacios que éstos dejaron. Se debe considerar también la posibilidad de variaciones en los etnónimos: un mismo grupo podía ser denominado de diferentes maneras, por lo que, al desaparecer con un nombre en el siglo XVIII, quizá aparezca en el siglo XIX o XX con otro nombre. Adicionalmente, nosotros proponemos como hipótesis que el hecho de aparecer con un nuevo etnónimo no reportado anteriormente puede estar indicando también el nacimiento de una nueva identidad, un proceso de etnogénesis producto de la síntesis poblacional.

En este periodo clave de fines del XVIII, la alteridad empieza a construirse no frente a los otros grupos indígenas en términos individuales tales como “yo soy Ye’kwana tu eres Kari’ña o Panare o *Wadu wadu* u *Otti* (Pemón)”, sino en términos de “yo soy indígena y tu no”.

Seguramente se dejaron de ver las diferencias internas y se empezaron a obviar en aras de la sobrevivencia de las personas individuales o de los grupos de personas que, aislados o poco numerosos, no tendrían con quien casarse. Esto solo puede llevar a una tasa de matrimonios en categorías no permitidas en determinados poblados o a la apertura exogámica frente a otros grupos indígenas (ver Silva Monterrey inédito). Creo que ambos casos se dieron pero sobre todo, y en términos grupales, es la segunda opción la que va a permitir que los pueblos indígenas sobrevivan.

El hecho de que la mayoría de los grupos de la región compartiera una misma estructura de parentesco, sistema dravidiano, puede que haya facilitado el mestizaje y la absorción de los otros grupos.

En el caso Ye’kwana, a lo largo del siglo XX la síntesis se consolidó y, como parte de ese proceso de fortalecimiento de su propia identidad, se generaron políticas implícitas para el manejo de la diferencia cultural.

La diversidad actual

La lengua

La variación reconocida más evidente es la lengua. Los Ye’kwana de las diferentes regiones tienen dialectos asociados: el De’kwana-Kunuhana que se habla en el Cunucunuma, Padamo, Cuntinamo, y en Chajudaña (en el Caura); el Ye’kwana-Ihuduana que se habla en el Ventuari, Caura, Uraricuera, así como una mezcla de dialectos que se habla en el alto Caura y en el Paragua (Silva Monterrey 2010: 108) (Mapa 4). Si uno indaga sobre otras diferencias los Ye’kwana señalan que no son importantes, que son solo formas de hablar, que todos son ye’kwana.

Las diferencias lingüísticas reconocidas asociadas a regiones nos dicen que los grupos son:

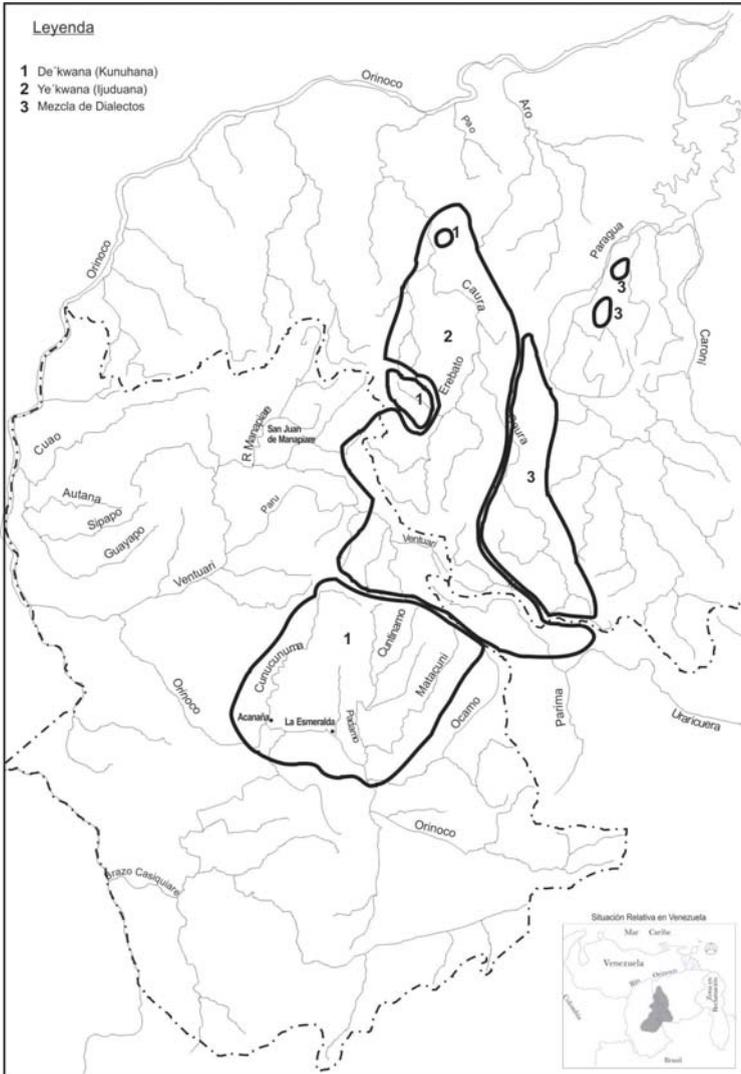
- De’kwana (Kunuhana)
- Ye’kwana (Ijuduana)
- Mezcla de dialectos

Grupos internos

Además de lo anterior, existen trazas de diferenciación interna las cuales son manejadas de forma secreta. Tal variabilidad es de dos tipos y con consecuencias diferentes. La primera se refiere a lo que nosotros hemos denominado grupos constitutivos. Que son los siguientes:

- Ye’kwana (la gente del palo en el agua)
- Jadetomamö (los cortadores de palo de las casas)
- Kudakana (los que crecieron con los pescados)

- Kawadi weichü (la gente del venado)
- Jaduwakana (los que vienen del pueblo de Jaduwaka al pie de Marawaka)
- De'kwana, Kunuhana o Yadakuna (verdadera autodenominación)
- Dedejamö (la gente del murciélago)
- Kawadajano (probablemente la gente del venado)



Mapa 4
Grupos dialectales actuales.

Estos grupos tienen mitos de origen lo cual recuerda al sistema totémico, sin embargo ellos no llegan a ser tales. Ellos no son clanes, ni tampoco grupos de filiación pero tienen un valor interno de origen histórico que aún estamos tratando de dilucidar. El matrimonio era posible entre ellos, sin embargo su verdadero significado nos escapa por lo que creemos que justamente ellos son reminiscencia de la variabilidad constitutiva sin ninguna función en la actualidad.

El segundo elemento de variabilidad es el de los grupos étnicos diferentes que ahora forman parte de los grupos constitutivos que, aparentemente, son los siguientes:

- Mawisha (son los cabeza de tigre)
- Yariba
- Kuduujsi
- Tūmōmeyemō (los vientres)
- Kudewajana (los que fueron loros)
- Wadanu
- Masutani (parecidos a los Sanema)

Estos eran, de acuerdo a la tradición oral, los principales grupos étnicos con los cuales los ye'kwana se mestizaron.

En nuestra tesis doctoral mostramos cómo el acceso a la jefatura está limitada para aquellos que son considerados Tūmōmeyemō que difícilmente son elegidos jefes. En ese caso, hay un manejo del origen étnico con la finalidad de que sea la ye'kwanidad la que dicte las pautas societarias. Los Mawisha por su parte han sido jefes en tiempos de guerra (Silva Monterrey 2010: 357).

Las tradiciones

Las fiestas

Entre los Ye'kwana existe una fiesta denominada tanükō, que consiste en una invocación de los animales con quienes se comparte espiritualmente durante varios días. Para la celebración se invita a otras comunidades, se caza, se pesca y se elaboran los trajes de palma de cucurito, coronas y demás adornos tradicionales que son quemados al final de la fiesta. Durante la misma se tocan flautas y trompetas que representan a diferentes animales, pero, a diferencia de otras fiestas de flautas, los instrumentos son públicos y no se usan máscaras. Este tipo de celebración no tiene similitud con fiestas celebradas entre los Caribe vecinos.

La tradición oral

Los Ye'kwana, a diferencia de otros grupos Caribe poseen una memoria genealógica de varias generaciones (ver Silva Monterrey 2012: inédito), lo cual recuerda mucho a los grupos de filiación. Asimismo, guardan en su tradición oral relatos geográficos asociados a los ríos, como por ejemplo todo un canto sagrado en el que se nombran los diferentes lugares peligrosos desde el río Negro hasta las cabeceras del Caura y el Salto Pará, lo cual aparentemente no es tampoco común entre los grupos caribe.

Hemos recopilado también de la tradición oral, un relato prácticamente igual a uno que se narra en las crónicas del siglo XVIII, que habla de una matanza en un sitio del bajo Caura. Lo que varía es que en las crónicas se dice que los sucesos le ocurrieron a los Cabré o Caberre y a los Kari'ña, mientras que en la tradición oral ye'kwana se dice que le ocurrió a ellos con los Panare (Humboldt 1991 [1804] IV:148). Es claro para mí que esto es una expresión del mestizaje interno de los Ye'kwana y de su diversidad constitutiva por lo cual deben ser considerados los herederos de la tradición cultural de la región.

Conclusiones

Desde tiempos inmemoriales los grupos humanos han establecido contactos con otros pueblos y se han reconfigurado culturalmente pasando por periodos de mayor estabilidad durante los cuales las sociedades integran a su propio acervo los rasgos de los otros grupos. Esto genera sociedades coloridas que, en virtud del aislamiento geográfico y comunicacional, van amalgamando sus rasgos, generando una aparente homogeneidad cultural que borra las diferencias internas.

En este trabajo hemos mostrado someramente como es que los Ye'kwana han integrado a otros grupos a su propia cultura, y cómo se maneja la variabilidad constitutiva, en términos de dominación al interior del mismo grupo, con la finalidad de mantener una preeminencia cultural de lo Ye'kwana frente a los otros pueblos que han sido asimilados.

Algunas de las evidencias de esta diversidad constitutiva:

- a) La diversidad de denominaciones
- b) La ambigüedad o incongruencia de algunos relatos de la tradición oral. Por ejemplo, grupos que son vistos como amigos o enemigos al mismo tiempo. O los lugares de origen de un determinado elemento simultáneamente en diferentes lugares o prácticas de algunos ritos en algunas regiones por un segmento del grupo y por otro no. Incluso, habría que revisar si las diferencias dialectales tienen que ver con el mestizaje antiguo

- c) El control de la jefatura por parte de los descendientes de un mismo grupo
- d) El conocimiento de hechos o sucesos pasados ocurridos a grupos desaparecidos

Consideramos que la diversidad constitutiva de los grupos indígenas actuales, tal como lo hemos ilustrado para el caso Ye'kwana, torna complejo el análisis de las sociedades indígenas contemporáneas, a la par que lleva a un enfoque que permite abordar mejor el estudio de sus rasgos culturales. De esta manera es más fácil entender las incongruencias, lo exótico y lo disímil que puede presentarse en los grupos actuales y que sin ser tomados como rasgos extraños al grupo, son más bien la expresión de su diversidad constitutiva.

Bibliografía

ANDRÉ, EUGÈNE

- 1964 Un naturalista en la Guayana. Caracas, Colección Cuatricentenario de Caracas. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela.

ARVELO, NELLY

- 1974 Relaciones políticas en una sociedad tribal: estudio de los Ye'cuana, indígenas del Amazonas venezolano. México: Instituto Indigenista Interamericano.

BARTH, FREDRIK

- 1976 Los grupos étnicos y sus fronteras. Fondo de Cultura Económica. México.

BIORD-CASTILLO, HORACIO

- 1985 El Contexto multilingüe del sistema de interdependencia regional del Orinoco. *Antropológica* 63-64: 83-101

CAULIN, ANTONIO (FRAY)

- 1966 (1779) Historia de la Nueva Andalucía. Biblioteca Nacional de la Historia No. 81, Fuentes para la historia colonial de Venezuela, 2 vols.

CHAFFANJON, JEAN

- 1986 El Orinoco y el Caura. Relación de viajes realizados en 1886 y 1887. Caracas: Organización Orinoco.

CODAZZI, AGUSTIN

- 1940 (1841) Resumen de la Geografía de Venezuela. Tomo II. Caracas: Taller de Artes Gráficas, Escuela Técnica Industrial.

COPPENS, WALTER

- (1981) Del Canalete al Motor fuera de borda: Misión en Jiwitiña y otras áreas de aculturación en tres pueblos ye'kuana del Caura-Paragua. Caracas: Fundación la Salle de Ciencias

Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Monografía No. 28.

COLCHESTER, MARCUS

1982 The Economy, Ecology and Ethnobiology of the Sanema Indians of South Venezuela. PhD Thesis. Oxford, England, 2 vols.

GILIJ, FELIPE SALVADOR

1987 (1782) Ensayo de Historia Americana. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 3 vols., No. 71,72,73.

HUMBOLDT, ALEJANDRO DE

1991 (1804) Viaje a las regiones equinociales del nuevo continente. Caracas: Monte Avila editores, 5 vols.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE)

2001 Información censal indígena de Venezuela. Manuscrito. Caracas.

KOCH GRÜNBERG, THEODOR

1979 (1917) Del Roraima al Orinoco. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela. Colección Histórico-económica, 3 vols.

MICHELENA Y ROJAS, FRANCISCO

1987 (1867) Exploración oficial desde el norte de la América del Sur. Caracas: Editorial Gestión.

ROUSE, IRVING

1985 Arawakan phylogeny, caribbean chronology, and their implications for the study of population movement. *Antropológica*. 63-64: 9-21.

SILVA MONTERREY, NALÚA ROSA

(2010) 2010 Pouvoir Parenté et Société entre les Yekwana du Caura, Vénézuéla. De la Diversité a la synthese. Editions Universitaires Europeennes. Sarrebruck, Allemagne. 420pp.

2012 Más allá de las normas. Inédito.

TARBLE, KAY

1985 Un nuevo modelo de expansión caribe para la época prehispánica. *Antropológica* 63-64: 45-81.

VRAZ STANKO, ENRIQUE

1992 A través de la América Ecuatorial. Viaje por Venezuela. Caracas: Organización Orinoco. Fundación Cultural Orinoco

WICKHAM, HENRY A.

1988 Notas de un viaje a través de la selva desde Trinidad a Pará, Brasil, pasando por las grandes cataratas del Orinoco, Atabapo y Río Negro (1872). En *El Orinoco en Dos direcciones*. Caracas: Organización Orinoco. Fundación Cultural Orinoco.

ZUCCHI, ALBERTA

1985 Evidencias arqueológicas sobre grupos de posible lengua caribe. *Antropológica* 63-64: 23-44.

Nalúa Rosa Silva Monterrey

Centro de Investigaciones de Guayana. nalua.silva@gmail.com



Formaciones pluriétnicas en la Venezuela actual: una perspectiva preliminar

Esteban Emilio Mosonyi

Recibido: 28/06/2013. Aceptado: 16/10/2013 / Publicado en línea: 18 marzo 2016

Resumen. No se tratará en el presente trabajo acerca del mestizaje, ya casi convencional, de amerindios con blancos, negros y criollos. Ofreceremos unas ideas, todavía iniciales, sobre una serie -bastante larga y extensa en Venezuela- de comunidades que sincrónicamente proceden de familias pertenecientes a más de una etnia amerindia, con o sin inclusión de criollos u otros pobladores no indígenas. Esto se ha hecho sumamente frecuente sobretodo en el estado Amazonas, más a menudo por razones aculturativas; pero también en el resto de la República, sin excluir las grandes ciudades como Caracas, Maracay, Valencia, Maracaibo. Es interesante que al principio tanto antropólogos como otros estudiosos celebraron el incremento de estas situaciones con alborozo, viéndolas -en parte con toda razón- como algo novedoso y particularmente atractivo para los trabajos de campo y la reflexión teórica. Por otro lado, los que estamos preocupados por la continuidad y permanencia -sin descartar dinámicas transformadoras- de los pueblos, culturas y sociedades indígenas, vemos con cierta inquietud como esa conjunción de etnias diversas puede conducir -de hecho conduce en numerosos casos- al debilitamiento, disolución y desintegración de los pueblos indígenas involucrados y su nivelación, casi a partir de cero, sobre una base castellanizante, de mestizaje y criollización semi-compulsivos. A lo largo del estudio citaremos experiencias concretas, a partir de las cuales señalaremos algunas hipotéticas consecuencias teóricas: incluyendo la resistencia cultural -no sólo genérica sino hetero-étnica- que no ha dejado de luchar contra la asimilación y la absorción, y hasta propende a salvaguardar los idiomas distintivos como observamos en variadas ocasiones.

Palabras claves. pluriétnico, hetero-étnico, asimilación, desintegración, resistencia.

Multiethnic constructions in contemporary Venezuela: A preliminary perspective

Abstract. We are not going to deal in this paper with the miscigenation, almost conventional, of Amerindian with whites, blacks and Creoles. We will offer some still preliminary ideas about a quite long and extensive series of communities in Venezuela, synchronously constituted by families belonging to more than one Amerindian ethnic, with or without inclusion of Creole or other non-indigenous peoples. This has become very common especially in Amazonas state, often on account of acculturative reasons, but also in the rest of the country, not excluding the big cities like Caracas, Maracay, Valencia, and Maracaibo. It is interesting that at first both anthropologist and other scholars celebrated the increase of these situations with joy, seeing them -in part rightly- as something new and particularly attractive for field work and theoretical reflection. On the other hand, those who are concerned about the continuity and permanence -without discarding transformative dynamics- of peoples, cultures and indigenous societies, note with some concern that this combination can lead -as it does in many cases-, to the

weakening, dissolution and disintegration of the indigenous peoples concerned and their leveling, almost from scratch, towards a Spanish -oriented, mixing and semicompulsive creolization. Throughout the study specific experiences will be narrated from which hypothetical theoretical consequences can be drawn: including cultural resistance -not just generic but hetero-ethnic- that has not stopped fighting against assimilation and absorption, and even tends to safeguard the distinctive languages as observed in various occasions.

Key words. multi-ethnic, hetero-ethnic assimilation, disintegration resistance.

Introducción

El término “pluriétnico” en una primera aproximación no solo es auto-explicativo sino que, en razón de su generalidad y omnipresencia, amenaza con conducir hacia planteamientos francamente tautológicos, lo que hay que evitar a toda costa. En el presente trabajo tampoco pretendemos agotar todas las posibilidades, seguramente quedará una larga discusión pendiente; aprovecharemos más bien el espacio para tratar de recoger y sistematizar algunos de sus usos que en nuestra opinión más hayan contribuido a un mejor conocimiento de la realidad indígena, incluyendo las políticas tanto estatales como autogestionarias que se vienen practicando hoy día.

Recuerdo, por un lado, el entusiasmo nada encubierto de algunos colegas que ya desde los años 70 comenzaron a ocuparse de comunidades indígenas donde aparecía habitando más de una etnia con algún esquema reconocible de integración y ajuste internos que les conferían cierta unidad. En tal sentido se trataba de una innovación, por lo menos en nuestros estudios antropológicos locales, ya que anteriormente estos profesionales solían trabajar casi exclusivamente con formaciones y comunidades basadas en etnias únicas e indivisas, al menos para su conocimiento.

Nosotros, ya en aquella época, no compartíamos demasiado ese optimismo de varios colegas que habían recibido con tanto beneplácito ese giro de la antropología americanista, para darle un nombre comprensible. Ciertamente, tenía mis reservas teóricas normales frente a un hecho que admite y requiere de tantas interpretaciones. Mas, sobre todo, me sentía muy influido por la práctica diaria, mi propio trabajo de antropólogo en las décadas pre-finales del siglo pasado, especialmente en el aquel entonces denominado Territorio Federal Amazonas (Mosonyi, E. 2006). Voy a tratar de resumir algunas impresiones coetáneas para compartir mi planteamiento.

Para ir al fondo de la cuestión, yo veía una especie de dicotomía entre dos tipos de establecimientos de indígenas que hacían vida en la región. Por una parte, las comunidades claramente monoétnicas, en ese momento bastante menos aculturadas que en el presente, con su identidad muy perfilada, un modo de vida en gran parte acorde con sus tradiciones y una

relación más bien subsidiaria con la institucionalidad oficial. También sus formas de intercambio con la sociedad envolvente, pese a su tendencia al crecimiento, mostraban signos de un cambio aún incipiente, regido por una orientación misional religiosa todavía preponderante. Con ese cuadro tan marcado contrastaba otra realidad visiblemente distinta, que podría recibir el nombre de “conglomerados multiétnicos”, ni siquiera comunidades en el sentido estricto si nos atenemos a algunos de los casos representativos. Escogiendo, por ejemplo, casi al azar el pueblo básicamente criollo -en la acepción suramericana de mestizo o no indio- de San Fernando de Atabapo, pequeño y poco habitado a pesar de su relativa importancia política, observábamos primero el “casco urbano” con su plaza, su iglesia, sus escasos edificios públicos, sus pequeños comercios, junto a las evanescentes calles céntricas, éramos los testigos y estábamos documentando una realidad. En esto consistía lo que oficialmente correspondía a la denominación de “San Fernando de Atabapo”, capital del Distrito del mismo nombre, conforme a la división política de entonces. Pero cuando uno continuaba su camino, generalmente a pie, hacia el “monte”, en dirección a los costados que circundaban la población propiamente dicha, nos conseguíamos con otra realidad.

Ya en la orilla nos topábamos con estas casitas improvisadas, algunas de factura reciente o en proceso de levantamiento, inferiores en calidad a las viviendas indígenas tradicionales mas al mismo tiempo marcadas con las señales de una gradual aculturación, dentro de los cánones inconfundibles de una pobreza entre sub-campesina y sub-proletaria. ¿Quiénes eran los habitantes de estos nuevos barrios en períodos de formación? Pues bien, indígenas de distintas procedencias, entre ellos baniwa, baré, kurripako, piapoko, puinave, yeral y aun otros, si bien la expansión jiwi y wótjüja (piaroa) todavía no había comenzado. Aquí como en todo hay que saber establecer matices para no simplificar y menos homogeneizar situaciones significativamente diferentes y de gran complejidad tanto intrínseca como relacional. Recuerdo claramente que los puinave, de recia consistencia identitaria, llegaron a conformar su propia Comunidad suburbana, un tanto distanciada física y socialmente de los demás pueblos indígenas amazonenses que hacían vida en San Fernando. En términos algo más generales, no obstante, nos conseguimos en esas formaciones todavía marginales con el germen de una figura que posteriormente conduciría a lo que corrientemente denominamos multiétnicidad, más acá de una pluriétnicidad algo más transparente y ordenada. En todo caso, trataremos de ser un poco más precisos. Los primeros en llegar a habitar esos espacios ubicados en las afueras de este pueblo genéricamente “criollo”, y de otros similares como Maroa, San Carlos, San Juan de Manapiare y luego -con cierto retardo pero con mayor fuerza, por su condición de Capital de Estado- Puerto Ayacucho, son familias de algunas etnias Arawak ya muy aculturadas como los Baré, los Baniwa, los

Warekena y poco a poco los Piapoko y Kurripako, de criollización más incipiente. Como estamos hablando de multietnicidad, hay que aprovechar el momento para mencionar que entre los “Piapoko” -de lengua obviamente Arawak- y los Jiwi -lingüísticamente independientes pero tal vez vinculados a un constructo “macro-Arawak”- existe por lo menos desde los inicios del siglo XX una aproximación física y cultural conducente a matrimonios mixtos y al uso simultáneo de ambas lenguas, particularmente en zonas limítrofes entre ambas sociedades étnicas (Cantz, 2000) .

Volviendo al paradigma de “ciudades” como San Fernando, las etnias ya deculturadas -al comenzar a compartir espacios y hacerse vecinos y parientes de otras algo menos desarraigadas- van coincidiendo en la creación de un tipo de hábitat inestable, en continua transformación para ese momento con clara tendencia criollizante, sobre lo cual tendremos algo que aclarar en las próximas páginas. De lo dicho se desprende que algunos de los nuevos pobladores, al asentarse en los linderos de San Fernando, ya comenzaban a olvidar sus respectivos idiomas, muy especialmente el baré, por lo cual se expresaban mayoritariamente en el español regional; tal vez no muy perfecto pero suficiente para entenderse y discurrir con la necesaria fluidez sobre temas atinentes a su propia situación existencial. Ahora bien, las nuevas generaciones ya muy aculturadas usaban sin restricciones el castellano dentro de su propia etnia: baré, baniwa, warekena, hasta hace algún tiempo también el yavitero. Aun antes de recurrir a los datos empíricos, mediante el mero sentido común podemos constatar que igualmente empleaban el español para su comunicación habitual con las etnias que para ese momento se aferraban a su propio idioma y continúan utilizándolo actualmente en multitud de contextos, de manera muy especial en sus propias comunidades mono-étnicas. Nos referimos, por supuesto, a los Kurripako, Piapoko y Puinave en primer lugar.

Constituye también un hecho bien estudiado, incluso en diferentes partes del mundo, que los primeros que tienden a generalizar el idioma dominante mayoritario son los niños nacidos y criados en el nuevo ambiente del asentamiento pluriétnico: no decimos aquí multiétnico para evitar una falsa impresión de ubicua diversidad ilimitada. Los infantes, posteriormente los adolescentes -provenientes de familias vecinas entre sí, cuyas lenguas originarias no siempre coinciden- al compartir el mismo tiempo-espacio y buscar la forma para una adaptación mutua de sus respectivos valores, comportamientos y hasta expectativas vitales, van expresándose y comunicándose en castellano. Logran así satisfacer el objetivo primario de entenderse entre sí, convivir con los habitantes del nuevo barrio, y complementariamente participar en grado creciente del quehacer de los habitantes criollos más las instituciones que en cierto modo los rigen a todos.

E PLURIBUS UNUM (de varios saldrá uno solo): Génesis del Indígena genérico

Admitiendo siempre la existencia de excepciones y casos atípicos, hasta casi la presente fecha la coexistencia continuada de distintas etnias ha tendido claramente a fusionar los componentes diferenciados, generalmente a favor del más fuerte, llegando así a producirse un desgaste, una disminución de la sociodiversidad previa a dicho proceso. Mientras más se aproximaban las etnicidades entre sí, menor era la diferenciación cultural interétnica. Aunque no faltaban casos conducentes a una identidad colectiva distinta de los formantes originarios, lo esperado era el predominio progresivo de uno de ellos, el coyunturalmente más poderoso, por razones demográficas o por una mayor capacidad impositiva de su cultura y modo de vida. La asimilación de una etnia a otra distinta ha sido, desde tiempos inmemoriales, una causa fundamental de la pérdida de sociodiversidad. Ahora bien, con el proceso ya más que semi-milenario de colonialismo externo y luego interno, la pérdida se hace mucho más rápida y radical, incluso hasta la desaparición total de las etnias indígenas como ocurrió en la mayor parte del Caribe Insular o en Uruguay. Aparte de las masacres genocidas y de la extinción causada por enfermedades y calamidades, la reducción de la sociodiversidad de origen endógeno se debe en gran parte a la concentración, semi-urbanización y urbanización de migrantes pluriétnicos espontáneos o forzados, quienes tienden a establecerse hasta el día de hoy en la periferia de centros poblados mestizo-criollos, casi siempre en aglomeraciones mixtas en donde la separación de pueblos por distintas culturas va siendo cada vez menos manifiesta. Tal fenómeno aparece con un perfil no tan nítido en poblaciones y zonas donde anteriormente predominaba una sola etnia, como ocurre actualmente en Tucupita (Estado Delta Amacuro) y Maracaibo (Estado Zulia), con sus espacios aledaños, donde la población indígena urbanizada es de origen warao y wayuu, respectivamente.

Pero en Puerto Ayacucho, San Fernando de Atabapo, la misma Ciudad Bolívar y recientemente en urbes del centro del país -Valencia, Maracay, Caracas, la capital- la creciente inmigración indígena es claramente pluriétnica y su tendencia más marcada es hacia la aproximación física y cultural mutua de estos habitantes originarios. Como señalamos al comienzo, la borrosidad de los límites étnicos se hace aún más evidente en los pequeños poblados interétnicos relativamente numerosos que han venido surgiendo especialmente en Amazonas y Bolívar, aunque tampoco faltan en el occidental estado Zulia. Este

fenómeno no hace sino reproducir el esquema favorito de misioneros y hacendados de la Colonia, quienes preferían asentar conjuntamente familias y aldeas enteras con trasfondo etnocultural y lingüístico variado, porque ello les permitía un mayor control sobre sus misionados y encomendados. Mutatis mutandis, cosa análoga sucedía con los esclavos africanos de culturas diferenciadas.

Como nuestra preocupación por la viabilidad presente y futura de las culturas indígenas de Venezuela y América es de larga data, es comprensible que viéramos con preocupación estas formaciones pluri y multiétnicas, a sabiendas de su nivelación cultural y lingüística hacia abajo y su simultánea aculturación hacia lo criollo-mestizo. Si bien sigue habiendo ciertas etnias, como la wotjüja o piaroa, o también la neo-etnia geral o ñengatú, que continúan atrayendo a su seno indígenas de etnias vecinas a veces hasta provocar su asimilación -“piarización” o “generalización” en el presente caso- el fenómeno socialmente dominante en la totalidad de nuestro territorio nacional es todavía -luego introduciremos una nueva e interesante matización- es la criollización y castellanización, según la añeja receta del mestizaje iberoamericano cuasi-compulsivo (Mosonyi, E., 1975).

Mis amigos piaroa me dicen con cierto orgullo que su cultura e idioma son considerablemente más fuertes que los de sus vecinos con quienes establecen alianzas, conviven y se mestizan, pero propagando su idioma a expensas de los otros. Por ejemplo, cuando inicié hace ya unos decenios mis visitas al aquel entonces llamado Territorio Federal Amazonas, La Grulla -en el Orinoco Medio- era una pequeña comunidad jivi, mas en la actualidad posee un perfil netamente piaroa, con cierta presencia jivi bastante subordinada en lo cultural y lingüístico. En los alrededores de San Juan de Manapiare igualmente el predominio piaroa sobre los yavarana es indiscutible, si bien estos -a pesar de su corto número- han resistido y actualmente asumen una actitud más reivindicativa, especialmente con los wotjüja recién llegados a su territorio ancestral.

Pero todo este orgullo, legítimo si bien a veces algo etnocéntrico, de los hermanos Wotjüja (Piaroa) se tambalea de inmediato, cuando tratamos de indagar si esa pre-eminencia de su lengua y cultura se transfiere también al medio urbano, si también en Puerto Ayacucho logran transmitir su idioma piaroa a las nuevas generaciones, tal como sí ocurre en las comunidades rurales interétnicas. Y entonces la respuesta se vuelve un no bastante rotundo, aunque matizado por algún signo de la histórica resistencia indígena. En cualquier caso la ciudad criolla fagocita a la identidad étnica más despierta y aparentemente irrenunciable. Solo recientemente, a raíz de la Constitución del 99 y los cambios legislativos

que favorecen a las culturas y hablas originarias se viene notando un cambio ya muy perceptible en estos últimos años y a los cuales nos vamos a referir.

Retornemos por lo pronto a los años inmediatamente anteriores a las últimas décadas del pasado milenio. Ni siquiera las etnias fuertes y relativamente numerosas como los Piaroa, los mismos Jiwi, podían en aquel entonces escapar a la tendencia en apariencia voluntaria de renunciar a su continuidad histórica, mas en realidad marcada por una intolerancia y desprecio netamente racistas, hasta el punto de inducir una fortísima vergüenza étnica, verdadero preludio del suicidio cultural; “Nuestros dialectos no tienen valor, no sirven para nada, nos impiden progresar” (*Actes* 2002). Se sentían obligados a corear dicha monserga prácticamente todos los indígenas ante propios y extraños; y todavía circula esa nefasta palabra “dialecto” y no solo eso: en algunos ámbitos se mantiene la distinción entre “rationales” e “irrationales”, vale decir, indios.

En esos años finiseculares, recuerdo mi gran tristeza cuando recorría los linderos y alrededores de Puerto Ayacucho, San Fernando de Atabapo, Maroa, San Carlos de Río Negro, entrevistando algunos portadores y portadoras remanentes de culturas e idiomas enteramente desplazados, casi fuera de uso y a punto de extinguirse. Se trataba de ancianos y ancianas -“antigüeros” por más señas- que dominaban a veces muy bien, otras veces no tanto, varios idiomas históricos del Amazonas occidental, especialmente las lenguas Arawak del Guainía-Río Negro como el baré, el baniwa, el warekena, los últimos destellos del yavitero. Hoy día todos estos idiomas, a la par de sus culturas e identidades, están resucitando milagrosamente -gracias al empeño revitalizado de estas comunidades originarias y de sus mejores aliados, y a pesar de la relativa indiferencia de las instituciones y autoridades- pero en esa época no tan lejana pocos creíamos siquiera en la posibilidad remota de que algo así sucediera.

Aquí es preciso recalcar que aparte de las distintas formas ya bien conocidas de criollización y mestizaje, la razón profunda de aquella tremenda erosión lingüística y cultural la encontramos en la multietnicidad reductora: familias baniwa conviviendo estrechamente con otras de origen warekena, baré, kurripako, más los consabidos hispanohablantes venezolanos y colombianos. La necesidad de intercomunicación en todos estos sectores aceleraba increíblemente la castellanización excluyente y deculturante. Oigamos el penetrante testimonio de la señora Águeda Largo, última parlante del idioma Arawak yavitero de la cual se tenga referencia (Mosonyi, J., 1987):

“El marido de mi tía, la que se había muerto, aquella que me crió, era un criollo. Se llamaba Loreto. Mi madre era hija de un soldado, se llamaba Juana Rivas. Sabía hablar un poco el yavitero. Mi padre sí hablaba yavitero. Mi tía también sabía hablar. Ellos eran Yaviteros, por eso sabían hablar todos.

Mi esposo era baniwa. Su nombre era Simón Guajo. Trabajaba primero la goma. Después se acabó la goma, (y) trabajó el balatá. Cuando se acabó el balatá, volvió a trabajar el conuco. Era grande la casa que hizo mi marido. Tenía dos cuartos. Tenía una sala grande, donde bailaba la gente cuando había fiesta. Aparte tumbó mi marido un terreno para sembrar frutos. En este terreno sembraba de todo: plátano, mapuey, ñame, arroz, maíz, lairén, piña, merey, temare. Iba a vender plátano, frijol, arroz, caña, maíz. A veces iba a vender en San Fernando. Otras (veces) venían a comprarle en la casa. Así era que criaba a sus hijos. Así ganaba plata para criar a sus hijos. Así vivíamos antiguamente”.

“Yutáni nujlúteya, wiyuáli kenuáwa, yuáta tawínalina, yalánawi nejéya. Loreto ijliwanaja. Nujluami tánimi tsurúdawa, yújliwanaja Juana Rivas. Jasiáwina yuwíta yukúlia yawitéro. Núji walájli kuliáli yawitéro. Nujlúteya juliána witáli kúlia. Ánini yawitéro nejéya, áni síwi niwíta nikúlia juliána. (Mosonyi, Jorge. *El idioma yavitero*, p. 102)

Nutáni baniwa nejéya. Íjliwanaja Simón Guajo. Játata nejéya kenuáwa gúma. Wáwa júlia gúma, játata balatá. Yáta júlia balatá, yuá játata miyúli. Íjluwali nejéya janijli máli nutáni. Tsinája kuártu yé. Jayéwana játata janijli. Íjluwali sála yé wajána nejéya, nitámajakade kaméwa, jiéta ijlanája. Kéjwana yéja nutáni wátutakade átsi. Íye ini wátutakade juliána átsi wátuta: jalátana, atsiyu, bilína, arrú, kána, atsilusi, yúli, akáyu, kemáli. Jlá wénde jalátana, kumána, arrú mindéle, kána. Jatsiá jlanájali jlá wénde Málakueye. Jatsiá ninúja niwéinta ima janijliye. Wítsa nejéya táwinani jajlijani. Wítsa kásita jaláta táwinaniuni jajlijani. Wítsa nejéya wajátsika awínsa”. (Mosonyi, Jorge. *El idioma yavitero*, p. 104-105)

Hacia una pluriétnicidad más diversificada e intercultural

La lengua que acabamos de escuchar podría ser catalogada como muerta, extinta tiempo ha, si no fuese por los intentos recientes -a mi juicio bastante exitosos- de revitalización integral, perfectamente posible gracias a la buena gramática descriptiva y diccionario de mi hermano trágicamente fallecido, Jorge Carlos Mosonyi. Gracias a ese gran libro -ahora en proceso de republicación- complementado por algunas grabaciones y apuntes míos personales, pude tener acceso a este idioma maipure-arawak muy parecido al baniwa, el cual conozco y hablo con fluidez; y ahora también tengo un desempeño práctico en el yavitero que muy poco me costó aprender. Ya el renacimiento del baré, warekena y baniwa es un hecho consumado; la retoma del yavitero por los propios descendientes de la etnia está solo en sus comienzos.

Mas esto me lleva a plantear algo muy pertinente para estas reflexiones interétnicas. Las veces que he realizado la presentación del idioma yavitero ante maestros indígenas, ha sido siempre en ambientes pluriétnicos e interculturales. Ahora, sin embargo, la situación y las condiciones son bien distintas de aquellas a las cuales me he referido apenas unos párrafos más arriba.

La pluralidad de etnias y la interculturalidad igualitaria y dialogante que caracteriza este tipo de reuniones, lejos de propiciar la aparición y fortalecimiento del transfigurado “indio genérico” preconizado por el maestro Darcy Ribeiro, va creando más bien un ethos colectivo solidario y muy cónsono con la defensa y protección del acervo cultural autóctono, cualquiera que fuese su procedencia.

Últimamente -aunque no faltan antecedentes- el movimiento indígena en general y el pan-indígena en particular parecen haber comprendido cabalmente que solo tiene sentido su existencia y continuidad en la medida en que ese grandísimo esfuerzo organizativo propicie y fomente la diversidad interna en su propio seno. De nada nos servirían propuestas que se detuviesen en el nivel correspondiente al mentado “indio genérico”. Lamentablemente, en el último cuarto del siglo pasado hubo muchas desviaciones de esta índole, en Venezuela y otras partes de nuestra Abya Yala. Es cierto que las primeras manifestaciones de resistencia indígena fueron cargadas de etnicidad e identidad propia. Pero en muchos casos esa especificidad tan caracterizadora se fue diluyendo al politizarse excesivamente estos movimientos y sobre todo una vez que se hicieron interétnicos, con creciente tendencia a multiétnicos, tanto a escala nacional como internacional.

Aun cuando poseo una rica documentación sobre el particular, prefiero esta vez remitirme a mi experiencia personal relacionada con el surgimiento de las primeras organizaciones indígenas venezolanas. Cuando éstas eran monoétnicas -por ejemplo wayuu, pumé o warao- su apego a la problemática de sus propias comunidades e incluso su fidelidad a la lengua y cultura ancestral era todavía fácil, por lo menos antes de comenzar su burocratización y politización partidista. Me acuerdo con muchísima fruición y agrado de los días iniciales, cuando nos reuníamos con una buena representación indígena del pueblo warao para discutir, durante largas horas y días enteros, todos y cada uno de sus problemas y asuntos relevantes exclusivamente en el idioma warao; y desde una perspectiva no solo netamente indígena sino étnica. Hubo experiencias similares con otros pueblos, que pronto sufrieron una grave discontinuidad.

Es cierto que fue un requisito histórico que el movimiento indígena se organizase e institucionalizase prontamente a nivel nacional y supranacional. Además, sin un salto jerárquico de esa naturaleza hubiera sido imposible obtener la larga serie de triunfos y más adelante los

importantísimos reconocimientos legales y constitucionales que significan -pese a todos los bemoles y restricciones- un vuelco copernicano en la situación continental y mundial de los pueblos originarios. Sin embargo, infortunadamente, en este tipo de organizaciones multiétnicas y cada vez más aculturadas, burocratizadas y hasta occidentalizadas, el uso real de los idiomas indígenas y otros símbolos de sus culturas étnicas fue reduciéndose al mínimo, generalmente a una especie de saludo estereotipado sin ninguna relación con los temas por discutirse. La pluriétnicidad es una magnífica excusa para no utilizar idiomas que no sean comprensibles en el seno de auditorios muy heterogéneos. Si ese pretexto se lleva a sus últimas consecuencias, nada impide que estos cuerpos colectivos se conviertan en manifestaciones típicas de una indianidad genérica, muy distanciada de las comunidades étnicas que a pesar de todo siguen siendo el basamento y última *ratio* para las organizaciones indígenas. Solo en tiempos recientes se está tratando de remediar o paliar esa contradicción insostenible, pero ahondar en el problema excede los límites del presente trabajo.

Así como los movimientos políticos que representan a pueblos y comunidades indígenas buscan y poco a poco encuentran la manera de lidiar con las dificultades del pluralismo étnico, también las comunidades de base se inclinan ahora cada vez más a respetar y hasta promover solidariamente la diversidad dentro de lo indígena y la necesaria interculturalidad que de allí deriva. Por ejemplo, hace poco tiempo me enteré de la existencia, en Maracay, estado Aragua, de la existencia de un barrio indígena pluriétnico, donde cada cultura se siente autónoma a la vez que hermanada con las demás, a fin de ayudarse mutuamente y alcanzar metas comunes sin sacrificar nada específico, conservando intacto cada idioma y cultura diferenciados: menuda tarea para nuestra aún incipiente educación intercultural bilingüe y plurilingüe (Mosonyi, E. 2006).

Pero donde nos sorprendió lo fecundo que puede ser una verdadera colaboración pluriétnica e intercultural fue en la única comunidad mapoyo del municipio Cedeño, estado Bolívar. La concisión de estas líneas me obliga a presentar un resumen apretadísimo. Los Mapoyo, muy organizados y dueños de una identidad a toda prueba, han sufrido no obstante un largo proceso deculturativo y la pérdida casi total de su idioma karibe. Ahora lo están recuperando velozmente, a costa de un gran esfuerzo. En su territorio ancestral relativamente amplio han aceptado convivir con otros pueblos indígenas, entre ellos los Piaroa, los Jiwi, los Kurripako, los Piapoco y los Eñapá. Cada uno conserva su idioma, respetando plenamente la identidad lingüística y cultural de los demás. Como en todo lo humano, surgen aún contradicciones étnicas o de otra naturaleza. De resto se ayudan reciprocamente, realizan matrimonios interétnicos, aprenden unos de otros sin afán de predominio o competencia desleal. El territorio es un remanso de paz, salvo por un

factor disolvente de extrema peligrosidad, tal como lo refiere un artículo del periodista Joseph Poliszuk, titulado La Promesa de Parguaza:

“En una esquina de Bolívar acaban de encontrar piedras de granito que no habían visto en Guayana. También coltán, en cuya búsqueda anda el Gobierno nacional junto a aliados de Irán y China. [...]”

En el extremo oeste del estado Bolívar acaban de confirmar nuevas minas de coltán, caolín y rocas de granito. [...] [E]l geólogo Noel Mariño celebra que haya localizado en Parguaza un potencial minero capaz de cambiar la fachada y los empleos de ese rincón del macizo guayanés.

[...]

Allí, frente a un panel de académicos, profesionales y funcionarios públicos reunidos en Caracas, dieron la buena nueva de que bajo un pedazo de no más de 7.000 kilómetros cuadrados del oeste del Estado Bolívar descansan minerales, que no se habían documentado oficialmente.

Ya no es nuevo advertir que entre Puerto Ayacucho y Caicara del Orinoco bulle la fiebre del coltán. Tampoco es sorpresa que en el estado Bolívar aparezcan nuevos yacimientos de caolín o rocas ornamentales como granito, pero Noel Mariño -quien dirigió Bauxilum en 2003- destacó el 15 de este mes en el congreso minero, que la suma de varias investigaciones documentaron nuevos yacimientos minerales, que pueden abrir un polo de desarrollo justo a 80 kilómetros de las minas de bauxita, que desde hace 30 años explotan alrededor de Pijiguaos.

[...]

Le toca al Gobierno

El presidente de la República, Hugo Chávez, fue el primero en confirmar que al sur del país hay una reserva que incluye a Venezuela en el cuadro de honor de los estados ricos en elementos tan valiosos como escasos. -‘Ahora apareció un mineral estratégico que se llama coltán y hemos tomado la zona militarmente porque se lo estaban llevando para Colombia de contrabando’, dijo el 15 de octubre de 2009.

El anuncio corrió por todos los medios de comunicación pero igual desapareció en esos días y, desde entonces, no ha habido más que reportes de contrabando y voces aisladas que piden orden en la jungla” (Poliszuk, Joseph. El Universal, p. 4-6).

Nos tocará enfrentar semejante monstruo, serenamente, con coraje y sin perder el optimismo, por el bien de los indígenas y de la humanidad entera. Se trata de una tarea bastante difícil y exigente. Cuando cotejamos estas informaciones con documentos oficiales como los referentes al llamado “arco minero”, y sobretodo con el archiconocido “Plan de la Patria”,

no nos puede quedar la mínima duda acerca de la orientación supremamente desarrollista no solo del presente Gobierno sino de toda la clase política venezolana de cualquier tendencia, junto a otros sectores dominantes. Sin embargo, lejos de caer en un paralizante escepticismo, me atrevo a apelar a mi experiencia personal de largos años. En la década de los sesenta todavía se cuestionaba, incluso académicamente, la posibilidad de supervivencia de los pueblos indígenas como tales. La historia de los últimos cincuenta años desmiente rotundamente a esos profetas del etnocidio generalizado. Ahora estamos viendo -soy testigo presencial- que tampoco la pérdida de las lenguas y oralidades está ocurriendo de forma semiautomática, como sí los pueblos y comunidades careciesen de mecanismos de defensa. En efecto, ya se percibe a lo lejos una nueva alborada. ¿Qué nos impide, por ende, plantearnos la posibilidad de que -más temprano que tarde- se vaya resolviendo el problema creado por un desarrollismo excesivo con ribetes geocidas a favor de un mayor equilibrio cultural y ambiental, dentro de un Planeta más habitable?.

Bibliografía.

INSTITUT CATALÀ DE COOPERACIÓ INTERNACIONAL

2012 Actes del I Fòrum de Bilingüisme Amer-i-Cat. Bilingüisme a Amèrica i a Catalunya. Barcelona, España.

CANTZ, HATJE (COORDINADORA. ORINOCO- PARIMA)

2000 La Colección Cisneros. Caracas, Venezuela.

GONZÁLEZ NAÑEZ, OMAR

1994 Léxico Baniva. Unicef, Caracas, Venezuela.

MOSONYI, ESTEBAN EMILIO

1975 El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva. Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela.

2006 Aspectos de la Génesis de la Educación Intercultural Bilingüe. Ministerio de Educación y Deporte. Caracas, Venezuela.

MOSONYI, JORGE

1987 El Idioma Yavitero. Mimeografiado. Caracas, Venezuela.

RIBEIRO, DARCY

1978 El Proceso Civilizatorio: etapas de evolución socio-cultural. Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela.

Esteban Emilio Mosonyi

Rector Universidad Indígena de Venezuela. e-emosonyi@gmail.com



Constitutive Diversity among the Waorani of Eastern Ecuador

Pamela I. Erickson

Recibido: 28/06/2013. Aceptado: 16/10/2013 / Publicado en línea: 18 marzo 2016

Abstract. The Waorani of eastern Ecuador were known for their isolation. A group of only about 500 people, speaking a language unrelated to any other, they were famous for having maintained a hostile relationship with all surrounding societies. In effect, until the 1958 pacification of the first of their four mutually belligerent territorial groups, all Waorani were at war with the rest of the world. Nevertheless, their culture contained elements that they themselves identified as having come from other peoples. Some of these elements were remnants of previous inhabitants of their territory between the Napo and Curaray rivers: Unable to make stone axes themselves, they made gardens with ax heads they found in the forest. Some were asserted to be transfers that came with captive girls abducted from nearby lowland Quichua settlements. One informant suggested that manioc mashers were introduced to the Waorani by this route. Others were adopted from surreptitious observations of neighboring non-Waorani. After contact, Dayuma, American missionary Rachel Saint's protégé, encouraged intermarriage with lowland Quichua among her converts, a practice still somewhat contested by those who want to maintain ethnic and political boundaries. Such incorporation of practices and peoples by the Waorani continues today as they redefine what being Waorani means in a globalized world.

Key words. Ethnogenesis, Waorani, Ecuador, indigenous, constitutive diversity
Diversidad constitutiva entre los Waorani de Ecuador oriental.

Diversidad constitutiva entre los Waorani del Oriente Ecuatoriano

Resumen. Los Waorani del oriente ecuatoriano fueron reconocidos por su aislamiento. Un grupo de solo 500 personas, que hablaban idiomas diferentes. Era famoso por mantener relaciones hostiles con las sociedades circundantes. En efecto, en 1958 se produjo la pacificación del primero de los cuatro grupos territoriales, mutuamente beligerantes. Todos los Waorani estaban en guerra con el resto del mundo. A pesar de lo anterior, su cultura contiene elementos que ellos mismos identifican como provenientes de otros pueblos. Algunos de estos elementos son remanentes de los pobladores que les precedieron en el territorio entre los ríos Napo y Curaray. Incapaces de fabricar hachas de piedra por sí mismos, pero sí preparaban sus tierras de cultivo con las cabezas de hachas que encontraban en la selva. Algunos aseguraban que eran transferencias logradas a través de niñas cautivas secuestradas en las inmediaciones de las tierras bajas de los asentamientos quichua. Un informante sugirió que los pilones para machacar la yuca fueron introducidos a los Waorani por esta vía y que algunos se adoptaron a partir de observaciones subrepticias de vecinos no Waorani. Después del contacto, Dayuma, protegido de la misionera estadounidense Raquel Saint, alentó los matrimonios mixtos entre sus conversos de las tierras bajas quichua; práctica todavía criticada por aquellos que quieren mantener los límites étnicos y políticos en el grupo. Tal incorporación de prácticas y pueblos por los Waorani continúa hoy en día, ya que ello redefine lo que significa ser Waorani en un mundo globalizado.

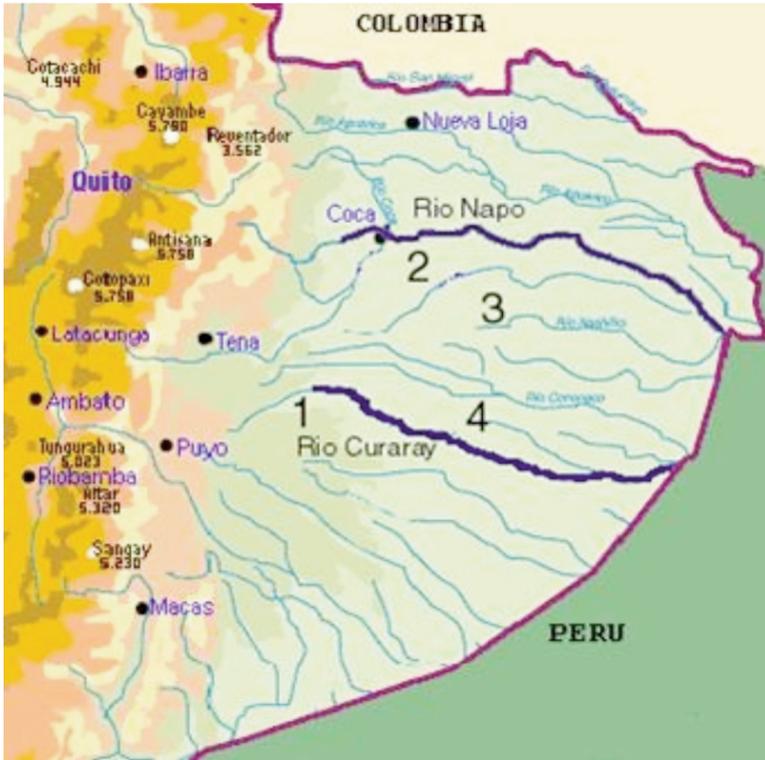
Palabras clave. Etnogénesis, Waorani, Ecuador, indígenas, diversidad constitutiva.

The Waorani of eastern Ecuador are a famously warlike group of interfluvial forager/horticulturalists inhabiting lowland tropical forests between the rivers Napo and Curaray in eastern Ecuador in an altitude range of 200 to 500 meters. Their language, *Wao tededo*, is classified as a linguistic isolate, unrelated to any other in the world. It had no written form until members of the Summer Institute of Linguistics began translating the New Testament into *Wao tededo* in the 1960s and 1970s.

When the first Waorani groups were peacefully contacted in 1958, the total population did not exceed 500. The Waorani were the only human inhabitants of an area roughly 20,000 square kilometers, living at a population density of about 0.025 persons per square kilometer. Subsistence was based primarily on manioc slash-and-rot (fields were not usually burned) horticulture, with corn, plantain, peach palm, and peanut as important secondary crops. Meat in the diet came mainly from blowgun and spear hunting. The pre-contact Waorani lived in four geographically separated and mutually hostile groups. Marriage was prescriptively with a bilateral cross cousin (although other kinds of marriages did take place when a suitable person was not available) and was usually arranged by the parents or classificatory parents of the young couple. Both polygyny (usually sororal) and polyandry (always fraternal) occurred (Beckerman, *et al.* 2009).

Before pacification the Waorani were at war not only with each other, but with all other non-Waorani people bordering their territory, whom they called *kowodi*. *Kowodi* included the lowland Quichua, Zaparoans, *mestizo* colonists, rubber tappers, ranchers, missionaries, oil company employees, the Ecuadorian military, and anyone else who came close to their territory. For the known generations before contact, the Waorani death rate from warfare was staggering. In a sample of pre-contact causes of mortality among 551 individuals taken from genealogies going back as far as five generations, Larrick, *et al.* (1979) reported that 230 (42%) died as a result of being speared by other Waorani and that 66% of all deaths and emigration were a direct result of warfare.

At the time of our fieldwork on the fertility effects of warfare in 2000-2003, the estimated 1,800 Waorani lived in about 23 small villages, the great majority of them in a protectorate of 1,700 square kilometers (about 0.6 persons per square kilometer) or in Yasuni National Park, both of which are situated in Orellana and Pastaza Provinces in Ecuador (see Map 1). Although pacification has fostered a more sedentary lifestyle, and some settlements have developed greater permanency and size than in the past, the Waorani custom of mobility and relocation continues into the present. New settlements spring up and abandoned ones are repopulated, and younger Waorani often leave the Amazon interior for jungle frontier towns and highland cities in search of jobs and education.



Map 1

Location of precontact Waorani groups and date of contact:
 1 Geketaidi 1958, 2 Piyemoidi 1968, 3 Wepeidi 1971, 4 Baiwaidi 1969.

Early contact with *kowodi*

Despite their early self-imposed isolation the Waorani have had intermittent contact with outsiders, mostly intruders into their territory. During the rubber-tapping era, for example, many Waorani were captured and pressed into service tapping rubber. Some of our older informants told us stories of relatives who had been abducted to work in rubber extraction and were never heard from again. Occasional Quichua hunting parties, Catholic missionaries, and later oil and hardwood exploiters, evangelical missionaries, and adventurers have come into contact with the Waorani, usually with deadly consequences.

Nevertheless, Waorani culture contained elements that they themselves identified as having come from other peoples. Some of these were remnants from previous inhabitants of their territory — for example, stone axes found in the forest were used to make gardens. Later they stole

axes and machetes from neighboring or trespassing Quichua. Some adoptions were said to be transfers that came when girls were abducted from nearby lowland Quichua settlements and married to Waorani men who needed wives. One informant suggested that manioc mashers were introduced to the Waorani by this route. At the time of our study, only a small number of our Waorani informants were married to Quichua (or other outsiders), but we concentrated on older Waorani, age 50 and over in 2000 who had experienced life pre-contact, whose children were among those in the first post-contact transition generation. In our genealogies, *kowodi* spouses were rarely named but denoted as “a Quichua”, reinforcing the us/them-human/not human distinction that was so pervasive prior to contact.

Other elements were adopted from surreptitious observations of neighboring non-Waorani. One Wao man observed a lowland Quichua man building a homesteader-style house on stilts. He watched until he was sure he knew how to do it, then killed the house builder, took his tools, and built his own house on stilts. A similar story is told about canoes, which the Waorani sometimes stole from nearby settlements or from the Quichua they killed who had come into their territory to hunt, but they also surreptitiously watched the Quichua build them in order to learn how.

First peaceful contact

The first big change in interaction with *kowodi* came with events that led to the first peaceful contact with Waorani by American missionaries, Rachel Saint and Elisabeth Eliot, in 1958 following the death of Rachel's brother and Elisabeth's husband, both of whom had been killed in a massacre after they and three others attempted to contact the Waorani in 1956 by landing a small plane on a river beach in their territory. Rachel made it her life's goal to contact the Waorani peacefully and bring God's message of peace and forgiveness. Rachel and Elisabeth's success in this would probably not have been possible without the help of three Waorani women who had fled to the outside during a particularly intense period of warfare among the Geketairi, the group living closest to the western territorial boundary (Wallis 1973). Two women from this group explained how serious and scary this time had been:

Before I was six years old I grew up in the middle of raids and we had to move a lot in order to stay alive. I remember being in my mother's arms when she was speared in the leg running away. We had to hide in the forest for five months. Many people were killed – my grandparents, my uncle and his wife. Morning Star (age 52)

I grew up with my grandmother because my mother wanted to bury me [method of infanticide] because I was a girl. There were lots of raids and often not enough food. We were afraid day and night. I was afraid they would kill me, but I survived after the kowodi came to live here. Piping Guan (age 44).

Some Waorani, especially those who lived closer to kowodi areas fled from this extreme violence to the outside, a truly drastic course since one had to survive the trip through the jungle with nothing (no fire, food, etc.) and then survive the *kowodi*, all of whom were considered cannibals. During the worst of the slaughter among the Geketairi in the 1940s, Dayuma, a girl of about 15, witnessed the slaughter of her father and sister in a raid and fled with the rest of her family into the jungle. Dayuma and two other women fled outside Wao territory to a hacienda where they lived for more than 10 years during which Dayuma had two sons by two kowodi brothers. Rachel and Elisabeth, the missionaries, found Dayuma and the others at the hacienda and learned the Wao language from them after which they made their way into Wao territory to make the first peaceful contact with the Waorani in 1958.

Morning Star (age 52) talked about the hope of peace offered by Rachel's religion:

It was then [after the killings in her family] that we decided we had to go live with Nemo [Rachel Saint] and become civilized and Geketa [the leader of the Geketairi] took us to live there in Damointado. All the raiding wouldn't let us live in peace. You always had to be alert so you wouldn't be killed.

It has been argued that adopting Christianity offered the Waorani a means to forge peace within and among the mutually hostile groups (Boster, Yost, and Peeke 2003). By 1973, the last major hostile group had come to make peace. The missionaries urged the cessation of warfare, violent raids, homicide, and infanticide, all of which have resulted in an increased individual lifespan and peaceful coexistence with other Waorani and kowodi. Along with peace, however, the missionaries and other outsiders who came later introduced them to a new culture and a globalized world. There were many new material culture items such as fish hooks, shot guns, tinned meat, cooking oil, rice, propane stoves, clothing, shoes, rubber boots, outboard motors and electric generators and the gas to run them, tools, aluminum cooking pots, mosquito nets, blankets, candles, books, radios, and later CD players, cell phones, TVs, computers, new modes of transportation (roads, motorized canoes, air service by small plane), jewelry and makeup, and new pastimes such as football and volleyball; but also much altered ways of living in the world

with new institutions such as schools with bilingual education, church, new diseases, medical care, identity cards, and exposure to the social stratification inherent in globalization that is so unlike their traditional more equitable social structure. The world changed irrevocably for the Waorani after that first peaceful contact. They became part of the global village.

Waorani integration into the global society

Although the missionaries fostered peaceful interactions with *kowodi*, Rachel herself was vehemently opposed to intermarriage with lowland Quichua and discouraged it among her converts. Rachel wanted to maintain their ethnic identity and heritage even as she changed it by being there. Dayuma, on the other hand, who became a leader in her community and spokesperson for the Waorani to the outside world (prior to the formation of the Organization of the Huaorani Nation of the Ecuadorian Amazon [ONHAE] in 1991), encouraged intermarriage with the lowland Quichua, often arranging these marriages herself. Although Rachel made sure Dayuma married a Waorani man, Dayuma's surviving mixed heritage son is married to an American and lives in the US. Dayuma's younger sisters, Ome and Guimare, and three of Dayuma's own children with her Wao husband are married to Quichuas. Intermarriage, was always traditionally looked down on as a "wild" marriage by the Waorani, and was still a contested practice during our work in 2000-2004 (Erickson 2004).

Today, sexual and romantic relationships between young Wao women and outsiders (e.g., oil company workers, foreigners and/or Ecuadorian nationals working for NGOs on conservation and development projects or living in Puyo, Tena, or Coca, the closest provincial towns to the Waorani territory) are not uncommon, and older women complained that their daughters and granddaughters do not follow traditional customs of premarital abstinence and elder-arranged marriages with appropriate Waorani men – their bilateral cross cousins. Instead they enter into relationships when and with whom they please. Most of these liaisons do not end in marriage, but the girls often get pregnant because they do not use birth control and then return home with a baby and no husband.

The reversal of generational authority and unwed childbearing appear to be new social phenomena among the Waorani, as explained by Purple Bird (age 48):

This is because of civilization [the term the younger, Spanish-educated Waorani use to describe cultural changes after the missionaries came] that brought with it education, learning other languages [Spanish, Quichua], learning how to cook other food –

all this influences what young people do now but not their parents who have not learned these other languages and ways of living. Because of all these changes, the children just do what they want, go where they please, and don't obey their parents.

A very few Waorani, mostly young men but also some young women, have moved out of Wao territory to go to college, to work for ONHAE in Puyo, or to work in other areas of Ecuador. There they might have girlfriends of other ethnicities, but it is still too early to tell what the long-term outcome of such relationships will be. Although still rare within the Protectorate, marriage with outsiders will likely become more common as the Waorani further integrate into Ecuadorian and global culture.

The Waorani are conscious of culture change. Elders are especially aware of the conflict between past life ways and new economic opportunities that require young Waorani to leave the Protectorate. It is clear that the Waorani are in transition. They live in a world where contrasting cultural systems require them to practice their traditional life ways while simultaneously incorporating and practicing new attitudes, beliefs, and practices grounded in both Quichua and Western society. The Waorani recognize that they have no choice but to be incorporated into the Ecuadorian state, but the style and meaning of that incorporation are still evolving and it is not at all clear what final form it will take (Wilson and Yost 2002). In effect, the Waorani are about to manifest considerably more constitutive diversity in the rising generations than they have shown in the past. Through this process, they are constructing what being Waorani means in a globalized world.

Bibliography

BECKERMAN, STEPHEN, PAMELA ERICKSON, JAMES YOST, JHANIRA REGALADO, LILIA JARAMILLO, COREY SPARKS, MOISES IROMENGA, AND KATHRYN LONG

2009 Life Histories, Blood Revenge and Reproductive Success among the Waorani of Ecuador. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 106(20): 8134–8139.

BOSTER, JAMES S., JAMES YOST, AND CATHERINE PEEKE

2003 Rage, Revenge, and Religion: Honest Signaling of Aggression and Non-aggression in Waorani Coalitional Violence. *Ethos* 31(4): 471–494.

ERICKSON, PAMELA I.

2004 The Waorani, pp. 947–955 in *The Encyclopedia of Sex and Gender, Volume II*, Carol R. Ember and Melvin Ember (Eds.), New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.

- LARRICK, JAMES, JAMES YOST, JON KAPLAN, GARLAND KING, Y JOHN MAYHALL
1979 Patterns of health and disease among the Waorani Indians
of eastern Ecuador. *Medical Anthropology* 3: 147-189.
- WALLIS, ETHEL EMILY
1973 *Aucas Downriver: Dayuma's Story Today*. 1st Edition. New
York: Harper & Row.
- WILSON, C. RODERICK AND JAMES A. YOST
2002 The Creation of Social Hierarchy. In R. Bruce Morrison
and C. Roderick Wilson (Eds.), *Ethnographic Essays in
Cultural Anthropology. A Problem-Based Approach*. Itasca,
IL: F.E. Peabody Publishers, Inc., pp. 107-137.

Pamela I. Erickson

Department of Anthropology U-176, University of Connecticut, USA.
pamela.erikson@uconn.edu



Etnografía histórica de las representaciones y dinámicas espaciales en el grupo indígena Mapoyo de la Guayana Occidental

Ananda Hernández

Recibido: 28/06/2013. Aceptado: 16/10/2013 / Publicado en línea: 18 marzo 2016

Resumen. Se realizó una etnografía histórica de los cambios surgidos tras la colonización europea del Orinoco Medio, para comprender el desarrollo de distintas representaciones y dinámicas del espacio y del tiempo, incluyendo procesos etnogenéticos asociados a la construcción del paisaje, desde el establecimiento de misiones hasta la actualidad, en la región entre los ríos Suapure y Parguaza y en la comunidad mapoyo de El Palomo, Estado Bolívar.

Se afirma que dentro del territorio mapoyo existe un proceso de inclusión de comunidades vecinas, comprensible por la necesidad de reproducción del grupo y de su(s) identidad(es).

Se cuestiona la idea de los territorios indígenas como estáticos, delimitados por fronteras impermeables. Entiendo que los procesos son continuos y fluctuantes, donde las dinámicas de movilización y formas de administración, cooperación y resistencia juegan un rol importante en las diversas situaciones coloniales.

Para explicar las dinámicas espaciales y sociales del grupo actual a través de su historia, la investigación tuvo dos dimensiones: una etnográfica, referente a la demografía y a la organización espacial, y una dimensión histórica, con la revisión de documentos y mapas de la región para analizar cómo cambiaron las representaciones y políticas espaciales, definiendo territorios exclusivos o permitiendo espacios de inclusión y diversidad.

Palabras clave. Cronotopos, Etnografía histórica, representaciones espaciales, evolución cartográfica, indígenas mapoyo, reproducción de fronteras étnicas

Spatial representations and Dynamics: A historical ethnography of the Mapoyo people in Western Guayana

Abstract. I provide an historical ethnography of the social, economic and political changes in the Middle Orinoco region since European colonization in order to understand the development of different spatial and temporal representations and dynamics, including ethnogenetic processes linked to the use and construction of landscape since the establishment of Jesuit missions during the 18th-Century until the present in the region between the Suapure and Parguaza rivers and, specifically what became the Mapoyo indigenous community of El Palomo, Bolivar State, Venezuela.

I demonstrate that within the Mapoyo territory there has been a process of including neighboring communities and groups, either indigenous or creole, which could be understood from the reproductive needs of the Mapoyo group and its (singular and plural) identities.

In order to explain the spatial and social dynamics of the present-day Mapoyo through their history, my research has two dimensions: An ethnographic one, comprising demography and spatial organization, and a historical dimension, which included the study of written documents and historical maps showing changes in spatial representations and policies, which may have defined exclusive territories or allowed spaces of inclusion, plurality and diversity.

Key words. Chronotope, historical ethnography, spatial representations, cartographic evolution, Mapoyo Indians, production of ethnic boundaries.

Introducción

El establecimiento colonial europeo en la región del Orinoco Medio produjo diversas situaciones de contacto. Éstas trajeron como consecuencia cambios profundos en los sistemas económicos, políticos y sociales de los grupos locales. Además generaron distintas representaciones y dinámicas espaciales que delinearon los contornos del nuevo territorio étnico, a la vez que promovieron el surgimiento, fortalecimiento o extinción de grupos, entre otros procesos etnogenéticos.

Desafortunadamente, estos cambios han sido explicados a partir de paradigmas teóricos excesivamente esencialistas y primordialistas que favorecieron la idea de territorios étnicos como parcelas isomórficas, estables, duraderas y naturales. A ello se suma el empleo de una noción estática de cultura en la que el contexto histórico de los grupos indígenas y la dinámica de su relación con las sociedades extranjeras, son frecuentemente ignoradas.

En contraste con la idea exclusivista, el caso mapoyo muestra la conformación de un espacio de inclusión y coexistencia, caracterizado por fronteras abiertas y permeables. Se trata de un territorio diferenciado por movimientos migratorios, matrimonios interétnicos e intercambios comerciales, habitado por personas que se autodefinen y son vistas como pertenecientes a un grupo étnico cuyos miembros no se identifican única o necesariamente por descendencia, lengua y cultura (material).

Para comprender el origen de esta forma de organización y representación espacial, se realizó una etnografía histórica destinada a documentar la construcción y desarrollo del territorio mapoyo a partir del establecimiento colonial de las misiones jesuitas en el siglo XVIII (Barandiarán, 1992; Bueno, 1993; Gilij, 1965; Gumilla, 1963; Rivero, 1883; Del Rey Fajardo, 1974, 1977; Vega, 1974).

Este estudio se centró en conocer cómo se construye el territorio étnico en el que habita este grupo indígena, cómo se definen estructuralmente sus comunidades y cuáles son las representaciones del grupo con respecto a su espacio, sus recursos y sus vecinos. Por lo tanto, este estudio documenta la estructura socio-espacial actual de la comunidad mapoyo, procediendo a un análisis temático de sus propias formas de representación cartográfica.

Tema de la investigación

Se estudian, desde una perspectiva etnográfica e histórica, las múltiples representaciones y dinámicas espaciales surgidas a partir de las

diversas situaciones de contacto generadas por los procesos de colonización. El período de estudio tiene como línea base el establecimiento de las misiones jesuitas en el S. XVIII hasta los cambios producidos en el territorio mapoyo y en las dinámicas sociales durante la última década.

Los mapoyo son un grupo de filiación lingüística Caribe, que actualmente se encuentran ubicados en una comunidad llamada El Palomo. Esta comunidad se encuentra a las márgenes de la carretera nacional Troncal 19 que une a las ciudades de Caicara y Orinoco (mapa 1). El territorio ancestral es mucho más extenso. Éste se ubica entre los ríos Suapure y Parguaza, en la región occidental del estado Bolívar.

La primera representación etnográfica profesional sobre los mapoyo fue escrita a finales de la década de 1970 por los antropólogos Paul Henley (1975; 1983) y Marie-Claude Mattei Müller (1975) y, posteriormente, a comienzos de los años 1990 se realizaron trabajos arqueológicos y etnográficos dentro del marco del Proyecto Arqueológico Suapure-Parguaza (PASP) dirigido por los antropólogos Kay Tarble y Franz Scaramelli (2005).

A partir del PASP estudiantes han realizado diferentes investigaciones enfocadas hacia distintos ámbitos de la vida de los mapoyo (históricas y etnográficas) enfocadas tanto del pasado como del presente; algunas recientes enfocadas en la antropología histórica y económica que explican los procesos de la comercialización de la sarrapia (Torrealba, 2011) o de la yuca (Vidal, 2011), el papel de los metales en el proceso de colonización (Navas, 2012), los cambios en los patrones de asentamiento (Díaz, 2005, Hernández, G. 1994; Hernández, A. 2007; Tarble, 2005).

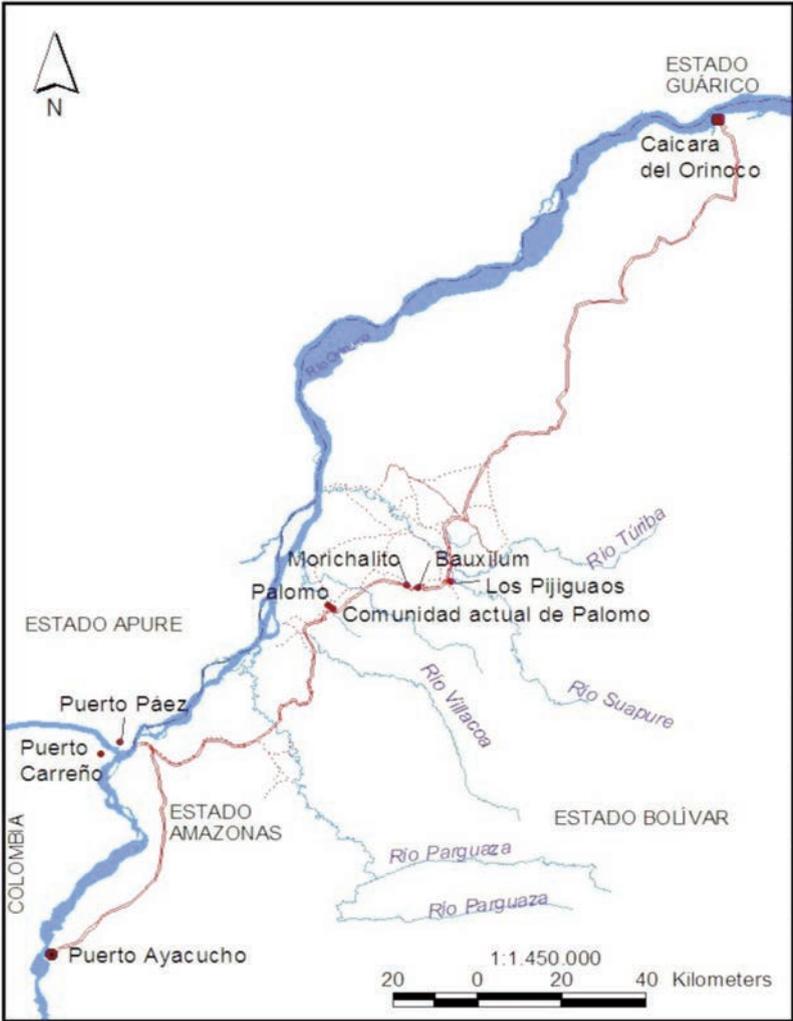
Descripción de la comunidad

A los mapoyo se les consideró un grupo relativamente pequeño que mantenía un patrón de asentamiento tradicional caribe interfluvial, es decir, estacional, que variaba dependiendo de los recursos disponibles en las dos épocas del año (estación seca-estación lluviosa).

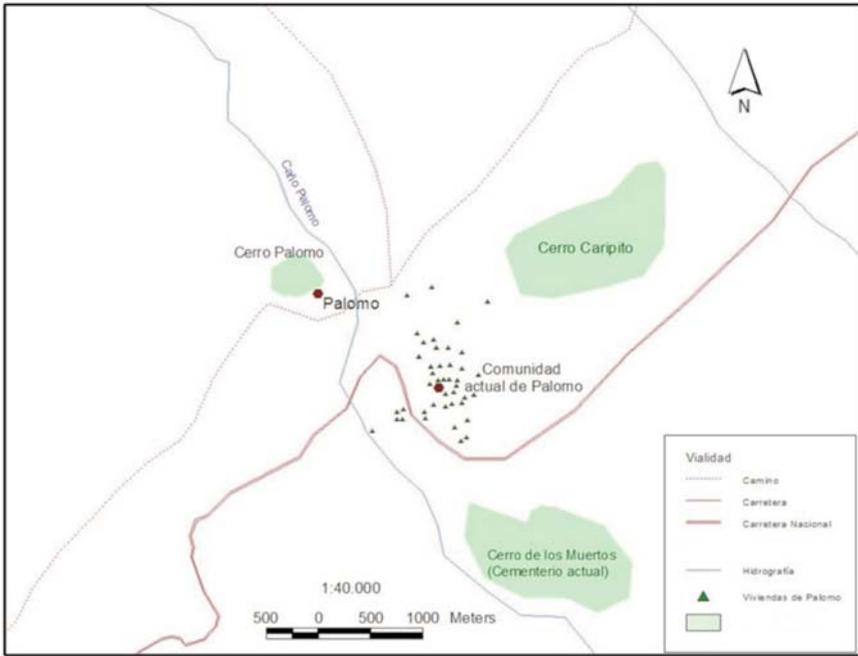
La actual comunidad de El Palomo se halla a orillas de la carretera desde finales de los años 1970, fecha de la construcción de la misma. Cabe señalar que la comunidad heredó su nombre del antiguo asentamiento que anteriormente se encontraba al lado del cerro y del caño del mismo nombre, cerca además de la antigua carretera que conectaba los dos ejes poblacionales ya mencionados.

La comunidad de El Palomo consta de aproximadamente unas 49 viviendas, con una población de más de 240 personas (mapa 2). El patrón de asentamiento es relativamente disperso, con tendencia a nuclearse alrededor de la carretera y las áreas educativas y de servicios. El

cementerio de la comunidad se encuentra en el Cerro de los Muertos, específicamente en un abrigo rocoso, de forma similar a los enterramientos tradicionales del grupo piaroa.



Mapa 1
Ubicación de las comunidades Mapoyo.



Mapa 2
Distribución de la comunidad de El Palomo.

Enfoque Metodológico

Esta investigación plantea un estudio de carácter etnográfico e histórico para comprender la construcción de identidades y, por lo tanto, de nuevas formas de representaciones y dinámicas espaciales. Se utilizaron métodos tanto cualitativos como cuantitativos para cumplir los objetivos planteados. Entre los métodos cuantitativos se realizó un análisis demográfico de la comunidad de El Palomo, con el fin de conocer su estructura social y sus dinámicas espaciales: cómo se movilizan dentro y fuera del territorio, con quien se casan, cómo se conforma una familia, para responder la pregunta: ¿cómo es una comunidad actual, definida como perteneciente a una etnia indígena? Específicamente, ¿cómo es la comunidad mapoyo de El Palomo?

Este análisis demográfico fue acompañado de la creación/producción de mapas de la comunidad y sus alrededores, para ayudarnos a entender los patrones de asentamiento de la comunidades de El Palomo y del “Eje Carretero” que se articula dentro del territorio. Estos mapas se pueden clasificar en dos categorías: los mapas creados por los miembros de la

comunidad (“mapas mentales”) y mapas realizados por el investigador (con información proporcionada por la comunidad y sus vecinos, así como con datos provenientes de la cartografía oficial). Estos mapas también ayudaron a aclarar las situaciones de fronteras físicas y culturales que existirían en la zona en el pasado tal como se registra en la memoria, en los documentos y en el presente etnográfico.

Las técnicas cualitativas que se utilizaron en este trabajo fueron: entrevistas abiertas a profundidad, con una muestra de miembros de la comunidad que se encontraban en distintas etapas y condiciones de la vida: niños, jóvenes, viejos, mujeres, hombres, solteros, casados, viudos. El propósito de estas entrevistas fue conocer: 1) las historias orales acerca de los sitios importantes dentro del territorio mapoyo, que también fueron útiles para comprender la interacción con otros entes (comunidades vecinas criollas o indígenas y entes gubernamentales); 2) las historias de vida: que tuvieron como objetivo conocer cómo mediante mecanismos de memoria los individuos entrevistados generan representaciones y dinámicas espaciales a través del movimiento dentro y fuera del territorio. El tipo de análisis utilizado es el de categorías de significado.

Estas historias orales e historias de vida fueron transcritas para su análisis. Se buscó conocer las experiencias y vivencias del grupo en esta parte de la investigación. Se debe tener clara la distinción entre historias orales y de vida: las segundas remiten estrictamente a las experiencias personales, la biografía de una persona; en cambio, las historias orales remiten a un conocimiento que va más allá de lo individual, es un conocimiento de tipo comunitario, en donde se reconocieron, por ejemplo, sitios sagrados e importantes dentro del territorio mapoyo. Dichas historias espaciales (cronotopos, si se quiere) proporcionan a los mapoyo un sentido de cohesión étnica.

Observación participante es la técnica etnográfica por excelencia (Guber, 2001). Con con ella se busca que el investigador logre entender las dinámicas sociales de la comunidad desde la perspectiva de la propia comunidad. El trabajo consistió en varios periodos de visitas a campo, entre el año 2010 y el 2012. Se hicieron cinco visitas a la comunidad de El Palomo, con una duración promedio de 15 días cada una. En total 75 días de trabajo de campo. La técnica de observación participante fue útil para generar mapas de actividad y movimiento de los miembros del grupo indígena mapoyo, ya que al acompañarlos a los sitios donde realizan sus actividades. Participar en ellas, permitió registrar estos sitios y su importancia.

Método histórico: Con el fin de comprender la interacción entre distintas representaciones y dinámicas espaciales que han generado nuevas identidades, se llevó a cabo una recopilación de los documentos y

los mapas históricos existentes sobre la región habitada por el grupo mapoyo. También se hizo un análisis de la evolución cartográfica de la región (Donís Ríos, 1986): cómo ha cambiado la forma de representar el espacio en los mapas, desde los más antiguos hasta los más recientes. Esta búsqueda de documentos históricos también obligó a detenerse en el estudio de la jurisprudencia colonial y republicana referente a la ordenación territorial, específicamente a las leyes que han tocado el tema de la ordenación de los territorios indígenas: qué políticas se han dado y cómo han cambiado en el tiempo hasta nuestros días.

Hacia una etnografía histórica

Dentro del **territorio ancestral mapoyo**, que abarcaría de norte a sur desde los ríos Suapure al Parguaza, hacen vida más de 22 comunidades pertenecientes a ocho grupos étnicos. En general, las relaciones entre estas comunidades son cordiales; no obstante, existen algunos conflictos territoriales, en particular con la comunidad piaroa de Cerro Pastoral, un conflicto que data de hace más de 20 años cuando esta comunidad se asentó en territorio mapoyo.

En los momentos actuales, el problema se reavivó debido a la necesidad de ambas comunidades de demarcar su territorio y protegerlo de las diversas amenazas sentidas por estas comunidades (problema minero, guerrilla, escasa protección por parte de organismos del Estado). Otro aspecto de la “necesidad” es producto de la coyuntura política y legal para quienes la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* (1999) define como “pueblos indígenas”, y que posteriormente la *Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de Pueblos y Comunidades Indígenas* (2001), y la *Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas* (2005), reafirmó al otorgar derechos y reconocimiento legal sobre las tierras que habitan los grupos étnicos contemporáneos en Venezuela.

Las cartografías han jugado un papel importante para abrir el debate sobre los derechos territoriales de ambas partes. Por un lado, los Mapoyo se apoyan de mapas históricos, generados por antropólogos y por instituciones gubernamentales para defender sus derechos territoriales. Cabe señalar que los Mapoyo tienen un título provisional colectivo (de más de 40 mil hectáreas) otorgado por el Instituto Agrario Nacional (IAN) en 1977 (Caballero, 2007). En su estrategia actual los Mapoyo han tratado de incluir a todas las comunidades vecinas que se encuentran dentro de este territorio ancestral; los Mapoyo no tienen problema en reconocer los distintos grupos étnicos que hacen vida en ese territorio; sin embargo, exigen el reconocimiento de que el territorio comprendido entre los ríos Suapure y Parguaza sea denominado como “Territorio Ancestral Mapoyo”. Por otra parte, la comunidad piaroa de Cerro Pastoral tendría dos

estrategias planteadas, que presuponen también visiones menos inclusivas del espacio; una de las propuestas es demarcar por comunidades, de manera que cada comunidad tendría su espacio territorial aunque mucho menor que el requerido por los Mapoyo; de igual manera éstos tendrían que “conformarse” con una extensión territorial mucho menor que el título otorgado por el IAN. La otra estrategia utilizada es la de tratar de conseguir una demarcación multiétnica que coincida con el territorio reclamado por los Mapoyo, pero en la que no exista reconocimiento del asentamiento histórico de los Mapoyo en esta región.

Población de la comunidad El Palomo

Para la investigación realizada entre 2011–2012 se censaron 247 personas que forman parte de la comunidad El Palomo que hacen vida en 49 casas, con un promedio de 5 habitantes por vivienda. La población es de sexo femenino en un 53% (131) y el 47% restante es de sexo masculino (116). La edad promedio de los habitantes de la comunidad es de 24 años. Quiere decir que el grupo étnico Mapoyo ha ido creciendo a lo largo de estos últimos 40 años en los que se tiene registro de su población.

La primera aproximación demográfica fue publicada por Paul Henley en 1975, en la cual se contaron 75 personas que se identificaron como pertenecientes al grupo indígena (Henley, 1975). Después, en el Censo Indígena de 1982, esta cifra permaneció relativamente estable con 76 personas censadas como Mapoyo.

En el año 2007, realizamos un censo en El Palomo donde se contó a 186 habitantes con una edad promedio de 22 años. Este censo lo volvimos a aplicar en el año 2011, y los resultados preliminares indican que, en menos de cinco años, la población habría crecido aproximadamente un 40%, y la edad promedio había aumentado en dos años. Asimismo, el índice de masculinidad se ha ido nivelando con respecto a la población femenina; es decir, en el censo de 2007, de la población total, el 55% eran mujeres y ahora representan 2 puntos porcentuales menos. Este crecimiento poblacional tan elevado lo podríamos explicar por dos factores posibles: 1) el nacimiento de niños en la comunidad, y 2) la migración y asimilación en territorio mapoyo (específicamente a la comunidad El Palomo) de otras personas que no necesariamente formaban parte del mismo grupo étnico pero que se han identificado con la comunidad. (ver gráfico 1: pirámide poblacional)

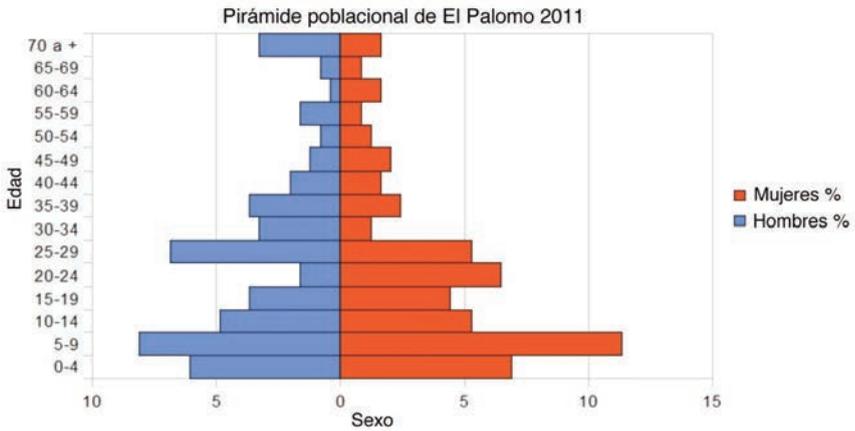


Gráfico 1
Pirámide poblacional de El Palomo.

Autodenominación étnica

Se pudo recopilar 12 categorías de autodenominación étnica. El 76% de la población se reconoció como Mapoyo. En el censo que realizamos en el año 2007, los resultados de esta categoría rondaban en el 68%, es decir, que se ha producido un incremento del número de personas que se denominan como miembros del grupo étnico. Esto se explica parcialmente por la cantidad de nacimientos, pero también se debe al proceso etnogénético en este grupo. Incluso, personas que no pertenecen “por sangre” o descendencia, es decir, con padres criollos o de otros grupos indígenas, se autodefinieron como Mapoyo, y cuando se les preguntó el motivo de su respuesta, explicaron que “era porque vivían en ese territorio y compartían costumbres y modos de vida con los Mapoyo. Por eso ellos son Mapoyo”. Esto nos da una idea preliminar de lo maleable que es la noción de identidad étnica y también del impacto que puede tener una noción de territorio particularmente inclusivo. Sin embargo, existe una correlación de 1 según coeficiente de Pearson entre el lugar de nacimiento y la autodenominación étnica, es decir, la gente que nació dentro del territorio mapoyo es más probable que se sienta parte de dicho grupo étnico (ver gráfico 2: Autodenominación étnica).

Recopilación de los mapas históricos de la región.

Hasta los actuales momentos de la investigación, hemos recopilado un total de 27 mapas de la región del Orinoco Medio.

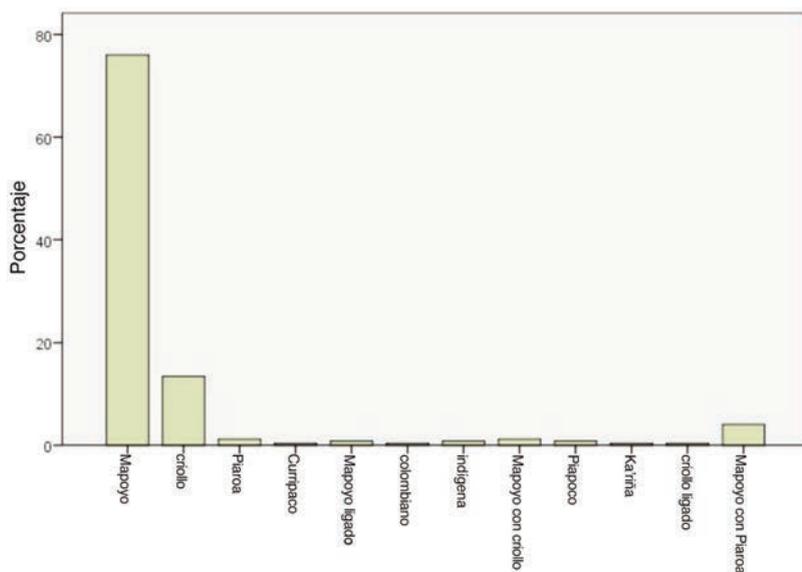


Gráfico 2
Autodenominación étnica.

El mapa más antiguo de la zona se remonta al año de 1514. No obstante, la primera mención de los Mapoyo se realiza casi doscientos años después, a finales del siglo XVII. De estos mapas históricos contamos hasta los mapas que Codazzi realizó en la región (hacia 1830, después de la creación de la República de Venezuela). Cabe acotar que muchos de estos mapas fueron copias de reproducciones originales, por ejemplo en el caso del mapa de Gumilla, publicado en su libro *El Orinoco Ilustrado*, del que se tienen varias copias y versiones de diferentes países europeos.

Por otra parte, existen para finales de siglo XIX varios mapas de carácter etnográfico y/o político-territorial donde los Mapoyo son mencionados, aunque las fronteras no son delimitadas.

Para principios del siglo XX, contamos con uno de los primeros mapas etnográficos de los grupos indígenas venezolanos realizado por Luis Oramas (1920). Es un mapa poco conocido, en el que cada grupo está distinguido por filiación lingüística. En total se ven tres grandes grupos lingüísticos: Caribe, Arawak e Independiente. Este mapa es relevante porque es uno de los primeros, sino el primero, en el que se delimitan los territorios étnicos de Venezuela (incluyendo también los grupos que se extendían hasta Colombia).

También, es importante citar los mapas etnográficos realizados por Roberto Lizarralde (1982), que en la actualidad se encuentran bajo

custodia de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela. Representan, si no uno de los primeros, considerando a Acosta Saignes (1961) con su mapa de las áreas culturales en Venezuela, sí unos de los más completos mapas étnicos, y a los cuales muchos antropólogos de hoy toman como referencia y modelo para la definición de territorios étnicos en Venezuela.

Conclusiones

Si observamos a los Mapoyo desde una perspectiva etnográfica que no tome en cuenta los procesos históricos de este grupo, pudiéramos calificarlos como un grupo “aculturado” o sin una “identidad propia indígena” o, incluso, como “grupo indígena en peligro de extinción” (c.f. Mosonyi y Suárez, 2010; Perera, 1992). Sin embargo, nuestra tarea es realizar un análisis más profundo donde la historicidad sea parte fundamental para entender a los Mapoyo actuales.

Desde un enfoque etnográfico histórico se puede ver cómo los Mapoyo mantienen muchas características propias que se ven reflejadas en su tradición oral, en sus costumbres, en su vida cotidiana y en sus luchas. Todo esto hace a los Mapoyo únicos y con una identidad indígena muy firme, que contrasta con la(s) identidad(es) de sus vecinos indígenas y no indígenas, entre ellas las formas de representar, concebir y manejar el territorio. Un ejemplo de esto, es cómo siguen enterrando a sus muertos, muy parecida a la manera “prehispánica”, en las conocidas “casas de piedra” (Perera, 1992); también se observan las dinámicas sociales que se generan con las comunidades vecinas, donde los Mapoyo incluyen en la toma de decisiones a los miembros de estas comunidades: los invitan a participar en los eventos y a discutir las necesidades y proyectos que se realizan en ese espacio territorial que va del río Suapure al Parguaza, pero aún así manteniendo una memoria y representación histórica al reconocer que ese territorio “sigue” siendo mapoyo porque existe una historia, narrada en la oralidad, inscrita en sitios antiguos de asentamientos que pueden ser interpretados como cronotopos. Estas historias de los lugares se encuentran representadas en los documentos de los misioneros, cronistas, funcionarios y viajeros de los siglos XVIII, XIX y XX y, más recientemente, a través de la apropiación y reinterpretación por parte de los Mapoyo de las representaciones y observaciones etnográficas realizadas por antropólogos contemporáneos. Todo ello le da fuerza y hace efectiva a esa historia. Historia que reafirma su identidad y que, a su vez, se adscribe a su territorio.

Por esta misma razón se hace necesario entender los procesos históricos que se generan en torno a un territorio, pero también entender que estos territorios étnicos son sumamente moldeables, cambiantes y dinámicos. Para llegar a un acercamiento a dichos procesos, el único

modo plausible es recurrir a un enfoque metodológico mixto, a lo que llamamos etnografía histórica. De la reflexión de nuestro papel sobre las representaciones que creamos como antropólogos o como funcionarios de instituciones gubernamentales y que pueden ser no sólo vistas fijadas en mapas, en informes de campo, en ponencias para congresos, sino también como generadoras de otras dinámicas que impacten en las comunidades con las que colaboramos. Desde allí, podemos generar espacios de discusión que pueden ayudar a hacer fluir procesos burocráticos; por ejemplo, en la contribución a los procesos de demarcación de tierras indígenas, que ayudarían a la emergencia de lugares políticos donde los grupos étnicos constituyen, definen, elaboran y defienden su particular modo de existencia.

Agradecimientos. Es larga la lista de las personas e instituciones a las que debo agradecer para la creación de este artículo. Al Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) por su apoyo económico. A todos los miembros de la comunidad El Palomo y a las comunidades vecinas que siempre han estado prestos a recibirme con los brazos abiertos, así como a las propuestas de investigación que hemos planteado a lo largo de los años. A mis tutores Kay Tarble, Franz Scaramelli, Werner Wilbert. A mis profesores Stanford Zent, Mariana Zent, Hortensia Caballero. Al 54 Congreso de Americanistas y, en particular, a los organizadores del simposio, en el que presenté esta ponencia, Nalúa Silva y Alexánder Mansutti. A Yheicar Bernal por ayudarme con los gráficos y mapas. A mis compañeros de clase y colegas: Ana María Navas, Judith Lamanna, Gabriel Torrealba, Silvana Saturno. Y por último pero no menos importante a mi familia: Luis Hernández, Myriam Ponce, Dharana Hernández, y a Daniel Alegrett.

Bibliografía

- ACOSTA SAIGNES, MIGUEL
1961 *Estudios de Etnología Antigua de Venezuela*. Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- BARANDIARÁN, DANIEL DE
1992 *El Orinoco amazónico de las misiones jesuitas*. Universidad Católica del Táchira. San Cristóbal.
- BUENO, RAMÓN
1933 *Tratado histórico. Apuntes sobre la provincia misionera del Orinoco e indígenas de su territorio*. Tipografía Americana. Caracas. Fecha original (1788–1801).

CABALLERO, HORTENSIA

- 2007 La demarcación de tierras indígenas en Venezuela. En *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. 13(3): 189-208.

DONÍS RÍOS, MANUEL ALBERTO

- 1986 José Gumilla, S.J.: Impulsor del cambio cartográfico ocurrido en Guayana a partir de 1731. En *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, Tomo LXIX. pp. 157-176. Caracas.

GIDDENS, ANTHONY

- 1981 *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Vol. 1. Power, Property and the State. McMillan. London.

GILLJ, FELIPE SALVADOR

- 1965 *Ensayo de Historia Americana*. Fuentes para la historia colonial de Venezuela. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Tomos I al III. Caracas. Original, 1782.

GUBER, ROSANA

- 2001 *La entrevista etnográfica: método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma. Bogotá.

GUMILLA, JOSEPH

- 1963 *El Orinoco Ilustrado y Defendido*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Caracas. Original, 1741.

DÍAZ, LURAMIS

- 2005 *Los viajeros del río: Una contribución al estudio de la dinámica espacial para el período colonial tardío en el Orinoco Medio*. Trabajo final de grado para optar al título de antropólogo. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

HENLEY, PAUL

- 1975 Wanai: aspectos del pasado y del presente del grupo indígena Mapoyo. En *Antropológica* 42: 29-55.
- 1983 Los Wanai (Mapoyo). En *Los Aborígenes de Venezuela. Tomo II*. Caracas. Fundación La Salle de Ciencias Naturales.

HERNÁNDEZ, GABRIELA

- 1994 *El fortín de San Francisco Javier: Una estrategia clérigo-militar en el proceso de colonización del Orinoco Medio durante el Siglo XVIII*. Trabajo final de grado para optar al título de antropólogo. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

HERNÁNDEZ, ANANDA

- 2007 *Etnoarqueología del espacio habitacional y comunitario de la población indígena Mapoyo de la Comunidad El Palomo, Municipio Cedeño, Estado Bolívar*. Trabajo final para optar al título de Antropólogo. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

LIZARRALDE, ROBERTO

1982 Mapa de las lenguas indígenas de Venezuela.

MATTEI-MÜLLER, MARIE CLAUDE

1975 Vocabulario básico de la Lengua Mapoya. En *Antropológica* 52:77-108.

MOSONYI, ESTEBAN EMILIO Y MARÍA SUÁREZ

2010 Los Mapoyo: un pueblo patriota ignorado. En *Zona Tórrida* 42: 21-28.

PERERA, MIGUEL ÁNGEL

1992 Los últimos wanai (Mapoyo), contribución a otro pueblo amerindio que desaparece. En *Revista Española de Antropología Americana* 22: 139-161.

NAVAS, ANA MARÍA

2012 *Metalurgia y colonización en las misiones religiosas del Orinoco, Venezuela, siglo XVIII*. Trabajo de grado presentado como requisito parcial para optar al título de Magister Scientiarum Mención Antropología. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.

REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA

1999 Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, En *Gaceta Oficial* N° 5.453 Extraordinario del 24 de marzo de 2000. Caracas.

2001 Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas, En *Gaceta Oficial* N° 37.118 del 12 de enero de 2001. Caracas.

2005 Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas, En *Gaceta Oficial* N° 38.344 del 27 de diciembre del 2005. Caracas.

REY FAJARDO, JOSÉ DEL

1977 *Misiones jesuíticas de la Orinoquia*. Universidad Católica Andres Bello. Caracas.

1974 *Documentos Jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Caracas.

RIVERO, JUAN.

1883 *Historia de las misiones de los llanos de Casanare y los Ríos Orinoco y Meta*. Imprenta de Silvestre y Compañía. Bogotá. Original, 1736.

SCARAMELLI, FRANZ

2005 *Material Culture, Colonialism, and Identity in The Middle Orinoco, Venezuela*. Department of Anthropology. Ph.D. Dissertation, The University of Chicago. Chicago.

SCARAMELLI, FRANZ Y KAY TARBLE

- 2005 The roles of material culture in the colonization of the Orinoco, Venezuela. En *Journal of Social Archaeology* 5(1): 135-168.

TILLEY, CHRISTOPHER

- 1994 Phenomenology of Landscape: Places, paths and monuments. En *Explorations in anthropology*. University College London. Oxford.

TORREALBA, GABRIEL

- 2011 *La economía política de la Sarrapia: Etnografía Histórica de las Actividades Extractivas entre los Mapoyo del Orinoco Medio, Venezuela*. Trabajo de grado presentado como requisito parcial para optar al título de Magister Scientiarum Mención Antropología. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.

VEGA, (HERMANO) AGUSTÍN

- 1974 Noticia del principio y progresos del establecimiento de las misiones gentiles en el río Orinoco, por la Compañía de Jesús. En *Documentos Jesuíticos Relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*. Tomo II. Biblioteca para la Academia Nacional de la Historia. Caracas.

VIDAL, RAQUEL

- 2011 *Fronteras de Interacción: Etnografía Histórica de la Producción y Comercialización de la Yuca en el Orinoco Medio*. Trabajo Final para optar al título de Antropólogo. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

Ananda Hernández

Centro de Antropología. Instituto de Investigaciones Científicas (IVIC).
 anandahernandez@gmail.com.



Afroindianidad y mestizaje en resistencia. Los Aripaños, descendientes de cimarrones en el Bajo Caura, Venezuela

Berta E. Pérez y Karina Estraño

Recibido: 28/06/2013. Aceptado: 16/10/2013 / Publicado en línea: 18 marzo 2016

Resumen. La conformación de alianzas sociales, políticas, económicas y/o religiosas a nivel inter-étnico fue una estrategia asumida por las poblaciones esclavizadas de origen africano en la América, con el fin de asegurar su reproducción física y supervivencia cultural, mientras se resistían a la dominación colonial. A partir de estas alianzas inter-étnicas surge el “mestizaje en resistencia”, un mecanismo cultural que, dependiendo de sus localidades socio-históricas como esclavizados, le permitió a los africanos y sus descendientes forjar y (re)producir nuevas y diversas culturas afrodescendientes, con identidades propias, como producto de la etnogénesis. “Mestizaje en resistencia” constituye el soporte de los procesos de etnogénesis de las poblaciones afrodescendientes; un ejemplo de esto es la afroindianidad -o la (re)creación de comunidades afroindígenas. En este artículo exploramos el significado de la afroindianidad y su vigencia histórica para las comunidades afrodescendientes. Se utiliza como eje central etnográfico la comunidad cimarrona de Aripao, Municipio Sucre, Estado Bolívar, Venezuela, en comparación con otras realidades etnográficas de América, que permitan ampliar y dilucidar el sentido profundo de la resistencia inscrita en la afroindianidad y lo inédito de la constitución de las identidades políticas a través de una reinterpretación del mestizaje, en este caso, como mecanismo de resistencia.

Palabras claves. Afroindianidad, mestizaje en resistencia, cimarronaje, identidad política, Venezuela.

Afroindigenusness and Resistant mestizaje. The Aripaenos, descendants of maroons of the Low Caura, Venezuela

Abstract. The making of social, political, economic and/or religious inter-ethnic alliances was one of the strategies that enslaved Africans and their descendants in the Americas assumed to ensure their physical reproduction and cultural survival, while resisting colonial domination. From these inter-ethnic alliances emerges “resistant mestizaje”, a cultural mechanism that, depending of the socio-historical contexts in which they were slaves, permitted the Africans and their descendants to forge and (re)produce new and diverse afrodescendant cultures, with their own identities, as a product of ethnogenesis. “Resistant mestizaje” thus becomes the basis of ethnogenesis processes among afrodescendant populations; one example of this is afroindigenusness-or the (re)creation of afroindigenous communities. In this article we explore the meaning of afroindigenusness and its historical validity among black communities by focusing on the Aripaños, who are maroon descendants, living in Aripao, Bolívar State, Venezuela, and comparing them with other ethnographic realities in the Americas. The aim is to expand and elucidate the deep meaning of afroindigenusness as a process of ethnogenesis as well as the constitution of identity politics through a reinterpretation of mestizaje, in this case, as a mechanism of cultural resistance.

Key words. Afroindigenoussness, Resistant Mestizaje, Maroons, Political Identity, Venezuela.

Introducción

La determinación de resistir la avalancha aterradora y destructora del proceso colonial europeo en América por parte de las poblaciones indígenas diezmadas y de las africanas étnicamente desmembradas, generó en y entre ellas procesos de etnogénesis¹, vinculados a su vez con el desarrollo de diversas alteridades históricas, de acuerdo con los distintos contextos y procesos histórico-culturales que experimentaron.

Más allá de los roles e identidades impuestos a los grupos subordinados a través de figuras como la esclavitud, la encomienda y otras formas de dominación institucionalizadas, autores como Segato (1999) han señalado que las interacciones e interrelaciones de los múltiples actores presentes en el mundo colonial y luego en los estados nacionales, dieron origen a diversos “otros”, sujetos sociales o alteridades históricas cuyas identidades políticas sólo pueden ser comprendidas en el contexto de cada proceso histórico y cultural.

En este sentido, tal y como la autora advierte, el surgimiento de las alteridades históricas está vinculado con la forma en que esos otros decidieron relacionarse entre ellos y con los estados coloniales y nacionales. Este proceso debe diferenciarse de la emergencia de identidades políticas, es decir, la selección que hacen las minorías de algunos marcadores étnicos, históricos y culturales para lograr visibilidad y tener acceso a recursos, así como la reivindicación de sus derechos, ya sea en el marco de las políticas de identidad estatales, como en los contextos etnopolíticos locales y regionales donde participen.

Esta reflexión tiene para nosotros una enorme implicación en el contexto académico y político nacional, donde se ha declarado la existencia de una cultura afrovenezolana, como un resultado único y más o menos homogéneo de la diáspora africana y la esclavitud. Al mismo tiempo, en los años recientes hemos presenciado la revitalización de la categoría de identidad “afrodescendiente” o sus demás sufijos, como “-americano” y “-venezolano”, fenómenos que si bien se enmarcan en la intención política de inscribirse en los movimientos globales de lucha por la visibilización y el reconocimiento de los derechos de los descendientes de la diáspora, también implican ciertos riesgos, como veremos luego.

¹ La recreación de nuevas culturas que históricamente surgen de múltiples pasados y que conlleva la construcción de una consciencia histórica de sus respectivas luchas culturales y políticas en la creación de identidades duraderas en contextos de cambios radicales y discontinuidades (Bilby 1996; Hill 1996; Sider 1994).

Nuestra propuesta apunta hacia el cuestionamiento de ese paradigma de la cultura/identidad homogénea, ya que su reproducción continúa invisibilizando las múltiples expresiones socioculturales que han resultado de los procesos de etnogénesis por parte de las poblaciones afrodescendientes, en cuyas especificidades e historicidades es necesario detenerse y profundizar.

Para ello tomaremos como ejemplo de alteridades históricas a los negros cimarrones y su representación etnopolítica. Esta categorización se originó en el pasado colonial y se refiere a la huida permanente y exitosa de grupos esclavizados, como una de las variadas respuestas de resistencia en contra del sistema esclavista. Según Richard Price (1981), a fin de asegurar su supervivencia física y reproducción cultural, estos negros fugitivos se internaron en áreas difíciles y apartadas, y recrearon nuevas sociedades, denominadas cimarronas.

En el contexto inter-étnico e intercultural que se conformó a partir del proceso de conquista y colonización, la consolidación de alianzas matrimoniales, políticas, económicas y religiosas en escenarios fluctuantes y fluidos, fue significativa. Las que se produjeron entre los africanos y sus descendientes con los indígenas fueron simbióticas, coyunturales y simétricas, revistiendo un carácter de mayor relevancia para los cimarrones, dada su necesidad de sobrevivir y adaptarse a entornos ecológicos y ambientales ajenos. Por ello adoptaron una estrategia que hemos denominado mestizaje en resistencia (Pérez y Perozo 2003), que se diferencia del mestizaje como ideología, como veremos a continuación.

Diversos autores han señalado que después de los procesos de independencia en América, los estados nacionales desarrollaron la ideología del mestizaje, según la cual durante el proceso colonial ibérico, por diversas razones se produjo una intensa mezcla racial y cultural entre los tres grandes contingentes que formaron las naciones, blancos, negros e indígenas, dando como resultado la desaparición de las diferencias culturales, así como de las diversas alteridades e identidades que existían en el seno de las naciones y generando una población biológica, cultural y políticamente mestiza (Friedemann 1984, Wright 1990, Klor de Alva 1995, Hale 1996, Wade 2000, 2005, Pérez y Perozo 2003, Safa 2005, Chaves y Zambrano 2006). El resultado de este cuerpo ideológico, incorporado a la visión de país de la mayoría de las naciones latinoamericanas, ha sido la invisibilización y la exclusión de la diversidad socio-cultural indígena y afrodescendiente, que permaneció negada y sometida a procesos de blanqueamiento, racismo y discriminación.

Con el concepto de mestizaje en resistencia queremos develar parte de la realidad que durante siglos ha permanecido detrás de aquel aparato ideológico, al definirlo como un proceso biológico y cultural basado en negociaciones y alianzas horizontales entre distintos grupos étnicos y

segmentos culturales, tanto en escenarios comerciales y bélicos, como religiosos y/o de parentesco real o ficticio (Pérez y Perozo 2003, Pérez 2012).

Lejos de ser un fenómeno más o menos mecánico que dio como resultado la desaparición de las diferencias, fue y continúa siendo una estrategia basada en decisiones políticas autónomas orientadas hacia la supervivencia, la obtención de recursos, así como para la reproducción, representación y recreación cultural. Es decir, el mestizaje en resistencia no arrasó con la diversidad, sino que garantizó por un lado la supervivencia del grupo, al mismo tiempo que permitió el desarrollo y consolidación de la diversidad socio-cultural, así como de las identidades que subyacen a ella.

Suponemos que todos los grupos en condición de subordinación y de amenaza contra la supervivencia biológica y cultural tuvieron el mestizaje en resistencia como una opción para garantizar la continuidad de sus pueblos y/o generar procesos de etnogénesis. Sin embargo, el uso de esta estrategia fue determinante entre los cimarrones, ya que les permitió: 1) acceder y defender territorialidades de libertad que impregnaron con valores de arraigo; 2) recrear perfiles culturales propios y dinamizados con altos niveles de autonomía; y 3) reconstruir y asumir identidades políticas diferenciadas en contraposición a las alteridades existentes. El carácter procesual y combinado de estas variables se convertiría en el soporte de los procesos de etnogénesis entre los negros cimarrones, como la africanía y la afroindianidad en Venezuela.

A continuación exploraremos el concepto de afroindianidad como categoría general y su vigencia histórica para las comunidades cimarronas que conforman nuestro panorama pluricultural y multiétnico. Nos concentraremos en el caso de los aripaños, descendientes de negros cimarrones, que habitan la comunidad de Aripao en el Estado Bolívar (Figura 1), como caso etnográfico, comparativo y referente a otras expresiones similares afroindígenas. Esto permitirá ampliar y elucidar el profundo sentido de la etnogénesis de esas alteridades históricas, así como lo inédito de la constitución de las identidades políticas a través de una reinterpretación del mestizaje según la óptica de la resistencia.

Afroindianidad

Las diversas condiciones a las que se enfrentaron los negros cimarrones en sus procesos de huida los llevaron a formar sociedades con diferentes características. Esto, lejos de ser un suceso de repercusiones meramente formales, tuvo profundas implicaciones en su formación etnogénica. Es por ello que, en las distintas historias de cimarronaje ocurridas en América, es posible identificar por lo menos dos variantes.

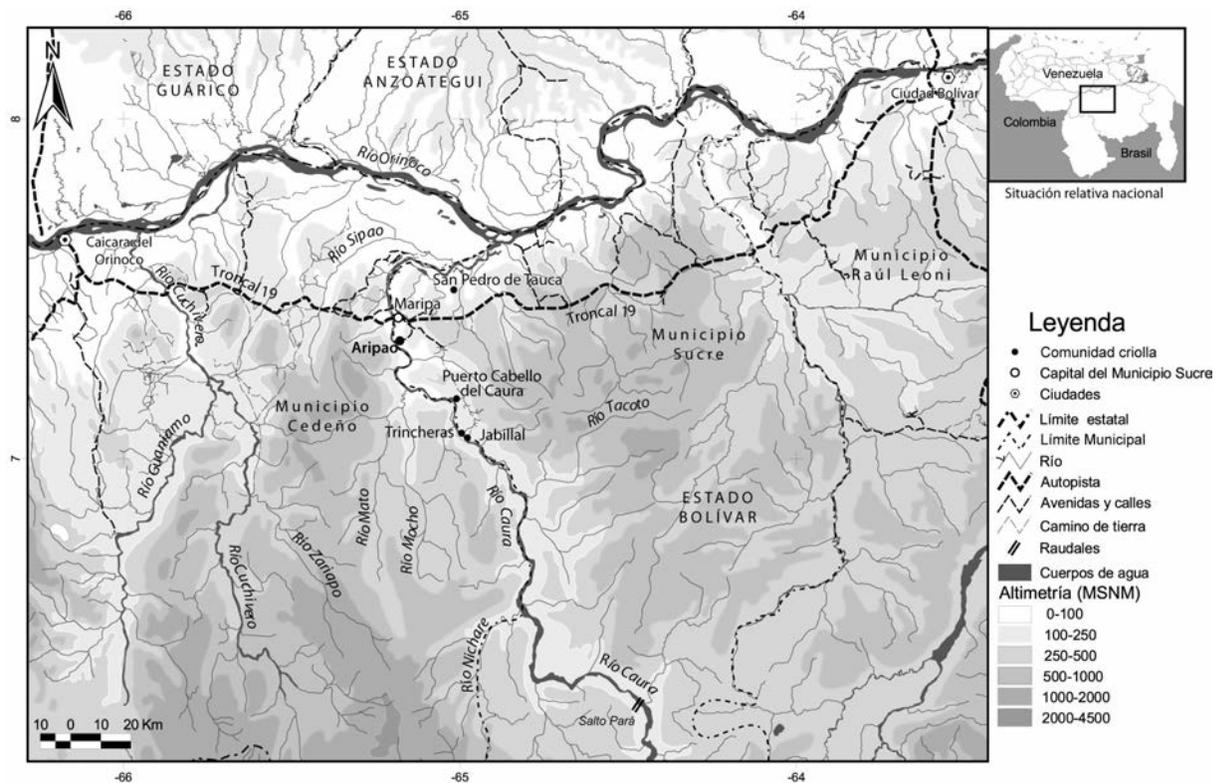


Figura 1
Ubicación de Aripaio.

En primer lugar están los grupos que representan una africanía. Utilizaremos este término para referirnos a aquellos cimarrones provenientes de zonas con alta concentración de población esclavizada, que llegaron a formar numerosos cumbes² en una amplia zona geográfica y cuya población de origen africano fue elevada. Tomaremos como ejemplo los cimarrones de Jamaica y Surinam. En ambos casos los fugitivos formaron fuertes y aguerridas sociedades, caracterizadas por múltiples asentamientos con tamaños variables (para algunas referencias ver por ejemplo: Price R. 1981, Bilby 1983, 1996, 2005, Stedman, 1988, Price, S. 1996). El origen diverso de sus pobladores, provenientes de diferentes grupos étnicos y culturas africanas, favoreció un mestizaje en resistencia interafricano, dando lugar a lo que Mintz y Price (1976, 1992) llamaron un proceso de creolización, a partir del cual se crearon nuevas culturas afroamericanas. La fuerza de estas sociedades fue tal que llegaron a desarrollar horizontes civilizatorios alternativos al impuesto por el sistema colonial.

En segundo lugar, encontramos los grupos que representan una afroindianidad, ya que en este caso el mestizaje en resistencia se basó en relaciones inter-étnicas de integración, por haberse articulado más estrechamente con grupos indígenas. El concepto de afroindianidad como producto de la etnogénesis entre africanos e indígenas ya ha sido explorado por Bateman (1990) entre los Black Seminole de Florida y los Garífuna o Caribes Negros de Centro América. Como veremos posteriormente, los hallazgos de la autora coinciden con algunos patrones culturales encontrados por nosotros entre los aripaños.

En estos casos la formación de alianzas revistió una importancia vital, ya que los fugitivos, numéricamente inferiores, se insertaron en las matrices socio-culturales de los pueblos originarios de las regiones en las que se adentraron. Pero lo interesante es que no fueron asimilados sino que desarrollaron perfiles característicos a través de la apropiación de elementos culturales indígenas que se integraron a la cultura autónoma de los cimarrones (Bonfil 1989). Este ha sido el caso de grupos como los Seminole, los Garífuna y los Aripaños, tres Pueblos que a pesar de sus diferencias históricas y culturales, demuestran que el mestizaje en resistencia ha sido la estrategia por excelencia para superar los factores numéricos y garantizar el control cultural cimarrón.

² Es el nombre que se le dio en la Provincia de Venezuela a las sociedades formadas por esclavizados fugitivos o cimarrones quienes, con el fin de asegurar su supervivencia física y cultural, se establecieron en áreas de difícil acceso. En Brasil se les llamó quilombos, en Colombia palenques, y en éstos y otros contextos recibieron otros nombres, como rochelas, mambises, entre otros.

Por otro lado, los múltiples orígenes étnicos también son una característica propia de las sociedades cimarronas, que además de negros fugitivos e indígenas acogieron en su seno diversas alteridades, como blancos de orilla, militares prófugos, contrabandistas, entre otros (Price 1981, Losonczy 2002, Johnson 2007). Esta particular condición en su proceso de etnogénesis, especialmente en el caso de grupos afroindígenas, como los Garífuna de Centroamérica, por ejemplo, ha generado un dinamismo especial en la construcción de su(s) identidad(es) a través del tiempo, permitiéndoles asumirse frente a los estados nacionales como indígenas, afrodescendientes o incluso mestizos, dependiendo de las políticas de identidad impuestas por los gobiernos centrales (Johnson 2007).

Partiendo del modelo analítico que acabamos de definir, los arripaños son un ejemplo de afroindianidad, ya que se insertaron en una matriz cultural indígena Caribe y han mantenido una identidad política negra a través del tiempo. Por ello, a continuación analizaremos el contexto histórico-cultural que favoreció su supervivencia y reproducción cultural, desde mediados del siglo XVIII hasta el día de hoy—siglo XXI.

Contexto histórico-cultural de la etnogénesis de los arripaños

La reconstrucción histórica de los ancestros de los arripaños comienza a mediados del siglo XVIII con el cimarronaje, desde la Guyana Holandesa hasta el Alto Río Caura de la Provincia de Venezuela. En este escenario, la mito-historia de Pantera Negra siempre emerge en un ámbito político-simbólico de conflictos que se dan a través de negociaciones y alianzas entre los diversos grupos étnicos y segmentos culturales involucrados. Pantera Negra es una figura ancestral y mesiánica cuya gestación, producto de una mujer blanca de la élite colonial holandesa con un negro esclavizado, incitó el cimarronaje entre los ancestros de los arripaños (Pérez 1995, 1997, 1998, 2000, 2002, 2003).

Suponemos que este cimarronaje ocurre cuando los holandeses no solo sufrieron bajas significativas en la mano de obra negra por las huidas, sino también se enfrentaron a los españoles en la expansión y colonización de territorios adyacentes. Se presume que durante muchos meses el grupo vagó por diferentes sectores de la Guayana brasilera y se refugiaron temporalmente en diversos poblados de indígenas y de cimarrones. A este grupo inicial, quizás, se le añadieron otros negros cimarrones e indígenas que se encontraban a lo largo de su ruta migratoria o “largo viaje”. Narran los arripaños que sus ancestros utilizaron una ruta inter-fluvial utilizada por los Ye'kwana, indígenas de afiliación lingüística Caribe, para el comercio con los holandeses. Durante este largo viaje, la madre de Pantera Negra murió al dar a luz a la niña, quedando ésta al cuidado de su padre.

Para asegurar la supervivencia física y cultural, es posible que los ancestros de los aripaños establecieran alianzas con otros negros cimarrones y/o grupos indígenas. De hecho, algunos aripaños han manifestado tener conocimiento sobre la existencia de relaciones antagónicas entre sus ancestros y algunos pueblos indígenas (Kariñas), mientras que con otros se habían establecido alianzas matrimoniales y comerciales (Ye'kwana).

Por ello pensamos que los ancestros de los aripaños se insertaron en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco (SIRO), una compleja trama de relaciones interétnicas de carácter horizontal en la que participaban diversos grupos indígenas, principalmente de filiación lingüística y socio-cultural Caribe. A través de ella se realizaba el intercambio de productos comerciales y culturales, principalmente a través de la comunicación interfluvial, sin amenazar la autonomía política de los grupos y la interculturalidad (Morales y Arvelo-Jiménez 1981, Arvelo-Jiménez *et al.* 1989, Biord Castillo 1985, 2006).

La organización espacial de los pueblos orinoquenses estaba determinada por factores ecológicos, vinculados con una capacidad de carga limitada debido a la pobreza de los suelos y a la distribución dispersa de los recursos. Esto generaba patrones de asentamiento caracterizados por comunidades pequeñas, dispersas y políticamente descentralizadas, un escenario muy favorable para que el grupo de cimarrones participara en la red desarrollando el mestizaje en resistencia.

El ingreso de los ancestros de los aripaños en el Caura probablemente se produjo con la ayuda de aquellos pueblos indígenas, como los Ye'kwana que habían establecido redes de intercambio comercial con los españoles. De acuerdo a este contexto, hacia finales del siglo XVIII en el Caura, los españoles tenían bajo su protección algunos negros fugitivos provenientes del Esequibo (Gómez Canedo 1967), quienes en 1780 quizás tuvieron que emigrar al sector bajo del río, cuando se firmó el acuerdo del retorno de cimarrones entre España y Holanda. Por ello pensamos que los ancestros de los aripaños ya estaban en el Caura para 1775.

Según la mito-historia de Pantera Negra, aquellos cimarrones recibieron protección y apoyo por parte de las autoridades españolas mediante el otorgamiento de tierras, un suceso que estaría enmarcado en las políticas imperiales españolas, que para garantizar los territorios coloniales, ofrecían la libertad y tierras a los cimarrones provenientes de colonias vecinas, a cambio de la conversión al cristianismo, la adhesión a la corona y la defensa contra los ataques enemigos (Bateman 1990, Landers 1999, Aizpurua 2001, 2004).

El área que ocuparon se conoce como San Luis de Guaraguaraico, que fue el segundo asentamiento de los antepasados de los aripaños en el Caura. Años más tarde, luego de la muerte del padre de Pantera Negra, ella se convirtió en la líder de la sociedad cimarrona de San Luis de Guaraguaraico, e instó a su gente a seguir luchando por su supervivencia

física y cultural a través de negociaciones y alianzas con los grupos indígenas, pero sin perder su autonomía y perfil cultural. Después de su muerte, los negros cimarrones siguieron las enseñanzas de Pantera Negra que les permitió establecer asentamientos en diversos sitios del Caura hasta llegar al pueblo de Aripao. Durante este proceso los ancestros de los aripaños impregnaron la región del Bajo Caura con las marcas de su historia y de su identidad, y hoy en día han incorporado estos espacios como parte de su paisaje cultural (Pérez 1995, 1997, 1998, 2000, 2002, 2003).

Afroindianidad en el Caura

Antes de la década de los 60 del siglo XX, los aripaños eran semi-sedentarios, con un patrón de asentamiento centrado en actividades tradicionales de subsistencia, sujeto a un ciclo anual, y basado en la caza, la pesca, la agricultura de roza y quema, y la recolección de productos no maderables. Para cada una de estas actividades, los aripaños podían articularse con diferentes grupos indígenas (Ye'kwana, Kariñas, Sanemas), así como con los criollos provenientes de los estados Guárico y Anzoátegui, que se instalaron en el Bajo Caura a finales del siglo XIX con la explotación de sarrapia (*Dipteryx odorata* [Aubl.] Willd.).

A raíz de los cambios políticos y económicos de esta década, los aripaños gradualmente se abrieron al mundo externo y a la modernidad. Y pasaron de un patrón semi-sedentario, con casas de bahareque³ en Aripao y ranchos temporales en las montañas, a uno espacial y arquitectónicamente más sedentario al transformarse como pueblo colonial, con una plaza Bolívar, una casa parroquial, una iglesia católica, un dispensario de salud, una escuela primaria y una pequeña biblioteca. También se asfaltaron las calles, se construyeron viviendas rurales, iglesias de otros cultos, y canchas deportivas. Además, los distintos gobiernos establecieron programas de subsidio para la creación o continuidad de mercados populares, la cría de animales a pequeña escala y paquetes agrícolas para el otorgamiento de créditos y semillas, así como fuentes de trabajo y cargos públicos (maestros, enfermeras, policías y obreros). Finalmente, el auge petrolero estimuló el movimiento de esta gente hacia otros pueblos y ciudades (Maripa, Caicara, Ciudad Bolívar y El Tigre). Si bien estos emigrantes han establecido sus propios enclaves en otros lugares, mantienen lazos sociales, políticos, económicos y religiosos muy estrechos tanto entre ellos como con sus familiares y amigos en Aripao. Por diversos motivos, algunos de ellos regresan temporal o permanentemente al pueblo.

³ Es un sistema de construcción de viviendas a partir de palos o cañas entretejidas con paja y barro.

A pesar de los cambios, los aripaños continúan manteniendo su estilo de vida tradicional horizontal y descentralizado, lo que se puede observar tanto en lo local, como en sus relaciones con las comunidades aledañas indígenas y criollas (Figura 2). Muchos aripaños todavía practican sus actividades tradicionales de subsistencia y se insertan en un micro-SIRO en el Bajo Río Caura, anclado en el parentesco y la reciprocidad. Los ríos de la zona aún representan el principal medio de comunicación directa que refuerza los contactos y alianzas con grupos indígenas y criollos. Estos contactos van más allá del intercambio comercial y la subsistencia, y son la evidencia del mestizaje de resistencia, cuyos resultados se reflejan al nivel local y regional (Pérez 2012).

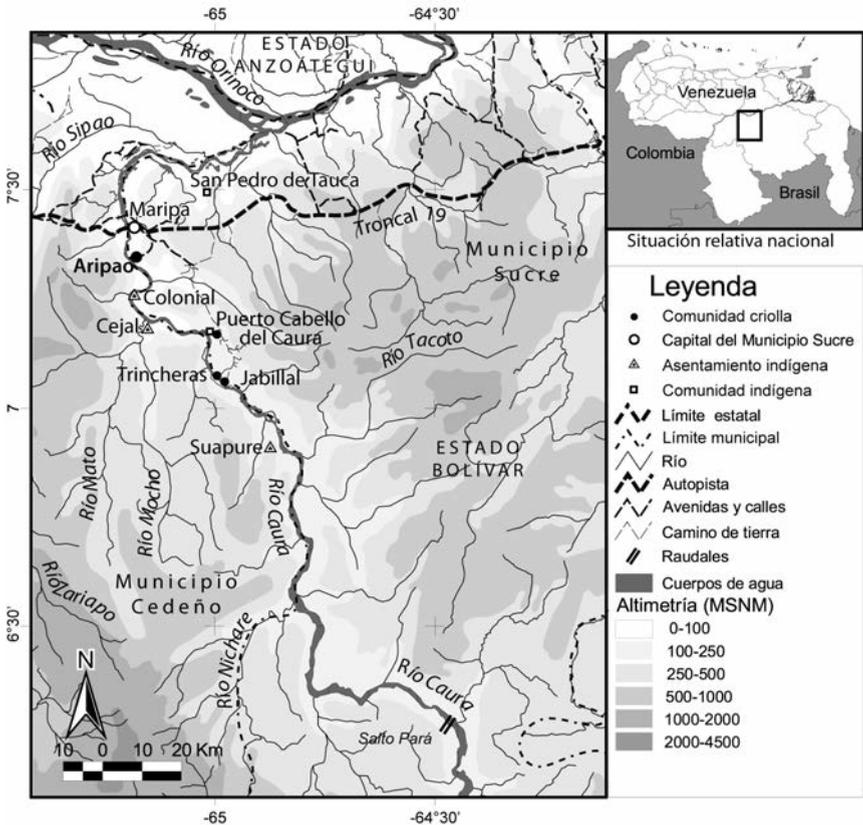


Figura 2
Relaciones interétnicas entre los aripaños y sus vecinos.

Aripao es una sociedad matriarcal y matrifocal, ya que es la mujer quien transmite y resguarda la cultura, así como también a quien se consulta y además toma las decisiones respecto al bienestar de la comunidad. El hogar está usualmente conformado por una familia extendida constituida por una abuela materna, madre e hijos. La figura del hombre aripaño, ausente o presente, cumple un rol predominante en la relación hacia el exterior, mientras que el mayor peso en lo interno de la familia recae en la mujer aripaña, así como sobre ella descansa la fuerza de su cultura. Por tal razón, la exogamia que se estableció por circunstancias histórico-culturales desde el cimarronaje no presentó una amenaza para ellos, ya que la mujer aripaña sostiene el proceso de enculturación.

En este sentido, los aripaños comparten semejanzas estructurales con otros grupos afroindígenas como los Seminolas y los Garífuna, quienes también han mantenido un perfil diferenciado gracias a la organización doméstica centrada en las mujeres, como centro vital de la producción y reproducción cultural (Bateman 1990; Kerns 1997).

No obstante, la heterogeneidad de Aripao no solo se debe a la exogamia, ya que desde principios del siglo XX en el pueblo habitan descendientes de una familia Kariña. Tanto las mujeres, como los hombres de este grupo establecieron uniones afines con la población aripaña, por lo que hay hijos, nietos y bisnietos tanto de ascendencia afroamericana como indígena. Aún cuando existen estrechos lazos de consanguinidad entre ambos grupos, se representan como alteridades opuestas. Los Kariña se refieren a los aripaños como “Los Negros”, mientras que los aripaños llaman al sector del pueblo donde los Kariña viven como “La Indiera” y se refieren a su gente como “Los Indios”. Los aripaños también se diferencian de los criollos cuando expresan, *nosotros somos venezolanos; pero somos de Aripao y descendientes de negros cimarrones. Venimos del África; somos los negros de Aripao.*

Discusión y conclusiones

Dentro de la diversidad que existe al interior de las poblaciones afrovenezolanas, nos concentramos en los negros cimarrones. Si bien la consolidación de alianzas matrimoniales, económicas, políticas y religiosas fueron significativas en el contexto inter-étnico e intercultural generado por el proceso de conquista y colonización, para los negros cimarrones estas alianzas con indígenas fueron aún más importantes para su supervivencia física y cultural. Esta articulación entre ellos propició el mestizaje en resistencia, es decir, un proceso basado en negociaciones y alianzas horizontales entre distintos grupos étnicos y segmentos culturales. Como categoría conceptual, el mestizaje en resistencia surge como un contraargumento a la ideología del mestizaje, al resaltar la autonomía y control cultural de los pueblos, señalando que sus alianzas, lejos de ser

mecanismos más o menos automáticos, son productos de decisiones conscientes que apuntan a la defensa de la cultura propia y de la identidad étnica. A nivel de las decisiones políticas autónomas, estas interacciones han permitido la reproducción, representación y producción cultural propia de los pueblos subordinados.

Como ya indicamos, entre los negros cimarrones existen diferencias en cuanto a su recreación cultural, que dependen de varios factores como la cantidad de esclavos que se dieron a la fuga y el contexto histórico-cultural en el cual se asociaron y/o se insertaron con otras poblaciones, que los llevaron a desarrollarse como alteridades históricas distintas. En tal sentido, hemos identificado dos variantes: la africanía, basada principalmente en las relaciones entre los africanos y sus descendientes, y la afroindianidad, esta última percibida como relaciones inter-étnicas de integración al articularse más estrechamente con grupos indígenas. Y al respecto, podemos conseguir comunidades que se autoreconocen como afrodescendientes y/o indígenas. El caso de los aripaños se relaciona con la afroindianidad, que se expresa a través de tres variables: perfil cultural, territorialidad e identidad política.

Los aripaños heredaron de sus antepasados cimarrones la tradición de establecer estrechas relaciones inter-étnicas con grupos indígenas, lo que dio origen a un mestizaje en resistencia basado en un sistema de parentesco real y ficticio y la reciprocidad (o intercambio restringido). Continúan practicando un estilo de vida similar del que sus ancestros se apropiaron y compartieron con los indígenas y el cual está basado en un sistema horizontal, descentralizado y culturalmente autónomo. Aún mantienen una memoria colectiva de un paisaje histórico-cultural ancestral establecido por Pantera Negra en la región del Caura y superpuesto al territorio indígena. A pesar de que están sumergidos en la matriz cultural indígena Caribe, adoptada por sus ancestros como un mecanismo de supervivencia y resistencia cultural, los aripaños se diferencian de otras alteridades, como la indígena y la criolla, al autoreconocerse como “los negros de Aripao, descendientes de cimarrones”. Si bien han tenido lazos histórico-culturales con otros afrodescendientes, indígenas y criollos, ellos mantienen una conciencia colectiva que envuelve sus propias historias e historicidades.

El caso analizado nos permite afirmar que es indispensable profundizar en la diversidad cultural al interior de los grupos afrodescendientes, con el fin de crear modelos que permitan conocer tanto los diversos procesos de recreación de las nuevas culturas en América, como las distintas alteridades históricas e identidades políticas creadas por los herederos de la diáspora en nuestro continente. Afirmar la existencia de una cultura/identidad afrovenezolana es continuar negando las múltiples creaciones culturales y respuestas de resistencia que forman eso que ha sido llamado venezolanidad.

Por otro lado, el concepto de afroindianidad, lejos de ser una categoría de identidad, es el resultado de un proceso histórico de interrelación entre negros e indígenas que les permitió, especialmente a los negros cimarrones, garantizar la supervivencia biológica, así como la creación y recreación de una cultura propia. Como ejemplo de alteridad histórica basada en el mestizaje en resistencia, es una muestra de la complejidad cultural subyacente a lo afro, y de la necesidad de trascender las visiones esencialistas de la cultura y de la identidad que todavía dibujan realidades con fronteras claramente delimitables, dejando en un limbo conceptual la fluidez propia de los procesos culturales, que nada tienen que ver con las políticas de identidad definidas por los estados nacionales.

Los descendientes de cimarrones mencionados en este artículo, como los seminoles, los garífuna y especialmente los aripaeños, demuestran cómo las identidades políticas emergen en función de los intereses históricos de los grupos como respuesta a las políticas de estado, al mismo tiempo permiten ampliar y aprehender el profundo sentido de la etnogénesis afroamericana, así como lo inédito de la diversidad cultural afrodescendiente a través de una reinterpretación del mestizaje según la óptica de la resistencia.

Agradecimientos. Una versión anterior fue presentada por la primera autora en el Simposio: Diversidad constitutiva entre los indígenas y los grupos afrodescendientes en la América, en el 54 Congreso Internacional de Americanistas, “Construyendo Diálogos en las Américas”, en Viena, Austria, entre los días 15–20 de julio de 2012. Para esta primera versión, la autora quiere agradecer a Alberta Zucchi, Abel Perozo y Karina Estraño por sus valiosas sugerencias y comentarios. Igualmente las gracias a los coordinadores del Simposio, Nalúa Silva y Stephen Beckerman, por la invitación a mi asistencia como ponente y, al Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) por el apoyo académico y financiero, sin el cual no hubiera sido posible mi asistencia al congreso. Las autoras de esta versión final quieren agradecer a Nuria Martín por la elaboración de los mapas. Igualmente a los aripaeños quienes han compartido incondicionalmente con nosotras los saberes y conocimientos de su cultura. A ellos les ofrecemos nuestro más profundo agradecimiento.

Bibliografía

AIZPÚRUA, R.

2001 En busca de la libertad: los esclavos fugados de Curazao a Coro en el siglo XVIII. En *II Encuentro para la promoción y difusión del patrimonio folklórico de los países andinos. Influencias africanas en las culturas tradicionales de los países andinos. Memorias*. pp. 69–102. Santa Ana de Coro, Venezuela.

2004 Santa María de la Chapa y Macuquita: en torno a la aparición de un pueblo de esclavos fugados de Curazao en la sierra de Coro en el siglo XVIII. En *Sesquicentenario de la abolición de la esclavitud en Venezuela (1854–2004)*. pp. 89–107. Academia Nacional de la Historia, Caracas.

ARVELO-JIMÉNEZ, N.; F. MORALES Y H. BIOD

1989 Repensando la historia del Orinoco. *Revista de Antropología* 5(1–2): 153–174.

BATEMAN, R.

1990 Africans and indians: A Comparative Study of the Black Carib and Black Seminole. *Ethnohistory* 37(1): 1–24.

Bilby, K.

1996 Ethnogenesis in the Guianas and Jamaica. Two Maroon Cases. En *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492–1992*, Jonathan Hill (ed.). Pp. 119–141. University of Iowa Press, Iowa City, Iowa.

1997 Swearing the Past, Swearing the Future: Sacred Oaths, Alliances, and Treaties among the Guianese and Jamaican Maroons. *Ethnohistory* 44(4): 655–689.

2005 True born maroons. University Press of Florida, Florida.

BIOD-CASTILLO, H.

1985 El contexto multilingüe del Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco. *Antropológica* (63–64): 83–102.

2006 Sistemas interétnicos regionales: el Orinoco y la costa noreste de la actual Venezuela en los siglos XVI, XVII y XVIII. *Cuadernos del GIECAL* (2): 85–120.

BONFIL, G.

1989 La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Arinsana* (10):5–36.

CHAVES, M. Y M. ZAMBRANO

2006 From Blanqueamiento to Reindigenización: Paradoxes of Mestizaje and Multiculturalism in Contemporary Colombia. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 80: 5–23.

- FRIEDEMANN, N.
 1984 Estudios de negros en la antropología colombiana. Presencia e invisibilidad. En *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. J. Arocha y N.S.d. Friedemann (eds.). Pp. 507-572. Etno, Bogotá, Colombia.
- GÓMEZ, L.
 1967 Las Misiones de Piritu. Documentos para su Historia, 83 y 84. Tomos I y II. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, Italgráfica C.A., Caracas, Venezuela.
- HALE, CH.
 1996 Mestizaje, Hybridity and the Cultural Politics of Difference in Post-revolutionary Central America. *Journal of Latin American Anthropology* 2(1): 34-61.
- HILL, J.
 1996 Introduction. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. En *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, Jonathan Hill (ed.). Pp. 1-19. University of Iowa Press, Iowa City, Iowa.
- JOHNSON, PAUL
 2007 On Leaving and Joining Africanness Through Religion: The 'Black Caribs' Across Multiple Diasporic Horizons. *Journal of Religion in Africa* (37): 174-211.
- KERNS, V.
 1997 Women and the ancestors. University of Illinois Press, Illinois.
- KLOR DE ALVA, J.
 1995 The Postcolonial of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of "Colonialism", "Postcolonialism", and "Mestizaje". En *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. G. Prakash (ed.). Pp. 241-275. Princeton University Press, Princeton.
- LANDERS, J.
 1999. Black Society in Spanish Florida. University of Illinois Press, Urbana and Chicago.
- LOSONCZY, A. M.
 2002. De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe colombiano. En *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Pp. 215-244. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

- MALLON, F.
 1996 Constructing Mestizaje in Latin America: Aunthenticity, Marginality and Gender in the Claiming of Ethnic Identities. *Journal of Latin American Anthropolgy* 2(1):170-181.
- MINTZ, S. Y R. PRICE
 1976 An Anthropological Approach To The Afro-American Past: A Caribbean Perspective. Institute For the Study of Human Issues (ISHI), Philadelphia.
 1992 The Birth of African-american Culture. Beacon Press, Boston.
- MORALES, F. Y N. ARVELO-JIMÉNEZ
 1981 Hacia un modelo de estructura social Caribe. *América Indígena* XLI(4):603-626.
- PÉREZ, B.
 1995 Versions and images of historical landscape in Aripao, a maroon descendant community in Southern Venezuela. *América Negra* 10: 129-148.
 1997 Pantera Negra: An Ancestral Figure of the Aripaeños, Maroon Descendants in Southern Venezuela. *History and Anthropology* 10:219-40.
 1998 Pantera Negra: A Messianic Figure of Historical Resistance and Cultural Survival among Maroon Descendants in Southern Venezuela. En *Blackness in Latin America and the Caribbean*, vol. I, Norman E. Whitten Jr. & Arlene Torres (eds.). Pp. 223-43. Indiana University Press, Bloomington.
 2000 The Journey to Freedom: Maroon Forebears in Southern Venezuela. *Ethnohistory* 47(3-4): 611-634.
 2002 The aripaeños landscape: local control within global reality. Identities. *Global Studies in Culture and Power* 9(4): 519-544.
 2003 Power Encounters. En *Histories and historicities in Amazonia* N. Whitehead, (ed.). pp. 81-106. University of Nebraska Press, Lincoln and London.
 2012 Concerted multiethnic heritage within the System of Orinoco Regional Interdependence in the Lower Caura River Basin. *Anthopos* 107:1-17.
- PÉREZ, B. Y A. PEROZO
 2003 Prospects of mestizaje and pluricultural democracy: the venezuelan case of an imagined and real venezuelan society. *Anuário Antropológico* 2001-2002: 119-146.
- PRICE, R. (COMP.)
 1981 Sociedades Cimarronas. Siglo XXI, México.

- PRICE, S.
1996 Co-wives and calabashes. Michigan, Michigan.
- SAFA, H.
2005 Challenging mestizaje: a gender perspective on indigenous and afrodescendant movements in Latin America. *Critique of Anthropology* 25(3): 307-330.
- SEGATO, R.
1999 Identidades políticas/alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global. *Anuário Antropológico* 97: 161-196.
- SIDER, G.
1994 Identity as History. Ethnohistory, Ethnogenesis, and Ethnocide in the Southeatern of the United States. *Identities* 1(1): 109-122.
- STEDMAN, J.
1988 Narrative of a Five Years Expedition against the Revolted Negroes of Surinam. The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London.
- WADE, P.
2000 Raza y etnicidad en América Latina. Abya-Yala. Quito, Ecuador.
2005 Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience. *Journal of Latin American Studies* (37): 239-257.
- WRIGHT, W.
1990 *Café con leche*. Race, class, and national image in Venezuela. University of Texas Press, Austin.

Berta E. Pérez¹ y Karina Estraño²

¹ Centro de Antropología "J. M. Cruxent" Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Apdo. 21.827. Caracas 1020-A. Teléfono (0212) 5041043 Fax (0212) 5041085 bperez@ivic.gob.ve; bperez211@yahoo.com

² Centro de Antropología "J. M. Cruxent" Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Apdo. 21.827. Caracas 1020-A. Teléfono (0212) 5041052 Fax (0212) 5041085, kestrano@ivic.gob.ve

Notas/Notes



El traje nuevo del Emperador en el Jardín del Edén y otras salvajes suposiciones

Problemas con las teorías de Chagnon

Stephen Corry

Recibido: 23/11/2013. Aceptado: 23/12/2013 / Publicado en línea: 18 marzo 2016

El último libro de Napoleon Chagnon, Nobles salvajes, es una sinopsis de su trabajo con los indígenas yanomamis de la Amazonía y está escrito para no especialistas. Este antropólogo es una figura clave de la reciente reaparición del mito del “Brutal salvaje”. Él asegura que posee la verdad científica y dice que sus críticos, especialmente aquellos que han trabajado con los mismos indígenas, quitan importancia a su violencia. Corry muestra cómo Chagnon hace aseveraciones infundadas, cita a fuentes dudosas, tergiversa sus propios datos y se contradice a sí mismo. Corry señala la cercanía de Chagnon con las autoridades estadounidenses y cómo su promulgación del “Brutal Salvaje” refuerza la de los misioneros fundamentalistas. El autor argumenta que las caracterizaciones de Chagnon no son científicas y sí peligrosas.

The Emperor's new suit in the Garden of Eden, and other wild guesses.
Problems about the Chagnon's theories

El sermón de Jared Diamond y de Steven Pinker (que la “guerra” es “crónica” en la mayoría de sociedades indígenas, así como en las prehistóricas, y que disminuyó con el advenimiento del estado) se basa en buena medida en Napoleon Chagnon y sus ideas sobre los yanomamis. Es el antropólogo más polémico de Estados Unidos y de haber hecho en su vida algo más que promocionar sus estudios sobre esta tribu amazónica (que él llama “*yanomamō*”¹), es difícil imaginar que Diamond o Pinker hubieran tenido ni remotamente la misma fuerza con su mito del “Brutal Salvaje”.

En este sentido, el nuevo y ampliamente conocido libro de Chagnon, esta sarcásticamente titulado *Noble Savages: my life among two*

¹ Los “yanomamis” es el término usado para agrupar a varios subgrupos que hablan lenguas muy próximas y en gran medida mutuamente inteligibles. Varios antropólogos han ideado diferentes opciones, entre ellas “yanomami”, que se ha convertido en el término que emplea casi todo el mundo excepto Chagnon y sus seguidores. Ahora los propios indígenas también lo usan a menudo cuando hablan con foráneos. Chagnon, por el contrario, los llama “yanomamō”, usando el acento para modificar la pronunciación. Es el término con el que se autodenomina el subgrupo con el que él trabajó principalmente, y él lo usa para los yanomamis en general.

dangerous tribes - the Yanomamö and the anthropologists (2013 New York: Simon & Schuster en traducción libre Nobles salvajes: mi vida entre dos peligrosas tribus, los yanomamö y los antropólogos) y puede ser considerado como parte de una trilogía que completan las obras de Diamond y Pinker. Aunque el libro, publicado en inglés, llegó a las librerías con claras intenciones de ajustar cuentas retrospectivas con los muchos críticos de Chagnon, sus revelaciones son cruciales para el renacimiento del “Brutal Salvaje”, y por ello debe ser examinado en detalle.

Antes de hacerlo, dejemos cerradas algunas cuestiones. La menos importante de ellas es que confunde dos organizaciones, Survival International y Cultural Survival, aunque esto ya muestra una deficiente verificación de datos. Vale detenerse en este aspecto que tiene una larga data. Chagnon incluye entre sus críticos al ya fallecido David Maybury-Lewis, director de antropología social en Harvard y fundador de Cultural Survival, una organización que al principio tuvo su base en el Peabody Museum de la universidad. Chagnon sugiere que, en 1987, Cultural Survival “tal vez... consideraba el Fondo para la Supervivencia de los Yanomamö [de Chagnon] como un competidor a la hora de conseguir donativos porque intentaron denigrarlo”. En la siguiente frase, confundiendo claramente Cultural Survival con Survival International, Chagnon continúa: “El presidente de la filial estadounidense de Survival International era Terence Turner”. La confusión es aún peor, ya que el siguiente párrafo comienza así: “Otra ONG, Survival International...” Terence Turner no se convirtió en el “presidente de la filial estadounidense de Survival International” hasta pasados más de veinte años del periodo sobre el que habla Chagnon. Es muy fácil verificar todo esto, y uno se pregunta por qué Chagnon no lo hizo durante los muchos años que empleó en escribir el libro. Casualmente he sido incapaz de averiguar qué hacía el “Fondo para la Supervivencia de los Yanomamö” de Chagnon. Le pregunté al respecto en 1993 y él respondió (con fecha 29 de octubre de 1993) que estaba escribiendo un documento en el que explicaba los objetivos y por qué había mantenido “un perfil bajo durante los últimos 3 años”. Dijo que me lo enviaría, pero nunca lo hizo. Volví a preguntarle en 2000 y contestó que por qué estaba preguntando “por algo tan antiguo”. Le expliqué por qué el 26 de septiembre de 2000, pero nunca recibí respuesta. Le pregunté otra vez en 2013, mientras preparaba este artículo, pero tampoco recibí contestación.

El aspecto más sorprendente de Chagnon es su estilo de vida. Requiere cantidades prodigiosas de “cosas”, incluyendo muchos más “artículos para comerciar” de los que la mayoría de antropólogos considerarían necesarios o podrían permitirse. Hay clara conexión con su

financiamiento inicial, proveniente de su participación en un programa de la Comisión para la Energía Atómica de Estados Unidos con un presupuesto de 2,5 millones de dólares². Los muchos objetos que lleva al campo se concentran principalmente de gran número de hachas de acero, machetes y ollas para cocinar, que usa para pagar a los yanomamis a cambio de la información que busca. No suele ser sutil: por ejemplo, cuando viaja con su curiara a motor también carga su barca de metal, más o menos al estilo de una gran caravana que transporta un coche pequeño. Necesita “portadores” (mi palabra, no la suya) yanomamis para transportar todas estas cosas, así como para construir sus casas y que hagan sus recados. Les da órdenes sin darse mínima cuenta de que es un invitado en su territorio. Al contrario, constantemente los presiona para que cumplan con su voluntad (ver, por ejemplo, Chagnon, *Noble savages* 2013: 39, 63, 162, 188, 287).

No se lo pone fácil, ni a ellos ni a sí mismo. Tiene que llevar, o hacer que le lleven, sus comidas en conserva (por ejemplo sardinas, atún, mantequilla de maní, galletas, avena, chocolate, leche en polvo, café, etc), incluso hasta las zonas más remotas. Además de una cámara, él necesita una Polaroid con sus aparatosos y caros carretes; en vez de una escopeta, él necesita dos. Aun en el caso de que quisieran emularle, pocos antropólogos contarían con tales recursos.

Otra sorpresa es que, para alguien que siempre se ha promocionado como una especie de Indiana Jones, con frecuencia parece estar desorientado, o incluso completamente perdido. Es honesto al respecto: no logra que los insectos no se metan en su mantequilla de maní y que no le salgan hongos en su taparrabos, se enfada cuando los indígenas le gastan bromas y consigue hacer enfadar a casi todo el mundo. En ese sentido, entre muchos ejemplos, léase el siguiente “En varias ocasiones he sido perseguido por la comunidad: personas iracundas que blandían garrotes y antorchas, personas que estaban muy enfadadas porque yo había intentado fotografiar acontecimientos específicos, especialmente cremaciones”. (Chagnon 1974: 111).

Adicionalmente, los yanomamis tienen motivos de sobra para estar consternados, entre otras cosas por el enfoque en la recolección de datos de Chagnon, que se centra en sus enemistades. Como admite el propio Chagnon, en un libro anterior, la decisión de hacerlo “fue un punto de inflexión en mi trabajo de campo. Desde ese momento comencé a aprovecharme de las discusiones y enemistades locales a la hora de seleccionar a mis informantes” (Chagnon 1968: 12). Los antropólogos cuestionan desde hace tiempo esta metodología; ver por ejemplo el

² El programa tenía como objetivo recopilar información genética para compararla con la de los supervivientes japoneses de la bomba atómica.

artículo de M. Sahlin “Jungle Fever” publicado en *The Washington Post*, *Book World*, 10 de diciembre de 2000, p. X01. En su último libro, Chagnon admite que “los yanomamö no querían que supiera sus nombres... [y]... no querían que los usara en público”. Estaba “decidido a entender su sistema social... pero ellos estaban igual de decididos a esconder esos datos”. (Chagnon, *Nobles salvajes* 2013: 52) Acaba “escribiendo a rotulador un número en sus brazos para asegurarse de que cada persona tenía solo un nombre y un número de identidad” (Idem: pp. 156–157). Obviamente no entiende por qué a alguien esto le podría parecer mal. Como guinda, Chagnon casi dispara a un niño indígena, le echa la culpa a su pistola y reacciona quedando “muy agitado”... ¡Y no se está refiriendo al niño! No podemos sino rezar para que los maestros de escuela equipados con armas de fuego estén mejor entrenados y no quiten el seguro cuando apuntan a alguien con su arma, a no ser que quieran matarlo.

Su libro no estimula la empatía de demasiadas personas con la humanidad de los indígenas, o con la de Chagnon mismo: ninguna de ellas es especialmente evidente. Todo esto es relevante porque Chagnon siempre se ha erigido como el actor principal en su trabajo de campo, supuestamente calumniado de forma injusta, malinterpretado, no querido. En su último libro, el lector aprende mucho más sobre los infinitos problemas del antropólogo que sobre los indígenas, al margen de lo desagradables que son muchos de ellos.

Por supuesto, nada de esto implica que sus teorías sean o no correctas. Aunque incluso si uno piensa que lo son, nadie puede negar que Chagnon hace extrapolaciones de conjeturas claramente sin fundamento.

Por ejemplo, no explica cómo pudo hacer dos generalizaciones de gran alcance en su primer día de trabajo de campo en 1964. Al llegar justo después de que finalizara una pelea, pide a su amigo misionero evangélico que le enseñe sus primeras, y tal vez proféticas, palabras yanomami. “No hagas eso. Tienes las manos sucias”³ (Chagnon 1977 en Chagnon 2013: 21). Inmediatamente decide que “la guerra nativa... era una amenaza crónica” (el énfasis es suyo) y que “la mayoría de las discusiones y peleas yanomamis comienzan a causa de las mujeres”. Se pasa el resto del libro, y de su vida, de hecho, tratando de probar esta arrolladora percepción, llevándola mucho más lejos, y concluyendo que “parece” que así es como eran todas las sociedades tribales hasta que perdieron su estado “prístino”. Aparte de sus estudios de parentesco de algunas comunidades yanomamis, ¿cómo sostiene un dictamen de tal peso sobre la historia de la humanidad?

³ Chagnon no menciona que un misionero evangélico lo acompañó en su primera visita, sino que dice que “no había absolutamente ningún misionero presente... en los tres primeros meses que viví entre los yanomamö” (Chagnon, 1977 en Chagnon 2013: 21)

Empecemos retrocediendo hasta 1968, cuando Chagnon aseguró sin lugar a dudas (en su primer libro) que los yanomamis practicaban el infanticidio de niñas, y que por tanto debían pelear por las mujeres porque no había suficientes para todos. Nótese, por ejemplo, esta afirmación: “Como es evidente, en la población yanomamö hay más hombres que mujeres. Este dato demográfico es el resultado de la práctica de matar selectivamente a niñas bebés: infanticidio femenino (el subrayado está en el original)... Muchas mujeres matan a su niña recién nacida solo para evitar decepcionar a sus maridos” (Chagnon 1968: 74-75). No proporcionaba ninguna evidencia de esto, lo que no sorprende, porque no era cierto: como ocurre en la mayoría de sociedades, los yanomamis también matan bebés muy ocasionalmente⁴, pero no seleccionan especialmente a niñas. Aunque Chagnon repitió su afirmación sobre el infanticidio femenino en la segunda edición de Yanomamö (1977), la abandonó por completo seis años después. Al respecto, Chagnon explica que había “dejado de publicar acerca del infanticidio yanomamö” porque era “un problema ético” (1992: 93). En 1985 le pidieron que diera su opinión sobre el tema para un informe del Congreso venezolano y dijo que “nunca había visto a un yanomamö matar a un recién nacido”.

Los estudiantes que confiaron en Chagnon hasta 1983 caerían en el error de creer que los yanomamis practicaban el infanticidio femenino. Aquellos que estudiaron con el mismo libro, pero en ediciones posteriores, no se encontraron con “infanticidio femenino” en absoluto. Aunque uno aceptara que algunas comunidades yanomamis tienen más hombres que mujeres, esto no prueba el infanticidio femenino, como Smith y Smith (1994) apuntan en referencia a los inuits .

Su aseveración más generalizada en la actualidad también es ambigua: a veces es una probabilidad, otras veces es algo más definitivo, pero en cualquier caso parece tener dos caras. La primera parte, se supone, es indiscutible: “Las evidencias arqueológicas revelan pruebas abundantes de que las luchas y las guerras eran comunes antes del origen del Estado político y, en gran parte de América, anteriores a la llegada de los europeos”. En lo que respecta a “luchar”, nada que objetar: “común” es lo suficientemente vago como para que sea imposible debatirlo, aún y cuando no es posible que “las evidencias arqueológicas” puedan revelar la frecuencia.

El que hubiera “guerras” o no como tales es otra cuestión. Algunos piensan que eso no comenzó hasta después de la invención del estado,

⁴ Para una respuesta al estereotipo negativo de indígenas amazónicos en otro contexto, pero también en relación con el infanticidio, ver: <http://assets.survivalinternational.org/documents/740/entrevista-corry-hakani.pdf>.

pero eso depende de qué se entienda por “guerra”⁵. En todo caso, todo el mundo sabe que las luchas y la guerra fueron, con toda seguridad, extremadamente comunes después de que aparecieran los europeos.

Chagnon sigue en clave evolucionista: “Parece que las mujeres eran un botín en aquellos casos en que se han encontrado juntos un gran número de esqueletos, víctimas de masacres”. En resumen: el asesino se queda con la chica.

Sólo da un ejemplo: Crow Creek, en las Grandes Praderas, donde casi 500 de estas víctimas fueron enterradas alrededor del año 1325. Chagnon dice que hay lagunas en el recuento de cuerpos: faltan muchos niños y chicas adolescentes. Él decide que “lo más probable” es que hayan sido capturados y que, “presumiblemente”, las chicas se hayan convertido en “compañeras extra para sus captores”. No explica por qué utiliza tales calificaciones (“parece ser”, “lo más probable”, “presumiblemente”) cuando su tesis depende de que este sea el caso preponderante a lo largo de la historia. De hecho, es el único motivo por el que lo menciona en su capítulo titulado “Conflictos sobre mujeres” (en Noble Savages 2013).

Luego, curiosamente, recita tres confesiones: “No sabemos directamente qué tan comunes eran las peleas por mujeres en el pasado...” (el énfasis es suyo); los yacimientos como el de Crow Creek son “poco frecuentes” (de hecho, es un caso único al ser, con diferencia, la mayor masacre conocida en Norteamérica, anterior a la llegada de los europeos); y “los relatos etnográficos, con frecuencia, no dicen nada acerca de las peleas por mujeres, incluso cuando éstas tienen lugar mientras el antropólogo está presente”. Su omnisciencia sobre lo que otros antropólogos encubren es, por decirlo sutilmente, sorprendente, o tal vez lo que quiere decir es simplemente que “la mayoría no mencionan las luchas, pero no dejemos que eso nos estropee la teoría”.

Apartándose de lo que él asegura que es evidencia directa, dirige su atención a relatos indirectos sobre las peleas por las mujeres, y ofrece solo dos ejemplos: los escritos de los conquistadores españoles y los del preso William Buckley, que escapó al interior de Australia en 1803 y posteriormente narró sus historias sobre los aborígenes. El libro resultante, de 1852 (también citado por Pinker⁶), fue un intento por ganar algo de dinero al final de la vida de Buckley. Incluye afirmaciones que son claramente inventadas, o al menos erróneas⁷.

⁵ Ver, por ejemplo, D. Fry, 2013: pp. 1–22.

⁶ J. Morgan, 1852 [1979].

⁷ Buckley asegura, por ejemplo, haber visto e intentado cazar la criatura mitológica llamada “Bunyip”. Pensó que los aborígenes lo iban a cocinar, cuando en realidad solo estaban preparando comida para él (Morgan, 1852 pp. 18, 28). ¡Confundió una ceremonia de bienvenida con preparativos para matarlo! (p. 34).

Puesto que nada de esto es muy convincente, regresemos brevemente a la evidencia “directa”, la aparente ausencia de niñas y adolescentes muertas en Crow Creek. En primer lugar, no es en absoluto una certeza: es difícil determinar tanto la edad como el género a partir de los restos, algo que los arqueólogos ya han señalado. En segundo lugar, de haber un desequilibrio también podría haberse visto reflejado en la población viva: no estaban en un gran estado de forma, tal vez como consecuencia de la falta de comida a causa del cambio climático. En cualquier caso, incluso si diéramos a Chagnon el beneficio de la duda y en efecto asumiéramos que hay falta de chicas entre los restos de esqueletos, también podría explicarse de diferentes maneras. Podrían haber huido o haber sido enviadas lejos cuando se temió un ataque, o tal vez fueron capturadas como esclavas, o integradas al grupo atacante, pero no como “compañeras extras”. Tal vez fueran asesinadas, pero sus cuerpos no fueron enterrados, o aún no se los ha encontrado. ¿Quién sabe? Ni yo, ni Chagnon, ni nadie.

Tal y como remarca Larry Zimmerman, el galardonado arqueólogo que dirigió las excavaciones e insistió para que se mostrara el debido respeto a los restos humanos, los intentos de comprender qué ocurrió no son más que hipótesis de trabajo. La que él privilegia en estos momentos es que la masacre podría haber sido el resultado de una creciente competencia por los alimentos, ya que la población creció a la vez que el clima redujo la producción agrícola. Él dice: “Nunca he oído hablar de un grupo que llevara a cabo asaltos con el objetivo específico de capturar mujeres” (comunicación personal, 2013).

La afirmación de Chagnon de que “las mujeres eran un botín” es solo una conjetura suya. Puede que tenga razón, pero si existiera alguna evidencia de que esto era algo común, no nos dice cuál es. De hecho, de haber la más mínima “evidencia arqueológica de que los pueblos antiguos se peleaban por las mujeres” (el subtítulo del capítulo), ésta no se encuentra en Crow Creek.

Hay, literalmente, un mundo de diferencia entre decir que los humanos se matan entre sí, y que uno de los motivos por los que los hombres pelean son las mujeres (afirmaciones ambas banales y obvias), y proponer una afirmación “científica” de que los hombres luchaban “crónicamente”, que la “fuente primaria” de conflicto eran las mujeres y que esto fue una de las claves de la evolución del estado, y, por lo tanto, del mundo en el que vivimos ahora.

Según Chagnon, los que matan tienen más mujeres y más hijos (y nietos, etc.), que los que no matan, y por ende tienen una ventaja genética. La selección genética favorece a los que matan porque la sociedad, o al menos la sociedad yanomami, los recompensa con un mayor prestigio. Supuestamente de ahí venimos todos.

Chagnon nunca ha presenciado un asalto: se basa en lo que le cuentan (a veces, lo que le cuentan misioneros) (Chagnon 1977). Sus conclusiones se fundamentan en sus estudios de 380 hombres yanomamis, de los cuales 137 dicen haber matado a alguien (según Chagnon). Si se suman sus mujeres e hijos obtenemos una cifra total de 1.810 hombres, mujeres y niños, de los cuales 137 (menos del 8%) dicen ser unokais, un término que aclararemos luego en detalle. Ese es el resumen de “veinticinco años de averiguaciones sobre la guerra en los yanomamö”, y parece ser un número total conseguido a lo largo de varias décadas. Los datos se publicaron originalmente en 1988 en la revista *Science*⁸, donde cita 282 muertes violentas “en los últimos cincuenta o sesenta años”. Por abreviar, Chagnon se pasa un cuarto de siglo buscando “guerra” y yendo a donde él cree que es más frecuente, y obtiene como resultado un total de 137 supuestos “asesinos” yanomamis.

¿Hasta qué punto son la norma? Chagnon escribe: “Aproximadamente el 45% de todos los hombres adultos vivos en mi estudio eran unokais⁹, es decir, habían participado en el asesinato de al menos una persona. Es un porcentaje extraordinariamente elevado”. (Del artículo en *Science*, por cierto, se extrae claramente que varios de ellos deberían de haber “asesinado” a la misma víctima).

Lo que Chagnon no menciona en su libro, casualmente, es que muchos yanomamis, entre ellos algunos respetados líderes, evitan los asaltos y las peleas, y que esta postura es aceptada por los suyos.

Antes de continuar, es relevante saber lo que es un asalto típico porque es algo bastante distinto a la impresión que se recoge en el libro, donde la “guerra” es crónica, obsesiva, frecuente y sangrienta. Hace veinticinco años Chagnon describió los ataques yanomamis a lectores académicos especializados: “El número de víctimas por asalto es normalmente pequeño, uno o dos individuos... Normalmente matan al primer hombre que encuentran... el máximo número posible de asaltantes... disparan a la víctima... y se retiran apresuradamente”. Curiosamente, Chagnon parece contradecirse en el mismo párrafo, donde escribe: “Solo uno o dos asaltantes disparan a la mayoría de las víctimas”

⁸ Chagnon, “Life Histories, Blood Revenge and Warfare in a Tribal Population” (1988) *Science*, New Series, 239 , 985-992).

⁹ El plural de unokai es normalmente unokai pë, pero aquí utilizo “unokais”, al igual que Chagnon, para simplificar.

(Chagnon 1988: 987)¹⁰. Obviamente es una cosa desagradable, y nadie quiere ser objeto de algo así, pero no es una cuestión de masacres.

Demos un nuevo vistazo al porcentaje que se da en la cita que comento más arriba. El estudio incluye a 380 hombres, de los que 54 aparentemente dicen haber matado a dos o más personas, y 83 que han “participado” en el asesinato de una persona. Como ya he dicho, Chagnon concluye que “los que matan” componen “aproximadamente el 45% de todos los hombres adultos vivos”. Se equivoca: el número exacto, según sus propios datos, es el 36%. Ha inflado el porcentaje en una cuarta parte. Claramente Chagnon está lejos de ser meticuloso con los números. Un ejemplo es que en la tercera edición de *Yanomamö* dice que ha pasado 42 y 41 meses con los yanomamis (pp. ix y 7). Es una diferencia insignificante, obviamente, pero se pueden encontrar fácilmente otras discrepancias en el trabajo supuestamente científico de Chagnon.

De vuelta al porcentaje de la cita, puedes llegar a la cifra de 44% (no 45%) solo si excluyes a aquellos que tienen entre 20 y 24 años, aunque dichos hombres sí están incluidos en las tablas del libro (sus edades, casualmente, son solo conjeturas, como el propio Chagnon indica). Eliminar a los hombres en ese último rango etéreo reafirma la conclusión que Chagnon busca, pero se trata claramente de “forzar” los números. La exclusión total de todos los hombres de menos de veinte años también es un fallo relevante. Algunos jóvenes yanomamis, sin lugar a dudas, se unen a los asaltos, al igual que los adolescentes y preadolescentes luchan en las guerras industrializadas¹¹. Si Chagnon los hubiera incluido solo habría conseguido restar fuerza a sus conclusiones.

¹⁰ No es la única vez que Chagnon se contradice. La página web http://edge.org/memberbio/steven_pinker (último acceso el 20 de junio de 2013) contiene cuatro conversaciones filmadas con Chagnon. En la primera [38m:27s] Chagnon señala: “No como primates, a pesar de la sangre que sale de mi boca cuando como tapir”. En la segunda [28m: 25s] dice: “He comido mucho mono”. A pesar de haberlas visto más de una vez, no puedo entender que ninguno de los comentarios pueda haber sido un lapsus o un malentendido. Chagnon proclama, en el curso de más o menos una hora, tanto que no come monos como que ha comido muchos. Su dieta es irrelevante, lo que me preocupa es la contradicción. Las grabaciones muestran a tres académicos (entre ellos Pinker) haciendo preguntas sobre su trabajo a Chagnon; son interesantes por otros motivos, especialmente la arrogante actitud con la que los académicos hablan sobre los indígenas, algunas exclusiones de información claras y cómo la “transcripción” que acompaña a la grabación difiere de lo que realmente se dice. Por ejemplo, cuando Chagnon aparece llamando a los indígenas “hijos de puta”, “imbéciles” y “cabrones”, la transcripción lo sustituye por “pueblo”, “tiranos” y “vecinos”. En el video Chagnon llama a los que lo critican “enemigos”, pero esto aparece como “detractores” en la supuesta “transcripción”.

¹¹ Los niños soldados en África son con frecuencia preadolescentes, así como los que reclutan los talibanes, entre otros. Muchos pilotos de la RAF durante la Segunda Guerra Mundial tenían solo dieciocho años. Hacia el final de la guerra, puede que algunos soldados alemanes tuvieran ocho años, y con toda certeza los había de diez. Los niños soldados y marineros eran algo normal en las antiguas guerras europeas.

En cualquier caso aceptemos los números que nos da como ciertos, pero reformulemos su análisis: la mayoría de los yanomamis no matan, y aquellos que sí afirman haber “matado” solo lo han hecho una vez. Considérese, para sustentar lo que Ritchie asevera: “Ningún yanomamö presumiría nunca de haber matado a un hombre”, (Ritchie 2000: 14).

La muestra total que condujo a Chagnon hasta su teoría sobre la violencia (la panacea para aquellos que promulgan el mito del “Brutal salvaje” por todo el mundo) no sería suficiente para llenar dos vagones de metro. Es más, la práctica totalidad de todos los “asesinos en serie” yanomamis, aquellos que dicen haber matado diez o más veces, eran de una misma comunidad, que tenía la reputación de ser excesivamente violenta. Ocho de los once principales “asesinos” provenían de allí (Chagnon 1988: 927), aunque estos datos no se mencionan en el último libro de Chagnon.

Si excluimos esta comunidad excepcional de los datos, probablemente, las medias cambien bastante, pero no se nos aporta información suficiente para hacerlo.

Entonces, ¿qué nos muestran realmente sus cálculos? El artículo de *Science* (pero no así el libro) dice que hubo 282 muertes violentas en un periodo de entre 50 y 60 años, en comunidades que en 1987 contaban con una población total de 1.394 individuos, y algunas otras en las cercanías¹². Son un máximo de 5,1 muertes violentas por año, menos del 0,4% de la población. Es una cifra elevada, aunque inferior a la de algunas guerras europeas recientes. En la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, los soviéticos tuvieron proporcionalmente seis veces más muertes que los yanomamis (si hacemos la media considerando el total de la población soviética, y no solo las registradas en zonas de guerra, donde obviamente habrían sido mucho mayor). Recordemos al respecto que, según el planteamiento de Chagnon, los yanomamis supuestamente viven en un estado de guerra crónica permanente.

Han pasado ya casi veinticinco años desde que Brian Ferguson señalara que los datos de Chagnon no demuestran su tesis por otro motivo: omite contar a los hijos de los hombres que han muerto (Ferguson 1995: 361). Por ejemplo: si los indígenas habían matado a alguien que murió habiendo tenido, digamos, solo un hijo (o ninguno), eso también alteraría las medias de Chagnon, y debilitaría aún más sus conclusiones. Se trata de una omisión tan flagrante que el antropólogo Daniel Lende no podía entender cómo el artículo de Chagnon para *Science* superó la prueba de revisión a cargo de otros expertos (ver la sección de comentarios en Antrosio, 24 de mayo de 2013). El hecho de que haya sido criticado por otros científicos debido a su ciencia deficiente, sin embargo,

¹² En cualquier caso, ver nota 21.

es convenientemente ignorado por aquellos que lo recitan como soporte para sus creencias. Chagnon pretende que son sus críticos los que son “anticiencia”, algo que, sencillamente, es falso¹³.

Chagnon respondió a Ferguson que él también había recogido toda la información sobre los hijos de los asesinos muertos, y que la publicaría, pero hasta donde yo sé no lo ha hecho (Chagnon 1989).

Hay una preocupación aún más profunda: ¿mataron realmente a alguien todos los supuestos “asesinos” de Chagnon? Marta Miklikowska y Douglas Fry han señalado un problema con la definición que hace de la palabra yanomami “unokais” como “guerreros que habían matado a alguien”. En realidad, el término incluye a asaltantes que disparan flechas sin que necesariamente hayan dado a un objetivo vivo (por ejemplo, los que disparan a un cadáver), así como a aquellos que echan “conjuros” letales sobre sus enemigos, “matándolos” desde la distancia, chamánicamente en lugar de físicamente¹⁴ (Miklikowska y Fry, en Christie & Pim 2012: 55). También cazar el “doble animal” de una víctima, en vez de al hombre en sí, puede convertir a un yanomami en *unokai*. Dicho de otro modo, a los ojos occidentales no todos los “unokais” son asesinos.

Miklikowska y Fry no paran ahí: citan estudios sobre otros pueblos indígenas tribales, tanto propensos a la violencia como sin violencia ninguna, que llegan a conclusiones completamente distintas a las de Chagnon, a veces incluso contrarias. Los hombres que matan en otras sociedades tienen menos hijos, porque es probable que sus vidas acaben antes de tiempo debido a ataques vengativos. Este es también un esquema básico de la mitología yanomami: los individuos excesivamente violentos acaban por ser eliminados por aquellos cansados de su violencia (Albert, comunicación personal 2013; Wilbert y Simoneau 1990). De un plumazo esto prueba que los datos de Chagnon no se pueden extrapolar a la evolución social en general. Miklikowska y Fry también señalan que, inusualmente en el caso de los yanomamis, los supuestos “asesinos” de Chagnon son de media diez años mayores que los no asesinos, por lo que es más probable que hayan tenido más hijos en cualquier caso.

Gabriele Herzog-Schröder ha puesto de manifiesto otro gran problema con la definición de Chagnon: exactamente la misma palabra, “unokai”, se usa también para un hombre que acompaña a su futura esposa durante el ritual que simboliza su paso de la niñez a la edad adulta (Herzog-Schröder 2000). El término “unokai” también se utiliza para la condición de la mujer durante su primera menstruación. Puesta bajo

¹³ Ver, por ejemplo, “Letters: ‘Noble Savages’ en Sunday Book Review, The New York Times, 7 de marzo de 2013, disponible en: http://www.nytimes.com/2013/03/10/books/review/noble-savages.html?_r=

¹⁴ Ver B. Albert, “Yanomami ‘violence’: inclusive fitness or ethnographer’s representation” (1989). *Current Anthropology*, 20 (5), 637-640.

lupa, la visión de Chagnon parece menos una meticulosa observación darwiniana y más una caída en desgracia bíblica, con las mujeres como fuente de todos los males. Tal vez no debería sorprendernos que Chagnon piense que “la mayoría de hombres yanomamö se pasan la mayor parte del tiempo tratando de copular con las mujeres disponibles” (Chagnon 2013: 316).

Chagnon afirma inequívocamente, sin explicar cómo lo confirman sus datos, que “la mayoría de las discusiones, peleas y guerras [yanomamis] pueden remontarse en última instancia a los conflictos... sobre infidelidades supuestas o reales de mujeres”. Merece la pena señalar cómo inserta “en última instancia” y “supuestas”, y luego mirar a sus otras afirmaciones que no dicen exactamente lo mismo. Él escribe: “Si tuviera que especificar la causa más frecuente de conflictos letales [yanomamis], sería la venganza por una muerte anterior”; “los yanomamö tienen frecuentes peleas por las mujeres, pero sería inexacto y engañoso decir que ‘van a la guerra’ por las mujeres” (algo en lo que se contradice, por cierto, en su edición de 1977, donde sin dejar lugar a dudas afirma que “unas pocas guerras... comienzan con la intención de secuestrar a mujeres” [Chagnon 1977: 123]); y “las guerras son normalmente el resultado de una acumulación de agravios de muchos tipos”. Consideremos también: “El motivo que los yanomamö dan para sus letales asaltos casi siempre tiene que ver con la venganza por la muerte de alguna persona. Como ya hemos enfatizado en otra parte, ese asesinato previo es con frecuencia el resultado de una pelea por las mujeres” (el énfasis es mío) (En su libro de 1977 da también otra razón: “la posesión de armas de fuego causó guerras donde antes no existían” [Chagnon, 1977: 149.]).

Aunque es un punto clave de su teoría, no parece haberse decidido acerca del papel que las mujeres realmente tienen en estas disputas. ¿Se originan “la mayoría” por las mujeres, o solo “a menudo”? ¿Se lucha en alguna guerra por las mujeres, o no? Si un indígena dice que las “mujeres” son la causa de las peleas, ¿podría en realidad estar refiriéndose a “relaciones de parentesco”, en un sentido más amplio que las compañeras sexuales o matrimoniales? ¿Podría ser que en ocasiones los hombres mencionan este hecho, cuando se los presiona para que den las razones de su beligerancia? No en vano, los hooligans desesperados por comenzar una pelea a menudo echan la culpa a la víctima por haber mirado a su novia. Esto hace que surja una cuestión fundamental sobre si se puede justificar el examinar sociedades de la misma manera en la que se examinan otras especies: comparar lo que las personas dicen hacer con observar directamente lo que los animales en efecto hacen.

Es evidente que las sociedades humanas no se pueden estudiar de la misma forma que los animales. Chagnon lo sabe perfectamente cuando se

trata de comportamiento sexual, pero aparentemente no cuando se trata de violencia. Antes de que existieran las pruebas genéticas, a las que muchas sociedades se oponen, todos los estudios de parentesco eran meramente teóricos porque no todos los padres pueden identificar con precisión a sus propios hijos, y no todas las madres saben quién es exactamente el padre de su bebé. Sabemos que hay hormigas o chimpancés que matan a otros porque los hemos visto o filmado haciéndolo; solo sabemos si gente como los yanomamis han matado por lo que ellos mismos cuentan a los investigadores. Hay varios motivos, obviamente, por lo que estos relatos podrían no ser siempre exactos: las personas se inventan cosas, por prestigio, por vergüenza, por maldad o por sentido del humor; se convencen a sí mismas de cosas que en realidad no ocurrieron, especialmente cuando tienen miedo o están enfadadas, olvidan o se confunden. Además el mundo espiritual puede ser percibido tan real como el tangible. Muchas personas en muchas sociedades, incluidas las industrializadas, no aceptan la noción de una muerte natural, o incluso accidental: con frecuencia culpan a otros (el libro de Chagnon, curiosamente, está dedicado a dos biólogos que estudiaron, respectivamente, grillos y hormigas).

No se trata solo de semántica: Chagnon está proponiendo una teoría sobre la evolución de la vida en sociedad; está en desacuerdo con la mayoría de antropólogos; está tratando de alterar nuestra visión de nosotros mismos, para convencernos de que la sociedad es el resultado de la beligerancia crónica de los hombres: triunfamos porque matamos a otras personas. Puede que él crea que esto es así, pero si se trata de ciencia, él tiene la responsabilidad de probarlo con (¡al menos alguna!) pruebas convincentes.

No hace falta pasarse años en la Amazonía para darse cuenta de que algunos hombres se pelean por las mujeres (y viceversa) y, a pesar de la visión que Chagnon tiene de sus críticos (que supuestamente tenemos una perspectiva romántica de las tribus), no conozco a ninguna otra persona que afirme lo contrario. El desacuerdo no es que tal violencia no exista, sino hasta qué punto es “crónica”, si hay alguna evidencia de que la mayoría de los asaltos tienen su origen en las mujeres y si la tendencia a ser un asesino es realmente producto de la selección natural o no.

Chagnon no utiliza a muchos otros autores para defenderse, pero cuando lo hace, vale la pena apuntar quiénes son. Por ejemplo, cita al evangelista Gordon Larson, que estudió a los danis de Papúa Occidental. Larson recopiló las “causas declaradas” de 179 disputas registradas a lo largo de treinta años. Chagnon presenta su conclusión de la siguiente manera: “La causa más frecuente de estas disputas eran las mujeres, en aproximadamente 73 de los 179 casos (el 41%)”. Se trata efectivamente de una gran proporción, pero, como siempre, podemos expresar los datos de

otra forma muy distinta: la mayoría de las causas declaradas de disputas (casi el 60%) no eran las mujeres. El prefacio de la disertación de Larson dice: “las peleas comienzan principalmente como resultado de un crecimiento de la población”; no menciona a las mujeres en absoluto. Aunque el desequilibrio por género puede ser un factor en el crecimiento de la población, hay muchas otras posibles razones (Larson 1987)

Volviendo a los yanomamis, Chagnon admite que otros antropólogos que han trabajado allí lo acusan “de inventar o exagerar la violencia de los yanomamö”. Menciona en su defensa a misioneros sin especificar y a funcionarios del estado, pero solo cita a una fuente, que él considera “fascinante”. Describe una paliza horrible a una adolescente y un brutal ataque de un hombre a su mujer. Ambos relatos tienen su origen (¿de verdad?) en Mark Ritchie, un negociante de materias primas y evangelista que “se hizo amigo de un grupo de... misioneros” y visitó su base en los años ochenta.

Chagnon no nos lo cuenta, pero no hay ningún indicio de que Ritchie fuera testigo de ninguno de los incidentes que se mencionan en su libro de 1996¹⁵. Todas las historias provienen realmente del misionero evangélico Gary Dawson. Ritchie no deja esto claro. Al contrario, escribe: “Para presentar la historia [de los indígenas] con autenticidad [sic!], la he contado a través de la mirada del Hombre de la Jungla, uno de sus líderes más carismáticos. Puede que la habilidad de este chamán para meterse en la cabeza de las personas... suponga un problema para los lectores... Me encontré... preguntando: ‘¿Cómo sabías eso, si no estabas allí y [los testigos presenciales] no te lo habían contado?’ Él siempre contestaba lo mismo: ‘Simplemente lo sé’, una respuesta que no supone ninguna confusión para los pueblos de la selva”¹⁶. Por si pudiéramos tener alguna duda al respecto, el dato se repite: “Incluso cuando no estaba allí, podía sentirlo todo” (Ritchie 2008: 176).

Ciertamente a mí me confunde. Estas historias, repetidas por Chagnon, fueron relatadas a Ritchie, que las tomó de Dawson. Entonces, ¿fue el misionero Dawson un testigo presencial de lo que se cuenta en el libro? Él pasó la mayor parte de su vida con los indígenas y puede que viera muchas cosas, pero parece que originalmente la mayoría de las historias le fueron relatadas por los conversos indígenas (que son, por cierto, los más fervientes a la hora de denunciar sus anteriores creencias). Son “descritos” (presumiblemente con motivos literarios) por alguien llamado “Hombre de la Jungla” que “simplemente lo sabía”. Está claro

¹⁵ Otra historia bastante desagradable repetida por Chagnon, esta vez acerca del infanticidio, procede de Helena Valero y fue anotada por un parasitólogo italiano, Ettore Biocca (Biocca 1969). El incidente que cita Chagnon había ocurrido al menos 75 años antes, y Valero se lo contó a Biocca casi un cuarto de siglo después de que tuviera lugar.

¹⁶ Ritchie 2000: 8.

cuando se lee el libro de Ritchie que este Hombre de la Jungla sabía una cantidad asombrosa de cosas, que incluía lo que la gente experimentaba en el momento de su muerte.

El libro de Ritchie es, de hecho, bastante interesante en cuanto a aspectos de “verdad relativa”. Por ejemplo, él piensa que “gran parte de lo que ocurre en el mundo de los espíritus se confunde frecuentemente en la mente yanomamö con lo que en realidad había ocurrido en el mundo físico” (Ritchie 2000: 270). También dice que algunas cosas “no son admitidas por los testigos presenciales” (p. 274). Parece pensar que el citar la fecha en la que las historias le fueron relatadas al misionero confirma que son verdad. “Cada historia en el libro representa exactamente lo que Hombre de la Jungla y su pueblo han dicho” (p. 245). En una ocasión una “estrambótica” acusación “parece creíble por tres motivos”. El primero es que “la sinceridad, convicción y pasión con la que [el narrador] contó sus historias era bastante convincente” (p. 272). También escribe: “Miré a todas las fuentes a los ojos mientras escuchaba sus historias” (p. 256). Tanto si su libro cuenta la verdad como si no, decir que realmente escuchó una traducción de alguien contando algo, independientemente de su grado de pasión y convicción, no es en absoluto prueba de ello.

Tal omnisciencia rivaliza con la de Chagnon cuando se encontró por primera vez con los yanomamis (como el Hombre de la Jungla, Dawson y Ritchie, Chagnon también aporta relatos gráficos y detallados con precisión sobre asaltos y asesinatos que él nunca presenció) (Chagnon 1977).

Un argumento adicional que no aparece en el libro de Ritchie sino que proviene de un relato sobre una visita que el misionero Dawson hizo a iglesias estadounidenses puede no aclarar nada, pero da pistas acerca de su actitud. Dawson parece respaldar la afirmación de su converso yanomami de que las cartas “Pokemon” de Nintendo son en realidad imágenes de espíritus malvados que los chamanes yanomamis pueden reconocer (Croucher *et al.* 2003). La creencia en el mundo de los espíritus es fuerte tanto entre los misioneros evangélicos como entre los indígenas tribales, pero algunas personas pensarán que vincular fuerzas satánicas a dibujos infantiles es ir demasiado lejos.

El libro pro-misionero de Ritchie, que Chagnon menciona y que cita en varias ocasiones, dice ser un relato de primera mano, pero no lo es (Ritchie 2000). Está tan integrado al género misionero del “Brutal salvaje” que es sorprendente que un antropólogo cualquiera pudiera apenas soñar con mencionarlo en absoluto, y mucho menos para apoyar una teoría del desarrollo humano, o para defender la estereotipación de todo un pueblo. En este sentido, merece mencionar algunos pasajes del libro de Ritchie: los yanomamis (no conversos) se lamentan por su estilo de vida, se quejan

de ir “desnudos” porque no tienen ropa (Ritchie 2000: 61, 140, 186) y de vivir en sus moradas tradicionales porque no saben “cómo construir casas” (pp. 183, 214). El Dios evangélico se aparece como “una luz blanca tan brillante como muchos soles... como el rayo más intenso”. Tiene “una voz enorme”, que expulsa a todos los espíritus de la cabeza de los yanomamis (pp. 216, 228, 261). Cuando Él envía a espíritus a proteger a una comunidad frente a un ataque, son “gentes grandes y hermosas que llevan brillantes camisas blancas hasta los pies” (p. 122).

Lo que es aún más extraño es que Chagnon lo utilice como referencia. Aunque Ritchie le felicita por sus opiniones acerca de la violencia indígena, también acusa a Chagnon del “asesinato espiritual de un niño”, lo que sardónicamente denomina “posiblemente uno de los máximos logros de Chagnon en la cultura yanomamö” (Ritchie 2000: 270).

Así que, para apoyar su retrato del “Brutal Salvaje”, Chagnon solo utiliza a evangélicos o fuentes antiguas, como el convicto australiano, “tal y como éstas les fueron contadas” a otras personas. Dichos relatos fueron escritos desde el convencimiento de que los pueblos tribales deben ser salvajes atrasados. No prueban nada: ¿por qué citarlos entonces?¹⁷ La respuesta, por supuesto, es que todos ellos están de acuerdo con las cuestiones fundamentales.

La Misión Nuevas Tribus, activa con los yanomamis durante años antes de que apareciera Chagnon, sigue siendo una de las organizaciones evangélicas más fundamentalistas del mundo. Hasta que en los años setenta las críticas la obligaron a bajar el tono, rutinariamente describía a muchas tribus con caracterizaciones tan extremas que podrían haber sido tomadas por parodias.

Su revista *Brown Gold* publicaba viñetas con madres indígenas que tiraban a sus hijos en ríos llenos de cocodrilos y que se portaban normalmente como lo haría alguien poseído por Satán (no hace falta decir que sus críticos, como yo, también están aliados con el Maligno). La propaganda de Nuevas Tribus sostenía que sus misioneros iban hasta estas desafortunadas personas, luchaban y finalmente derrotaban al

¹⁷ Pinker y Diamond también citan a fuentes coloniales antiguas para apoyar sus ideas. Diamond, por ejemplo, se refiere al relato de un sacerdote del s. XVIII sobre los nativos de California. Además de a Buckley, Pinker cita a un peregrino del *Mayflower* (S. Pinker 2012: 82) y dice: “Aunque se nos ponen los pelos de punta cuando leemos que los colonos europeos llamaban salvajes a los pueblos indígenas y criticamos con razón su hipocresía y su racismo, no inventaron semejantes atrocidades”. Se trata de una negación increíblemente ingenua de la realidad y ubicuidad de la propaganda en el colonialismo y la guerra. Por ejemplo, es bien sabido que las historias acerca de algunas atrocidades del s. XX son inventadas; hay innumerables ejemplos. Como un general dijo supuestamente tras la Primera Guerra Mundial, “para hacer que los ejércitos sigan matándose entre sí es necesario inventar mentiras sobre el enemigo”. Pinker decide crear la vetusta propaganda antes que a los antropólogos contemporáneos que no están de acuerdo con sus conclusiones, a los que despacha mordazmente con un “antropólogos de la paz”.

Anticristo, salvando (a algunos, pero con frecuencia no muchos) indígenas para la eternidad.

La lucha era a veces literal. En Paraguay los misioneros enviaban a los indígenas a “capturar” a sus parientes que intentaban evitar el contacto, y a “traerlos” a las misiones. Los encuentros eran normalmente violentos, y acababan con indígenas muertos en ambos bandos (una de estas expediciones fue grabada en audio)¹⁸. Las almas recientemente contactadas, arrebatadas de la posibilidad de cazar o de encontrar su alimento por sí mismos, y reducidas a una absoluta dependencia de la caridad de la misión, a menudo se enfermaban y morían. Esa no era la principal preocupación de Nuevas Tribus: desde su punto de vista, los muertos estaban de todas formas destinados al fuego eterno, a no ser que antes aceptaran a Cristo como su Salvador.

Nada de esto pudo haber sido indiferente a la atención de Chagnon. Mientras que cita repetidamente a los misioneros evangélicos y a sus amigos para encontrar apoyos, no menciona en absoluto la polémica que los rodea. Los misioneros de Nuevas Tribus y los funcionarios del Gobierno de Estados Unidos son prácticamente los únicos grupos que escapan a sus críticas.

Vale la pena una digresión para recordar que, en los años setenta, se criticó mucho la promoción, por parte de los misioneros estadounidenses, aún sin darse cuenta, de los intereses de su Gobierno en Latinoamérica, en particular como vigilantes de actividad izquierdista. Es un viejo adagio, pero es importante recordar que la izquierda latinoamericana era una de las principales preocupaciones de Washington en esa época. Estaba aún fresco el recuerdo de la crisis cubana de los misiles en 1962 y de la muerte del Che Guevara cinco años después, cuando trataba de fomentar la revolución en la selva boliviana.

Aunque Chagnon habla abiertamente sobre su intento de llevar a un funcionario del Departamento de Estado a los yanomamis “para que pudiera ver de primera mano a los indígenas sin cultura de la cuenca amazónica” (el viaje fue impedido por los católicos), no hace ninguna mención (al menos en su libro) de una visita mucho más importante que sí tuvo lugar. El 7 de marzo de 2013 Michael Skol, un consultor de “libre comercio”, escribió al New York Times explicando que cuando era embajador de Estados Unidos en Venezuela, a principios de los años noventa, acompañó a Chagnon a ver a los yanomamis, pues su “presencia en ese viaje era necesaria para asegurar el acceso [a Chagnon], ya que ciertos individuos con buenas conexiones se oponían a sus actividades”.

¹⁸ <http://www.survival.es/noticias/8203> y <http://assets.survivalinternational.org/documents/706/manhunt-paraguay-noise-reduction.mp3>.

Él no dice por qué esto era un deber del embajador estadounidense, especialmente en un momento en el que la imputación presidencial, las revueltas mortales y los golpes de estado fallidos (que finalmente llevaron al poder al acérrimo antiestadounidense Hugo Chávez) debían de mantenerlo ocupado en Caracas. No sorprende que alguien en su posición, tal y como él lo hace, no esconda su sesgo político, aunque es bastante extremo: por ejemplo, él piensa que Estados Unidos ha hecho más que cualquier otro país para defender la “democracia” en América Latina¹⁹.

La afirmación de Skol se convierte en tautológica cuando uno se da cuenta de que define “pro democracia” como sinónimo de “pro Washington”. Sirvan de ejemplo los siguientes intercambios entre el entrevistador, Andrés Correa, y Skol durante una entrevista en el podcast Venezuela Libre (que data de finales de 2012 o principios de 2013). Correa [18m: 47s]: “Algunos analistas dicen que uno de los motivos de la popularidad de Chávez... fue que denunció las terribles relaciones que el Gobierno de Estados Unidos tuvo con la región en los años setenta y ochenta, cuando apoyó dictaduras e invadió algunos países. ¿Está usted de acuerdo con esto...?” Skol: “...no puede encontrar ningún otro país, en ningún sitio... que, empezando por Ronald Reagan, prestara más apoyo y actuara más a favor de la democracia, de la verdadera democracia, en Latinoamérica, que Estados Unidos”. Después [31m:15s] Skol ofrece su opinión sobre las relaciones entre Washington y los gobiernos latinoamericanos. Skol: “...En un determinado momento [el presidente chileno Pinochet, el dictador militar que en 1973 usurpó el poder en un golpe de Estado muy sangriento, y apoyado por Washington], quería, de hecho, poner fin al plebiscito que se estaba llevando a cabo para ver si Chile debería... volver a la democracia. Pero, sin entrar en demasiados detalles sobre lo ocurrido..., Estados Unidos sabía lo que estaba ocurriendo y le dijo a Pinochet que no perturbara el plebiscito. No creo que tengamos la influencia necesaria para presionar a Chávez del mismo modo... Sé que no tenemos la influencia suficiente para hacer el tipo de cosas que fuimos capaces de hacer en Chile al final de la era de Pinochet”.

En cualquier caso, Skol está claramente impresionado con Chagnon, tal vez en exceso. A pesar de haber hecho una crítica extraordinaria de su reciente libro²⁰ (es la principal “crítica” del libro de Chagnon en la web Amazon.com -en inglés-y la colgó unos días después de la publicación del libro y le da la mejor nota posible), y de haberlo acompañado al terreno, Skol opera desde una absurda fantasía que Chagnon, tal y como debe ser,

¹⁹ <https://soundcloud.com/free-venezuela/free-venezuela-podcast-3>.

²⁰ http://www.amazon.com/Noble/Savages-Dangerous-Yanomamo-Anthropologists/dp/0684855100/ref=cm_aya_orig_subj.

nunca se atribuye: que el antropólogo fue el “descubridor” de los yanomamis²¹.

Además de su dependencia de los funcionarios estadounidenses, y sin tener en cuenta su estatus como excatólico y ateo, no hay duda de que Chagnon tenía mucha cercanía y dependencia de los evangélicos. Construye su casa como un anexo a la de éstos. Ellos van a su rescate cuando no aparece. Él usa sus bases, sus pistas de aterrizaje y sus radios. Incluso le facilitan su primera llegada a una comunidad indígena. Chagnon parece sugerir que esto es algo casi accidental. Admite haber “visitado brevemente” al misionero, James Barker, en Chicago antes de partir para Venezuela, diciendo “que por coincidencia” llegaron a Venezuela al mismo tiempo, y asegurando que Barker “se mostró algo sorprendido cuando lo vio” en la sede de la Misión Nuevas Tribus (Chagnon 2013: 16). No entiendo por qué habría de sorprenderse, puesto que ambos se habían visto poco antes en Estados Unidos. Chagnon insiste en que su encuentro en Venezuela fue accidental y, sin embargo, él accede al territorio yanomami a través de la sede de las Nuevas Tribus, y elige como su base la misma en la que reside Barker (una elección un tanto extraña para un antropólogo que supuestamente va buscando indígenas “prístinos”). (ibid).

Su libro y de hecho todo el retrato del “Brutal salvaje” constituyen un respaldo implícito al pensamiento de los evangélicos. ¿Podría esto explicar por qué la Misión Nuevas Tribus, una organización normalmente desconfiada hacia los antropólogos, dio a éste, en concreto, tanta asistencia?

Aunque Chagnon acabó discutiendo con algunos evangélicos, como con prácticamente todo el mundo, está clara su lealtad en los inicios. Por ejemplo, en 1966, dos años después de haber comenzado su trabajo de campo, envió a la Misión Nuevas Tribus un donativo, y añadió: “Deseo expresar mi satisfacción con la forma en que sus trabajadores sobre el terreno han llevado a cabo sus tareas de evangelización de los yanomamö y les deseo todo el éxito posible”²².

Los evangélicos no son los únicos misioneros activos en la tierra yanomami: también hay católicos. Por toda la Amazonía, las dos religiones se tienen animadversión mutua: ninguna acepta a la otra como “cristiana” (algunos evangélicos piensan que el papa no representa al “Vicario de Cristo”, sino al Anticristo). Como un paréntesis, hay que tener en cuenta que las misiones católicas con los yanomamis de Brasil también son muy distintas de las de Venezuela.

²¹ Ver la Carta al Director de Michael Skol , Sunday Book Review, The New York Times, 7 de marzo de 2013.

²² La carta de Chagnon con fecha 19 de septiembre aparece publicada en Brown Gold, noviembre de 1966, p. 10.

Chagnon dice ser neutral, pero no lo es. Tanto los católicos como las Nuevas Tribus tienen la política de atraer a los indígenas a sus misiones. Chagnon ataca a los católicos por ello, pero no a los evangélicos (al menos, no en este libro) (Chagnon 2013: 417). Acusa repetidamente a los católicos de cometer crímenes monstruosos, como “en la práctica... comprar a los niños y quitárselos a sus padres”, ser “culpables de complicidad en la muerte de yanomamös por sarampión” (aunque la epidemia fue introducida por los evangélicos, como ellos mismos admiten), ser responsables de numerosos asesinatos por haber dado a los indígenas rifles (un hecho que se repite muchas veces, pero solo en referencia a los católicos; anteriormente Chagnon había echado la culpa a los evangélicos también²³, pero no lo hace en su último libro), animar a que los yanomamis robaran al antropólogo, etc.

¡Incluso nos dice que un sacerdote sugirió a Chagnon asesinar a otro católico por tener una relación con una mujer indígena! Puede que todo esto sea cierto, no quiero ponerlo en duda. Esto último es una acusación obviamente grave y calculada: uno se pregunta por qué Chagnon no fue más lejos con el tema (y, por lo tanto, de qué consideraba el cura capaz a Chagnon). Igualmente extraño, teniendo en cuenta la opinión de Chagnon sobre los católicos, es por qué se sorprende y se siente herido cuando dejan de alojarlo y alimentarlo.

Tal y como hacen los evangélicos, Chagnon enfatiza repetidamente que los indígenas son “paleolíticos”, “neolíticos”, “de la Edad de Piedra”, “salvajes”, “realmente primitivos”, “avariciosos”, “egoístas”, “mendigos”, además de “puros” y “prístinos”. Nos informa con seriedad que los indígenas no “misionizados, tienen un ‘lado salvaje’” que los otros han perdido. El antropólogo nos dice que son “diferentes de los animales” porque tienen fuego (Chagnon 1977: 9). Sinceramente, todo esto suena mucho más satánico que científico.

El portavoz yanomami más destacado en Brasil, Davi Kopenawa, ha hecho quizás el resumen más sucinto sobre Chagnon: “Él dijo... que los yanomamis son salvajes; enseña falsedades a los jóvenes estudiantes” (Kopenawa ha publicado un libro en inglés en el que dedica un capítulo a refutar las ideas de Chagnon)²⁴.

Chagnon, no obstante, está convencido de que otros académicos, especialmente aquellos que han trabajado con los yanomamis, no han podido vivir su experiencia única. Aunque él no fue el primer antropólogo

²³ “Varios misioneros, tanto católicos como protestantes, me han contado que les gusta regalar artículos de consumo como rifles y linternas, pues hace a los indígenas dependientes de ellos”, Chagnon, 1977: 149.

²⁴ Davi Kopenawa (con Bruce Albert) está publicado en inglés con el título *The Falling Sky* (Harvard University Press, 2013). Ver: <http://assets.survivalinternational.org/documents/929/kopenawa-sobre-chagnon.pdf> El libro de

que trabajó con esta tribu, a menudo nos dice que es “la primera” o “la última” persona (o ambas) que presenció lo que él vio. Como muestra de lo primero tomemos la experiencia de Otto Zerries, quien escribió varios artículos sobre los yanomamis (conocidos como waika a partir de su trabajo de campo en los años cincuenta, diez años antes de que apareciera por allí Chagnon). Chagnon reconoce este hecho en su tesis original diciendo: “No intenté recopilar datos sobre todos los aspectos de la cultura yanomamö. Hans Becher (1960) y Otto Zerries (1964) ya lo habían hecho. En vez de eso, me concentré en la organización social, el patrón de asentamiento, la guerra y la ideología de los yanomamö” (Chagnon 1966: 15) y “los datos de Zerries son excelentes y sus conclusiones buenas; su trabajo más importante (1964) seguirá siendo la fuente etnográfica básica sobre los yanomamö durante muchos años” (Chagnon 1966: 49). En el último libro de Chagnon, sin embargo, parece haber cambiado su guión y menosprecia por completo los escritos de Zerries. Solo dice, y es muy extraño: “el ayudante de investigación [de Zerries], Meinhard Schuster (Schuster 1958), publicó observaciones, en general acertadas, pero superficiales, sobre la organización social yanomamö” (Chagnon 2013: 406). Aunque Zerries ocasionalmente menciona asaltos, a diferencia de Chagnon él no se centra en la supuesta ferocidad o “guerra” de los yanomamis.

Chagnon pone en aprietos a sus críticos, asegurando (al igual que Steven Pinker y Jared Diamond) que él tiene los datos científicos y que los demás esconden la verdad, por ignorancia o por motivos políticos, una acusación que obviamente puede hacerse fácilmente contra él mismo.

Los yanomamis lidian con el duelo de forma completamente distinta a la nuestra. Les aflige tanto la pérdida que intentan activamente apartar su mente de la persona muerta, incluso no mencionando su nombre durante los largos rituales fúnebres. Ya jubilado, y con setenta y tantos, ahora Chagnon trata de hacer lo contrario y autoerigirse un memorial que perdure.

Creo que lo ha conseguido, pero, afortunadamente (como su imperial tocayo francés), probablemente no por los motivos que a él le gustaría²⁵. Parece creer que ha descubierto una nueva y revolucionaria verdad sobre la humanidad; no soy yo el único que piensa que, simplemente, es el principal promotor de un fatigante y peligroso mito sobre el “Brutal

²⁵ Es irrelevante, pero tal vez entretenido, señalar que la extraordinaria tumba de Napoleón Bonaparte en París exalta “los principales logros de su reinado” como: “pacificación de la nación, centralización administrativa, Consejo de Estado, Código civil, Concordato, Universidad Imperial, corte de cuentas, código mercantil, grandes obras, Legión de Honor”. (<http://www.musee-armee.fr/es/coleccion/los-espacios-del-museo/domo-des-invalides-tumba-de-napoleon-iero.html>) La mayoría de nosotros, sin embargo, lo conoce como un general brillante que intentó conquistar Europa, pero fracasó.

Salvaje”. Hay muchos que, por supuesto, quieren creerle, pero, tal vez, sea principalmente porque sus ideas parecen validar la “supremacía moral” de los poderosos estados-nación y el colonialismo que entraña.

En cualquier caso, no hay duda de que Chagnon ha desempeñado un papel protagonista en el debate permanente sobre los pueblos indígenas y su lugar en el mundo. Esto va más allá de ser mera palabrería académica: es clave para determinar su futuro. Lo que el mundo piensa de ellos influye, e incluso dicta, lo que les ocurre. El que las tribus sean percibidas como “Brutales Salvajes” o meramente como humanos alimenta la justificación filosófica para la manera en que se los trata: estas ideas son tanto o más importantes que el valor de las tierras indígenas que gobiernos y empresas quieren usurpar.

Chagnon admite abiertamente que la metamorfosis de los yanomamis es “el mejor ejemplo de un pueblo beligerante y agresivo”, es, “en gran medida”, un producto suyo (Chagnon 1977: 162). Aunque él lo niega rotundamente, su representación asiste, sin lugar a dudas, a aquellos que quisieran atacar los derechos indígenas²⁶. Por ejemplo, basándose en la reputación de los yanomamis, en los Estados Unidos, producto de las obras de Chagnon, un importante periódico brasileño, *Folha de São Paulo* (7 de abril de 1990), los llamó “un pueblo feroz que practica el maltrato a las mujeres y el infanticidio femenino”. El artículo, titulado “Feministas atacan a los yanomamis”, fue publicado al tiempo que miles de buscadores de oro invadían el territorio de los yanomamis, extendiendo enfermedades y violencia. Citaba a un grupo de feministas estadounidenses que describían a los yanomamis como “una cultura brutal y primitiva” y se preguntaban: “¿Se merece esta sociedad protección contra el s. XX?. O, por plantearlo de otro modo, ¿son los buscadores de oro los verdaderos forajidos en esta historia?” (Albert 2005: 210–233). Varios buscadores de oro fueron condenados por genocidio por una masacre de yanomamis en 1993, lo que indica que los tribunales brasileños desde luego pensaban que los “forajidos” eran los mineros, no los yanomamis. Albert menciona otras pruebas de que el trabajo de Chagnon creó una nueva y dañina imagen de los yanomamis (Borofsky 2005: 161–163). Otro antropólogo, J. Shapiro (que trabajó con los yanomamis en 1968), escribió en *Time* en 1976: “Ahora, bajo el prisma de la etología y sociobiología pop, los yanomamö son considerados no solo como ‘indios salvajes’ sino como apenas diferentes de una manada de babuinos. Es la familiar tendencia a ver a otros grupos de personas como menos completamente humanos que nosotros, aquí disfrazada de ciencia”.

²⁶ Ver también S. Corry, *Tribal peoples for tomorrow's world* (próximamente disponible en español con el título *Pueblos indígenas para el mundo del mañana*), Freeman Press, Alcester, 2011, p. 253; B. Albert y A.R. Ramos, “Yanomami Indians and Anthropological Ethics”(“Indígenas yanomamis y ética antropológica”), *Science*, vol 244, 1989, p. 632.

Los indígenas se enfrentan aún a numerosos problemas, pero al menos están ganando en un terreno: una de las áreas de selva protegida más grande del mundo es la de los yanomamis brasileños. Aunque aún sufren invasiones ilegales, su tierra está claramente en mejores manos que si estuviera controlada por los que tratan de vincular la mal llamada “conservación” moderna con sus orígenes imperiales, donde “los nativos” se ven como un impedimento a la “naturaleza”.

Independientemente de la postura que uno adopte, nadie puede sugerir que la visión que Chagnon tiene de los yanomamis sea significativamente distinta a la de la vieja perspectiva colonial sobre los indígenas: supuestamente eran reliquias de un pasado en el que reinaba un salvajismo brutal. En mi opinión, aquellos que no ven lo que hay de malo en ello, no entienden que la perpetuación de estereotipos dañinos aunque a veces comprensibles para incitar a la agresión en una guerra, no es aceptable en el debate público o académico.

Por supuesto, existen yanomamis asesinos, al igual que estadounidenses asesinos. Pero los números deben usarse con mucho cuidado. Incluso cuando aseguran tener validez científica, es fácil demostrar que la selección, por no hablar de “inflar”, datos que pretenden medir la “violencia” (o la “paz”), puede acabar al servicio de casi cualquier punto de vista (por ejemplo, ¿deberíamos contar a los veteranos de guerra estadounidenses que se suicidan como bajas de guerra, puesto que ya son más los primeros que las segundas?). Independientemente de cómo lo midas, cualquier afirmación como “los latinoamericanos son más violentos” solo puede tener más peso político que científico (prueba a sustituirlo por “afroamericanos” o “inmigrantes”).

Otro ejemplo ilustrativo es el Instituto para la Economía y la Paz (IEP), fundado por un hombre de negocios australiano en 2009, y que publica un “índice global de paz” (GPI por sus siglas en inglés) sobre el que se menciona con frecuencia que se trata de “la principal medición objetiva de la paz relativa en los estados-nación del mundo”. En respuesta a la pregunta “¿Cómo se financia el IEP?” no hay nada en la página web, que dice solo que inicialmente fue financiado por su fundador. (ver más en: <http://www.economicsandpeace.org/about-us/faq>). También dice: “El sector privado utiliza el GPI para identificar los incentivos financieros de la paz y para formar alianzas de negocios para tener una influencia positiva sobre las políticas gubernamentales”. El “índice” se deriva de veintitrés “indicadores”, ponderados de manera bastante compleja. Entre éstos se encuentran, por ejemplo, “facilidad para acceder a pequeñas armas”, “financiación para misiones de paz de la ONU”, exportaciones de armas y “criminalidad percibida”, todos los cuales podrían por ejemplo ser bastante altos en lugares relativamente pacíficos. Los indicadores, por otro lado, excluyen el suicidio, gran parte de la violencia doméstica contra

mujeres y niños (incluyendo la mutilación genital femenina y el infanticidio) y el aborto selectivo por preferencia de sexo (habitual en la India y China). Estas cifras también ignoran el hecho de que se estime que un 24% de la población inglesa, principalmente mujeres, haya sido víctima de violencia física o sexual o de algún tipo de abuso (ver más en: [http://www.natcen.ac.uk/media/1107157/rev%20apms_a4%20\(2\).pdf](http://www.natcen.ac.uk/media/1107157/rev%20apms_a4%20(2).pdf)). Como siempre, el grado de violencia o de paz en cualquier sociedad populosa depende de a qué sector en concreto le preguntes.

Puede que la verdad sea prosaica, ordinaria y que no venda libros, pero ni los yanomamis ni los pueblos indígenas en general son más “Brutales Salvajes” que el resto de nosotros. El trabajo de Chagnon no prueba lo contrario.

Y, a pesar de ello, se ha convertido en la principal copla, en la supuesta “evidencia científica”, que se recita siempre que se predica el credo del “Brutal Salvaje”. Hacer representar a los desafortunados yanomamis ese papel es, francamente, diabólico.

Bibliografía

- ALBERT, B.
1989 Yanomami ‘violence’: inclusive fitness or ethnographer’s representation. *Current Anthropology* 20 (5): 637–640.
- ALBERT, B. Y RAMOS A. R.
1989 Yanomami Indians and Anthropological Ethics. *Science*, 244, p. 632.
- ALBERT, B.
2005 Derechos Humanos y la ética de la investigación entre pueblos indígenas: comentarios finales. En Borofsky (Ed.), *Yanomami: the fierce controversy and what we can learn from it*, pp. 210–233. University of California Press, Berkeley.
- ANTROSIO, J.
2013 Shoddy Antropology & Gun Control: Human Nature, Culture, History. *Living Anthropologically*. Recuperado 24 de mayo de 2013 de: <http://www.livinganthropologically.com/2013/03/05/shoddy-anthropology-gun-control/>
- BIOCCA, E.
1969 Yanoáma: The Story of a Woman Abducted by Brazilian Indians. George Allen & Unwin, Londres.
- CHAGNON, N.
1966 Yanomamö Warfare, Social Organization and Marriage Alliances. Tesis Doctoral no publicada, University of Michigan. Ann Arbor, Michigan.

- 1968 Yanomamö: The Fierce People. Holt, Rinehart & Winston, Nueva York.
- 1977 Yanomamö: the fierce people (2ª ed.), Holt, Rinehart & Winston, Nueva York.
- 1983 Yanomamö: The Fierce People. (3ª ed.). Holt, Rinehart & Winston, Nueva York.
- 1988 Life Histories, Blood Revenge and Warfare in a Tribal Population. *Science*, New Series 239 (4843), pp. 985–992.
- 1989 Response to Ferguson. *American Ethnologist* 16: pp. 565–570
- 1992 Yanomamö: The Fierce People. (4ª ed.). Holt, Rinehart & Winston, Nueva York.
- CORRY, S.
2011 Tribal Peoples for Tomorrow's World. Freeman Press, Alcester.
- CROUCHER R. *et al.*
(2003, julio) Pokemon and Evil Spirits. John Mark Ministries. Recupero de: <http://www.jmm.org.au/articles/371.htm>.
- FERGUSON, R.
1995 Yanomami Warfare: A political history. SAR Press, Santa Fe.
- Fry, D.
2013 “War, Peace and Human Nature: the Challenge of Scientific Objectivity” (“Guerra, paz y naturaleza humana: el reto de la objetividad científica”), en D. Fry (ed), *War, Peace, and Human Nature: The Convergence of Evolutionary and Cultural Views* (Guerra, paz y naturaleza humana: la convergencia de perspectivas evolucionistas y culturales), OUP, Oxford, 2013, pp. 1–22.
- HERZOG-SCHRÖDER, G.
2000 Okoyōma–Die Krebsjägerinnen. Vom Leben der Yanomamī-Frauen in Südvenezuela. LIT-Verlag Münster, Hamburgo.
- LARSON, G.
1987 The Structure and Demography of the Cycle of Warfare among the ilaga Dani of Irian Jaya. (Vols. I y II) Tesis Doctoral, University of Michigan.
- LIZOT, J.
2004 Diccionario enciclopédico de la lengua yānomāmī. Vicariato Apostólico, Puerto Ayacucho.
- MATTEI MÜLLER, M. C.
2007 Lengua y cultura yanomamī: diccionario ilustrado. UNESCO, Caracas.

- MIKLIKOWSKA, M. Y FRY, D. P.
2012 Natural Born Nonkillers. En D. Christie & J. Pim (eds), *Nonkilling Psychology*, p. 55. Center for Global Nonkilling, Hawaii.
- MORGAN, J.
1979 (1852) *The life and adventures of William Buckley: Thirty-two years as a wanderer amongst the aborigines*. Australia National University Press, Canberra.
- PINKER, S.
2012. *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*, Paidós, Barcelona.
- RITCHIE, M.
2000 *Spirit of the Rainforest: a Yanomamö Shaman's Story*. Island Lake Press, Chicago.
- SMITH, E. A. & SMITH, S. A.
1994 Inuit Sex-Ratio Variation: Population Control, Ethnographic Error, or Parental Manipulation. *Current Anthropology* 35(5) pp. 595-659.
- WILBERT, J. Y SIMONEAU, K.
1990 *Folk Literature of the Yanomami Indians*. UCLA, Latin America Center Publications, Los Ángeles.
- ZERRIES, O.
1964 *Waika: die kulturgeschichtliche Stellung der Waika-Indianer des oberen Orinoco im Rahmen der Völkerkunde Südamerikas*. Klaus Renner Verlag, Munich.
- ZERRIES, O. Y SCHUSTER, M.
1974 *Mahekodotedi: Monographie eines Dorfes der Waika-Indianer (Yanoama) am oberen Orinoco (Venezuela)*. Klaus Renner Verlag, Berlin.

Stephen Corry

Survival International, 6 Charterhouse Building, London EC1M 7ET, Reino Unido. stephen.corry@survival.es

Normas de publicación

Antropológica del Instituto Caribe de Antropología y Sociología de la Fundación La Salle de Ciencias Naturales es una revista científica arbitrada y periódica -semestral- que publica artículos originales y ensayos principalmente en el campo de la arqueología, antropología, ecología cultural y sociología rural, tanto en Venezuela como en los países del área del Caribe. El envío de un trabajo implica la declaración explícita por el autor o autores de que éste no ha sido previamente publicado, ni aceptado para su publicación, ni remitido a otro órgano de difusión científico. Igualmente todos los trabajos son responsabilidad de sus autores y no del Instituto Caribe de Antropología y Sociología de la Fundación La Salle de Ciencias Naturales, ni de la Revista o sus editores.

Los trabajos pueden estar escritos en español, inglés, francés y/o portugués, y se recomienda que no excedan las 30 páginas incluyendo tablas, figuras y anexos. En casos especiales, los editores pueden considerar la publicación de trabajos más extensos y/o monografías.

Los manuscritos deben ser enviados a: Eglee Zent y/o Comisión Editora, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle Apartado Postal 1930, Caracas 1010-A, Venezuela. Teléfonos 00582127095861, Fax 0058 212 7937493. antropologica@fundacionlasalle.org.ve Los autores deberán enviar el texto del manuscrito en formato digital PC o Macintosh (formato RTF). De ser enviado en físico, el manuscrito deberá presentarse en original con dos copias de calidad, todos los ejemplares con tablas y/o figuras completas.

Formato del manuscrito. Los manuscritos deberán presentarse en hojas tamaño carta (215 mm x 280 mm) escrito por una sola cara, a doble espacio y con las páginas numeradas consecutivamente. El orden de la presentación es el siguiente: Título, Autores y Direcciones, Resumen y Palabras clave, Abstract y Key words, Introducción, Materiales y Métodos, Resultados, Discusión, Conclusiones (optativo), Agradecimientos (optativo) y Bibliografía. Seguidamente se presentará una página con las leyendas de tablas, figuras y anexos, y por último se colocarán las tablas, figuras y anexos en hojas separadas debidamente identificadas. Se agradece no insertar pies de página o reducirlos al mínimo.

Página inicial. Debe contener el título del trabajo el cual será conciso, pero suficientemente explicativo del contenido, nombres de los autores, dirección postal, teléfono, fax y correo electrónico.

Palabras clave y resúmenes. Deberán presentarse hasta cinco palabras clave en el idioma del trabajo e igual cantidad en el segundo idioma. El resumen y el abstract corresponderán a una sinopsis clara del objeto, desarrollo, resultados y conclusiones de la investigación, cada uno tendrá un máximo de 200 palabras.

Texto. Cuando en el texto se empleen nombres científicos de géneros, especies (tanto de plantas como animales) se escribirán en cursiva (*itálica o bastardilla*) o se subrayarán, igualmente se procederá con los términos en latín (p. ej. *sensu, et al.*). No subraye ninguna otra palabra o título. Se agradece reducir al

mínimo el uso de notas al pie de página. En cuanto a las abreviaturas y sistema métrico decimal se utilizarán las normas del Sistema Internacional de Unidades (SIU) recordando que siempre debe dejar un espacio libre entre el valor numérico y la unidad de medida (p. ej. 16 km, 23 °C). Los números del uno al diez se escribirán siempre con letras, excepto si precedieran a una unidad de medida (p. ej. 8 cm) o si se utilizan como marcadores (p. ej. comunidad 2, muestra 5). Utilizar punto para separar los millares, millones, etc. Utilícese la coma para separar en la cifra la parte entera de la decimal (p. ej. 3,20). Las horas del día se enumerarán de 0:00 a 24:00. Los años se expresarán con todas las cifras sin demarcadores de miles (p. ej. 1996-1998). En español los nombres de los meses y días (enero, julio, sábado, lunes) siempre se escriben con la primera letra en minúscula, no así en inglés. Los puntos cardinales (norte, sur, este y oeste) siempre deben ser escritos en minúscula, a excepción de sus abreviaturas N, S, E, O (en inglés W), SE, NO (en inglés NW), etc. La indicación correcta de coordenadas geográficas es como sigue: 02°37'53"N-56°28'53"O. La altitud geográfica se citará como se expresa a continuación: 1180 m s.n.m. (en inglés 1180 m a.s.l.). Las abreviaturas se explican únicamente la primera vez que son usadas. Las figuras (gráficos, diagramas, ilustraciones y fotografías) se referirán sin abreviación (p. ej. Figura 3) al igual que las tablas (p. ej. Tabla 1). Al citar las referencias en el texto se mencionarán los apellidos de los autores en caso de que sean uno o dos, y el apellido del primero seguido por et al. cuando sean tres o más. Si

se mencionan varias referencias, éstas deben ser ordenadas cronológicamente y separadas por comas (p.ej. Cruxent 1978, Sanoja *et al.* 1983, Shalins 2000, 2001).

Agradecimientos (opcional). Párrafo sencillo y conciso entre el texto y la bibliografía. Evite títulos como Dr., Lic., TSU, etc.

Bibliografía. Contiene únicamente la lista de las referencias citadas en el texto. Se ordenarán alfabéticamente por autores y cronológicamente para un mismo autor. Si hay varias referencias de un mismo autor(es) en el mismo año se añadirán las letras a, b, c, etc. Los nombres de las revistas no se abreviarán. Las referencias se presentarán estrictamente en el siguiente formato, incluyendo el uso de espacios, comas, puntos, mayúsculas, etc.:

- **Artículo**

CRUXENT, J. M. & D. KAMEN-KAYE. 1949. Reconocimiento del área del Alto Orinoco, ríos Sipapo y Autana a, b, c, etc. Los Territorios Federales Amazonas. *Memoria Sociedad de Ciencias Naturales La Salle* (9)25: 271-323.

- **Libro, tesis e informes técnicos**

WHITEHEAD, N. L. 1988. Lords of the tiger spirit A history of the Caribs in colonial Venezuela and Guyana 1498-1820. Foris Publications, Providence, USA.

ZENT, S. 1992. *Historical and Ethnographic Ecology of the Upper Cuao River Wóthihá: Clues for an Interpretation of Native Guianese Social Organization*. Tesis Doctoral, Columbia University, 478 pp.

- **Capítulo en libro o en informe**

ARVELO JIMÉNEZ, N. 1992. El conflicto por tierra y las etnias indígenas del Amazonas. En *Derechos territoriales indígenas y ecología*, pp. 100-129. GAIA-CEREC, Bogotá, Colombia.

- **Páginas Web**

No serán incluidas en la bibliografía, sino que se describirán claramente en el texto al momento de mencionarlas.

Legendas de tablas y figuras. Las leyendas de tablas y figuras serán presentadas en hoja aparte, debidamente identificadas con números arábigos. Cuando una figura contenga varias partes, cada una de ellas deberá estar claramente identificada con letras (a, b, c, etc.) tanto en la leyenda como en la figura.

Tablas. Las tablas deben presentarse en hoja aparte, identificadas con su respectivo número arábigo. Las llamadas a pie de página de tabla se harán con letras colocadas como exponentes. Evitar tablas grandes sobrecargadas de información y líneas divisorias o presentadas en forma compleja, tomando en cuenta el formato de la revista. Los autores deberán indicar, mediante una nota escrita a mano al margen derecho del artículo, la ubicación sugerida para la inserción de las tablas. Se recomienda consultar un número reciente de la revista.

Figuras. Las figuras se presentarán en hoja aparte, debidamente identificadas con su respectivo número arábigo. Serán presentadas en blanco y negro, al igual que las fotografías. Deben ser nítidas y de buena calidad, evitando complejidades innecesarias (por ejemplo, tridimensionalidad en gráficos de barras). Cuando sea posible usar sólo colores sólidos en lugar de tramas. Las letras, números o símbolos de las figuras deben ser de un tamaño adecuado de manera que sean claramente legibles una vez reducidas. Evitense figuras de tamaño superior al formato de la revista. La inclusión de fotografías o dibujos en color deberán ser financiadas por los autores, previo acuerdo con los editores. Los autores indicarán, mediante una nota escrita a mano al margen derecho del artículo, la ubicación sugerida para la inserción de las figuras, la cual será respetada siempre que las limitaciones de diagramación lo permitan. En el caso de las figuras digitales es necesario que éstas sean guardadas con formato tiff con una resolución de 300 dpi.

Antropológica del Instituto Caribe de Antropología y Sociología de la Fundación La Salle de Ciencias Naturales además del corpus central de artículos arbitrados, ofrece tres secciones dedicadas a la divulgación científica: La sección **Noticias Institucionales en Antropología** en la que se aceptan notas o comunicaciones cortas no mayores a seis páginas impresas, incluyendo tablas y figuras y para las que seguirán las mismas normas establecidas para los artículos, excluyendo los encabezados de introducción, palabras claves, material y métodos y resultados o conclusiones. La sección **Reseñas Bibliográficas** en la que se publicarán comentarios, en un máximo de 3 páginas (500 a 1.000 palabras), sobre novedades editoriales antropológicas de particular importancia. La sección Testimoniales con aportes de extensión variable hablados o escritos -y cuando se trate de indígenas, preferiblemente bilingües-, tanto de indígenas como criollos, que aborden sus vivencias en el diálogo intercultural y en los procesos de encuentro con la cultura nacional.

Siguiendo la tradición de *Antropológica*, los artículos aparecen en orden alfabético según el apellido de los autores.

Publication Norms

Antropológica del Insituto Caribe de Antropología y Sociología de la Fundación La Salle de Ciencias Naturales is a biannual refereed scientific journal, reviewed by external referees, that publishes original research and essays mainly in the field of archeology, anthropology, cultural ecology, rural and urban sociology, from Venezuela and countries of the Caribbean. It is explicitly understood that any author who submits a manuscript declares that the same has not been previously published nor simultaneously submitted to other publishers. Liability for the contents of the manuscript rests with the author and not with the La Salle Foundation nor the Journal and its Editors.

Manuscripts are accepted in Spanish, English and Portuguese. Manuscript length is limited to 30 pages including tables, figures and appendixes. However in special cases, the editors may consider more extensive works as well as monographs.

Manuscripts should be mailed to: Eglee Zent and/or Comisión Editora, Instituto Caribe de Antropología y Sociología Fundación La Salle, Apartado 1930, Caracas 1010-A, Venezuela (phone +58-0212-7095861, Fax +58-212-7937493, antropologica@fundacionlasalle.org.ve. Authors must send printed versions of the original and two copies complete with tables and copies of any figures as well as a digitalized version(format RTF) in either a PC or a Macintosh version. Original figures will be requested once the manuscript has been accepted.

Manuscript Format. Manuscript Format. Manuscripts are to be formatted for letter-sized paper (8.5" x 11"), printed on one side only with double-spaced lines and consecutively numbered pages. The content is to be organized as follows: Title, Authors and Addresses, Abstract and Key Words (in the language of the manuscript and in Spanish), Introduction, Materials and Methods, Results, Discussion, Conclusions (optional), Acknowledgements (optional) and Bibliography. Following the Bibliography, a separate page will list the legends for the tables, figures and appendixes followed by the tables, figures and appendixes presented on separate pages and correctly identified.

Initial page. Must contain a brief but concise title of the manuscript, sufficient to explain the contents, as well as the names of the authors, postal address, telephone, fax and e-mail, and a running head that is limited to 40 total spaces.

Key words and abstracts. Limit the key words to five terms in the language of the manuscript as well as their equivalent in the second language. The abstracts, one in Spanish and one in the language of the manuscript (maximum of 200 words each), present a clear synopsis, development, results and conclusions of the investigation.

Text. Scientific names of genera and species (plants and animals) as well as other Latin terms (*sensu, et al.*, etc.) are either written in italics or underlined. No other word or title is to be underlined. Do not use footnotes. For abbreviations and decimal system use the International Unit System (IUS): leaving one space between the numeric value and the unit of measure (e.g. 16 km, 23°C). In the running text,

the numbers 1 through 10 are spelled-out unless they precede a unit of measure (e.g. 90 cm) or if they refer to markers (e.g. plot 2 sample 7). Do not use the period to separate thousands or millions etc (e.g. 1.000, 10.000). Instead, only use the comma to separate a whole number from the decimal (e.g. 3,1416). The hours of the day are based on the 24-hour system 0:00 – 24:00. In Spanish, the names of months and days are written in lower case. The cardinal points are also written in lower case unless they are abbreviated (e.g. N, S,E,W). The correct format for indicating geographic coordinates is 02° 37' 53"N-56°28'53"W. and geographic altitudes are expressed as 1180 m a.s.l.). Abbreviations are only explained the first time that they appear in the text. The figures (graphs, diagrams, illustrations and photographs) are cited without abbreviations (e.g. Figure 3). The same holds true for the citing of tables (e.g. Table 1).

When citing bibliographic references within the text note only the last names of the authors when there are on more than two. Where there are more than two authors, cite the last name of the first author followed by an et. al. If several references are to be cited simultaneously, these should be ordered chronologically and separated by comas (e.g. Cruxent 1978, Sanoja et al. 1983, Shalins 2000, 2001).

Acknowledgements. Optional. A simple and concise paragraph located between the main text of the manuscript and the bibliography. Do not include academic titles.

Bibliography. Only list the references cited in the text and order them alphabetically according to authors, and chromatically if there is more than one reference by a single author. If there are various titles by the same

author. If there are various titles by the same author published in the same year, identify them according to their appearance in the text with letters. Do not abbreviate the names of journals. The bibliography must be elaborated according to the following format:

- **Article**

CRUXENT, J. M. & D. KAMEN-KAYE. 1949. Reconocimiento del área del Alto Orinoco, ríos Sipapo y Autana, en el Territorio Federal Amazonas. *Memoria Sociedad de Ciencias Naturales La Salle* (9)25: 271-323.

- **Books, thesis and technical reports**

WHITEHEAD, N. L. 1988. *Lords of the tiger spirit A history of the Caribs in colonial Venezuela and Guyana 1498-1820*. Foris Publications, Providence, USA.

ZENT, S. 1992. *Historical and Ethnographic Ecology of the Upper Cua River Wóthihā: Clues for an Interpretation of Native Guianese Social Organization*. Tesis Doctoral, Columbia University, 478 pp.

- **Chapter in a book or report**

ARVELO JIMÉNEZ, N. 1992. El conflicto por tierra y las etnias indígenas del Amazonas. En *Derechos territoriales indígenas y ecología*, pp. 100-129. GALACEREC, Bogotá, Colombia

- **Web pages**

These are not to be included in the bibliography. Rather they are to be included in the main text of the manuscript.

Legends of tables and figures: Table and figure legends are to appear on a separate page and clearly identified with Arabic

numbers. When a figure has various parts, each must be clearly identified with letters (a, b, c, etc.) in the legend as well as in the figure.

Tables: Tables are to be presented on separate pages and identified with their respective Arabic numbers. Notes at the base of the tables must be identified by letters expressed as exponents. Avoid large overburdened tables as well as dividing lines. Keep in mind the limitations of the text block of the journal. Authors should note insertion point for the individual tables on the margins of the hard copy.

Figures: Figures are also to be presented on separate pages with their respective Arabic number. Figures and photographs will be published in black and white. All figures and photographs must be clear and of publishable quality. Avoid three-dimensional graphs. When possible use only solid colors instead of patterned fills such as crosshatching and diagonal lines in the bar graphs. The letters, numbers and symbols of the figures must be of an adequate point size to remain legible once the graph is downsized to fit into the text block. Avoid figures that are of a larger format than that of the journal. Color photographs and illustrations must be financed by the author with prior agreement of the editors. Authors will indicate on the margins of the hardcopy where they wish their figures to be inserted. This will be respected whenever possible. Digitalized figures must be saved in a tiff format with a resolution of 300 dpi.

In addition to the central corpus of refereed articles, the journal *Antropológica*, produced by the Caribbean Institute of Anthropology and Sociology of the Fundación La Salle de Ciencias Naturales, offers three sections dedicated to scientific dissemination: (1) a section on institutional news of general interest for anthropology, consisting of brief notes or communications no larger than six printed pages, including tables and figures but excluding the headings referring to the introduction, key words, materials, methods and results or conclusions, which follows the same norms established for articles; (2) a section on bibliographic reviews, which may include commentaries, up to a maximum of three pages (500-1,000 words), dealing with recent publications on anthropological topics of special significance; and (3) a section on testimonials, consisting of spoken or written contributions of variable length by indigenous as well as nonindigenous actors – in the case of indigenous voices, these are preferably bilingual – that relate personal experiences in reference to intercultural dialogues and encounters with the national culture.

Following *Antropológica* tradition, the papers appear in alphabetical order according to the surname of the authors.

**PUBLICACIONES DE
FUNDACIÓN LA SALLE
INSTITUTO CARIBE DE ANTROPOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA**

ANTROPOLÓGICA

Números aún disponibles: 13, 14, 15, 25, 27-29, 33, 37, 38, 42 al 117-118.

MONOGRAFÍAS

COOK, H.B. / *Small Town, Big Hell: An Ethnographic Study of Aggression in a Margariteño Community*, 1993.

COPPENS, W. / *Del canaleta al motor fuera de borda*, 1981.

COPPENS, W. (ed. gen.) / *Los aborígenes de Venezuela. Vol. I. Etnología antigua* (A. BUTT COLSON, ed.), 1980.

COPPENS, W. (ed. gen.) / *Los aborígenes de Venezuela. Vol. IV. Bibliografía de los aborígenes de Venezuela y de países adyacentes* (Brasil, Colombia y Guyana), 1535-1992, 1998.

ESCALANTE, B. / *Ma ribu isia karata teribukitane naminayaja*, 1989.

HEINEN, H.D., W. WILBERT & T. RIVERO / *Idamo kabuka, el "viejo corto"*, 1998.

LAYRISSE, M. & J. WILBERT / *The Diego Blood Group System and the Mongoloid Realm*, 1999.

LIZARRALDE, M. / *Índice y mapa de grupos etnolingüísticos autóctonos de América del Sur*, 1993.

PERRIN, M. / *Sükuaitpa wayuu. Los Guajiros: la palabra y el vivir*, 1979.

WILBERT, W. / *Fitoterapia Warao: una teoría pneumica de la salud, la enfermedad y la terapia*, 1996.

AYALA, C. & W. WILBERT / *Hijas de la Luna*, 2001.

AYALA, C. & W. WILBERT / *África y Asia en las Antillas. La Ruta de Colón por el mar de las palabras*. 2004.

AYALA, C. & W. WILBERT / *La mujer Warao "de recolectora deltana a recolectora urbana"*. 2008.

COPPENS, W. & M.A. PERERA (editores) / *Los aborígenes de Venezuela. Vol. II. Etnología Contemporánea, segunda edición actualizada*, 2008.

DISCOS

Música indígena Guajibo, 1980 (co-edición Fundación La Salle/Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore).

PELÍCULAS

PACHECO, J. (dir.) / *Hoti*, 1978.

BERMUDEZ, B. & B. ESCALANTE (dir.) / *Okó Warao (Gente de curiara)*, 1986.

INFORMACIÓN Y PEDIDOS

Fundación La Salle de Ciencias Naturales
Instituto Caribe de Antropología y Sociología
Apartado 1930 / Caracas 1050-A, Venezuela
Telef.: 0212 709 58 11
antropologica@fundacionlasalle.org.ve /