



## Donde lo pemón se torna indígena: perspectivas etnográficas para el estudio de las políticas étnicas y la conciencia colectiva

Luis Fernando Angosto

Recibido: 07/11/2008. Aceptado: 23/03/2009

**Resumen:** En este artículo se examina la identidad étnica pemón y se muestra cómo ésta se integra en un marco indentitario supraétnico que se corresponde parcialmente con el que nombra la categoría “indígena” como denominación relacionalmente opuesta a “no-indígena”. Argumentamos que las identidades indígenas están vinculadas a la existencia de una conciencia colectiva que es expresada y recreada por individuos a través de producciones culturales materiales e inmateriales, y que por tanto esa conciencia puede ser aprehendida etnográficamente. De esta manera participamos en el debate alrededor de los significados y las instrumentaciones contemporáneas de las identidades indígenas, ofreciendo perspectivas metodológicas para su análisis y argumentos que enfrentan tanto los de aquellos que dogmáticamente las asimilan a conciencias de clase como los de quienes las critican como fabricaciones político-jurídicas vacías de contenidos.

Nuestros principales argumentos resultan del análisis de etnografía derivada de nueve meses de trabajo de campo antropológico en una comunidad pemón de la *Gran Sabana* (2003-2004), pero también se apoyan en la revisión de los aportes de otros antropólogos que han trabajado en las tierras altas guayanesas a lo largo del pasado medio siglo.

**Palabras clave:** Pemón, etnicidad, indigenidad, conciencia colectiva, agencia política.

Where pemón becomes indigenous: ethnographic perspectives for the study of ethnic policies and collective consciousness

**Abstract:** This article examines Pemon ethnic identity and points out how this last is integrated into a supraethnic identity frame that partially corresponds to the one designed by the category “indigenous” as a name relationally opposed to “non-indigenous”. It is argued that indigenous identities are sustained by the existence of a collective consciousness that is expressed and recreated by individuals through material and immaterial cultural productions, and thus, that this consciousness can be ethnographically apprehended. We thereby participate in the debate around the meanings and the contemporary instrumentations of indigenous identities, offering methodological perspectives for their analysis and arguments that oppose both those which dogmatically assimilate those identities to class-consciousness and those which criticise them as politico-juridical fabrications devoid of content.

Our basic arguments result from the analysis of ethnography derived from nine months of anthropological fieldwork in a Pemon community of the *Gran Sabana* (2003-2004), but are also supported by the review of contributions made by anthropologists who have worked in the Guiana highlands over the past half century.

**Key words:** Pemon, ethnicity, indigeneity, collective consciousness, political agency.

**La categoría “indígena”: instrumento jurídico y plataforma política**

En las últimas dos décadas se han multiplicado los casos de sanción de la categoría “indígena” en los cuerpos jurídicos de naciones americanas, en consonancia con lo ocurrido en países de otros continentes y en la producción normativa de organismos supranacionales como la Organización de Naciones Unidas o la Organización Internacional del Trabajo. Como sustantivo o como adjetivo redefinido desde el prisma de la multiculturalidad (o de la pluriculturalidad), el término “indígena” se ha venido vinculando en este período al establecimiento de derechos diferenciados para sectores de la ciudadanía de naciones en cuyos territorios tuvieron lugar diferentes procesos de conquista y colonización comparables a los originalmente impulsados por potencias europeas en expansión mercantilista desde finales del siglo XV. Venezuela es ejemplo prominente en esta oleada de juridización de la categoría “indígena” desde que en 1999 se aprueba la Constitución Bolivariana, la cual enmarca un amplio y creciente cuerpo de legislación derivada ya comentada desde diferentes perspectivas (Angosto 2006: 138-142; Bello 2005; Caballero 2007: 195-198; Mansutti 2000). Sin embargo, aunque esta nueva etapa de juridización de la categoría esté acaparando mucha atención, tanto en Venezuela como en otros países, y tenga rasgos distintivos, está muy lejos de ser en sus características generales una novedad histórica.

Ciñéndonos al caso venezolano, a lo largo de los siglos XIX y XX hubo un goteo de instrumentos jurídicos en los que se incluía la categoría “indígena”, o su antecedente “indio”, para regular las relaciones entre el Estado y una parte de la población nacional que era diferenciada cultural y jurídicamente. Estos instrumentos tuvieron casi sin excepción un carácter integracionista, aunque a menudo mantuvieron la intencionalidad de regular el acceso de población indígena a la titularidad colectiva (o individual) de las tierras (Caballero 2007: 190-193). Más allá todavía, la juridización de la categoría “indígena” hunde sus raíces en la división étnico-política que inmediatamente produjo la conquista y colonización de pueblos y territorios americanos por España y otras monarquías europeas que desde 1492 comienzan su expansión mercantilista allende los mares. Es bien conocido que la categoría “indio”, como clasificatoria de alteridad cultural y racial, fue desde sus orígenes un instrumento facilitador de la dominación colonial y un constructo que permitía legitimar procesos de conquista y sometimiento desde la perspectiva colonizadora (Amodio 1993; Wade 1997: 26-30). La categoría sirvió para clasificar de forma subordinada e indiferenciada a una gran diversidad de pueblos cuyas culturas y formas de organización eran desconocidas para los conquistadores europeos, y para proyectar al mismo tiempo sobre esos pueblos el estigma cultural del salvajismo y la incivilización.

La contemporánea categoría “indígena” mantiene la tendencia homogeneizadora de su predecesora, aunque como resultado de décadas de movilizaciones políticas su significado actual está siendo transformado. Los contenidos que adopta a través de sus actuales juridizaciones y de las políticas de reconocimiento que la acompañan en países como Venezuela facilitan la lucha contra la proyección de cualidades negativas que la categoría ha arrastrado secularmente. Hoy, la categoría “indígena” está adquiriendo dentro de los constructos ideológicos estatales connotaciones positivas que previamente mantenía bloqueadas la inexistencia de articulaciones reales del concepto de interculturalidad en nuestras sociedades. Conforme avanza este proceso de redefinición social, la categoría se consolida en Suramérica como identidad de auto-adscripción para un creciente número de individuos. Y, sin embargo, no deja de generar suspicacias.

La categoría “indígena” todavía aparece para algunos como una forma de sancionar la diferencia potencialmente discriminativa dentro de una sociedad determinada, y por tanto como una vía para la articulación de intereses políticos que facilitan el mantenimiento de diferencias estructurales entre la ciudadanía (Garrouette 2003; Kuper 2003). Desde otros ángulos se la vigila como una categoría social que, tal y como es manejada en la arena política, contribuye peligrosamente a la desculturización de muchos pueblos al facilitar en la práctica la erosión de la diversidad. También han sido problematizadas otras cuestiones como las asociadas a la labor del representante indígena en la esfera política estatal. Surgen interrogantes respecto a la aplicación de modelos representativos para la organización política de pueblos tradicionalmente organizados por instituciones más cercanas a concepciones de democracia directa, así como debates acerca de los peligros de la cooptación que los mecanismos estatales de participación existentes han producido en el campo indígena (Angosto 2006: 232-234; Wade 1997: 106-107).

Nosotros pensamos, en la línea de lo apuntado por otros autores, que la categoría “indígena” se ha convertido en una plataforma para la acción económica y política de personas que se adscriben a ella (Hodgson 2002: 1037-1038), y como tal la analizamos. Aunque las definiciones jurídicas de “indígena” y las formas en las que se articula esa categoría en la praxis política han permitido al Estado y a las clases dominantes controlar y direccionar a una población culturalmente diferente y desaventajada en términos de poder, la agencia política de los actores indígenas también ha hecho posible la redefinición de los espacios de discusión. El debate en torno al “indio permitido” puso de relieve límites estructurales y formas de control que las políticas neoliberales y la legislación internacional suponen para las poblaciones que son categorizadas como “indígenas”, y sobre las limitadas posibilidades de autodefinición que estas poblaciones pueden tener (Hale 2004 en McNeish, 2008). Sin embargo, como demuestran trabajos más centrados en la agencia

de los movimientos indígenas que en la estructura política en la que maniobran a nivel internacional, se pone de relieve que la movilización organizada de aquellos que son clasificados como “indígenas” puede combatir efectivamente esas limitantes (McNeish 2008) y, de hecho, opinamos que esa movilización tiene potencial para transformar las formas de hacer política y de reubicar la posición de “lo indígena” dentro de la misma.

Consideramos también que el contexto revolucionario venezolano presenta ejemplos para la discusión de todos los temas delineados arriba. No sólo los pueblos indígenas han jugado un papel prominente en la política nacional desde 1999, tanto como respuesta a las necesidades del Estado en un proceso de refundación republicana como resultantes de la agencia política indígena, sino que en el giro socialista de 2005 el gobierno bolivariano intensificó el recurso al elemento indígena de la nueva nacionalidad para reforzar su narrativa de legitimidad política (Amodio 2007). Los representantes indígenas, tanto aquellos insertados en el aparato estatal como aquellos que (al menos en principio) operan desde organizaciones de la sociedad civil, han ganado sin duda un inesperado capital político, pero también están enfrentando retos sustantivos en el ámbito de definición de qué es la indigenidad. Y para el análisis de estos retos hemos distinguido dos esferas de participación política relevantes para el representante indígena. Por un lado, nos referiremos a la República Bolivariana de Venezuela como la *polis nacional*. Por otro lado, nos referiremos a las *polis indígenas*, definidas como las comunidades políticas constituidas por los miembros de pueblos indígenas territorializados y las estructuras sociales distintivas dentro de las cuales gobiernan sus vidas. Los representantes indígenas puentean en principio esas dos esferas políticas diferenciadas.

A nivel nacional, los políticos indígenas que se insertan en el aparato estatal con la llegada de la Revolución Bolivariana se han posicionado como voceros oficiales de la población indígena del país y en diferentes grados participan en el diseño, ejecución y promoción de programas gubernamentales. Se han convertido en el conducto institucional para la canalización de intereses políticos de los pueblos indígenas en el marco de la polis nacional. Pero su poder como actores que enlazan los dominios de toma de decisión y el de aquellos a quienes representan tiene una característica singular que lo diferencia del de otros representantes de intereses políticos: los representantes indígenas encarnan el enlace entre polis diferenciadas, y por tanto no son sólo *canalizadores* de intereses políticos, sino también *traductores* de modelos políticos. Tal y como señalara Barth acerca de la importancia de lo que él llamó *innovadores políticos* en el campo de las políticas étnicas, se puede decir que los representantes indígenas tienen entre sus tareas la importantísima de la “codificación de idiomas [políticos]” [codification of idioms] (Barth 1969: 35). Y creemos que está más que demostrado que esta posición híbrida del repre-

sentante indígena, que en principio aparecería como un obstáculo más para el establecimiento de una identidad política común para un colectivo tan culturalmente heterogéneo como el de los pueblos indígenas, es aceptada y manejada con destreza por la población indígena, a pesar de las tensiones que genera. En nuestra opinión, este hecho se explica por la existencia de un grado de conciencia colectiva cuya existencia puede ser aprehendida a partir de perspectivas etnográficas.

### **El estudio de la indigenidad: subjetividad y conciencia colectiva**

Al hablar de “los pueblos indígenas”, sus representantes en la arena política nacional suelen hacerlo indiscriminadamente, refiriéndose a un sujeto colectivo constituido por la totalidad de estos pueblos dentro del país. Esta fórmula es aceptada como norma, e incluso como necesidad, entre actores que buscan constituir un sujeto político colectivo. En los análisis que desde diferentes perspectivas se trata al sujeto colectivo indígena existen asunciones y hasta prejuicios variados, pero no abundan los trabajos que investiguen los niveles de conciencia colectiva que pueden existir entre aquéllos a quienes nombra la categoría y/o se adscriben a ella. Nosotros proponemos hacerlo desde una perspectiva etnográfica que permita establecer los referentes relacionales que se utilizan para construir esa identidad colectiva y que al mismo tiempo explore las dimensiones subjetivas que la hacen real para grupos de individuos.

Desde una perspectiva subjetivista, la etnicidad ha sido complementariamente conceptualizada como sentido de pertenencia social o de conciencia de grupo, conectado a la percepción de una identidad común (Premdas 1995). Aun partiendo de la existencia de ese sentimiento colectivo, los análisis subjetivistas plantean prestar atención al papel jugado por la conciencia individual (Cohen 1994), de forma que el estudio de la etnicidad se retira parcialmente de las dimensiones objetivas materiales y persigue como complemento necesario el análisis de la *experiencia* de personas pertenecientes a diferentes grupos étnicos con ayuda de las *representaciones* que esas mismas gentes hacen de sus experiencias. Nosotros nos aproximaremos al concepto de conciencia étnica a partir del análisis de expresiones subjetivas de la misma encontradas entre miembros del pueblo pemón. Comprobaremos de esa manera la fuerza que la conciencia étnica tiene como elemento demarcador de una polis indígena como la pemón, y a partir de ahí abordaremos el estudio de la identidad “indígena” como referencia supraétnica (y como una identidad relacional que separa “pueblos indígenas” de pueblos “no-indígenas”), dilucidando el sentido en el que cuando un representante indígena habla en nombre de los pueblos indígenas está de hecho conceptualizando y articulando una existente conciencia colectiva.

### **La polis pemón: comunidad política y conciencia étnica**

El pemón es un pueblo de filiación lingüística caribe que habita un vasto territorio del sureste venezolano y zonas limítrofes de Guyana y Brasil<sup>1</sup>. La polis pemón no sólo se constituye como unidad humana con estructuras políticas distintivas, sino que sus contenidos y límites quedan también establecidos por otra serie de características y estrategias de sus miembros que la refuerzan como ente distinguible. En cuanto a la organización política pemón, su análisis fue abordado por David Thomas a partir de su trabajo de campo en la década de los 70 del siglo pasado (1982), y más recientemente, en su relación con la estructura estatal y a partir de los conceptos de etnicidad y ciudadanía, por Angosto (2006). Estos estudios analizan rasgos de la comunidad política pemón, y en el segundo caso también se muestra cómo ésta mantiene, a través de modificaciones, características tradicionales a pesar de lo que Thomas anticipara hace tres décadas ante la creciente influencia del Mercado y del aparato estatal en la polis pemón. No vamos a detenernos en la descripción y revisión de esos rasgos estudiados en los trabajos arriba mencionados, pero sí queremos enfatizar algo respecto a su relación con la polis nacional. La presencia del aparato estatal en la mayoría de comunidades pemón, básicamente en aquellas que no están situadas junto a la Troncal 10, alrededor de centros mineros, misionales y/o turísticos importantes, continúa hoy siendo muy limitada. Esto no nos lleva a afirmar que en estas comunidades no existe conciencia de pertenencia al Estado, ni que no hay percepción de subordinación o marginalización dentro de su jerarquía, como han sugerido otros autores al comentar la relación entre algunas comunidades indígenas eñepa y el Estado (Giordani & Villalón 1995: 11). Entre los miembros de la polis pemón existe la percepción de pertenencia al Estado, aunque esa pertenencia sea entendida en términos instrumentales, subordinada al sentimiento de pertenencia a la polis pemón y alejada en la práctica de *modelos cívicos* de ciudadanía que postulan algunos teóricos liberales del multiculturalismo (Kymlicka 1995: 175-176), o de aquellos modelos caracterizados a partir de la figura del “ciudadano auténtico” como oposición al “ciudadano cliente” que criticase Habermas (Reis 1996: 128). Para los pemón, la fortaleza del sentimiento de pertenencia a su polis y la distancia establecida con la nacional ha sido facilitada hasta el día de hoy por una combinación de razones entre las que destaca el grado de autonomía con el que en rasgos generales se desarrolla en su interior la vida económico-política, y por la práctica inexistencia de mecanismos de inclusión (tanto simbólicos como materiales) del indígena dentro de la nacionalidad. Esta

<sup>1</sup> Ver Thomas (1983) y Angosto (2006: 56-101) para encontrar descripciones etnográficas de características socioculturales del pueblo pemón.

exclusión ha sido reducida desde 1999 con la intensificación de políticas de reconocimiento y la aparición de lo que hemos llamado *guaicaipurismo*<sup>2</sup>. Sin embargo, la percepción de exclusión no ha desaparecido dentro de la polis pemón, y de hecho se mantiene junto a otras percepciones de la comunidad nacional como impregnada por un complejo abanico de creencias, hábitos y estándares de juicio distantes de los pemón.

En muchas comunidades pemón el aparato estatal sólo está representado de forma tangible y permanente por la escuela y el proceso educacional que ésta facilita. Las figuras de autoridad en los diferentes ámbitos de la vida social son pemón, y en casos en los que se necesita de mediación de figuras externas de autoridad en situaciones de potencial conflicto, éstas son buscadas entre personas del propio colectivo étnico. No sugerimos que la polis pemón es homogénea en todos sus aspectos, por supuesto, y es particularmente importante señalar diferencias sustanciales y crecientes en términos económicos entre comunidades, derivadas de un variado grado de participación en la economía nacional/global, que oscila entre la semi-autonomía y la virtual dependencia. En vastas áreas se mantienen sistemas de semi-subsistencia, con una relación periférica respecto a la economía nacional/global basada en la participación estacional en el ciclo turístico (principalmente a través de la venta de artesanía, directa o indirectamente) y en el ocasional alquiler de la fuerza de trabajo en el mercado. En otras zonas el ingreso monetario regular se hecho indispensable para el mantenimiento de población que ya no produce o que no puede producir sus alimentos en cantidad suficiente y que ha cambiado sustancialmente sus patrones de consumo (acercándolos a los de sociedades industrializadas) a la par que otros patrones como el de asentamiento, lo cual a su vez contribuye a aumentar la presión sobre recursos decrecientes en esas zonas (Kingsbury 1999).

Por otro lado, la polis pemón también se asocia a un territorio, generalmente identificado con la región ecológica de la Gran Sabana<sup>3</sup>. A continuación examinaremos cómo estos y otros factores contribuyen a mantener el fuerte grado de conciencia étnica que también demarca las barreras de la polis pemón. En concreto, en este examen analizaremos rasgos del idioma pemón, categorizaciones étnicas, hechicería, arquitectura, divisiones simbólicas del

<sup>2</sup> Hemos definido *guaicaipurismo* como una fuente discursiva que complementa al bolivarianismo en el proceso de legitimación política del proceso revolucionario venezolano. El término facilita el análisis del proceso de indigenización simbólica del Estado y el de construcción del socialismo del siglo XXI, así como el estudio de la agencia política de actores indígenas que operan en la arena nacional.

<sup>3</sup> Dejamos claro sin embargo que el territorio pemón no coincide totalmente con la región ecológica conocida como Gran Sabana, sino que también se extiende por buena parte de los bosques de la rivera del Caroní, incluyendo también las riveras del Carun, el Antabari y el medio y bajo Paragua. La presencia actual de comunidades pemón, o con importante población pemón en estas zonas coincide en gran medida con la que Thomas señalara a partir de sus trabajos en la década de los 70 del siglo pasado (1983: 309-310).

espacio y creencias religiosas; en breve, repasaremos un complejo de elementos materiales e inmateriales que articulan la etnicidad pemón mientras, en paralelo, la sitúan dentro de una unidad supraétnica que denominamos “indígena” con lo “criollo” (o lo “forastero no-indígena”) como su opuesto relacional. Comencemos con la esfera del idioma.

#### *Pemonton maimu*

El idioma es considerado por los pemón como elemento principal de la distintividad del grupo<sup>4</sup>. Es identificado como rasgo identitario esencial, y podemos suscribir lo afirmado por Thomas en cuanto a que el destacado lugar del idioma como diacrítico étnico “no sorprende en absoluto, particularmente a la vista de la similitud tecnológica y cultural entre los pemón y sus vecinos indígenas” (1982: 19). La región geográfica dentro de la cual habitan los pemón tiene perfiles de “área cultural”, con varios pueblos indígenas que comparten en grado significativo rasgos que van desde la cultura material al sistema de creencias o a las instituciones sociales. También tienen afinidad como miembros de la rama lingüística caribe, y sus idiomas, aunque celosamente distinguidos por hablantes que enfatizan y estereotipan la diferencia frente a los circunvecinos, comparten raíces comunes y son en gran medida mutuamente inteligibles. El idioma pemón contribuye por tanto a demarcar dos tipos de barrera étnica con diferente intensidad: en primer lugar, encontramos la barrera que separa el pemón de todos los idiomas no-pemón; en segundo lugar, y dadas las similitudes entre el pemón y otros idiomas caribes, también contribuye a demarcar una barrera de mayor intensidad relativa acerca de la cual seguiremos comentando en las siguientes secciones: la que separa lo “indígena” [caribe en este caso]<sup>5</sup> de lo “no-indígena”. Esta división no es sólo identificable a través del análisis abstracto, sino que queda de hecho evidenciada en la percepción que los propios pemón (especialmente los de más edad) verbalizan con respecto a sus capacidades lingüísticas. En este marco se pueden contextualizar declaraciones como la de un anciano pemón arekuna afirmando que no comunica bien en español pues apenas estuvo escolarizado en el centro misional de Kavanayén, pero que habla otros “cinco idiomas”, señalando en concreto los dialectos pemón arekuna, kamarakoto y taurepán por un lado [pemonton maimu], y el makushi y akawaio por otro.

<sup>4</sup> Al mismo tiempo reconocen variaciones dialectales con las que refuerzan la distinción entre los sub-grupos regionales arekuna, kamarakoto y taurepán.

<sup>5</sup> El término “caribe” no es utilizado entre los propios pemón como referente identitario, pero lo utilizamos en este ensayo con fines analíticos vinculados a su uso clasificatorio en lingüística.



### *Teponkén*

También relacionadas con el idioma y la articulación de identidad étnica encontramos los términos de categorización del “no-pemón”. Llamaremos particularmente la atención acerca del término *teponkén*, que puede ser traducido como “persona con ropas”. Actuando como sustantivo, este es el término genérico utilizado por los pemón para referirse a todo aquel que desde su perspectiva queda categorizado como “forastero no-indígena” (pudiendo incluir al “criollo”, en referencia al “venezolano no-indígena”). Es este por tanto un término abarcante que difumina la diversidad entre los grupos forasteros, en este caso “no-indígenas”, y contrasta con la distintividad con la que los miembros de los pueblos indígenas circunvecinos son nombrados, con nombres que, aunque no siempre corresponden con autodenominaciones de los miembros de esos pueblos, demuestran una relación diferenciada hacia ellos, de mayor cercanía social y geográfica.

El uso del término *teponkén* denota un reconocimiento de indigenidad (como adscripción a un grupo relacionalmente diferenciado del “no-indígena”), paradójicamente conectado a un más informado reconocimiento de la distintividad de los grupos indígenas circunvecinos. Este uso del término refleja la conocida tendencia a la categorización indiferenciada de individuos percibidos como más distantes social y/o geográficamente respecto del grupo propio. Pero también se relaciona con el reconocimiento de una división relacional entre grupos “indígenas” y “no-indígenas” que encontramos bien extendida en pueblos amerindios, para un gran número de los cuales conocemos términos comparables a *teponkén*<sup>6</sup>.

### *Yurenokon/ina y pemón como indígena*

El idioma pemón también articula conciencia colectiva a partir de otras matrices lingüísticas cuyo uso denota un grado de identidad grupal en términos étnicos. Uno de estos rasgos lingüísticos con potencial de demarcación étnica es la existencia de dos formas para la primera persona del plural. Por un lado está el amplio *yurenokon* (o *yureto*), que se traduce como “nosotros”, siendo inclusivo de la audiencia determinada a la que se dirige el emisor. Con *yurenokon*, el emisor constituye un sujeto colectivo que le incluye tanto a él como a los receptores del mensaje en una interlocución determinada. Por otro lado existe también la forma *ina* para la misma persona del plural<sup>7</sup>, pero su uso

<sup>6</sup> Este autor no conoce si había algún término genérico que se utilizase entre los pemón durante el período colonial o con anterioridad al mismo para referirse a forasteros indígenas no diferenciados como los circunvecinos. Si conocemos que el término “enek” puede ser utilizado para referirse a cualquier visitante forastero desconocido.

<sup>7</sup> En ocasiones este pronombre es transcrito como *inna*, lo cual resulta confuso al ser esta representación más cercana fonéticamente a la palabra pemón que significa ‘sí’.

impone algunas restricciones sobre la audiencia, la cual es total o parcialmente excluida como parte integrante del sujeto de la frase en cuestión. Esto contiene potencial para afectar la demarcación étnica estratégica al poner énfasis sobre la pertenencia grupal y, de hecho, su uso en contextos en los que hay interés en representar una identidad colectiva pemón ha ganado una fuerte dimensión política. Así, encontramos el uso de *ina* en manifiestos o en documentos políticos en los cuales los autores se presentan como representantes del pueblo pemón (como “pueblo indígena”)<sup>8</sup>.

Todavía en el ámbito de lo idiomático, la traducción lingüística proporciona otro ilustrativo ejemplo para nuestra discusión. Se trata de la traducción al español del sustantivo “pemón”, que en términos generales significa “persona”. En términos particulares se usa para nombrar a “un miembro del grupo pemón” o, en plural (“pemónton” o “pemón damak”), para nombrar “el grupo de personas que constituyen el pueblo pemón”, la totalidad del grupo étnico. Cuando un miembro del pueblo pemón cuenta sus chistes o historias en español a alguien categorizado como *teponkén*, usa por lo general el término “indígena” al referirse a un personaje “pemón” en dicha historia. Un chiste puede así comenzar con el “había un indígena”, e incluir después giros del tipo “y entonces el indígena respondió”. La sinécdoque que tiene lugar en estas traducciones (una parte [el grupo pemón] por el todo [el grupo indígena]) se convierte en otra arista de la identificación con la indigenidad que los pemón hacen en sus interacciones con forasteros no-indígenas.

#### *Kanaimas y malandros*

En los sistemas de creencias también hay elementos que adquieren valor de uso como demarcadores de etnicidad. A continuación examinaremos creencias relacionadas con la hechicería entre los pemón y, más concretamente, con *kanaima*. *Kanaima* es una amenaza permanente para los pemón como fuente de numerosos males que los pueden aquejar. Puede encarnarse en personas, conocidas o desconocidas, y sus capacidades maléficas pueden materializarse en ataques abiertos a una víctima o pueden surtir efecto de forma indirecta: la simple visión en la lejanía de un *kanaima* puede ser el detonante de enfermedades fatales. *Kanaima* también puede actuar o manifestarse a través de formas no humanas, tanto vivas como inertes, y está por tanto asociado a una gran cantidad de accidentes. En la teoría de causación que subyace esta creencia, *kanaima* no se confunde con el medio o el evento ocasionante de un accidente fatal, sino que se entiende como causa última en sentido comparable

<sup>8</sup> Ejemplos: “Inna Pemónton: Declaration of the indigenous peoples of the Gran Sabana” (sin publicar, emitido el 28 Junio 1997, Caracas y citado en Rodríguez 2002: 224); ver también <http://freespace.virgin.net/l.a.m.m.p/spyekuana.htm> (accedido el 03/08/05) o <http://www.iacd.oas.org/template-spanish/proyectosaprobados2003.pdf> (accedido el 03/08/05).

al que ya explicara clásicamente Evans-Pritchard para la hechicería entre los azande (1937).

*Kanaima* ha sido definido de muy diversas formas en la literatura antropológica. Las definiciones oscilan entre lo genérico, con identificaciones de *kanaima* como “el espíritu del mal en todas sus manifestaciones” (Thomas 1982: 113 [mi traducción]), a lo técnico, con conceptualizaciones como la de Butt Colson que lo identifica como anti-estructura con el potencial de desmantelar las redes políticas y de parentesco a través de muertes reales o de la amenaza que implican (2001). Compartimos las bases analíticas de esta definición, pero nos tenemos que separar de otras afirmaciones que Butt Colson ha realizado en relación a ellas. En nuestro trabajo encontramos evidencia que apunta a que en el actual sistema de creencias pemón *kanaima* no opera universalmente, como Butt Colson afirmara a partir de la visión akawaio de “itoto” [kanaima] (ibid.: 227). Hoy en día sobresale el hecho de que *kanaima* ha adquirido valores de uso comparables a los que identifica Whitehead para el concepto equivalente entre los vecinos makushi y los patamona: “como una marca de autenticidad cultural y como prueba de la vitalidad de la tradición” (2001: 236 [mi traducción]). El análisis de nuestra etnografía demuestra que *kanaima* es selectivo en la elección de víctimas, y también que sus acciones están limitadas por una esfera territorial determinada. Sus víctimas son sólo pemón, o indígenas circunvecinos; no atacan al *teponkén*, tal y como le pueden advertir a uno en confianza, y de hecho hasta se sugiere en ocasiones que los *kanaima* lo evitan. La estructura subyacente, que como decimos se hace notable a través del análisis de etnografía contemporánea, queda además validada por el hecho de que en la literatura antropológica sobre pueblos del área cultural en la que se inscriben los pemón se pueden encontrar pistas sobre el uso de la figura del forastero no-indígena como escudo contra la hechicería (Angosto 2006: 112).

El territorio en el que *kanaima* es operativo, por otro lado, está contenido dentro de los límites de lo que es considerado territorio pemón más el circunvecino indígena. Para los pemón, *kanaima* también desarrolla su actividad entre vecinos indígenas como los akawaio, patamona, makushi, ye'kuana o kariña, y, de hecho, podemos afirmar que las acusaciones de hechicería asociadas con este concepto circulan a través de las barreras étnicas con más fluidez que las personas.

Vemos así que la demarcación de etnicidad que analizamos en este trabajo, conectada en esta sección a la creencia en las actividades de *kanaima*, se reafirma también a través de lo que en términos conceptuales llamaremos una *traducción de peligros*: fuera del territorio considerado como propio (o el circunvecino indígena), fuera del alcance de *kanaima*, el peligro equivalente contra el que la gente previene a un *teponkén* (a alguien que sea socialmente

categorizado como tal) es el *malandro*<sup>9</sup>. Ilustraremos la estructura que subyace este mecanismo de delimitación de la siguiente forma:

	<b>Pemón</b>	<b>Teponkén</b>
<b>Territorio</b>	pemón e indígena circunvecino	ni pemón ni indígena circunvecino (“criollo”)
<b>Peligro</b>	Kanaima	malandro

Butt Colson ya señaló que las acusaciones de hechicería relacionadas con *kanaima* presentan un patrón estructural (Butt Colson 1956), como lo hacen en general las acusaciones entre ciertas comunidades humanas vecinas (Rivière, 1970)<sup>10</sup>. La distancia social es un factor determinante dentro del patrón de *kanaima*, de tal forma que las acusaciones se acentúan conforme uno se mueve de unidades con alta concentración cognática y fuertes lazos de intercambios sociales a comunidades fuera del propio vecindario o a aquellas fuera de la unidad étnica de adscripción<sup>11</sup>. Asociado a este patrón, podemos ver que otra fractura significativa está en funcionamiento hoy en día: la que separa unos límites intraindígenas de una unidad no-indígena. Desde esta perspectiva, que también encontramos verbalizada por habitantes de comunidades de la Gran Sabana, un pemón teme a un *kanaima* tanto como un criollo puede temer a un *malandro*. Inversamente, un criollo no debe temer al *kanaima*, así como el pemón no teme al *malandro*.

### *Los retretes*

En esta sección exploraremos una expresión material de la conciencia étnica con una mirada a la práctica arquitectónica pemón contemporánea. Una breve historia de los retretes de una comunidad situada a orillas del Apanwoao en la Gran Sabana nos servirá para contextualizar nuestro análisis:

Alejada de la plaza alrededor de la cual se distribuyen las casas de la comunidad, una pequeña construcción cuadrangular sobresale por su extravagancia dentro de los parámetros arquitectónicos del lugar. Aunque en lo esencial mantiene el estilo de las viviendas de esta comunidad, con su forma cuadrangular, los mismos muros de bahareque y las mismas láminas de zinc

<sup>9</sup> En Venezuela se utiliza el término “malandro” para nombrar a una persona asociada a prácticas delictivas y/o criminales.

<sup>10</sup> Agradecemos aquí a Audrey Butt Colson, entre otras cosas relacionadas con su inspirador trabajo, la comunicación personal que nos llevó a consultar este trabajo de Rivière.

<sup>11</sup> El término vecindario nombra una unidad territorial que sirve de referente para analizar el patrón de asentamiento pemón. En esta unidad, para la cual los propios pemón no tienen un nombre, se agregan los territorios de varias comunidades con interrelaciones sociales intensas. En Angosto, (2006: 72-72, 76) se discuten las características de esta unidad y se comenta cómo ha sido usada en el pasado por diferentes autores.

en el techo, el tamaño de esa construcción (demasiado pequeña para servir de alojamiento) y su aislada ubicación (a unos cien metros del resto de viviendas, todas agrupadas alrededor de una plaza central) la hacen excepcional. Esa construcción contiene los dos únicos retretes en toda la comunidad.

A diferencia de comunidades pemón situadas cerca de alguna de las principales atracciones turísticas de la Gran Sabana o de las que se sitúan junto a la Troncal 10, la comunidad de la que hablamos no tiene ninguno de los servicios o infraestructuras alrededor de los cuales se mueven los turistas en sus vistas: no hay bodegas ni tiendas de ningún tipo, no hay restaurantes, ni ventas de artesanía, ni se alquila alojamiento (a excepción de la casa comunal, donde los turistas que en alguna ocasión han llegado a la comunidad pueden colgar sus hamacas por un mínimo coste). Los retretes se construyeron en la comunidad como la primera (y hasta el momento la única) infraestructura básica para ese tipo de visitante cuya llegada podría generar un ingreso monetario.

Por un lado, ese paso aparece como lógico si uno considera el abanico de posibilidades existente para los habitantes de esta comunidad. Incluso entre aquellos para los que el ingreso monetario se ha convertido en objetivo, la mínima integración de sus miembros en la economía nacional/global apenas genera algún ingreso monetario a los vecinos, y por tanto no hay capital para invertir en proyectos auto-controlados; apartada además física y políticamente la comunidad de los lugares que concentran la distribución de créditos o recursos económicos similares en la región, las otras fuentes potenciales de capital necesario para la inversión son muy escasas. Con estas restricciones, los retretes, construidos casi completamente con materiales y mano de obra locales y que sólo necesitan un mantenimiento mínimo<sup>12</sup>, aparecen como un plausible primer paso de una infraestructura turística. Y, sin embargo, dado el magro número de turistas visitantes y la limitada comodidad que en términos objetivos proporcionan esos retretes (algo de privacidad proporcionada por muros para la realización de una ampliamente reconocida actividad de polución cultural), es significativo que esta empresa constructiva se llevase a cabo.

El análisis contextualizado de esta empresa conduce a entender la construcción como realizada por individuos cuya alteridad frente al turista es auto-percibida como impregnadora de un amplio abanico de prácticas culturales, entre ellas las relacionadas con la disposición de excretas. Este auto-reconocimiento de la alteridad y el deseo de atraer y complacer en cierto grado un tipo particular de visitante (el turista/*teponkén*) llevaron a la creación

<sup>12</sup> Como no hay servicio de aguas en la comunidad, bajo los retretes se cavó un foso séptico cuya pared inferior no fue recubierta con el cemento que se utilizó para las otras paredes.

*de un nuevo espacio* principalmente dedicado a ese Otro. Hay una imagen particular que la gente de la comunidad quería proyectar, una imagen que era considerada como aceptable por la figura del turista al mismo tiempo que potencialmente provechosa en términos económicos. La figura del turista aparece investida desde la perspectiva pemón con características y prejuicios que corresponden a una abarcante etnicidad no-indígena, acerca de la cual continuaremos hablando abajo al tratar la división “dentro/fuera”.

Es importante señalar que los retretes no son usados por los habitantes de la comunidad, y que existen otros ejemplos relacionados con la percepción de estos hábitos higiénicos que refuerzan nuestro análisis. Una modesta obra turística que recientemente ha sido culminada por miembros de esta misma comunidad a unas dos horas de camino, a orillas de una pintoresca quebrada, no va a ser abierta al público, por decisión de los propios promotores del proyecto, hasta que no se instale un retrete junto a las churutas que se planea alquilar a los visitantes.

#### La división “dentro/fuera”

En las secciones anteriores hemos mostrado en varios ejemplos cómo miembros del pueblo pemón articulan divisiones conceptuales que separan los polos “indígena” y “no-indígena” en la producción de significado para su experiencia. También hemos visto cómo esa división simbólica encuentra expresión en hechos sociales materiales como la arquitectura. Continuaremos ahora con un complementario análisis de las categorías “dentro/fuera” tal y como son articuladas entre los pemón.

En la Gran Sabana es frecuente escuchar el término “fuera” usado de una manera equiparable a “sociedad criolla”. Este uso refleja la separación cultural percibida entre la entidad cultural pemón y la criolla [no-indígena]. Ambas entidades son unidades que abarcan espacios territoriales identificables y una amplia variedad de diacríticos culturales y marcadores étnicos, desde comida a arquitectura o a ritual religioso. A ambos lados de esa barrera estas unidades son percibidas como esferas sociales distantes. La verbalización de una división “dentro/fuera” referida a esferas territoriales y/o culturales no es exclusiva de los pemón, como sabemos, y es provechosamente comparable a otras que coadyuvan a distanciar conceptualmente grupos separados social y geográficamente. Un ejemplo ilustrativo lo proporciona la división “río arriba-río abajo” a la que se refería Roseman en uno de sus trabajos acerca de los temiar en Malasia. Entre los temiar, “río abajo” [*reh*] implica “la dirección del mercado, grandes pueblos y Otros «no-selváticos», o no aborígenes. Jungla y mercado constituyen dominios separados de cosas, gente y experiencias cargadas tanto positivamente como negativamente” (1996: 239 [mi traducción]). “Río abajo” es en estos aspectos comparable a la categoría “fuera” que analizamos

en esta sección. Tal y como la *selva* se convierte en una esfera ecológica que influye las características del lado temiar de la división de la que habla Roseman, *la sabana*, la tierra de tepuyes [wükta] es la unidad ecológica y espacial que refuerza la división dentro/fuera para los habitantes de muchas comunidades de la Gran Sabana. Roseman examinaba un tipo de preocupación por la alteridad que tenían los temiar y que uno puede leer en términos de alteridad étnica. Esa preocupación quedaba ejemplificada en cuestiones como los “juicios negativos de los «no-selváticos» relacionados con la no participación de los temiar en prohibiciones islámicas como la de comer carne de cerdo” (*ibid.*: 261). Una preocupación similar por esa alteridad que aquí discutimos en términos de etnicidad y por los juicios negativos provenientes de “fuera” puede ser encontrada entre habitantes de la Gran Sabana. Arriba ya comentamos el caso de los retretes, ligado a juicios negativos procedentes de “fuera” acerca de hábitos higiénicos pemón. Pero se pueden mencionar otros ejemplos que tienen que ver con la comida, por ejemplo. En relación a ésta existen tendencias significativas relacionadas con las percepciones que los pemón tienen de turistas o investigadores forasteros (ambos encuadrables en la categoría *teponkén*; Angosto, 2006: 116-117). Frente a alguien categorizado como “forastero no-indígena” se presentan presunciones de que la comida pemón [“indígena”] no gustará, a la vez que se producen asunciones acerca de la cocina “criolla”. Este tipo de percepción es más afilada entre personas que habitan en comunidades cuyo contacto con visitantes foráneos (como turistas) es más regular.

La división “dentro/fuera” también parece haber estado reforzada en el pasado por factores que conocemos suficientemente a partir de la literatura antropológica. Uno de estos factores es el virtualmente desaparecido sistema de comercio interétnico que operaba en las tierras altas guayanesas (Butt Colson 1973; Thomas 1972) y que, aunque sostenido en gran medida por productos no-indígenas, funcionaba de acuerdo a normatividad indígena (Thomas *ibid.*). Una frase extraída del clásico trabajo de Thomas sirve para ilustrar la relación de aquel sistema con la división que aquí discutimos: “las reglas [de este sistema comercial] son claramente diferenciadas tanto por los pemón como por los ye’kuana informantes de las que rigen la compra y venta practicada por los que acarrean cultural occidental” (1982: 124 [mi traducción]). Fuera de ese sistema comercial, que para los pemón durante mucho tiempo equivalía a decir fuera de territorio “indígena”, se encontraba un sistema comercial diferente.

Aquel sistema comercial se ha transformado y el que funciona hoy en territorio pemón y en los circunvecinos ha experimentado, entre otros cambios sustantivos, la monetarización de una gran mayoría de las transacciones económicas. Hay también intercalados centros importantes de comercio “criollos”, como Santa Elena de Uairen, e incluso La Línea del lado brasileño de

la frontera, en los que los pemón se integran en el Mercado y realizan contactos interétnicos en el sentido descrito clásicamente por Furnivall (1939). Y sin embargo, a pesar de estos factores de cambio, la unidad étnica pemón continúa estando hoy demarcada por algunas prácticas comerciales asociadas a normas de reciprocidad distintivas. Estas reglas de reciprocidad, incluso cuando se apoyan en intercambios monetarios, no son las mismas entre personas categorizadas como *pemón* y entre éstas y gente categorizada como *teponkén* (Angosto 2006: 60).

Para cerrar este breve examen de la categoría “dentro/fuera”, queremos llamar la atención acerca de algo que Thomas mencionara, aunque de pasada, en su análisis del sistema político pemón. Señaló el hecho de que existe una “dicotomía interno/externo que influye el pensamiento pemón en muchos terrenos, aunque es a menudo flexibilizada hasta convertirla en un *continuum* de «cerca» versus «lejos» (1982: 183 [mi traducción]). Aunque Thomas no desarrolló elaboradamente esta afirmación, más allá de puntualizar que afecta dominios de la vida pemón tales como el del parentesco o incluso el del poder espiritual, pensamos que esa dicotomía “interno/externo” está conceptualmente vinculada a la que nosotros analizamos en términos de “dentro/fuera” atendiendo a terminología utilizada por los propios pemón.

Viviendo en una comunidad pemón, particularmente en una no situada junto a la Troncal 10 o cerca de las rutas de comunicación terrestre transitadas regularmente por vehículos, es frecuente escuchar verbalizaciones de la división “dentro/fuera”: “¿Cuándo *sales*?” es la pregunta que se le hace a uno si va a desplazarse a un pueblo criollo o a la capital del Estado, por ejemplo. Del mismo modo, el regreso a la comunidad es ocasión para ser preguntado acerca de lo que ocurre “fuera”.

### *Chochimán y Aleluya*

Chochiman y Aleluya son dos de los cultos religiosos sincréticos que han crecido sólidamente entre los pemón y otros pueblos circunvecinos. Combinan creencias y performatividad vernáculas con elementos del sistema de fe del culto cristiano. Entre los pemón, además de aportar valores religiosos y de cohesión de grupo, estos cultos contribuyen a la territorialización de los espacios considerados como pertenecientes al grupo étnico (Angosto 2007: 8).

Cuando entre los pemón se conformó la base de estos cultos se estaba también generando una respuesta, paralela a la de pueblos circunvecinos, a la fuerte irrupción de sistemas de creencias exógenos, no-indígenas. Butt Colson ya lo sintetizó nítidamente: “[...] al construir su propio sistema de creencias, revelado por Dios a profetas amerindios solamente, estas tribus de habla caribe enfrentaban el cristianismo de los colonizadores con la semi-cristiana amerindia religión de Hallelujah, siendo en parte la creación de la nueva religión una expresión de una oposición fundamental entre dos sociedades y culturas diferentes” (Butt Colson 1960: 102 [mi traducción]).



Abel, profeta fundador del Aleluya entre los akawaio, adelantaba a sus seguidores que “había recibido el espíritu vital (*ewang*) de los akawaio (*kapong*) de manos de Dios [en una revelación] y que se lo iba a entregar a ellos” (*ibid.*: 82 [mi traducción]). La manifestación que Abel hizo de aquel saber revelado era hecho un impulso interno a lo que podemos llamar la cohesión étnica de su pueblo. *Ewang* es un término que los akawaio utilizan para referirse a los centros corporales de vitalidad (Butt Colson & Armellada, 1985: 142-143); si *ewang* desaparece, también la vida del cuerpo se desvanecerá. Cuando Abel estaba recuperando *kapong ewang*, estaba siendo el impulsor de un proyecto de revitalización étnica para los akawaio.

De forma similar a lo ocurrido entre los akawaio, sus vecinos pemón contaron con profetas e *ipu kenak* propios para transmitir los conocimientos revelados y consolidar estos “movimientos amerindios”<sup>13</sup> (léase “movimientos indígenas”, como algo opuesto a “movimientos no-indígenas” como los cristianos) en un periodo en el que se intensificaba la tarea proselitista de varios grupos cristianos y sus contactos con los grupos de las tierras altas guayanesas, durante el último tercio del siglo XIX y el primero del siglo XX.

### Conclusiones

A través de la identificación y el examen de expresiones de etnicidad pemón hemos mostrado las conexiones entre ésta y una identidad colectiva que denominamos “indígena” y que supone un opuesto relacional a una identidad “no-indígena”. La identidad “indígena” está sostenida por una conciencia colectiva supraétnica que constituye el sustrato común a partir del cual individuos amerindios se pueden identificar con esa categoría homogeneizante y contraria al celo con el que se mantiene la distintividad del propio grupo étnico.

En el ámbito de las políticas étnicas, los representantes indígenas son, en principio, codificadores y articuladores de esa conciencia supraétnica que permite superar las divisiones entre pueblos como los amerindios. Eso no es lo mismo que decir que todo representante indígena articula políticamente esa conciencia exactamente igual a como es experimentada entre pueblos indígenas territorializados, ni que actúe siempre obedeciendo un mandato imperativo de aquellos que de hecho la sustentan. Como todo actor político, el indígena maniobra estratégicamente. Pero lo que sí permite explicar la existencia de ese nivel de conciencia de base es por qué, más allá de las diferencias que obvia el término “indígena”, se mantienen entre miembros de

<sup>13</sup> El *ipu kenak* es reconocido como poseedor de conocimiento religioso y ritual y lidera los encuentros de rezo y baile de Chochimán y Aleluya.

pueblos diferentes y hasta rivales lazos de solidaridad e identidad común cuando se actúa en una esfera política en la que se busca avanzar los intereses comunes frente a los de aquellos que secularmente han sostenido el sistema de dominación en el constructo nacional, el cual por mucho tiempo estuvo caracterizado por una subordinación *de facto* y *de iure* de la población indígena.

Tal y como existe en la actualidad, esta conciencia colectiva indígena no puede ser confundida con una conciencia de clase en términos marxistas ortodoxos, que es la que a veces se asume desde algunas posiciones intelectuales dogmáticas. El análisis de la articulación de esa conciencia demuestra una fuerte separación entre la “sociedad no-indígena” y “la indígena” como dos esferas distantes y distintas. Esto no significa que con el tiempo no pueda desarrollarse una conciencia colectiva diferente y más cercana a la conciencia de clase entre miembros de pueblos amerindios como el pemón. De hecho, esto es lo que ha ocurrido con otros pueblos indígenas americanos en países en los que su integración (subordinada) en la economía nacional/global se produjo sin alternativas y desde hace ya muchas décadas, a raíz de procesos de desterritorialización que acarrearón resultados de mayor asimilación económica de esa población indígena con el campesinado o clases obreras no-indígenas. Pero lo que sí evidencia ese análisis de la actual situación es que el abismo abierto entre sociedades estructuradas a partir de modelos capitalistas durante siglos y otras con modelos de organización económico-política sustantivamente diferentes como los amerindios amazónicos es difícil de cerrar sin caer en el integracionismo. En los Estados contemporáneos, incluso en los que aspiran a ser multiétnicos y pluriculturales como el venezolano, sólo una paciente y reflexionada combinación de políticas de reconocimiento con la creación de espacios de sociabilidad para el contacto interétnico más allá del mercado podrían ayudar a puentear esas esferas separadas que actualmente todavía son la “indígena” y la “no-indígena”. Este puenteo debería además contemplar la posibilidad real de que dentro del Estado coexistan modelos económicos diferentes como lo son el industrializado (socialista o capitalista) y el que autodeterminadamente podrían decidir mantener o redefinir los miembros de pueblos indígenas territorializados. Para que esto sea posible es condición *sine qua non*, como bien sabemos, que se concrete el reconocimiento de titularidad de tierras indígenas que marcos legales como el venezolano contemplan.

**Agradecimientos.** Este artículo tiene su génesis en nuestro trabajo doctoral, cuyo financiamiento, que agradecidamente queremos reconocer aquí, fue apoyado por el premio Radcliffe-Brown Trust Fund/Sutasoma (ASA/RAI,

2006), Becas de Investigación de Postgrado Queen's University of Belfast (2003-2005), una bolsa de viaje del Fondo Queen's Alumni (2003) y un premio-beca Helena Wallace (2003).

### **Bibliografía**

- AMODIO, E.  
 1993 *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en el primer siglo de la conquista.* Quito: Abya Yala.  
 2007 "La república indígena. Pueblos indígenas y perspectivas políticas en Venezuela". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, (13)3: 175-188.
- ANGOSTO, L. F.  
 2006 *Negotiating politics, ethnicity and citizenship in the Pemón community of Tuauken: an analysis of the relations between the Bolivarian revolution and indigenous peoples in Venezuela.* Tesis doctoral. Belfast: Queen's University of Belfast.  
 2007 "Demarcación de tierras y el concepto de territorio entre el pueblo pemón: efectos de un proceso de textualización". En: *Lecturas Antropológicas de Venezuela*. pp. 453-460. L. Meneses, G. Gordones y J. Clarac, compiladores. Mérida: Editorial Venezolana.
- BELLO, L. J.  
 2005 *Derechos de los pueblos indígenas en el nuevo ordenamiento jurídico venezolano.* Caracas: Grupo Internacional de Trabajo sobre Pueblos Indígenas (IWGIA).
- BARTH, F.  
 1969 *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference.* Editor. Bergen-Oslo: Universitets Forlaget.
- BUTT COLSON, A. J.  
 1956 "Ritual blowing: A causation and cure of illness among the Akawaio". *MAN, Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 56(48): 48-55.  
 1960 "The birth of a religion: the origins of a semi-Christian religion among the Akawaio". *Journal of the Royal Anthropological Institute* (90)1: 66-106.  
 1973 "Inter-tribal trade in the Guiana highlands". *Antropológica* 34: 5-70.  
 2001 "Itoto (Kanaima) as Death and Anti-Structure". En: *Beyond the visible and the material*. L. M. Rival and N. L. Whitehead. Editores. pp. 221-233. Oxford: Oxford University Press.

BUTT COLSON, A. & C. de ARMELLADA

- 1985 "El origen amerindio de la etiología de enfermedades y su tratamiento en la América Latina". *Montalbán*, 16: 133-176. (traducción de Angelina Pollack-Eltz e Hilda Torres de Rodríguez).

CABALLERO, H.

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

COHEN, A. P.

- 1994 "Boundaries of consciousness, consciousness of boundaries. Critical questions for anthropology". En: *The Anthropology of Ethnicity*. H. Vermeulen y C. Govers. Editores. Amsterdam: Het Spinhuis.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

- 1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. London: Faber and Faber.

FURNIVALL, J. S.

- 1939 *Netherlands India*. Cambridge: Cambridge University Press.

GARROUTTE, E. M.

- 2003 *Real Indians: identity and the survival of native America*. Berkeley: University of California Press.

GIORDANI, L. & M. E. VILLALÓN

- 1995 "The lone horseman, exotic cargo and jaguar-men: imagining and experiencing the state among the eñapa and yabarana peoples of Venezuela". *Studies in Third World Societies*, 56: 1-38.

HALE, C.

- 2004 "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the «Indio Permitido»". *NACLA Report on the Americas*, Septiembre/Octubre, New York.

HODGSON, D. L.

- 2002 "Comparative perspectives on the Indigenous Rights Movements in Africa and the Americas". *American Anthropologists*, (104)4: 1037-1049.

KINGSBURY, N. D.

- 1999 *Increasing pressure on decreasing resources: A case study of Pemón Amerindian shifting cultivation in the Gran Sabana, Venezuela*. Tesis doctoral. Toronto: York University.

KUPER, A.

- 2003 "The return of the native". *Current Anthropology*, (44)3: 389-402.

- MANSUTTI, A.  
2000 "Pueblos indígenas y cambios constitucionales: El caso de Venezuela". *Boletín Antropológico*, 50: 79-98.
- MCNEISH, J. A.  
2008 "Beyond the Permitted Indian? Bolivia and Guatemala in an Era of Neoliberal Developmentalism". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, (3)1. Routledge: Taylor and Francis.
- PREMDAS, R. R.  
1995 *Ethnic conflict and development: the case of Guyana*. Aldershot/Hong Kong/Singapore/Sydney: Avebury.
- REIS, F. W.  
1996 "The State, the Market and Democratic Citizenship". En: *Constructing Democracy*. E. Jelin and E. Hershberg. Editores. Boulder (Colorado) y Oxford: Westview.
- RIVIÈRE, P.  
1970 "Factions and exclusions in two South-American village systems". En: *Witchcraft, confessions and accusations*. pp. 245-256. E. E. Evans Pritchard y M. Douglas. Editores. London: Tavistock (ASA Monographs, 9).
- RODRÍGUEZ, I.  
2002 *The transformative role of conflicts: Beyond conflict management in national parks. A case study of Canaima National Park, Venezuela*. Tesis doctoral, University of Sussex.
- ROSEMAN, M.  
1996 "Pure products go crazy: Rainforest healing in a Nation-State". En: *The performance of healing*. C. Laderman and M. Roseman. Editores. London/New York: Routledge.
- THOMAS, D. J.  
1972 "The indigenous trade system of southeast Estado Bolívar, Venezuela". *Antropológica*, 33: 3-37.  
1982 *Order without government*. Urbana/Chicago/London: University of Illinois Press.  
1983 "Los pemón". En: *Los aborígenes de Venezuela*. W. Coppins. Editor. Caracas: Fundación La Salle, Caracas.
- WADE, P.  
1997 *Race and ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.
- WHITEHEAD, N.  
2001 "Kanaimà: shamanism and ritual death in the Pakaraima mountains, Guyana". En: *Beyond the visible and the material*. L. M. Rival y N. L. Whitehead. Editores. pp. 235-245. Oxford: Oxford University Press.

---

**Luis Fernando Angosto**

Urbanización Río Caura, Sector II, Manzana 13, casa 13 8050 Puerto Ordaz (Ciudad Guayana), Estado Bolívar. Telef. 04167986294. Venezuela. [l.angosto@qub.ac.uk](mailto:l.angosto@qub.ac.uk)

---