



Universidad de Valladolid

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES, JURÍDICAS Y DE
LA COMUNICACIÓN
CAMPUS "MARÍA ZAMBRANO" DE SEGOVIA**

**DEPARTAMENTO DE HISTORIA MODERNA,
CONTEMPORÁNEA, DE AMÉRICA, PERIODISMO Y
COMUNICACIÓN AUDIOVISUAL Y PUBLICIDAD.**

TESIS DOCTORAL:

**UN ESTUDIO DE LA
COMUNICACIÓN INDÍGENA EN LA
COMUNIDAD JIVI DE EKUNAY**

AÑO 2014

Presentada por

Raquel García Domingo

para optar al grado de
Doctora por la Universidad de Valladolid

Dirigida por la Dra. D^a Susana de Andrés del Campo

Va'ja jivi nejja, natja netsy itajüta pe jamütabü kuirry pana
panaejvi.

Janepana¹.

¹ A los Jivi, por permitirme conocer una parte de su vida. Gracias.

AGRADECIMIENTOS

Cuando en el año 2005 viaje por primera vez a Venezuela, en concreto a Morichalito, nunca hubiera imaginado que de allí vendría con la idea de hacer una tesis doctoral. Realmente no tenía sentido, yo trabajaba y trabajo como profesora de Secundaria en el colegio MM. Concepcionistas. ¿Hacer una tesis doctoral? ¿Para qué? Pues aunque parezca extraño, simplemente para conocer mejor aquello que me dejó impresionada, las comunidades indígenas. Podía haber iniciado otro tipo de trabajo, pero sabía que con una tesis me comprometía, digamos, de forma más seria. Esta sería la forma de profundizar en unos modos de vida que desde España no podía imaginar que existieran. Como no podía estudiar a todas las comunidades indígenas de la zona me incliné por los jivi.

La realización de esta tesis ha tenido momentos buenos y otros no tanto, a veces pensando, ¿para qué hago esto? Pero la realidad es que los buenos momentos han superado con creces a aquellos no tan positivos, porque me ha dado la posibilidad de conocer una cultura muy diferente y sobre todo a unas personas excepcionales que han ido formando parte de mi vida en este largo proceso y que se han quedado para siempre y esto me compensa por aquellos momentos de duda.

Por todo esto solo tengo que dar las gracias, probablemente olvide a alguien, lo siento, ya que han sido muchas las personas que han formado parte de este proyecto, pero creo que las que forman parte de un modo fundamental se citan a continuación.

Mi primer contacto con las comunidades indígenas fue a través de la ONGD *Siempre Adelante*, por tanto, gracias por la oportunidad que me dieron de conocer una realidad muy diferente a la que yo vivía y que tanto ha aportado en mi vida. A estas experiencias vividas gracias a la ONGD se unen las personas que formaron parte de estos proyectos, tanto los de aquí como los que nos ayudan allí, cada una de ellas me ha aportado algo esencial en el desarrollo de este trabajo y lo que es más importante en mi desarrollo como persona. Quiero nombrar de forma especial a María Morón que sabe lo que es realizar una tesis y por eso seguro la valora de forma diferente. Gracias por ser como eres, seguro consigues lo que te propones porque te lo mereces.

Unida a la ONGD debo dar las gracias a la hermana Socorro Quintana porque desde el momento que me planteé la posibilidad de realizar este trabajo se preocupó en buscarme los contactos necesarios para que pudiera dar los primeros pasos y nunca ha dejado de preocuparse porque esta tesis saliera adelante. Así como a todas las religiosas Concepcionistas que he conocido en las diferentes estancias en Venezuela ya que su casa era mi casa. Si quiero mencionar especialmente a la hermana Josefa, ya que no se encuentra entre nosotros y seguro apoya esta tesis con la alegría que la caracterizaba y estará riéndose en el cielo al ver aquí reflejados a sus queridos indígenas.

El principio del camino lo inicié gracias a la ayuda prestada por Raúl Rodríguez, una buena parte de mi trabajo no hubiese sido posible sin su colaboración.

El centro de investigación Fundación La Salle en Caracas me abrió una gran puerta referente a temas bibliográficos. Gracias a ellos pude analizar una amplia bibliografía y

examinar que podía ser de interés para el trabajo que iba a abordar y me indicaron en algún caso la localización de algunos documentos.

En el ICANH (Instituto Colombiano de Antropología e Historia) en la persona de Martha Casabuenas encontré una ayuda inestimable. Me envió todo el material que fui necesitando y si algún documento no se encontraba en la Biblioteca del ICANH, no dudaba en ubicármelo y enviármelo o ponerme en contacto con la persona que me lo podía conseguir.

La misma ayuda encontré en la Biblioteca del IVIC (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas). José Rodríguez me facilitó todo el material que iba necesitando para mi tesis.

Debo agradecer la ayuda prestada por la Biblioteca de la UVA en Segovia.

La antropóloga Arelis Sumaliba siempre me aportaba aspectos interesantes para mi trabajo. Incluso la posibilidad de dar una conferencia sobre esta tesis en Venezuela, junto a antropólogos destacados en estudios sobre comunidades indígenas. No dudaba en enviarme material, incluso a veces en proceso de edición, por si podía ser de interés para mí.

A todos mis compañeros y amigos que han leído la tesis y me han aportado sugerencias y correcciones. Especialmente a David que me ha ayudado a realizar la configuración de la misma y a Paco que me ha ayudado con la presentación.

A mi familia que son los que peor han llevado mi marcha a Venezuela, padres y hermana.

A todos mis informantes que se relacionan a lo largo de la tesis, sin cada uno de ellos no hubiese sido posible su realización. A cada una de las comunidades indígenas con las que he estado conviviendo. Mi tesis se centra en los jivi, pero de cada una de ellas la podría haber realizado. De todas he aprendido. Cuando yo fui a Venezuela la primera vez iba con la misión de enseñar y la que aprendió tantas cosas fui yo, que no tengo palabras para agradecerlo.

Junto a los indígenas doy las gracias a todos los criollos que allí han aportado su granito de arena para que yo pudiera realizar este trabajo.

El cuerpo de la tesis no hubiese sido posible sin la directora de la misma Susana de Andrés. Creo que he sido muy afortunada con la persona que me ha dirigido esta tesis. Siempre con una palabra de aliento en los momentos duros. Ante las dudas, respuestas rápidas y precisas. Pendiente de mi tema, enviándome información que pudiese ser de interés. Una profesional realmente comprometida con su trabajo. Hemos mantenido un contacto continuo y fluido que para mí ha sido fundamental, nunca me he encontrado sola y cuando estaba perdida me indicaba siempre el camino a seguir. Solo puedo tener palabras de agradecimiento por su trabajo, sin su ayuda esta tesis no la hubiese podido realizar.

“El lenguaje hermético no siempre es el precio inevitable de la profundidad. Puede esconder simplemente, en algunos casos, una incapacidad de comunicación elevada a la categoría de virtud intelectual”.

Eduardo Galeano

*Las venas abiertas de América Latina*²

² Galeano, Eduardo H...: *Las venas abiertas de América Latina*. Madrid, Siglo XXI, 2003 (1ª edición: 1971:217).

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	25
--------------	----

1. CAPÍTULO PRIMERO

PLANTEAMIENTO DEL ESTUDIO	29
1.1. Justificación del tema: la comunicación indígena	29
1.2. Planteamiento investigador	33
1.3. Objetivos generales del estudio	37
1.4. Metodología de investigación	39
1.5. Estructura de esta memoria de investigación	41

2. CAPÍTULO SEGUNDO

REFERENCIAS TEÓRICAS PARA UN ESTUDIO DE COMUNICACIÓN INDÍGENA	43
2.1. Introducción. Marco contemporáneo sobre cultura y comunicación	43
2.2. Corriente norteamericana	47
2.3. Teoría comunicativa europea	49
2.4. El concepto de cultura	53
2.5. Propuesta teórica para el estudio de la comunicación indígena	57

3. CAPÍTULO TERCERO

METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN	67
3.1. Investigación empírica	67
3.2. Objetivos de la investigación empírica	68
3.2.1. Herramientas metodológicas	70
3.2.2. Objetivos de investigación	71

3.3. Investigación cualitativa	71
3.3.1. Problemas de la investigación cualitativa	74
3.4. Investigación etnográfica	76
3.5. La recogida de datos y creación del corpus documental	78
3.6. Técnicas de recogida de datos	80
3.6.1. Aplicación de la entrevista como técnica de recogida de datos	80
3.6.2. Registros etnográficos visuales como técnica de recogida de datos	86
3.6.3. Observación participante	88

4. CAPÍTULO CUARTO

CONTEXTO Y SOCIEDAD DE ESTUDIO. EL GRUPO ÉTNICO GUAHIBO-JIVI Y LA COMUNIDAD DE EKUNAY	91
4.1. Territorio y contexto geográfico de los <i>guahibo</i>	91
4.2. Síntesis histórica del pueblo <i>guahibo</i>	99
4.3. Introducción terminológica: gentilicios y toponimia	101
4.4. Organización social	105
4.4.1. Las figuras de autoridad grupal: jefe, capitán y cacique. Normas de organización y orden social	105
4.4.2. Parentesco, organización en sectores y el papel de la autoridad familiar: el padre/suegro	109
4.4.3. Las mujeres jivi	110
4.4.3.1. La preparación de alimentos	113
4.4.3.2. Crianza y educación de los hijos	115
4.4.3.3. Mujeres artesanas	118
4.4.3.4. Mujeres políticas	122
4.5. Actividades comerciales	124

4.6. Agricultura	126
4.7. Caza y pesca	128
4.8. Vivienda	129
4.9. La Comunidad de Ekunay	132
4.9.1. Orígenes de la comunidad y evolución del asentamiento de Ekunay	133
4.9.2. Asentamiento, división y organización política del territorio	135
4.9.3. Organización civil	142
4.9.4. Organización económica de la comunidad	145
4.9.5. Presencia de las organizaciones religiosas en el asentamiento	147
4.9.6. Organización educativa/formativa	150

5. CAPÍTULO QUINTO

COMUNICACIÓN INTERPERSONAL SIMBÓLICA Y DE TRANSMISIÓN CULTURAL EN UNA COMUNIDAD JIVI	155
5.1. Nociones previas sobre comunicación interpersonal	155
5.2. La lengua de los <i>guahibo</i>	159
5.3. Numeración <i>guahiba</i>	161
5.4. La comunicación interpersonal en los pueblos indígenas jivi	164
5.5. Lenguaje de señales. La interpretación de indicios	165
5.5.1. Señales de humo	165
5.5.2. Señales de paso en las matas	166
5.5.3. Las huellas	166
5.6. Lenguaje gestual, significados corporales y la pintura facial	167
5.6.1. El cabello	167
5.6.2. Las facciones de la cara	168
5.6.3. La pintura facial	168
5.6.4. La comunicación gestual	169
5.7. Las vestimentas: identificación y significados	171

5.8. El proceso identitario de la denominación personal	173
5.9. El mensaje de los sueños. Procesos de interpretación simbólica	177

6. CAPÍTULO SEXTO

LOS RITUALES COMO PROCESOS DE COMUNICACIÓN	179
6.1. Rituales de transformación	179
6.1.1. Embarazo	180
6.1.2. Concepción	182
6.1.3. Nacimiento	183
6.1.4. Primera menstruación, yapiro	185
6.1.5. Matrimonio	191
6.1.6. Funerales	193
6.2. Rituales mágicos. El chamán como gran oficiante de la ritualización	196
6.2.1. Tipos de chamanes entre los jivi	202
6.2.2. La preparación para ser chamán. Su aprendizaje	203
6.2.3. Preparación del yopo	206
6.2.4. El vestuario del chamán	210
6.2.5. Intervención del chamán en los diferentes etapas de la vida	211
a) Rito chamánico en la concepción	212
b) Rito chamánico en la primera menstruación	213
c) Rito chamánico en funerales	213
6.3. Fiestas, bailes, música. Rituales de celebración de los ciclos de la naturaleza	214
6.3.1. La preparación del guarapo, bebida ceremonial	216
6.3.2. Los bailes	217

6.3.3. Recopilación y transcripción de canciones de baile en la comunidad de Ekunay	218
a) Jüalapurayo	218
b) Marakiado	219
c) Kiwale	219
d) Uwamene	220
e) Cacho Venao	220
f) Suena la maraca. Tsy-Tsyto	221
g) Halekuma	222
6.3.4. Canciones no vinculadas a bailes en la en la comunidad de Ekunay	222
a) Canción de la gaviota	223
b) Canción sobre el guarapo	223
c) Te fuiste de mí	224
6.3.5. Canciones no vinculadas a bailes en la comunidad de la Garrapata	224
a) Canción de Brincaito	224
b) Nana para los niños	225
c) Canción de Manuel Mirabal	225

7. CAPÍTULO SÉPTIMO

MITOS Y LEYENDAS JIVI. LA COMUNICACIÓN MEDIANTE RELATOS	227
7.1. Cosmovisión guahíba	227
7.1.1. Calendario indígena-no indígena	229
7.2. Tradición mítica, oral y escrita	232
7.2.1. Mitos, leyendas y relatos del pueblo jivi	232
7.2.2. Los símbolos y arquetipos	238
7.2.3. Transmisión y relatores	239
7.3. Leyendas jivi	241

7.3.1. <i>Cerro gavián</i>	241
7.3.2. <i>Historia del cerro</i>	243
7.4. Mitos teogónicos	245
7.4.1. <i>Nombre de Ekunay</i>	245
7.4.2. <i>El príncipe del agua</i>	246
7.5. Mitos cosmogónicos	248
7.5.1. <i>Como se formaron el sol y la luna</i>	248
7.5.2. <i>El hombre y el tigre</i>	250
7.6. Mitos etiológicos	252
7.6.1. Relato sobre <i>El árbol del yopo</i>	252
7.6.2. <i>Caliebirri Nae Liweysi</i>	254
7.6.3. <i>Jauguayogua</i>	258
7.6.4. <i>Kuyawitsi</i>	260
7.6.5. <i>Wayani</i>	262
7.6.6. <i>Warrawanae</i>	264
7.6.7. <i>El brujo invencible</i>	266
7.6.8. <i>El carabán</i>	267
7.7. Mitos morales	269
7.7.1. <i>Los salvajes</i>	269
7.7.2. <i>El salvaje</i>	272
7.7.3. <i>El salvaje</i>	273
7.7.4. <i>El pequeño salvaje</i>	274
7.7.5. <i>Los hombres que se convirtieron en pájaros</i>	275
7.7.6. <i>La princesa jivi. Jawayowa itsa wakuanü pe livaitsi</i>	278
7.7.7. <i>La danta</i>	280
7.7.8. <i>El danto. Metsajo pe livaitsi</i>	283
7.7.9. <i>La sirena</i>	286

7.7.10. <i>El tigre</i>	288
7.7.11. <i>El bachaco</i>	290
7.7.12. <i>El tigre que agarró a un morrocoy</i>	291
7.7.13. <i>El chimpancé</i>	293
7.7.14. <i>Los encantos</i>	294
7.7.15. <i>El gusano</i>	296
7.7.16. <i>El hombre raya</i>	298
7.7.17. <i>Historia de la roquia</i>	299
7.8. Arquetipos	301

8. CAPÍTULO OCTAVO

EL CACIQUE COMO LÍDER DE OPINIÓN. LA COMUNICACIÓN POLÍTICA EN UN POBLADO INDÍGENA	307
8.1. La comunicación política indígena	307
8.1.1. Foros de comunicación indígena y el movimiento indígena venezolano	307
8.1.2. Situación de los pueblos indígenas en Venezuela desde la aprobación de la Constitución de 1999	310
8.1.3. Dossier de noticias ilustrativo sobre los avances en el reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indígenas y aquellos que aún no se han logrado	313
8.2. Comunicación política indígena. El cacique como líder de opinión	322
8.2.1. Biografía de Raúl Rodríguez	326
8.3. Discursos del cacique (Raúl Rodríguez) a la Asamblea. Comunicación política y opinión pública en la comunidad indígena Ekunay	327
8.3.1. Discurso sobre el Proyecto de vida jivi y organización de la comunidad	330
8.3.2. Discurso sobre el problema del alcoholismo	332
8.3.3. Discurso sobre el proyecto agro turístico-ecológico integral Ekunay	334
8.3.4. Discurso sobre la propuesta pedagógica y educativa	335
8.3.5. Discurso sobre la aldea universitaria	336

8.3.6. Discurso sobre demarcación de tierras	337
8.4. El cacique como representante político de la comunidad Ekunay. El diálogo con representantes del gobierno	340
8.4.1. Comunicación con representantes políticos y de instituciones	342
1) Entrevista con José Poyo. Diputado en la Asamblea Nacional	343
2) Entrevista con Simón Poyo. Directivo del Instituto Nacional de la juventud	344
3) Entrevista con Jairo Bastidas. Comisionado del Instituto Nacional de la Juventud del Estado Bolívar	345
4) Entrevista con Arquímedes Poyo, Coordinador General de la ODEIBO	346
8.4.2. El discurso político del cacique	347
8.4.3. Valoración del cacique Raúl Rodríguez del “mandato Constitucional” y de la política de la comunicación gubernamental con los pueblos indígenas	349
8.4.4. Los nuevos lineamientos políticos y su influencia en la comunidad de Ekunay	357
8.4.5. Otros textos del marco legislativo sobre los derechos de los de los pueblos indígenas	359
 CONCLUSIONES	 361
 BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES DOCUMENTALES	 375
 CORPUS DOCUMENTAL DEL ESTUDIO	 397
I. Corpus antropológico	407
I.1. Síntesis histórica y territorio	410
I.2. Identidad jivi. Vida jivi	414
I.3. Educación escolarizada y propia	417
I.4. Ceremonias y espiritualidad	421
I.5. Ceremonia del entierro	425
I.6. Música y ceremonias	428

I.7. Marcando el paso del tiempo	431
I.8. El idioma jivi y su alfabeto	435
I.9. Significado de la naturaleza para el guahibo	439
I.10. Pintura de la cara	441
I.11. Rezo del pescado	452
I.12. Historia de Tsamani	455
I.13. Tradición oral	460
I.14. Comunicación escrita. Cuentos y cartillas	464
I.15. Alcoholismo	501
I.16. Conversaciones con jóvenes estudiantes	503
I.17. Reunión con representantes del gobierno	506
II. Corpus de entrevistas	509
II.1. Entrevista del cacique con representantes políticos	511
II.2. Entrevistas en profundidad con el cacique sobre aspectos etnográficos y culturales de la comunidad de Ekunay	527
III. Corpus de proyectos de la comunidad	541
III.1. Propuesta de vida	543
III.2. Proyecto Agro Turístico-Ecológico Integral Ekunay	547
III.3. Aldea Universitaria	549
IV. Textos de compromisos institucionales	565
IV.1. RAUAEI (Reglamento para la Admisión en la Universidad de los Andes de Estudiantes Indígenas)	567
IV.2. Transmisión de energía eléctrica al sureste de Venezuela	570
V. Corpus etnográfico en registro fotográfico	
V.1. Ilustraciones de presentación de capítulos	
V.2. Ilustraciones al contenido de los diferentes capítulos	
VI. Corpus etnográfico en registro fonográfico	
VI.1. Entrevista de Raúl Rodríguez con José Poyo Diputado en la Asamblea Nacional. Año 2006. Duración de la entrevista 12'35"	
VI.2. Raúl Rodríguez. Reflexiones sobre la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999. Año 2006 Duración de la entrevista 5'42"	

- VI.3. Entrevista de Raúl Rodríguez con Arquímedes Poyo Coordinador General de la ODEIBO. Año 2006. Duración de la entrevista 5'38"
- VI.4. Entrevista de Raúl Rodríguez con Simón Poyo representante del Instituto Nacional de la Juventud. Año 2006. Duración de la entrevista 11'24"
- VI.5. Entrevista de Raúl Rodríguez con Jairo Bastidas Comisionado del Instituto Nacional de la Juventud en el Estado Bolívar. Año 2006. Duración de la entrevista 13'24"
- VI.6. David Linares interpreta una canción que se canta en la fiesta de la primera menstruación. Año 2007. Duración de la canción 1'15"
- VI.7. David Linares interpreta la canción denominada *La Gaviota*. Año 2007. Duración de la canción 1'40"
- VI.8. Luis Blanco, brujo de la comunidad de Morichal Verde, nos relata cómo cura y recita una oración utilizada en sus curaciones. Año 2007. Duración de la entrevista 9'34"
- VI.9. Raúl Rodríguez nos relata aspectos relacionados con la vida jivi. Año 2007. Duración de la entrevista 1h 07'05"
- VI.10. Raúl Rodríguez nos relata aspectos relativos a las fiestas jivi y nos habla sobre aspectos relacionados con los chamanes. Año 2007. Duración de la entrevista 35'17"
- VI.11. Ana Pérez nos relata cuentos jivi. Año 2008. Duración de la entrevista 18'57"
- VI.12. Ana Pérez nos relata cuentos jivi. Año 2008. Duración de la entrevista 29'25"
- VI.13. Ana Pérez nos relata cuentos jivi. Año 2008. Duración de la entrevista 2'51"
- VI.14. Ana Pérez nos relata cuentos jivi. Año 2008. Duración de la entrevista 16'36"
- VI.15. Carlos Rodríguez nos expone relatos jivi y José Caisedo nos interpreta la oración para rezar el agua. Año 2008. Duración de la entrevista 51'38"
- VI.16. Elvia Rodríguez nos relata aspectos sobre la vida jivi, nos avanza algunos
- VI.17. Elvia Rodríguez nos cuenta una serie de relatos jivi. Año 2009. Duración de la entrevista 27'33"
- VI.18. Raúl Rodríguez nos habla sobre las influencias de la sociedad criolla en la identidad indígena. Año 2009. Duración de la entrevista 46'01"

VII. Corpus etnográfico en registro videográfico

- VII.1. Presentando la cultura jivi en Ekunay. Año 2006. Duración de la grabación 2'50"
- VII.2. Bailes jivi en Ekunay: Cacho Venao; Jüalepurayo; Kiwale; Maraikiado; Uwa Mene. Año 2007. Duración de la grabación 15'49".
- VII.3. Mostrando la cultura jivi en la escuela Fe y Alegría. Año 2007. Duración de la grabación 1'57"
- VII.4. Plan vacacional en la comunidad de Ekunay. Año 2007. Duración de la grabación 1'14"
- VII.5. José Caisedo alejando una tormenta en la comunidad de Ekunay. Año 2007. Duración de la grabación 32"
- VII.6. David Linares interpreta la canción de la *Gaviota* en su casa de Ekunay. Año 2007. Duración de la grabación 1'58"
- VII.7. Luis Blanco recita canción para curar en la comunidad de Morichal Verde. Año 2007. Duración de la grabación 24"
- VII.8. Luis Blanco brujo de Morichal Verde nos relata cómo realiza sus curaciones. Año 2007. Duración de la grabación 26"
- VII.9. David Linares canta la canción utilizada para orar el agua en su casa de Ekunay. Año 2007. Duración de la grabación 45"
- VII.10. David Linares narrándonos leyendas en la comunidad de Ekunay. Año 2007. Duración de la grabación 2'34"
- VII.11. Luis Blanco nos relata el proceso para preparar el yopo en la comunidad de Morichal Verde. Año 2007. Duración de la grabación 7'30"
- VII.12. Luis Blanco en la comunidad de Morichal Verde mostrándonos como sorber el yopo. Año 2007. Duración de la grabación 1'09"
- VII.13. Pelando yuca en la comunidad de la Morrocuya. Año 2007. Duración de la grabación 1'18"
- VII.14. Rayando la yuca en la comunidad de Angostura. Año 2007. Duración de la grabación 40"
- VII.15. Preparando el casabe en la comunidad de Calceta. Año 2007. Duración de la grabación 27"
- VII.16. Hermana Socorro ayudando en la comunidad del Rincón de la Morrocuya. Año 2007. Duración de la grabación 17"
- VII.17. Carlos Rodríguez y José Caisedo (Cardoso) en su casa de la

comunidad de Ekunay narrándonos cuentos jivi. Año 2008.
Duración de la grabación 37"

VII.18. Aspecto de la comunidad de Ekunay con los niños jugando durante el
plan vacacional. Año 2008. Duración de la grabación 43"

VII.19. Adultos estudiando en la comunidad de Morichal Verde. Año 2009.
Duración de la grabación 22"

VII.20. Entregando material escolar en la comunidad de Morichal Verde.
Año 2009. Duración de la grabación 35"

Palabras clave

Comunicación indígena, jivi, cacique, leyendas, mitos, Ekunay, Venezuela.

Resumen

Esta tesis presenta un estudio sobre la comunicación en la comunidad indígena de Ekunay, situada en el municipio Cedeño del estado Bolívar de Venezuela. Se trata de una comunidad de etnia jivi, del grupo indígena *guahibo-sikuani* que ha conservado costumbres, ritos y creencias ancestrales, a pesar de su convivencia con la población criolla circundante. La investigación se realizó en sucesivas estancias en la comunidad, durante siete años consecutivos, entre 2006 y 2013, gracias a la colaboración de muchos miembros de la comunidad, y a la mediación y traducción imprescindible proporcionada por el cacique. A través de una metodología etnográfica, se recogen y registran los procesos fundamentales de comunicación indígena en dicha comunidad. La tesis presenta una recopilación inédita del cuerpo de leyendas y canciones, conservadas mediante tradición oral, así como un registro de sus principales ritos y costumbres. Se dedica un apartado especial a la comunicación política indígena, donde se recogen los discursos del cacique a la comunidad.

El objetivo fundamental de esta tesis ha sido recopilar y documentar el cuerpo de relatos y ceremonias a través de los cuales se transmiten los mensajes de la cultura tradicional jivi en Ekunay. Se tratan procesos de comunicación interna ancestral en riesgo de desaparecer, y nuevos procesos de comunicación política claves en la relación de este pueblo con su contexto político. Se espera contribuir, con este trabajo, a la preservación y valoración de la cultura jivi, y su reconocimiento.

Key words

Indigenous communication, hiwi, cacique, legends, myths, Ekunay, Venezuela.

Abstract

This thesis presents a study on communication in the indigenous community of Ekunay, located in the municipality of Cedeño, in the State of Bolívar in Venezuela. It is a community formed by a jivi ethnic group, of the *guahibo-sikuani* indigenous group, that has preserved ancestral customs, rituals and beliefs, despite its coexistence with the surrounding creole population. The research was carried out in successive stays in the community, during seven consecutive years between 2006 and 2013, thanks to the collaboration of many community members, and the mediation and essential translation provided by the cacique. Through an ethnographic methodology, the fundamental processes of indigenous communication in this community have been collected and recorded. The thesis presents an unprecedented compilation of the body of legends and songs, preserved by oral tradition, as well as a record of the main rites and customs. There is a special section set aside for the indigenous political communication, where the speeches of the cacique to the community are collected.

The main objective of this thesis has been to collect and document the body of stories and ceremonies through which messages of the jivi traditional culture in Ekunay are transmitted. Ancestral internal communication processes at risk of disappearing, and new processes of key political communication in the relationship of this people with their political context are discussed. We hope to contribute, with this work, to the preservation and appreciation of jivi culture, and its recognition.



INTRODUCCIÓN

La tesis que aquí se presenta es el resultado de un trabajo de observación, registro, compilación y descripción de los principales sujetos y objetos de la comunicación cultural indígena de una comunidad jivi¹ emplazada en Venezuela, en el sector denominado Ekunay.

El interés por estudiar esta colectividad en su faceta comunicativa parte de nuestra propia experiencia personal de convivencia periódica en esa región con esta comunidad, gracias a la oportunidad dada por mi centro de trabajo, el colegio *MM Concepcionistas* de Segovia. *La Congregación Concepcionista* tiene misioneras en diferentes partes del mundo y en algunos de estos lugares existe la posibilidad de colaborar con las personas que allí se encuentran. Esta colaboración se puede realizar durante los veranos o por periodos más amplios. Así fue como, en el verano del 2005, surgió la oportunidad de ir a Venezuela con la ONGD *Siempre Adelante* que forma parte de la congregación. Esa primera estancia la realicé en un pueblo llamado Morichalito². En este pueblo se ubican varias comunidades indígenas, como lo hacen a lo largo de todo el municipio Cedeño del cual forma parte. El modo de vida, la organización social y política, su lengua, ha mantenido su autenticidad, a pesar de la cultura occidental integrada, razón por la que

¹ A lo largo del trabajo veremos otras transcripciones referidas a la palabra jivi. Hemos optado por utilizar esta ya que es la transcripción castellanizada y la que reconocen en nuestra comunidad de estudio.

² En esta zona podemos observar enormes morichales, es decir, la palma que da como fruto el moriche. Motivo éste por el que, al formarse el pueblo se lo denominó Morichalito, como referencia al moriche que hay en toda la zona.

decidimos hacer un estudio en profundidad sobre esta comunidad y datar, catalogar y registrar todos los elementos y procesos de comunicación, para conocer mejor los diferentes aspectos de la comunicación en la vida y la cultura de una comunidad indígena.

Estos aspectos comunicacionales están alejados de las nuevas tecnologías de la comunicación, a pesar de vivir en el s. XXI, aunque quizás debemos entender el concepto tecnológico de forma más amplia, así Marí (1999) nos indica, citando a Foucault, que la tecnología se relaciona con la producción; toda sociedad produce, transforma o manipula cosas; con un determinado sistema de signos, que permite entender los símbolos que se utilizan y con el poder que va a determinar la conducta de los individuos. Estos aspectos forman parte de la vida de nuestra comunidad.

Piaroa, curripaco, pipoco, mapoyo, ñeña y jivi son pueblos indígenas que habitan en la zona. En la actualidad mantienen contacto entre ellos, o al menos se mantiene contacto entre sus dirigentes, principalmente porque todos los pueblos tienen un interés prioritario común: que se les reconozcan sus derechos como pueblos indígenas. Venezuela es una de las naciones con mayor presencia de poblaciones indígenas. Se ubican en ella 30 pueblos indígenas repartidos, aproximadamente, en 1500 comunidades diferenciadas cultural y lingüísticamente. Estos se encuentran situados en diez entidades federales; los estados de Anzoátegui, Apure, Bolívar, Monagas, Sucre, Zulia, Mérida, Trujillo, Amazonas y Delta Amacuro.

Existe toda una diversidad de etnias que merecen ser estudiadas. De ninguna de ellas existen estudios específicamente comunicacionales. Esta investigación pudo centrarse únicamente en la comunidad jivi por tener con ellos una confianza ganada gracias a mi colaboración con la ONGD en la comunidad de Ekunay. Además, el anterior cacique de esta comunidad, accedió a colaborar en el estudio y supuso la principal fuente de información y mediación para desarrollar el trabajo de campo. Este cacique tiene además un elevado nivel cultural, ha realizado un gran esfuerzo hasta convertirse en un gran conocedor de la legislación actual sobre comunidades indígenas y logra mantener muchos contactos con las diferentes comunidades jivi.

Marcos (1999) analiza el cambio tan rápido que ha sufrido el tratamiento de la información y la documentación en un siglo. Comenta como los avances tecnológicos han permitido que las posibilidades de recibir información sean tantas que ha posibilitado al lector elaborar su propia información.

El proceso de documentación comenzó ante la necesidad de los investigadores de recopilar información procedente de diversas publicaciones y como en la actualidad la documentación electrónica se ha convertido en algo esencial.

Los aspectos relativos a la documentación electrónica han sido importantes para mi trabajo, así como el poder contar con todas las posibilidades que las nuevas tecnologías ofrecen en el campo de la investigación debido a la distancia a la que se encuentra mi comunidad de estudio respecto al lugar donde yo resido.

La idea de documentar los tipos de comunicación indígena se forjó al presenciar una boda jivi. La boda se realizó entre dos personas criollas (así se denomina a la población no indígena, teniendo en cuenta que este fue el nombre que durante la colonización española y portuguesa en el continente se dio a los nacidos en América de padres europeos o descendientes de europeos) pero por el rito jivi y allí pude descubrir cómo el cacique seguía un ritual para dicha celebración, mientras los adultos seguían el suyo, lo mismo que los niños; todos sabían que se iba a realizar una boda y todos sabían cómo participar en ese ritual. Aquella boda me revelaba la eficacia de la transmisión comunicativa de carácter cultural, su capacidad de organización grupal y el consenso de modos, formas y sentidos. Pensé que, con una observación participante en el devenir diario podría descubrir y describir numerosas manifestaciones comunicativas nunca estudiadas. Juzgamos interesante investigar otros perfiles de relación y analizar la comunicación como proceso de transmisión de cultura. El proyecto fue concebido, pero estas personas son muy celosas de su intimidad y descubrí la dificultad de emprender el estudio. Pensé que era necesario que una autoridad en la comunidad lo avalara y ese fue el momento en que decidí presentar el proyecto al cacique, Raúl Rodríguez, quien no lo acogió primeramente de buen grado.

Regresamos al mismo lugar el siguiente verano. A lo largo del año, una de las hermanas de la congregación que lleva quince años trabajando en la zona, Socorro Quintana, había continuado hablando con Raúl Rodríguez haciéndole ver que la intención del estudio, que se quería acometer por nuestra parte, tenía la finalidad de dar a conocer y reconocer la riqueza cultural de una comunidad y una cultura en gran parte desconocida, que no se tenía ninguna otra intención de explotación de su conocimiento y no se buscaba nada de repercusiones negativas para ellos, sino todo lo contrario. Valorar su cultura, descubrir su riqueza cultural como un tesoro que respetar. Las conversaciones surtieron el efecto esperado porque al volver a hablar con este cacique

nos comentó que su propósito era colaborar en todo lo que fuera necesario para que el estudio se pudiera llevar a cabo.

La tesis se inicia por tanto en el año 2005 y se desarrolla desde 2006 hasta 2014, permitiendo cierto carácter de contraste evolutivo o constatación de la permeabilidad e impacto de la cultura occidental o desarrollada que está marcando la relación exterior ligada a los nuevos tiempos que viven estas comunidades. También analizaremos si la evolución en los métodos o sistemas de comunicación ha enterrado lo que fue la esencia de la cultura precolonial de estos pueblos durante décadas o, por el contrario, pasado y presente llegan a convivir al menos en algunos aspectos.

En estos años, el ámbito de la comunicación indígena ha pasado de no estar tematizado ni ser un campo de estudio en sí mismo, a formar parte de la agenda de cooperación y adquirir una dimensión estratégica para el desarrollo. Esta tesis se termina, de manera significativa, dos años después de celebrarse el *Año Internacional de la Comunicación Indígena*.



CAPÍTULO PRIMERO

PLANTEAMIENTO DEL ESTUDIO

1.1. Justificación del tema: la comunicación indígena

La comunicación indígena es un ámbito que ha recibido estudios desde distintas disciplinas, especialmente la antropología social, la etnografía, los estudios históricos de los momentos precoloniales y la sociolingüística. Desde las ciencias de la comunicación no ha llegado a constituir un campo de investigación y los estudios que existen se han centrado en los medios de comunicación en relación con la cuestión indígena.

Hablar de comunicación indígena implica una conceptualización muy amplia. No existen dos pueblos con circunstancias equiparables. Los congresos de comunicación indígena celebrados en los últimos años han sido una plataforma importante para enfatizar la importancia de la comunicación y el derecho a la información de estos pueblos, pero estos foros y otros seminarios han puesto el foco en comunidades ubicadas en México y el territorio andino, principalmente. Se trata de comunidades con un nivel de desarrollo y condiciones muy distintas al de la estudiada en esta tesis.

La comunicación indígena es el ámbito de estudio del presente trabajo, pero no en su referencia general sino en el estudio de un caso: la comunidad jivi. Sus medios, procesos y contenidos, entre los que destacan los aspectos etnográficos y los relatos orales, y el importante papel del cacique, figura fundamental en el ejercicio y proceso comunicativo de estas comunidades.

Al plantear la realización de este trabajo, comenzamos a buscar información sobre el tema y pudimos comprobar que existen varios estudios sobre comunidades indígenas, pero la gran mayoría de ellos centrados en aspectos de localización geográfica, censo de las comunidades jivi repartidas en Venezuela, el trato que las nuevas leyes les dan a los grupos indígenas³. No encontramos (lo cual no quiere decir que no existan) estudios de comunicación centrados en la zona que nos ocupa, es decir, la zona de Los Pijiguaos⁴, en los que se pueda ver el papel comunicativo que los diferentes elementos sociales ejercen en una comunidad y en qué elementos quedan reflejados estos procesos comunicativos.

Hay ciertas comunidades, los yanomami, por ejemplo, sobre los cuales se puede encontrar numerosa documentación, pero sobre otras, como es el caso de los jivi en Venezuela, y concretamente en la zona donde se desarrollará el presente estudio, la documentación es exigua. Esto que en un principio puede verse como un problema pues apenas hay documentación donde apoyar este estudio, lo vimos como un reto. Vislumbramos la posibilidad de, quizás, abrir una puerta para nuevos estudios sobre los jivi, en concreto sobre los jivi que viven en el estado Bolívar.

Si planteamos la temática de la comunicación en una sociedad desarrollada, nuestra mente inevitablemente se centra en los medios de comunicación de masas, televisión, radio, prensa, cine, internet... que son las fuentes cotidianas de información relacionadas con hábitos que estamos viviendo en el día a día.

Sin embargo actualmente, en el s. XXI, aún existen grupos sociales que en muchos casos no conocen estos medios de información y en otros que, aun conociéndolos, no pueden tener acceso a ellos. Lo que no quiere decir que, en algunos casos, no tengan acceso a otros diversos canales de información. Aunque es cierto que, dependiendo del tipo de información, no la reciben con la misma rapidez que en otros lugares del planeta y también es verdad que no llegan a conocer todos los acontecimientos que se pueden producir en el orbe y que reciben cobertura internacional. En primer lugar por la falta de

³ Citaremos en primer lugar la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* aprobada en 1999, ya que esta fue la generadora de los grandes cambios en materia indígena.

En 2009 se aprueba la LPCPCI (*Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas*). En el año 2000 se aprueba la *Ley de Diversidad Biológica*.

Estos son algunos ejemplos de los cambios que se estaban viviendo en las comunidades indígenas.

⁴ El nombre de la zona proviene de una palmera a la que en Venezuela se la denomina Pijigüao. Este lugar se sitúa al oeste del estado Bolívar. Es una zona inhóspita dentro del municipio Cedeño. Allí opera la planta CVG Bauxilum, y en torno a ella gira la economía de la zona. Desarrollaremos de forma más amplia lo referido a la zona de Los Pijiguaos en el capítulo 4, en el punto 4.9.2 al hacer referencia al asentamiento territorial.

infraestructura, pero también de interés por parte de la oferta y la demanda: en muchos casos porque los propios grupos sociales realmente no lo consideran importante para el desarrollo de sus vidas. En otros casos son los medios los que no consideran a estos públicos importantes o rentables para sus difusiones. Esto hace que, en la mayoría de los casos, las personas de estas comunidades desconozcan que pueda haber otro mundo muy diferente al suyo.

En estas sociedades, su canal comunicador más importante sigue siendo el lenguaje oral, y dentro de ese medio, el mayor control de información y mayor poder de interrelación, lo desarrolla el cacique. Esta figura es allí la fuente y el emisor principal de comunicación, sin olvidar su faceta de receptor privilegiado de la comunicación relevante de la comunidad, las comunidades vecinas y de la comunicación institucional o gubernamental, ejerciendo, por consiguiente, una función de mediador dentro de la propia comunidad en algunos casos y con comunidades colindantes o más apartadas en otros momentos.

En el presente trabajo vamos a hacer referencia a la transmisión oral, la simbólica y en menor medida a la escrita. Se trata de un sistema de comunicación que se ha venido manteniendo a lo largo de toda su historia en nuestra comunidad de estudio. Surge la pregunta: ¿Qué sentido tiene hacer referencia a ella? Efectivamente, este tipo de comunicación junto con otras que en el presente trabajo vamos a analizar (las pinturas, los bailes, las leyendas, el humo...) son las que se han ejercido en la comunidad indígena de Ekunay a lo largo de su existencia, ya que lo que antes se podía comunicar dista mucho de lo que se hace en la actualidad, pero hay elementos de transmisión cultural que se mantienen.

A la vez, con la realización de este estudio, pretendemos conocer, a partir de su evolución informativa, los cambios que se han ido produciendo en la propia comunidad y contribuir al conocimiento de culturas milenarias prácticamente desconocidas. Una de las percepciones transmitidas por varios de los miembros de la comunidad donde se ha desarrollado este trabajo es que piensan que no se les conoce, quizás algunas personas conocen su existencia, pero su percepción es que realmente no se les conoce como comunidad. A veces, como las personas jivi sostienen, es por su propio rechazo al contacto con quienes llaman criollos, o al menos con algunos. Creen que se han aprovechado muchas veces de ellos y han desarrollado un espíritu reivindicativo con lemas como “somos indios pero no tontos”.

Este estudio pretende paliar la innegable invisibilidad de estas comunidades. Un desconocimiento en el que también la comunidad científica tiene su responsabilidad.

En las entrevistas mantenidas se han expresado de forma crítica, recordando que han llegado a su comunidad personas pidiéndoles que les enseñaran sus plantas medicinales, su artesanía, su lengua, etc., a cambio de no se sabe cuántas cosas que luego nunca llegan y posteriormente descubren que gracias a sus remedios hay quienes están ganando mucho dinero.

Los estudiosos de las culturas indígenas alcanzan a conocer sólo algunas de las comunidades. Es hoy por hoy impensable realizar un estudio sobre la comunicación indígena de forma íntegra. Pero la población en general, posiblemente no imagina que en el s. XXI haya poblaciones que mantengan, en muchos aspectos, las formas de vida de siglos pasados. Tal vez, en España, la mayor parte de la población no piensa que haya personas que desarrollen sus modos de vida prácticamente como lo hacían en el momento de la conquista, incluso en la propia Venezuela no toda la población sabe de la existencia y el modo de vida de estas comunidades. Las etnias a las que se hace referencia se sitúan en una zona de difícil acceso en el sur de Venezuela, no obstante, su negación no se explica por la mera inaccesibilidad del territorio. Podemos encontrar una parte positiva en este aspecto: el desconocimiento o el olvido, más que el respeto, han hecho perdurar y conservar estas culturas.

Más en concreto, el estudio de la figura del cacique es un tema bastante inédito y su estudio presenta muchas dificultades. La sola aproximación a ese concepto se enfrenta a prejuicios por ser un término exportado y cuya evolución estaría descontextualizada de su uso en territorio español. Ya sólo hablar de caciques puede juzgarse como algo peyorativo, por las connotaciones que este término ha tenido en España en algunos momentos de la historia. El concepto “cacique” se instaló con la colonización, pero su permanencia ha tenido en estas zonas una evolución muy específica. Profundizaremos en este trabajo sobre el modo en que se establece la comunicación entre el cacique y el pueblo, qué temas son los más relevantes en la actualidad y por qué estos son los temas más importantes. El desarrollo y el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas se gestionan con la interlocución de los caciques. Por tanto, el factor de cambio en estas comunidades, cuenta con el criterio o el impulso de estos representantes.

Los dirigentes de las comunidades indígenas piensan que estas pueden tener problemas con los cambios si no se gestionan de un modo adecuado, ya que las nuevas posibilidades pueden hacer que se pierda su identidad cultural, porque se conozcan y busquen otros modos de vida. De ahí que en estos momentos, quizás más que en el pasado, los dirigentes se esfuerzan más que nunca en la comunicación con su pueblo, si bien su esfuerzo puede ser dirigista y controlador.

Queremos resaltar que nuestro trabajo va dirigido no sólo a dar a conocer esta evolución informativa, sino también que a través de ella se pueda conocer una cultura tan dispar a la nuestra que a pesar del enorme desarrollo de la época que nos ha tocado vivir sigue inmersa en numerosas situaciones problemáticas, como falta de alimentación, sanidad, electrificación etc. Puede ser muy pretencioso, pero quizá un trabajo como este contribuya a concienciarnos de que el mundo desarrollado tiene una deuda con ese otro mundo que no goza de las mismas oportunidades. No se trata de que estas comunidades cambien su modo de vida, no es este un proyecto intervencionista, ni es nuestra intención provocar cambios con este estudio, pero sí contribuir a analizar con objetividad la particularidad de sus procesos comunicativos y aportarlo primeramente a la comunidad sin divulgarlo al margen de la misma.

1.2. Planteamiento investigador

Esta investigación ha supuesto un estudio empírico no experimental en el sentido clásico. La particularidad del estudio propiciaba un acercamiento similar al de los estudios antropológicos. Todo lo estudiado parte de la experiencia y la observación de la realidad con un propósito de documentar y explicar los procesos de comunicación indígena.

El estudio se ha ido construyendo a partir de una observación y trabajo de campo, con la recopilación y registro, in situ, de las formas y modos de la comunicación indígena en una comunidad. El trabajo se ha desarrollado a partir de un proceso empírico, como experiencia intermitente pero prolongada durante ocho años consecutivos, en el que se recurrió a metodologías para documentación de procesos (mediante la identificación de sujetos, objetos, mensajes, etc. de comunicación) y metodologías cualitativas de investigación social, especialmente las entrevistas en profundidad realizadas de manera directa cuando el entrevistado hablaba castellano y

accedía a la entrevista, y de manera indirecta, con la ayuda de mediador/traductor, cuando el entrevistado no se expresaba en castellano o no accedía a entrevistarse por la falta de confianza.

La perspectiva comunicacional en el análisis de una cultura indígena es en sí misma una de las aportaciones más originales de este trabajo. Los estudios comunicacionales no suelen poner el foco en la comunicación primitiva ni de pequeños grupos. Bien es cierto que el análisis de la comunicación sí ha sido, no obstante, fundamental en los estudios antropológicos.

La investigación se desencadena con una hipótesis de primer grado, esto es, de descripción de hechos y situaciones del objeto de conocimiento que pueden ser sometidos a comprobación. El estudio no se construye a partir de hipótesis de segundo o tercer grado, para no condicionar un filtro o sesgo en el objetivo de observación. Esta cuestión ha sido muy criticada en la antropología, por el peligro de que el filtro se hiciera más relevante que el propio objeto de estudio.

El proceso de trabajo se inició con un esfuerzo objetivo de registro de información y es al final del estudio cuando llegamos a una hipótesis subyacente, que se deriva de todo el estudio y que adquiere una dimensión teórica, crítica y heurística, diferente al esfuerzo del resto de la tesis.

Para formular las hipótesis de trabajo, planteamos una serie de preguntas:

- ¿Qué aspectos habría de abarcar el estudio descriptivo de la comunicación indígena tradicional?

Nuestra hipótesis de primer grado se introduce como sigue: La descripción de los procesos de comunicación en un grupo indígena abarcaría todo el complejo sistema de transmisión cultural tradicional, siendo necesario identificar los mensajes de la comunicación oral que se transmiten en los relatos y que constituyen su sistema de mitos, su cosmovisión. Además de estos aspectos, habría que describir la pragmática de la comunicación comunitaria cultural tradicional, que encontramos en los ritos y ceremonias, el uso de los objetos rituales o fetiches. En todos estos elementos se encontrarían las claves de los flujos de comunicación y consensos de una comunidad.

- ¿Quiénes serían las figuras de representación de autoridad, generadoras de una comunicación más jerárquica, de arriba a abajo?

Entendemos a las figuras de representación y autoridad en la comunidad (cacique, capitán, chamán, padre, etc.) en tanto comunicadores y no sólo en términos organizativos sociológicos y políticos.

A pesar de los siglos de colonización e intervención de la cultura occidental, las culturas desarrolladas y las intervenciones políticas y las campañas de evangelización, estas culturas siguen manteniendo, conservando y confiando en su sistema de comunicación, lo que podría dar prueba de su eficacia y capacidad de resistencia.

El concepto de “investigación social empírica” tiene significados diferentes. O bien se entiende como una “observación exacta de hechos individuales” o como “inferencia inductiva de enunciados universales”.

Dentro del esfuerzo descriptivo, en esta investigación sobre los jivi partimos de la experiencia, como observación directa de fenómenos. En esta investigación se posiciona la clave de H. Seiffert (1977: 193): “la experiencia como observación empírica segura de datos individuales”.

Se acepta en este trabajo la idea de que la hipótesis viene a ser un cierto modelo, cuya justificación se encontrará en su fecundidad, en su transparencia, incluso agradable y eficaz, que con su ayuda nos proporcione comprender los fenómenos que tenemos delante. Así la hipótesis que formulamos viene a ser una idea resumida, como comunicación, del amplio conjunto de observaciones que se han recogido en el trabajo de campo, y que su origen se encuentra en la “experiencia directa” de observar y de “encontrar hechos”. Por lo que en este trabajo se parte de las llamadas “hipótesis de sentido común o de observación”, conformadas a partir de la evidencia de los fenómenos culturales recogidos. La referencia a la comunicación nos sirve de hipótesis, en sentido amplio y con una dependencia laxa de la experimentación, para pasar de la observación a la representación compleja como modo de comprensión de la cultura jivi que centra el objeto de esta investigación.

- ¿Qué figuras actúan como principales agentes de comunicación indígena?

Hacia una hipótesis subyacente, este estudio indagará en el análisis distinguido (no comparativo) de las figuras del chamán y el cacique en tanto principales agentes de la comunicación indígena.

- ¿Cómo calificar la comunicación del chamán?

Planteamos la hipótesis de distinguir al chamán por sus mensajes y medios, como el guarda del mensaje ancestral y el pensamiento mítico, transmitidos a través de una comunicación desarrollada mediante rituales y costumbres culturales.

El chamán es capaz de mantener la tradición original de una cultura indígena en términos primigenios, y mantener la confianza en su magia.

- ¿Cómo calificar la comunicación del cacique?

Planteamos el giro político de la comunicación que pueden estar teniendo los caciques. Considerados como líderes de opinión en sus comunidades, se han convertido en interlocutores de la clase política en un proceso complejo de mediación y portavocía.

Este estudio ha recogido los principales discursos y entrevistas construidos o mantenidos por el cacique de Ekunay entre los años, 2006, 2007 y 2009, para poder observar este supuesto viraje de la comunicación comunitaria del cacique hacia una comunicación política. El giro político de los caciques como consecuencia de la nueva legislación ha sido señalado ya por María Teresa Quispe (2005) y nuestro estudio pretende comprobarlo en el caso concreto del cacique de Ekunay desde un estudio comunicacional.

1.3. Objetivos generales del estudio

El objetivo fundamental de la tesis, a partir de este planteamiento, es recoger, transcribir, recopilar y clasificar los elementos de la comunicación indígena en la comunidad jivi. Este objetivo adquiere suma importancia y el mayor compromiso de la tesis, ya que los relatos, leyendas y sistema mitológico de esta comunidad no están recogidos en ninguna fuente ni han sido estudiados.

No es éste por tanto un trabajo conclusivo, sino de descubrimiento, de desvelamiento, ya que intenta sacar a la luz una información hermética y algunas claves de culturas comunicativas de difícil acceso y muy desconocidas. Se trata de un estudio capaz de facilitar otras investigaciones o interpretaciones. Esperamos poder haber constatado y registrado la información suficiente para el legado y conservación de la cultura jivi de tradición ancestral. Este trabajo se ha realizado en un momento crítico para la pervivencia de la cultura de un pueblo original. Es muy probable que este trabajo de recuperación se haya realizado sólo momentos antes de la desaparición y olvido de sus costumbres y mitos⁵. Serán otros posibles o futuros trabajos los que relacionen, comparen o amplíen esta cultura dentro del marco de proyectos antropológicos, ontológicos, de desarrollo postcolonial, estudios culturales, etc. Eso esperamos facilitar con este trabajo de recopilación y registro.

El objetivo general de este estudio es plural y tiene como intención aportar un trabajo de valor tanto a la comunidad científica como a los propios pueblos indígenas. Los objetivos de investigación están orientados, por tanto, dentro de parámetros de respeto y compromiso con la comunidad estudiada. Sólo se ha registrado aquello que ha contado con el consentimiento de las personas entrevistadas y retratadas.

Nos marcamos los siguientes objetivos generales de partida:

1. Conocer, describir y registrar los procesos de comunicación en la comunidad indígena jivi.

⁵ Los jóvenes jivi se sienten ya más atraídos por el fútbol que por sus costumbres y pronto tendrán televisión.

2. Conocer y describir las funciones comunicativas del cacique en la comunidad indígena jivi.
3. Recoger y transcribir parte de la cultura de transmisión oral de tradición ancestral de la comunidad indígena jivi: sus mitos, ritos y leyendas.

Estos objetivos se verán reforzados con la búsqueda de objetivos más específicos:

1. Encontrar anclajes en algunas teorías de la comunicación desde las que fundamentar esta investigación.
2. Descubrir las formas primitivas de comunicación conservadas en la comunidad indígena.
3. Contextualizar histórica y geográficamente la comunidad de estudio.
4. Descubrir la importancia de la comunicación oral de forma directa en una comunidad.
5. Conocer la cotidianidad comunicativa en el s. XXI de personas que no tienen acceso a los medios de comunicación de masas.
6. Recopilar diferentes leyes que hacen referencia a las comunidades indígenas y que pueden tener importancia para explicar sus problemas de comunicación.
7. Registrar un número representativo de mensajes en lengua vernácula con traducción al castellano.
8. Indagar en la relación entre el cambio en las leyes y la evolución comunicativa indígena, especialmente la comunicación del cacique.
9. Recopilar y analizar los discursos del cacique.

Como resultado de este estudio se espera conformar un corpus documental de la cultura tradicional y los nuevos procesos de comunicación en la comunidad jivi Ekunay, en el que se pueda encontrar una relación exhaustiva, clasificada e ilustrada de las principales mediaciones de la tradición comunicativa de este grupo indígena.

1.4. Metodología de investigación

La metodología de investigación es la propia de un estudio etnográfico.

El término etnografía nace a comienzos del s. XIX para describir las etnias o pueblos que habitan en la tierra, esta puede ser definida como:

“El estudio descriptivo (graptos) de la cultura (ethnos) de una comunidad” (según Aguirre, 1995:3).

“Es el arte y la ciencia de describir un grupo humanos: sus instituciones, comportamientos interpersonales, producciones materiales y creencias” (según Angrosino, 2012:16).

Aguirre (1995) comenta, que la etnografía es el estudio descriptivo de una cultura, representando el primer paso dentro de la investigación cultural. El etnógrafo “invadiendo” otra cultura recibe un choque cultural y llegará a adquirir un conocimiento antropológico si es capaz de vivenciar las dos culturas.

La etnografía analiza la cultura en término de identidad, totalidad, eficacia por tanto ayuda a conocer la identidad étnica de una comunidad y a comprender su cultura.

Toda investigación debe tener un soporte en la etnografía, la etnología y la antropología. La primera conforma la primera etapa de investigación cultural. En este proceso etnográfico encontramos varias fases, la primera de demarcación del campo, una segunda de preparación y documentación, seguida de una fase de investigación y por último llegamos a una conclusión.

En los estudios etnográficos, una técnica usada habitualmente es la observación participativa. Esta se entiende como: “una forma consciente y sistemática de compartir en todo lo que permiten las circunstancias, las actividades de la vida y los intereses del grupo de estudio” (op.cit. 1995: 77).

Cuando un etnógrafo se enfrenta a una comunidad, debe tratar de comprenderla y entender que hay otras formas de vida tan eficaces como su propia cultura. La etnografía nos aproxima a culturas ajenas partiendo de la propia.

Aguirre nos indica que la etnografía está muy ligada a la investigación cualitativa. Ésta, según Angrosino (2012), se interesa por las interacciones en su contexto natural, no trata de desarrollar hipótesis, pero si las establece se desarrollan durante el mismo proceso de investigación. La etnografía se basa en el método etnográfico, éste implica la

recogida de información sobre aspectos materiales, sociales, creencias y valores de una comunidad. En este proceso el “trabajo de campo” es esencial. Malinowski y Boas fueron grandes defensores del trabajo de campo y son considerados como los precursores de la denominada observación participante.

Un apoyo esencial en este trabajo de campo, es el que proporciona la entrevista. En el método etnográfico, ésta es de naturaleza abierta, se realiza en profundidad y puede no ser estructurada, lo que no significa que sea aleatoria.

Barbolla y otros (2010) señalan que para comenzar a realizar una investigación etnográfica son importantes los denominados “porteros”, estos son los miembros que autorizan o no el acceso debido a su posición jerárquica, así como la “persona introductoria”, diremos que ésta puede hacer que el portero te acepte o no.

Una vez introducidos en la comunidad es esencial conseguir el “repport”, esto significa lograr relaciones de confianza y afinidad, así como “informantes claves”, personas con conocimientos dispuestos a cooperar.

El entorno de estudio etnográfico es muy amplio por tanto hablar de autores destacados en este campo requeriría hacer referencia a cada uno de los campos de estudio, pero además de los nombrados en este punto diremos que en esta disciplina destacan, Murillo, Martínez, Atkinson y Goetz entre otros.

Nuestro estudio ha seguido las características propias de la investigación etnográfica. Hemos permanecido en la comunidad de estudio y establecido contactos con las personas que allí viven hasta que ellos han tenido confianza en nosotros para poder iniciar nuestro estudio. Fue esencial contar con el apoyo de la hermana Socorro Quintana en los primeros contactos que tuvimos con el cacique de la comunidad, y gracias a éste la comunicación con las personas de la comunidad fue más fácil.

En este estudio hemos utilizado la observación participante y no participante, así como entrevistas, conversaciones informales que nos situaban en la pista de aspectos esenciales para este estudio.

Todo el trabajo quedó recogido en diversos cuadernos de campo, así como en registros videográficos y fonográficos.

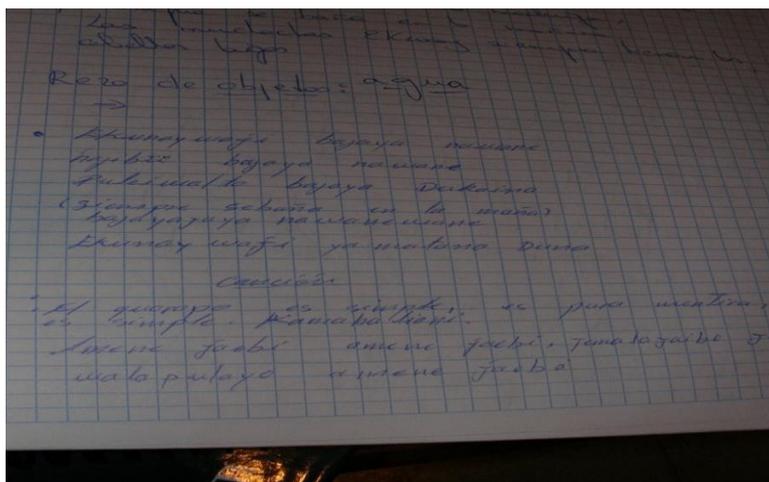


Foto 1. Imagen tomada de un cuaderno de campo. Año 2008.

Autora Raquel García.

Los informantes han sido esenciales para el desarrollo de este estudio. Podemos nombrar a: Raúl Rodríguez, Elvia Rodríguez, Ana Pérez, Junior Rodríguez, Luis Blanco, Carlos Rodríguez, David Linares. Sin ellos y sin otros muchos con los que hemos hablado no hubiese sido posible realizar esta tesis. Sirvieron a la vez de “porteros” (en terminología etnográfica) que abrieron las puertas a testimonios muy difíciles de conseguir.

1.5. Estructura de esta memoria de investigación.

El trabajo que presentamos está dividido en diez capítulos.

En el capítulo 1 se realiza un planteamiento previo del estudio, donde se justifica el porqué del tema y se marcan los objetivos fijados.

El capítulo 2, ha sido denominado “Referencias Teóricas”, ya que en él analizaremos la comunicación desde la perspectiva de algunas teorías de la comunicación y se hablará también del concepto de cultura.

En el capítulo 3 se presentan los métodos utilizados en esta investigación, fundamentalmente cualitativa. Profundizando en el concepto de este tipo de estudios, en sus características, problemas y técnicas de recogida de datos, se tomará como un aspecto destacado la entrevista en profundidad como técnica de investigación.

El capítulo 4, sitúa de forma global a la etnia de estudio. Se llevará a cabo un estudio descriptivo del territorio, historia, la lengua y la organización social de los *guahibos*, para posteriormente centrarnos en nuestra comunidad de estudio, Ekunay.

El capítulo 5 se centra en los lenguajes y códigos *guahibos*. Examinaremos los códigos primitivos de comunicación. Trataremos aspectos tales como el lenguaje de las señales, lenguaje corporal, la vestimenta, el proceso identitario o la comunicación a través de los sueños.

El capítulo 6 se centrará en los diferentes rituales llevados a cabo en la comunidad. Haremos una incursión en el mundo de los chamanes para ver la influencia de estos en la comunidad y expondremos aspectos relacionados con las fiestas, los bailes y las canciones.

En el capítulo 7 realizamos una incursión en el mundo de la cosmovisión *jivi* y se recogen algunas leyendas y relatos provenientes de la comunicación oral.

El capítulo 8 analiza el proceso de comunicación que lleva a cabo el cacique. Analizando la importancia política de esta figura.

El capítulo 9 recoge a las conclusiones obtenidas tras la realización del presente trabajo.

Para finalizar ubicamos una serie de documentos centrados en aspectos antropológicos, entrevistas, proyectos y finalmente compromisos institucionales. Así mismo se han recogido documentos fotográficos, fonográficos y videográficos. Estos dos últimos cuerpos de documentos pueden ser consultados en un soporte digital adjunto a la tesis.

Para finalizar se referencia la bibliografía y documentación utilizada.

CAPÍTULO SEGUNDO

REFERENCIAS TEÓRICAS PARA UN ESTUDIO DE COMUNICACIÓN INDÍGENA.



“La comunicación siempre es una realidad social que no puede pensarse sin la existencia de los otros.”

Manuel Martín

*Teoría de la Comunicación: una propuesta*⁶

2.1. Introducción. Marco contemporáneo sobre cultura y comunicación

Según las teorías clásicas de la comunicación, de planteamientos lineales, para que exista comunicación deben intervenir en la misma cinco elementos: un emisor, un código, un mensaje, un canal y un receptor:

Estos elementos van a ser analizados tomando como referencia a E.C. Galeano. Este autor a su vez se centra en los elementos de comunicación planteados por Laswell.

Galeano (1997) establece que el emisor es el quién planteado por Laswell. Éste es el origen, la fuente de toda comunicación. Laswell hizo referencia en este aspecto a todas las categorías de emisores.

Para situar el mensaje, lo que el emisor comunica, se centra en el aspecto de dice qué, analizado también por Laswell. El mensaje es el conjunto de signos expresado por el emisor dirigido al receptor. El mensaje posee un contenido y un código. El contenido es aquello a lo que hace referencia el mensaje. El código es el lenguaje sobre el cual se constituye el mensaje, la forma de expresión.

⁶ Martín Algarra, M.: (2003:87) Teoría de la Comunicación: una propuesta. Madrid. Ed. Tecno.

Los medios usados para transmitir el mensaje se denominan canal. Laswell introdujo la noción de análisis de medios, es decir, la investigación del o de los mejores canales capaces de vehicular el mensaje al o a los receptores.

Un elemento esencial hace referencia a quién. En este aspecto nos situamos frente al receptor, quien recibe el mensaje. En relación con el análisis de medios, el análisis de receptores es, para Laswell, sobre todo cuantitativo. Preconiza medir en términos de cantidad el universo a alcanzar para aislar una o varias partes.

El punto anteriormente analizado se une al efecto que se desea causar. Se trata del impacto que Laswell concibe en forma global. En otros términos: el estímulo contenido en un mensaje dado, vehiculado por tal medio, dirigido a una población o segmento de mercado de tal volumen dando tal resultado. Para que este sea efectivo debe utilizar un código (la forma de codificar ese mensaje) que sea conocido por los receptores.

Encontramos que, en la figura del cacique que este estudio aborda de manera específica, hallamos un emisor y receptor principal de la información trascendente de una comunidad, pero también es el canal de los flujos de comunicación externa-interna, y también es traductor de códigos y configurador de mensajes. Su figura es clave en el control y mantenimiento de los procesos de información.

El cacique cumpliría funciones propias de canal, medio y mediador. El término de mediador se ha conceptualizado mucho en el ámbito de la resolución de conflictos y “hace referencia al acto de mediar, de intervenir en una situación con el objeto de solucionar un enfrentamiento o disputa entre dos partes. La mediación siempre supone una actitud cercana a la objetividad”.

¿Qué significado tienen los vocablos de la teoría de la comunicación en un estudio de comunidad indígena?

Las teorías de la comunicación se desarrollaron en un contexto de complejidad mediática y tecnológica creciente. Los primeros paradigmas tuvieron una fuerte inspiración en la cibernética y en los procesos informáticos. El modelo matemático de Shannon y Weaver, o el desarrollado por Laswell condicionado por un contexto bélico anticiparon un desarrollo teórico de la comunicación como un proceso lineal y calculable.

Es pues arriesgado abordar un estudio de la comunicación indígena desde los conceptos de las teorías clásicas de la comunicación, no obstante, cabe extrapolar la terminología para distinguir los elementos fundamentales de la comunicación.

Desde la antropología estructural, Lévi-Strauss sí recurrió a las teorías de Norbert Wiener, Von Neumann y Claude Shannon. Uno de los principios observados en las comunidades antiguas era la autonomía, el equilibrio interno, la homeostasis, en términos de la teoría de sistemas:

“Las pequeñas comunidades estrechamente unidas tienen un grado de homeostasis considerable” Wiener⁷, citado por Lévi-Strauss (2012:39).

El presente trabajo se ha apoyado en algunos aspectos y criterios básicos extraídos de diversos paradigmas de la comunicación que podemos encontrar en varias teorías referidas a la misma que a continuación citaremos. Sobre la síntesis de diferentes consideraciones de las diferentes teorías comunicativas hemos creado nuestro particular prisma de estudio.

Pasamos a continuación a dar una visión global de diferentes teorías comunicativas para después centrarnos en las que consideramos las más adecuadas para apoyar la investigación.

⁷ Wiener, N. (1948): Cibernética o el control y la comunicación en animales y máquinas.

AUTOR	CRITERIO	DIVISIÓN DE TEORÍAS
Denis McQuail (1983)	División estructural.	Teorías holísticas. Teorías del mensaje. Teorías de efectos y audiencia.
Mauro Wolf (1987)	Función de los medios.	Teoría de la manipulación. Teoría de la persuasión. Teoría de la influencia. Teoría de la funcionalidad. Teoría crítica. Teoría culturológica Teorías comunicativas.
Blanca Muñoz (1989)	División geográfico-cultural.	Teorías Funcional- Conductistas norteamericanas. Teorías Críticas europeas.

Tabla 1: Teorías Comunicativas. A partir de Muñoz (1989)

Hemos de decir que es muy difícil tomar alguna teoría como una base cierta donde apoyar nuestro trabajo por los diferentes universos que analizan, pero sí podemos tomar algunos aspectos tratados por los autores que quedan recogidos en la obra de Blanca Muñoz (1989).

A continuación, a modo de resumen, realizamos un mapa con las principales teorías reflejadas en la obra de Muñoz para posteriormente pasar a analizar aquellas en las que hemos apoyado nuestro trabajo.

Teoría	Escuela	Autor
Funcional conductista Norteamericana.		Hovland Moragas Klepper
		Karl Marx S. Freud
Teorías críticas Europeas	Precursores	
	Frankfurt	T. Adorno. H. Marcuse.
	Estructuralista	Lévi-Strauss R. Barthes J. Lacan M. Foucault J. Baudrillard L. Althusser

Tabla 2: Teorías de la Comunicación recogidas por Blanca Muñoz (op.cit.)

2.2. Corriente norteamericana

La primera teoría en la que nos basamos es la corriente norteamericana en la cual, según Muñoz (1989:40) podemos encontrar que define comunicación como:

Un proceso mediante el cual dos o más personas intercambian conocimientos. Un mutuo intercambio de ideas, pensamientos, opiniones o información de palabra a través de cualquier medio efectivo.

Esta corriente hace referencia a que la influencia social condicionaría los cambios de actitud. Por consiguiente:

El comunicador (emisor) habría de tener en cuenta, por un lado, el factor de “credibilidad” y por otro las interferencias del mensaje y las disposiciones personales, notas y status de su auditorio (receptor). (op.cit 1989: 51).

Dentro de esta corriente podemos citar a un autor como Houland que destaca la importancia de la credibilidad, continuando con la idea marcada por esta corriente Norteamericana y al respecto dice:

- a) La credibilidad colectiva del comunicador opera cambios de actitud comprobables.
- b) El cambio de actitudes aumenta progresivamente con la credibilidad del emisor. (Citado por Muñoz, 1989: 51).

Moragas, continuador de esta corriente, comenta que:

Se parte de la exigencia de convencer a la población o a grupos sociales determinados de la conveniencia de aceptar como positiva una determinada idea, consigna o línea de conducta. Ante esta postura, el contexto prevalecerá sobre el yo del sujeto. (Citado por Muñoz, óp.cit: 52-53)

Continuando en esta línea, encontramos a Klapper. Este autor señala que para que de la comunicación puedan desprenderse sus efectos se tienen que producir una serie de factores:

- a) Las predisposiciones del público.
- b) El grupo y las normas de los grupos a los que pertenecen los receptores influyen en la recepción y asimilación del mensaje.
- c) La influencia de los líderes de opinión. (Citado por Muñoz, óp. cit: 58)

Nuestro estudio se ha basado fundamentalmente en el apartado “c” de Klapper, sin desconsiderar del todo los otros factores, ya que el cacique puede considerarse de alguna forma un líder de opinión. No obstante, en este trabajo se ha preferido utilizar la terminología de fuente o medio de información, que lo ubica en el ámbito de la información, más allá del objetivo exclusivo de crear opinión, que parece más reducido según el ámbito de estudio que nos ocupa.

Como podemos ver, el núcleo central de este modelo norteamericano conduce a un problema permanente a lo largo de toda la investigación norteamericana desde sus orígenes, el estudio de la persuasión.

2.3. Teoría comunicativa europea

La corriente europea, continúa también tratando el tema de la persuasión. Comenta que es de suponer que los intentos de persuasión son tan viejos como el lenguaje y la misma existencia de las sociedades. No hay duda de que los hombres intentaron influirse los unos a los otros tan pronto como se crearon intereses individuales y colectivos diferenciados. Son muchos los aspectos de las teorías europeas que podrían señalarse para crear un marco de pensamiento en torno a la comunicación indígena. Todo ello, no obstante, adolecería de etnocentrismo. Relacionamos algunas ideas que, no obstante, hemos tenido en cuenta en el intento de pensar en el fenómeno de la comunicación indígena observada.

Karl Marx sostuvo que en el proceso de comunicación, el hombre, como especie transformable, posee dos vertientes determinadas y determinantes (según Muñoz, 1989: 67):

- a) La relación hombre-naturaleza.
- b) La relación hombre-hombre.

Establece este autor que sin la naturaleza no existiría la conciencia ni el pensamiento de los sujetos, y que los hombres no son hombres por su común naturaleza sino por las relaciones que son capaces de establecer entre ellos mismos y con el medio exterior.

El objeto de la historia consistirá en la satisfacción de las diversas necesidades. Todo progreso humano nacerá de la conciliación entre bienes y necesidades y la naturaleza humana progresará en la medida en que sus necesidades de cualquier orden sean cubiertas, aunque el hombre vaya desarrollando nuevas y variadas necesidades.

Importante es destacar que la teoría marxiana entendía el conjunto de la sociedad como un complejo sistema comunicativo.

Autor destacado de la Escuela de Frankfurt es Herbert Marcuse. Este autor afirma que el problema central de la escuela de Frankfurt nace precisamente de la necesidad de dar una respuesta efectiva al tema de la vida cotidiana. “La cotidianidad, la existencia

diaria es el componente central del análisis. El “hombre unidimensional” es aquel cuyas necesidades no son abstracciones” (op. cit: 79).

Recogemos esta idea de la relación entre zonas postindustriales con zonas no desarrolladas:

En Norteamérica y en los países avanzados, la circulación de mercancías aún alcanza a una gran mayoría de la población, sin embargo, el resto de los países mantenidos en el subdesarrollo, precisamente por sus materias primas, apenas pueden combatir el hambre y la enfermedad. Ante estas situaciones Marcuse considera que la cotidianidad ciega de los países postindustriales se hace más culpable. La falta de sentido ético y de solidaridad. (Citado por Muñoz, op. cit: 160).

Marcuse también sostenía que:

Las ideas sólo ejercen una influencia sobre el cambio social en la medida que se convierten en valores capaces de suscitar una considerable motivación, pero también en la medida que se integran en un sistema ideológico propuesto como explicación y como proyecto de la existencia al conjunto de una colectividad. (Citado por Muñoz, óp. cit: 176).

De esta escuela nos interesa resaltar la importancia que se da a la cotidianidad comunicativa y son algunas ideas y valores los que pensamos que dirigen la acción del cacique en la comunidad, que intenta motivar un cambio social.

Lévi-Strauss es el mayor exponente de la teoría estructuralista. Este autor habla de las estructuras elementales de la comunicación y de cómo estas se mezclan con el análisis de las estructuras elementales de la organización social. En las sociedades de tecnología simple, la comunicación es sustancialmente un sistema básico de conducta sujeto a normas, es el tejido de la supervivencia del grupo, por ello existe una tajante tipificación de los comportamientos.

La sociedad se compone de un conjunto de estructuras: sistemas de parentesco, organización social, estratificaciones sociales o económicas (Lévi-Strauss 1987:334).

Al igual que en otras teorías, Lévi- Strauss piensa que tanto en las sociedades de tecnología simple como en las de tipo postindustrial se elaboran formas, modos y

pensamientos cuya finalidad resulta ser la supervivencia del grupo, siendo la comunicación interdependiente del poder: poder y comunicación son interdependientes.

Lévi-Strauss equipara todas las sociedades desde el punto de vista comunicativo, ya que sostiene que:

En toda sociedad la comunicación opera en tres niveles diferentes por lo menos: comunicación de mujeres; comunicación de bienes y servicios; comunicación de mensajes. La cultura no consiste solamente, entonces, en formas de comunicación que le son propias (como el lenguaje), sino también y tal vez sobre todo, en “reglas” aplicables a toda clase de “juegos de comunicación” (Lévi-Strauss, 1987:317-318).

Apoyados en el estructuralismo, hemos entendido también a la comunidad del estudio como una estructura socio-comunicativa en la que el poder, tanto comunicativo como de influencia político-cultural, está muy personalizado en la figura del cacique, quien ejerce sus funciones comunicativas sobre una situación de diferencia pronunciada y jerarquizada con respecto a un grupo, en un status evidente de poder. No obstante, nuestro estudio analizará no tanto los procesos comunicativos en términos de poder como de influencia.

Dirigir las conductas le parecía a Foucault el privilegio de quien detenta las relaciones de poder. De este otro teórico tomamos la siguiente reflexión:

El poder puede reconducir el comportamiento mediante incitación, inducción, disuasión, ampliación o limitación (Muñoz, op. cit: 304).

Pero ninguna de estas teorías se enunció para dar explicación al modelo primitivo de comunicación. He aquí que este corpus teórico no se adecúa a la mejor comprensión de nuestro objeto de estudio. Es importante también indagar en las aportaciones que ha relacionado antropología y comunicación, una interdisciplinariedad con bastante desarrollo pero que tampoco ha germinado en una teoría comunicacional sobre los procesos indígenas de relación.

Tomando como referencia a S. Dickey (1997) señalamos, que los medios de comunicación de masas, son aquellos modos de difusión que se distribuyen o pueden distribuirse ampliamente y, no solo, comprenden el cine, la televisión o la radio.

También hablamos de medios de comunicación de masas, al referirnos a vallas y litografías, por ejemplo.

Los antropólogos, durante décadas, han desdeñado estudiar estos medios de comunicación. En los últimos tiempos esta concepción ha cambiado y los antropólogos han comenzado a estudiar este tipo de medio porque: “representan y forman valores culturales dentro de una sociedad” (Spitulnik, 1993:293).

Los medios de comunicación de masas mantienen un modelo lineal que consiste en tres etapas: producción de mensajes, transmisión del mensaje y recepción del mensaje (Spitulnik, 1993:295).

S. Dickey (1997) señala que además de efectuar exámenes directos de los medios de comunicación, los antropólogos también han elaborado clasificaciones de fenómenos y elementos teóricos anexos, que abarcan adecuadamente estos medios y comprenden las representaciones culturales. Estas representaciones, según recoge esta autora citando a MacAloon son ocasiones en las que los individuos reflejamos y definimos nuestros mitos colectivos e históricos.

Los antropólogos han conferido valor a estos medios de comunicación de masas porque una de sus funciones se centra en proporcionar un espacio para que pueda operar la imaginación y la construcción de identidades. De tal modo, que asemejan los contenidos de estos medios de comunicación a la que en otro tiempo tenían las epopeyas religiosas y los cuentos populares.

Pero por otro lado, no se deben perder de vista las tradiciones, los medios de comunicación de masas no pueden destruir la esencia de una cultura. G. Koch (2009), al hacer referencia a las tradiciones comenta que deben ser guardadas, para ser realizadas y para ser integradas en la vida. Estas, dependen de los procesos de producción de conocimientos, de la comunicación y de la adquisición del conocimiento, por tanto forman parte de la cultura.

Al comenzar a estudiar este tipo de medios, los antropólogos estudiosos de las culturas indígenas comenzaron a plantearse, que poco tenían que ver con estas y, será Ginsburg quién implante el término “medios indígenas”. Spitulnik (1993) recoge lo que este autor refiere sobre estos medios indígenas. Afirma que deben ser distinguidos de las producciones de los medios nacionales de las naciones del tercer mundo, pues se han formado bajo condiciones históricas y políticas distintas. Los medios indígenas son

absolutamente diferentes de medios tales como la televisión, cine... ya que estas culturas tienen una política, estructuras e instituciones que poco tienen que ver con el resto de la sociedad.

A partir de esta revisión, parece que el gran reto es revisar la validez de las teorías contemporáneas de la comunicación para plantear y reflexionar sobre una comunicación como la indígena.

2.4. El concepto de cultura

Vamos a realizar este apartado tomando como referencia el libro de Muñoz *Teoría de la Pseudocultura* (1995), las aportaciones de esta obra nos ayudaran a definir qué se entiende por cultura y la evolución que este término ha tenido a través del pensamiento de algunos autores y en los diferentes momentos históricos. En el análisis de este libro podremos encontrar anclajes que, en cierto modo, unan la cultura actual en las sociedades avanzadas y aquella que se produce en las zonas donde aún no han superado la etapa preindustrial, como es el caso de la comunidad que nos ocupa.

La cultura puede ser definida como: “Acción consciente o inconsciente compartida por un grupo, clase, subclase o sociedad y que desempeña el papel de crear esquemas cognitivos colectivos organizados en forma de cosmovisiones históricas” (Muñoz, 1995: 12). Por tanto, la comunicación se percibe como un desarrollo indivisible del proceso cultural. La cultura es una forma de comunicarse y el proceso comunicativo desarrolla los modelos culturales.

Como en la definición podemos entender, la cultura no es algo único, uniforme que se repita de la misma forma en todos los lugares. En este punto nos atrevemos a decir que en nuestra sociedad industrializada hay determinados patrones que se repiten en diferentes partes, pero la colectividad que nos ocupa en el trabajo es muy distinta en sus modelos culturales a otra comunidad que sea de una etnia diferente aunque estén próximas.

Podemos afirmar, que en las sociedades occidentales se ha producido un cambio, se han modernizado y esta modernización se produce por el crecimiento de una economía de mercado. La modernización se aprecia en el desarrollo económico, político, en la industrialización, en el funcionamiento del Estado. Se produce un avance de la sociedad

industrial a la post-industrial y en este cambio tendrán una gran importancia los medios de comunicación.

En la sociedad post-industrial los grupos dominantes codificarán sus relaciones económicas, sociales, políticas y culturales bajo principios de estructuración ideológica, es decir, en función de intereses de perpetuación de su dominio. Mannheim afirma que la Sociología del Conocimiento cristaliza en Sociología de la Cultura.

El antecedente de la Sociología cultural de masas se encuentra en la escuela de Frankfurt. En ella se sostiene que estamos ante la aparición de un nuevo modelo cultural cuyo centro difusor son los medios de comunicación de masas. Por supuesto ninguna de sus premisas se da en la comunidad jivi; en cuyo caso, podemos hablar de cultura pero sin darle el título de masas.

Los frankfurtianos serán los primeros en conexionar cultura y comunicación mediática.

Adorno hace referencia a la permanencia de la superstición en la sociedad contemporánea. Este autor la considera superstición de segunda mano. En ella se engloban fenómenos como:

Horóscopo, la adivinación, astrología... Estas creencias colectivas que pertenecen a fases preindustriales renacen con ímpetu inusitado. Aunque en este momento pueden considerarse como una estrategia ideológica. El miedo, la inseguridad vital y laboral, la incompreensión, la presión del consumo son la base de las creencias supersticiosas (Muñoz, 1985: 72).

En la cultura que nos ocupa, tienen especial importancia esas llamadas supersticiones; necesitan algo donde apoyar sus vidas, pero por motivos diferentes a los que se han expuesto en nuestro tipo de cultura: son creencias que vienen desde épocas remotas y deben ser respetadas. Hay una serie de personas que en la comunidad tienen conocimientos y estos son los que indican cómo debe ser el rumbo de la vida.

La socialización mediante la aparición de roles diferenciados de edad y sexo ha sido el principio organizativo más primario de las distintas sociedades. En las formaciones sociales tradicionales, el núcleo tradicional socializante se organiza sobre el sistema de parentesco que representa una institución total. Las estructuras familiares determinan el intercambio social, asegurando al mismo tiempo la integración colectiva y la integración sistemática.

Con la formación social del capitalismo, su principio de organización dejará de ser el parentesco, para ubicarse en la esfera de los intercambios entre particulares. En este momento Adorno y Horkhamor hablan de la desestructuración de la cultura y de la educación por efecto de procesos de falsa motivación social (medios de comunicación de masas y formas de consumo socializados). Es evidente que las comunidades jivi aún se mantienen en un principio de organización de parentesco, existiendo el capitalismo a unos kilómetros.

En Muñoz (1985) encontramos la conclusión final a la que llegan los frankfurtianos. En el nuevo modelo cultural, las infraestructuras económicas funcionan como superestructuras ideológicas y esta apreciación funciona también en sentido inverso. Las estructuras ideológicas pasan a ser estructuras de valor incalculable para la pervivencia de la sociedad capitalista contemporánea. Los autores frankfurtianos coinciden en las transformaciones que la organización social y política de la formación en forma de masas y de la organización económica a través de la sociedad de consumo están operando en el Estado contemporáneo.

Los denominados apocalípticos rechazan este tipo de cultura que se crea para que la masa social la consuma. De este modo, nace la llamada anticultura, denominación que engloba a los denominados “mas-media”. En contraposición a esta corriente surgen los denominados “integrados” que ven con naturalidad el nacimiento de una cultura que pueda estar cercana a todos los grupos sociales. Ninguno de ellos ignora el protagonismo alcanzado por lo que la Sociología denomina como “masa”.

Eco sostiene que, efectivamente, la libre circulación de productos culturales es en sí positiva. Si bien no se tiene en cuenta que la cultura de masas está sometida a las leyes económicas de producción, distribución y consumo y que la posible calidad del producto queda condicionada por la aceptación o no del público. No obstante, tampoco debe ser rechazada de plano, como hacen los “apocalípticos”, sólo por el hecho de ser un producto industrial.

En el caso de la comunidad de Ekunay, podemos decir, que culturalmente aún está situada en la etapa del parentesco. Todo es global desde el punto de vista cultural, porque todo forma parte de una unidad, de modo que la vida en las comunidades forma parte de un todo. No estamos hablando de una sociedad de consumo, el capital no entra en juego, la cultura se ve como las actividades que se llevan realizando desde épocas

ancestrales y para ellas no se necesita capital, no entra en juego la industria ni, por supuesto, los medios de comunicación de masas.

Podemos decir que con algunos cambios lógicos por el paso del tiempo y, sobre todo, por el contacto con la sociedad criolla, la cultura de esta comunidad jivi permanece bajo los mismos parámetros de tiempos pasados. El mayor cambio -y en este se ha basado nuestro trabajo- se centra en los aspectos comunicativos. Los temas que se abordan y las posibilidades que se abren para estas comunidades son algo nuevo en este periodo histórico y no sabemos si provocarán cambios en otros aspectos de su cultura. Probablemente sí, como ha sucedido en la nuestra, aunque sería de desear que la esencia de la cultura, los valores tradicionales, no se vieran afectados: la defensa de la naturaleza, el sentido de parentesco, el respeto a sus figuras representativas...

En nuestra sociedad postcapitalista ha cambiado un aspecto esencial: las clásicas instituciones sociales como la iglesia, la institución de enseñanza y la familia eran las fundamentales unidades de socialización, en ellas se marcaban las pautas más elementales. En la actualidad es creciente el papel socializador de sistemas externos de comunicación. En este cambio los aprendizajes llevados a cabo mediante los medios de comunicación son a veces más eficaces para niños y jóvenes, lo que provoca, en muchos casos, que se produzca un conflicto entre lo que la familia o la escuela tratan de enseñar y lo que muestran otros agentes.

Esto no es así en la comunidad indígena, ya que no hay apenas medios de comunicación externos, de momento. Los niños van aprendiendo de sus padres como éstos antes lo hicieron de los suyos. De este modo se van transmitiendo los mismos valores, a través de un lenguaje y unos símbolos comunes. No obstante, sí hay agentes que conviven e influyen en su socialización, como las empresas, las ONGDS o las comunidades religiosas que conviven con ellos.

Lo que sí es constatable en este estudio es que en el s. XXI algunas comunidades siguen manteniendo fórmulas ancestrales de articulación cultural y comunicativa como caciques, chamanes, ritos de iniciación. Podemos redescubrir con ellos aspectos de la naturaleza, de la comunicación colectiva en su estado más puro.

2.5. Propuesta teórica para el estudio de la comunicación indígena

Algunos de los entornos teóricos para ubicar la comunicación indígena pondrían en relación el concepto con la teoría la comunicación para el desarrollo o el concepto de comunicación para el cambio social. Gumicio (2005) escribió sobre el papel de la información y la comunicación. Este autor indica que ya hace 25 años la UNESCO mostraba su preocupación por estos temas que en estos días continúan siendo actualidad vigente.

Este autor, sostiene que hay aspectos en los que se ha mejorado y otros en los que incluso estamos peor. Gumicio, comenta que es un retraso para este campo la concentración de los medios en manos de grandes multinacionales, aunque por otro lado se han conseguido avances, siendo uno de los más destacados el debate establecido sobre el derecho a la comunicación y no solo a la información. Esto es importante, ya que mientras el segundo aspecto se centra en el “acceso” el primero habla de “participación”. La sociedad civil está reivindicando su espacio y su deseo de ser escuchada por el poder. Se ha denominado a esta sociedad como el “quinto poder”. Éste, fue en 2003 invitado a la Cumbre de Ginebra, pero no hubo contacto ni debate con los gobiernos de las diferentes naciones, ya que estos ocuparon el piso de arriba y las organizaciones civiles se reunieron en el piso de abajo.

La discrepancia mayor establecida entre gobiernos y ciudadanos se centra, en que los primeros tienen como tema de debate las nuevas tecnologías sin más, en lugar de centrarse en el derecho a la comunicación. Tienen muy presente el término “acceso” a la información como si eso fuera la solución a los problemas de la sociedad civil.

Gumicio establece que el piso de arriba realiza discursos para no perder su estructura de poder y el de abajo realiza reflexiones y quiere vincular el derecho a la comunicación con la lucha contra la pobreza y el derecho a la identidad.

Beltrán (2005) comenta que en la década de los cuarenta, Estados Unidos se concienció para ayudar a los denominados países subdesarrollados, los cuales habían apoyado al gobierno americano contra los países del eje nazifascista. Truman anunció la creación de un programa para dar asistencia técnica y financiera a estos países. De este modo creó la Agencia de los Estados Unidos de América para el Desarrollo Internacional.

Esta agencia ayudó a mejorar las infraestructuras de las zonas menos desarrolladas así como estableció servicios cooperativos con estas zonas en temas como agricultura, salud y educación. Estas medidas llegarían a constituir las raíces de lo que en la actualidad se denomina comunicación para el desarrollo. Ésta según el autor que estamos analizando se puede definir como: una atmósfera pública favorable al cambio que se considera indispensable para lograr la modernización de sociedades tradicionales mediante el adelanto tecnológico, el crecimiento económico y el progreso material a fin de favorecer el avance moral y material de la mayoría de la población en condiciones de dignidad, justicia y libertad.

La comunicación para el desarrollo sostiene que los medios de comunicación tienen tanta influencia que pueden contribuir a que se produzca un cambio social.

Gumicio (2002) se pregunta: ¿cuál es la función de la comunicación en el desarrollo? ¿En qué medida la comunicación, o su ausencia, han sido responsables de medio siglo de fracasos en los proyectos de desarrollo económico y social?

Este autor se sorprende por la marginalidad con la que ha sido tratado el tema de la comunicación en los programas de desarrollo. La comunicación es esencial para el cambio social. Esta comunicación debe dar voz a aquellas culturas que se encuentran en el olvido. Gumicio comenta que los países desarrollados realizan propuestas de mejora en los países del Tercer Mundo pero sin escuchar la voz de estos países y sin conocer realmente lo que estos pueden necesitar para desarrollarse.

Los grandes proyectos de desarrollo suelen ignorar la función de la comunicación en los procesos de cambio y son, por lo general, indiferentes ante el tema de la interculturalidad.

Es esencial, comenta este autor, entender que el desarrollo no es solo construir, caminos, puentes, hospitales y sí que la comunicación para el desarrollo está estrechamente vinculada a la cultura.

Los procesos de cambio social necesitan que se produzca un diálogo intercultural. Gumicio sostiene que este aspecto es muy complicado ya que no existen expertos en comunicación para el desarrollo al ser este un tema al que no se le ha dado ninguna importancia. Un buen comunicador debe conocer los temas relacionados con el desarrollo, pero también debe tener experiencias directas con los lugares en los que se quieren realizar proyectos, debe ser sensible a la interculturalidad y conocer la tecnología de la comunicación. En la actualidad no existen disciplinas que enseñen esto.

El aspecto esencial en la comunicación para el desarrollo es trabajar desde la comunidad y con la comunidad.

Estos aspectos planteados por Gumicio son muy importantes al estudiar las comunidades indígenas. En nuestra comunidad de estudio, se están produciendo algunos cambios, estos van unidos al deseo de esta comunidad en desarrollar algunos aspectos que en otro tiempo no eran esenciales para ellos (electrificación, educación...). El cacique debe establecer contactos con las autoridades gubernamentales, pero es esencial que se produzca un diálogo entre ellos y un conocimiento de lo que es el mundo indígena, ya que de otro modo se podría perder la cultura que estamos estudiando.

Relacionada con la comunicación para el desarrollo se ha ido formando la teoría de la comunicación para el cambio social. Esta se entiende como un proceso de diálogo, privado y público, a través del cual los participantes deciden quiénes son, que quieren y cómo pueden obtenerlo. De este concepto surge el planteamiento de que las comunidades son las protagonistas de su desarrollo y que la comunicación debe ser sinónimo de diálogo.

En conflicto con estos conceptos emerge la denominada comunicación indígena. Agurto y Mescco (2012) comentan que las numerosas experiencias que reivindican el derecho de los pueblos indígenas a ejercer su derecho colectivo a la comunicación la colocan como un tema de interés analítico. Este tipo de comunicación expresa la visión, demandas y propuestas de los pueblos indígenas cuyo protagonismo social y político se ha incrementado en los últimos tiempos.

La comunicación como un hecho humano y social se desarrolló antes y al margen de las tecnologías que multiplican su alcance. Los pueblos indígenas ante la CMSI (Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información) sostienen “que la comunicación es una práctica social cotidiana y milenaria de los pueblos indígenas, que es fundamental para la convivencia armónica entre los humanos y la naturaleza”.

La comunicación indígena es también comunicación con la naturaleza. Los idiomas indígenas son puente de transmisión entre generaciones de conocimientos y sabidurías ancestrales. La comunicación indígena se advierte en el habla, la vestimenta, los rituales.

Si hablamos de nuevas tecnologías diremos que estas generaron desconfianza entre los pueblos indígenas ya que pensaban que conllevaban un grave riesgo para un tipo de comunicación esencial para ellos la comunicación humana.

Debemos destacar la importancia de la relación entre comunicación y cultura. En el proceso de desarrollo de las culturas hubo diferentes modos de registros y transmisión de datos y mensajes. En las culturas precolombinas podemos hablar de cinco ámbitos de comunicación; oral, gesto-espacio-sonora; escrita; iconográfica y espacio-monumental.

Rodrigo Alsina relaciona la comunicación indígena con la comunicación intercultural. Ésta es un desafío para las sociedades multiculturales donde urge encontrar espacios de encuentro y diálogo. La comunicación indígena e intercultural resulta clave para fortalecer a las organizaciones indígenas porque permite compartir información y así mejorar el diálogo con la sociedad no indígena. No basta aceptar al otro como diferente sino aprender a respetar la diversidad, la diferencia y aprender a enriquecerse con las aportaciones de otros pueblos.

El artículo 16 de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas se recoge:

Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas y a acceder a todos los demás medios de información no indígenas sin discriminación.

Las Naciones Unidas exponen el concepto de comunicación para el desarrollo poniendo de manifiesto la importancia que este tipo de comunicación tiene para las personas marginadas y vulnerables. La comunicación es esencial para el desarrollo humano, gracias a ella las personas consiguen entenderse.

Los pueblos indígenas quieren reafirmar también sus propias formas y medios de comunicación tradicionales y afirmar que la comunicación será el promotor para un cambio profundo en su situación de marginalidad y exclusión. Las comunidades deben utilizar los medios de comunicación para fortalecer los procesos organizativos de sus comunidades, difundir y respetar los derechos de los pueblos indígenas.

La UNESCO pone de manifiesto que la comunicación para el desarrollo tiene su origen en la teoría de la modernización, desarrollada tras la segunda Guerra Mundial. Anteriormente prevalecía la idea de que las prácticas tradicionales en los países en vías de desarrollo debían ser sustituidas y su progreso debía llegar mediante aportaciones externas. Los medios de comunicación traídos por las sociedades modernas se veían con reticencia ya que pretendían sustituir sus estructuras de vida, valores y comportamientos tradicionales. Comienza en los años 70 a gestarse en América Latina la teoría de la

dependencia la cual conceptualiza al mundo en unos pocos países ricos y numerosos países pobres.

Si se quiere gestar un cambio importante a nivel social se debe llevar a cabo políticas de diálogo, esta idea es la base de la comunicación para el desarrollo. La comunicación debe ayudar a influir en el clima político para ayudar a los más desfavorecidos, debe abrir canales para que todo el mundo se pueda expresar. La comunicación para el desarrollo se basa en los derechos humanos, ya que los medios de comunicación pueden proporcionar una plataforma para las voces de los colectivos marginados y que estos participen en el desarrollo.

En los últimos años se ha desarrollado la llamada política de comunicación indígena, algo que Hernández (2012) analiza desde varias perspectivas: como una estrategia para fortalecer la cultura y la identidad, como un proceso de construcción de la resistencia indígena frente a los embates de la globalización, como espacio para construir nuevos escenarios de desarrollo y vida de los pueblos indígenas, como medio de favorecer la interculturalidad.

Pero las comunidades indígenas entienden el proceso de comunicación en un sentido más amplio, uniendo a todo lo expuesto las formas de comunicación tradicionales de cada pueblo indígena. La comunicación indígena es una estrategia para fortalecer la cultura e identidad de los pueblos indígenas, es un proceso de construcción de la resistencia indígena frente a la globalización, y por eso la comunicación debe sustentarse en la vida, cosmovisión, identidad, valores, cultura, idiomas originarios y aspiraciones de estos pueblos. Nunca se debe olvidar los conocimientos de los antepasados. Así el comunicador indígena es un sujeto comprometido con su pueblo y con su cultura.

La globalización puede llevar a la pérdida de valores tradicionales indígenas, por eso al utilizar los medios de comunicación hay que hacerlo con responsabilidad. No se trata de copiar a otros, la comunicación en el marco de las comunidades indígenas solo tiene sentido si se da en el marco de la propia cultura y mediante los idiomas originarios.

Para que pueda existir comunicación se debe potenciar un trabajo intercultural, a fin de que la sociedad aprenda a conocer a los pueblos indígenas y a valorarlos y también los pueblos indígenas no descarten lo que el resto de la sociedad les ofrece.

La comunicación indígena es como las arterias y las venas para el cuerpo, por ella corre la vida de las comunidades, a través de ella se distribuye y se alimenta el espíritu

de los pueblos ya que por ella circula la cultura, la lengua, los sueños y los proyectos de las comunidades. La comunicación debe ser espacio de intercambio, de enriquecimiento, a través de ella los pueblos indígenas deben construir proyectos civilizatorios. Las comunidades indígenas a menudo son forzadas a cambiar sus modos de vida por organismos más poderosos que ellos, así los pueblos indígenas piden que comunicación sea igual a respeto, respeto a la autonomía de los pueblos indígenas, a su mundo espiritual, a sus culturas, a sus lenguas. El poder de la comunicación sólo tiene sentido si se pone al servicio de todos los pueblos.

En la actualidad los pueblos indígenas consideran básico tener una plataforma para poder ejercer su derecho a la comunicación, además solicitan que este derecho sea reconocido por las leyes.

El aspecto comunicativo es tan importante que el año 2012 se declaró como Año Internacional de la Comunicación Indígena y se instó a los gobiernos y organismos internacionales que lo asumieran e incluyeran en las agendas políticas.

En otro campo, tanto la antropología de la comunicación como la etnografía de la comunicación, aportan riqueza al marco teórico de este estudio.

Según Soriano (2011) la etnografía de la comunicación se inicia en la segunda mitad de los años sesenta. No es muy larga la tradición teórica pues, en este ámbito. Realizar un estudio comunicacional sobre una comunidad indígena centrada en el marco etnográfico conlleva problemas teóricos, ya que la etnografía de la comunicación se ha centrado en estudios lingüísticos y los estudios comunicacionales, por su parte, lo han hecho en los medios tecnológicos. De la comunicación interpersonal, se ha ocupado especialmente la psicología.

Los precursores de la investigación etnográfica fueron Malinowski y Boas como evolución de la antropología cultural.

El eminente riesgo de etnocentrismo en el que este estudio puede incurrir ha intentado salvarse en la línea orientada por los primeros investigadores etnográficos, esto es, propiciando un giro empirista al estudio. Intentando evitar el etnocentrismo, este estudio se ha intentado recoger el testimonio indígena, su punto de vista y sus palabras.

El mayor esfuerzo de este estudio etnográfico ha sido la recolección de información, mensajes y prácticas de comunicación en una comunidad indígena, tarea que ha ido acompañando el proceso de aproximación teórica. El momento teórico no antecede al

empírico ni a la inversa, sino que se ha intentado trenzar a lo largo de los años de este estudio.

Soriano (2011) matiza que la etnografía de la comunicación se distingue por no tratar una parcela de estudio de la lengua sino por su indicación para estudiar de forma etnográfica el complejo mundo de la comunicación. La etnografía de la comunicación pasa directamente a investigar el uso del lenguaje en determinados contextos así como investiga los hábitos comunicativos como un todo.

La cultura se convierte en un elemento configurador de las interacciones sociales en el campo de la etnografía de la comunicación.

Para este autor un aspecto esencial de la investigación etnográfica, es que se llega a convertir en una vivencia y no sólo en un método de investigación. Esto supone para el investigador mantener un equilibrio entre su papel como participante del mundo social y el de científico observador y distante.

El periodo de inmersión en la comunidad indígena estudiada fue de diez meses en veranos sucesivos. En los que fue posible crear una red de relaciones sociales y de convivencias en el ambiente y contexto observados.

Tomando como referente la antropología de la comunicación diremos como sostiene Bech (2008) que la construcción de la realidad se basa en una compleja articulación de formas simbólicas sobre las cuales se sustenta la vida social. La comunicación humana pone en juego todo el conjunto de la cultura.

Enfrentarse al problema de la comunicación en términos teóricos exige entender la cultura como una construcción simbólica. El análisis de la cultura no se debe centrar en la búsqueda de leyes y si en buscar significados. El ser humano vive en un mundo de emociones, esperanzas, temores, ilusiones, sueños... todo esto debe interpretarse.

Un sistema simbólico debe estar sustentado en un sistema social y viceversa. En este aspecto diremos que se produce una separación entre lo que indica este autor y lo que sostenía Lévi-Strauss, ya que este separaba lo mítico de lo existencial y para la antropología de la comunicación ambas están unidas.

Los mitos y las creencias dan sentido a las actividades y relaciones sociales existentes. La redundancia simbólica ayuda a perfeccionar los símbolos. Esta redundancia se observa en tres aspectos fundamentales de la vida de una comunidad, los gestos, las relaciones lingüísticas y en las imágenes. Cada cultura crea un sistema de códigos comunitarios.

La actual antropología de la comunicación rechaza el esquema estructuralista que ha prevalecido en los últimos tiempos, ya que este esquema ignora el aspecto vivo y activo de la comunicación. En el aspecto comunicacional debemos destacar por encima del intercambio de información, las relaciones humanas que la comunicación produce.

Para comprender la comunicación humana el estudio de la comunicación oral es esencial, teniendo en cuenta las implicaciones culturales que son propias de las sociedades primordialmente orales. En este tipo de sociedades, la cultura oral da origen a formas de pensamiento y a prácticas culturales.

En este tipo de sociedades, debe memorizarse lo que se ha aprendido a través de los siglos, y de este modo se pueden ir produciendo innovaciones y variaciones dentro del saber comunitario. En este tipo de culturas se debe establecer un equilibrio entre lo que se debe conservar y lo que se puede desechar. Por tanto, en este tipo de sociedades, el mito puede irse modificando.

La tradición oral, es esencial para mantener todo el conjunto de conocimientos que componen la cultura. Dentro del campo de la comunicación, se incluyen aspectos relacionados con la comunicación interpersonal: apariencia física, gestos, actitudes, uso corporal del espacio, vestimenta, contacto, mirada. La comunicación es un sistema de canales múltiples.

Pero lo que consideramos imprescindible en la aproximación teórica para tratar la comunicación indígena son los postulados de Boaventura de Sousa Santos y Meneses (2014) sobre el pensamiento postabismal y las epistemologías del sur. La principal certeza que podemos tener en este abordaje es que la epistemología occidental sería sólo una imposición colonial para elaborar este estudio.

En este trabajo no deberíamos caer en las tensiones entre ciencia, filosofía, teología (pertenecientes a una epistemología occidental, del norte) y saberes indígenas (ese “otro lado de la línea” señalado por de Sousa y Meneses (2014) que fomenta la exclusión radical). Si este trabajo espera contribuir en algo es precisamente, en evitar la negación de una parte de la humanidad. Pero luchar contra la injusticia a que se ha sometido a estos pueblos requiere el gran desafío de configurar un pensamiento postabismal.

Los conocimientos indígenas desaparecen como conocimientos relevantes, según De Sousa, porque se consideran al otro lado de la línea. Creencias, magia, comprensiones intuitivas, no se consideran conocimientos aceptables a este lado de la línea, occidental, meridional, que desprecia esos saberes. El conocimiento indígena no puede ser

comprendido desde los conceptos de verdad/falsedad, ni sobre otras distinciones científicas y teológicas de este lado de la línea. De ahí la línea abismal que aleja ese saber indígena, ese modelo de comunicación indígena, también, que consideramos inconmensurable, incomprensible. Para evitar caer en la construcción de lo subhumano, hemos pretendido en este trabajo emerger a las personas, y realizar un trabajo lleno de nombres y singularidades, y evitar abordar el estudio de la comunidad, sólo como grupo, como algo homogéneo y plural. Intentaremos evitar, también, un posicionamiento observador desde la confrontación entre civilización/ausencia de civilización.

CAPÍTULO TERCERO

METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN



Todos los antropólogos sufren la ceguera de su propia civilización cuando se aproxima a otras gentes que estudiamos. Nuestra propia formación académica refleja, apoya y extiende las presunciones de la superioridad masculina que otras culturas suscriben. Reiter (1975: 13. Según Aixelá, 2005:87)

3.1. Investigación empírica

Tomando como referencia a Heinemann (2003) diremos que la investigación empírica es un proceso que se lleva a cabo por etapas establecidas de antemano. Estas etapas se centran en los siguientes puntos:

- ✓ Pregunta de la investigación.
- ✓ Fundamentos teóricos.
- ✓ Definiciones.
- ✓ Indicadores y operacionalización.
- ✓ Técnicas de obtención de datos.
- ✓ Técnicas de investigación.
- ✓ Construcción de la muestra.
- ✓ Recopilación de datos.
- ✓ Análisis de datos.
- ✓ Informe final.

Por tanto la investigación científica es algo más que el desarrollo y la aplicación de técnicas de obtención de datos.

Los métodos de investigación empíricos constituyen procedimientos regulados y normalizados para analizar la realidad. Por medio de ellos se facilita la investigación

destinada a la obtención de nuevos conocimientos científicos. Los procedimientos son flexibles, adaptables y regulativos, pero se debe comprobar una y otra vez si cada uno de los pasos de una investigación empírica se dio correctamente. Se define este tipo de investigación como un proceso de decisión permanente.

Los resultados que se obtienen en la investigación son producto de un gran número de decisiones que deben adoptarse en el transcurso de ésta. Siempre constituyen una selección de informaciones surgidas a través del método empleado (Heinemann 2003:14).

Por tanto, las decisiones que se requieren en la preparación y realización de una investigación empírica deben adoptarse siempre de forma consciente y sopesando cuidadosamente todas las consecuencias. Quien deja algo al azar, solo puede obtener buenos resultados de investigación de modo casual. Se deben fijar criterios de evaluación, que nos ayuden a comprobar si las decisiones adoptadas en cada caso fueron correctas.

3.2. Objetivos de la investigación empírica

En nuestro trabajo consideramos objetivos esenciales para este tipo de investigación los fijados en nuestro planteamiento del estudio:

1. Conocer, describir y registrar los procesos de comunicación en la comunidad indígena jivi.
2. Conocer y describir las funciones comunicativas del cacique.
3. Describir las formas primitivas de comunicación conservadas en esta comunidad indígena.
4. Contextualizar histórica y geográficamente la comunidad de estudio.
5. Descubrir la importancia de la comunicación oral de forma directa en la comunidad.
6. Conocer la cotidianidad comunicativa de personas que en el s. XXI no tienen acceso a los medios de comunicación de masas.
7. Recopilar diferentes leyes que hacen referencia a la comunidad indígena estudiada y que pueden tener importancia para explicar sus problemas de comunicación.

8. Indagar en la relación entre el cambio de leyes y la evolución comunicativa indígena, especialmente la comunicación del cacique.
9. Recopilar y analizar los discursos del cacique.
10. Encontrar anclajes en algunas teorías de la comunicación desde las que fundamentar esta investigación.

Como objetivos específicos de esta fase de investigación citamos:

1. Recoger y transcribir los mitos y leyendas como objetivo de recuperación y reconocimiento cultural, en su lengua original y aportar una traducción de los mismos. Las herramientas metodológicas que se han utilizado en este punto son: entrevistas, registros fonográficos, fotográficos y videográficos, así como el cuaderno de campo.
2. Documentar algunos aspectos de la vida social de la comunidad jivi de Ekunay. Metodológicamente, en este estudio se han utilizado las siguiente herramientas: cuaderno de campo, conversaciones informales con personas de la comunidad, así como con las religiosas que trabajan con ellos, observación sobre el terreno, entrevistas en profundidad, lectura de textos que hacen referencia a esta etnia, registros fonográficos, videográficos y fotográficos.
3. Conocer a través de los procesos de comunicación del cacique la importancia que tiene para él su cultura. Realizamos una serie de entrevistas en profundidad, en las cuales se utilizó el cuaderno de campo, registros videográficos, fonográficos y fotográficos. También observamos sobre el terreno el comportamiento del cacique en los diferentes acontecimientos que se producían en la comunidad.
4. Aportar algunos ejemplos concretos de procesos de comunicación en una comunidad indígena. Referente a este apartado, empleamos la técnica de observación participante, cuaderno de campo, conversaciones con personas de la comunidad, entrevistas en profundidad, registros fotográficos, videográficos y fotográficos.
5. Descubrir y clasificar rituales y procesos de transmisión cultural en las diferentes etapas de la vida. En este aspecto se utilizó el cuaderno de

campo, la observación participante, entrevistas en profundidad, bibliografía referente al tema, registro fotográfico, fonográfico y videográfico.

6. Clasificar el conjunto de mitos y leyendas conservadas en la tradición oral. La herramienta metodológica fundamental fue la bibliografía consultada, así como las conversaciones con las personas de la comunidad para que nos comentaran qué era lo esencial referido a los relatos.
7. Comprobar la importancia de los chamanes en las comunidades indígenas y su particularidad comunicativa. Trabajamos fundamentalmente utilizando la técnica de entrevistas en profundidad, así como las conversaciones con las personas de la comunidad y otras comunidades para las cuales la figura del chamán es esencial. Utilizamos también registros fotográficos y revisión bibliográfica.

3.2.1. Herramientas metodológicas

Mencionamos algunas herramientas metodológicas que se relacionan con los objetivos marcados:

- ✓ Entrevistas.
- ✓ Observación participante.
- ✓ Registro etnográfico mediante la recogida directa e indirecta de fotografías y grabaciones.

Estas herramientas metodológicas serán analizadas en el punto 3.6, donde hablamos de las técnicas de recogida de datos y exponemos unas tablas con los registros obtenidos.

3.2.2. Objetos de investigación

- ✓ Relatos y mitos.
- ✓ Ritos y canciones.
- ✓ Discursos y documentos de carácter político.
- ✓ Agentes de comunicación en la comunidad, especialmente la figura del cacique.

3.3. Investigación cualitativa

Los métodos o enfoques que hemos utilizado en esta investigación son cualitativos, dado que sus procedimientos de medida incluyen fundamentalmente descripciones y observaciones directas e indirectas y no un análisis estadístico de datos numéricos.

La mayoría de los investigadores estarían de acuerdo en admitir que es la naturaleza del problema investigado la que ha de guiar la selección del método de investigación más apropiado, solo o combinado. Se trataría de elegir el método que proporcione la respuesta más conveniente al problema.

Wittrock (1997:200) sugiere que los métodos cualitativos son adecuados para contestar preguntas como las siguientes:

1. ¿Qué está pasando en un determinado lugar o contexto?
2. ¿Qué significado tiene para las personas involucradas lo que está sucediendo?
3. ¿Qué han de saber las personas acerca de su comportamiento en este contexto?
4. ¿Cómo se relaciona lo que ocurre en ese contexto con lo que ocurre en el contexto social más amplio?
5. ¿Cómo difiere lo que está ocurriendo de otros contextos (lugares y/ o tiempos)?

Este es el camino que hemos seleccionado para la investigación de los contextos en los escenarios naturales de la acción y a través de quienes viven en ellos. Es el elegido

para guiar el trabajo que vamos a realizar y que nos permitirá la comprensión del problema que se aborda.

Existen diversas formas de identificar su aplicación en la investigación. De este modo las investigaciones se pueden clasificar de diversas maneras. Si atendemos a los enfoques positivistas, estos promueven la investigación empírica con un alto grado de objetividad, suponiendo que si algo existe, se puede medir. Lo expuesto inicialmente da lugar al tipo de investigaciones denominadas cuantitativas, las cuales se apoyan normalmente en pruebas estadísticas.

En el campo de las ciencias sociales, donde se sitúa nuestro estudio, se observan fenómenos complejos que no pueden ser entendidos a menos que se conciban desde un prisma holístico con un alto grado de subjetividad y orientados hacia las cualidades más que a la cantidad. Así se originan diversas metodologías para la recolección de datos, no necesariamente numéricos, con los cuales se realiza la investigación denominada cualitativa en la que se basará nuestro trabajo. No interesa el número o la frecuencia de los hechos que sucedan y sí estos en sí mismos. Este trabajo indaga en el fenómeno de la comunicación, no pretendemos comprobar cuántas veces se produce ésta y sí por el contrario cómo se realiza, quiénes intervienen, cómo afecta a la sociedad en la que se produce.

El propósito general de la investigación social cualitativa es comprender a los individuos y cualquier tipo de evento en su medio. Nuestro propósito particular será comprender el proceso comunicativo vinculado a información oral entre los individuos de la comunidad de Ekunay.

Los investigadores de orientación cualitativa pretenden comprender un fenómeno complejo examinándolo en su totalidad en el contexto donde ocurre, por lo que pueden no conocer el foco del problema hasta que se emprende la investigación. A medida que entrevistan y llevan a cabo observaciones, van identificando temas relevantes y patrones que empiezan a ser el foco de otras observaciones y entrevistas más intensas en etapas posteriores de la recolección de datos. En el proceso investigador que hemos emprendido, también se ha redirigido nuestra observación a medida que el trabajo se desarrollaba.

Los estudios que se denominan cualitativos comparten las siguientes características recogidas por Taylor (1986: 18-22) las cuales, hemos tratado de hacer propias en nuestro método de trabajo:

1. La investigación cualitativa es inductiva. En los estudios cualitativos los investigadores siguen un diseño de la investigación flexible.
2. El investigador cualitativo estudia a las personas en el contexto de su pasado y de las situaciones en las que se hallan.
3. Los investigadores cualitativos son sensibles a los efectos que ellos mismos causan sobre las personas que son objeto de su estudio. Se ha dicho que ellos son naturalistas, es decir, que interactúan con los informantes de un modo natural y no intrusivo. En las entrevistas en profundidad siguen el modelo de una conversación normal y no de un intercambio formal de preguntas y respuestas.
4. Los investigadores cualitativos tratan de comprender a las personas dentro del marco de referencia de ellos mismos. Los investigadores cualitativos se identifican con las personas que estudian para poder comprender cómo ven las cosas.
5. El investigador cualitativo suspende o aparta sus propias creencias, perspectivas y predisposiciones.
6. Para el investigador cualitativo todas las perspectivas son valiosas. Este investigador no busca “la verdad” o la “moralidad” sino su comprensión detallada de las perspectivas de otras personas.
7. Los métodos cualitativos son humanistas. Si estudiamos a las personas cualitativamente llegamos a conocerlas en lo personal y a experimentar lo que ellas sienten en sus luchas cotidianas en la sociedad. Aprendemos sobre conceptos tales como belleza, dolor, fe... Aprendemos sobre la vida interior de la persona, sus luchas morales.
8. Para el investigador cualitativo todos los escenarios y personas son dignos de estudio. Ningún aspecto de la vida social es demasiado frívolo o trivial como para no ser estudiado.

Esto no quiere decir que a los investigadores cualitativos no les preocupe la precisión de sus datos. Un estudio cualitativo no es un análisis basado en una mirada superficial.

3.3.1. Problemas de la investigación cualitativa

Los detractores del estudio cualitativo le atribuyen gran número de defectos, por ejemplo Stake, (1999: 48):

1. La investigación es subjetiva.
2. Los fenómenos que estudia el investigador cualitativo suelen ocurrir con lentitud, y evolucionan en su acontecer.
3. Es más frecuente que origine nuevos enigmas que soluciones para los antiguos.
4. Los resultados contribuyen poco al avance de la práctica social.
5. Los riesgos éticos son sustanciales.

Una vez apuntadas algunas de las características más o menos especiales del estudio cualitativo y señalados también los inconvenientes, se debe destacar que lo más significativo en este tipo de investigaciones es la comprensión de los participantes dentro de su contexto específico, es lo que llamaríamos empatía, es decir, llegar al conocimiento de la situación del otro, mediante la experiencia propia de la misma. Algo que precisamente, en este caso, ha sido el desencadenante de nuestra decisión de investigar.

Al elegir este tipo de investigación, se asumen los defectos que el método adoptado pueda tener. Pero a diferencia de los detractores de la investigación cualitativa, los defectos no son vistos como un inconveniente y sí, al contrario, como ventajas. Los aspectos negativos apuntados por Stake se pueden transformar en aspectos positivos, del modo que se muestra en los párrafos siguientes.

Respecto al tema de la subjetividad, esto no es totalmente cierto, hay datos objetivos en la investigación cualitativa. No hay que olvidar en lo referente a este trabajo que la investigación se centra en personas, por esto se plantean numerosas variables: lo que un día es de un modo, al siguiente puede ser diferente, pero esto enriquece el trabajo y amplía el horizonte del mismo, hace que se puedan descubrir nuevas puertas.

El tema de la lentitud, va en cierto modo unido al de la subjetividad, ya que efectivamente el conocer una cultura es un proceso lento, pero esta lentitud puede hacer que se tenga un conocimiento más profundo del objeto de estudio. Cuando se estudia

algo en un corto espacio de tiempo estamos perdiendo matices. Aunque, lógicamente, nada puede ser conocido en su totalidad, a no ser que se solicite vivir junto con el grupo estudiado.

La vida está en continuo cambio, por lo tanto siempre ofrece cosas nuevas y esos nuevos enigmas conducen a conocimientos nuevos. Puede ser que a veces no se puedan solucionar los anteriores, pero normalmente si se plantea un enigma diferente es porque el paso anterior está cubierto y este encamina a otra cuestión para resolver. De todos modos cuando se trata con personas no hay por qué esperar que todo sea como una operación matemática, entran en juego sentimientos y creencias que afortunadamente no se pueden explicar.

Cuando se comenta que la investigación cualitativa contribuye poco al avance de la práctica social, dependerá en qué faceta sea tomada ésta. El estudio de forma abierta de un determinado fenómeno puede ser más significativo que unos datos estadísticos, porque aunque no se tomen muestras estadísticas de los casos, seguramente la mayoría no son fenómenos aislados.

El tema de los riesgos éticos es innegable, pero no debe ser tratado desde un punto de vista negativo sino positivo. No se trata de que todos entiendan el mundo bajo un prisma determinado y sí que quizás conociendo sociedades diferentes, modos de pensar distintos, sean capaces de comprender por qué se producen determinados acontecimientos, y este conocimiento se traduzca en respeto. No se tienen por qué compartir las cosas, pero sí respetarlas dentro de un contexto determinado, ya que fuera de él quizá no tengan sentido. A veces se emiten juicios de valor sin verdadero conocimiento de aquello que estamos criticando.

Finalizado el trabajo de campo, y de cara a su análisis verificaremos si existen relaciones entre los datos recabados. Realizaremos una interpretación de los resultados obtenidos.

Investigar desde la perspectiva cualitativa, no es tarea fácil, Taylor (1987) comenta que al realizar este tipo de investigación surgirán muchas dudas que solo se podrán solucionar con el trabajo diario. A investigar solo se puede aprender investigando. Taylor también invita a reflexionar y manifiesta la distancia que se debe tomar ante las respuestas de un entrevistado, ya que estas son fruto de un momento concreto y la misma pregunta puede derivar una respuesta diferente siempre que las circunstancias varíen.

Rodrigo Alsina (1999:68) estableció una premisa fundamental haciendo referencia a que cada cultura debe ser mirada con el prisma del lugar y el momento en el que se desarrolla, ya que si se hace de otro modo nunca podrá ser comprendida. Si nuestra mentalidad europea no traspasa los límites de la misma, nunca podrá vislumbrar la esencia de otras culturas.

3.4. Investigación etnográfica

Martínez (1991) comenta que dentro de las metodologías cualitativas, el enfoque etnográfico es, quizá, uno de los más antiguos. Aunque los antropólogos han desarrollado, sobre todo en el siglo XX, sus procedimientos metodológicos e interpretativos, la etnografía, sin embargo, es al menos tan antigua como el trabajo de Herodoto (padre de la Historia), pues, en muchas de las historias que narra, describe e interpreta las realidades observadas desde el punto de vista conceptual de sus protagonistas.

Murillo y Martínez (2010) comentan que la etnografía como metodología es bastante más que una serie de técnicas de recogida de datos. La etnografía incluye la observación participante pero no es sinónimo de ésta, así como tampoco lo es de trabajo de campo o investigación cualitativa.

Ariel (2012) recoge las aportaciones de Woods. Para este autor la etnografía es una interpretación cultural. El fin de la investigación etnográfica es describir e interpretar el comportamiento cultural. Esta ciencia se interesa por lo que la gente hace, cómo se comporta, cómo interactúa. Se propone describir sus creencias, valores, motivaciones y el modo en que todo se desarrolla o cambia con el tiempo de una situación a otra.

La etnografía es uno de los métodos más importantes empleados en la investigación cualitativa. Con este tipo de investigación se realizan descripciones detalladas de situaciones, personas, interacciones y comportamientos que son observables.

Tomando en cuenta la etimología, el término proviene del griego “ethnos” (tribu, pueblo) y de “grapto” (yo escribo) y se utiliza para referirse a las descripciones del modo de vida de un grupo de individuos.

El objetivo inmediato de un estudio etnográfico es crear una imagen realista y fiel del grupo estudiado, pero su intención y mira más lejana es contribuir en la comprensión de sectores o grupos poblacionales más amplios que tienen características similares. La

investigación etnográfica, en el sentido estricto, ha consistido en la producción de estudios analítico-descriptivos de las costumbres, creencias, prácticas sociales y religiosas, conocimientos y comportamiento de una cultura particular, generalmente de pueblos o tribus primitivos. No se puede comprender la conducta humana sin entender el marco interno de referencia desde el cual los sujetos interpretan sus pensamientos, sentimientos y acciones.

El estudio etnográfico trata de derivar conocimiento y planteamientos teóricos más que de resolver problemas prácticos como lo hace la investigación acción.

Aparece vinculada a dos tradiciones fundamentales la antropología y la escuela de Chicago. Podemos decir que la antropología se caracteriza porque el investigador puede obtener un conocimiento interno de la vida social, para ello el etnógrafo convive durante un tiempo con el grupo de estudio y así recoge una visión global del ambiente social estudiado empleando una observación participante. Además puede utilizar para el análisis de la sociedad estudiada conversaciones, entrevistas abiertas, cuestionarios, historias de vida.

Tomando como referente a Chiara Cerri (2010) diremos que la observación participante es un método clave en la etnografía ya que ha demostrado su importancia a la hora de obtener datos etnográficos significativos. El etnógrafo debe instalarse en la sociedad estudiada a través de una inserción amistosa formando parte del universo pero sin perder su identidad. Aunque esta idea no está apoyada por todos los antropólogos, ya que algunos apoyan la idea de que deben adoptar un papel marginal, deben estar dentro y fuera. Si está totalmente dentro puede volverse nativo y realizar análisis parciales, pero por otro lado si se implica puede tener un conocimiento más cercano de los nativos estudiados.

No debemos olvidar que el antropólogo cuando realiza una observación no tiene una visión inmaculada, ya que en su pensamiento se encajan prejuicios, creencias que de forma involuntaria mueven su mirada.

La mayoría de las veces en el trabajo del antropólogo debe incluirse junto con la observación participante las entrevistas. Estas deben ser una conversación cómoda entre entrevistado y entrevistador. Con esta técnica más que obtener información, se produce información, lo cual no significa que la entrevista no sea un método científico capaz de dar información.

Características de la etnografía:

- Ciencia de la descripción cultural.
- Recogida de evidencias empíricas en un contexto natural.
- Describe globalmente la cultura (holista) de grupos y colectivos en su hábitat natural.

3.5. La recogida de datos y creación del corpus documental

Al ser éste un estudio empírico, se ha seguido una orientación etnográfica en la investigación. El mayor esfuerzo investigador ha consistido en el trabajo de campo, al recopilar muestras, datos y registros para su clasificación y estudio. Se trata, en gran medida de fuentes directas, que hemos registrado en documentos, creando así fuentes primarias de estudio para esta y futuras investigaciones, pero también para la conservación y registro de esta cultura.

La mayoría de las canciones, relatos mitológicos y leyendas *guahibo* que se relacionan en esta tesis se han registrado digitalmente por primera vez, por lo que este estudio adquiere cierto carácter de desvelamiento o descubrimiento a la comunidad científica. Por ello, el corpus documental recabado, pensamos, es la parte más valiosa de esta investigación. La totalidad de dicho corpus se aporta en formato digital, en soporte digital adjunto al documento impreso de la tesis y con el consentimiento de la comunidad.

La composición del corpus de muestras de campo para este estudio puede clasificarse en cuatro grupos:

1. De una parte, una gran proporción de datos conseguidos provienen de los primeros contactos de la investigadora con el tema, y se recogieron de modo informal. Notas de conversaciones informales y observaciones directas mantenidas en el terreno de estudio forman parte de este grupo de datos. Se trata de datos recogidos de manera no sistemática y que fueron suscitando el interés por la investigación.

2. En un segundo tiempo, la investigación se basó en la observación sistemática con el clásico sistema de registro del cuaderno de campo, además de registros fotográficos, videográficos y fonográficos tomados personalmente en un proceso de observación participante.
3. Por otra parte, se ha recurrido a la técnica de las entrevistas en profundidad, como práctica sistemática para recabar información. En una cultura eminentemente oral, esta técnica se prestaba como la idónea.
4. Por último, en el objetivo de recuperación de mitos y leyendas, aparte de la labor de registro, se ha elaborado una transcripción y traducción con la ayuda del conocimiento bilingüe del propio cacique de la comunidad.

Los objetivos de esta tesis se hicieron coherentes con los objetivos de vindicación y deseo de preservación cultural del pueblo estudiado y el propio cacique, con lo que su ayuda ha sido imprescindible al autorizar y colaborar en todas las fases de investigación: recabar datos, entrevistar, fotografiar, transcribir, interpretar.

Este proyecto documental ha proporcionado los datos, la información y las imágenes de este estudio, si bien, algunos de los registros tomados no pasan a formar parte del corpus presentado en la tesis:

1. El cuaderno de notas, donde se describían actos, pero también donde escribir pensamientos, ideas, comentarios e incluso sensaciones que se consideraban interesantes para la realización del trabajo posterior
2. Conversaciones cotidianas con religiosas Concepcionistas que llevan muchos años conviviendo con esta comunidad y cuya visión abre nuevos caminos de investigación; así como conversaciones con otros componentes de la ONG que hacen que nos planteemos aspectos que podían haber pasado inadvertidos de otro modo.
3. Conversaciones cotidianas con personas de la comunidad: hombres, mujeres, ancianos.

3.6. Técnicas de recogida de datos

3.6.1. Aplicación de la entrevista como técnica de recogida de datos

El método fundamental de recogida de datos ha sido la entrevista. Entrevistas en profundidad, cualitativas y no estructuradas, las realizadas directamente por nuestra parte y también aquellas en las que el cacique sirvió de mediador.

La mediación del cacique posibilitó la elaboración de entrevistas abiertas realizadas por él mismo a partir de mi demanda y curiosidad a otras personas que proporcionan una visión de diferentes aspectos relacionados con estas comunidades indígenas y a las que yo no podía tener acceso o con quienes pudieran desconfiar de mi presencia.

Por eso, analizamos aquí la particularidad de la entrevista como técnica de investigación con una mayor profundidad.

El objetivo general de la entrevista es explicar el punto de vista de los participantes, cómo piensan, interpretan y explican su comportamiento en el contexto natural objeto de estudio.

La entrevista es un método adecuado para salvar la interpretación excesiva del observador y garantizar que se expongan las voces del ámbito analizado. Según Ana Martínez Pérez (2008:30), la entrevista “en los documentales etnográficos, garantiza que se cumpla el principio de dar la palabra al otro sin recurrir a la voz omnisciente del narrador”. Según lo que determina Taylor (1986:101-102), las entrevistas cualitativas son flexibles y dinámicas. Las entrevistas cualitativas han sido descritas como no directivas, no estructuradas, no estandarizadas y abiertas. Utilizamos la expresión “entrevistas en profundidad” para referirnos a este método de investigación cualitativo. Por entrevistas cualitativas en profundidad entendemos reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y los informantes, encuentros estos dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones tal como las expresan con sus propias palabras.

Las entrevistas en profundidad siguen el modelo de una conversación entre iguales y no de un intercambio formal de preguntas y respuestas. En estas entrevistas en profundidad podemos ver tres tipos:

1. Historias de vida o autobiografía sociológica. Con ella trataremos de aprender las experiencias de vida, destacadas, de una persona.
2. Aprendizaje sobre acontecimientos y actividades que no se pueden observar directamente.
3. Presentación de un cuadro amplio de una gama de escenarios, situaciones o personas. Se utilizan para estudiar un número grande de personas en un lapso relativamente breve de tiempo.

Hay que tener presente a la hora de la realización de las entrevistas que lo que dice una persona es lo que esa persona cree o expresa en determinadas situaciones, en parte condicionadas. Somos conscientes de que la mediación del cacique y de la ONG propició la realización de las entrevistas y también pudo condicionar el contenido de los testimonios.

Por las características y necesidades de este estudio, dirigido a la investigación de la figura del cacique y su papel de fuente y medio de información en su comunidad, hemos considerado esta técnica investigadora como la más apropiada y factible, siguiendo siempre con las indicaciones de su aplicación científica.

Las entrevistas que se han realizado parten de una pregunta y se pretende que, a raíz de ella, el entrevistado relate sin interrupción todo aquello que crea oportuno, después se seleccionan aquellos aspectos que se acomoden mejor al interés del estudio que se está realizando. No importa que el entrevistado se desvíe de la propuesta inicial, ya que siempre puede ser reconducido y quizás en ese desvío se abran nuevos horizontes. Se considera que dejando hablar con total libertad, el entrevistado estará más cómodo y se pueden ver reforzados nuestros intereses en un futuro.

A continuación se detalla el material recabado referente a la técnica de las entrevistas y que constituye parte del corpus de trabajo reflejado en este estudio.

Entrevistas con el cacique de la comunidad y con otras personalidades llevadas a cabo por el propio cacique, fueron grabadas, pero para la realización de este trabajo han sido transcritas ya que de esta forma se considera que se realizaba un mejor tratamiento de la información, porque hay partes que cuesta entender y de algunas entrevistas se han entresacado los fragmentos que tienen relación con los temas planteados.

Las entrevistas tomadas como corpus de estudio para este trabajo han sido las siguientes:

EN EL AÑO 2006				
Entrevista realizada a Raúl Rodríguez	Entrevistas realizadas por Raúl Rodríguez			
	Entrevista realizada a José Poyo, Diputado de la Asamblea Nacional.	Entrevista realizada a Simón Poyo, Directivo del Instituto Nacional de la Juventud.	Entrevista a Jairo Bastidas, Comisionado del Instituto Nacional de la Juventud	Entrevista al coordinador general de la ODEIBO (Organización de Estudiantes Indígenas del Estado Bolívar), Arquímedes Poyo.
El día 28 de julio del año 2006. Su duración fue de una hora y treinta minutos y se llevó a cabo en la comunidad de Ekunay en la casa del cacique. El tema fundamental de la entrevista fue el análisis de la Constitución. La visión del cacique.	Esta fue realizada a las nueve menos seis minutos del día 18 de julio del 2006 en la comunidad indígena Kariña Camburica parroquia Moitaco, municipio Sucre del estado Bolívar. José Poyo expuso su visión sobre la realidad actual de los pueblos indígenas centrada en el tema de la educación. Esta entrevista tuvo una duración de 12'34''.	La entrevista se realizó a las 8,15 del día 29 de julio del 2006 en la comunidad Kariña Camburica. La entrevista se centró en la función que lleva a cabo el Instituto Nacional de la Juventud en materia indígena fundamentalmente en aspectos educativos. Su duración fue de 5'58''.	La conversación hace referencia al papel que esta persona ejerce desde su puesto de trabajo para poder ayudar a los jóvenes estudiantes indígenas. La entrevista tuvo una duración de 18'.	Fue realizada a las 8,40 en la comunidad Kariña, el 30 de julio del 2006. El tema central hace referencia a analizar el por qué de la creación de la institución que él representa. Esta entrevista tiene una duración de 5'3''.

Tabla 3. Entrevistas realizadas en el año 2006

EN EL AÑO 2007					
Entrevistado	David Linares	Raúl Rodríguez	Luis Blanco	Raúl Rodríguez	Luis Blanco
Fecha	El 6 de julio a las 13,30 h.	El día 8 de julio a las 13,21 h	El 10 de julio a las 15,14 h	El 21 de julio a las 10 h	El 19 de agosto a las 16 h
Comunidad	Ekunay	Ekunay	Morichal Verde	Ekunay	Morichal Verde
Tema tratado	Fue uno de los primeros caciques en los orígenes de la misma. En esta conversación fueron tratados temas como las formas primitivas de comunicación, la vida en la comunidad en épocas anteriores. La duración de la misma fue de 30'16''.	Los temas a los que hizo referencia el cacique fueron: las primitivas formas de comunicación, como surgió el nombre actual de la comunidad, su conocimiento de los chamanes, las ceremonias más representativas en un pueblo jivi. La entrevista tuvo una duración de 1h 7'.	Este es el brujo de la comunidad y a él también acuden otros jivi cuando necesitan su ayuda. La entrevista versó sobre aspectos referidos a la curación de las personas. La entrevista se prolongó durante 9'34''.	Manifestó su visión sobre algunos aspectos culturales del pueblo jivi. Por espacio de 77'38'' se realizó la entrevista.	Explicó aspectos referidos al yopo, elemento esencial para los pueblos jivi, fundamentalmente para chamanes y brujos. La entrevista se prolongó por un tiempo de 18'39''.

Tabla 4. Entrevistas realizadas en el año 2007

EN EL AÑO 2008				
Entrevistado	Bernardo Moreno	Ana Celia Pérez	José Caisedo “Cardoso”	Carlos A. Rodríguez
Fecha	El 3 de julio a las 8h	El 4 de julio a las 15,21 h.	El 16 de julio a las 16h	El 16 de julio a las 16h
Comunidad	Ekunay	San José de Morichalito	Ekunay	Ekunay
Tema tratado	Bernardo ha sido hasta julio de 2011 miembro representativo de unos de los sectores de la comunidad y desde esa fecha ejerce como cacique de la misma. La entrevista se centró en la narración de historias que le habían relatado sus antepasados. La duración de la misma fue de 42’59’’.	Ana Celia es una persona de etnia jivi pero que por su matrimonio con el cacique de la comunidad de S. José que es de etnia piaroa vive en la misma. La entrevista se centró en el relato de numerosos cuentos que a ella le habían relatado de pequeña. Su duración fue de de 1h.7’6’’.	José Caisedo fue brujo en la comunidad y en la actualidad es uno de los encargados de “rezar el agua” cuando se produce la ceremonia de la primera menstruación. José Caisedo nos recitó una de las oraciones que emplea para rezar el agua en los rituales que esto es necesario llevarlo a cabo. La entrevista se prolongó por un tiempo de 51’38’’.	Carlos Rodríguez es estudiante de bachillerato. En la citada entrevista Carlos Rodríguez narró algunas historias que le había relatado su abuelo. La entrevista se prolongó por un tiempo de 51’38’’.

Tabla 5. Entrevistas realizadas en el año 2008

AÑO 2009			AÑO 2011		
Entrevistado	Raúl Rodríguez	Elvia Rodríguez	Junior Rodríguez	Yordi Suarez y Ever Rodríguez	Alfredo Rodríguez
Fecha	El día 15 de julio a las 17,30 h	El día 21 de julio a las 12h	El día 11 de Julio de 2011 a las 13,15	El día 19 de Julio de 2011 a las 14 h	El día 6 de agosto de 2011 a las 13h
Comunidad	Pueblo de Morichalito	La Garrapata	San José de Morichalito	Rincón de la Morrocoya	Ekunay
Tema tratado	En esta entrevista se analizaron temas como la identidad indígena, o las nuevas leyes que ha creado el estado venezolano. La entrevista tuvo una duración de 46'01''.	Mujer jivi dedicada al conuco y a su familia y muy interesada por todo lo relacionado con su cultura relató los cuentos que a su vez le contaba su padre y su abuelo. La entrevista se prolongó durante 2h 10'.	Junior Rodríguez, profesor en la escuela <i>Fe y Alegría</i> y persona muy preocupada por mantener las tradiciones de sus dos culturas por un lado la piaroa por parte de padre y por otro la jivi herencia de su madre, nos relató aspectos de la figura del cacique y como preparar guarapo. La duración fue 21'48''.	Yordi Suarez Chamán de la comunidad, y Ever Rodríguez, indígena de la misma comunidad, nos hablaron sobre la figura del chamán. La duración de la misma fue de 10'15''.	Alfredo Rodríguez, indígena de la comunidad y conocedor de aspectos culturales de la misma nos explicó el significado de los nombres indígenas Wajjani y Bibisy. La entrevista se prolongó por espacio de 3'38''.

Tabla 6. Entrevistas realizadas en el año 2009 y 2011

3.6.2. Registros etnográficos visuales como técnica de recogida de datos

Una de las principales formas de registro para realizar este estudio ha sido la imagen fotográfica. La imagen visual es una técnica utilizada en la investigación sobre diversidad cultural, y el registro gráfico y videográfico se utiliza habitualmente como dato etnográfico.

La captación de imágenes y grabaciones en este estudio ha dependido del permiso o autorización de las personas fotografiadas y grabadas. No hemos tenido serios problemas al pedir que nos permitieran grabar o fotografiar, aunque es cierto, que en algunos casos, debimos recurrir a la presencia del cacique para que explicara a las personas que no había ningún problema y que confiaran en nosotros, puesto que en otros momentos han ido personas a hablar con ellos prometiéndoles ayuda en algunos aspectos y no han recibido nada, motivo por el que algunas de estas personas no confiaban en nosotros, no querían contarnos nada. Así la presencia del cacique, en algunos casos de las religiosas que trabajan diariamente con ellos y de indígenas con los que nos relacionamos, ha favorecido que se pudiera establecer con ellos un contacto más o menos fluido para nuestro trabajo.

En algunos casos, nos preguntaban si les íbamos a dar una compensación económica por su ayuda. Ante esto, el cacique les explicó que con este trabajo se iba a dar a conocer su cultura y formas de vida, con lo cual, al conocerles, quizás las instituciones les pudieran ayudar en aquellos aspectos que pudieran necesitar.

Hay un aspecto del cual no hemos podido obtener fotografías ni grabaciones. Hemos encontrado algunas personas que se acercaban al curandero de la comunidad para pedirle ayuda ante algunas dolencias, pedimos si nos dejaban presenciar cómo les trataban, nos comentaron que esos actos solo los podían ver curanderos y chamanes. En algunos casos, de palabra nos contaron lo que realizaban en el proceso de curación e incluso nos referían alguno de los rezos.

La mayoría de las grabaciones y fotografías han sido tomadas directamente, pero otras han sido tomadas indirectamente, por personas que han colaborado con este estudio dentro de la comunidad.

Cada fotografía y registro videográfico cuenta con una fecha de registro básica:

- Fecha de realización.
- Autor/a.

- Tema.

	Fechas	Número de entrevistas realizadas	Número de fotografías	Número de grabaciones y vídeos
1° viaje	Julio-agosto 2006	9	20	17
2° viaje	Julio-agosto 2007	7	78	40
3° viaje	Julio-agosto 2008	3	27	9
4° viaje	Julio-agosto 2009	2	8	8
5° viaje	Julio-agosto 2010	0	9	0
6° viaje	Julio-agosto 2011	2	16	3

Tabla 7. Inventario de exploración y recogida de datos

	Entrevistas realizadas	Canciones	Leyendas y mitos	Bailes
Registros fonográficos	23	6	32	
Registros videográficos	10	11	1	11
Registros fotográficos	49	5	36	25
Registros escritos	26	5	37	7

Tabla 8. Inventario muestral por tipo de registro

3.6.3. Observación participante

En este epígrafe, haremos referencia a aspectos de la vida de la comunidad en la que hemos podido participar de forma directa. Estos aspectos, y algún otro, que finalmente no han formado parte del cuerpo de esta tesis, han conformado nuestro cuaderno de campo y, gracias a los mismos nos han ayudado a agudizar la capacidad de comprensión de aspectos culturales y endógenos que nos han servido para el posterior análisis.

Guasch (2002) al estudiar la observación participante, comenta que esta es la técnica más empleada para analizar la vida social de los grupos humanos. Desde un punto de vista teórico la observación participante es un instrumento útil para obtener datos sobre cualquier realidad social; si bien en la práctica la observación participante se emplea para obtener datos sobre realidades a las que resulta difícil aplicar otro tipo de técnicas.

La observación participante es uno de los modos de investigación que permite prestar mayor atención al punto de vista de los actores.

Se trata de que el investigador se convierta él mismo en un *nativo* a través de la inmersión en la realidad social que analiza (op.cit.:35).

El investigador trata de vivir una vida cotidiana que le resulta ajena. Para ello observa, acompaña, comparte con las personas sus rutinas típicas y diarias.

El fin último de la observación participante es anular, disminuir o controlar mediante la inmersión en un contexto social ajeno la distancia social que existe entre el observador y los observados para captar su punto de vista (op.cit.:37).

La observación participante es un proceso poco formalizado y especialmente flexible (op.cit.:38).

Por todas estas razones señaladas, y por el carácter del estudio emprendido, consideramos apropiada la utilización de esta herramienta. Nuestro objeto de investigación no había generado estudios previos específicos y por tanto no puede investigarse de forma indirecta. La única vía es la directa, in situ, pero manteniendo cierta distancia o perspectiva investigadora. Efectivamente, la recogida de datos fue abierta y se realizó de forma adaptativa según las situaciones. Se trataba de una técnica adecuada ya que contempla y acepta la información subjetiva y los sentimientos, aspectos importantes cuando tratamos de registrar los mitos y ritos como elementos

comunicacionales fundamentales de un grupo. La aplicación de esta herramienta la hemos utilizado al asistir a los siguientes acontecimientos:

MES	AÑO	OBSERVACIÓN PARTICIPANTE
Julio agosto	2006/2012	A lo largo de estos años, hemos podido asistir a la elaboración de productos artesanales con moriche y vetiver. También, hemos presenciado aspectos relevantes de la cultura jivi, bailes canciones, rituales.
Agosto	2006	Asistimos a una reunión en Quinta República con representantes del gobierno de la República, en la que se expusieron los problemas de los diferentes sectores de la zona.
Julio	2007/2012	Asistimos a las clases de los alumnos indígenas en la escuela <i>Fe y Alegría</i> .
Julio	2007	Paseamos junto a la Sra. Joropa cuando esta recogía plantas y, así nos fue explicando las propiedades de cada una de ellas. Asistimos a la explicación de las propiedades del vetiver y cómo cultivarlo.
Agosto	2007	Al ser invitados a una fiesta jivi, tuvimos la oportunidad de presenciar el consumo de yopo y los comentarios que sobre el mismo nos hizo Luis Blanco. Ese mismo año observamos como Cardoso realizaba una serie de rituales para alejar una tormenta.
Agosto	2008	Asistimos a una reunión propiciada por el cacique de Ekunay, en la cual, habló a los diferentes sectores de la comunidad sobre los problemas que la ingesta de alcohol estaba ocasionando en la misma.
Agosto	2010	Asistimos al funeral de un niño. Pudimos observar como muestran los indígenas sus sentimientos. También comprobamos como al día siguiente la vida continuaba con absoluta normalidad en la familia.
Agosto	2011	Asistimos al funeral de una anciana. Presenciamos todo el ritual que se realiza al finalizar la primera menstruación de una niña.

Tabla 9. Inventario de la observación participante realizada de forma sistemática



CAPÍTULO CUARTO

CONTEXTO Y SOCIEDAD DE ESTUDIO.

EL GRUPO ÉTNICO GUAHIBO-JIVI Y LA COMUNIDAD DE EKUNAY

“No hay incondicionalmente una clasificación del mundo en objetos en sí, sino que la manera cómo yo divido el mundo depende del idioma que yo hablo”

Helmut Seiffert
*Introducción a la teoría de la ciencia*⁸

4.1. Territorio y contexto geográfico de los *guahibo*

Según el estudio de etno-historia de Luz María Castro Agudelo (en M^a. E. Romero Moreno, et.al, 2000), se piensa que las comunidades *guahibo-sikuani* provienen de una migración de los grupos originarios *arawak* que partió de las Guayanas y ocuparon el extenso territorio de los Llanos desde San Martín hasta Santa Rita, y Puerto Carreño en el Orinoco. Según indica esta autora en su libro *Geografía Humana de Colombia*, antes de la conquista, los *sikuani* se desplazaban en bandas errantes que recorrían la sabana buscando alimento y sustento y cuyas disputas por el territorio provocaban numerosas guerras, sin que eso significara un desplazamiento brutal hacia sitios inhóspitos, como sucede hoy en día.

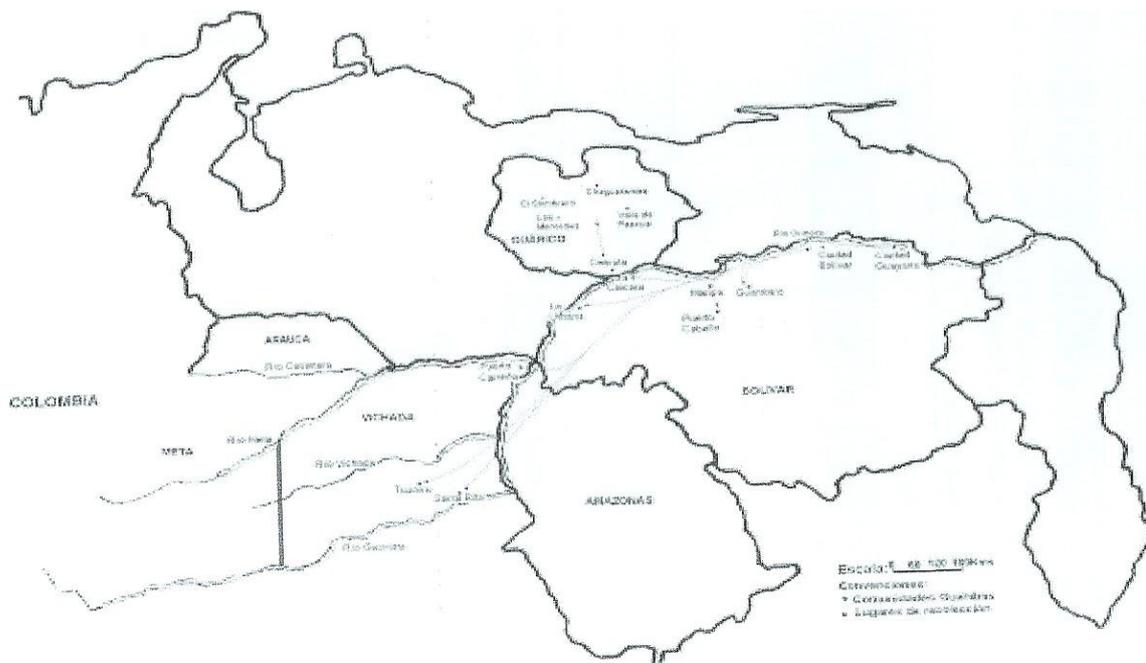
La obra de Metzeger y Morey (1983:213) hace referencia a los asentamientos en Los Llanos⁹, como también lo señala Luz María Castro, los cuales son una vasta planicie,

⁸ Seiffert, Helmut (1977). Introducción a la teoría de la ciencia. Barcelona. Ed. Herder (pág. 31).

⁹ Los Llanos es el nombre que los primeros españoles dieron a esa zona de la ruta de El Dorado. Constituyen hoy en día la frontera de colonización más extensa de América Latina, y donde se desenvuelven intensos contactos y conflictos interculturales entre indígenas, colonos, misioneros,

cubierta por una vegetación de sabana donde predominan las gramíneas, intercaladas con zonas boscosas. El territorio limita al oeste y norte por los Andes colombiano-venezolanos, al este por las estribaciones de los Andes y el Delta del Orinoco, y al sur por el río Guaviare (Colombia), el río Orinoco y las tierras altas de Guayana (Venezuela). La mayoría de los *hiwi* habita en esta planicie; solo se sitúan unos pocos en el Territorio Federal Amazonas (Venezuela), especialmente en la región del río Manapiare. Esta zona se corresponde con las tierras más altas y más boscosas del territorio de la Guayana.

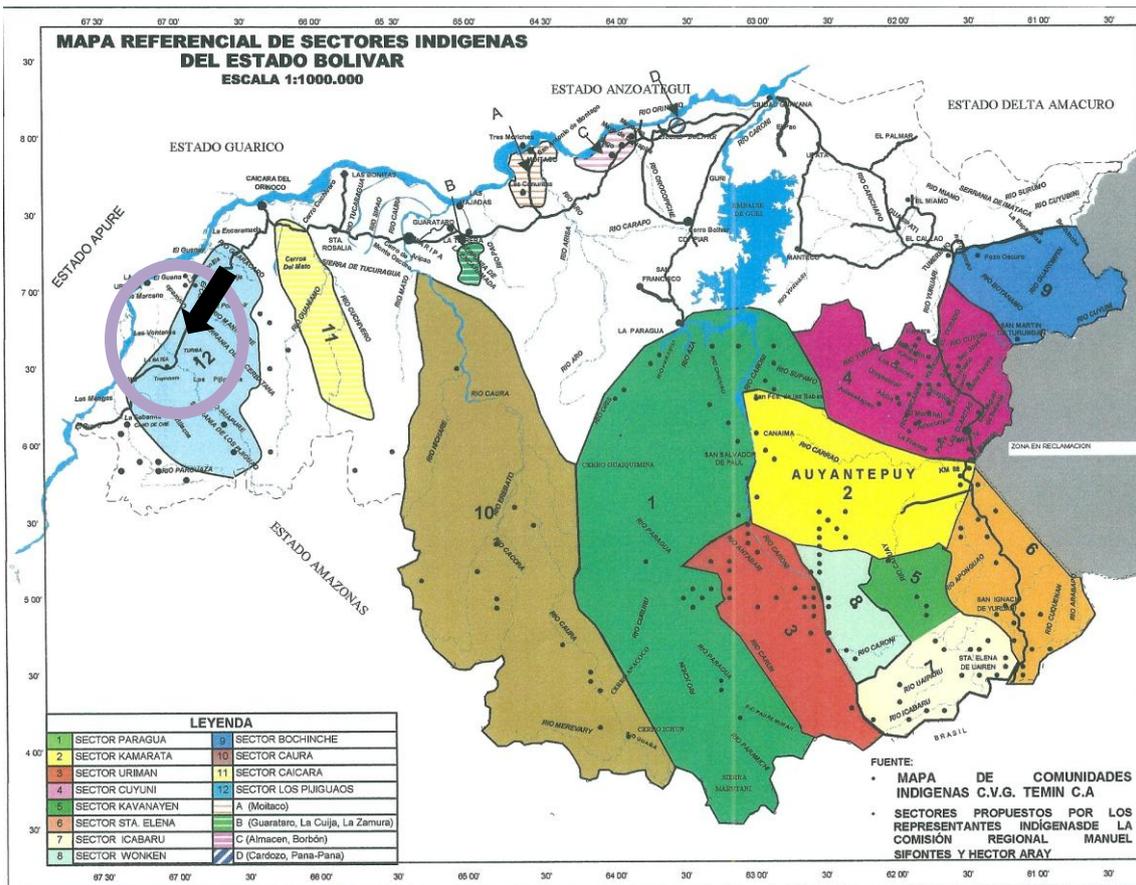
Los siguientes mapas nos muestran la ubicación de los *guahibo* en territorio colombiano y venezolano, así como su ubicación dentro del estado Bolívar, junto con el resto de comunidades indígenas de la zona.



Mapa 1: Ubicación *guahibo* en territorio colombiano y venezolano.

B. Ortíz. (2002: 487).

ganaderos, políticos y comerciantes. Sus planicies, al oriente de los Andes, tienen una extensión de 250.000 kilómetros cuadrados y están recorridas por una extraordinaria red de ríos, largos y caudalosos. El Orinoco, el Apure, el Meta, el Casanare y el Guaviare han sido los nervios de la comunicación llanera tanto colombiana como venezolana. Nina S. de Friedemann: *Herederos del jaguar y la anaconda*. Cap.2. “Guahibos. Maestros de la supervivencia”. Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República. [<http://www.lablaa.org/blaavirtual/humboldt/bio.htm>]. Búsqueda realizada el 7 de febrero de 2012.



Mapa 2: Ubicación *guahibo* en el estado Bolívar y del resto de comunidades indígenas. Facilitado por C.V.G¹⁰. Localización de la comunidad de Ekunay.

Sánchez Silva, en su libro *Caracterización de los grupos humanos rurales de la cuenca hidrográfica del Orinoco en Colombia* determina que esta etnia en Colombia ocupa la región de la Orinoquia comprende los departamentos de Arauca, Casanare, Meta, Guainía y Vichada. En conjunto tiene un área de 434.168 km. cuadrados comprendida entre el piedemonte oriental de la cordillera oriental, la frontera con Venezuela y la cuenca del río Guaviare. La población en esta zona se estima en 23.006 personas.

Aragón Lince (1983) hace referencia a las características geográficas y humanas de esta etnia.

Así mismo en Venezuela los *guahibo* están distribuidos en varios sectores de una extensa área geográfica, unos 300.000 km. cuadrados, contenida en su mayor parte en los Llanos Occidentales del río Orinoco, entre los ríos Apure y Guaviare. Se encuentran

¹⁰ Corporación Venezolana de Guayana.

pequeños grupos cerca de San Juan de Manapiare y en los estados Guárico y Barinas, pero la mayor concentración de *guahibo* se ubican al sur, sur-este y nor-oeste del estado Apure y en los límites occidentales de los estados Amazonas y Bolívar, en las sabanas próximas al Orinoco, entre Caicara y San Fernando de Atabapo. Existe, además, una importante población jivi en Puerto Ayacucho. Se estima una población de 11.608 personas.

Situamos pues a esta etnia entre los actuales países de Colombia y Venezuela. Esta separación por países independientes se establecerá a lo largo del s. XIX, ya que como podemos consultar en la obra de Bennassar (1980) tras la conquista española el territorio americano quedó configurado de la siguiente forma:

- ✓ Virreinato de Nueva España: el actual México y los estados estadounidenses de California, Nuevo México, Arizona, Texas, Nevada, Florida, Utah y parte de Colorado, Wyoming, Kansas y Oklahoma. España mantuvo bajo su control estos territorios desde 1519 hasta 1821.
- ✓ Capitanía General de Guatemala: comprendía los territorios de Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Honduras, Costa Rica, y el estado mexicano de Chiapas. Declaró su independencia en 1821, para sumarse al Primer Imperio Mexicano, del que se separó (salvo Chiapas) en 1824.
- ✓ Territorio de Luisiana: cedida por Francia. España la mantuvo poco tiempo en su poder, desde 1762 hasta 1801. Incorporaba territorios de los actuales estados estadounidenses de Luisiana, Arkansas, Oklahoma, Kansas, Nebraska, Dakota del Sur, Dakota del Norte, Wyoming, Montana, Idaho, Minnesota y Iowa.
- ✓ Virreinato de Nueva Granada: los actuales países de: Panamá, Colombia y Ecuador.
- ✓ Capitanía General de Venezuela: la actual Venezuela.
- ✓ Virreinato del Perú: el actual Perú, Bolivia, parte de Ecuador, Colombia, Chile y Brasil.
- ✓ Virreinato del Río de la Plata: los actuales países de Argentina (la Patagonia oriental es considerada por algunas fuentes como parte del virreinato y por otras como perteneciente a la Capitanía General de Chile), Paraguay, Uruguay y parte de Bolivia.
- ✓ Capitanía General de Chile: el actual Chile (para algunas fuentes también la Patagonia oriental).

- ✓ Territorios Insulares (dependientes de los distintos virreinos): los actuales países de Cuba, Puerto Rico, República Dominicana, Bahamas (hasta 1670), Antigua y Barbuda (desde 1493 hasta 1632), Trinidad y Tobago, Granada (desde 1498 hasta 1674), Jamaica (hasta 1655), San Cristóbal y Nevis (Saint Kitts y Nevis), Dominica (desde 1493 hasta 1783), Barbados (desde 1518 hasta 1624), Santa Lucía (desde 1504 hasta 1654), Islas Malvinas (hasta 1810).

En 1819 Simón Bolívar, guiado por su deseo de construir la Gran América, propone como un paso inicial la creación de la llamada Gran Colombia, conformada por Ecuador, Colombia y Venezuela. Su deseo es aprobado en el Congreso de Angostura. En 1829 Venezuela decide separarse de la Gran Colombia, de este modo se consuma la separación definitiva entre Colombia y Venezuela.

Vemos, que desde la llegada de los nuevos colonizadores se fijó una separación muy marcada entre diferentes zonas, se establecieron fronteras. ¿Esto afectaría a los indígenas de la zona? ¿Cambiaría sus modos de vida? Probablemente sí, pero la verdadera pregunta se centra en si ellos tenían el concepto de frontera. Si nos centramos en su forma de pensar actualmente, podríamos decir que el indígena no tiene este concepto, al menos no como la sociedad occidental.

En la obra de Sumabila (1985) podemos estudiar la situación de los indígenas que estamos estudiando a lo largo de los siglos XVI y XVII.

Así mismo en las obras de Baquero Montoya (1981), Beauclair (2011) y Martínez de Castellanos (1979), podemos consultar el cambio que para los indígenas supuso la llegada de los colonos.

El indígena se considera libre, respeta la naturaleza y lo que esta le proporciona. Por este motivo puede apropiarse de todo lo que le ofrece sin tener en cuenta donde se encuentre. Si nos centramos en el pueblo *guahibo*, siempre ha sido nómada, han comenzado su vida sedentaria en algunos casos a mediados del s. XX cuando han dejado de ser exclusivamente recolectores y cazadores para convertirse en agricultores y en algunos casos en ganaderos. Por este nomadismo se movían libremente por diferentes zonas sin preocuparse a qué país podían pertenecer. Según su relato de la historia¹¹, en el año 2011 se reunieron en Puerto Ordaz varias etnias y el tema fronterizo fue analizado. Los *guahibos* expusieron sus ideas y comentaron que no entendían por

¹¹ Comentarios aportados por Junior Rodríguez indígena jivi que reside en la comunidad de S. José de Morichalito.

qué se tenían que situar en un lugar concreto, por qué alguien podía determinar donde moverse y cuando moverse. La naturaleza proporciona al indígena todo lo que puede necesitar. El *guahibo* es nómada, es libre, nadie le puede impedir el paso por los diferentes lugares.

Cabe reflexionar aquí sobre aquello que subrayaba el antropólogo Lévi-Strauss, según quien “todos los pueblos primitivos ven en el suelo a la tierra, como una segunda madre” (Lévi-Strauss, 2012:82), razón por la que rechazan y no entienden las transacciones económicas y políticas con ella.

Arocha, Friedemann y otros (1984) afirman que los *guahibo* suelen fijar sus asentamientos en zonas de sabanas y selvas y han hecho posible su supervivencia hasta nuestros días gracias a sus asentamientos en grupos pequeños con una amplia gama de patrones de supervivencia: horticultores sedentarios, en las zonas selváticas y en las vegas de los grandes ríos; horticultores seminómadas, en las riberas de los caños y ríos secundarios; nómadas cazadores y recolectores, en las sabanas interfluviales.

Como podemos comprobar, el *guahibo* está unido a las zonas de ríos o al menos de “caños” que hacen posible que mantengan sus primitivas formas de vida.

El acceso a las comunidades *guahiba* se hacía por vía terrestre, a través de los senderos, o fluvial gracias a sus *curiaras*¹². En la actualidad estos modos de transporte se han visto reforzados en algunas comunidades con las llamadas *voladoras –curiaras* con motor- lo que permite que los desplazamientos sean mucho más rápidos, y con un camión – el cual lo suelen conseguir con la presentación de un proyecto comunal- que ayuda para poder desplazarse a otras zonas a vender los productos que posee la comunidad, bien horticultura, cestería, arcos, flechas...

El territorio que ocupan los *guahibo*, en la actualidad, tanto en Colombia como en Venezuela está atravesado por grandes ríos, entre los cuales citaremos el Orinoco, Meta, Vichada, Suapure, Maniapure, Parguasa, Villacoa... Alrededor de sus asentamientos suelen encontrarse pequeños cerros que son los lugares fundamentales para la caza. En las sabanas, donde sitúan sus casas, se encuentran gran variedad de especies arbóreas que les proporcionan una importante forma de alimentación y no muy alejado de sus zonas de residencia crean sus conucos¹³.

¹² Embarcación típica indígena. La curiara es prácticamente un medio de vida. Con ella se pesca, se transportan productos, se hacen visitas a comunidades cercanas, o se emprenden largas expediciones para intercambio comercial con otros grupos. Se construyen con un solo palo.

¹³ El conuco es el lugar donde plantan aquello que posteriormente van a consumir o si es posible vender. En él podemos encontrar maíz, yuca, plátanos, topocho.

Aunque en muchos aspectos, los *guahibo* han mantenido o tratan de mantener sus modos de vida ancestrales se observan cambios en las sociedades indígenas debidos en gran medida a la presencia de la sociedad criolla. Al situarse ésta cerca de las comunidades indígenas podemos observar aspectos que han ido variando, entre los que podemos mencionar:

1. Una utilización indiscriminada del suelo. Se necesita más terreno productivo lo que con lleva un mayor agotamiento de la tierra, con lo cual los indígenas encuentran más dificultades para preparar sus conucos.
2. Deforestaciones, a veces, indiscriminadas para construir infraestructuras viales necesarias para el desarrollo de la economía de la zona. Éstas perjudican al mundo indígenas en temas relacionados con la caza, la recolección de frutos y plantas naturales entre otros.
3. Contaminación acústica, motivo por el cual los indígenas cada vez encuentran más alejadas sus zonas de caza.
4. Explotación de los recursos naturales que suelen encontrarse en las tierras indígenas, mineros, petrolíferos, madereros, aspectos estos que contribuyen a la retirada de las comunidades indígenas de sus hábitats naturales.
5. En algunas ocasiones se pueden producir conflictos entre indígenas y criollos, fundamentalmente, por no respetar el espacio que cada uno cree que le pertenece.
6. Cambio de valores debido a la aculturación. A veces el indígena reniega de su mundo por la denominada “vergüenza étnica”. Se introduce en un mundo consumista, que va a cambiar sus valores tradicionales, por las aspiraciones de una sociedad moderna en la que la mayoría de las veces se encuentra desplazado.

En esta zona de estudio uno de los cambios más notables se produjo cuando fue encontrado un importante yacimiento de bauxita. En 1970, el geólogo Armando Schwarck identificó en la Serranía de Los Pijiguaos la posible existencia de horizontes de bauxita. En 1976, La Corporación Venezolana de Guayana procedió a efectuar la evaluación del yacimiento, en 1978 se determinó que las reservas podían alcanzar los 170 millones de toneladas métricas de bauxita. Será en 1979 cuando se funda CVG

(Corporación Venezolana de Guayana) Bauxita Venezolana, C.A (Bauxiven). En 1994 se fusiona Bauxiven con Interalúmina y de esta fusión nace CVG Bauxilum.

CVG Bauxilum es una empresa “de clase mundial con responsabilidad social”, tal como se define en sus folletos publicitarios¹⁴. Está considerada una empresa clave dentro de la Corporación Venezolana de Guayana; ya que ésta se encarga de la explotación bajo un proyecto que se autodefine por su desarrollo sustentable de una bauxita de alta calidad que se distribuye en el mercado nacional e internacional. El descubrimiento de los yacimientos de bauxita en Los Pijiguaos ha traído como consecuencia el crecimiento poblacional en la zona, y a su vez la creación de nuevos centros poblados como lo son las poblaciones de Morichalito y San José de Morichalito.

Este crecimiento poblacional afecta en los aspectos anteriormente tratados a las comunidades indígenas.

La mina de bauxita para las comunidades indígenas, ha supuesto la posibilidad de contar con un hospital en la zona, el suministro de medicina gratuita, la elaboración de proyectos para la mejora de las condiciones de vida de las comunidades, apoyo en programas sociales, oportunidad de estudios en el colegio de la empresa, acceso a puestos de trabajo dentro de la empresa.

Respecto a la comunidad de Ekunay, diremos que es compensada por la corporación dando trabajo y mediante el reparto de leche para los niños. Fue también la encargada de construir la escuela de la comunidad.

Pero no todo son aspectos positivos, ya que en la actualidad el hospital cuenta con recursos muy limitados, el número de estudiantes indígenas en el colegio de la empresa es escaso y, lo mismo sucede con los puestos de trabajo, ya que el número de indígenas que trabajan en la empresa es mínimo. A todo esto se añade el problema de la contaminación. En una asamblea de pueblos y comunidades indígenas, los indígenas huottoja (piaroa) y eñepa de las comunidades Punta Brava y La Batea, denunciaron que la bauxita había contaminado su río, el Suapure. En invierno, la bauxita tiñe de rojo el río Suapure y el agua no es apta para el consumo y la supervivencia indígena. No se puede pescar, lo mismo sucede en otros lugares donde ríos y caños pasan a tener este color rojizo propio de la bauxita.

¹⁴ Información obtenida de los folletos publicitarios que entrega la empresa para la difusión y conocimiento de la misma.

Esto ha sido denunciado por organizaciones como el Centro de Investigaciones Ecológicas de Venezuela. Los lodos rojos del Orinoco producidos por desagües de desechos químicos por ésta y otras empresas se denuncian como crímenes ecológicos¹⁵.

La extracción de la bauxita deteriora los cerros, motivo por el cual en algunos lugares la caza desaparece. La empresa se compromete a volver a replantar todos los árboles que debe extraer para sacar la bauxita, pero en algunos casos esto no sucede.

Esta apropiación privada del hábitat natural de los jivi es lo que De Sousa (2014) definiría como ejemplo de fascismo territorial, algo que:

Tiene lugar siempre que actores sociales con un fuerte capital patrimonial o militar disputan el control del Estado sobre los territorios donde ellos actúan, o neutralizan ese control cooptando o coaccionando a las instituciones estatales y ejerciendo una regulación social sobre los habitantes del territorio, sin su participación y en contra de sus intereses (op.cit.: 35)

El terreno que ocupa CVG Bauxilum ha sido terreno de los mapoyos (comunidad indígena que se sitúa también en esta zona) durante generaciones. Con la esperada *Ley de Demarcación de Tierras* se trata de establecer los límites de cada zona de modo preciso. Los indígenas pensaban que a lo largo del 2012 se iba a aprobar esta ley definitivamente, con ello tendrían mayor peso para poder tomar algunas decisiones en la empresa. Pero no será hasta el día 27 de marzo de 2013 cuando se apruebe la ley¹⁶.

4.2. Síntesis histórica del pueblo *guahibo*¹⁷

Los primeros documentos que hacen referencia a esta etnia son las narraciones de los exploradores, aventureros y misioneros, mediante las cuales tenemos información correspondiente a los primeros contactos con los europeos. La primera vez que se habla de los *hiwi*, es en un relato de la expedición de Nicolás de Federmann (Ulm, 1501 - Valladolid, 1542) a los Llanos, donde se relata la existencia de un grupo nómada a los que comparan con bandoleros¹⁸. Esta expedición se produjo en 1538.

¹⁵ “Contaminación de las aguas del Orinoco”. Diario *El Progreso*. Noticia publicada el 8 de mayo de 2010 [<http://www.diarioelprogreso.com/Cuerpo-C10/html/pag10-a.htm>] Búsqueda realizada el 3 de Agosto de 2012]

¹⁶ Información facilitada por Raúl Rodríguez, anterior cacique de la comunidad de Ekunay.

¹⁷ En el documento antropológico I.1 podemos consultar la creencia de los jivi sobre cómo se formó su territorio.

¹⁸ Su obra, *Historia indiana*, fue publicada por su cuñado Hans Kiffhaber en 1557. En ella, Nicolás de Federman narra de manera fantástica los sucesos de aquella expedición.

En el s. XVI se habla de grupos indígenas, pero no se puede afirmar que sean realmente *hiwi* los grupos que entran en contacto con los europeos. En el s. XVII, se les describe como recolectores y cazadores nómadas. Se dice que no era fácil que formaran parte de la vida de una misión porque no eran constantes en la realización de los diferentes trabajos. En los documentos del s. XVIII se hace referencia a este grupo, catalogándole como extremadamente belicoso y cuya forma de vida se centraba en asaltar las misiones creadas por los jesuitas. En este momento, algún documento explica la vida de grupos de cultivadores, estas referencias se acentúan a lo largo del s. XIX y XX, fundamentalmente se los continúa describiendo como una población nómada. Estos *hiwi* nómadas se dedicaban activamente a la guerra y al pillaje, dirigidos a veces por fugitivos de los asentamientos españoles, y seguían representando un gran peligro para los viajeros a todo lo largo del río Meta.

Tomando en cuenta estos datos podemos afirmar, que los *hiwi* estuvieron sometidos al dominio de los conquistadores, pero que, debido a su forma de vida nómada, no se encontraron con los problemas de otros grupos que llegaron a desaparecer durante la presencia europea en el continente. No quiere decir que no se encontraran con notables dificultades, la presencia europea trastocó la forma de vida de este grupo alterando los patrones establecidos y fueron arrinconados poco a poco. En general, la colonización desarrolló una evolución histórica marcada por la violencia. Tal como se relata en las fuentes sobre la cultura *guahibo*¹⁹:

Primero fue la esclavitud hacia las Guayanas, cuando los Sikuani eran cazados por caribes y portugueses, luego fueron las guahibadas que a finales del siglo XIX y comienzos del s. XX produjeron varias masacres. La explotación del caucho en el Amazonas también dejó su huella. En el pasado siglo aumentó la persecución de terratenientes para adueñarse de sus tierras; por todas estas presiones que han logrado soportar son llamados “los maestros de la supervivencia”.

Algunos testimonios de esta historia violenta han sido registrados en fuentes que recogen la historia de este pueblo (Friedemann, 1982, op.cit):

Claro que Lobo-Guerrero y Ortiz conocían bien la situación. Y a Bernard Arcand, estudioso canadiense, sus numerosas experiencias en los Llanos también le habían permitido aprender quiénes eran los salvajes. Arcand vivió y viajó cerca de dos años con tres bandas de cuibas. En

¹⁹ Grupo Guahibo (2001) [<http://www.galeon.com/culturasamerica/Guahibos.htm>]. Búsqueda realizada el 7 de febrero de 2012.

una ocasión, por ejemplo, él y unos indígenas caminaban por las orillas del Ariporo cuando de pronto, desde el bote en que navegaba, un "blanco" empezó a dispararles una bala tras otra. El hombre practicaba la "cuibiada"; es decir, cazaba a punta de tiros a los cuibas. De milagro, Arcand y sus compañeros indios escaparon al rifle del colono. Pero los verbos "cuibiar" y "guahibiar", que vergonzosamente forman parte del español hablado en los Llanos Orientales, expresan una práctica corriente, por desgracia, de genocidio de indígenas en la región, la cual desde el siglo pasado se intensificó con los nuevos procesos de colonización. Procesos que se agudizaron a partir de *la violencia*, un período que muchos, tanto colonos como indígenas, conocen en los Llanos más bien como "la Guerra".

Metzger y Morey (1983) los consideran como el grupo más numerosos de la región de los Llanos. La mayoría de los *hiwi* reside en territorio colombiano y el resto se encuentra disperso en Venezuela. En 1961 se realizó un censo no oficial donde se registraron cinco mil trescientos noventa y siete *hiwi* en Venezuela, datos con los que no estaban de acuerdo todos los investigadores ya que en la población de Puerto Ayacucho censaron a cuatro mil *hiwi*. Este dato llevó a cifrar la población en seis mil *hiwi* en territorio venezolano. En Colombia en el año 1964 se llevó a cabo un censo donde quedó registrada una población de once mil quinientos ochenta y seis *hiwi*.

Durante el siglo XX los *guahibo* se convertirían en la población más numerosa de los Llanos colombianos. Tienen un término para designarse ellos mismos como personas. Se llaman *hiwi*, que en su idioma significa "gente". Sin embargo, *sikuani* es la autodenominación con la que actualmente afirman su identidad cultural, y la prefieren en vez de *guahibo*. Los datos referentes a esta etnia antes del s. XX se limitan a los informes de misioneros y viajeros.

4.3. Introducción terminológica: gentilicios y toponimia

En la documentación consultada con referencia a nuestro grupo de estudio, podemos encontrar diferentes denominaciones, principalmente: *sikuani*, *guahibo* o *jivi* (*hiwi*), por esto creemos conveniente comenzar realizando una puntualización sobre el significado de dichos nombres, aunque en la mayoría de escritos estos términos se traten como sinónimos.

Para llevar a cabo esta aclaración nos basaremos en la obra de Metzger y Morey (1983). En distintas fuentes se han registrado un elevado número de términos para referirse a los *hiwi* algunos de ellos son: *guahibo-guajibo*, *guajivo*, *guayba*, *guagiva*,

guaiva, guahivo, gaivo, goagibo, guagibo, guaibo, guagivo, guayva, catomae, etc. Aunque debemos indicar que los más comunes son: *hiwi*, *sikuani* y *guahibo*.

En las investigaciones realizadas sobre este grupo, no se ha llegado a definir desde un punto etimológico la palabra *guahibo*. Tomando como referencia la obra de Ortíz Gómez y Pradilla Rueda (2012), diremos que *guahibo* es el nombre genérico para "indígena" usado por los llaneros. El término *sikuani*, en cambio, es la autodenominación del propio grupo.

Cuando hablamos con personas de esta etnia advertimos que siempre se refieren unos a otros como "jivi", aunque es cierto que ellos mismos comentan que puede ser un término poco adecuado y que sería mejor *guahibo*, porque decir "jivi" es para ellos como decir "gente", y, como ellos refieren, todos somos gente, pero no todos *guahibo*. En el momento actual se está tratando que el término utilizado entre los propios indígenas para referirse a esta etnia sea el de *guahibo*. Este término parece designar mejor la etnia, aspecto en el que se basa la autodeterminación como grupo, mientras que *jivi* parece designar la idea de pueblo.

En nuestra comunidad de estudio, se mantiene la creencia, al menos así les ha llegado a ellos de generación en generación, de que el término *jivi*, parece haber sido acuñado por un antropólogo²⁰, quien escuchó cantar a un *jivi*, tocando un instrumento indígena, una flauta denominada *carrizo*. El antropólogo le preguntó cómo se llamaba el instrumento que tocaba y éste le dijo, en lengua indígena, que su nombre era *jiva*. En ello se basó para llamar al grupo *jivi*.

A partir de esta anécdota que parece estar basada en un hecho real y no constituir una leyenda, la palabra *jivi* pasa a significar, en palabras de las personas de esa comunidad, persona, alguien que tiene vida y que puede hablar. Un animal, a pesar de ser un ser viviente –explican- no puede llamarse *jivi*, porque no habla, o no puede hablar con la gente. El mismo vocablo nos indica, por tanto, la importancia que para este pueblo tiene la lengua, con un sentido más amplio que el que puede tener para la comunidad criolla. Persona, en tanto que habla, ya que para los pueblos indígenas prácticamente todo comunica: hombres, animales, plantas, cuerpos celestes, etc.

Es constatable cierto conflicto intrínseco a la pluralidad de las denominaciones de este pueblo, como una de las cuestiones identitarias y decisivas en la autodeterminación de estas culturas. Podemos decir que el *etnónimo* de este grupo

²⁰ Según testimonio expresado por Raúl Rodríguez.

étnico cuenta con un *exónimo* ampliamente popular, “jivi” y un *autónimo* que consigue la mayor autoidentificación pero que ha de ser vindicado aún en su uso y referencia: “guahibo”. Jivi es el término con el que, al parecer, un antropólogo decidió denominar a este pueblo. La denominación hoy tiene el máximo uso, y se trata de un término de su lengua autóctona, pero parece que tal denominación fue exógena.

De este modo, los *guahibo* se llaman a sí mismos jivi. Se trata de un término colectivo, que hace referencia al grupo, y cuya traducción puede equivaler a un vocablo como “gente”. Por tanto, el término no parece expresar, para ellos, su especificidad étnica ni toponímica. No es realmente un gentilicio. En todo caso, pudo funcionar más como un hipocorístico, es decir, como ese gentilicio cariñoso que alguna vez alguien les asignara.

Hoy en día, la autodenominación jivi sería casi un *tautopónimo*, ya que simplemente le dan el significado de “gente”.

El grupo recibe otras denominaciones exógenas. Siguiendo a los mismos autores (op.cit) *chiricoa* proviene del nombre que los pumé (yaruro) aplican a los *hiwi*. Cuando los criollos se referían a esta etnia, en épocas anteriores, utilizaban la palabra *cuiva*, la cual también podemos encontrar escrita como *cuiba*, para referirse a los jivi que no practicaban la agricultura.

La complejidad denominativa aumenta en la relación de este término con los distintos asentamientos del pueblo *guahibo* y la toponimia de esos lugares. En algunas referencias americanas se utiliza el término de cognomento para referirse a la toponimia, un término de etimología latina que haría mención al nombre de la *gens* en las personas de la antigua Roma.

Pueden utilizar diferentes nomenclaturas para denominar a los grupos en función de su asentamiento. *Wayapopihwi*, gente de la sabana (opuesto a la denominación que se da a los pueblos bruwa, piaroa, a quienes llaman *unupihwi*, gente de la selva). A los grupos que practican el cultivo se les denomina propiamente *hiwi* o *wayapopihwi*; y para aquellos que no son cultivadores se utiliza el término *sikuani*, para poder diferenciarles de los anteriores. Este término tiene una connotación despectiva relacionada con la palabra salvaje, y es más o menos sinónimo de *cuiva*. Los grupos que se dedican al trabajo del campo utilizan el término *matasinepihwi*, “gente de detrás de las riberas del río”, para referirse a los *sikuani*. Aquí se revela claramente el significado básico de estos términos; los grupos cultivadores se sitúan en las zonas próximas a los ríos y aquellos que no se dedican al cultivo pueden vivir más alejados de estos, siendo

considerados por algunos como salvajes. Debemos tener en cuenta, también, que hay cultivadores sedentarios y otros son seminómadas, de este modo, los términos a veces no quedan expresados con claridad, ya que además, *sikuani*, es aplicado por algunos grupos a aquellos que se dedican exclusivamente a la caza y la recolección. En un contexto más amplio, el término *sikuani* expresa la idea de no aculturado así como la de no cultivador. En efecto, no solo se aplica a los cazadores y recolectores que no cultivan, sino que en ocasiones, y dependiendo del grupo al que pertenece el hablante, lo usan para referirse a los cultivadores estacionales o seminómadas quienes, aislados en los ríos pequeños, poseen pocos bienes materiales de fabricación industrial y tienen poco contacto con personas de fuera.

Cuando los *jivi* quieren identificar el lugar del que provienen, al hablar con otros de su misma etnia, generalmente, utilizan topónimos que indican un río determinado, un lugar cerca del río o un punto de éste, por ejemplo, *orinokopihiwi*, gente del río Orinoco; si ya se conoce la filiación fluvial, entonces es probable que se especifique la dirección en relación a la ubicación de los que hablan: por ejemplo, *tamopihiwi*, gente de río abajo. Si se conoce el río y el área, pero la situación exige una mayor especificación, entonces puede indicarse el poblado: *rayapihiwi*, gente del poblado de Raya.

En el catálogo de etnónimos de los *guahibo* se ha desarrollado, como vemos, una gran cantidad de topónimos. Son los aspectos geográficos en los que se asientan los distintos poblados, los que originan sus gentilicios. Podríamos ordenar este catálogo nominativo en un sistema de ficha como el siguiente:

Grupo étnico	Topónimo	Gentilicio
Guahibo	<i>Wayapopi</i> (De la sabana)	<i>Wayapopihiwi</i>
Guahibo	<i>Unupi</i> (De la selva)	<i>Unupihwi</i>
Guahibo	<i>Matasinepi</i> (Detrás de las riberas del río)	<i>Matasinepihiwi</i>
Guahibo	<i>Orinokopi</i> (Cerca del Orinoco)	<i>Orinokopihiwi,</i>
Guahibo	<i>Tamopi</i> (Río abajo)	<i>Tamopihiwi</i>

Tabla 10. Gentilicios del pueblo *guahibo*. Elaboración propia a partir de las distintas fuentes consultadas.

Pero no es nuestro objetivo crear una taxonomía a partir de las denominaciones de los diferentes grupos jivi, para realizar un estudio pormenorizado podemos consultar Ortiz (1976: 281-294), sino ajustar el rigor denominativo para continuar con los objetivos de este estudio.

Como observamos, hay diferencias que aconsejan la utilización de uno u otro término. A pesar de ello, los más utilizados por el propio grupo en la zona de esta investigación son *guahibo* -término del que, como ha quedado claro, se desconoce la procedencia- y jivi. Teniendo en cuenta que hasta época reciente no han sido un pueblo sedentario, este último, no sería el término preciso. No obstante, este es un debate para los antropólogos y lingüistas, en el cual no intervienen los propios protagonistas, que como indicamos al comienzo, quieren comenzar a ser conocidos como *guahibo*.

4.4. Organización social

La obra de Bautista, Jiménez y Roelens (1994) nos relaciona aspectos de la vida cotidiana de los *guahibos*.

4.4.1. Las figuras de autoridad grupal: jefe, capitán y cacique. Normas de organización y orden social

En páginas siguientes vamos a hacer referencia a términos tales como jefe, cacique y capitán. Todos ellos indican una jerarquía dentro de la comunidad, pero conviene aclarar que la figura de “jefe” es anterior a la conquista y se trataba de la figura más importante dentro de la comunidad, el jefe dirigía sus vidas y los organizaba como grupo. El término en lengua sikuni era *penamatajjainaenu*, cuya traducción, es “el que va adelante”, el jefe.

Con la llegada de los españoles, a estos “jefes” se les comienza a denominar caciques o capitanes, pero con idéntico significado, se empleaba, también, como sinónimo de rey.

El término capitán vino a sustituir al de jefe. En este proceso, se adopta una palabra castellana de referencia a la idea de gobierno y con connotación militar que dio lugar a denominaciones de las demarcaciones territoriales y de autogobierno, llamadas capitanías.

Quispe (2005) sostiene que en una comunidad indígena la autoridad tradicional estaba representada por el capitán, el chamán y el consejo de ancianos. Su poder se

limitaba al territorio (físico y social) de la comuna. Sus funciones eran esenciales para mantener el equilibrio social, ya que, escuchaban a la gente y les daban respuestas ante lo que les planteaban con gran celeridad.

El capitán, además, era el encargado de dirigir la vida espiritual y física de los que vivían en su comunidad.

Política y socialmente los *guahibo* vivían y viven en clanes familiares localizados geográficamente; cada comunidad guarda independencia respecto de los demás. El jefe es la figura más importante dentro del clan:

There are chiefs, because there are...men, who, unlike the most of their companions, enjoy prestige for its own sake, feel a strong appeal to responsibility, and to whom the burden of public affairs brings its own reward²¹ (Metzger, 1968:159).

En 1983 Metzger y Morey establecen la importancia de esta figura. El jefe es el que ejerce el liderazgo en un clan *hiwi*. En un principio, para actuar como jefe de una comunidad se necesitaba tener éxito económico, generosidad, carisma para ser respetado y que la comunidad le sea leal, fiel, capacidad de persuasión, bien mediante métodos aduladores o directamente intimidaciones. La oratoria es su principal don:

A third attribute of civil leadership is the gift of oratory, normally to be exercised on behalf of tribal harmony²² (Metzger, 1968:163).

Cuando un patriarca quería ser jefe, solía reunir a su familia y abandonando la comunidad establecía un nuevo asentamiento, esto explica por qué las comunidades *jivi* estaban, y están, tan fragmentadas. Es el encargado de mantener el orden y solucionar las disputas que se pudieran producir en la comunidad. Se espera que amoneste a las personas que muestran comportamientos antisociales y, en casos extremos, que tome la iniciativa de expulsarlos de la comunidad. Asimismo, a menudo se llama al jefe para ayudar a solucionar problemas individuales y para dar consejo. El jefe organiza además todas las actividades comunales de pesca, caza, trabajo y reuniones para beber, aunque su poder para iniciar y organizar es estrictamente consensual; también da la pauta para

²¹ Traducción propia de la obra de Metzger y Morey: “Hay jefes, porque hay... hombres, que, a diferencia de la mayoría de sus compañeros, gozan de prestigio por sí mismo, sienten un fuerte llamamiento a la responsabilidad, y para los cuales la carga de los asuntos públicos trae su propia recompensa”.

²² Traducción propia de la obra de Metzger y Morey: “Un tercer atributo del líder es el don de la oratoria, normalmente para ser ejercida en favor de la armonía tribal ...”

realizar el desmonte, la quema y la siembra. Generalmente se encarga de cualquier comunicación con las autoridades nacionales. Es el máximo exponente de la hospitalidad comunal; hospeda a los visitantes y les provee en sus necesidades.

La posición de jefe no confiere ningún estatus especial a sus parientes cercanos. Al analizar su sucesión, no está muy claro si el cargo lo heredaba a su muerte su hijo o un hermano, o bien se realizaba una asamblea en la comunidad para la elección del nuevo jefe. Cuando sin consenso recaía en un familiar este puede o no ser aceptado como jefe; todo dependerá de su reputación, cualidades y el grado de su competencia para el cargo.

En la actualidad en la zona de nuestro estudio el poder es ejercido por el cacique, más que por el jefe o capitán, aunque, en algunos casos, es ayudado por esta figura. El cacique es una persona respetada. Convoca las asambleas, las dirige, propone los proyectos, con el consenso de la comunidad. El cacique puede proponer pero no imponer. Él y sus familiares no deben tener ningún trato de favor, pero es cierto que al manejar la información de forma privilegiada si no son personas rectas en sus comportamientos podrían gozar de ciertos privilegios. En la actualidad, Ekunay es una comunidad que gestiona bastante dinero y probablemente si los proyectos se siguen promoviendo lo continuará haciendo. Es por esto fundamental la rectitud o categoría ética del cacique.

En Ekunay, están definiendo al capitán como “el segundo en el mando”. En su relato, se creó esta figura porque en algunos casos el cacique no dominaba el castellano y necesitaban una persona para establecer relaciones con otras comunidades y con los propios criollos²³.

El cacique estudiado en este trabajo, es un caso de excepción por su alto nivel cultural, las posibilidades de relación con el gobierno y con otros grupos indígenas. Es un cacique con gran capacidad de oratoria. La primera vez que le conocimos y hablamos con él, fue esto, precisamente, lo que más nos sorprendió. Quizás, por un estereotipo mal entendido, y por supuesto, por un completo desconocimiento, imaginábamos a los indígenas de un modo diferente. Al escuchar a este cacique nos dimos cuenta de nuestro error.

Puede decirse que el cacique es una figura con gran capacidad de oratoria, un maestro de la comunicación en su contexto, razón por la que ocupa un capítulo específico en este estudio.

²³ Según testimonio de Junior Rodríguez, jivi de la comunidad de S. José de Morichalito.

Centrándonos en las normas de organización social, diremos que la principal fuerza de control social la encontramos en el proceso de socialización, por medio del cual la comunidad aprende a valorar y definir la aceptación de normas como algo intrínseco a formar parte de esta cultura. Evitar los encuentros con los suegros, mantener la distancia social y física entre hermanos y hermanas, y las bromas entre cuñados son mecanismos que ayudan a calmar las tensiones. El trabajo compartido del yopo como elemento socializador ayuda a mantener la unidad en la comunidad.

Esta etnia da mucho valor a la buena reputación. El temor a los castigos sobrenaturales (en forma de enfermedad, dolor o mala suerte) es otro de los incentivos para mantenerse respetuosos ante la comunidad en aspectos como el adulterio, el abandono familiar, lo que no quiere decir que no se produzcan, en algunos casos. Los jivi cuidan mucho sus actos por el temor al juicio de la comunidad. Cuando se comenten determinados actos que no son apropiados, la presión social lleva al individuo a abandonar su familia, alejarse de la zona y cambiar su nombre; pero nunca conducirá al suicidio, acto inconcebible entre los jivi.

El jivi piensa que la muerte exige venganza. Causar la muerte a otra persona es un asesinato, sea deliberado o no. El asesinato y el intento de asesinato exigen la venganza por parte del padre, el hijo o el hermano de la víctima, o los hermanos de su esposa; pero no está regulada ni organizada, y la parte culpable puede evitar la represalia abandonando la zona para siempre.

La agresión física (excepto el intento de asesinato) no es probable que suceda, a no ser bajo la influencia del alcohol. Si se produce una pelea, la costumbre dictamina que el resultado de una pelea (con los puños, machetes, arcos y flechas) sea aceptado como cancelación de las diferencias existentes entre los que pelean.

Es cierto que en esta comunidad y en las comunidades jivi de la zona no se suelen producir problemas si exceptuamos los producidos por la ingesta de alcohol, que desgraciadamente, a veces son frecuentes. Esto ha contribuido a la marcha de algunas personas de la comunidad, bien por miedo a ser agredidas, o bien porque han cometido algún acto que, de no marcharse, probablemente, les hubiese llevado a la muerte. Conocemos algún caso de violación de niñas bajo los efectos del alcohol. Estos sucesos no son admitidos en la comunidad.

4.4.2. Parentesco, organización en sectores y el papel de la autoridad familiar: el padre/suegro

En la comunidad de estudio, se puede afirmar que la gran mayoría de la población mantiene, de un modo u otro, relaciones de parentesco. Esta endogamia es propia de todas las comunidades indígenas de la zona, y, conociendo el apellido, podemos saber en qué comunidad ubicar a los indígenas. Por tanto esto certifica que la tendencia del pueblo *guahibo* a vivir en clanes familiares localizados geográficamente se mantiene en la actualidad. En páginas posteriores analizaremos cómo Ekunay está dividida en varios sectores²⁴ por supuesto, todos de etnia jivi; en ellos se cumplen estas características. Como ejemplo se puede señalar que en el sector denominado la Lajita, el clan principal es el de los Bolívar, en la propia Ekunay, se encuentran los Rodríguez y en Chaparralito los Araca.

Socialmente, en la actualidad, la comunidad está muy dividida por las desavenencias entre los diferentes sectores.

Prevalece un tipo de organización familiar fundada en la autoridad del padre/ suegro. En una misma residencia viven los padres con sus hijos e hijas solteras y casadas con sus respectivas familias. El núcleo familiar es patriarcal. Al crecer el núcleo, los yernos se apartan, para construir sus propios sitios habitacionales.

El sistema clasificatorio en la cultura guahiba observa las siguientes normas²⁵:

- a) El grupo consanguíneo directo conformado por los progenitores, hermanos e hijos, lo mismo que los tíos, hermanos, del mismo sexo que los progenitores, hermano del padre y hermana de la madre.
- b) Otro grupo consanguíneo conformado por los primos paralelos, hijos de los hermanos del padre y las hermanas de la madre, las cuales se identifican con los hermanos y los sobrinos y sobrinas hijos de hermanos con hijos propios.

²⁴ Éstos son espacios ocupados por un grupo de etnia jivi, organizados por un capitán. En algunas ocasiones los miembros de un sector pertenecen a la misma familia. Este tipo de organización permite mayor operatividad para tratar de generar recursos.

²⁵ Grupo Guahibo (2001). [<http://www.galeon.com/culturasamerica/Guahibos.htm>]. Búsqueda realizada el 7 de febrero de 2012.

- c) Existe una categoría de “aliados” conformados por los hermanos de la madre y las hermanas del padre, también considerados como suegros y suegras.

En la comunidad de estudio, el padre es el que ejerce la autoridad familiar, cuando está presente en la comunidad. Siguen manteniendo un orden social patrilineal. Cuando se contraen matrimonio, éste se aloja en la vivienda del padre del esposo. En la comunidad de Ekunay observamos una tipología familiar diversa. Efectivamente, hay núcleos familiares compuestos por padre y madre; además, hay familias donde conviven la madre con los hijos, o la madre con un esposo diferente al padre de sus hijos. Se puede ver una unidad familiar, donde personas que consanguíneamente no tienen parentesco conviven en la misma casa. Frecuentemente, se observan unidades familiares compuestas por abuelos y nietos. Como se puede observar, la organización familiar es muy diversa, bien porque los padres se han marchado a otros lugares en busca de trabajo, o bien porque simplemente algún miembro de la familia ha decidido trasladarse a otro lugar y no se vuelve a tener noticias del mismo. Cuando los jóvenes que han contraído matrimonio tienen ocasión, se construirán su propia casa ayudados por sus familiares.

En Robert y Morey (1962) podemos estudiar aspectos relacionados con las relaciones familiares que se establecen entre los *guahibos*.

4.4.3. Las mujeres jivi

Un dato reseñable en este trabajo es el referido a las entrevistas realizadas a las mujeres jivi. Es obvio que en todo el cuerpo de entrevistas solamente dos tienen a mujeres como protagonistas. No es por falta de interés en entrevistar a un número mayor de mujeres, el problema surgía al intentar la comunicación con las mismas. Ellas comentaban que no se sabían expresar y que era mejor que fueran los hombres los que hablaran porque conocían más aspectos referentes a la cultura que ellas mismas. La realidad se sitúa más en la óptica de la *pena* (vergüenza). Además, en la zona donde se ha desarrollado el trabajo, quizás por un sentimiento de inferioridad, a la mujer le cuesta mucho expresarse y los hombres son más abiertos. Es curioso observar cómo las niñas suelen ser bastante expresivas hasta que alcanzan la pubertad, en ese momento su

carácter sufre una gran transformación, pasando a la timidez más absoluta al menos con las personas que no conviven con ellas en la comunidad.

A pesar de lo citado anteriormente, hemos visto la importancia de la mujer y por eso a continuación reseñaremos algunos datos biográficos²⁶ de algunas mujeres que destacan por sus actividades en la comunidad de Ekunay, y en otras comunidades realizando trabajos relacionados con la artesanía, el cuidado de los hijos o funciones políticas.

García Marín (2007) reclama en determinados ámbitos un mayor número de mujeres expertas: (universidades, centros de investigación, academias, recibiendo premios) de este modo la excelencia aumentaría en todos estos ambientes.

En el mundo jivi como hemos señalado, sobre la mujer gira la vida de la comunidad, ellas generalmente realizan el trabajo artesanal, el cuidado de los hijos, la preparación del conuco, pero a pesar de esto, no gozan de la importancia que debieran dentro de la sociedad. La mujer en el mundo jivi tiene menor grado de protagonismo que la mujer occidental.

En primer lugar, diremos, que una mujer en la cultura jivi comienza a ser considerada como tal cuando tiene la primera menstruación.

Durante la primera menstruación²⁷ es sometida a una serie de restricciones, no puede caminar, no puede reír, no puede salir al sol, no puede pisar el suelo, por lo cual se colocan unos palos donde puede poner los pies. Se solía trasladar a la niña menstruante a una casa separada de toda la comunidad junto a su madre que la cuidaba. No debía salir fuera de esta casa, pero si por algún motivo lo hacía debía ir con la cabeza cubierta ya que si le pegaba el viento se creía que se le caería el cabello. Si esto no se cumplía la familia de la muchacha podía tener problemas.

Este rito sigue vigente en la cultura jivi. Cuando la madre comprueba que la menstruación se le ha retirado se avisa a la comunidad y se comienza a rezar el agua donde se bañará. Hasta ese momento no se ha podido bañar. Se realiza una gran fiesta para dar la bienvenida a la nueva mujer.

Se le explica cuál va ser su función, desde ese momento, dentro de la comunidad, se puede casar, tendrá hijos, se ocupará de la casa...

²⁶ Estas reseñas biográficas han sido realizadas a través de entrevistas con las mujeres y en ocasiones a sus maridos, ya que muchas mujeres tienen reticencia cultural a relacionarse fuera del grupo.

²⁷ Se puede consultar lo referente a la primera menstruación en el capítulo 6 apartado 6.1.4.

La mujer jivi tiene una gran importancia para el desarrollo de la vida comunitaria, en ella recaen las llamadas artes de la civilización, según se denominan en estudios de antropología y pueblos antiguos, esto es: tejeduría, alfarería y cocción. Estos son aspectos esenciales en la vida de una comunidad jivi.

Es hecho comprobado que los indios habían logrado muchos descubrimientos e invenciones que en los tiempos precolombinos eran desconocidos en el Viejo Mundo. Efectivamente, las mujeres y hombres de nuestras culturas aborígenes contribuyeron a la cultura mundial con notables avances en el trabajo de los metales, la alfarería, los tejidos, la cestería, aportando nuevos productos para la dieta alimenticia como el maíz, la papa, la yuca, el tomate, el ají, el ananá, el cacao, la palta, etc. Las mujeres desempeñaron un papel decisivo en los avances de la alfarería y la cestería²⁸.

Como Friedemann (1982:27) indica, las mujeres eran las responsables de la preparación de la comida, así como de trabajar la cerámica, la cual después utilizarían en la cocina y para recoger agua. Los hombres tejían chinchorros²⁹ de palma de moriche³⁰ o *cumare*³¹ y fabricaban canastos, recipientes-bandejas y cernidores³² de esparto. También tejían redes de pescar y bolsas para cargar frutos, presas de caza y otros objetos en sus constantes correrías.

Los roles³³ en la comunidad de estudio están muy definidos, las mujeres se ocupan del hogar y del conuco y los hombres se dedican a la caza y la pesca. El tratamiento del pescado es una actividad en la que participan ambos sexos, exceptuando a la mujer menstruante y a la embarazada, ya que en el primer caso existen tabúes que piensan que el pescado se perdería y en el segundo porque el feto puede tener problemas al entrar en contacto la madre con algunos pescados. En las fiestas hombres y mujeres se encuentran separados y siempre son estos los que inician los bailes a los que sí se pueden posteriormente ir incorporando la mujer.

²⁸ Artous, A. (1978). *Los orígenes de la opresión de la mujer*. [http://mazinger.sisib.uchile.cl/repositorio/lb/filosofia_y.../sys/.../c01.pdf]. Búsqueda realizada el 18 de octubre de 2012.

²⁹ Podemos decir que es una "hamaca" que cumple la misma función que una cama para los indígenas en Venezuela. En épocas anteriores se tejían de moriche (árbol cuyas hojas tratadas se utilizan para su fabricación y para crear otros elementos de artesanía) en la actualidad los encontramos también de hilo.

³⁰ Palmera de tallo elevado coronado por una serie de ramificaciones que contienen el fruto de dicha palmera. Su nombre científico es *Mauritia felxuosa*.

³¹ Palmera de gran altura con espigas negras en el tronco y coronado este por hojas en forma de abanico.

³² Elemento similar a un colador o a una criba que se utiliza para tamizar la masa de yuca una vez que ha sido exprimida. Después de tamizada con esta masa se prepara el casabe.

³³ En el documento antropológico I.2 podemos leer como los jivi hablan de los roles que cada uno tiene en la vida comunitaria.

Mostramos a continuación perfiles concretos de mujeres, para representar con casos el modelo cultural que la cultura jivi concede a las mujeres:

4.4.3.1. La preparación de alimentos

De la preparación de los alimentos se encarga la mujer. La forma de cocinar los alimentos se reduce a cocerlos o a asarlos. La alimentación se centra en los alimentos que extrae del conuco, en la caza, la pesca y en los árboles frutales. En el conuco se cultiva: maíz, caña, yuca³⁴, plátano, topocho³⁵..., respecto a la fruta hay una gran variedad entre las que destacamos: los mangos, el moriche, *mamones*³⁶, seje, guama, *cubarro*³⁷, jobo..., respecto a la caza el indígena come: cachicamo, araguato, *danto*³⁸, *picure*³⁹, lapa..., la pesca es muy variada y depende de la época del año puede consumir un determinado tipo de peces, entre ellos destacamos: la *payara*⁴⁰, guabinas, bagre, *valentón*⁴¹, *temblador*⁴². En la cocción del pescado se suelen utilizar hojas de topocho, (*bala'tunü noju*)⁴³ para envolver éste y ponerlo a cocinar sobre una especie de parrilla. En jivi al pescado envuelto en hojas se le denomina *pjoby*.

A continuación hacemos referencia a la yuca, ya que ésta es muy importante en la alimentación indígena porque es la base para preparar el *casabe*⁴⁴, el mañoco⁴⁵ y la *yucuta*⁴⁶.

El *casabe* como hemos indicado proviene de la yuca y todo el proceso de preparación está relacionado con la mujer jivi. Las mujeres van al conuco para arrancar los tubérculos, para lo cual emplean un machete, posteriormente cargan éstos en una canasta denominada *catumare*, la cual se transporta mediante una cinta que apoyan sobre la frente. Una vez que la yuca se encuentra en la comunidad proceden a rallar la

³⁴ La yuca es un tubérculo procedente de un arbusto. Presenta una carne de color blanco, recubierta de una corteza marrón de aspecto leñoso y muy dura.

³⁵ Esta es la hoja de una variedad de plátano de gran tamaño.

³⁶ Fruta de pequeño tamaño, redonda, de cascara verde y de color rosado en el interior.

³⁷ Fruta de pequeño tamaño, redonda, de color negro-violáceo en el exterior y blanco en su interior.

³⁸ En Europa lo denominamos tapir.

³⁹ Roedor de pequeño tamaño que vive en madrigueras y se alimenta de frutos y semillas.

⁴⁰ Pez de agua dulce cuya característica más destacada son dos enormes dientes que salen de su mandíbula inferior.

⁴¹ Pez de enorme tamaño que puede llegar a pesar 200kg y medir cerca de 3 mts.

⁴² Su nombre está determinado porque puede emitir descargas eléctricas. Es similar a una anguila. Con los huesos de este pez realizan los indígenas una pulsera que sirve para controlar la tensión.

⁴³ Hojas de plátano en lengua sikuani.

⁴⁴ El casabe es un pan delgado y circular hecho de harina de yuca. Es un alimento esencial para las comunidades indígenas.

⁴⁵ El mañoco es una harina que se extrae de la yuca. Puede comerse tostado o bien mezclado con agua.

⁴⁶ Bebida realizada con mañoco y agua.

misma, con un rallador de aluminio, al cual, le colocan láminas del mismo material para rallarla de forma adecuada. Posteriormente ésta se coloca en el *sebucán*⁴⁷ para que pierda toda el agua y una vez finalizado este proceso se sitúa en el *manare*⁴⁸, *yakali* (denominación en lengua jivi). El proceso finaliza situando la masa en lo que la sociedad criolla denomina *budare*, éste es un recipiente fabricado con arcilla, y cuya denominación en lengua jivi es *irribürto*. Para dar la forma al casabe se usa un palo pequeño de madera.



Foto 2. *Budare*. Elemento utilizado para preparar el casabe. Comunidad la Morrocuya. Año 2013. Autora: Raquel García

Cuando el proceso finaliza hay que dejar secar al sol porque de lo contrario se pondría muy duro rápidamente y no sería un *casabe* de buena calidad.

Junto con el *casabe*, y también procedente de la yuca los jivi cocinan el mañoco, yuca rayada y tostada que se puede consumir de este modo, pero se puede también mezclar con agua y a la yuca preparada de este modo se le denomina *yucuta*.

En el soporte digital adjunto a la tesis en el apartado videográfico VII.13; VII.14 y VII.15 correspondiente al año 2007 podemos visionar aspectos referentes a la yuca y al casabe.

⁴⁷ Utensilio utilizado por los indígenas para extraer el agua de la yuca y así preparar esta para hacer posteriormente el casabe.

⁴⁸ Con este nombre se denomina también al cernidor.

4.4.3.2. Crianza y educación de los hijos

El cuidado de los hijos es algo que al menos en los primeros años de vida, podemos decir que es exclusivo de las mujeres jivi, incluso después que estos terminen el periodo de lactancia. No hay una edad determinada donde el niño jivi deje de mamar, aunque podemos decir que alrededor de los dos años el niño ya no toma leche materna. En algunas ocasiones, si continúa mamando, las madres jivi frotan sobre sus pezones unas yerbas amargas para que de este modo el niño no pida tomar el pecho. A partir de los seis meses, además de la leche materna, el niño comienza a tomar alimentos sólidos. Los recién nacidos, al igual que el resto de indígenas, duermen en un chinchorro. Al principio junto a la madre, pero a los pocos días tienen su propio chinchorro.

Podemos decir que en la comunidad de estudio el término medio de hijos por familia suele ser cinco.

La mujer es determinante en el aprendizaje que van realizando los niños, ya que es la madre la que habla con los hijos. La madre es la que mantiene viva la lengua en las comunidades cercanas a los criollos y el padre les suele hablar en castellano para que de este modo vayan aprendiendo ambas lenguas. En los primeros años de vida del niño, al no tener mucha participación en su cuidado el padre, los niños no suelen conocer el idioma castellano.

Desde los primeros años los niños van tomando conciencia del papel que van a ocupar en la sociedad. Muchas veces los juegos están relacionados con estos papeles, juego y realidad se entremezclan. Los niños suelen ir con los padres a cazar y pescar y las niñas se quedan con la madre realizando las tareas de la casa o en el conuco. A la niña se le enseña a rallar yuca, a pelarla, sembrarla, cómo debe llevar el *catumare*. La niña ayuda a la madre desde los cinco años a recoger agua, barrer, fregar, comienza a cocinar, aprende el arte de tejer, fabrica hilo de algodón, hace *casabe*. Pero no desempeña estas funciones fuera del ámbito familiar. Esto es así porque le sirve de preparación. Una vez que tenga su primera menstruación estará lista para formar su propia familia.

Hay un concepto que iguala a ambos géneros y es que deben cumplir con el mandato de los padres y deben ayudarles en las tareas sin quejarse. Es también esencial el comportamiento respetuoso hacia los mayores, particularmente hacia los padres, tíos y abuelos. Sin embargo a partir de los cuatro años los niños gozan de mayor libertad que

las niñas, ya que de estas se espera una mayor disponibilidad ante los mandatos de los adultos. Si no se cumple con la obediencia, supone romper con un precepto esencial dentro de la cultura *guahiba*. En lengua *sikuani* hay dos conceptos esenciales: *yáiyatame* (respeto hacia la autoridad, de padres, jefes, profesores) y *urátane* (hace referencia a la actitud de los otros en general, se centra en la obediencia)⁴⁹.

Queremos hacer referencia a continuación a dos mujeres que aunque son *jivi* viven en una comunidad *piaroa*, San José, a pesar de lo cual son las conservadoras de la cultura de su etnia. Ana Pérez y Sonia Pérez hermanas y casadas con el mismo hombre tienen una amplia familia a la que han educado en la tradición *jivi* aun viviendo en una comunidad con cultura diferente.

Al ser la madre la que tiene relación con los niños en sus primeros años de vida, la encargada de cuidarlos y educarlos, estas mujeres han dado a conocer a sus hijos la cultura en la que fueron educadas mediante las conversaciones que mantienen con ellos, los relatos que les narran y las canciones que les cantan. Consideramos este un aspecto fundamental por el cual la labor de estas mujeres es tan importante.

Sonia y Ana al igual que las mujeres que citaremos a continuación, realizan trabajos de artesanía. Sonia se centra en los *chinchorros* exclusivamente, pero Ana además de esto hace carteras, cestas, sombreritos, cualquier objeto con *moriche*.



Foto 3. Ana Pérez en la comunidad de S. José en el año 2008.

Autora: Raquel García.

⁴⁹ Testimonio aportado por Raúl Rodríguez.



Foto 4. Ana Pérez en la comunidad de San José en el año 2008 muestra el trabajo de cestería indígena para la elaboración de una cesta y un chinchorro.

Autora: Raquel García.



Foto 5. Sonia Pérez junto a su hijo Junior Rodríguez y una de sus nietas en la comunidad de S. José en el año 2012.

Autora: Raquel García.

En la actualidad, en la comunidad de Ekunay, tanto niñas como niños acceden a la educación elemental, pero el número de niñas que acceden a estudios superiores es muy reducido. A lo largo de los años que hemos visitado la comunidad no hemos conocido ninguna muchacha que una vez finalizados sus estudios elementales y el bachillerato, haya marchado posteriormente a la universidad. La pubertad cambia su vida. Es frecuente que una vez que tiene su primera menstruación, al poco tiempo tenga un hijo o hija, lo que les marca su vida posterior, ya que desde este momento se ocuparán de aquellas actividades que en la cultura jivi se consideran propias de la mujer como son: limpiar y sembrar el conuco, cosechar el conuco, rayar la yuca, hacer mañoco y *casabe*, tejer los chinchorros, cuidar de los niños, preparar la comida, limpiar la casa y recoger leña.

4.4.3.3. Mujeres artesanas

La cerámica constituyó una especie de revolución industrial en las comunidades indígenas:

Por primera vez se elaboraban objetos mediante procesos físicos que arrojaban resultados químicos en la cocción de la greda. Así como en otras partes del mundo, las grandes artífices de la alfarería en nuestro continente fueron las mujeres, que trabajaban el barro con una técnica tan depurada que ahora resultaría difícil, aún con un torno, fabricar vasijas con una textura similar⁵⁰.

En la actualidad, en las comunidades indígenas jivi las ollas de aluminio han sustituido a la cerámica para cocinar y almacenar agua. Elvia Rodríguez, comenta, que ella ha elaborado hasta hace poco tiempo los utensilios que se utilizaban en su casa. Utilizaban arcilla y realizaban unos círculos con ella. La arcilla la envolvían con ceniza para así darle una mayor consistencia. Lo que aún continúa siendo de arcilla en varias comunidades es el recipiente donde cocinan la yuca para después preparar el *casabe*, denominado *budare*. Elvia comenta que ella aún tiene este recipiente.

⁵⁰Artous, A. (1978). Los orígenes de la opresión de la mujer. [http mazinger.sisib.uchile.cl/repositorio/lb/filosofia_y.../sys/.../c01.pdf]. Búsqueda realizada el 18 de octubre de 2012.

Citamos a continuación mujeres de la comunidad de Ekunay que tienen un papel relevante en la producción de artesanía.

En Kondo (1973) podemos consultar aspectos relacionados con la artesanía referente a nuestra etnia de estudio.

Ilia Camacho

Llegó a Ekunay al fundarse en la zona Bauxilum. Ella vivía en el Dulcey, La Urbana. En el momento del estudio tenía 69 años y tres hijos. Trabaja la artesanía de vetiver y de moriche. Teje carteras y chinchorros fundamentalmente, pero puede realizar cualquier objeto de cestería. Como mujer, realiza otras tareas como rayar yuca y hacer el *casabe*. Cuida el conuco y realiza las tareas de la casa. Ella solo habla jivi porque no le gusta relacionarse con la gente, es muy *penosa* (vergonzosa) nos comenta su marido.



Foto 6. Ilia Camacho en la comunidad de Ekunay en el año 2012, nos muestra su trabajo en cestería.

Autora: Raquel García.

Graciela Mariño

Al igual que Ilia, con la llegada de Bauxilum se trasladó para la comunidad de Ekunay, en aquel momento se denominaba las Tururas, desde la Urbana. En el momento del estudio, tenía 79 años. Fundamentalmente hace chinchorros que luego vende bien en el pueblo o en otros lugares. Los chinchorros son de moriche, no de hilo como los suelen hacer en el pueblo. Es más complicado hacer chinchorros de moriche porque hay que tratar primero la planta.



Foto 7. Graciela Mariño en la comunidad de Ekunay en el año 2012 nos muestra el hilo para fabricar los chinchorros de moriche.

Autora: Raquel García.

En la fotografía que mostramos a continuación podemos ver a una de las nietas de Graciela, Elisabeth Moreno, junto con Nuri Camacho que vive próxima a ambas y que ayudan a Graciela en la preparación del material para hacer los chinchorros.



Foto 8. Nuri Camacho y Elisabeth Moreno mostrándonos el moriche en la comunidad de Ekunay en el año 2012.

Autora: Raquel García.

Yelisa Rodríguez

Yelisa en el momento del estudio tenía 62 años y nació en Puerto Carreño (Colombia). Este pueblo tiene frontera con el estado Amazonas. Cuando era pequeña sus padres se trasladaron a La Urbana, El Dulce; y en 1982 se trasladó a esta zona de Morichalito al crearse la empresa.

Realiza artesanía con moriche y vetiver, cestas, muñecas, sombreritos. Trabaja el conuco y cuando era pequeña se fabricaba sus propios vestidos de *mapa* (una corteza vegetal). El tronco se golpeaba hasta que quedara blando, se abría y con ellos se hacía el vestido de la mujer y el guayuco⁵¹ del hombre.

⁵¹ Este consiste en una tela que cubre las partes sexuales del hombre.



Foto 9. Yelisa Rodríguez en su casa de la comunidad de Ekunay en el año 2012.

Autora: Raquel García.

Los elementos de artesanía que realizan estas mujeres, son para uso domestico y para la venta. A pesar de ser la mujer la que trabaja en ellas, la remuneración que recibe por las ventas es administrada por el hombre. Ellos deciden lo que se debe hacer con ese dinero.

4.4.3.4. Mujeres políticas

A continuación, hacemos referencia a dos mujeres que viven en la comunidad de Morichal Verde porque son las únicas capitanas de la zona donde hemos realizado nuestro trabajo.

A nivel político, se puede decir que la mujer, en general, no es tomada en cuenta, no se les consulta como parte activa de la sociedad. Cuando hay reunión en la comunidad para plantear diferentes temas, las mujeres pueden estar presentes, pero es el hombre el que decide y la mujer asume las decisiones de éstos. En la actualidad, está cobrando mayor protagonismo en algunas comunidades, no así, en la que ocupa este estudio.

Pero es necesario subrayar la crítica a la construcción histórica y descriptiva de los pueblos desde un concepto exclusivo y además reducido de lo político, tal como refleja Aixelá (2005:129):

Históricamente se han venido manifestando unas idealizaciones de “lo político”, del “poder”, de lo “comunitario” y de “lo público”, tanto en el análisis de las sociedades sin estado como en el de las sociedades estatales, que han llevado a dar mayor relevancia y

visibilidad a la capacidad de decisión y transformación social de los hombres que a la de las mujeres, tal como manifestó Lebeuf (1960)⁵² (...).

Rosa Blanco

Tiene 74 años en el momento del estudio y fue la capitana de la comunidad hasta el año 2007. Ella, además, fue fundadora de la comunidad junto a Francisco Martínez, Ramón Ponciano, Julián Blanco y Rafael Blanco. Cuando llegaron a Morichal Verde debía haber una persona que ejerciera como líder. Rosa fue la elegida porque los hombres no sabían leer ni escribir y tampoco querían salir de la comunidad para relacionarse con otras comunidades y con los criollos. Posteriormente fueron llegando a la comunidad otros jivi y al ser ellos los fundadores aceptaron sin problemas la capitanía de Rosa.



Foto 10. Rosa Blanco en la comunidad de Morichal Verde en el año 2012.

Autora: Raquel García.

Miriam Pérez

Miriam Pérez tiene 41 años en el momento del estudio y cinco hijos. En la actualidad es la capitana de la comunidad de Morichal Verde. En 2007 Rosa le cedió este cargo porque ella ya no se encontraba con fuerza para realizar las funciones que conlleva. Deben asistir a reuniones donde sean convocados y preparar proyectos para favorecer el

⁵² Lebeuf, Annie M.D. (1960): “Le roles de la femme ans l’orgaisation politique des sociétés africaines” en Paulme, (ed.). *Femes d’Afrique Noire* París: Mouton & Co. Pp.93-119.

desarrollo de la comunidad. Miriam es una persona capacitada para realizar las funciones de capitana motivo por el cual Rosa delegó en ella.



Foto 11. Miriam Pérez en la comunidad de Morichal Verde en el año 2012.

Autora: Raquel García.

4.5. Actividades comerciales

Hemos comentado que los jivi han sido nómadas hasta época muy reciente, por lo tanto sus actividades fundamentales se centraban en la caza, la pesca y la recolección. Romero (2000) comenta que tradicionalmente, los diferentes grupos jivi tenían una actividad de intercambio comercial importante, principalmente en verano. El punto neurálgico de este intercambio fue el Orinoco. Esta zona destaca por la gran concentración de tortugas con cuyos huevos se fabrica aceite. Estos grupos utilizaban el pescado como medida de intercambio por productos cultivables.

Posteriormente, sin olvidar estas actividades que continúan formando parte de la economía *guahiba* de un modo primordial, surgieron otras como la agricultura de tumba y quema⁵³, la fabricación de artesanías, la explotación comercial de productos de la selva y el asalariado como jornalero agrícola, o en el caso de las mujeres de cocineras en alguna misión.

La familia es la unidad básica de producción y funciona independiente de otras, la mayoría de las veces. La división del trabajo de la unidad familiar se basa en la cooperación por edad y por sexo. Las mujeres recolectan frutas silvestres y hacen labores domésticas, mientras que los hombres salen a cazar y a pescar.

⁵³ Esta técnica en palabras de Junior Rodríguez, jivi de la comunidad de San José, consiste en cortar una parte del bosque y se deja caer. Después se prende fuego a la tala y más tarde las cenizas que contienen un rico suministro son esparcidas por la zona donde se va a plantar.

Un aspecto importante que se puede englobar en los aspectos sociales por el componente colaborativo que encierra, a la vez que en este campo económico que nos ocupa, es lo que podríamos catalogar como sistema democrático de trabajo denominado *unuma*. En el desarrollo de la vida comunitaria, está siempre presente. Comenta Friedemann (1982:28) que este es un vocablo de origen *achagua*⁵⁴ que significa “el convite para el trabajo agrícola”, entre los *guahibo* ha expresado el trabajo cooperativo, el sentimiento comunal, todo encaminado a cumplir con el trabajo comunitario. Puede ser descrito como la colaboración que se desarrolla, fundamentalmente, en aspectos relacionados con la agricultura, entre los miembros de la comunidad, de tal modo que potencia el sentimiento comunitario y ayuda en el cumplimiento de una labor que se han propuesto.

Este sistema de trabajo colaborativo de toda la comunidad está siendo relegado por la independencia creciente de los sectores en nuestra comunidad de estudio. En la zona denominada propiamente Ekunay se han formado tres sectores muy diferenciados, entre los cuales las relaciones son muy tensas. Cada grupo actúa independientemente del resto y sólo mantienen contactos cuando las normas de la comunidad lo exigen. Si tomamos todo el sector que abarca la comunidad la separación es aún más notable. Los diferentes sectores actúan de modo independiente, sin tener en cuenta lo que otros puedan necesitar. La *unuma* pervive como cultura organizativa intrasectorial, no intersectorial.

La vida del *guahibo* está relacionada con la agricultura por su condición de nómadas. Cuando el *guahibo* decide establecerse en un lugar por un tiempo indefinido es cuando comienza el desarrollo de la ganadería y unido a ella el reclamo legal de tierras.

Robert y Nancy Morey les catalogaron como maestros de la supervivencia, ya que se mueven en la sociedad contemporánea sin abandonar sus tradiciones y conjugando estas con aquellas innovaciones que les permiten competir en su espacio vital y temporal⁵⁵.

Los *guahibo* mantienen relaciones comerciales y de alianza matrimonial con comunidades cercanas a la suya. En la actualidad, con la creación de los consejos regionales indígenas, se ha fomentado la relación interétnica con las demás comunidades del llano y selva.

La mujer en el sector de Ekunay como hemos indicado se encarga del cuidado de los hijos, así como de atender el conuco y en la actualidad se las puede ver recogiendo latas

⁵⁴ Lengua de la familia arawak. En la actualidad es hablada en la región del río Meta y la zona de Casanare en Colombia.

⁵⁵ Morey R, Morey N. [<http://www.banrepcultural.org/node/19048>]. Búsqueda realizada el 18 de febrero de 2012.

para ser vendidas al peso e incluso cuando la comida escasea, acercándose al basurero para ver si pueden encontrar alguna cosa que utilizar para la comida. Podemos aseverar que las actividades económicas continúan siendo las tradicionales, pero se han introducido nuevas oportunidades económicas ya que algunas mujeres de Ekunay, reciben un salario por ser las cuidadoras del multihogar con el que la ONG *Siempre Adelante* colabora en la comunidad.

El hombre ayuda en el conuco y continúa cazando y pescando. En determinadas épocas del año, entre enero y abril, toda la familia marcha a la zona de la Vega para recolectar algodón y de este modo contribuir al sustento familiar.

4.6. Agricultura

El modo de vida *guhibo* está íntimamente asociado con la zona del bosque de galería. El *guhibo* practica el sistema de tumba y quema (descrito anteriormente), orientado primariamente a la producción de yuca brava o amarga en los bosques de galería, a lo largo de los caños. Hay otros cultivos adicionales como yuca dulce, batatas, ñame, *mapuey*⁵⁶, plátanos, piña y caña de azúcar.

Las tareas para la agricultura comienzan en la época de verano, que va de diciembre a marzo, cuando se realiza el trabajo comunal masculino de tumba *unuma* del terreno de bosque escogido para sembrar. Una de las actividades más importantes es la preparación del conuco, *abi*, en lengua jivi, para las siembras de yuca brava, plátano, ñame, *mapuey*, piña y otras frutas.

Al iniciarse la época seca (noviembre-diciembre), los hombres de la comunidad tumban el monte. Esta actividad *unuma* se realiza de forma colectiva. La reciprocidad es un factor coactivo en las obligaciones de trabajo, que se extiende a otras actividades, como la pesca, la construcción de casa y cacería permitiendo y garantizando su realización.

Entre marzo y abril la parcela arreglada se puede sembrar, acción que realizan las mujeres y hombres, aunque el mantenimiento, desyerba y recolección es actividad exclusiva de las mujeres. El cultivo y la recolección como actividad constante de agricultura, propiamente dicha, es función de las mujeres.

⁵⁶ Tubérculo similar a la berenjena, con textura similar a la patata, habitualmente morada en su interior, pero la podemos encontrar también blanca.

Este apartado se mantiene en esencia igual en la actualidad, con la única excepción, como se ha indicado en el apartado referente a la sociedad, de la desaparición de la *unuma*. Cada familia realiza los trabajos de forma individual, prepara y recolecta su propio conuco, sin ayuda de otras familias de la comunidad.



Foto 12. Pelando la yuca en la comunidad de la Morrocuya, año 2007.
Autora: Raquel García.



Foto13. Rayando yuca en la comunidad de Angostura, año 2007.
Autora: Raquel García.



Foto 14. Cocinando la yuca en la comunidad de Chaparralito, año 2008.
Autora: Raquel García.



Foto 15. El final del proceso la preparación del casabe, año 2007.
Autora: Raquel García.

4.7. Caza y pesca

Los indígenas *guahibo* continúan siendo maestros de la lanza. Así los denominan los antropólogos y Simone de Beauvoir. Aunque se caza y se pesca a lo largo de todo el año, el verano es la época más propicia para estas actividades. Debido al régimen de lluvias, los ríos y los caños permanecen con buenas aguas durante gran parte del año. El verano, que se inicia en diciembre y termina en marzo, hace que las aguas bajen considerablemente su nivel, concentrando la población animal acuática. Los peces se hacen más visibles para el indígena, quien los ensarta valiéndose del arco y la flecha. Las especies que se pescan de modo más habitual son *cachama*⁵⁷, *rayado*⁵⁸, bagre.

La época de verano es la fundamental para desarrollar la caza. Esto no implica que en invierno no se pueda cazar, pero es más complicado por el régimen de lluvias. Es una actividad exclusivamente masculina. En la actualidad el tradicional arco y flecha que se utilizaba casi con exclusividad, en muchos momentos, son sustituidos por las escopetas con cartuchos, porque es más eficaz. Fundamentalmente cuando se va a cazar animales de pezuñas (*báquiros*⁵⁹, venados, *dantos*, lapas, *picures*...) así como también para las aves (paují, garzas, gabán...). Los *báquiros*, *dantos* y venados se pueden cazar durante el día; mientras que el *picure* y la lapa se suelen cazar por la noche. Para ello se prepara un lugar donde atraer a los animales, generalmente se colocan frutas que sirven de alimento a estos animales, que sirven como reclamo. En la caza del *danto* se suele emplear una vieja técnica jivi, el silbido. El *danto* responde al mismo y de este modo se descubre donde se encuentra ubicado. Es fundamental conocer los puntos vitales de los animales, sobre todo cuando se caza con arco y flecha, porque al ser en algunos casos animales grandes, estos pueden tratar de defenderse y causar heridas a los cazadores.

El arco y la flecha son usados comúnmente en la pesca.

Los *guahibos* complementan su alimentación con insectos que tienen alto contenido proteínico. Actualmente existen empresas de ganadería.

Estas actividades se continúan practicando para mantener su sistema de autosubsistencia, lo que no se puede encontrar en Ekunay son empresas de ningún tipo.

⁵⁷ Pez de agua dulce de la familia de los caribes y las palometas. Pueden llegar a pesar 18 kilogramos.

⁵⁸ Pez similar al bagre, pero que se diferencia de éste por las numerosas rayas que cubren su cuerpo.

⁵⁹ En Europa central y mediterránea, norte de África y Asia occidental se le denomina jabalí.

A lo largo del trabajo se podrán descubrir una serie de proyectos que han venido de la mano de los Consejos Comunales, pero en la actualidad no se ha desarrollado ninguno.



Foto 16. Alfredo Rodríguez nos muestra en la comunidad de Ekunay algunos de los utensilios que utilizan para la caza y la pesca. Año 2008.

Autora: Raquel García.

4.8. Vivienda

Friedemann (1982) comenta respecto a los *guahibos*, que estos se organizaban en caseríos de cazadores y agricultores. En estos caseríos se podían encontrar varios tipos de *kapi* o casa:

- ✓ La vivienda permanente o principal. En la cual el techo se cubría con hojas de palma, así como las paredes. Entre ellas destacaba la del jefe del grupo, ésta era más grande. Por el contrario la del chamán, a pesar de la importancia que tiene en la comunidad, era la más pequeña.

- ✓ La vivienda para el *yapiro* o primera menstruación. Ésta, al contrario que las demás se hallaba a cierta distancia del caserío. En ella la niña púber permanecía aislada, con su cabeza cubierta y preparándose para su nueva vida como esposa, madre y ama de casa.
- ✓ La vivienda para la horticultura. En la cual se reunían hombres, mujeres y niños. Su construcción era muy simple ya que constaba de una nave rectangular sin paredes.
- ✓ La escuela.

Un elemento que se encuentra en todas las construcciones es el chinchorro, ya que este es un elemento esencial en la vida del *guahibo*. En el interior de la casa los hombres guardaban sus lanzas.

La vivienda tiene una forma rectangular, su tamaño está sujeto al número de familias que la habitan. Para techar usan varios tipos de palma siendo la más común el moriche. El techo tiene dos aguas y las hojas se colocan enteras por una vara a los travesaños de madera de armazón principal. El techo queda a media altura y deja al descubierto las paredes de las casas; los indígenas usan toldillo para evitar los insectos.

Arquitectónicamente la casa consta de un solo salón principal. La vivienda permanece libre durante el día, los chinchorros que utilizan para dormir, los guardan amarrándolos a las vigas.

La disposición de las viviendas en el poblado es, en general rectangular dejando un espacio central en forma de calle, y en algunos poblados la escuela está situada en mitad del núcleo. El caserío lo ubican cerca de los caños, en terrenos altos sobre la sabana.

Tras la observación realizada comprobamos que en Ekunay ya no existe la casa para la primera menstruación, *yapiro*. La niña permanece en la casa familiar separada del resto y al cuidado de su madre. De igual modo, no hay ninguna casa especial para guardar aquellos productos que se recolectan y sí se establece un espacio cubierto con palma al lado de la casa donde suelen realizar las tareas de limpieza maíz, preparación del casabe, fabricación de chinchorros...

Por tanto, las construcciones que se encuentran en la comunidad estudiada son las casas familiares, el *multihogar*⁶⁰ y en el caso del sector propiamente denominado

⁶⁰ Esta es una edificación rectangular, realizada con bloques y techo de cinc, compuesta por una sala amplia y una cocina. Acoge a los niños/as de la comunidad de cero a tres años. Allí tienen unas cuidadoras que les hacen la comida. Esta comida, en el caso de esta comunidad, es aportada por el

Ekunay, la escuela. A ella asisten los niños de seis a nueve años. Después de esta edad se desplazan para recibir su escolaridad a la escuela indígena *Fe y Alegría*, en el pueblo de Morichalito. Esta escuela nació gracias a la colaboración de la Congregación Madres Concepcionistas en la zona.

Si se hace referencia a los materiales de las casas, desafortunadamente, la palma ha sido sustituida en los techos de las mismas por planchas de cinc⁶¹ y en algunos casos toda la estructura de la casa es de este material. En un principio esto es debido a la escasez de la palma y a la dificultad de cortarla. La duración de la palma en el techo viene a ser de unos diez años. El cinc es más fácil de reemplazar y si a esto se le suma que este material les fue regalado por el gobierno durante algunas campañas electorales se puede comprender la rapidez con que las comunidades indígenas han variado su aspecto. Se puede afirmar que el resto se mantiene con las mismas características, es decir, estructura, disposición y situación en la comunidad.



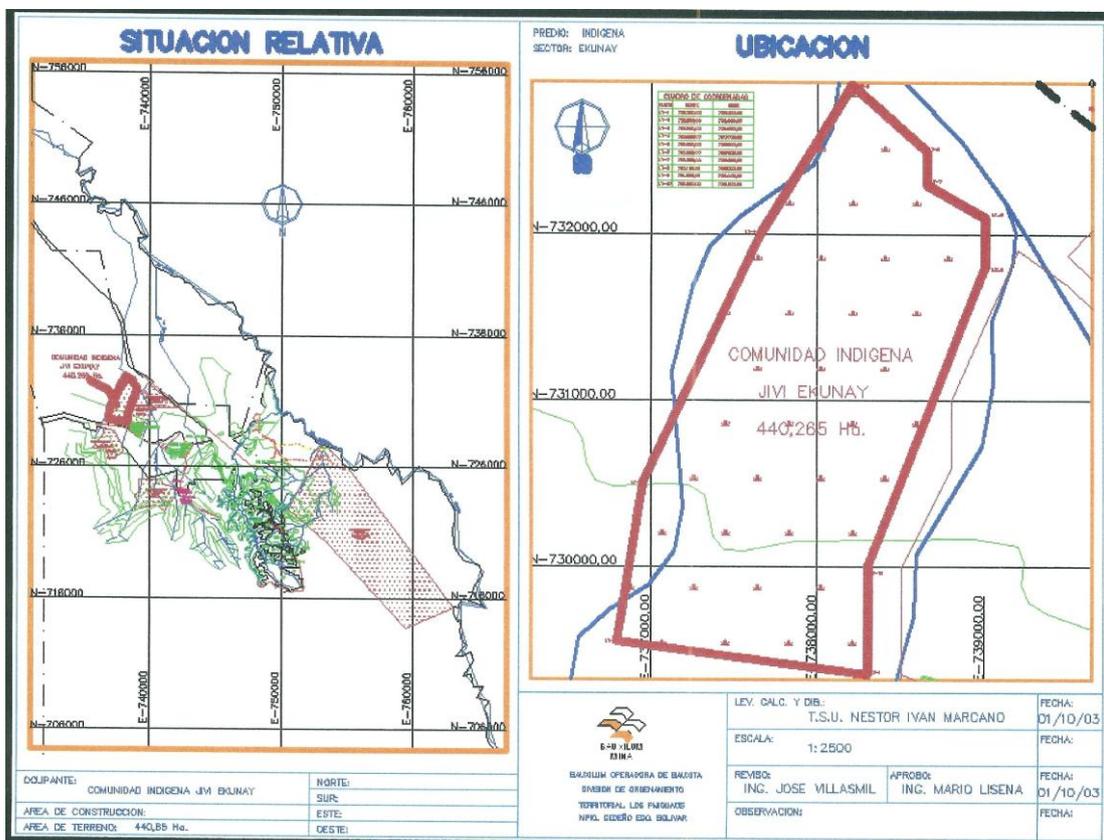
Foto 17. Casa jivi en la comunidad de Morichal Verde, año 2007.
Autora: Raquel García.

gobierno en la actualidad, pero la realidad dice que se mantiene con las ayudas de la Congregación Concepcionista. Ha sido construida bien por Misión América o por las aportaciones de los colegios Concepcionistas españoles mediante los proyectos de ayuda hacia los lugares en los que se encuentra la congregación trabajando con los más desfavorecidos.

⁶¹ El cinc no sólo ha cambiado la fisonomía de las comunidades, sino que somete a altas temperaturas la vida hogareña que tienen que padecer los indígenas en estas nuevas casas.

4.9. La comunidad de Ekunay

Hemos de advertir, al respecto de este punto, que nuestro estudio se ha realizado en una única comunidad *guahiba*. En ella se centrarán los siguientes capítulos de este trabajo. No vamos a estudiar por tanto todas las comunidades *guahiba* que se instalaron en Venezuela, ni siquiera todas las que están en el estado Bolívar, sino una sola comunidad, a la que nos referiremos como comunidad indígena jivi de Ekunay⁶².



Mapa 3. Ubicación sobre plano de la comunidad de Ekunay.

Facilitado por C.V.G Bauxilum.

Todo esto sin olvidar que para el presente trabajo hemos recabado información de personas de etnia *guahiba* que viven en otras comunidades como S. José, Morichal Verde y La Garrapata, conocedoras de los aspectos que van a ser tratados.

⁶² El mapa nos muestra la situación relativa y la ubicación de nuestra comunidad de estudio.



Foto 18. Cartel indicador de la comunidad Ekunay. Foto realizada en el año 2006.

Autora: Raquel García.

En el documento videográfico VII.18 correspondiente al año 2008 que se encuentra en el soporte digital adjunto a esta tesis, se puede visionar el aspecto que tiene en la actualidad la comunidad de Ekunay.

4.9.1. Orígenes de la comunidad y evolución del asentamiento de Ekunay

Este grupo indígena proviene del territorio perteneciente a la actual y colindante República de Colombia y, por motivo de la guerra⁶³ que vivía dicho país, se vio obligado a emigrar hacia Venezuela en 1950. Antes de asentarse como comunidad, fueron nómadas por el río Orinoco, el estado Guarico, Amazonas y Apure; por tal razón, en la actualidad se puede apreciar la presencia de los indígenas jivi en dichos estados.

A lo largo de los años 1970-1972, empezaron la búsqueda de un lugar para fundar una comunidad sedentaria. Primero se ubicaron cerca de la población de la Urbana, que denominaron El Dulcey, en seguida buscaron nuevos horizontes y se situaron en la comunidad de la Calceta, espacio ocupado en la actualidad por una comunidad piaroa, lugar que abandonan para ubicarse en el espacio actual, donde fundan Las Tururas en 1972. El territorio donde se asienta la comunidad estaba deshabitado antes del

⁶³ En 1950 se produjo en Colombia una guerra civil no declarada entre liberales y conservadores que va a dar lugar a la guerrilla.

asentamiento de la misma. Cinco años después de su fundación, se creó también un asentamiento de criollos, los cuales en estos momentos forman parte de la comunidad conocida como fundo Moreno o María Santaella.

Siete años después de instalarse esta comunidad jivi en la zona, en 1979 se funda CVG Bauxita Venezolana C.A (Bauxiven) para explotar la bauxita descubierta en este emplazamiento. Los primeros trabajadores vivieron cerca de los yacimientos de la bauxita y posteriormente alrededor de esta fue creada una ciudad, con todos los elementos necesarios para el desarrollo de la vida de los trabajadores, hospital, banco, tiendas, zonas recreativas y lógicamente las casas donde los trabajadores pueden vivir. Todo ello cercado y con grandes medidas de seguridad.

Con el paso del tiempo y alrededor de la bauxita, va a nacer el pueblo de Morichalito, concretamente en 1987. Esta empresa de extracción ha sido un factor importante, por tanto, en el crecimiento poblacional de la zona, uno de los aspectos que señalara Levi-Strauss como importante alteración del equilibrio de los pueblos primitivos. Pero este impacto no parece haber generado un desarrollo paralelo de infraestructuras y servicios en el nivel necesario.

A pesar de la importancia de este yacimiento y de la riqueza que le proporciona al país diremos que las vías de comunicación para llegar a esta zona son muy deficientes, por este motivo sigue siendo una zona poco poblada y con las necesidades básicas escasamente cubiertas, desde el punto de vista sanitario, educativo y nutricional. Esto ha llevado a algunas congregaciones religiosas a establecerse en esta demarcación para ayudar a cubrir las necesidades de las personas que allí viven, fundamentalmente, a la población indígena.

El nombre actual, Ekunay, (vocablo del idioma jivi, que en español, significa “Los Ángeles”) comienza a utilizarse cuando Raúl Rodríguez fue nombrado cacique en el año 2002.

A continuación, explicamos los dos nombres que ha tenido esta comunidad.

La comunidad se denominaba “las Tururas”. Según cuentan, un hombre occidental, un criollo, preguntó a su paso por la zona el nombre del lugar, y alguien le dijo que no tenía nombre, y él mismo le denominó “las Tururas”. No se sabe muy bien qué son *las tururas*, unos dicen que un pajarito, un animalito, pero no tiene ningún significado. Es probable que la palabra tuviera origen cacofónico. Muchos occidentales, por eufemismo, intentaban repetir alguna de las palabras más repetidas por el pueblo indígena. El intento de repetición de alguna de las palabras que oían era tomado para

identificar al grupo (es el caso de la denominación dada a los “Sioux” americanos, los “Ñá ñá” africanos, los “Bororos” de Brasil etc.). No obstante, el nombre sería objeto de un análisis sociolingüista que excede a los propósitos de este estudio.

Por eso, cuando en 2002, Raúl Rodríguez fue elegido cacique, hizo una propuesta al respecto. La comunidad podía cambiar no solo en la forma de organizarse, sino en los aspectos identitarios. Si los católicos ponen nombres de Santos a las comunidades de sus misiones, ¿por qué ellos en su comunidad no podían tener un nombre propio que les identificase?

Realizaron varias propuestas, la del cacique era “Ekunay”. Algunos propusieron S. Francisco, S. Andrés de Ekunay, pero ese Santo lo veían relacionado con los católicos mientras que “Ekunay”, no se relacionaba con la religión católica. El cambio, no fue fácil, desde hacía tiempo se conocía como las Tururas y acostumbrarse al cambio de nombre no era sencillo. En la comunidad explican el significado de Ekunay como seres celestes, “buena gente”, que huelen bien y son eternos. El cacique proponía este nombre por todo este significado relacionado con la historia de una Ekunay. Fue el nombre que finalmente se adoptó.

El nombre lo consideran como la identidad territorial, lo que les identifica como origen indígena en los actuales momentos, y seguramente en el futuro. Este nombre aparece en la cédula como lugar de nacimiento.

Pero parece que de ese nombre no se ha derivado gentilicio. Su denominación identitaria respecto a territorio y lengua es Sikuani.

¿Cómo determinan que son jivi o sikuani? El grupo como tal se autodenomina sikuani, no jivi. Jivi es un nombre puesto a este pueblo de forma exógena.

4.9.2. Asentamiento, división y organización política del territorio

Para poder entender más aspectos sobre el asentamiento de esta comunidad de estudio, pasamos a definir algunos conceptos de la organización ciudadana y política como son: estado, municipio y parroquia. Al describir la organización de una parroquia nos centraremos con mayor profundidad en aquella en la que se sitúa Ekunay, es decir, parroquia Los Pijiguaos.

Estado. Es la unidad político-territorial de mayor rango en Venezuela. Cada uno tiene un gobernador (jefe del ejecutivo regional), un gabinete de secretarios, un

secretario de gobierno, un procurador, un Consejo Legislativo (Parlamento Regional que aprueba leyes estatales), un contralor, policía, bandera, escudo, himno y una Constitución propia (excepto el Distrito Capital, Dependencias Federales y los Territorios Federales), ya que estos tienen rango federal.

A nivel nacional cada estado está representado en la Asamblea Nacional de acuerdo a su población por un sistema de representación proporcional, y adicionalmente como mínimo cada estado elige 3 diputados.

Venezuela está compuesta por 23 estados y el Distrito Capital, así como las llamadas *Dependencias Federales de Altamar*.

Municipios. Los estados se dividen en municipios. Cada municipio tiene un alcalde, un gabinete de directores, un contralor, un procurador, policía y un concejo municipal que emite ordenanzas. En Venezuela encontramos 335 Municipios.

Parroquias. Son la unidad político-territorial de menor rango, donde se divide los municipios, la división administrativa sirve para ámbito policial (jefatura civil), además la parroquia está compuesta por una junta parroquial. Desde las elecciones de 1992 la ciudadanía elige directamente a los representantes de las juntas parroquiales, en el año 2005 por primera vez se realizaron comicios para elegir las juntas parroquiales de forma separadas a las de gobernador y alcalde. Venezuela tiene 2.570 parroquias. No guardan relación con la institución eclesiástica⁶⁴.

Ekunay se encuentra en la parroquia de Los Pijiguaos y ésta cuenta con la presencia de una Junta Parroquial, con tres miembros elegidos a través del voto secreto, directo y universal, quienes son los órganos competentes dentro de la parroquia, es decir son aquellos que toman las decisiones sobre los aspectos que se deben acometer en la zona, referidos a infraestructuras, salud, trámites que deben realizar los ciudadanos.

Este espacio fue fundado por pequeños grupos de coreanos (provenientes del estado Falcón-Venezuela), que emigraron hasta la zona, aproximadamente en 1920, cuando se llevaba a cabo en Venezuela un régimen dictatorial comandado por el entonces General Juan Vicente Gómez. Estos coreanos se establecieron en la región y practicaron la agricultura como medio de subsistencia. En 1970 el geólogo Armando Schwarck Anglade identificó en esta serranía un importante yacimiento de bauxita. En un principio, los trabajos de exploración los llevó a cabo una empresa del estado llamada Geovenex, fue entonces, cuando Los Pijiguaos comenzó su lento crecimiento, debido a

⁶⁴ Información facilitada por el Ldo. José Rodríguez miembro del IVIC (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas).

la fuente de empleo que se desarrolló en la zona. A partir de 1980, ya todo estaba listo para explotar la bauxita, la empresa Bauxiven fue la encargada de dicha explotación. Esta empresa se denomina en la actualidad Bauxilum. Ya que es la corporación resultante de la fusión de Bauxiven e Interalúmina que se llevó a cabo en 1994.

Esta parroquia cuenta en la actualidad con unos ocho mil habitantes, en los cuales incluimos los miembros de las diferentes comunidades indígenas, piaroa, curripaco, piapoco y la etnia de este estudio los jivi⁶⁵.

Ekunay geográficamente se encuentra localizada en la parroquia Los Pijiguaos del municipio Cedeño del estado Bolívar, carretera nacional Caicara-Puerto Ayacucho, troncal 19 a 3165 m del campamento C.V.G Bauxilum-Mina, operadora de Bauxita. Con una latitud 6° 36' norte y una longitud 66° 48' este.

La comunidad limita al este con la población de Morichalito, al sur con la comunidad indígena curripaco Las Piñas, al oeste con el fundo Cucurital y al norte con las Mercedes (antigua compañía Vincler). Se halla en medio de una sabana de 440 ha. Con chaparrales y pequeños bosques, rodeada de pequeños ríos, denominados “caños”.

En la actualidad, se encuentra subdividida en cinco sectores: sector norte de Ekunay, sector sur de Ekunay (Chaparralito), sector este de Ekunay, sector oeste de Ekunay y sector sur-este de Ekunay (La Lajita). Cada sector tiene un representante. Esta división no es frecuente en las comunidades indígenas. En Ekunay, la separación en sectores viene dada por la extensión de la misma, ya que a efectos organizativos esta sectorización favorece el desarrollo de la comunidad. La máxima autoridad de esta comunidad (de todos los sectores) es el cacique.

La historia política de la comunidad relacionaría a sus figuras de autoridad, los caciques. El primer cacique elegido en la comunidad fue Elías Suárez, quizás porque fue el fundador de la misma. Éste le cede el cargo a Ramón Camacho por su capacidad de hablar el idioma castellano, para que así pudiera comunicarse con la sociedad occidental. En 1982 Ramón Camacho le entrega el cargo a Bernardo Moreno, quien fue el primero de la comunidad que realizó estudios (séptimo grado) y, por lo tanto, dominaba un poco más el idioma castellano. Procedió a establecer los primeros contactos a nivel gubernamental e hizo saber que los indígenas jivi existían en la parroquia de Los Pijiguaos. Luego de abandonar el cargo Bernardo Moreno en 1995, David Linares se autoproclamó cacique. Cargo que ocupó hasta el año 2002. En esta

⁶⁵ Información obtenida de la Gerencia de Asuntos Públicos de CVG (Corporación Venezolana de Guayana) Bauxilum.

fecha Raúl Rodríguez fue elegido cacique legítimo por los habitantes de Las Tururas con tan sólo veintiún años, (fue la única persona que se presentó como oposición al anterior cacique David Linares. Raúl Rodríguez se presentó al cargo de cacique al considerar que Ekunay no se estaba desarrollando adecuadamente) no sólo por sus conocimientos académicos, sino por tener una identidad indígena y una visión del futuro más amplia, siendo el más joven de todos los líderes de la comunidad. Ha sido el cacique más joven en Venezuela.

En el año 2011 Raúl Rodríguez deja su cargo de cacique para ocupar un puesto en el gobierno de la República Bolivariana de Venezuela. Fue nombrado *Consultor Jurídico del Ministerio del Poder Popular* para los pueblos indígenas a las órdenes de la ministra Nicia Marina Maldonado. De este modo, nuevamente Bernardo Moreno se convierte en el nuevo cacique de Ekunay en julio de 2011.

En épocas pasadas, la figura representacional y de toma de decisiones y podemos decir que única en la organización política de la comunidad era el cacique, figura muy respetada, y sus decisiones no ofrecían duda. No necesitaban ninguna organización política ya que todas las decisiones se tomaban por consenso y todos respetaban los acuerdos tomados. El incumplimiento de la norma supone ser criticado y no respetado por la comunidad. Por tanto, todos huían de sentir vergüenza ante la comunidad por haber incumplido los acuerdos tomados. Cuando la complejidad de las comunidades, fundamentalmente por el número de sus miembros, se hizo mayor, se estableció una estructura piramidal que en esta comunidad se ha visto reflejada en los aspectos sociales y que se compone de Asamblea General, cacique, figuras legales de la comunidad (asociación civil, cooperativas), sectores de la comunidad. Para todas las elecciones de cacique o los temas que deben consensuar se realiza una votación a mano alzada que determina el ganador.

En la actualidad hablar de política en la comunidad indígena jivi Ekunay, es hablar de la influencia del gobierno en la misma. Para ellos, la política les ha modificado sus sistemas de organización y decisión. Con el transcurrir del tiempo, las diferentes políticas gubernamentales les han obligado a adaptarse a los requerimientos y órdenes de los gobiernos de turno del país.

El gobierno de la nación estableció en abril del año 2006 la *Ley de los Consejos Comunales*⁶⁶. Las comunidades indígenas no han permanecido al margen de la misma.

⁶⁶ Pueden ser definidos como instancias de participación para diversas organizaciones comunitarias que les permite ejercer directamente la gestión de las políticas públicas gestionando directamente los recursos

En el artículo 62 de la *Constitución de Venezuela* refrendada en 1999, se recoge como eje transversal fundamental la participación ciudadana. A esta participación se le ha dado forma en Venezuela mediante la creación de los Consejos Comunales. La ley fue promulgada el siete de abril por el entonces presidente de la República Hugo Chávez.

El espíritu de los Consejos Comunales se puede valorar como positivo en la comunidad. Por contra, la realización de los proyectos solicitados, al menos en la comunidad que centra nuestro estudio, no puede disfrutar de este calificativo. Los habitantes de Ekunay comentan que han manejado muchos recursos, pero que estos no han cambiado la realidad de la comunidad.

La comunidad objeto de nuestro trabajo ha manejado muchos recursos, ha planteado proyectos pero en el tiempo que hemos convivido con ellos, no hemos visto la realización de ninguno de ellos, si exceptuamos la compra de camiones, - hablamos en plural porque uno de sus proyectos fue la compra de tres camiones, uno por sector -. No creyeron oportuno unirse, y de ese modo, poder solicitar proyectos diferentes que posteriormente pudieran compartir. Consideramos más interesante la electrificación de la comunidad, o invertir en agricultura, porque los camiones necesitan un mantenimiento que no se habían planteado y de este modo, pasado un tiempo, no los pueden utilizar.

En nuestra opinión, los Consejos Comunales han originado una mayor división en la comunidad, la cual de por sí estaba ya dividida por otros factores, pero el manejo de tantos recursos les ha separado un poco más si cabe.

En la actualidad, los pueblos y comunidades indígenas tienen derechos en la nueva legislación, gracias a la gestión del gobierno anterior liderado por el finado presidente Hugo Rafael Chávez Frías. Como analizaremos en capítulos posteriores, estos derechos han supuesto cambios en los modos de comunicación de las comunidades indígenas y por supuesto en la que nos atañe. Estos derechos ya existían con anterioridad, si nos atenemos al *Convenio 169*, lo que sucede es que en ningún momento fueron respetados⁶⁷.

que les otorga el Estado. Podemos consultar la Ley en su totalidad en el documento de carácter normativo que se encuentra en el soporte digital anexo a la tesis, al igual que la hoja de presentación de proyectos.

⁶⁷ Para ver el Convenio en su totalidad remitimos al documento normativo que se encuentra en el soporte digital anexo a esta tesis.

El citado *Convenio* está basado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, lo que nos da a entender que los Derechos Humanos no se estaban respetando en Venezuela.

Se hace referencia en el mismo, a que pueblos pueden ser considerados indígenas y lo que refleja es que para ser considerados como tales deben descender de poblaciones que habitaban en el país en la época de la conquista. Un punto importante de éste, es el que hace referencia al derecho de estos pueblos de gozar de las mismas oportunidades que el resto de miembros de la población donde se encuentran. Deben ser respetados en sus prácticas sociales, culturales, religiosas, médicas y espirituales.

En el espíritu del *Convenio* se puede ver que estos pueblos deben estar integrados y ser respetados por el resto de la sociedad sin por ello perder su identidad en todo lo relacionado con sus formas de vida. Los gobiernos deben velar porque se respeten los derechos fundamentales de estos pueblos en lo referente a la igualdad de oportunidades, en el derecho a la educación y a la protección de su salud.

Como vemos en este texto, ya se habla de los derechos de estos pueblos antes de que lo recogiera en el caso de Venezuela su propia *Constitución*. Son derechos reivindicados antes que reconocidos, por tanto los podemos ver como un éxito de la comunidad y no tanto iniciativa tutelar de un estado.

Pero con anterioridad a lo expuesto, las comunidades indígenas se estaban movilizandando, reivindicando lo que consideraban que eran sus derechos.

El último aspecto que citaremos en este apartado político hace referencia a las misiones⁶⁸ creadas por el anterior presidente de la República Hugo Chávez. Las citamos ya que tienen incidencia en la zona de estudio.

Las misiones fueron creadas en 2003 con el objetivo de profundizar en la Revolución Bolivariana y consolidar la democracia social participativa.

A continuación citaremos algunas de las misiones que el finado Hugo Chávez creó en el país y que tienen incidencia en la zona de nuestro estudio, en mayor o menor medida.

La *Misión Robinson I*; lanzada en junio de 2003, tiene como propósito la erradicación del analfabetismo.

⁶⁸ Podemos consultar las misiones creadas por el anterior Presidente Hugo Rafael Chávez. Gobierno bolivariano de Venezuela. ministerio de información y comunicación. (2006). Las Misiones Bolivarianas. [www.sisov.gob.ve]. Búsqueda realizada el 24 de febrero de 2012.

La *Misión Robinson II*; es la segunda fase del proceso educativo de los sectores excluidos, y tiene como objetivo garantizar los estudios básicos de la población alfabetizada, que deberán graduarse en educación primaria luego de una formación de dos años.

Misión Ribas; se ocupa de incorporar a la educación secundaria y diversificada a quienes no tuvieron oportunidad de terminarla, o que nunca pudieron acceder a la misma.

Misión Sucre; se orienta a facilitar el acceso a la educación superior de aquellos sectores de población que no han tenido o no tienen oportunidades de acceso, debido a las inequidades todavía existentes en el sistema educativo formal.

Misión Milagro; por medio de la cual alrededor de 20 mil venezolanos se han beneficiado de la cooperación con la República de Cuba para recuperar la vista. Por medio de esta misión, las personas de escasos recursos con problemas agudos de la vista viajan a la isla del Caribe, donde los especialistas cubanos resuelven sus dolencias oculares sin costo alguno, lo que les devuelve la plena capacidad para incorporarse a la vida nacional.

Misión Mercal; se orienta primordialmente a combatir el hambre del pueblo venezolano, por medio de la comercialización y venta directa de alimentos básicos a precios solidarios, fundamentalmente en los sectores populares.

Centrada exclusivamente en los pueblos indígenas el gobierno venezolano creó la *Misión Guaicaipuro* orientada a articular el conjunto de políticas para su dignificación, mediante el impulso a la demarcación de sus territorios y la creación de condiciones adecuadas de vida, por medio de su plena incorporación a las políticas de desarrollo y en pleno respeto de sus modos y costumbres. La Misión contempla cuatro ejes fundamentales: etnodesarrollo (atención a la salud, alimentación, educación, cultura, saneamiento, producción, comercio, entre otros); fortalecimiento de la capacidad de gestión comunitaria (organización para el trabajo, identificación, participación, comunicación, etc.); atención a indígenas migrantes o en situación de calle; y demarcación del hábitat y tierras de los pueblos y comunidades indígenas. En agosto de 2005, el Gobierno bolivariano entregó los primeros títulos colectivos de tierras a diversas comunidades, dando así un impulso fundamental al proceso de dignificación de los pueblos indígenas, el cual apenas comienza.

Misión Identidad, cuyo objetivo es consolidar su plena inclusión a la vida democrática, facilitando la regularización de su estatus jurídico y el otorgamiento de cédulas⁶⁹ de identidad.

Misión Miranda, símbolo de la alianza cívico-militar, nace en ese contexto de amenazas de intervención externa, convocando a los ciudadanos a alistarse en la reserva militar, para servir a la patria y defender la soberanía nacional por un período de tiempo.

Varios jóvenes indígenas han abandonado sus estudios y están formando parte de esta misión, ya que es un modo de obtener cierta cantidad de dinero que se les paga por los servicios prestados a la patria.



Foto 19 y 20. Vistas de la comunidad de Ekunay y del cerro las Piñas tomadas en el año 2006. Autora: Raquel García.

4.9.3. Organización civil

La comunidad indígena jivi Ekunay está formada por noventa y siete familias (97) y cuatrocientos tres (403) habitantes. Son indígenas del pueblo jivi, conocidos como *guahibo* y pertenecientes a esa familia lingüística. En la actualidad, conservan, preservan y mantienen su idiosincrasia y costumbres desde el punto de vista de la construcción de las viviendas, la gastronomía, las danzas, música, arte, idioma, pero a la vez han sabido aprovechar muchos conocimientos de la sociedad occidental, sin abandonar ni desplazar su identidad cultural.

El gobierno del pueblo y comunidad indígena de Ekunay está organizado de la siguiente manera: en primer lugar se encuentra la Asamblea General de los miembros de

⁶⁹ La cédula de identidad en Venezuela es el equivalente al Documento Nacional de Identidad en España.

la comunidad indígena jivi Ekunay; en segundo lugar, el cargo del cacique, quien es elegido por la Asamblea General de la comunidad (por todos los mayores de 18 años de edad); en tercer lugar, las figuras legales de la comunidad, tales como la asociación civil y las cooperativas; por último, los sectores de la comunidad, con un representante por cada sector, en los cuales hay más de 20 familias.

Gracias a su organización interna, también la comunidad cuenta con tres representantes por cada sector, de los cinco sectores que la comunidad posee, cuatro sectores tienen veinte familias y en uno hay diecisiete.

Una vez elegido, la figura más destacada en la organización social jivi es la del cacique. Hay que destacar también el Consejo de ancianos y ancianas, el Comité de niños y niñas, adolescentes, jóvenes y adultos.

Estos consejos son importantes porque cuando se reúne la Asamblea General, los diversos consejos están presentes para ser testigos de los temas que se tratan en la comunidad, estos consejos participan en la discusión y si es oportuna la aprobación de los asuntos que se estén tratando. Se tienen en cuenta sus planteamientos, pero se hay discrepancias en algunos temas la última palabra la tiene la Asamblea General, al ser esta el primer eslabón en el gobierno de esta comunidad indígena. La asistencia a estos consejos de todos los estamentos de la comunidad hace que los más pequeños vayan tomando conciencia de lo que representan, de aquellas cosas que deben ir conociendo para cuando sean ellos los representantes con verdadero poder de decisión en la comunidad.

La presencia de la sociedad criolla (no hay un censo independiente donde se indique el número de indígenas y criollos en la zona. El censo general indica que la parroquia de Los Pijiguaos cuenta con una población de 26.000 habitantes. El pueblo de Pijiguaos como tal tiene censadas 1.400 personas, en esta zona toda la población es criolla y en el pueblo de Morichalito la población total entre indígenas y criollos se sitúa en 24.400 habitantes. Los datos pueden variar frecuentemente debido a la movilidad de la población indígena)⁷⁰, en su entorno de una u otra forma les ha obligado a cambiar sus estilos tradicionales de vida, ya que se han adueñado de una parte de sus tierras. Es cierto que compraron el terreno, pero tomando como referencia el artículo 119 de la *Constitución venezolana* aprobada en 1999, esto no debería haberse llevado a cabo⁷¹.

⁷⁰Estos datos nos los facilitaron en la parroquia del pueblo de Morichalito.

⁷¹[http://www.constituciones.es/otrasconstituciones/america/txt/constitución_Venezuela].Búsqueda realizada el 14 de febrero de 2007.

Actividades esenciales como la caza y la pesca tienen más dificultades, los ríos en algunos lugares están contaminados y la caza por la presencia del hombre cada vez se aleja más de las zonas donde se encuentran las comunidades indígenas. Incluso, las sabanas se deterioran con basuras, con los productos que la sociedad criolla utiliza. Por esta causa algunas especies endémicas se están extinguiendo.

El indígena era libre para caminar y situarse en la zona que en cada momento más le atraía, pero en este momento muchos lugares tienen dueño. Tienen problemas para construir sus típicas casas de barro y palma, por razones ya expuestas en puntos anteriores al hablar de los *guahibo* en general. En la actualidad, la comunidad de Ekunay, al igual que las demás comunidades indígenas, es engañada por organizaciones con fines políticos, les prometen una serie de mejoras a cambio de votos que pocas veces se ven cumplidas.

La comunidad de Ekunay no cuenta con servicios públicos de ningún tipo en lo que respecta a luz eléctrica⁷², (en algún sector este problema se está solventando en la actualidad, como es la zona de Chaparralito); viviendas de bloques; calles asfaltadas; módulos asistenciales; medios de comunicación o transporte; sí hay en la comunidad un multihogar para niños de 0 a 3 años y una escuela a la que asisten los niños de 3 a 8 años.

De este modo han vivido durante décadas, por lo tanto no podría ser visto carecer de estos servicios como algo negativo. Su realidad ha cambiado, les ha obligado a variar en ciertos aspectos sus modos tradicionales de vida y estos elementos que antes no eran necesarios, ahora sí se plantean como tales.

No podemos olvidar, de todos modos, los debates que estos temas generan en la comunidad. Cuando se producen cambios deben tener claro qué es lo esencial para que estos no alteren lo inherente a su cultura. Ese es su gran temor, que ante los cambios que se están produciendo no se encuentren preparados y de este modo pierdan la esencia de su identidad. Cuando conversamos con diferentes personas en nuestras estancias en la comunidad y se les plantea estos aspectos, los ancianos no ven la electrificación como algo positivo. Sugieren que con la luz puede venir la televisión y esta cambiar las costumbres - los indígenas normalmente se duermen temprano -. Si esto cambia lo ven

⁷² En el apartado documental referido a compromisos institucionales podemos leer el documento IV.2 referido al compromiso del gobierno con esta zona para la transmisión de energía eléctrica.

como algo negativo en el ciclo vital de los muchachos. Ahora se *paran* (se levantan) a las cuatro de la mañana, y si pasan horas viendo televisión, esto no se producirá⁷³.

Los temas relacionados con la salud, en algunos casos, los gestionan en la actualidad acudiendo a los brujos indígenas, como obraban en el pasado y preparan sus propios remedios con las plantas que les aporta la naturaleza. Pero en muchos aspectos deben acudir al centro hospitalario próximo a la comunidad, donde son atendidos gracias a un convenio especial porque el centro hospitalario se encuentra en tierras indígenas y la asistencia, podemos decir, es a cambio de esta ocupación.

En temas relacionados con la alimentación y construcción de algunas edificaciones de la comunidad han recibido ayuda de la congregación de las Madres Concepcionistas mediante la ONGD *Siempre Adelante*. Cuando en el año 2009 el *Gobierno Bolivariano* impidió que las ONG ayudaran en la zona y asumió él mismo determinadas funciones, las religiosas dejaron de prestar esta ayuda, de modo directo, si bien en muchos aspectos las promesas gubernamentales no se han visto cumplidas y las ayudas se tienen que continuar produciendo. El gobierno determinó que era mejor que todo el proceso de entrega de comida y cualquier otra ayuda estuviese canalizado por ellos mismos. Esta canalización directa ha hecho que al ser esta zona complicada en cuanto a las comunicaciones los recursos no lleguen siempre del modo más adecuado, ni en el tiempo previsto.

4.9.4. Organización económica de la comunidad

La comunidad indígena jivi Ekunay, desde el punto de vista económico, se sustenta gracias a los cultivos tradicionales que se plantan en el conuco, allí se pueden encontrar: plátanos, caña, yuca, maíz... Algunos de estos productos sirven para comercializar con la sociedad criolla. Esta comercialización supone que, en cierto modo, la comunidad ha adoptado un sistema de vida económico ajeno a su cultura, pero a la vez necesario para hacer frente a los nuevos retos que se les plantean. La pesca es otra de las actividades destacadas en la comunidad.

⁷³ Este aspecto muestra una gran diferencia con nuestra sociedad como plantea García Matilla (2003) no debemos ver la televisión como algo negativo, buscamos una televisión para la educación ya que ésta es un medio de socialización porque en nuestro mundo no tiene competidor posible. Citando palabras de Vallot, comenta que la mayoría de los conocimientos adquiridos por los niños provienen particularmente de este medio.

Es importante resaltar la gran relevancia que están cobrando las cooperativas como consecuencia de la política económica del gobierno.

La comunidad indígena jivi Ekunay tiene una asociación civil y cooperativa legalmente registrada, que es la encargada de representarla ante los organismos competentes del país e internacionales. Esta asociación tiene por objeto desarrollar todas las actividades y planes que sean necesarios e impulsen el desarrollo integral de la comunidad, así como solicitar patrocinios y financiamientos a los organismos competentes del estado y a nivel internacional.

Debemos mencionar los desplazamientos a la zona de la Vega que se producen en el mes de enero. En ese lugar se dedican a la recogida de algodón y suelen permanecer allí por espacio de tres meses. A veces se desplaza toda la familia. Esto interfiere en la educación de los muchachos ya que pierden buena parte del año escolar. Pero por otro lado, se necesita su ayuda porque cuanto más recojan, más dinero para el sustento familiar.



Foto 21. Pelando maíz en la comunidad de Chaparralito. Año 2006. Autora: Raquel García.



Foto 22. Pelando yuca en la comunidad de la Morrocoya. Año 2007.

Autora: Raquel García.

4.9.5. Presencia de las organizaciones religiosas en el asentamiento

Desde el inicio de la conquista uno de los ideales fue la evangelización de las tierras conquistadas. Por tanto, a lo largo de la historia se han ido asentando en territorio americano diferentes comunidades religiosas. En este sector también las encontramos, estas comunidades tienen una misión evangelizadora, pero no sólo ésta, diremos, que incluso, su misión social está por encima de la evangelización. Estas comunidades se ocupan en la mayoría de los casos de facilitar la alimentación, la educación y la sanidad a las comunidades indígenas que están emplazadas en el municipio. Haremos un comentario más detallado sobre el asentamiento de las misiones de las *MM. Concepcionistas*, debido a la importancia que han tenido y tienen en el desarrollo de esta tesis por el vínculo que me une a ellas. Citaremos también el resto de órdenes religiosas que en la zona cumplen funciones similares.

La Congregación de religiosas *Concepcionistas Misioneras de la Enseñanza* se establece en tierras venezolanas en el año 1957, las primeras casas se abrirán en Caracas y desde allí la Congregación se irá extendiendo. En el estado Bolívar se sitúan en su capital, Ciudad Bolívar. Desde esta ciudad, tienen noticias de un pueblo llamado La Urbana, el cual, se consideraba el pueblo más abandonado del estado Bolívar. Deciden visitarlo para estudiar su situación. Desde este momento en determinados periodos se trasladan a compartir con sus habitantes, fundamentalmente en Semana Santa y en

verano. Allí ayudarán en cuestiones básicas educativas y realizarán funciones en la Iglesia. En 1985 tres religiosas se trasladarán de forma definitiva a La Urbana y permanecerán allí hasta 1992. A esta zona se desplazaba población jivi para trabajar el algodón al lado del Orinoco, desde enero hasta la Semana Santa.

Entran en contacto con esta etnia porque la situación que tenían en la recogida del algodón no era la más adecuada, pasaban bastantes necesidades. Ellos les cuentan que vienen de la zona de Morichalito. Junto con el doctor que había en La Urbana, las religiosas se desplazan hasta este pueblo. Visitan la zona y el cacique indígena de la comunidad de S. José de etnia jivi, les pide ayuda para la escolarización de los niños. Para comenzar con la escuela les dejan un caney perteneciente al maestro indígena Antonio. Viendo el interés de las comunidades respecto al tema educativo, las religiosas deciden buscar ayuda en una institución reconocida en la zona y en el país, *Fe y Alegría*, para que de este modo los trámites a la hora de crear una escuela fueran más sencillos. Esta institución se dedicaba y, en la actualidad continúa así, a prestar ayuda a los más desfavorecidos de la sociedad mediante la educación. Los contactos se inician con la ayuda de AVEC (Asociación Venezolana de Educación Católica). De este modo las religiosas Concepcionistas comienzan a trabajar junto con *Fe y Alegría* en el pueblo de Morichalito en 1993. AVEC es fundamental en este proceso porque será la encargada de asegurar los sueldos de los maestros.

Una vez establecidas en la zona, las religiosas comienzan a ver otras carencias de las comunidades indígenas de la zona, en materia alimentaria y de sanidad, de este modo comienzan a construir con ayuda de la congregación y de otras instituciones los multihogares, el primero se crea en la comunidad de S. José en el año 2003 y posteriormente en el resto de comunidades⁷⁴.

En el pueblo de Morichalito no se encuentran más congregaciones religiosas, pero si las hay en zonas limítrofes. En Caicara del Orinoco encontramos la denominada *Misión Diocesana Caicara del Orinoco*. Esta misión está formada por sacerdotes malagueños los cuales llevan realizando su servicio apostólico en la zona desde 1987. Perteneciente a esta misión el P. Gonzalo Tosantos atendió durante más de cuarenta años a los indígenas *eñepa* de todo el territorio del municipio Cedeño con un programa de atención sanitaria conjuntamente con la Dra. Helmosa Yazbeth. En este mismo pueblo de Caicara del Orinoco se encuentran las *Hermanas de la Consolación* quienes atienden la Escuela

⁷⁴ Información facilitada por la hermana Socorro Quintana religiosa Concepcionista, la cual trabaja desde hace veinte años con estas comunidades indígenas.

de *Fe y Alegría María Rosa Molas*. Las *Hermanas de la Madre Laura* atienden la Misión de San José de Kayamá de Ikas ayudando a las etnias eñepa y jodi, hasta 2010 también atendían la Misión de Guarataro de etnia eñepa. En el estado Amazonas encontramos el Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, este está compuesto por hermanos salesianos que desde 1933 llevan trabajando en la zona⁷⁵.

La presencia en la zona de estas misiones es fundamental ya que son las encargadas de prestar ayuda en muchos casos médica, educativa y alimentaria a los más necesitados y en el caso de las religiosas Concepcionistas y Lauritas muy especialmente a las comunidades indígenas. Por las dificultades de acceso que tiene esta zona las ayudas exteriores son poco frecuentes, de este modo las religiosas se encargan de buscar recursos para construir infraestructuras que puedan mejorar la vida en las comunidades, en el caso de las madres Concepcionistas a través de la ONGD *Siempre Adelante*; esta ONGD colabora también con la alimentación y material escolar de los indígenas mediante el sistema de apadrinamientos; las religiosas se ocupan de facilitar el transporte de los indígenas cuando tienen que desplazarse a otras zonas por cuestiones médicas; cada día visitan las comunidades para ver las necesidades que se pueden plantear en las mismas. Un aspecto destacado es el tema educativo, gracias a *Fe y Alegría* en el pueblo de Morichalito pueden estudiar todos los niños indígenas de la zona. El gobierno se ocupa del pago de los maestros de la escuela debido a que el fundador de *Fe y Alegría*, el padre José María Vélez en el año 1969 logró el apoyo del gobierno para esta institución y desde ese momento los diferentes gobiernos venezolanos colaboran con la misma.

No quiere decir que algunas misiones creadas por el estado venezolano no se encuentren en la zona o se acerquen a la misma en determinadas ocasiones, pero el gran apoyo de las comunidades en el día a día se centra en la presencia de las misiones religiosas de la zona.

En el soporte digital adjunto a la tesis en el apartado videográfico VII.16 correspondiente al año 2007, podemos ver como las hermanas visitan las comunidades para ver sus necesidades, así como en el apartado VII.19 y VII.20, correspondiente al año 2009 la preocupación de éstas por la formación de los adultos, al igual que esta preocupación por la mejora se extiende a los niños y de este modo en el apartado VII.4

⁷⁵ Información facilitada por el sacerdote Manuel Lozano, el cual forma parte de la Misión de Caicara del Orinoco.

correspondiente al año 2007 podemos ver las actividades que proporcionan a los niños de las comunidades una vez finalizado el curso escolar.

4.9.6. Organización educativa/formativa

Freire (2000) sostiene que educar es praxis, reflexión y acción del hombre sobre el mundo para transformarlo. De este modo, la mayor tragedia del hombre moderno es que dominado por los mitos y la publicidad renuncie a su capacidad de decidir.

La educación debe advertir al hombre de los peligros de su tiempo para que consciente de ellos, gane la fuerza y el valor para luchar, en lugar de ser arrastrado a la perdición de su propio “yo”, sometido a las prescripciones ajenas. (Freire, 2000:85).

La educación debe trabajar con el educando no imponerle un orden que a veces no comparte, debe hacer pensar a este educando para que incorpore los conocimientos recibidos no simplemente los guarde. (Freire, 2000:93).

Los conceptos establecidos por Freire tienen el mismo valor en nuestra sociedad que en esta que estamos estudiando. Los niños jivi viven, a veces, entre dos modelos sociales, por un lado la vida en la comunidad y por otro los nuevos mensajes que les llegan de la sociedad criolla. Por esto, a veces tienen pensamientos encontrados. Es en este punto donde la educación se revela como algo esencial, les va a mostrar diferentes vías, pero no va a hacer que olviden la esencia de lo que son. El indígena no debe cerrarse a la nueva sociedad con la que convive, pero tampoco debe alejarse de su cultura. Si tiene claros los conceptos entre los que se desarrolla su vida podrá vivir entre estas dos realidades a veces tan diferentes.

A continuación desarrollamos el modelo educativo con el que conviven los niños de la comunidad de Ekunay.

La comunidad cuenta con un aula para la educación preescolar al cual asisten niños de tres a seis años, actualmente el número de alumnos es de treinta. Cuenta también con una escuela, a la cual asisten los niños y niñas de la comunidad desde primer grado a tercer grado, es decir, niños de seis, siete y ocho años, en la actualidad asisten veintiséis alumnos. La escuela fue construida por la empresa *C.V.G Bauxilum Operadora de Bauxita*. En la escuela se hizo una ampliación posterior subvencionada gracias a los

proyectos presentados en España para tal fin por la ONGD *Siempre Adelante*. También tiene un multihogar, construido con los recursos patrocinados por la *Misión América de Solidaridad Española*. El multihogar es el lugar donde los niños de cero a tres años están a cargo de unas madres cuidadoras, ellos allí juegan y a la hora del almuerzo comen junto con los niños del preescolar y la escuela.

En términos de educación occidental, los niños y niñas de la comunidad, inician su vida estudiantil de la siguiente manera:

- a) En total, son tres los niveles de educación inicial. Comienzan en el multihogar de cero a tres años, en el multihogar se reúnen alrededor de cincuenta niños, luego pasan al preescolar de tres a seis años, y seguidamente se dedican otros tres años en primaria, etapa de educación básica (primer a tercer grado).
- b) La segunda etapa de educación básica la cursan en la escuela *Fe y Alegría Carmen Sallés*, ubicada en la población de Morichalito.
- c) La tercera etapa y ciclo diversificado lo estudian en la granja⁷⁶ indígena Padre Manuel Román u otras instituciones educativas donde les den cupo. En la granja, no solo realizan sus estudios, sino que deben ocuparse del cuidado de la misma. De lunes a viernes, en el turno de mañana los alumnos de 7º y 8º, les toca trabajar en el campo (preparar el conuco, sembrar, cuidar los animales...) y a los de 9º en las aulas. En el siguiente turno rotarán las actividades.

La hora de levantarse es a las 5:30; hasta las 6 hay aseo personal; de 6 a 6:30 es el turno de la oración; de 6:30 a 7, el desayuno y después cada curso va a realizar las labores que se les han encomendado. A las 12 se establece el turno del almuerzo y después de éste un tiempo de descanso. A las 14 h cada uno regresaba a su lugar determinado. El trabajo finaliza a las 18:30 y a las 19 h está establecida la cena. Posteriormente, se deja un tiempo libre hasta las 21 h, que es el momento de irse a la cama.

En la granja conviven diferentes etnias (kariña, sanema, piaroa, pemon, yekuana, hotti, eñepa, jivi...) y para una mejor organización, se elige un cacique por cada una de ellas. El elegido lo es por haber demostrado un

⁷⁶ El centro de estudios es catalogado como granja, puesto que junto con el trabajo intelectual se realizan tareas en el campo que ayudan a mantener la economía de la escuela.

buen comportamiento, responsabilidad y buenas calificaciones. Por tanto, el cacique suele ser un alumno de último curso. El director de la institución se reúne con todos los caciques para de este modo organizar las labores. Los caciques ayudan en la buena organización de la escuela, acompañan a los estudiantes que no dominan correctamente la lengua castellana y median en caso de conflictos. Son también los encargados de organizar los acontecimientos especiales que pudiera haber en la escuela. El cacique de cada pueblo se reúne, a su vez, con su etnia para que estos le expresen sus inquietudes, problemas...

Referente a los estudios, hay un profesor guía que se encarga de un grupo de alumnos para orientarles a nivel académico.

Los fines de semana se trabaja para ganar puntos, y con ellos se pueden comprar cosas personales como jabón, crema dental... ya que los puntos se cambian por bolívares. Con esto enseñan que las cosas hay que ganárselas. También es el momento de realizar diferentes deportes, se organizan ligas internas.

La granja es una institución donde te preparan para la vida. Una vez finalizados los estudios pueden regresar a la comunidad para contribuir al desarrollo de la misma.

- d) Los estudios superiores los pueden realizar en varias universidades del estado, o incluso, si tienen posibilidades en cualquier parte del país debido al convenio firmado por las instituciones indígenas y una serie de universidades. Estos convenios, se firmaron porque una vez que concluían los estudiantes indígenas del estado Bolívar sus estudios como bachilleres, era muy complicado lograr cupo en las universidades del estado o del país. Ante esta situación, los jóvenes realizaron una asamblea de jóvenes bachilleres del estado Bolívar en Ciudad Bolívar en el año 2002. La asamblea se realizó con la participación de los dieciséis pueblos indígenas del estado Bolívar de los ocho municipios que habitan los pueblos indígenas. Se realizó con el propósito de conformar, organizar y constituir una organización o figura jurídica que permitiese a los jóvenes egresados de bachilleres obtener cupos en las diferentes universidades del estado Bolívar e incluso en las de todo el país. De este modo nació la (ODEIBO) *Organización de Estudiantes Indígenas del*

Estado Bolívar. Desde su creación, esta organización ha firmado convenios con la (UDO), *Universidad de Oriente*, (IUTEC), *Instituto Universitario de Tecnología*, (UNEG) *Universidad Nacional Experimental de Guayana*, (UNEFA), *Universidad Nacional Experimental Politécnica de La Fuerza Armada Bolivariana*, (LUZ), *Universidad del Zulia*, *Universidad de los Andes*⁷⁷, entre otras. Este ha sido el mecanismo que permite a los jóvenes indígenas del estado Bolívar acceder a la universidad y a diferentes programas de formación. Por ellos los indígenas pueden estudiar: Educación, Ingenierías de Sistemas, Geología, Mecánica...

- e) El anterior presidente de la República Hugo Chávez, creó la Universidad Bolivariana de Venezuela, donde los cupos son de libre acceso para toda la población y los pueblos indígenas tienen participación directa en cualquier programa de formación o carreras que ofrezca la universidad⁷⁸.



Foto 23. Un multihogar en plena actividad. Año 2006.

Autora: Diana Cuyat.

⁷⁷ En el documento IV.1 sobre compromisos institucionales podemos consultar el reglamento para la admisión de estudiantes indígenas.

⁷⁸ Este apartado referido a la educación lo hemos recogido en lengua jivi y después hemos transcrito la correspondiente traducción al castellano. De este modo conoceremos cómo interpretan los propios jivi el aspecto de la educación. Nos basamos en las aportaciones de Castillo y Ortiz para lo cual remitimos al documento antropológico I.3 de este trabajo.

En los primeros años de su etapa escolar, los niños reciben su educación en lengua jivi y cuando dan el paso a un nivel superior la abandonan para recibirla en castellano. Al principio esto les es complicado porque les cuesta entender conceptos que ellos no tienen en su idioma. En esta etapa es cierto que hay profesores indígenas y que hay algún momento de la semana en que estudian en lengua indígena, pero debemos tener en cuenta que en la escuela se entremezclan todas las etnias indígenas de la zona, piaroa, eñepa, curripaco y por su puesto jivi. El sistema venezolano recoge en sus planteamientos la educación bilingüe, pero si esto es difícil en una escuela propiamente indígena como *Fe y Alegría*, en el resto de escuelas del pueblo de Morichalito, a las que en la actualidad también acceden indígenas, en los años pasados esto no sucedía, lo vemos muy complicado. Las lenguas indígenas son muy complejas de aprender y, en la zona, si exceptuamos los propios indígenas, nadie más las domina. De todos modos, como hemos comentado en otros apartados en los pueblos indígenas se están produciendo algunos cambios y deben estar preparados para ellos, en todos los aspectos, sin perder, por supuesto, la esencia de su cultura.

El tema es complejo, la *Constitución* les ampara para que, en un marco ajeno a su cultura, puedan recibir educación en su propia lengua, lo cual, es imposible en la zona de estudio y por otra parte en escuelas propiamente indígenas mantener la educación en jivi y en castellano, también es complejo, porque no hay escuelas a partir de una determinada edad específica para esta etnia. Pensamos, por tanto, que lo fundamental es tener una conciencia clara de lo que son, independientemente de la educación que reciban, así nunca perderán su identidad.

Centrándonos en el docente, diremos, que en la actualidad para ejercer la función docente los indígenas no tienen obligación de obtener un título universitario, lo que en la mayoría de los casos les hace tener una escasa preparación para llevar a cabo su tarea como profesores. Si se propusieran obtenerlo, en la zona de estudio, las dificultades para ello son muy importantes. Los indígenas deben ocuparse de sus familias, del conuco... la falta de recursos no permite que puedan abandonar sus actividades habituales, todo se conjuga para que al margen de los estudios de bachillerato, no puedan realizar otros más elevados. La escasa preparación es un hándicap, pero es necesaria su presencia en las aulas porque la comunicación con los alumnos es mucho más adecuada que si la práctica docente la ejerciera una persona criolla, ya que el indígena conoce los valores propios de la cultura. A veces, llegar al indígena es complicado y quién mejor que el propio indígena.



CAPÍTULO QUINTO

COMUNICACIÓN INTERPERSONAL SIMBÓLICA Y DE TRANSMISIÓN CULTURAL EN UNA COMUNIDAD JIVI

“Son las personas, no la cultura, las que hacen las cosas.”

Leslie A. White

El concepto de cultura

5.1. Nociones previas sobre comunicación interpersonal

La comunicación es un elemento determinante en todas las sociedades, pero en las del tipo que nos ocupa es algo esencial para el desarrollo de la vida, hasta tal punto esto es así que Lévi-Strauss comenta: “La comunicación en las sociedades de estructura más elemental es el tejido de la supervivencia del grupo” (Lévi-Strauss, 1972: 222). En esta misma línea encontramos la siguiente afirmación “La cultura debe su existencia y supremacía a la comunicación” (Rodrigo Alsina, 1999: 67).

La capacidad comunicativa de los seres vivos supone una forma específica de relacionarse unos con otros. La comunicación implica manejar información sobre los otros y a propósito de una situación. Además podemos decir que la comunicación llega a mejorar las posibilidades de supervivencia y las condiciones de vida.

Esta capacidad hace que la especie humana satisfaga sus necesidades instrumentales, sociales, culturales, cognitivas... El ser humano se descubre como parte de una colectividad cuando asimila la cultura propia del lugar en el que vive. “La socialización es el proceso por el que se transmite la cultura de una generación a otra” (Cáceres, 2003: 35).

Pensamos que este es un aspecto fundamental en el presente trabajo, ya que esta forma de comunicación socializante hace que se transmitan los conocimientos de la comunidad que nos ocupa. Si no hubiese esta transmisión muchas de las tradiciones acabarían perdiéndose como en realidad está sucediendo con algunas de ellas.

En esta comunidad de estudio se realiza la tradición de la primera menstruación, pero el resto de costumbres que vamos a analizar las conocen por la transmisión que sobre ellas ejercen el cacique, o los ancianos de la comunidad. Con este trabajo pretendemos dar a conocer tradiciones que corren el riesgo de ser olvidadas; de modo que sirvan de material de consulta y recordatorio a las futuras generaciones.

Tomando como referencia a Garza (2009), diremos que desde principios del siglo pasado y de acuerdo con Knapp se producen los primeros estudios sobre comunicación interpersonal realizados por George Simmel. En este aspecto son también definitivas las aportaciones de Mead padre del interaccionismo simbólico. Este autor destaca la importancia que tiene la emergencia del concepto de “sí mismo” del individuo en relación con las interacciones con los “otros” que le son significativos, a través de un proceso social. Los individuos crean sus estructuras simbólicas que dan sentido a la realidad a través de las interacciones con los otros, estructuras sobre las que están socialmente de acuerdo.

En este proceso se produce la comunicación la cual es un acto social que requiere al menos de dos individuos en interacción uno con el otro. Garza (2009) tomando como referencia a Blumer señala tres premisas de actuación: la primera hace referencia a que los seres humanos actúan en base a los significados que ellos tienen de las cosas, en el segundo caso los significados de los objetos se construyen a partir de la interacción social que las personas establecen unas con otras y la tercera premisa sostiene que los significados son manejados y modificados a través de un proceso de interpretación usado por la persona para lidiar con las cosas que él encuentra.

A raíz de estas propuestas surgió la teoría de la atribución, término creado por Heider. En ella se recogen las formas en las que las personas infieren o atribuyen las causas de la conducta de los otros durante la comunicación interpersonal. Considera que las personas buscan activamente predecir y explicar las acciones de los demás, aunque reconoce que es imposible que una persona perciba fielmente la realidad social debido a la presencia de distractores de la estimulación física. Un punto importante de esta teoría es la meta percepción, esta hace referencia a como el individuo percibe la percepción

del otro y probablemente tratará de influir en ella para obtener resultados favorables hacia él.

Durante la comunicación interpersonal se asume que las personas tratan de predecir los resultados de las interacciones, incluso antes de que sucedan, y así calculan el coste y el beneficio de estas interacciones y de este modo eligen la acción o acciones que les proveerán de mejores resultados. Se entiende como “beneficios” el placer, la satisfacción y las gratificaciones que las personas disfrutan durante la interacción y se considera “coste” cualquier factor que opere para inhibir o impedir la realización de una secuencia de conducta durante la interacción. En los intercambios sociales las personas buscan maximizar sus ganancias y minimizar sus costes.

Kelley y Thibaut consideran que una interacción social se establece cuando dos personas inician el análisis de su interacción con otros y las consecuencias para ambas de dicha interacción, se centran en la perspectiva de una relación interpersonal. Se puede decir que dos personas han establecido una relación cuando en repetidas ocasiones ha interactuado una con otra.

La teoría propuesta por Carl Ransom Rogers denominada “congruencia” o “del sí-mismo” plantea la idea de las relaciones humanas como fuente de crecimiento personal. Sostiene también que la conducta de una persona resultará de la experiencia interna de la realidad tal y como esta es percibida y sentida por el individuo. El campo fenomenológico está formado por aspectos conscientes gracias a la simbolización consciente y también de aspectos inconscientes. Una experiencia en particular no necesariamente es consciente al momento de que afecta a la conducta. Este aspecto es básico para ser tomado en cuenta durante la comunicación interpersonal, lo cual implica entender que las personas pueden inferir sobre los sentimientos de los demás, pero nunca tocarlos directamente.

Las relaciones humanas son positivas cuando son congruentes, aceptadas incondicionalmente y existe empatía. No hay congruencia en ellas cuando entre el pensar, sentir y actuar no hay una real concordancia. Una de las barreras que se opone a la comunicación interpersonal es la tendencia a juzgar, evaluar, aprobar o reprobar las afirmaciones de la otra persona o del grupo. Para que esto no suceda, es fundamental la empatía. Esto va a permitir mejorar las relaciones con los demás, comprendiendo como se sienten y aprendiendo el verdadero significado de su mensaje.

Jourard estudia la comunicación interpersonal desde la perspectiva de la auto-revelación. La relación ideal se produce cuando los participantes en el proceso

comunicativo se encuentran en un ambiente no amenazante. Maneja el concepto de “apertura” o “transparencia” entendiéndose por apertura la disposición individual de dejar que el mundo del pensamiento de los otros sea revelado por ellos mismos, dejar que el mundo se revele el mismo libremente.

En temas relacionados con la comunicación hay una serie de teorías, algunas de las más importantes se desarrollan en el continente americano. Entre ellas citaremos la teoría constructivista. Bajo esta perspectiva se reúnen las teorías que abordan la producción del mensaje desde un punto de vista cognitivo, tratando de demostrar la relación entre el grado de complejidad cognitiva que manejan los individuos y el grado en el cual ellos son capaces de generar mensajes eficaces para el logro de sus objetivos. El mayor supuesto del constructivismo es que “la persona le da sentido al mundo a través del sistema de constructores personales”.

Berger desarrolla la teoría de reducción de la incertidumbre para explicar los patrones de interacción recurrentes observados durante las interacciones iniciales entre extraños. Por su parte, Thibaut y Kelley hablan del intercambio social pero centran su importancia en ver cómo la comunicación humana es utilizada para obtener conocimiento y crear entendimiento.

El concepto de “auto-revelación” nos dice que cuanto mayor información poseen las personas una de otra, el nivel de incertidumbre se reduce. Berger considera que las personas construyen continuamente esquemas cognitivos para guiar su desenvolvimiento social. Pero no olvida la incertidumbre ya que considera que esta es un punto central en todas las interacciones sociales, la probabilidad de una perfecta comunicación es nula.

Si hablamos de la perspectiva latinoamericana diremos que se ocupa del análisis del consumo de televisión, del chat, correo electrónico. Aunque Martín-Barbero se centra, fundamentalmente, en el redescubrimiento de lo popular, es decir, la existencia de prácticas comunicativas aún vigentes entre las clases populares: rumores, chistes, relatos. En las teorías culturales latinoamericanas se produce un cambio de paradigma en la comprensión de los procesos comunicativos: del paradigma informacional o transmisivo a un paradigma centrado en la participación, la transacción y la negociación como elementos esenciales de la comunicación. Pero la comunicación latinoamericana no entra dentro del campo académico sino que es producto de estudio de unos cuantos investigadores que alimentan este campo. A pesar de esto, ellos están convencidos de su

importancia como fenómeno digno de ser considerado como parte del imaginario del comunicólogo⁷⁹.

En el campo de la comunicación interpersonal hay un elemento esencial, la cultura. En 2003, Cáceres señala que la cultura se va formando y adquiriendo cuando se producen interacciones con otras personas y establecemos con ellos intercambios comunicativos. En este proceso comunicativo debemos entender que no hay un solo código sino una multiplicidad de ellos, por eso vamos a estudiar el humo, los sueños, el significado del nombre, las pinturas... Generalmente, al hablar de comunicación humana, solemos pensar en que esta se centra en la información verbal, pero lo cierto es que la mayoría de las veces expresamos más con el lenguaje no verbal. En nuestra comunidad de estudio este tipo de lenguaje no verbal es esencial. En el proceso comunicativo no se necesitan palabras, si exceptuamos las leyendas, fundamentalmente, al tratar aspectos que se producen en el tiempo antes de la aprobación de la Constitución de 1999, como veremos al analizar diferentes propuestas culturales.

A menudo, lo que nuestros ojos perciben, no es lo que la acción en sí pretende expresar, de este modo en 2003, Cáceres recogiendo palabras de R. Kemper, nos hace recapacitar sobre aquello que estamos viendo en aspectos culturales relativos al culto del cuerpo. Los adornos, la vestimenta con los que tratamos de mejorar nuestro aspecto, en algunas culturas, lejos de servir como elementos para resaltar un tipo de estética, tienen la función, por un lado, de proteger aquello que nos puede resultar maléfico y, por otro, de atraer todos los aspectos positivos hacia nuestra persona.

5.2. La lengua de los *guahibo*

La misma confusión que existe para denominar a esta etnia, se produce en la denominación de su lengua. En el estudio de Jon Landaburu (2001) que se puede consultar en la página web de la Biblioteca Luis Arango, se establece que la lengua de los *guahibo* procede del *arawak*, uno de los géneros lingüísticos originales del Orinoco:

Al mismo nivel que el caribe, el sáliva, el otomaca, el guama, el yarura, el guarauna, el aruaca y el maipure (arawak), el guayba (guahibo) asociado al chiricoa (cuiba) constituía para Gilij uno de los nueve géneros lingüísticos de la región del Orinoco. Esta posición fue mantenida

⁷⁹ Propuestas detalladas en *RP, Primera revista digital en América Latina* especializada en tópicos de Comunicación. [<http://www.razonypalabra.org.mx>] .Búsqueda realizada el 14 de marzo de 2009.

por la mayoría de los autores. Loukotka sin embargo, en su trabajo de 1968, incluye la familia guahibo dentro del grupo arawak. Sigue en eso la macro-clasificación de Greenberg. Esta posición de Loukotka trata de resolver el problema que constituye la presencia de un buen número de elementos arawak en el guahibo.

Pero la lengua *arawak* cuenta con numerosas variaciones, principalmente dos grupos: los dialectos del *sikuani* y los del *cuiba*. Este análisis ha sido recogido por Landaburu (op.cit):

El seminario-taller sobre el estado actual de la clasificación de lenguas indígenas de Colombia (Yerbabuena, 10-12 de febrero de 1988) permitió hacer un balance en cuanto a la identidad de las distintas lenguas y dialectos dentro de la familia guahibo, balance hecho posible por un avance importante de los estudios en estos últimos años. Siempre, según Queixalos, tendríamos un núcleo central de variedades escalonadas llamado "guahibo medio", dentro de las cuales se ubicarían, en los extremos, la lengua cuiba y la lengua sikuani. Del lado cuiba, se situarían los distintos dialectos como el maibén, el siripu, el chiricoa; del lado sikuani, dialectos como el hamoróa, el sikuani, el vichadeño. Separados de este núcleo central tendríamos el macaguane o hitnu del río Ele en Arauca y, tal vez más alejado aún, el guayabero del Guaviare. La comparación muestra que se trata de una familia bastante homogénea, poco diferenciada, con un alto porcentaje de cognados y muchas estructuras comunes tanto en lo fonológico como en lo gramatical.

Kondo (1982) hace referencia a los aspectos que hemos tratado referentes a la lengua *guahiba*.

El censo Dane revela que el sikuani, con 19.791 es la lengua *guahiba* con más hablantes.⁸⁰

Este grupo de estudio podría denominarse fácilmente como *jivi* o *hiwi*, pero más concretamente sería posible hablar de la etnia de los *guahibo*, la lengua sikuani, el pueblo *jivi* y la comunidad Ekunay.

En diversas fuentes y en el lenguaje coloquial, encontraremos, no obstante, referencias a "la lengua *jivi*" y "la etnia *jivi*".

Enumeramos a continuación una serie de frases que son comunes en el idioma que estamos tratando. No profundizamos en este aspecto ya que nuestro estudio no pretende

⁸⁰ Dane 2005. Censo Nacional de Población.

centrarse en la lingüística. De todos modos, pensamos que es interesante conocer esta mínima referencia; que delata muchos rasgos de la pragmática lingüística jivi⁸¹:

Cuando se escriben textos en guahibo se pueden tomar como referencia tres alfabetos, el de Queixalos, el de Monsonyi y el SIL (Instituto Lingüístico de Verano) en este trabajo el utilizado es este último, excepto al transcribir la forma de contar de los guahibos que exponemos a continuación, ya que para este apartado nos hemos basado en la obra de Queixalos.

Ja'ko. (Se usa indiferentemente como saludo). “Buenos días”, “buenas tardes”, “buenas noches”, “hola”, “cómo estás”.

Déjamü tse'kae. “¿Qué haces?”

Je'kä (*Taena, tajja, a'to, ta'nü, tae'vatayö, ta'metayó*). “Y mi... (Mamá, papá, hermano mayor, hermano menor)”.

Be jjaenajü. “Tengo hambre”.

Merra jitsí'pajü. “Quiero agua”.

Ta wünü. “Mi nombre es”.

De belia'm. ¿Dónde vas?

5.3. Numeración *guahiba*

La numeración es una fuente importante dentro de la comunicación, dentro del campo económico y comercial en nuestra sociedad occidental. En este apartado trataremos de entender si lo es también para una sociedad indígena como la que estamos estudiando.

Seguramente por desconocimiento, pensábamos que de una forma u otra el modo de contar no tenía grandes diferencias entre las diferentes culturas. Creíamos que, al igual que los diferentes alfabetos forman un número importante de palabras, respecto a la numeración no podía haber muchas diferencias. Creíamos que los números a los que se podía llegar eran para todas las culturas, quizá no infinitos, pero sí numerosos. Descubrimos nuestro error hablando con una persona de etnia *curripaca*, le preguntamos que nos dijera los números en su lengua y sólo nos dijo hasta el siete. Le

⁸¹ Este aspecto referido al lenguaje *sikuani* lo podemos consultar en el documento antropológico I.8 de este trabajo.

preguntamos: “y el resto ¿cómo se dicen?”. Nos dijo: “no hay más. Después se dice “muchos” y no se necesita más”.

Fue en este momento cuando nos planteamos si sucedería lo mismo en el resto de culturas indígenas y, en concreto, si la que nos ocupaba en nuestro estudio tendría características similares.

En la comunidad de Ekunay, preguntamos a algunos ancianos hasta qué números sabían contar y nos dijeron que hasta cinco, no se necesitaban más. Sucedió lo mismo que en el caso anterior, pasado cinco, el resto era mucho. No les importa si mucho son diez, cincuenta o mil, simplemente son muchos y eso es suficiente.

Comenzamos a buscar bibliografía que hablara de este tema y desde Colombia nos enviaron el artículo de Francisco Queixalos (1988:28-31) referente a la numeración Sikuni y publicado por la revista Glotta.

La numeración tradicional de los sikuni, si bien no es funcional para las necesidades actuales de la economía, posee las características de un sistema de numeración complejo con su lógica propia.

Queixilós comenta:

Para contar el Sikuni coloca su mano izquierda abierta hacia su cara, a nivel de cintura. Con el índice derecho inicia la secuencia doblando el dedo meñique izquierdo hacia sí. Dobla dedo tras dedo hasta llegar al índice. Para pasar a 5 gira la palma de la mano hacia delante, con todos los dedos abiertos.

Mostrar una cantidad consiste en partir de la mano derecha cerrada con la palma hacia sí, y levantar el número de dedos requeridos empezando por el meñique. Así hasta 4 para 5, se muestran todos los dedos con la palma hacia delante.

Entendemos que en la actualidad, este sistema no se considera práctico, pero como las transacciones comerciales en ese momento no eran muy importantes, se veía un sistema eficaz.

El mismo autor continúa explicando cómo es el ritual numérico de los jivi:

El 5 contado y el 5 mostrado se hacen pues con el mismo gesto, pero con mano diferente. A partir de 6 los mismos gestos sirven para contar y para mostrar. Con la mano izquierda abierta hacia delante, se juntan los dos pulgares, conservando los otros cuatro dedos de la mano derecha cerrados. Eso es 6. Se van abriendo dedos hasta llegar al meñique derecho.

De ahí se pasa a los pies. Con un gesto de la cabeza en dirección de éstos, se reemprende la secuencia ya descrita.

A continuación nos indica Queixilos como se denominan los números en lengua jivi:

1. *Aniha-N-behe*
2. *nahua-N-behe*
3. *akueyabi*
4. *penayanatsi*

En 5 aparecen las partes del cuerpo.

5. *waha-kabe-mataharanae*
kabe es “mano”, *kabe-mataharanae* “pulgar”.
6. *itsa-kabe-ya berena*
El número 6 se puede traducir como: “la otra mano hacia mí”.
7. *waha-kaitaropitsi*: *kaitaropitsi*, es el nombre del dedo índice
8. *tuatuahü-pihi-kabesito*: designa el dedo corazón “centro”,
9. *pekanua-kabesito*: designa el dedo anular.
10. *tsikiri-kabesito*: designa el dedo meñique; “dedo pequeño”; *tsikiri-* es un adjetivo

En los siguientes números encontramos una palabra que se repite, esta significa: “dos pies juntos”.

En los números del 16 al 19 encontramos también una palabra repetida esta significa: “dos pies juntos una mano junta”.

- 11: *aniha-taxu-behe tsikiri-kabesito*
- 12: *aniha-taxu-behe aniha-kabesito*
- 13: *aniha-taxu-behe akueyabi pa-kabesito*
- 14: *aniha-taxu-behe penayanatsi*
- 15: *aniha-taxu-behe waha-kabe-mataharanae*
- 16: *aniha-taxu-behe kae-kabe-behe tsikiri-kabesito*
- 17: *aniha-taxu-behe kae-kabe-behe aniha-kabesito*
- 18: *aniha-taxu-behe kae-kabe-behe akueyabi pa-kabesito*
- 19: *aniha-taxu-behe kae-kabe-behe penayanatsi*
- 20: *aniha-taxu-behe aniha-kabe-behe.*

Queixilos advierte de que todo lo que se recoge mediante tradición oral puede tener diferentes versiones.

Debido a la intensificación del contacto con las sociedades colombiana y venezolana, los sikuani han sido llevados a penetrar inexorablemente en la economía de mercado.

Los patrones tradicionales de cómputo de cantidades (numeración, medidas) no han podido hacer frente a las nuevas necesidades. Y hoy día los jivi cuentan con numeración arábica expresada en castellano.

5.4. La comunicación interpersonal en los pueblos indígenas jivi

A la hora de estudiar los procesos comunicativos de una comunidad indígena, nos acercamos a estructuras cotidianas pero ancestrales que han ido construyendo una cultura y que sigue teniendo, en la comunicación interpersonal, la principal vía para el intercambio de información.

El campo de estudio fundamental para analizar los procesos culturales y la comunicación en los pueblos indígenas ha sido la antropología y la etnografía. También se han realizado estudios históricos y desde la lingüística y la geografía humana, pero las ciencias de la comunicación y la información no han sido, hasta ahora, un marco habitual desde el que estudiar y valorar estas conductas y actos indígenas que tanto desvelan sobre los orígenes, procesos y fines de la comunicación entre personas.

Las ciencias de la comunicación se han especializado en la comunicación mediada. Ese concepto hoy día nos sitúa inevitablemente en los “mass media” o los llamados “medios de comunicación” pero este estudio, entre otros objetivos, desvela los orígenes de la mediación y los mediadores, a través de los procesos de comunicación indígena, donde la mediación, y por tanto el control de la información, es realizado por personas de gran influencia social como lo son caciques, chamanes o los ancianos de la comunidad.

Estas relaciones entre comunicación y poder no son el único aspecto de la mediación personal que apreciamos en estas comunidades. En esos contextos, como en otros más próximos u occidentales, la mediación sigue siendo un proceso fundamental de superación, de acercamiento entre personas y posiciones distantes y nos recuerda que no es un proceso mecánico ni tecnológico, sino ante todo de intercambio y relación humana. Mediación es el proceso fundamental para la construcción de una comunidad.

Intentaremos identificar y describir algunos de los signos que han ido construyéndose en símbolos de gran valor en la cultura comunicativa del pueblo jivi. Esta descripción la

abordaremos desde una perspectiva evolutiva y semántica, siempre a partir de los testimonios y relatos recabados en las entrevistas en profundidad realizadas para esta investigación (véase capítulo 3 sobre metodología en el apartado 3.6 técnica de recogida de datos).

En el estudio de la comunicación indígena toma una gran importancia el análisis de determinados símbolos, sus significados comunes y su importancia en la comunicación indígena. Ya desde la perspectiva del interaccionismo simbólico y las aportaciones de Mead se considera que la capacidad humana para usar símbolos significantes es la base para la verdadera comunicación pues el ser humano puede ir más allá del uso del lenguaje gestual: “Para que se den resultados los símbolos o los gestos tienen que convertirse en símbolos o gestos significantes. De este modo las personas serán conscientemente comunicantes” (Mead, 1972: 34).

Para poder entender los aspectos que en este capítulo van a ser tratados, es preciso como comenta Rodrigo Alsina (1999) hacerlo bajo la perspectiva de vida de la cultura que está siendo estudiada. Si pretendemos imponer nuestros criterios culturales además de, probablemente, una incompreensión absoluta, perderemos la esencia de aquello que nos proponemos analizar.

5.5. Lenguaje de señales. La interpretación de indicios

5.5.1. Señales de humo

Las señales de humo constituyen uno de los métodos de comunicación a distancia más primitivos, junto con los sonidos de cuerno y los golpes de tambor.

El humo es el primer elemento que podemos analizar. Se utilizaba para determinar la localización de los grupos, para precisar en qué parte de la sabana se encontraban. Así, conocían que no podían ir a un determinado lugar porque estaba ocupada por otros hermanos jivi, por cuestión de alimentos. Por ejemplo, en época de *cucurito*⁸², fruta que se conserva hasta la actualidad, si todos los grupos iban donde se encontraba el *cucurito* se podía acabar en un solo día. Pero, también al contrario, al conocer que había alguien cerca, podían acercarse para ver si necesitaban algo, para ofrecerles alimentos o invitarles a la comunidad.

⁸² Fruta procedente de un árbol de palma. Es una fruta de pequeño tamaño, de color muy brillante, cuyo nombre científico es *Attalea maripa*.

Para desplazarse a un lugar averiguan primero un grupo o varias personas si en esa montaña hay peces suficientes o elementos para abastecerse. El reconocimiento de la zona se hacía por grupos y para localizar dónde estaba cada uno se quemaba parte de la sabana. Cuando las comunidades indígenas jivi se han convertido en comunidades sedentarias han dejado de utilizar este tipo de señales.

5.5.2. Señales de paso en las matas

Las señales de corte en las matas son otro elemento de comunicación porque también se conoce el paso de los jivi de un lugar a otro al arrancar éstos algunas matas. Las cortaban para acordarse de por dónde habían pasado y para indicar a otros cuál era el camino que habían seguido.

5.5.3. Las Huellas

Las huellas eran importantes para determinar si alguien pasó por allí, hacia dónde fueron y si regresaron. Los jivi saben distinguir perfectamente las huellas. En épocas pasadas, los grupos estaban muy separados y de este modo, cada uno de ellos juzgaba que sólo existía el suyo hasta el punto que llegaron a creer que no había ninguna otra etnia aparte de la jivi. Posteriormente, empiezan a ver que existen otros grupos y hoy conocen que existen treinta y tres pueblos indígenas en Venezuela.

Si veían otras huellas diferentes, sabían que eran de los salvajes, los caníbales, porque ellos creían que existían salvajes. Los jivi no se relacionaban con los otros grupos indígenas. Solamente el proceso político, educativo y religioso ha permitido, con el paso del tiempo, la interrelación y comunicación entre pueblos y comunidades indígenas, porque en algunos momentos llegaron a pensar que además de los criollos sólo existían los jivi y los salvajes. Las historias que escuchaban eran exclusivamente relacionadas con jivi: los jivi se mataban, bailaban, eran nómadas y el resto eran los salvajes. Tenían el convencimiento que esos salvajes se comían a los jivi. En algunos casos, el planteamiento era tan extraño que los propios salvajes hablaban jivi y algunos mitos cuentan que los salvajes eran jivi.

5.6. Lenguaje gestual, significados corporales y la pintura facial

5.6.1 El cabello

El cabello es medio de comunicación, podemos advertir cómo las diferentes etnias tienen diferentes cortes de pelo: los hombres indígenas ecuatorianos son de cabello largo; los hopy de EEUU y los bolivianos, casi todos son de cabello largo. Los jivi, por el contrario, no dejaban sobrepasar el cabello más allá del hombro en los hombres, y para cortarlo lo hacían picándoselo con los dientes del caribe (piraña).

En un momento dado las costumbres cambian, y los jivi de la zona de Ekunay, deciden cortarse el pelo. “En los recién nacidos el corte de pelo tenía una función purificadora” (Cáceres, 2003:216), pero en la edad adulta el jivi dejaba su pelo largo.

Como afianzamiento de la propia cultura, Raúl Rodríguez, decide dejarse el cabello como lo llevaban sus antepasados. Era el modo de expresar la identidad jivi. En un principio fue criticado tanto por criollos como por indígenas, decían que parecía una mujer, parecía un indio... pero realmente es indio. Quiso impulsar que a los niños se les dejase el cabello largo, pero la nueva cultura de la comunidad valora inconvenientes como el calor, el clima, los piojos.

Antes quizás se conservaban más los cabellos largos por el frío. En la actualidad es muy extraño ver a un indígena, sea de la etnia que sea, que conserve su identidad en su aspecto y presentación (sobre todo si están cerca del mundo criollo).

Si analizamos las opiniones expuestas por Frazer (1981) podemos ver, en referencia al cabello, cómo éste se relaciona con numerosos tabúes:

En numerosos pueblos la cabeza era considerada como una parte especialmente sagrada en la que habitaba un espíritu muy sensible, razón por la cual se debía cuidar. El corte del cabello era algo muy difícil porque al hacerlo el espíritu podía sentirse incómodo. Cuando se cortaba el pelo había que depositarlo en una zona adecuada, si esto no se hacía así podía haber problemas, ya que existía la creencia que había una continuidad entre el hombre y todas las partes de su cuerpo (Frazer, 1981:273).

5.6.2. Las facciones de la cara

En la forma de la nariz, los jivi encuentran una fácil distinción entre etnias. La etnia jivi que vive en Ekunay se diferencia del resto de etnias indígenas de la zona porque tiene la nariz más corta y el orificio nasal más ancho. El resto de etnias tienen la nariz más larga y menos ancho su orificio nasal.

Respecto a los ojos, dentro de que todas las etnias indígenas los tienen rasgados, podemos decir que los jivi los tienen algo menos rasgados que el resto.

Aspectos referidos a este tema, centrados en los *guahibos*, los podemos consultar en la obra de Reichel- Dolmatoff (1943).



Foto 24. Indígena piaroa. Año 2008

Autora: Raquel García.



Foto 25. Indígena jivi. Año 2008.

Autora: Raquel García.

5.6.3. La pintura facial

La pintura de la cara es una excelente forma de comunicación interpersonal y de expresión personal, ya que no todas las personas se pintan igual ni con las mismas figuras. En el pasado, tanto hombres, mujeres y niños utilizaban la pintura para decorar su cuerpo.

El cuerpo humano ha representado uno de los primeros campos de manifestación artística [...] En algunas poblaciones precolombinas se creía que las pinturas faciales podían proteger de las enfermedades [...] Algunos pueblos guerreros recurrían a la pintura del cuerpo como fórmula mágica indispensable para suscitar el miedo en el enemigo y adquirir mayor seguridad en sí mismos (Sqicciarino, 1986: 56).

Los *guahibo* también utilizan pintura corporal, los adornos más comunes son aquellas que imitan aspectos referidos a animales⁸³ como la serpiente, tortuga, gavilán, morrocoy... estos son muy importantes porque también los vemos reflejados en un objeto muypreciado en su cestería, las *guapas*⁸⁴. Generalmente la pintura que utilizan es de color rojo, *quéraviri*, obtenida por la cocción de un bejuco, pero pueden obtener un rojo menos intenso, denominada *cáyali*, obtenida de las semillas del *jotsi*. El color rojo también se obtiene del *onoto*⁸⁵.

En las comunidades jivi se pintaban hombres, mujeres y niños y solían hacerlo en las celebraciones especiales. En épocas anteriores el chamán pintaba siempre su cara con onoto y, cuando tenía que realizar una ceremonia especial se dibujaba en su rostro símbolos representativos de animales poderosos como el tigre para que le pudiera ayudar en sus prácticas curativas o visionarias. En la actualidad, se pintan algunos hombres, fundamentalmente, cuando van a exhibir algunos elementos culturales, los relacionados con el baile, ocasión en que se adornan con dibujos de los animales anteriormente citados.

5.6.4. La comunicación gestual

Las comunidades indígenas han desarrollado de manera importante el lenguaje proxémico, ya que muchos de sus rituales no están regidos por el lenguaje oral y si por la comunicación no verbal.

La comunicación gestual que hemos observado en Ekunay nos dice que hombres y mujeres no suelen interactuar en el día a día. Hay una clara separación por sexos y edades. Esta separación viene marcada desde la etapa infantil. En los primeros años un recién nacido, niño o niña, es cuidado por la madre, pero a partir de los tres años el padre se ocupa de la educación de los niños y la madre de las niñas, ya que los roles en la sociedad *guahiba* están muy diferenciados. La mujer es preparada para el cuidado de la casa y el conuco y el hombre para la caza, pesca y preparación del conuco.

⁸³ En el documento antropológico I.10 podemos observar algunos dibujos y lo que representan.

⁸⁴ Elemento de cestería propio de varias comunidades indígenas, en las cuales depositan el casabe (pan indígena) y todo tipo de alimentos secos.

⁸⁵ Semilla del fruto del árbol del mismo nombre que macerado produce una sustancia de color rojo, la cual se utiliza para teñir, pintar el cuerpo, repeler insectos y preparado como una pasta lo utilizan como condimento.

La forma de saludar marca esta diferencia, los hombres se saludan con los hombres, pero no con las mujeres y éstas tampoco lo hacen entre ellas. Los hombres por el contrario se dan la mano, pero no es un apretón de manos, diremos que es como un suave roce de los dedos.

En las reuniones, bien sean por temas relacionados con la comunidad o de carácter festivo, se establecen grupos separados de hombres mujeres y niños. Observamos un mayor protagonismo del hombre, la mujer está en segundo plano. Los bailes, por ejemplo, siempre los inician los hombres y una vez que estos han comenzado se pueden ir uniendo mujeres al mismo.

No hemos escuchado expresiones de cariño, preguntamos por las mismas y nos comentaron que esas son cosas que los indígenas no dicen. Si una mujer utiliza determinadas palabras, se la cataloga como mujer de vida fácil, en términos occidentales. Lo mismo sucede con los hombres. Tampoco se utilizan expresiones cariñosas cuando tratan con los niños.

Los indígenas jivi tienen un alto concepto del respeto y es infrecuente ver gestos que nosotros podemos catalogar como despectivos, los niños obedecen los mandatos de los mayores sin objetar nada. No interrumpen conversaciones en las que se encuentren involucrados dos adultos.

Los jivi por naturaleza son risueños y joviales, pero hemos observado que fundamentalmente las niñas después de tener su primera menstruación son menos accesibles, tienen tendencia a bajar la cabeza y muestran reticencia a comunicarse. Es cierto que en la cultura *guahiba* el mirar directamente a los ojos es un signo de mala educación, no obstante en el caso de las niñas que han tenido su primera menstruación este gesto de bajar la cabeza se acentúa.

Un aspecto cultural de la expresión emocional jivi hace referencia al llanto. Hemos asistido a funerales en la zona y hemos observado llorar a algunas personas, esto no es común, como tampoco lo son las muestras exageradas de dolor. Nos comentan que el jivi nunca muere, lo hace el cuerpo, pero no ellos. Hemos comprobado que el llanto se produce en algunos casos cuando han estado bebiendo, en ese momento sus emociones son mucho más fuertes. Este control del llanto es fruto de su educación. Los *guahibo* consideran *mañosos* (débiles) a los niños que lloran. Mostrar debilidad no es propio de los indígenas.

Estos aspectos nos hacen comprender que para juzgar una cultura debemos conocer el significado de sus gestos. Nuestra cultura considera un signo de mala educación no

mirar a los ojos al hablar, pero como vemos este acto no es algo universal como significante de buena o mala educación.

5.7. Las vestimentas: identificación y significados

Tomando como referencia la obra de Squicciarino *El vestido habla* publicada por Cátedra (1986) diremos que en el origen del vestido en los pueblos primitivos tiene gran influencia la magia y los espíritus a los que atribuían el origen de los males. Combatían el mal mediante el uso de amuletos para ahuyentar a los malos espíritus.

A pesar de los cambios que sufrieron las comunidades indígenas con la presencia de los conquistadores, aún en la actualidad encontramos comunidades indígenas, fundamentalmente las que viven más alejadas de la población criolla que mantienen sus modos tradicionales de vestir.

En nuestra sociedad el pecho de la mujer tiene y tenía además de sus aspectos biológicos un contenido erótico, sexual y estético. Para las comunidades indígenas no tenía y no tiene estos significados, sino solamente aspectos biológicos. También las relaciones íntimas biológicas entre ambos sexos y el acto sexual en general poseían en la concepción indígena un sentido religioso.

La ropa era un elemento diferenciador. Los jivi para vestirse utilizaban la corteza de un árbol llamado *mapanae*; de ese material se hacía la tela para fabricar el guayuco para el hombre y el vestido para la mujer. La tela que sacaban de la corteza de este árbol era áspera y anaranjada, de ahí que el proceso de fabricación de la tela fuera muy costoso para que pudiese ser vestido con cierta comodidad. La fibra que se obtiene de la corteza de este árbol, se utilizaba y en algunos casos se continúa utilizando para hacer la tela con la que se carga a los bebés. A estos los suelen cargar en la espalda sujetos por este tejido.



Foto 26. Vestido utilizado por la mujer jivi en épocas ancestrales. Año 2013.

Autora: Raquel García.

Algunos hombres utilizaban unos cinturones de algodón que trenzaban las mujeres a los cuales se les colocaba una borla. Solían vestir también con sombrero que hacían los propios hombres de hoja de carrizo⁸⁶ llamados en jivi, *xuataboto*. En la actualidad los hombres que utilizan sombrero suelen ponerse uno de fieltro.

Los niños tenían un cordón alrededor de la cintura como protección hasta que comenzaban a utilizar guayuco y las niñas vestían con una tela que les cubría de cintura hacia los pies.

Respecto al calzado, no lo utilizaban y en la actualidad si se encuentran en la comunidad tampoco lo suelen hacer. Sí lo llevan para ir a la escuela y en ocasiones cuando se desplazan a otros lugares.

Cuando una muchacha tiene su primera menstruación le cubren la cabeza con un pañuelo. Esto es debido al carácter sagrado que para los pueblos indígenas tiene la cabeza. Es fundamental que en un momento tan importante, en el paso de la niñez a la vida adulta la muchacha no sufra ningún mal.

En la actualidad, la mayoría, a excepción de algunos ancianos que continúan utilizando el guayuco, utiliza ropa occidental. Este aspecto delata la llegada de agentes

⁸⁶ Tipo de caña perteneciente a la familia de las gramíneas.

externos. La religión tuvo un peso importante, hizo ver a los indios que estaban desnudos, les explicaron que eso era malo, que tenían que vestir de una manera determinada. La misión católica que se instauró en el país les hizo cambiar la forma de vestir. Antes, los indígenas no estaban pendientes de si estaban desnudos o no hasta que los enseñaron a vestirse, a educarse; lo que llaman el proceso de civilización, de educación. Actualmente los niños se esconden, les da *pena* (vergüenza) que les vean sin ropa, desde pequeños y asumen pronto el concepto moral de estar desnudos.

El adorno fundamental de mujeres y niñas era, y continúa siendo el llamado *tuliquisi* (cuerda en la que se introducen cuentas de vidrio, fundamentalmente de color azul oscuro que se pueden colocar en el cuello, muñecas y tobillos). Cuando nace un bebe, no importa el sexo, se las ponen porque piensan que actúan como medio de protección contra los malos espíritus. En la actualidad también se observan pulseras y tobilleras hechas con azabache. El azabache es considerado un elemento muy potente contra todo lo que intente dañar a los indígenas. Se utilizan también como protección las pulseras y collares hechos con semilla de *peonía*⁸⁷.

5.8. El proceso identitario de la denominación personal

El nombre era algo esencial para un jivi. Antiguamente, esos nombres se relacionaban con aspectos de la naturaleza peces, mamíferos, dioses... El nombre se imponía un tiempo después de nacer, porque se relacionaba con lo que el recién nacido era, y al poco tiempo de nacer no puede saberse cómo va a ser una persona. El nombre era un aspecto tan determinante en una persona que incluso algunos querían comprar el nombre de otro si veían que su personalidad era muy fuerte. Pensaban que siendo portadores de ese nombre su vida cambiaría. Este era el motivo en gran parte de mantenerlo oculto, pensaban que si alguien conocía el nombre podría dañarlo haciendo mal uso del mismo. El nombre que marcaba la personalidad solo era conocido por las personas más influyentes en el grupo. Los nombres se podían repetir en más de una persona, pero en cada una actuaba con unas características especiales.

Se impone a partir de los tres años. Es un nombre de animal que no debe ser manifestado a ninguna persona extraña, so pena de enfermedad o de muerte. La relación es tan fuerte entre el niño y el nombre que pasa a tener las características del animal que

⁸⁷ Esta es una semilla de color rojo y negro que para los jivi tiene poder para protegerles.

representa. La selección de dicho nombre la hace el chamán, teniendo en cuenta el comportamiento del niño y sus características físicas. Este nombre se debe conservar toda la vida. El nombre le permite ser parte de la sociedad jivi. Si algún niño muere antes de tener nombre no se le tenía en cuenta en la sociedad. La importancia que para los indígenas tiene el nombre es tal que Lévi-Strauss comenta “que el niño no podrá consumir la planta o el animal con el que se le ha identificado. Si se trata de una fruta el árbol que la produce ni siquiera podrá ser tocado” (Lévi-Strauss, 1988: 117).

Conjuntamente al nombre cultural se le asigna un nombre cristiano como Juan, o un nombre en jivi. Para la cultura *guahiba* los animales fueron hombres que después de la desaparición de la primera generación se convirtieron en animales. Citamos a continuación algunos ejemplos sobre el significado de algunos de los clanes más comunes:

<i>Nebutomomobi</i>	Gente del tigre. Personas de estatura media, que caminan un poco inclinadas hacia delante y muy rápido, de mucha agilidad y carácter agresivo.
<i>Majamomobi</i>	Gente de la guacamaya. Hombres altos, hablan fuerte, son agresivos. Habitan la región de Planas.
<i>Ocarro o momobi</i>	Gente del ocarro. Hombres altos y gordos que gustan de comer mojoyoy. Son tranquilos.
<i>Bosomomobi</i>	Gente del sapo. Hombres bajitos, barrigones, de piel oscura que siempre están escuchando, son callados. Habitan en la parte norte del Vichada.
<i>Bajamumomobi</i>	Gente de la sardina. Personas avispada, que no respetan los lazos de parentesco y se casan con las primas cruzadas y las tías. Habitan en la región de Planas.
<i>Cabire momobi</i>	Gente Caribe. Indígenas velludos, de dentadura fina, atractivos, bravos, guapos, buenos cazadores y pescadores, muy decididos, que comen mucho ají. Viven en el Tuparro.
<i>Kekeremomobi</i>	Gente Zamuro. Se designa dentro de este grupo a los cuiwa, considerados hombres inferiores que se asemejan al animal, y comen carne descompuesta ⁸⁸ .

Tabla 11. Nombres de clanes animales en sikuani y su significado en castellano.

⁸⁸ Datos aportados por el cacique de la comunidad de Ekunay el 8 de julio de 2008.

La comunidad de Ekunay en estos momentos tiene un niño con el nombre de *Wajjani* y una niña que se llama *Bibisy*. En toda la comunidad son los dos únicos antropónimos indígenas que hemos encontrado. Preguntamos a los ancianos si ellos tienen otro nombre y todos nos dicen que no. La realidad es que pueden tenerlo pero, tal como hemos comentado al ser sagrado no lo quieren comentar, esta duda no la hemos podido resolver.

Relatamos a continuación el significado de estos antropónimos indígenas⁸⁹.

Wajjani: Es el símbolo de la sabiduría. En la historia de los jivi existió alguien llamado *Pulunu*, tuvo un hijo llamado *Wajjani*. En esa época no existía el *sebucán*. Los jivi tenían que matar a las anacondas, disecaban su piel, las hacían agujeros y hacían por tanto la misma función que hace el *sebucán*. No existían utensilios como la *guapa*, *manare*, *catumare*. *Wajjani* desde niño, demostró la habilidad y el conocimiento para la fabricación de estos. *Wajjani* es el que teje la artesanía. En el monte, se encuentra un árbol denominado *tirita* del cual se saca la materia para fabricar el *sebucán* y en general toda la artesanía jivi. *Wajjani* por tanto es un hombre que teje bien y que se dedica a la artesanía.

También dicen que *Wajjani* de niño era muy llorón. Por este motivo, un día, el padre lo descuartizó, éste resucitó y varias veces se repitió el proceso, lo descuartizaba y resucitaba.

Los jivi, lo representan en la actualidad como una culebra muy pequeñita. Es negra con muchas rayas, parece un *sebucán*. Comentan, que en Ekunay aparece a veces. En ese momento los niños que tienen entre cuatro y seis años son probados mediante el *wajjani*. Acercan la culebra a los niños y si esta se posa pacíficamente en la palma de los muchachos es porque estos serán inteligentes, sabios y artesanos. Pero si busca morder, el niño es apartado y entienden que no va a hacer muchas cosas buenas.

⁸⁹ Datos aportados por Alfredo Rodríguez el día 6 de agosto de 2011 en la comunidad de Ekunay.



Foto 27 y 28. Niño indígena de nombre Wajjani en el año 2006. La mitología jivi señala con ese nombre al creador del sebucan que es el elemento que vemos en la foto n° 25 tomada en el año 2007.

Autora: Raquel García.

Bibisy: El *bibisy* es un árbol, cuya madera se utiliza como medicina. Se utiliza para fabricar remedios. Cuando una persona tiene fiebre se cuece y se baña en esa agua a la persona enferma. Para otras enfermedades se cuece también y se toma el agua y de este modo la persona se puede recuperar.



Foto 29. Foto de la niña llamada Bibisy tomada en el año 2011. Autora: Raquel García

Foto 30. Alfredo Rodríguez nos relató las dos leyendas anteriores. Año 2011. Autora: Raquel García

5.9. El mensaje de los sueños. Procesos de interpretación simbólica

Los sueños eran y son otra fuente de comunicación porque a través de ellos se reciben mensajes, por ejemplo, de cómo están en otras comunidades. El receptor de estos mensajes en algunos casos es el curandero y éste transmite lo que ha recibido al resto de la comunidad. La información se pasa de unos a otros mediante el espíritu, generalmente lo hace un curandero hacia otro curandero. Comunicará cómo están los muchachos, cómo están los adultos. Nos comentan que ahora se utiliza el celular o teléfono móvil, e internet, los sueños realizan la misma función de comunicación, porque los pueblos jivi nunca olvidan sus costumbres, la cultura.

Pero todos los jivi reciben mensajes relacionados con su vida diaria median los sueños. Ellos creen lo que sueñan; por ejemplo, si hablamos de pescado, elemento fundamental para la cultura jivi, saben que este se puede comprar en la actualidad con *reales* (dinero), por tanto si sueñan con ello saben que van a tener dinero.

Juzgaban también que alguien se encontraba bien o mal, por el sueño. De este modo, si un niño fallece, y en el espíritu del jivi, se aparece en sueños, se sabe que el niño se encuentra bien. Así mismo, cuando alguien va de camino hacia algún lugar, se sueña con su partida, se sueña con él y cuando está próximo a llegar se deja de soñar con esta persona. Del mismo modo, cuando se sueña con personas fallecidas, saben que un familiar está a punto de llegar y cuando faltan dos días para que llegue se deja de soñar con él.

No todos los sueños son fáciles de interpretar y llegan a distinguir entre los buenos y los malos sueños, entre los verdaderos y los falsos. Suelen decir que los sueños de verano son verdaderos, porque no les faltan motivos para que esto sea así. Pero en invierno no todos los sueños son fáciles de interpretar, a veces son confusos por eso no les dan tanta importancia.

Los indígenas jivi creen en los sueños porque piensan que durante la noche se establece una comunicación directa con los espíritus que continuamente se están ocupando de ellos.

Se puede consultar en el soporte digital adjunto a la tesis en el apartado fonográfico VI.9 correspondiente al año 2007 estos aspectos comentados por Raúl Rodríguez.



CAPÍTULO SEXTO

LOS RITUALES COMO PROCESOS DE COMUNICACIÓN

“La comunicación indígena se advierte en el habla, la vestimenta, los rituales”.
(Agurto y Mescco, 2012:4)

Antes de desarrollar en profundidad este apartado, recordamos lo expuesto por Lévy-Bruhl (1972:10), que al estudiar las mentalidades primitivas explica que no podemos compararlas con la nuestra porque éstas son muy diferentes. Son diferentes en muchos aspectos, y uno fundamental es su atribución de todo lo que les sucede a potencias alejadas del mundo en el que desarrollan su vida diaria, al contrario que en nuestro mundo, donde buscamos las causas de lo que nos sucede en aquello que nos rodea.

Por tanto, debemos analizar esta mentalidad primitiva sin ideas preconcebidas. Es ardua nuestra tarea porque nuestro día a día se desarrolla con unas características muy dispares a la del objeto de estudio. Si no lo hacemos de este modo, tenderemos a ver muchos aspectos como algo rudimentario, quizás infantil, muy alejado de lo que consideramos dominante y esto nos impedirá analizar y entender muchos de los contenidos que van a ser tratados a continuación.

6.1. Rituales de transformación

En la descripción del documento antropológico I.4, podemos ver algunos consejos para el desarrollo de la vida en las comunidades jivi. En él se habla fundamentalmente del nacimiento y la primera menstruación, pero nos sirve como ejemplo para comprobar cómo no se deja nada al azar y todos los momentos importantes de la vida tienen unas

reglas que respetar y deben ser comunicados de generación en generación. Algunos de ellos en la actualidad se mantienen tal y como se realizaban en épocas pasadas.

A continuación, analizaremos las diferentes etapas de la vida de un jivi, desde la concepción a la muerte, para ver qué elementos comunicativos se emplean en cada uno de estos periodos.

Los grandes enigmas que representan los fenómenos de cambio en la vida humana, desde el nacimiento hasta la muerte, son objeto de un control mágico con el cual se evita una variabilidad imprevista dentro del grupo y se garantiza la dependencia del nuevo individuo con respecto a su cultura:

Todo sistema de mitos conlleva un sistema de ritos. Con el rito se entra en el discurso de lo simbólico. Símbolo y representación pertenecen al orden del lenguaje (Muñoz, 1989: 216).

6.1.1. Embarazo

Los *guahibo*, al poco tiempo de originarse el embarazo tienen conciencia de que se ha producido éste, pero no va a ser hasta unas semanas antes del parto cuando comienzan a tomar una serie de medidas especiales que tratan de preservar la salud de la madre y del futuro hijo. Estas restricciones van acompañadas de una serie de rituales que son fundamentales dentro de la cosmovisión *guahiba*.

Debemos hacer notar que algunos de los aspectos que a continuación se relatan no se llevan a cabo en la actualidad, pero es interesante mencionarlos porque han formado parte del mundo jivi y son importantes para entender algunos aspectos de esta cultura que se desarrollan en la actualidad. Por este motivo se utilizarán formas verbales en pasado y en presente para, de este modo, dejar claro qué se ha perpetuado en esta etnia, en concreto en nuestro lugar de estudio, y qué aspectos culturales se han perdido.

Cuando el momento del parto se acercaba, el marido construía una casa especial, la cual estaba a cierta distancia de la casa familiar. La mujer embarazada se trasladaba a ella para esperar el alumbramiento. Era usual que le acompañase su madre, o alguna otra mujer para ayudarle; sobre todo para “rezarle” los alimentos, ya que no podía tomar nada que no estuviera previamente “rezado”. Cuando el parto estaba cercano, se mandaba llamar al chamán, para que soplara a la embarazada, con objeto de que tuviera un buen alumbramiento, así como una criatura sana.

La embarazada debía permanecer recluida en esta casa, pues si salía de ella, podían acontecer infinidad de males, algunos de los cuales son recogidos en la obra de Lucena Salmoral:

Su olor mataba a las plantas, porque era como venenoso. También podía matar a los animales (Lucena Salmoral, 1971: 152).

En la actualidad el tema de la reclusión se ha abandonado, pero sí se continúan rezando los alimentos. El Rezo del pescado es un ritual generalizado en los grupos llaneros, el cual se desarrolla en dos momentos importantes en la vida de un *guahibo*. El primero de ellos se produce cuando el niño deja de mamar y el segundo con la primera menstruación femenina. Cada grupo desarrolla este aspecto de acuerdo a sus propias tradiciones.

Las personas de la comunidad reconocen que la significación y función del rezo es común a todos los grupos indígenas del área y que en ocasiones recurren a un rezador de otro grupo para que conduzca el ritual si en la comunidad no hay nadie que lo pueda llevar a cabo. Piensan que el rezo puede ser más poderoso cuando es recitado en lengua diferente a la propia o cuando incorpora términos que no se pueden comprender fácilmente.

El consumo de pescados no rezados provoca infinidad de penalidades para aquel que lo consume y así el rezo es considerado en general como el medio de defenderse de la acción de los seres de la naturaleza.

Bernardo Moreno respecto a este aspecto, nos dice que si el pescado no se reza, a los niños se los llevarían los encantos y aparecerían personas con la apariencia de peces o de sirena dispuestos a llevarse a los niños. El agua no rezada puede también ocasionar mal a los muchachos. Sus espíritus les pueden llegar a ocasionar la muerte. Los rezos suelen producirse por parte de las personas mayores de la comunidad que son los que han vivido la tradición por más tiempo y los conocen bien.

Este rezo se hace en la primera menstruación para que las niñas no envejezcan rápido y no tengan dificultades en su vida, no tengan enfermedades causadas por el agua, para que los espíritus malignos nunca les dañen. Un ejemplo referente al rezo de pescado lo encontramos en el documento antropológico I.11. Quizás, para nosotros la traducción es inconexa porque hay palabras que no existen en castellano. Además, las veces que nos

han hablado o les hemos escuchado en jivi, suelen hablar, rezar... durante mucho tiempo pero cuando se les pide que lo traduzcan, la brevedad de los mensajes es notable.

6.1.2. Concepción

La natalidad en el mundo *guahibo* es muy elevada, esto es así porque los hijos son una potencial riqueza. Los varones significan brazos que sustentan la economía familiar, es usual el trabajo infantil; diríamos que el trabajo no tiene edades, todos los miembros de la familia son capaces independientemente de su edad de aportar algo a la economía familiar. Las hijas representan una gran aportación en todo lo relacionado con el hogar y el trabajo en el conuco. En la sociedad jivi, la relación de los roles masculino y femenino tendrían la clásica distribución de cuidado (ellas) y autoridad (ellos), siguiendo la distinción de Schneider (citado por Aixelá, 2005:5). La mujer se ocupa en gran medida de cuidar el conuco familiar. Las hijas jivi, como en tantas regiones, suponían antiguamente un valor de bien mueble transferible con apariencia de compra (Aixelá: 2005, 106), a través del sistema de regalo o dote, que debía pagar el futuro yerno. Por otra parte, la fecundación se veía, e incluso, (aunque en menor medida) en la actualidad se ve como la única forma de contrarrestar la enorme mortalidad infantil.

Pero no toda concepción era celebrada, tal como ocurría con los partos gemelares aspecto señalado en obras de antropología de los *guahibo* (Lucena 1971) y en otros textos de antropología como los de Lévi-Strauss (2002). Probabilidad, por cierto excepcional en el mundo indígena.

Pese a que la fecundación es vista positivamente, se considera mal agüero tener mellizos. Cuando esto sucedía era preciso llamar al chamán, para que la “soplara”, a la madre y evitar así que esto volviera a ocurrir (Lucena Salmoral, 1971: 151-152).

Cuando hay gemelos, o más niños, en el vientre de la madre, el mito normalmente refleja consecuencias muy serias porque [...] los niños comenzarán a luchar y a competir para decidir quién tendrá el honor de nacer en primer lugar, y uno de ellos, el mal, no dudará en efectuar un corte... (Lévi- Strauss, 2002: 61).

Centrándonos exclusivamente en la etnia jivi, en el marco que conocemos, sobre una población de dos mil personas no hemos identificado ningún caso de personas que sean mellizos o gemelos y no sabemos - porque no es tema de estudio para nuestra tesis- si

este dato es significativo o simplemente se necesita una población más elevada para ver si esto es realmente algo merecedor de estudio.

En algunos casos, la familia llegaba incluso a matar a uno de los hijos mellizos para evitar de este modo que cualquier tipo de maleficio se pudiera centrar en el entorno en el que había acaecido este nacimiento.

6.1.3. Nacimiento

Lucena Salmoral (1971), comenta respecto al nacimiento lo siguiente:

El alumbramiento se efectúa de rodillas, se corta el cordón umbilical con un carrizo y se amarra con una hebra de cumare, se sopla a la parturienta en la espalda para evitar el dolor. La placenta (pe matabu) se envuelve en un trapo y se entierra evitando que los gallinazos y los perros se la lleven, porque el niño se puede enfermar de grandes dolores y se puede morir (Lucena Salmoral, 1971: 153).

Después del alumbramiento, lo habitual es bañar al niño y envolverlo en un trapo para colocarlo en el chinchorro junto a su madre. La madre también se baña y después se acuesta en el chinchorro para descansar. Después del nacimiento se tienen una serie de cuidados para proteger el nuevo ser. Estas restricciones tienen una connotación mágica. Cuando una mujer da a luz en la comunidad se reza el agua donde va a bañarse, el lugar donde va a pisar.

Esto continúa así en los casos en los que el nacimiento se produce en las comunidades y, siempre que es posible, cuentan también con la presencia de un brujo que rezará para que todo el alumbramiento se desarrolle sin dificultades. En el caso de la comunidad que nos ocupa algunas mujeres tienen sus hijos en el hospital, pero una vez que se produce el alumbramiento regresan a la comunidad y al poco tiempo se las ve realizando una vida totalmente normal.

Cuando se producía el nacimiento, el padre también debía someterse a lo que se denomina *covada*⁹⁰. En la comunidad de estudio, esto en la actualidad se ha perdido, pero vamos a hacer referencia a ello por la importancia que tuvo.

Cuando al padre le comunicaban la noticia del nacimiento de su hijo, abandonaba cuanto estaba haciendo y se acostaba en el chinchorro, dispuesto a iniciar la dieta. Los

⁹⁰ Podemos definir este término como el reposo que guarda el padre y las atenciones que éste recibe tras el alumbramiento de su hijo.

familiares y amigos iban entonces para felicitarle, hacerle preguntas sobre el acontecimiento y darle consejos. Un aspecto importante era preguntarle por la salud del nuevo miembro de la comunidad, si se encuentra bien, si el parto había sido bueno, si salió toda la placenta, etc. Finalmente le aconsejaban quedarse acostado sin hacer nada “hasta que el niño se endurezca” para que no le pase nada. En el caso de que el padre no guardara las restricciones debidas, su hijo enfermaría de gravedad y hasta es posible que muriera.

El tiempo que debía mantener la *covada* era algo variable. Generalmente era el necesario para que el niño se pusiese fuerte, aunque con el tiempo ésta cada vez era de menor duración.

Durante la *covada* el padre se abstenía de comer pescado de piel duro o mamíferos. Una vez que pasaba el periodo de dieta, el padre podía reintegrarse a sus labores. Pero antes debían “soplar” todos los objetos personales.

[] La mujer permanecía en el ranchito donde había dado a luz, dedicada a cuidar a su hijo. No podía rallar yuca, ni cocinar, debía cocinar su madre o la persona que la había cuidado a cuyo cargo también estaba “soplar” los alimentos que iba a ingerir. La única actividad de la mujer que había dado a luz era la de tejer cabuya para hacer chinchorros.

El niño, permanecía en el ranchito donde nació, cuidado por su madre. Se alimentaba con el seno, se le asea y se le “rezaba” para que no fuera a tener ninguna enfermedad. A las pocas semanas se le reforzaba la alimentación, bien con *maiware* (puré de yuca, batata y plátano maduro), bien con *awuinare* (puré de yuca y plátano). El niño era amamantado hasta los dos años aproximadamente, luego debía comer de todo. El destete lo hacía la madre untándose los pezones con *karaña* (líquido espeso, grasoso y pegajoso, que extraen de una planta del mismo nombre). Su olor fuerte hacía que el infante rechazase el pecho (Lucena Salmoral, 1971:153-154).

En la actualidad, algunas familias, cuando nace un bebé, continúan con la tradición de no comer pescado de cualquier clase porque temen enfermar. Lo que sí hacen todas las familias es rezar el pescado y el agua para que el recién nacido crezca con buena salud. Se pone *caraña*⁹¹ para hacer humo y que éste le proteja. A los seis meses el niño puede probar el primer pescado.

⁹¹ Goma de árbol, que tiene un olor aromatizante y se emplea en varios rituales indígenas. Piensan que el humo de la misma tiene cierto poder.

6.1.4. Primera menstruación, *yapiro*

Esta tradición, hemos podido comprobar que se mantiene prácticamente igual, es decir con las mismas connotaciones que en tiempos primitivos, en la comunidad que estamos estudiando. Le aconsejan a la niña: cuando te venga la primera menstruación nos avisas inmediatamente. Una sola palabra: “me vino”, y ya está.

A partir de ese momento no puede hablar, no puede tocar nada, no puede caminar, no puede reír, no puede salir al sol, el proceso lleva asociado tabúes. Esto es sagrado porque, si no se cumple, creen que le ocurrirá algo a la madre o a la familia. Se han dado casos en que las niñas, por vergüenza, no lo dicen y es la madre la que lo descubre, pero el proceso se mantiene de idéntica forma.

A veces para probar su paciencia y tolerancia, sobre todo en épocas anteriores, a la niña le pisaban los pies, le pellizcaban, le pinzaban las puyas del pez raya en la lengua. Desde este momento le comienzan a aconsejar: “mira, te estás enfrentando a un mundo donde inicias el proceso de ser mujer, de ser madre” y comienzan a rezar el suelo donde va a pisar.

Lo que sí ha variado es que en la actualidad, durante el tiempo de la primera menstruación, la niña no es trasladada a otra casa diferente, permanece en la vivienda pero apartada del resto de la familia a excepción de la persona que la cuida. Tiempo atrás, cuando la niña comenzaba con su periodo, se retiraba a la casa de regla⁹², que era:

Un pequeño ranchito próximo a la casa familiar, cerrada con paredes de esterilla, tulima, que da su nombre a la casa, tulimabo. También a esta casa se la denominaba yalipubu porque los chamanes denominan a la menstruación como Yalipu. [].

El primer día de regla la niña debe acostarse en el chinchorro totalmente estirada, sin moverse. Después cuando vaya pasando puede bajarse del chinchorro y sentarse en las esterillas, para torcer *kumare*. No puede hacer trabajos pesados, ni cocinar, pero debe torcer *kumare*, porque si no, nunca jamás podrá tejer nada. La cuidadora le da la comida, siempre “soplada”. No puede comer tortuga, ni pescado. Sólo aves y cosas que da la tierra. La cuidadora le “sopla” durante las noches, hasta que viene el día (Lucena Salmoral, 1971:156).

⁹² En el capítulo 4 apartado 4.8 podemos consultar lo referente al *yapiro* o casa para la menstruación.

La niña no puede tocar el suelo con sus pies, por eso se cortan dos *pejes*⁹³ de madera, generalmente de alcornoco, donde se va a situar para así no pisar el suelo. Puede suceder que sea una niña a la que hayan comprometido para el matrimonio, porque los jivi pueden comprometer a las niñas desde el mismo momento del nacimiento. Si es así, la persona con la que esté comprometida puede estar a su lado.

Cuando sale a hacer sus necesidades se pone un trapo sobre la cabeza, cubriéndose el pelo porque si le da el viento se piensa que se le caerá el cabello.



Foto 31. Niña mestruante que debe cubrir su cabeza para salir a la calle. Foto tomada en la comunidad de la Morrocuya año 2007.

Autora: Raquel García

Cuando piensa que ha acabado, la madre revisa a la niña y avisa a la comunidad y les dice que deben ir a rezarle al agua para bañarla, porque durante todo el tiempo que permanece en la casa recluida no se la baña, solo se le cambia de ropa.

Una parte importante del rezo es nombrar a las tortugas. Luego de nombrar a las tortugas, el rezo evoca el rumor del viento y de las olas al amanecer, y de la canoa que surca los ríos Meta y Vichada. En la tradición *guahiba*, existen varias constelaciones

⁹³ Trozo de madera de pequeño grosor.

que presentan diversas especies de tortugas y su función cronológica consiste en indicar sus ciclos fenológicos.

Buscan una planta especial, unas hierbas, y se prepara el *samagui*⁹⁴ para lavar a la niña. Se prepara una gran ceremonia, que llaman *correr la niña*. En síntesis se trataba de que la mujer nueva efectuara una carrera desde la casa de regla hasta un caño cercano:

La carrera se hace en las primeras horas de la mañana. La niña sale hacia el caño perseguida por los hombres. Si sufre alguna caída o se cansa, es que se va a morir alguien. La púber llega hasta el caño y se sumerge en sus aguas. Luego se bañan todos los hombres, pero más abajo, en el mismo caño. Después del baño la mujer nueva se viste y emprende otra carrera hasta donde está preparada la comida y la fiesta. (Lucena Salmoral, 1971:157).

Después del baño la niña se prepara para iniciar las tareas propias de las mujeres jivi. A este respecto Lucena Salmoral comenta:

La anciana que cuidó a la púber, le coloca a ésta un poquito de pescado en la boca. Luego le da más, lentamente, hasta que acaba de comer. Entonces la niña debe servir a los demás comensales, comenzando por el chamán. Terminado el banquete, la mujer nueva debe irse inmediatamente a trabajar duro en la yuca, para que no quede despiciosa toda la vida.

Después de esto puede casarse, aunque antiguamente debía esperar unos dos años.

En las menstruaciones siguientes deben guardarse algunas restricciones como la de aislamiento en el ranchito, la prohibición de comer pescado, la de “*soplar*” la comida que va a ingerir. Esto solo durante los días de duración de cada regla. (Lucena Salmoral, 1971:157).

Para la ceremonia se comienza por pescar abundantemente. Empieza el ritual a las 18,30 horas de la tarde hasta las 5 de la mañana. En la actualidad, la comunidad de Ekunay no tiene cerca un caño, motivo por el cual no se inicia esta carrera sino que se baña a las niñas con el agua que han estado rezando las personas que conocen el rezo durante horas.⁹⁵

⁹⁴ Recipiente con agua y hierbas que es rezado por los expertos de la comunidad y con el que se lavará a la niña menstruante.

⁹⁵ En esta ceremonia se interpreta la canción que David Linares nos canta y que puede ser consultada en el apartado VI.6 referente a documentos fonográficos correspondiente al año 2007. Se encuentra recogida en el soporte digital adjunto a esta tesis.



Foto 32. Celebración de la primera menstruación de una niña en la comunidad de Ekunay. Año 2011.
Autora: Raquel García



Foto 33. Rezo del agua en Ekunay para la fiesta de la primera menstruación. Año 2011.
Autora: Raquel García

Hemos señalado anteriormente, que durante la menstruación, la niña no podía comer pescado. Las mujeres cocinan el pescado, previamente rezado, mientras los encargados de rezar el agua, se ocupan de esta ceremonia, soplan el agua, la remueven, agitan la maraca tocando el agua con sus plumas. Después se prepara a la púber, se le pone un vestido, se le adorna de collares, una pulsera y se le pueden pegar al cuerpo plumas de algunos animales.

En las comunidades que tienen el caño cerca, hombres y mujeres se preparan para la carrera, que tiene la función de evitar que la mujer sea lenta y pueda andar siempre ligerito, así como para que la niña sea buena trabajadora y no se canse. En Ekunay, cuando las niñas están preparadas, salen a la vista de todos. Ellas permanecen en silencio. Posteriormente comienzan una serie de bailes. Los mayores de la comunidad comienzan a bailar introduciendo en los bailes a las muchachas. Cuando finaliza el baile las muchachas se quedan quietas y sin hablar, hasta que se inicia un nuevo baile y toman parte.

Al finalizar la fiesta cada uno se marcha para su casa y, al amanecer del nuevo día, la muchacha pasa a formar parte de la vida de la comunidad.

Podemos comprobar la complejidad del rito de paso que supone la menarquía, que ha permanecido conservado en buena parte de su secuencia ceremonial, prueba de la importancia cultural que representa para la comunidad. Utilizando clasificación de ritos de antropólogos como Van Gennep (2013) la menarquía comporta inmediatamente tabúes (ritos negativos) de prohibiciones y el alejamiento (rito de separación). La niña

vive aislada los días del trance (rito de margen)⁹⁶, para después regresar al río (rito de purificación). Interviene el chamán (visita ceremonial), se purifica el agua del río (lustración), se reza el pescado (rito indirecto de consagración) y se celebra comensalidad (rito de agregación). Siguiendo a Van Gennep (op.cit.) este proceso ritual congregaría pues “ritos preliminares” (de separación del estado anterior) “ritos liminares” (durante el tiempo de margen) y “ritos postliminares” (de agregación al nuevo mundo).

Este tipo de ritos, también llamados de pubertad, se refieren a la separación del mundo asexual, seguidos de la agregación al mundo sexual, y sobre todo vinculan a las mujeres.

José Caisedo (Cardoso) nos cantó una de estas canciones que se utiliza en el momento de purificar el agua para el baño tras la primera menstruación, al igual que se hace en otros momentos donde se deba rezar el agua. Puede haber muchas canciones diferentes. La canción que José Caisedo nos cantó es la siguiente:

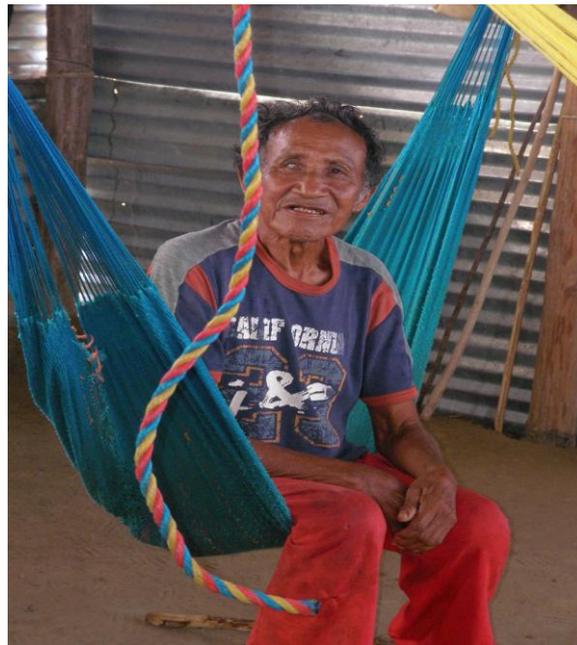


Foto 34. José Caisedo (Cardoso) nos cantó la canción para rezar el agua. Año 2008.

Autora: Raquel García

⁹⁶ La reclusión en cabañas especiales (“cabañas tabuadas”) es un rito común a otros grupos culturales y se producen en otros cambios de estado de las mujeres como el embarazo o el parto. Han sido estudiados por antropólogos como E. Crawley y J.G. Frazer. En estas secuencias, es difícil asignar cada rito a una clasificación cerrada. Van Gennep (op.cit.78) advierte de la incertidumbre sobre si determinado rito es de protección o de paso, por ejemplo. El retorno suele celebrarse bebiendo una bebida sagrada.

CANCIÓN REZO DEL AGUA

Los ángeles se bañan en la mañana.
El pato también se baña en la mañana.
La estrella sale en la madrugada. Siempre se baña en la mañana.
Las muchachas Ekunay siempre tienen los cabellos largos.

Ekunay waji bajaya nawane.
Najibü bajoya nawane.
Puleiwalto bajoya Dukaina.
bajayajaya nawanewane.
Ekunay waji ya matona Duna⁹⁷.

Los papeles se reparten entre padre y madre y es la madre quien se encarga de educar a las niñas, mientras que hay cierta distancia entre padres e hijas, que casi no se dirigen la palabra. Tampoco les miran a los ojos, pero eso es general, el respeto y la obediencia son normas esenciales en una comunidad jivi.

Podemos decir que en resumen el ritual de pubertad femenina *guahiba* se compone de las siguientes etapas:

- 1ª etapa: reclusión.
- 2ª etapa: rezo nocturno.
- 3ª etapa: competición.
- 4ª etapa: baño (purificación).
- 5ª etapa: comida ceremonial (comensalidad).

Respecto a los niños no hay un ritual especial. Simplemente se les prepara para la vida, y se considera el momento de tránsito con el signo de que les cambia la voz.

⁹⁷ Podemos escuchar esta canción en el soporte digital adjunto a esta tesis en el apartado fonográfico VI.15, correspondiente al año 2008 (en el espacio 42'). En el documento videográfico VII.9 correspondiente al año 2007, podemos ver a David Linares interpretando también una canción para rezar el agua.

6.1.5. Matrimonio

El matrimonio *guahibo* no tiene ceremonial religioso alguno, aunque debe efectuarse con arreglo a determinados patrones. Los hombres buscan en sus mujeres cualidades estéticas, de laboriosidad y de fecundidad. Las mujeres buscan en sus maridos laboriosidad, seguridad.

En tiempos pasados, se pagaba un precio por la novia. Una forma de pago usual era hacer un conuco y una casa a los padres de la novia. En el conuco se empleaban unos veinte días, entre tumbar el monte y rozar, pero para la realización de la casa el tiempo era mayor. Esta costumbre ha desaparecido, no se paga ninguna dote por la novia.

El matrimonio se efectúa sin ningún tipo de ritual. Siempre que se pregunte a un indígena como se casó, la respuesta es: “Así no más” el hombre y la mujer se unen sexualmente e inician por lo común su vida matrimonial en la casa de los padres de la novia. Al cabo de un tiempo siembran su conuco para tener yuca brava, plátano, caña y ají. Finalmente construyen una casa aparte.

Es frecuente, en la comunidad de estudio, que el hombre tenga hijos de diferentes mujeres y que en la mayoría de los casos, no esté casado con ellas. El matrimonio se puede extinguir por esterilidad de la mujer o por deseo de alguna de las partes. No piensan que si la mujer no se queda embarazada pueda ser por esterilidad del hombre.

A partir de la explicación oral de las personas entrevistadas, parecen distinguirse diferentes tipos de matrimonios. En ellos se puede observar una vieja estructura de clanes, ya que generalmente se producen grupos vinculados de un patriarca e hijos casados:

- a) Familias que comprometen a los niños desde pequeños. De este modo les van aconsejando desde pequeños, les van diciendo: éste va a ser tu esposo, ésta será tu esposa. Se intercambian la comida, los alimentos, los consejos, las relaciones familiares y cuando ellos están aptos para contraer matrimonio, entregan a la mujer. Lo celebran o no lo celebran, simplemente la entregan. En este momento les dicen que pueden vivir juntos. A la mujer la preparan para la vida, forma parte de la educación indígena, tiene que saber cocinar, tiene que saber atender al marido, instruyen con buenos consejos, cómo debe comportarse, la fidelidad. Cuando están aptos los casan, puede ser a los trece, dieciséis, diecinueve,

veinte años. El hombre debe saber construir la casa, debe hacer su conuco, tiene que saber pescar, saber cazar.

- b) Otra posibilidad es aquella familia que tiene una niña y la comprometen con un viejo, un señor mayor, porque es trabajador, porque sabe hacer artesanía, o porque sabe curar. De este modo la familia piensa que asegura el futuro de esta niña y, el día en que se desarrolla, a él también le ponen al lado, como ya expusimos al hablar de la primera menstruación. Cuando se ha desarrollado la entregan a este futuro marido. Ese tipo de matrimonio generalmente ha sido un fracaso. La mujer en la mayoría de los casos suele abandonar la casa.
- c) Sucede a veces que es a la mujer a la que le gusta un hombre y este puede estar casado o comprometido. Si al hombre también le gusta, la mujer se irá con él. En este caso, el hombre puede abandonar a su anterior mujer o mantener a las dos, si ellas lo consienten. Y bien lo mismo sucede con la mujer. En este caso los hombres llegan a pelear y aquel que pierde la pelea pierde también a la mujer.
- d) En algunas ocasiones para obtener a un hombre, o a una mujer se realizan los llamados ensalmos. Estos son una serie de oraciones de conquista, junto a la preparación de un brebaje denominado, *pusana*. Este remedio ayuda a conquistar a hipnotizar a la mujer o al hombre.
- e) Otro modo de acceder al matrimonio se produce cuando un hombre va a pedir la mano a la casa de la mujer de la cual se ha enamorado.

No obstante, en la actualidad el tipo de matrimonio más habitual es que la pareja se conozca, mantengan relaciones sexuales, la mujer quede embarazada y es en ese momento cuando se consideran casados. La mayoría de matrimonios se producen entre la misma etnia, es más entre los muchachos de la misma comunidad.

En determinadas uniones, sobre todo de los caciques, que son quienes contaban con recursos, sí se hacía una fiesta o rito. Tenían mando para convocar a la gente, tenían la autoridad para decir: vamos a ir a casa porque mi hijo se va a casar. Quiero que lo conozcan que lo respeten. Para ello se convocaba a la gente, para una fecha determinada. Los recibían, comían con ellos y en este caso se podía hacer una especie de

ceremonia. Esta ceremonia es la que presenciamos en nuestra primera visita a la comunidad de Ekunay.

El día de la ceremonia toda la comunidad y todos los visitantes realizaban un largo pasillo por donde pasaría primero el hombre y luego la mujer. En algunos casos el cacique de la comunidad explicaba lo que estaba haciendo con ese acto, pero esto no es lo frecuente, ya que para estos eventos solo se invitaba a personas jivi. Luego se comía y se bebía.

En las fiestas, en las cuales se reúne población jivi de diferentes lugares, se gestan algunos matrimonios. En muchas ocasiones a un hombre le gusta una mujer y o bien se la lleva - “la rapta” – o bien la mujer accede a irse con este hombre. Esta circunstancia ha dado lugar a guerras entre los indígenas, porque el varón insta la situación sin comprobar si esa mujer tenía novio o esposo.

6.1.6. Funerales

La idea de muerte natural no existía entre los *guahibo*. Consideran siempre la defunción como producto de un maleficio. Aunque en la actualidad esto ha cambiado y se admite la idea de muerte natural, en algunas ocasiones. En otras, continúan hablando de maleficios, mal de ojo y toda suerte de supersticiones ante el fallecimiento de determinadas personas.

Cuando una persona fallecía, se realizaba el enterramiento en la segunda noche. En la actualidad no se conserva ningún tipo de regla. Hemos asistido a funerales a las pocas horas de producirse la muerte y a otros que se realizaban al día siguiente. Transportan el cadáver en el chinchorro o en una caja de madera, en la cual se introducen sus objetos personales hasta un lugar de la sabana y lo entierran allí. Este lugar se encuentra dentro de la comunidad. Si el difunto es un niño se le entierra dentro de la casa, o muy próximo a ésta, vestido con su ropa y dentro de un cajón pintado. Hace años se le hacía una fiesta, en la cual todos tocaban el cajón que contenía los restos mortales.

Muestran miedo ante los que han muerto, pero solo si no se les entierra bien, porque los espíritus pueden molestar a los vivos. Nos dicen que ahora no se hace, pero antes, cuando una persona moría, se abandonaba y se quemaba la casa en la que había vivido. Este mismo aspecto queda recogido en la obra de Metzger cuando expone:

The dwelling in which the individual died is abandoned the same day.

Fear of the dead, or of ghosts, is more explicitly manifested by the nomads. Immediately after interment of the corpse in the campsite, it is abandoned. The band moves across and up or down the river several miles. If it can be avoided, the band will never return to that particular campsite, and will avoid even the general area for several years (Metzger, 1968: 224-225)⁹⁸.

Nos comentan, que las tradiciones han ido cambiando porque ahora no son nómadas. Cuando no tenían asentamiento estable, si moría una persona no había problema en quemar la casa y trasladarse a otro lugar. En la actualidad, el sedentarismo hace que esta costumbre, en el caso de las defunciones, se haya perdido.

En épocas pasadas, el entierro de un adulto lo efectuaban únicamente sus familiares varones: padres, hermanos o cuñados. Procedían a excavar una tumba en la sabana. Una fosa profunda, donde se colocaba el cadáver, envuelto en su chinchorro y dentro de un lecho de hojas de plátano y de esta forma se evitaba que la tierra cayera sobre el finado. Antes se enterraba al difunto con todas sus pertenencias, si bien en la actualidad, se le suele enterrar con su chinchorro exclusivamente de modo que sus pertenencias las pueden aprovechar los demás.

Los familiares del muerto tenían que dejarle comida durante las noches. Sobre una mesa colocaban plátano maduro y cocinado, pescado, carne. El espíritu del muerto venía por la noche y comía. Por la mañana se levantaban los familiares y se comían las sobras que dejaba el espíritu del muerto. Esta práctica duraba por lo común unos días, pero si se temía mucho al espíritu, había que prolongarla por más tiempo.

En este aspecto, podemos ver recogido en la obra de Kahn (1975) lo que expuso A.L. Kroeber (1917:64):

Un pueblo es guiado mucho más por sus muertos que por sus vivos, lo que hay en el fondo de su pensamiento es la verdad de que toda civilización se basa en el pasado, que por mucho que sus antiguos elementos dejen de existir como todos, constituyen sin embargo su trance y su cuerpo.

⁹⁸ “La vivienda en la que el individuo ha muerto es abandonada ese mismo día.

El miedo a los muertos, o a los fantasmas, es manifestado más explícitamente por los nómadas. Inmediatamente después de enterrar el cuerpo en el campamento, es abandonado. El grupo se mueve arriba y debajo de los ríos varios kilómetros. Si lo pueden evitar, el grupo no volverá a ese campamento, y evitará la zona por varios años”.

En Ekunay, en la actualidad, no se realiza el entierro secundario⁹⁹ que ha sido fundamental en la tradición jivi. Se hacía al cabo de un tiempo, cuando el cadáver estaba descarnado. Entre ambos entierros podían pasar seis meses, un año, dos años, cinco años. En la tradición, eran los muertos los que avisaban. Se hacía entonces una gran fiesta:

Se sacaban los huesos, los pintaban de achiote, el color mágico que previene contra los malos espíritus, los amarraban en un capachito e iniciaban un gran baile, en el cual todos los miembros de la comunidad debían “bailar al muerto”. Después de congraciarse con el difunto, disponían su partida de este mundo. Colocaban los huesos en una olla y los volvían a enterrar.

En la fiesta para el entierro secundario se utilizaban varios elementos muy significativos: pitos adornados con plumas de pájaros; pasos de baile simulando brincos; el baile del cacho venao; los hombres se pintan la cara con *caraña*; se colocan adornos de plumas blancas en los brazos, que se mueven en actitud de volar; pintura de achicote, [] la fiesta de entierro secundario era congraciarse al difunto con los presentes y disponer su partida definitiva de la tierra, la cual debía realizarse volando. Por contraposición, cabe pensar que el tiempo transcurrido entre los dos entierros, primario y secundario, era muy peligroso para los familiares del difunto, ya que el espíritu del muerto no se había marchado de este mundo (Lucena Salmoral, 1971:161-162).

En Ekunay, persiste el miedo a los espíritus y por eso suelen enterrar a los difuntos adultos en un lugar separado de la casa. Cuando alguien muere, piensan que volverá para llevarse el alma de algún familiar y cuando el miedo es notable abandonan la casa por un tiempo y al regresar hacen oraciones, canticos y prenden *caraña*, de este modo el espíritu del fallecido es conducido junto con los demás.

Durante el ritual se le dicen algunas palabras y como creen que el espíritu escucha, acepta su petición y se marcha. A veces se transforma en un animal que la comunidad ve alejarse entre el humo y el olor de la *caraña*. No obstante, comunican al difunto que proteja a la comunidad. Esta protección vendrá por parte de los espíritus buenos que actúan como un ángel guardián para la familia y les avisará, mediante un sueño, siempre que pueda haber un peligro para los miembros del clan.

⁹⁹ Podemos ver esta realidad del entierro narrado en lengua jivi y posteriormente traducido al castellano en el documento antropológico I.5.

6.2. Rituales mágicos. El chamán como gran oficiante de la ritualización

Debemos comentar que no sabemos si este epígrafe es acertado. La realidad es que ha sido el punto más complejo de estudio para este trabajo ya que durante tres años buscamos entrevistar a un chamán y fue muy complicado (nos entrevistamos con dos brujos: Luis Blanco en la comunidad de Morichal Verde y Cardoso en Ekunay pero nos decían no llegan a la categoría de chamanes)¹⁰⁰. Primero decían que no había ningún chamán en la comunidad, luego que tampoco en la zona. Después nos enteramos, por puro azar, que sí los hay en las comunidades jivi con las que nos relacionamos, pero nadie nos decía quién era ese chamán.

Un día antes de regresar para España, en el verano de 2008, nos presentaron al chamán de la comunidad de la Morrocoya, que estaba dispuesto a hablarnos y nos citamos con él para el siguiente verano, pero desgraciadamente murió en un accidente. Dábamos por cerrado este apartado con la información literaria que habíamos recabado, cuando nos aseguraron, en el verano de 2009, que había llegado un chamán a la comunidad de Ekunay. Las veces que tratamos de entrevistarlo, siempre estaba viajando. Desconocemos si era cierto o, simplemente, no quería recibirnos. Hemos aprendido que con los indígenas no sirve insistir; es peor: si dicen “no”, es “no”.

No va a ser hasta el verano de 2011 cuando en una comunidad jivi, El Rincón de la Morrocoya, nos ofrecen la posibilidad de hablar con un chamán. Así lo hicimos, fundamentalmente para corroborar si lo que habíamos recogido en este trabajo es cierto. Con ayuda de un traductor, porque su castellano no era muy fluido, le fuimos preguntando por todos los puntos tratados en la tesis y él nos los fue corroborando.

Nos comentó que él realmente solo podía curar a las personas de determinadas enfermedades, fundamentalmente sacar el *guanare*¹⁰¹, pero que continuaba

¹⁰⁰ Podemos visualizar en el soporte digital adjunto a la tesis en el apartado videográfico VII.5 como José Caisedo trata de alejar una tormenta gracias a sus poderes de brujo y en el apartado VII.7 y VII.8 como realiza Luis Blanco sus curaciones ambos correspondientes al año 2007. También en el apartado fonográfico VI.8 correspondiente al año 2007 podemos escuchar a Luis Blanco recitando un rezo que emplea en las curaciones.

¹⁰¹ Guanare eran los talismanes utilizados por los chamanes en sus curaciones. Los jivi que estamos estudiando consideran que muchas enfermedades se producen porque se tienen unos vidrios en el cuerpo que ellos son capaces de sacar y de este modo sanar a las personas. Jordy Suarez es capaz de extraer estos vidrios a los que denomina guanare.

preparándose para poder realizar otras actividades que algunos chamanes son capaces de hacer.



Foto 35. Jordy Suarez chamán del Rincón de la Morrocuya. Año 2011.

Autora: Raquel García.

Por todo esto podemos afirmar que existen en la actualidad chamanes, aunque en menor medida, ya que antes los había en todas las comunidades y ahora no es así.

El número de chamanes es menor por el contacto de las comunidades indígenas con el mundo occidental. Los criollos les dicen que lo que hacen son acciones del diablo, de Satanás. En varios aspectos como la salud, hay indígenas que recurren a los hospitales. Piensan que la religión ha sido negativa para mantener la cultura indígena porque consideraba malignos algunos comportamientos. También la educación juega en su contra, porque introduce conceptos que los indígenas no son capaces de asimilar de forma crítica. Afirmación que se escucha en todos los ámbitos indígenas. A veces los individuos poco respetuosos con otras culturas, investigan qué es el chamanismo, la cultura indígena, y luego aplican otros mecanismos para persuadir a esa persona y decirle que lo que hace está mal.

Cuando se quiere conquistar a un pueblo, se sabe que si conquistan al capitán tienen mucho camino conseguido porque el pueblo muchas veces le sigue a ciegas, confían en él. Por encima del chamán está el capitán, el cacique, y muchos caciques se dejan convencer de que deben cambiar los modos de actuar en su comunidad. De este modo se

pierde parte de la cultura, el cacique se deja conquistar -la mayoría de las veces con falsas promesas- y no se da cuenta de la pérdida cultural que infringe a la comunidad.

Por tanto, diremos que aun siendo cierto que en temas relacionados con la salud se recurre a los hospitales, no se olvida a los chamanes ni a los curanderos. A lo largo de estos años de investigación hemos visto numerosas personas que han recurrido a sus prácticas curativas tradicionales cuando pensaban que la medicina no les ayudaba o, en algunos casos, recurren antes que a ésta. El indígena es muy libre y sus indicaciones están adaptadas a los hábitos de su comunidad. Tener que permanecer en un hospital o depender de unos medicamentos es algo complicado y desagradable para muchos indígenas.

Harris (2001:605) señala que el término “chamán” proviene de Siberia y hace referencia a un especialista religioso. Al ser aplicado el término para designar figuras religiosas en otras culturas, su dimensión se ha visto ampliada y ha pasado a designar a curanderos, visionarios encargados de ayudar a otras personas, a veces mediante prestación económica o de otros tipos por obtener notoriedad.

Feicgla (2006:22-28) investigó el chamanismo. Expuso que el poder de los chamanes se produce por la capacidad que estos tienen de desarrollar de un modo singular su mente, lo que les faculta para tener visiones. Es cierto, que contribuye en gran medida al desarrollo de estas visiones la utilización de plantas alucinógenas. Creen que las visiones que desarrollan les ponen en contacto con seres espirituales, gracias a los cuales, adquieren el poder de variar el rumbo de los acontecimientos para los que ha sido solicitada su ayuda.

El chamán tiene una función de protección y otra de curandero de la comunidad. Pero podemos plantearnos el siguiente interrogante: ¿Realmente curan los chamanes? El potencial real para ejercer la curación del chamán solo puede ser entendido como un fenómeno concreto, inmerso en un marco cultural determinado, en un momento específico de la historia de una comunidad y en un entorno especial.

El chamán tiene la capacidad de llamar a las tormentas, por ejemplo. Esto que seguramente es un mito para el mundo occidental, porque no se puede comprobar, para ellos no lo es. En el año 2006 hubo una reunión de chamanes con el anterior presidente Hugo Chávez en Puerto Ayacucho. En ella pidieron que se mantuviera en el poder varias candidaturas y, para demostrar su dominio sobre los agentes naturales, llamaron a la tormenta y efectivamente descargó sobre Ayacucho una gran tromba de agua. Ellos

creen que hay cosas que serían inexplicables si no es porque están producidas por los chamanes. Por otro lado, al igual que llaman a estas tormentas son capaces de calmarlas.

López (1944:72) comenta que los chamanes no son impostores, realmente creen que tienen facultades superiores al resto de las personas de una comunidad. Son necesarias todas las acciones que realizan habitualmente porque gracias a ellas la comunidad puede tener una vida sin incertidumbres.

En la vida de toda comunidad indígena tiene una importancia fundamental el chamán. Estos pueblos chamánicos respetan y necesitan esta figura ya que vela por el bienestar de todos, tiene el poder para hacer el bien o el mal, es una persona muy respetada por el temor a que produzca un maleficio, un *guanare* como se dice en lengua jivi. Es una persona experimentada, que adquiere sus poderes por el aprendizaje con chamanes ancianos o por medio de sueños. En algunos lugares, incluso, debe pedir permiso al cacique para ausentarse de la comunidad. Piensan que si el chamán está de viaje el grupo queda desprotegido de los ataques de otros chamanes. No obstante, se suele producir una dicotomía respecto a los sentimientos hacia el chamán. Por un lado, es respetado por los poderes que atesora, pero, por otro lado, por esos mismos poderes es temido ya que puede tanto curar como matar.

Si los indígenas tienen enfermedades corrientes, un indio cualquiera las puede tratar mediante remedios que usan a lo largo de su historia, pero si es algo más complicado solo el chamán es capaz de curarlo. El chamán es el curandero de la comunidad. El chamán puede curar recurriendo a la ayuda de los espíritus, con quien se comunica su alma, denominada *húmpe* en lengua jivi, a través de cantos y del trance inducido por el yopo. Cuando alguien enferma se le llama para que identifique la causa del mal y lo cure. Los familiares del paciente lo visitan ofreciéndole una serie de presentes e incluso dinero. El precio se acuerda antes de hacer la curación. El chamán se pinta la cara con dibujos geométricos, rojos. En un recipiente echa el inhalador, el *yopo*¹⁰². Las maracas y el collar forman parte de sus fetiches. Antes de salir empieza a sorber yopo, que le permite entrar en trance. Cuando llega a la casa del enfermo empieza a cantar invocando a los espíritus de los antepasados y danza haciendo sonar la maraca. Chupa al paciente en la cabeza, el pecho y la espalda. Después de cada succión, escupe y procede a soplar para ahuyenta a los espíritus del mal.

¹⁰² Este es un polvo extraído del árbol del mismo nombre. Se consume como sustancia alucinógena y se absorbe por la nariz.

Metzger (1968:216-217) indica que el chamán en el proceso de curación desarrolla el siguiente ritual:

1. Fumigation - the burning of various tree saps to help drive out invading spirits.
2. Blowing - an effort to transmit some of the shaman's power to the patient or a prophylactic measure over food or inanimate objects;
3. Chanting - the invocation of spirit helpers
4. Massage and sucking - for removing pathogenic objects;
5. Rattle waving - the rattle, to which is attached a number of feathers and on which are painted figures representing the shaman's familiars, is waved and shaken over the patient; the breeze represents the breath of the familiars attempting to blow away the sickness;
6. Prescribing - botanicals, to which the shaman has transmitted some of his power by blowing on them; and food taboos for the patient and his family (Págs 216-217)¹⁰³

López (1944:71) establece que el chamán es un profesional. Se ha formado para la utilización de diversas plantas en mayor medida que el resto de miembros de la comunidad. Influye en los procesos mentales de aquellos que acuden en busca de ayuda. Los miembros de la comunidad desconocen cómo el chamán es capaz de establecer relaciones con seres superiores y cómo a través de estos vínculos puede ejercer el bien o el mal en su comunidad y en otras.

No todo indígena es apto para ejercer de chamán. Es necesario poseer ciertas cualidades que les van a señalar como una persona especial que puede llegar a ejercer este cargo. Yordi Suarez, chamán de la comunidad del Rincón de la Morrocoya nos comentó que durante el aprendizaje no debe ver mujer alguna, ni comer carne ni pescado. Debe sorber *yopo*. Durante el trance ve el mundo de los antepasados y habla con ellos para obtener los poderes, aprender a preparar drogas, soplar y rezar.

¹⁰³ 1. Fumigación - la quema de árboles de diferentes jugos para ayudar a expulsar a los espíritus invasores;
2. soplado - un esfuerzo para transmitir parte del poder del chamán con el paciente o una medida profiláctica sobre los alimentos o los objetos inanimados;
3. cantar - la invocación de espíritus ayudantes;
4. masaje y la succión - para eliminar objetos patógenos;
5. cascabel agitando - el ruido, al que se une una serie de plumas y en el que están pintadas las figuras que representan familiares del chamán, se agita y se agita sobre el paciente, la brisa representa el aliento de los familiares de intentar volar la enfermedad;
6. prescripción - botánicos, a la que el chamán ha transmitido algo de su poder soplando sobre ellos, y los tabúes alimentarios para el paciente y su familia.

El chamán recibe un collar de cuenta de *chaquira*, dientes de *báquiro*, dientes de jaguar decorados con dibujos geométricos. En la parte inferior cuelga una pepa de *cumare* perforada, rellena con una mezcla de esencia de plantas medicinales rezadas que aseguran el poder. El collar se adorna con plumas de guacamaya. También pueden llevar uñas de oso hormiguero.

Un elemento fundamental que utilizan es el *yopo*, que ocupa el primer lugar entre las plantas que emplea para entrar en trance. Su consumo es esencial en todas las ceremonias y rituales curativos, pero también se usa en situaciones sociales, como bailes profanos, visitas y en el intercambio cotidiano.

Como anteriormente hemos citado, para los jivi, la causa de la enfermedad es el maleficio. La seguridad de la comunidad, por tanto, depende de la efectividad del chamán.

Un aspecto muy importante de los chamanes es una ceremonia que realizan para ver dónde está la gente, y que no está permitido ver. Los chamanes realizan este viaje porque dominan el arte de volar, acompañados por animales o espíritus guías. Para poder volar se transforma directamente en un ave, deja su aspecto humano y puede parecerse a un pájaro. Empieza a mover las alas y se va. Suenan las alas, los que están cerca dicen que esto realmente se escucha, porque dicen que su espíritu vuela. Para adquirir el poder de ese animal usa sus plumas o sus colores. A la vez que desarrolla la capacidad de volar también lo hace con la de ver, la de escudriñar desde lo alto. De este modo obtiene visiones de los otros mundos.

Sólo se permite entre chamanes, ellos determinan a quien transmitirle ese poder, ellos tienen la capacidad para determinar a quién le van a dar ese poder.

Quispe (2005) lo muestra como una autoridad dentro de las comunidades indígenas:

Las autoridades tradicionales de las comunidades indígenas son: el Consejo de Ancianos, los Capitanes y los Chamanes¹⁰⁴.

La comunidad de Ekunay nos muestra al chamán como una figura esencial en la recepción e interpretación de los sueños. Los sueños son para los jivi una fuente muy importante de comunicación. Esta figura, el chamán, recibe mensajes de los espíritus mediante los sueños. Los espíritus le comunican, por ejemplo, como están las personas que en ese momento se encuentran fuera de la comunidad, o si hay algún peligro para la

¹⁰⁴ Quispe, M. T. (2005). Venezuela. Gobiernos Locales y Pueblos Indígenas. Caracas, IWGIA.

misma. El chamán transmite a la comunidad aquello que le ha sido comunicado bien de forma directa o bien mediante su espíritu.

6.2.1. Tipos de chamanes entre los jivi

En las entrevistas realizadas, nos comentan que hay chamanes que son malos, otros que curan, otros que traen el espíritu de los muertos, para saber quién los mató, determinar la causa y la consecuencia. Hay un chamán para cada cosa, podemos decir que hay especialistas. Pero hay un chamán que tiene la suerte de obtener todos los poderes, *Futurberhese*. Una serie de términos indican cualidades diferentes de los chamanes:

<i>Dopatubinü</i>	El que absorbe el yopo, el que se formó con el yopo. Es así porque con ello fue con lo que comenzó su educación chamánica.
<i>Juipajaenü</i>	El que obtiene el poder a través de una corteza de árbol que es muy amargo y mediante esta corteza otro chamán le pasa el poder.
<i>Pekarrunaenü</i>	El que trae los espíritus de los muertos <i>Pecarmene es espíritu en jivi</i> .
<i>Peyawaenü</i>	Que sabe rezar y ora para curar.

Tabla 12: Denominación del chamán en la cultura jivi. Tabla de elaboración propia a partir de la información facilitada por Raúl Rodríguez

Hay veces que el que trae los espíritus de los muertos, no puede curar, el que puede curar no tiene otras habilidades.

Habría chamanes maléficos, como hemos dicho, que sólo se preocuparían por hacer el mal. Estos pueden ser expulsados de la comunidad por el cacique, pero con cierto temor, ya que ellos son capaces de desear la muerte y que esto se cumpla. Pueden lanzar cualquier maleficio, ceguera, mudez... Si alguien tiene fiebre, se la quitan soplando y la persona se recupera inmediatamente.

Los chamanes pueden decir si en un caño hay peces, porque tienen el poder de invocar, para que los peces vengan y abunden los peces. Si un año no ha llovido, por ejemplo, ellos invocan a la naturaleza y llueve. Quieren invocar a los relámpagos para

destruir las casas y lo hacen. Quieren detener los terremotos y también lo hacen. Quieren que el río Orinoco se convierta en tormenta y lo hacen. ¿Cómo lo hacen? No se puede decir, porque los secretos de los chamanes no se pueden revelar, y ellos nunca los revelan.

Todas las personas de la comunidad piensan que los chamanes están capacitados para realizar lo expuesto anteriormente.

Los jivi consideran que puede haber pseudochamanes, ya que si realmente no logran curar a una persona, no es porque no puedan sino porque no es un auténtico chamán y lo que intenta es engañar. Un verdadero chamán puede con todo, y si no puede no se le debe otorgar el nombre de chamán.

Nos comentan, que hay cosas que pueden hacer de cara a la gente como curar, pero otras las llamadas *pupunás*¹⁰⁵, que solamente hacen entre ellos. Cuando vuelan o investigan otras partes, eso no lo puede ver nadie, está prohibido.

En cuanto a la pintura, el chamán se pinta de otra manera. Cuando dibuja en su cara dos semicírculos, expresa el tigre o el león, porque se ven más altivos, causan temor. Hasta la forma de poner su cara cuando absorbe *yopo*, indica a las personas que se encuentran ante un chamán. Deben ser respetados. No es conveniente mirarlos a los ojos porque dicen que su mirada causa efecto, tanto positivo como negativo. Para el chamán todo es transparente.

6.2.2. La preparación para ser chamán. Su aprendizaje¹⁰⁶

El aprendizaje se realiza con otro chamán. Consiste en la toma de alucinógenos fundamentalmente *yopo*, aunque también a veces utilizan *capi*. Realizan prácticas de adivinación y rezos, así como pruebas de habilidad manual para la extracción del *guanare*. En algunos momentos, para probar la resistencia del futuro chamán, cuando estaba bajo la influencia del *yopo* le pasaban una púa de raya que le traspasaba el labio y la lengua. Luego se hacían oraciones para calmar el dolor y para que cicatrizasen las heridas.

La preparación para ser chamán puede comenzar a temprana edad, los chamanes y ancianos aconsejan a los niños sobre lo que va a suceder, sobre las visiones espirituales.

¹⁰⁵ Ceremonia chamánica donde mediante la absorción del *yopo*, pueden tomar diferentes apariencias, generalmente relacionadas con animales. Dicen que en estas ceremonias llegan a volar.

¹⁰⁶ Información facilitada por Daniel González de la comunidad de S. José de Morichalito.

Ellos ya pasaron ese camino y les indican que no toquen nada. Con el *yopo* van a ver todo muy claro (como en un televisor). Después de los consejos les vuelven a dar *yopo* para facilitar las visiones internas espirituales. Cuando el niño ya está consciente, es capaz de ver lo que va a suceder durante la vida. Distingue los espíritus de las personas. El loro es el espíritu del hombre normal, el de una mujer es un periquito y el del chamán es una guacamaya.

El chamán conoce el espíritu que va a adquirir. Vislumbrará todo lo que en el futuro va a suceder (ritos, canciones...). No se le puede tocar, si esto sucede se convertirá en un chamán funesto y su vida será muy corta. Tampoco él puede tocar nada ni a nadie, si lo hace puede transmitir sufrimiento a lo largo de toda su vida a la persona que el chamán ha tocado. Todos los rituales que llevaba a cabo el chamán quedaban invalidados si este tocaba a alguien o era tocado por otra persona. Este es uno de los motivos por los que no permiten que aquellos que no son chamanes se encuentren presentes cuando realizan determinadas ceremonias. El niño en ese momento sabe que va a ser chamán y aprende cómo curar la picadura de culebra¹⁰⁷. Cada niño, debido a las visiones que ha tenido, va a reconocer para lo que puede ser más eficaz: canciones de picadura de culebra, embarazos, rituales para evitar la enfermedad en los niños. Cuando el proceso finaliza, se utiliza el sonido de una maraca para que recuperen la consciencia. No es una maraca normal, es especial porque en ella se han realizado una serie de rituales y oraciones.

Cuando un indígena se convertía en chamán, su fuerza se hacía especial por eso, si moría de repente, debían investigar qué había sucedido y debían considerar si la muerte se había producido por el maleficio de otro chamán. Tomaban una especie de palo y lo untaban con un veneno; a continuación, fumaban *yopo* y, de este modo, se revelaba el rostro del asesino. Cuando no se dibujaba este rostro, entendían que la muerte se había producido por causas naturales.

El control en la toma de *yopo* forma realmente la esencia del chamán, quien, bajo sus efectos, adquiere cualidades especiales que le permiten adivinar y curar. El *yopo* es un polvo negruzco que extraen de una planta, la *Piptadenia peregrina*¹⁰⁸, la cual es un gran narcótico. El polvo se absorbe por vía nasal, mediante un instrumento especial llamado *sirupo*. Cada chamán se fabrica el suyo mediante huesos de ala de garza, empataados con un hueso central, por donde entra el polvo. Los dos extremos de los huesos de garza se

¹⁰⁷ Debemos entender que para el indígena es uno de los mayores peligros. En las zonas donde se encuentra su hábitat hay culebras de todo tipo y muchas de ellas venenosas, para lo cual no tenían antídotos.

¹⁰⁸ Alucinógeno indígena conocido comúnmente como *yopo*.

insertan en unas pepas y se recubren de pegote. Estos terminales se aplican a las aletas de la nariz. El *yopo* produce una enorme congestión en las vías nasales y enrojecimiento de los ojos. Los que lo consumen tienen aspecto de estar embriagados y comentan que los objetos incluso cambian de color. El *yopo* es un alucinógeno tan fuerte que sorprende cómo los chamanes podían sostenerse en pie, controlar sus movimientos y centrar la atención.



Foto 36. Sorbiendo yopo en la comunidad de Morichal Verde en el año 2007.

Autora: Raquel García.

Lucena Salmoral (1971:140) comenta que el proceso de formación del chamán comienza con la toma de *yopo* varias veces al día, durante varias semanas. La toma de esta droga, debía ser gradual debido a la potencia de este alucinógeno. Va acompañada de una oración, cada brujo crea la suya propia, que es la que repetirá con cada toma. Al tomar esta droga comienza, ayudado por un chamán ya formado, a analizar los diseños que se ven en cada elemento de la naturaleza. El proceso de formación no tiene fijado un tiempo determinado, ya que dependerá de la capacidad de los iniciados para ser capaces de asimilar los conocimientos que se asocian a la condición de chamán.

Hemos hablado del *yopo* como un elemento esencial en el chamanismo, pero no pensemos que este alucinógeno es consumido sólo por los chamanes. En el mundo indígena, todos los hombres lo consumen. La diferencia fundamental entre el chamán y aquel que no lo es reside en que el primero es capaz de controlar todos los seres

invisibles que causan enfermedades, puede causar daños a otros sin siquiera tenerlos cerca.

Aspectos referidos al yopo pueden ser consultados en la obra de Rodd y Sumabila (2011).

6.2.3. Preparación del yopo

El *yopo* es un elemento esencial en la vida de las comunidades indígenas jivi. Su toma está relacionada con numerosos acontecimientos en la vida de la comunidad. Pero no solo lo utilizan en acontecimientos especiales, como pueden ser las fiestas. Luis Blanco, brujo de la comunidad jivi Morichal Verde, nos comentó que también lo utilizan en el día a día, cuando se reúnen por las noches, cuando van a trabajar porque les da más fuerza... A raíz de esto, les preguntamos si no era peligroso. ¿El *yopo* es una droga? ¿Crea adicción? Nos dijo que nada que ver con el ron, cuando ellos quieren vomitan y todos los efectos se pasan sin ninguna secuela que les preocupe.



Foto 37. En las actividades festivas se consume yopo. Año 2007.

Autora: Raquel García.



Foto 38. Luis Blanco consumiendo yopo antes de danzar. Año 2007.

Autora: Raquel García.

El *yopo* se suele tomar por invitación de otra persona, o integrándose en una toma colectiva. Suele ser una actividad de hombres y es extraño ver a una mujer consumiendo. Al ser la toma de tipo colectivo podemos decir que ejerce una función en cierto modo de socialización.

Atendiendo al relato que nos hizo Luis Blanco, conocemos cómo lo elaboran en una comunidad jivi.

La sustancia de la que vamos a hablar se denomina científicamente, como ya se indicó previamente: *Piptodenia peregrina*. El árbol del *yopo* florece desde diciembre hasta abril y ocupa una posición fundamental en la vida del *guahibo*. Cuando termina el proceso de florecimiento se recoge la semilla y se deja secar al sol durante varios días. Posteriormente se comprime la masa vegetal y se machaca con un piloncito sobre una especie de mortero. La única sustancia no vegetal que entra en su preparación es la concha de caracol. Esta concha se machaca para dejarla en pedacitos, que se sitúan sobre una llama y de este modo cambia su color a blanco. A continuación, cuando está más blanda, se vuelve a machacar para dejarla convertida en polvo muy fino. Cuando finaliza esta operación se mezcla el polvo con la masa del *yopo*. Con la masa se forma

una especie de *arepa*¹⁰⁹ que se sitúa en una plancha sobre el fuego. Cuando la pasta tiene la suficiente consistencia se retira.

Una vez retirado del fuego, se tritura bien para después consumirla. Para su consumo lo vierten sobre una paleta de madera, o en la palma de la mano y lo aspiran por vía nasal. Para esto se utiliza el artilugio denominado *sirupo*, (naricero)¹¹⁰. Cuando un individuo ha absorbido *yopo* generalmente tiene los ojos desorbitados y las pupilas ensanchadas. Esta droga tiene también la facultad de hacer ver las cosas “más bonitas”, - según dicen-, se pueden ver de colores.

Sobre este tema charlamos con Bernardo Moreno y el propio Luis Blanco. Tomando como referente la conversación deducimos que gracias a esta droga se van formando los chamanes. Sin este elemento, nadie llegaría a ser, realmente, un chamán. Les da poder para ver dentro de las personas, poder volar, ver todo lo que tiene el cielo, incluso relacionarse con los relámpagos, porque estos no son más que hombres. Con la toma de este alucinógeno son capaces de curar las enfermedades. El abuelo de Bernardo desempeñó la función de chamán en la comunidad, orgulloso nos enseña la foto¹¹¹ del abuelo y los poderes¹¹² que éste utilizaba.



Foto 39. Fotografía conservada del abuelo chamán de Bernardo Moreno. Registro tomado en Año 2008.

Autora: Raquel García

¹⁰⁹ Comida típica venezolana hecha a base de harina de maíz molido.

¹¹⁰ Podemos consultar en qué consiste, en el apartado referente a la preparación para ser Chamán, capítulo 6 apartado 6.2.2.

¹¹¹ Nos resultó curiosos que hubiese una foto del abuelo. Nos comentó que unas personas pasaron por la comunidad se la hicieron y después se la regalaron.

¹¹² Elementos que se utilizan para ejercer el ritual de chamán.

Foto 40. Algunos de los elementos que utilizaban los chamanes en sus rituales

Año 2008.

Autora: Raquel García



Teniendo en cuenta estudios a nivel farmacológico, realizados con animales de laboratorio, se llegó a estas conclusiones:

Esta planta es depresora del sistema nervioso central, con efecto estimulante a dosis altas, alucinógena, hipersincronizante desde el punto de vista electroencefalográfico, pero al mismo tiempo provoca paradójicamente un estado de vigilia, desorientación, midriasis y movimientos exagerados de los globos oculares [...] así como ataxia.

Por todos los datos obtenidos, el yopo se puede clasificar farmacológicamente como un psicodisléptico, alucinógeno de tipo adrenérgico, que se comporta electroencefalográficamente como algunos derivados indólicos del tipo del LSD y la psilocibina, pero con menor potencia que estos (Coppens y Cato-David, 1971: 20).

Observamos la fuerza de esta droga en el relato¹¹³ que exponemos a continuación:

Un hombre, un muchacho de Caracas, pero malandro. Era malandro, llegó un día aquí a Morichalito, y como a mí papá [Jaime] le gusta salir a tomar por ahí, le conoció, al muchacho. El muchacho le dijo a mi papá que quería probar yopo. Mi papá le dijo que eso era fuerte, era más que droga y él le dijo que la droga era más fuerte que el yopo [consumía cocaína]. Mi papá le

¹¹³ Narración de Simón Rodríguez en la comunidad de San José de Morichalito.

propuso de venir para la casa para que viera ese yopo. Él se vino un día para la casa. Mi papá empezó a fabricar yopo y le mandó a probar. El malandro absorbió el yopo y le dijo que se sentía mal, se sentía mareado y era más fuerte y se hizo todo encima, se orinó, se hizo pupú en el pantalón¹¹⁴.

6.2.4. El vestuario del chamán

Generalmente los chamanes visten como el resto de los *guahibo*: pantalón, camisa y, a veces sombrero. Siempre llevan el rostro pintado con *achiote*¹¹⁵, cosa que ocurre con menor frecuencia entre los demás *guahibo*. Prácticamente el chamán no lleva distinciones especiales, salvo cuando va a ejercer su oficio. Entonces se pone una gran cantidad de adornos que, junto con el instrumental mágico, le caracterizan. Friedmann (1982) comenta que en estas ocasiones se vestía con una piel y las plumas de una guacamaya, se cubría el pecho y la espalda con collares de dientes de jaguar. Un elemento esencial, era la bolsa que contenía el *yopo* y los elementos necesarios para su toma. En la mano agitaba la maraca, hecha de calabazo y rellena con pepas secas. Pintaba su rostro con pigmento negro y de este modo trataba de parecerse a un jaguar.

Lo que diferencia un chamán son los utensilios para la toma de alucinógenos:

1. Unos frasquitos de vidrio, donde guardan el *yopo*.
2. El *sirupo* y una palita de madera, llamada *pate*, (aunque, actualmente, el *yopo*, se suele colocar en la palma de la mano).
3. La maraca, cuya utilidad es marcar los ritmos en las prácticas exorcistas. Siempre tiene en la punta una o varias plumas negras de un animal denominado cotúa.
4. Collares, son de varios tipos, y están hechos con dientes de animales, tigre, caimán, jabalí, báquiro y pepitas del monte, usualmente la pepa de *cumare* y *manaca*¹¹⁶. Los dientes tienen carácter de fetiche, como el

¹¹⁴ Se pueden visionar en el soporte digital adjunto a esta tesis en los apartados videográficos VII.11 y VII.12 correspondientes al año 2007 los aspectos relacionados con esta sustancia expuestos por Luis Blanco en la comunidad de Morichal Verde.

¹¹⁵ También se le denomina onoto. Al tratarlo produce un color rojizo utilizado para pintarse, en la comida y para teñir las prendas.

¹¹⁶ Palmera de gran tamaño cuyo fruto tiene propiedades medicinales. Se utiliza en el tratamiento de fiebre, malaria, problemas renales.

colmillo del tigre. Son como una espada que sirve de protector contra la picadura de serpiente. Los hilos donde se insertan los dientes y las pepas, son de varios colores, amarillo, verde y rojo. Utilizan también una pepa de mayor tamaño, en ella suelen meter un polvo que les servía como defensa personal.

5. Corona, por lo común está hecha de moriche, sobre la cual se insertan plumas de aves, principalmente de guacamayas.
6. Pectorales, representan una variedad de los collares, ya que usualmente se hacen con los mismos elementos: dientes y pepas. En la actualidad ya no son muy frecuentes. La piel de tigre, sirve también para curar, antiguamente siempre se vestían con este elemento, pero en la actualidad es poco común.

6.2.5. Intervención del chamán en las diferentes etapas de la vida

Podemos afirmar, que al menos en etapas anteriores de la vida de una comunidad jivi, los chamanes dirigían todas las prácticas ceremoniales del grupo. Las festividades *guahiba* se originan en relación con los rituales de pasaje (iniciación de la pubertad, entierro secundario, etc.) con los ciclos económicos (siembra y recolección); o en acontecimientos sociales (elección de capitán). Poseen el común denominador de una comida abundante, siempre que esto sea posible, bebida y baile.

La comida festiva, tiene una función indudable de socialización. De hecho incluso, la comida ordinaria tiene ese carácter. Los *guahibo* comen usualmente juntos el *casabe* o mañoco y le ofrecen alimento al visitante que llega a la casa. Esta función de socialización de la comida se intensifica en los grandes banquetes festivos, para los cuales aporta alimentos todo el grupo. Pescan, cazan y preparan una serie de ollas con los alimentos que ha traído cada uno.

La bebida suele anteceder a la comida. La principal era el *yarake*, ésta se hacía con masa corriente de mañoco, a la cual se le agregaba caña. Se mezclaba todo y se dejaba fermentar unos tres o cinco días. Luego podía tomarse. La fabricación del *yarake* exigía un cuidado especial. No se podía dar a probar hasta que no estuviese terminado, pues en caso contrario no fermentaba. Tampoco se le podía cambiar de mano. Si la persona se ponía enferma se retiraba y seguía su compañero, pero no podía ser sustituido por nadie. Si este caía enfermo se deja de hacer.

En la actualidad la bebida fundamental es el guarapo. Explicaremos cómo se prepara al hacer referencia al baile. Esta bebida se relaciona con las fiestas *guahiba*.

El baile es la gran expresión social de la fiesta y es siempre colectivo. En él participan todos los miembros del grupo. Se pintan los rostros con *achiote* y las mujeres jóvenes se pegan unas plumas blancas a los brazos. El baile lo inicia el chamán. Todos bailan detrás de él. Los hombres sitúan sus brazos alrededor del cuello de las mujeres y estas en la cintura de los hombres¹¹⁷.

Después del baile se acercan al lugar donde se encuentra la bebida y la comida. Toman *yarake* o guarapo y comen pescado. La fiesta dura hasta que se acaba la bebida. La intervención del chamán es diferente dependiendo del tipo de acontecimiento.

a) Rito chamánico en la concepción

Al comienzo del capítulo hicimos referencia a los diferentes rituales que se realizaban en las comunidades *jivi* como muestra de un proceso comunicativo. Referente a la concepción comentábamos que los hijos son una potencial riqueza en las comunidades *jivi*. Por tanto, no encontramos parejas que no tengan hijos y si ven que se demoran en tenerlos recurren a la ayuda del chamán.

Era importante saber si la demora en la concepción se producía porque el hombre o la mujer fueran estériles. Debían buscar a alguien, a “alguien que sepa” - como dicen los indígenas- desvelar eso. El chamán tiene el poder, la facultad de desatar aquella parte del cuerpo que no deja que se produzca la fecundación. Para concebir el niño, ese era el primer paso.

Si uno de los dos era estéril el chamán intervenía y quedaba embarazada la mujer. En el mundo indígena sería también hijo del chamán al ser él quien lo hizo posible. Podemos decir que tenía doble identidad, el niño era considerado como hijo del chamán a la vez que de su padre biológico, y esto se aceptaba, porque al menos el chamán hizo posible que la mujer tuviera un hijo.

El chamán rápidamente sabía el sexo del niño, indicaba: será un varón, va a nacer tal día, está flaco, tienes que comer esto... Daba una dieta para la embarazada, comentaba el tipo de animales que podía o no podía comer en el futuro, le comentaba a la mujer

¹¹⁷ Esto lo aprendimos de primera mano. En una de las fiestas participamos en sus bailes y como el muchacho de nuestro lado era más bajo, pusimos el brazo en su cuello. Los niños comenzaron a reírse. Nos comentaron, ¿Sois muchachos? ¿Por qué? Tú agarras del cuello, no de la cintura.

que no comiera en el chinchorro porque tendría problemas con la placenta - o el niño podría tener problemas al producirse el parto- ... Al hombre le indica que no tumbara conuco porque si lo hace el niño quizás muriera. No podía “flechar” determinado tipo de animales.

Después del parto, le dice a la mujer lo que puede o no puede comer y la dieta es más estricta que durante el embarazo. También indica lo que el niño a los seis meses puede probar; o cuándo puede probar el primer pez, y de qué tipo puede ser este. Rezan el agua, el lugar donde después de que una mujer dé a luz se va a bañar, el primer lugar en el que va a pisar la tierra, le dice dónde debe bañar al recién nacido o, cuándo sacarlo al sol.

b) Rito chamánico en la primera menstruación

Al hacer referencia al ritual de la primera menstruación como rito de paso, comentamos las restricciones a las cuales era sometida la niña y cómo ésta debía alejarse de la comunidad (rito de separación) y vivir aislada los días del trance (rito de margen), debido a los tabúes que existen sobre lo que la mujer menstruante puede ocasionar. En este primer momento el chamán no tiene ningún tipo de intervención, será cuando la madre comunique a la comunidad que la muchacha dejó de manchar, cuando toda la comunidad se prepara para la fiesta y en este momento el chamán se acerca al caño, para purificarlo. Sopla el agua del caño y agita la maraca, tocando el agua con sus plumas. Después será uno más de los participantes en la gran fiesta que se realiza para celebrar la llegada de una nueva mujer en la comunidad (rito de agregación).

c) Rito chamánico en funerales

Hemos comentado, al comienzo del capítulo, al analizar el epígrafe referido a la muerte, que el jivi no tenía el concepto de que existiera la muerte natural. Cuando alguien moría, esta muerte se había producido por un maleficio, muchas veces mal de ojo. Por tanto, el jivi deseaba conocer quién era el responsable de la misma. La persona que tenía poder en la comunidad para conocer quién era el responsable de la muerte era el chamán, así que se recurría a él.

Se realizaba una ceremonia que indicamos a continuación:

Se llamaba a cuatro chamanes, que le cortaban al difunto la primera falange del índice de la mano derecha y echaban ésta a un líquido llamado “marra” muy venenoso. Este lo cocinaban durante cuatro días consecutivos, mientras los chamanes daban vueltas continuas alrededor de la olla, sin dejar de tomar “yopo”. El objetivo perseguido era volver loco al espíritu del que provocó el maleficio quien finalmente confiesa su maldad (Salmoral, 1971: 160).

En la actualidad en nuestra comunidad de estudio, no se realizan prácticas mágicas para descubrir al autor de una muerte.

Del mismo modo hemos hecho referencia a como se efectuaban los funerales en las comunidades jivi. Comentamos, que en la actualidad, los rituales fúnebres habían variado mucho, aunque se mantiene el miedo a los muertos, a sus espíritus. Por este miedo se cuidaba mucho todos los aspectos relacionados con el funeral. En este aspecto, el chamán realizaba las mismas actividades e intervenciones que el resto de varones en la comunidad, pero teniendo en cuenta que, al ser figura fundamental la ceremonia comienza cuando el chamán da su autorización.

En los casos que se baila en un segundo entierro, el chamán se carga a la espalda el capacho que contiene los huesos del muerto y, tocando un pito adornado con plumas blancas de distintos pájaros, inicia el baile mientras el resto de los hombres le siguen.

Podemos plantearnos: ¿Qué sucede si la comunidad no tiene chamán? En épocas anteriores, prácticamente todas las comunidades tenían chamán. En la actualidad hay personas que sin llegar a la categoría de chamán pueden realizar determinadas prácticas. En la mayoría de comunidades hay alguna persona que conoce estos preceptos. Si hay comunidades que tienen brujo, estos offician en las comunidades de alrededor.

6.3. Fiestas, bailes, música. Rituales de celebración de los ciclos de la naturaleza

Para entender la importancia de estos aspectos, en el documento referente a entrevistas II. 2 apartado 3, podemos ver la visión que sobre los mismos tiene el cacique Raúl Rodríguez. Así como podemos escuchar sus palabras en el documento fonográfico VI.10 correspondiente al año 2007 que se encuentra en el soporte digital adjunto a esta tesis.

Los habitantes del pueblo y comunidad indígena jivi Ekunay, a pesar de la influencia de la educación occidental, la política, las religiones... mantienen, preservan y conservan sus raíces culturales en cuanto a danzas, cantos, música, gastronomía, artes, mitos y leyendas. Entre lo más importante de este pueblo y comunidad cabe destacar su cosmovisión, su concepción del mundo.

En el mes de agosto se celebraba su fiesta tradicional adornada con cantos típicos, danzas, trajes; donde se desarrollaban actividades de deportes autóctonos como el arco y la flecha; *wayasy* - que es la carrera de velocidad -. También se les contaban a los niños y jóvenes historias, mitos, cuentos, leyendas jivi, chistes. Esto se realizaba con la finalidad de mantener, preservar y conservar la cultura para las futuras generaciones. Esta fiesta, se ha dejado de realizar porque no hay nadie en la comunidad que la impulse. Necesita ser preparada de antemano y, quizás, por la desunión entre los diferentes sectores, nadie se preocupa de planificarla. Por otro lado, los jóvenes se centran más en actividades occidentales como jugar al fútbol que en desarrollar actividades culturales relacionadas con su pueblo.

Una de las leyendas más famosas es la de *Caliebirrinae*, el árbol de todas las frutas, y en cuanto a los bailes y música el más conocido es *Cacho*¹¹⁸ *Venao*, llamado así, porque se utiliza el cráneo de un venado preparado para tal fin como instrumento.

En el capítulo 7 desarrollaremos de forma extensa lo referente a mitos y relatos jivi.

Entre los Sikuni el origen de la música se atribuye a Tsamáni y su gente, héroes culturales identificados con las constelaciones. La música terrenal está asociada con una recreación de esa música primordial y en consecuencia con la continuidad de ese tiempo.

Los Tsamáni fueron los que empezaron la música. Los que sacan canciones de su mente hacen la música que dejaron los Tsamáni (Bermúdez, 1992: 63)¹¹⁹.

Como en aspectos anteriores, haremos una referencia en *sikuni* relacionada con este apartado¹²⁰.

¹¹⁸ La palabra *cacho* en Venezuela tiene el significado de cuerno.

¹¹⁹ Podemos leer el relato que hace referencia a ellos en el documento I.12 de carácter antropológico.

¹²⁰ Podemos consultar lo referente a la música y ceremonias *gahibas* en el documento antropológico I.6.

6.3.1. La preparación del guarapo, bebida ceremonial

Para su preparación, mujeres, hombres y niños van al conuco para cortar la caña de azúcar. Inmediatamente, se comisiona a dos personas vigilantes encargadas de esa bebida, que van a “trapichar”, exprimir la caña. Se prensa en un *trapiche*¹²¹ y, cuando se obtiene el jugo, se cuela y se guarda en un recipiente. Se conserva una semana para que alcance el grado adecuado de fermentación. Si se quiere que tenga mayor gusto o más grado de alcohol se agregan rodajas de piña cuando se va a guardar para conservarlo. Pasada la semana se destapa y se prueba para ver si está bien hecho; si esto no fuera así, se puede dejar un día más, pero no mucho más porque se pasaría.

Las personas encargadas de preparar la bebida, eran dos hombres generalmente solteros, o dos hombres casados que no pueden mantener relaciones sexuales hasta que no se toma la bebida porque en caso contrario la bebida se estropearía.

En Ekunay era Cardoso el que la preparaba siempre. Él es soltero desde hace 30 años, nos comentan - no utilizan la palabra viudo o viuda - . En la actualidad la preparan tanto hombres como mujeres. El proceso es el mismo, pero las supersticiones sobre el tema de las relaciones sexuales ya no se tienen en cuenta.

Cuando se va a realizar una fiesta se avisa con, al menos, una semana de antelación si se quiere que el guarapo esté listo y preparado de la forma correcta. Es tan importante la bebida que es posible retrasar un acontecimiento si no da tiempo a preparar el guarapo de forma adecuada.



Foto 41. Guarapo, bebida típica jivi para sus fiestas. Año 2007.

Autora: Raquel García

¹²¹ Instrumento hecho de madera, que sirve para exprimir la caña.

6.3.2. Los bailes

En los *guahibo* se distinguen varios tipos de “discurso” oral de carácter mítico. Se pueden diferenciar los rezos u oraciones, los relatos míticos y las canciones.

Los *guahibo* dan una gran importancia al canto y al baile. Como vimos en la historia de Tsamáni, éstos, solían hacer danzas todos los días. Para que los muertos asciendan al lugar donde se encuentran los difuntos se hace también mediante un baile.

Lo particular del análisis comunicacional de estos discursos, es que no tienen como receptor únicamente a la comunidad, sino también a los espíritus. No tienen como contexto solo el territorio y su área de sucesos, sino también el mundo espiritual.

Bermúdez (1992) determinó que en la sociedad *guahiba* se puede mantener el orden social gracias a la comunicación que establecen con otros mundos. Destaca la importancia de los viajes realizados por los chamanes para entrar en contacto con esos mundos que no están al alcance del resto de miembros de la comunidad. Este contacto se produce mediante el uso de determinadas sustancias, el baile y el canto, acompañados de los instrumentos musicales propios del mundo indígena.

Los fenómenos de comunicación oral aquí descritos, (cantos, rezos, relatos, etc.), usados como medios capaces de transformar la realidad, son un resultado directo de la importancia de la palabra. La palabra entendida no solo como comunicación interpersonal, sino interespiritual. Esta transmisión oral se acompaña de sonidos y ritmos.

Esto sucedió en los inicios de la cultura *guahiba* cuando el sonido fue un elemento esencial en el proceso de creación. Y lo es también en la actualidad, cuando los fenómenos sonoros se usan para cambiar estados, para modificar conductas que vuelvan las cosas a la normalidad después de algunas ceremonias realizadas por este pueblo jivi.

La música es otro canal comunicativo fundamental, ya sea a través de la voz humana o a través de instrumentos u objetos sonoros.

Yepes (1984) comenta la importancia de la música para este pueblo.

En la actualidad, los *guahibo*, como en otras facetas de su vida, están sufriendo un proceso de desculturización en lo que se refiere a los aspectos musicales. Sin embargo, el canto, el baile, los instrumentos musicales y los ritmos, todavía forman parte indispensable de la visión de una sociedad *guahiba*. No podemos entender a esta etnia sin conocer estos elementos tan ligados a ella.

En esencia, la música, entendida en un sentido amplio, desempeña un papel fundamental en la cohesión social y en la supervivencia de las pautas tradicionales culturales de este grupo.



Foto 42. Elementos decorativos utilizados en el baile. Año 2007.
Autora: Raquel García.



Foto 43. Bailando en Ekunay. Año 2007.
Autora: Raquel García.

Presentamos una serie de materiales que permiten conocer algunos de los bailes y cánticos que se conservan por tradición entre los indígenas jivi que hemos estudiado. Se pueden visionar en el soporte digital adjunto a esta tesis en el apartado videográfico VII.1 correspondiente al año 2006 y VII.2 correspondiente al año 2007.

6.3.3. Recopilación y transcripción de canciones de bailes jivi en la comunidad de Ekunay

El baile denominado *Jüalapurayo* se efectuaba después de celebrarse la primera cosecha de caña de azúcar. Con la caña de azúcar se realiza el guarapo, por eso la canción hace referencia a esta bebida.

El baile lo inician los hombres para irse uniendo en el transcurso del mismo las mujeres.

a) Jüalapurayo.

Jüalapurayo

Jüalapurayo (bis)

Amenejaibis (bis)

Apanakachü yüniica (bis).

Traducción:

Está bueno que ha venido mucha gente

de distintos puntos,

y que ya es tarde para irse.

El guarapo no es veneno es una bebida.

Las canciones referidas a bailes denominadas: Marakiado, Kiwale, Uwamene y Cacho Venao que se exponen a continuación, se realizaban después de la recolección de la cosecha. La cosecha es símbolo de alegría. El jivi es un pueblo alegre y las canciones y los bailes eran y son un modo de expresar su satisfacción ante determinados acontecimientos.

En todas ellas comienza el hombre iniciando el baile y posteriormente se van uniendo las mujeres que lo desean.

b) Marakiado.

Ca el Marakiado

Akane-akane (bis)

Yawü Yawü (bis)

Malatakata Malatakata

Takeeyavi Tajairaevije (bis)

Resivalo na Tulutame.

Traducción:

Gaviota se balancea encima de las olas.

Como tengo enemigos zapatean cuando me ven (bis).

c) Kiwale.

Kiwale (bis)

Natani (bis)

Panabobo (bis)

Traducción:

*Baile zapateando con el pie,
que todos nos agrupamos en la fiesta.*

d) Uwamene.

*Uwamene (bis)
Rosalinda nacoyabanii (bis).*

Traducción:

*Hay un caño llamado uwamene y
allí me casé con Rosalinda.*

e) Cacho Venao.

*Panareka (bis)
Pidali tukevayo (bis).*

Traducción:

Ahí vamos cantando el pidali



Foto 44. Bailando Cacho Venao. Año 2007
Autora: Raquel García.



Foto 45. Instrumentos para el baile del Cacho Venao. Año 2007. Autora: Raquel García.

f) Suena la maraca. Tsy-Tsyto

La maraca es un instrumento esencial en la vida del guahibo. El chamán en sus rituales la utiliza, también los brujos y en muchos tipos de baile es un instrumento indispensable.

La maraca se adorna con una serie de inscripciones en el exterior y con plumas de diferentes aves que otorga al instrumento un carácter espiritual.

La canción dice:

Siina-Siina beje (bis).

Naka baraja yajaniakate (bis).

Traducción:

*Que suene la maraca,
que suene la maraca,
que hay gente que está contenta con nosotros,
que la fiesta está buena.*



Foto 46. Maracas, elementos típicos del baile *guahibo*. Año 2007.

Autora: Raquel García.

g) Halekuma

Esta canción se utiliza para un baile de rueda, la podemos escuchar en el soporte digital adjunto a esta tesis en el apartado fonográfico VI.16 correspondiente al año 2009 (minuto 64). La traducción es la siguiente:

*El Orinoco, ese es el Orinoco.
Él corre, las cordilleras que se ven verdecitas,
que la gente del Orinoco vive debajo de esas montañas,
que en la costa arriba no hay sabana.*

6.3.4. Canciones no vinculadas a bailes en la comunidad de Ekunay

Lévi-Strauss, en *Lo crudo y lo cocido* (2002:27) establece que la música es un lenguaje que elabora mensajes que en algunos casos son comprendidos por la inmensa mayoría, mientras que una minoría es capaz de emitirlos. Sólo el lenguaje de la música reúne caracteres contradictorios ya que es a la vez inteligible e intraducible. Por tanto el creador de la música es un ser semejante a los dioses.

Música y mitología se encuentran en el mismo plano (op.cit:37).

Este autor (1972:270) habla sobre el lenguaje silbado de los Bororo como el modo de transmitir mensajes, así como la utilización de la flauta con el mismo fin en otros lugares.

Comenta Lévi-Strauss que en el valle del Amazonas, los cazadores y los pescadores tocan la flauta para anunciar su regreso, su éxito, o su fracaso y el contenido de su morral. Entre los Tukano tocar la flauta se dice “llorar” o “quejarse” por medio de este instrumento.

Lévi-Strauss (op.cit: 371) relaciona los instrumentos musicales con los mitos. Los instrumentos más relacionados con mitos son la maraca, el tambor, la flauta y las sonajas. En concreto la maraca tenía la función de médium y mediante su voz los espíritus se podían expresar y así daban a conocer sus oráculos y voluntades.

Entre los jivi se utiliza también la maraca, ésta tiene una doble función: la emplean los chamanes en sus rituales y también forma parte de la mayoría de los bailes como hemos indicado al hablar de la canción referida a este instrumento. Otros instrumentos utilizados por esta etnia de estudio son: el cacho venao, el carrizo, la flauta y el caracol.

Transcribimos aquí las letras de algunas canciones¹²².

a) Canción de la Gaviota

Akane Akane Vayo (bis)

Yawii yo bachi yawii yo bachi (bis)

Malatokata malatakata

Takueyawu tajainaevije (bis)

Nesivalo na tulutame.

Traducción:

Gaviota (bis)

Se balancea encima de las olas.

Se balance la gaviota.

Como tengo enemigos zapatean cuando me ven (bis).

Podemos escuchar esta canción en el soporte digital adjunto a esta tesis en el apartado fonográfico VI.7 correspondiente al año 2007 (en el espacio 1'41"), así como en el videográfico VII.6.

b) Canción sobre el guarapo

Kamabalioni.

Amene jaebi amene jaeb

Jamalajaibo Jemalayai

walapulayo amene jaebe.

Traducción:

El guarapo es simple,

es pura mentira,

el guarapo es simple.

Esta canción se interpreta cuando se toma el guarapo en las fiestas.

¹²² Información facilitada por David Linares en la comunidad de Ekunay.

c) Te fuiste de mí

*Tapamutanoncojo pianüjæ nevekua wekua jinakuajino amona tsayanojo
jainetamü kayapiünapiüna jinakuatino yakabe kanaieto niwenekajü
manantiali matatutjalia peyaina yeinü tayetanü, taja kabe urratja
mepayotja kabe jopajú.*

Traducción:

*Tengo la frente larga por eso te fuiste.
Aunque tenías tu novio yo te seguí, Diotselina, fui tras de ti.
Fui en una curiara.
En una montaña vi un bicho muy raro,
al llegar me dio pena y solo busqué agua para deshacer mi pena.*

6.3.5. Canciones no vinculadas a bailes en la comunidad de la Garrapata

a) Canción del Brincaito

Podemos escuchar esta canción en *sikuani* interpretada por Elvia Rodríguez en el soporte digital adjunto a la tesis en el apartado fonográfico VI.16 correspondiente al año 2009 (58' de la grabación).

La traducción que se nos hizo de la misma fue la siguiente:

“Están escribiendo con máquina,
y hay personas que están cosiendo con la misma máquina
y ahí se formaron pueblos.
Un pueblo que por medio de la calle corrieron la cicla (bicicleta),
corrieron los muchachos,
esos son los estudiantes que van corriendo para aprender a estudiar en
máquina”.

b) Nana para los niños

Esta canción se les cantaba a los niños para hacerles dormir y la podemos escuchar en el soporte digital adjunto a esta tesis en el apartado fonográfico VI.16 correspondiente al año 2009 (60').

La traducción es la siguiente:

*Sobrino hoy anoche estamos dormidos juntos.
Será que el diablo me llevó hacia usted,
y mañana estaré lejos aunque usted pregunte por mí,
usted no me va a encontrar.*

c) Canción de Manuel Mirabal

Durante la entrevista que mantuvimos con Elvia Rodríguez, se produjeron momentos de gran emotividad. Elvia comenta que los indígenas se deben levantar temprano porque si no, se ponen viejos. Su padre se levantaba a las dos de la mañana y comenzaba a cantar, todos lo podían escuchar y de este modo aprendían las tradiciones. Se llamaba Manuel Mirabal y era hijo de Pablo Correa. Padre e hijo no tienen el mismo apellido. Elvia explica que un hombre regaló a su padre su apellido y este lo aceptó.

Comienza a cantar en jivi y no puede reprimir el llanto porque es la canción que cantaba su padre y de este modo le recuerda y la emoción se hace patente.

Podemos encontrar esta canción en el soporte digital adjunto a la tesis en el apartado fonográfico VI.16 correspondiente al año 2009 (75').

La canción dice:

Él se fue a Meneva.

Entonces cuando se fue un compañero le dijo,

mira ese río que se ve allá es el Meneva.

Meneva será un río por Colombia.

Entonces dice que él se acordó pues de la novia,

de la muchacha que él quería y,

entonces ahí se recordó de la familia que le dio la palabra,

que le aconsejaba y le dio mucho dolor.



CAPÍTULO SÉPTIMO

MITOS Y LEYENDAS JIVI. LA COMUNICACIÓN MEDIANTE RELATOS

“La mitología tiene por finalidad asegurar con un alto grado de certeza [...] que el futuro permanecerá fiel al presente y al pasado”.

Claude Lévi-Strauss
*Mito y significado*¹²³

7.1. Cosmovisión guahiba

Comenzamos este capítulo haciendo referencia a la cosmovisión *guahiba*, la cual nos puede ayudar a entender algunos de los relatos que a continuación exponemos. La cosmovisión *guahiba* no es tan rica como puede ser, quizás, la de otras culturas, pero tiene enorme interés porque gracias a ella podemos conocer el pensamiento de este pueblo en varios aspectos y su forma de entender la naturaleza.

No conocen el nombre occidental de las constelaciones pero su sabiduría les permite percibir los cambios estelares y comprender que algo va a cambiar. No dividen el tiempo en meses, pero saben que cuando florecen los árboles y no llueve deben preparar los conucos o que cuando comienza a llover crecerán los ríos y el pescado será más fácil de conseguir. La cultura *guahiba* se centra en la siembra, la tala y la recolección; esto se lo marca los cambios en la naturaleza. Podemos afirmar que su reloj es el sol y su calendario la luna y las estaciones.

¹²³ Lévi-Strauss, C.: (2002) Mito y significado. Madrid. Alianza Editorial (págs. 74-75).

Los Guahibo usan el rumbo del sol para orientarse. Su idioma es riquísimo en palabras y sufijos que indican las direcciones y por eso ellos casi no pueden hablar sin orientarse primero con referencia al sol. Por ejemplo, distinguen entre las siguientes direcciones relacionadas con el oriente, “desde un punto en el oriente”, *vetsína*, “desde el oriente al punto en donde estamos”, *betsína*, “hacia el oriente” *béreca*, “desde este lado de un punto en el oriente”, *véreca*. Para las divisiones del día y de la noche se refieren a la posición del sol, la cual indica con la mano o con términos como: “la mañana”, *tajáyaconua*, “mediodía”, *matóneje*, “la tarde”, *caniviyo*, “medianoche”, *merávi tuatúaje*, “la una de la mañana” *naniana*, “la una de la tarde” *navënonoxúaba*, etc. El sol y la luna tienen el mismo nombre: *juámeto*, distinguen entre los dos diciendo si es del día o de la noche. También se refieren a la luz del sol, *ícotia*, para designarlo. (Kondo, 1974: 55).

No se puede marcar una relación exacta entre nuestros meses y como se distribuye el tiempo en el mundo indígena. Se rigen por la época de lluvia y la época seca. Distinguen el tiempo de iguanas cuando la lluvia termina. Éstas se encierran en la tierra, ponen los huevos, nacen las crías, esto coincide con lo que en el calendario gregoriano es el mes de diciembre y después viene el tiempo de las tortugas¹²⁴.

Para los Guahibo un mes es “una luna” *caejuímeto*, que termina con la luna llena.

Los meses no tienen nombres, se refieren a eventos estacionales en vez de a meses, como el tiempo cuando las tortugas ponen los huevos la época para hacer trompos de las frutas verdes de la palma de cumare. La época para coger miel de abejas el *bájupae*, el tiempo de las primeras frutas de moriche (junio), los días cuando sacan el aceite de las frutas de la palma de seje (abril y septiembre), etc. El conuco de yuca que siembra en agosto es el de “sasafrás”, *cónipabi*, porque en ese entonces florecen los árboles de sasafrás. Las épocas de trabajo, cuando queman sus conucos (marzo), siembran la yuca, el arroz y el maíz (abril), la otra siembra de maíz y yuca, y la cosecha de arroz (agosto). (Kondo, 1974:56).

¹²⁴ En el documento antropológico I.7 podemos entender mejor como los indígenas *guahibo* contabilizaban el paso del tiempo.

7.1.1. Calendario indígena – no indígena

ENERO	<i>Pitsuni juameto.</i> Mes de las tortugas terecay. Es el segundo mes del verano y las <i>terecay</i> salen a poner sus huevos. Es el mes de la reproducción de las aves playeras y los caimanes. Finalizan las tumbas para hacer los conucos.
FEBRERO	<i>Pabianiü tajuita.</i> Quema y siembra de los conucos (plátano, caña, ají). El verano es muy caluroso.
MARZO	<i>Pabianiü tajuita.</i> Quema y siembra de los conucos (plátano, caña, ají). Primeros signos que anuncian el invierno: se aquieta el viento y se nubla el cielo.
ABRIL	Salen las <i>tsamanimónae</i> , con ellas los comejenes y las hormigas arrieras comienzan a volar.
JUNIO	Aparecen las primeras frutas del moriche.
AGOSTO	<i>Koni juameto.</i> Cambio de hojas. Caen las hojas del árbol de sastrás y se tumban los conucos pequeños. Se produce la recolección de maíz y de frutas.
SEPTIEMBRE	<i>Oji juameto.</i> Mes en el que florecen nuevos arbustos y mes en el que se quita la maleza de los conucos. Se extrae el aceite de la palma de seje.
OCTUBRE	<i>Ope juameto.</i> Mes de la matamata, éstas ponen su huevos a la orilla de los ríos. Comienzan las actividades en los conucos familiares.
NOVIEMBRE	<i>Naesanabo juameto.</i> Abundancia de peces. Es el mes de la caída de las flores. Se dice que <i>munuanü</i> , el tigre del agua, barbasquea y salen los peces en abundancia. Salen los <i>chipiros</i> (<i>terecay</i> pequeño) a poner sus huevos en las sabanas. Se recoge la materia prima para hacer artesanía, el cumare y el moriche.
DICIEMBRE	<i>Mativi juameto.</i> Mes de la iguana. Comienza plenamente el verano, aparecen las playas donde las iguanas y los terecay ponen los huevos. Florecen los árboles del bototo.

Tabla 13. Denominación de los meses del año en la cultura jivi.

Los sucesos meteorológicos son un calendario excelente para los *guahibo*:

El clima: los días de los torbellinos (marzo), el principio de las lluvias (abril), el veranito corto (agosto), el principio del tiempo seco (noviembre), las lluvias del bototo, *pabonoemáne*, (diciembre, cuando florecen los árboles de bototo) y el tiempo de más sequía del año, *pemarápábo* (marzo) cuando cantan las chicharras tocotocová. (Kondo, 1974: 57).

El mundo *guahibo* se divide en varios planos y cada uno de ellos es fundamental para el desarrollo de la vida.

Consideran que hay tres mundos planos: el nuestro, otro debajo de él y otro arriba. Cuando se esconde el sol se va para el mundo que está debajo del nuestro, de manera que la gente del otro mundo está despierta mientras nosotros dormimos. Los Guahíbo no saben qué clase de gente vive debajo de nosotros, ni como parecen. Dicen que el mundo de arriba es el mundo de Dios donde no hay noche (Kondo, 1974:55).

La cosmovisión *guahiba* se centra en una serie de figuras que para ellos son determinantes porque van a ser los creadores:

Consideran que los bienes de que disfruta la humanidad provienen de la acción de cuatro hermanos: *Tsamani*, *Liwirnei*, *Batatuaba* y *Kajuyali*, que subieron al cielo y se pueden ver en la constelación de las Pléyades. Además, *Kutsikutsi* descubrió y logró derribar, con la ayuda de las ardillas, el árbol *Kaliawirinai*, del cual brotó la vida, todas las plantas comestibles y cultivables y la solidaridad de la comunidad o *Unuma*. *Tsamani* otorgó la medicina tradicional y el chamán (*dopatubinü*) puede comunicarse con él mediante la inhalación del yopo (*dopa*)¹²⁵.

El modo de entender la naturaleza centrada en las constelaciones se encuentra recogido, entre otros, en Ortíz Gómez (1981).

Respecto a sus creencias, todos aquellos con los que hemos hablado nos comentan que hay un ser superior, que no saben cómo puede ser, pero sí es un ser poderoso. Nos dicen que no es el Dios en el que algunos creen, pero sí algo que todo lo puede, ya que ha creado lo que podemos contemplar. Comentan, que hay personas que les describen

¹²⁵ Abou, S; Pereira, V; Pereira, L; Toro, F. (2013). Pueblo Guahibo. [<http://www.scribd.com/doc/132874200/Pueblo-Guahibo>]. Búsqueda realizada el 3 de abril de 2013.

diciendo que adoran al sol, las piedras, el agua, animales... no saben a cuántas cosas. Eso no es cierto, nos dicen, lo que sucede es que las respetan y piensan que todo lo que se encuentra en la naturaleza tiene la misma importancia que el hombre. Son conscientes de que el ser humano no existiría sin todo aquello que proporciona la naturaleza. Ante manifestaciones y acciones de este tipo de significados, el mundo occidental les cataloga de salvajes. Ellos realmente no lo comprenden, exponen que creen en todo lo que existe.

Si nos centramos en su mitología, comentan, que creen en sus relatos, historias que plasman para ellos su realidad y su origen. En los relatos que veremos en páginas posteriores hay muchas referencias al agua, árboles, animales, es decir, todo lo que rodea su día a día y por lo tanto lo fundamental para un indígena. Aquello en lo que creen, y a veces les confieren características humanas, quizás, indicando el respeto que profesan hacia estos elementos. Sirven de lección, enseñan cómo es la cultura y el pensamiento jivi.

Ellos creen en lo que el mundo occidental muchas veces niega o ignora. Creen en otras dimensiones o niveles, y la fuerza de los chamanes les ha demostrado esto. El chamán se comunica cuando entra en trance con otros lugares al margen de aquel en que se encuentra.

Los sueños representan algo esencial en el mundo *guahibo*, constituyen una fuente importante de comunicación y sus indicaciones deben ser respetadas, de no ser así pueden surgir problemas.

Así mismo, temen, de un modo especial, el llamado mal de ojo. Consideran que las enfermedades o aquello negativo que les sucede viene determinado por este tipo de brujería. Siempre hay una persona que comete estas agresiones. Esta creencia justifica cualquier enfermedad y agresiones animales:

Sorcery explains all serious illnesses and all accidental bodily injuries (including snakebite or any other animal attack) (Metzger, 1968: 216)¹²⁶.

La cosmovisión de los jivi se transmite oralmente y sus leyendas y mitos preservan ese conocimiento. En el apartado específico de registro de sus relatos se amplía este aspecto aquí brevemente presentado.

¹²⁶ La brujería explica todas las enfermedades graves y los males fortuitos del cuerpo (incluida la mordedura de serpiente o el ataque de otro animal).

7.2. Tradición mítica oral y escrita

En un principio la única forma de comunicación para transmitir la cultura de generación en generación era la tradición oral. Este era un elemento muy positivo porque en ello se implicaba la familia o la comunidad y de este modo se aseguraba la continuidad de las tradiciones. Eran muy importantes las reuniones que, bien con toda la comunidad, bien con determinados miembros de la misma, mantenían los mayores, donde relataban las historias sobre la etnia y contaban leyendas que ellos conocían. Pero el paso del tiempo ha hecho que los más jóvenes en muchos casos no se interesen por estos aspectos y se corre el riesgo de desaparición de las tradiciones de muchos de estos pueblos incluido el que nos ocupa. Afortunadamente, hubo una serie de personas interesadas en el estudio de estas comunidades que se encargaron de recoger todo lo que les contaban miembros de las mismas y, aún mejor, los propios indígenas de las comunidades comenzaron a recogerlas. Así, el propio idioma se puede mantener, ya que hay textos escritos en diferentes lenguas indígenas entre ellas el *sikuani*. No obstante, Ortiz Gómez (1986) advierte de los problemas que el paso de la tradición oral a la escrita ha tenido para la lengua *sikuani*.

7.2.1. Mitos, leyendas y relatos del pueblo jivi¹²⁷.

Nos centramos a continuación en un apartado importante de nuestra tesis ya que los relatos que vamos a desvelar a continuación no pueden ser encontrados en ninguna edición ni registro de conservación. Si exceptuamos el cuento del caliebirri-nae, que es compartido por todos los grupos indígenas de la zona y se ha recogido por escrito, el resto son totalmente inéditos. Han sido transmitidos de generación en generación hasta las personas que nos los han relatado y afortunadamente estas a su vez se las han contado a sus hijos. Sin ser pretenciosos, diremos que a partir de la realización de esta tesis pueden estar a disposición de todos aquellos que tengan interés en conocerlas.

Antes de profundizar en estos mensajes, haremos una introducción teórica en la que definiremos conceptos como mito, leyenda y relato, objetos constituyentes del mundo

¹²⁷ Podemos escuchar algunos de estos relatos narrados por los propios transmisores en el soporte digital adjunto a la tesis en el apartado fonográfico VI.11, VI.12, VI.13 y VI.14 correspondiente al año 2008 y en el apartado videográfico VII.10 correspondiente al año 2007 y VII.17 correspondiente al año 2008.

de la cultura (Ferrater Mora, 1965: 378), bienes culturales, entendemos, que pretendemos poner en valor en este estudio.

Lévi-Strauss en su obra *Mito y Significado* indica respecto al mito:

Si intentamos leer un mito de la misma manera que leemos una novela o un artículo del diario, es decir, línea por línea, de izquierda a derecha, no podemos llegar a entenderlo, porque debemos aprehenderlo como una totalidad y descubrir que el significado básico del mito no está ligado a la secuencia de acontecimientos sino a grupos de acontecimientos, aunque tales acontecimientos sucedan en distintos momentos de la historia. (Lévi-Strauss, 2002:78).

El mito hace referencia a una narración maravillosa situada fuera de un tiempo histórico y protagonizado por personajes de carácter divino o heroico. Frecuentemente interpreta el origen del mundo o grandes acontecimientos de la humanidad. Por tanto son relatos que nos indican cómo se creó el cielo, de dónde provienen los vientos o cómo nacen los dioses.

La leyenda es un relato hablado que se conserva en la tradición oral de un pueblo. Es una narración ficticia pero basada en la realidad, expresa los deseos, anhelos, temores, ideales o sueños que tiene un pueblo de su propia historia. La leyenda no pretende explicar lo sobrenatural. Es interesante el esfuerzo del historiador, por eliminar la leyenda al escribir la historia, algo que obsesionó a Voltaire quien, paradójicamente, sí valoraba las leyendas para comprender la historia (cfr. Ferrater Mora, op.cit. 210 y 918).

¿Cómo podemos definir qué es un relato? Mireya Vásquez (2010)¹²⁸ cita a Castagnino, quien en 1976 considera que el relato es en sí un recordatorio de aquello en lo que el narrador ha tomado parte como actor del suceso o simplemente como espectador. Podemos ir incluso más allá y tomar en consideración aquello que otros nos han narrado sin ser nosotros testigos de primera mano.

Para relatar nos podemos servir de varios procedimientos, no solo existe el relato oral y el relato escrito. Visualmente podemos conocer numerosos relatos e incluso para relatar el lenguaje gestual puede ser muy valioso. A veces lo que se produce a la hora de contar un cuento es una combinación de varios de los elementos que han sido examinados previamente.

¹²⁸ Artículo aportado por Arelis Sumaliba, antropóloga venezolana. Ella fue la correctora del mismo y con permiso de la autora fue consultado antes de su publicación. En la actualidad se encuentra disponible en la web que podemos consultar en la bibliografía.

Barthes (2006:102) señala que el relato no es una sucesión de acontecimientos sin cohesión, como tampoco puede haber relato sin implicación por parte de la persona que lo relata y de las personas que son receptoras del mismo.

Teniendo en cuenta estas definiciones podemos afirmar que las narraciones de la comunidad indígena de estudio se pueden calificar como relatos ya que transmiten situaciones que en algunos casos nos comentan que han sido vividas por los indígenas. También se inscriben en la categoría de mitos porque en muchas de ellas se explican aspectos sobrenaturales, así como la aparición de numerosos elementos que encontramos en las culturas indígenas. Para hacer más eficaz la narración, nuestros relatores no dudan en utilizar todos los recursos a su alcance para reproducirnos lo que la historia nos cuenta y finalmente casi en su totalidad hay una sucesión de acontecimientos con una situación inicial, un nudo y un desenlace. Encontramos también dos narraciones que podemos calificar como leyendas, ya que estas nos muestran un lugar con precisión.

Si realizáramos un análisis en profundidad de los relatos observaríamos los aspectos descritos por dos autores: Claude Bremond (1966) y Vladimir Propp (1987).

Según Propp (1987), podemos decir que en los cuentos encontramos los siguientes segmentos, aun no siendo necesario que se produzcan todos para poderlos catalogar como cuentos:

1. Situación inicial.
2. Una prohibición que suele provocar un alejamiento.
3. Fechoría o transgresión de la población.
4. Búsqueda del agresor.
5. Establecimiento de un castigo.

Bremond (1966) establece las siguientes proposiciones narrativas a tener en cuenta en el análisis de los relatos:

1. Situación inicial u orientación donde se caracterizan los actores y las propiedades del marco, tiempo, lugar y otras circunstancias.
2. Una complicación que modifica el estado precedente y desencadena el relato.

3. Una reacción, evaluación mental o accional de los que de una u otra forma han sido afectados.
4. Una resolución o nuevo elemento modificador, aparecido en la situación creada a partir de la reacción.
5. Una situación final, donde se establece un estado nuevo y diferente del primero.
6. Una moralidad o evaluación final, que da - explícita o implícitamente- el sentido configuracional de la secuencia.

En el mundo indígena, es evidente que sus relatos no deben ser entendidos como un cuento para entretener a los niños o a toda la comunidad cuando llega la noche y las faenas del campo han concluido, sino como sus textos sagrados. Son un medio con gran poder de conformación cultural, transmiten conocimientos de varios tipos, prácticas curativas, el poder chamánico, comportamientos sociales, tipos de alimentos... la tradición oral será la portadora de toda la cosmovisión y lógica indígena. La función del mito consiste en fortalecer la tradición y dotarla de mayor valor. De ahí la importancia de sus relatos y mitos como base cultural y la trascendencia de la comunicación oral y la transmisión intergeneracional. Las premisas señaladas se ven refrendadas con las aportaciones de los siguientes autores.

En 1975, Kahn aclara que los relatos tribales no pueden ser catalogados de fantasiosos, ya que representan aspectos reales de la población que los relata y funcionan como elemento de cohesión social a la vez que protegen el patrimonio cultural de la comunidad, ayudan a la supervivencia cultural y nos recuerdan que nuestro presente se ha forjado gracias a las vivencias del pasado. En efecto, en nuestra investigación pudimos comprobar el sentimiento hacia los relatos, la importancia que tienen en su cultura. En cambio, hemos de reconocer que la percepción de los no indígenas, religiosas de la congregación o personas externas, suele infravalorar su valor cultural e identitario. Hemos de anotar, asimismo, que el apelativo común hacia los relatos es “cuentos”, probablemente por el proceso de traducción o interpretación criolla.

Muñoz (1989) subraya la importancia de la mitología. Sin su existencia, afirma, no se podría explicar el comportamiento y pensamiento de una determinada sociedad. Al mismo tiempo, deja claro que en lo referente a estudios sobre mitología no basta con

reconocer cada elemento que se puede ver reflejado en el trabajo que se esté realizando. Es necesario conocer el significado que ese elemento tiene para la comunidad de estudio. No se pueden aplicar generalidades en los estudios mitológicos.

Uno de los grandes estudiosos de las culturas primitivas, Lévi-Strauss (1972) señaló la importancia que las creencias y prácticas, vinculadas a los mitos de un pueblo antiguo, tienen en la preservación de los recursos naturales. Estas prácticas, que desgraciadamente se consideran supersticiones, contienen gran sabiduría en términos de la relación con la naturaleza y el equilibrio en el medio ecológico. Aspectos alimentarios, agrícolas, ritos, etc. tienen que ver con la sabiduría para permitir dicho equilibrio. En nuestra investigación, hemos prestado atención especial a los arquetipos presentes en los relatos, que integran una presencia rica, real y fantástica, de animales y elementos naturales.

Lévi-Strauss realiza la siguiente aportación que puede ser significativa para entender algunos aspectos muy repetidos en las leyendas que podemos leer en estas páginas:

Las montañas, los arroyos, los manantiales y los estanques no son solamente para él aspectos del paisaje bellos o dignos de atención. Cada uno de ellos fue la obra de uno de nuestros ancestros de los que descienden (Lévi-Strauss, 1988:353).

Los relatos que se clasifican a continuación tienen una importante función mitológica, por esta razón creemos oportuno establecer los tipos de mitos que han sido catalogados. Este enunciado no va a poder contener todos los mitos que vamos a encontrar en nuestros relatos, algunos de ellos no se pueden encuadrar fácilmente en las categorías que vamos a exponer. Quizás, esta dificultad es lo que llevó a Chevalier y Cheerbrant estudiosos de la obra de Lévi-Strauss a comentar que este autor “rehúsa hacer cualquier tipo de clasificación en sus estudios mitológicos” (Chevalier y Cheerbrant, 1995:31).

No obstante, para tener una base en que apoyar nuestras interpretaciones apuntamos la siguiente división expuesta por Eliade (1999):

- Mitos Teogónicos: relatan el origen y la historia de los dioses.

Dentro de este tipo de mitos, incluimos los siguientes relatos recogidos:

Ekunay, El príncipe del agua.

- Mitos cosmogónicos: intentan explicar la creación del mundo.
Dentro de este tipo de mitos, incluimos los siguientes relatos recogidos: *El sol y la luna, Cerro gavián, Historia del cerro, El hombre y el tigre.*
- Mitos etiológicos: explican el origen de los seres y de las cosas.
Dentro de este tipo de mitos, incluimos los siguientes relatos recogidos: *El árbol de yopo, Caliebirri-nae, Jaaguayogua, Kuyawitsi, Wayani, Warrawanae, La princesa jivi, El brujo invencible, El caraban.*
- Mitos escatológicos: son los que intentan explicar el futuro, el fin del mundo.
No encontramos relatos que se relacionen con este tipo de mito ya que en su mentalidad indígena no tiene cabida este tipo de pensamientos.
- Mitos morales: explican la existencia del bien y del mal.
Dentro de este tipo de mitos, incluimos los siguientes relatos recogidos: *Los salvajes, Los hombres que se convirtieron en pájaros, los relativos a Los dantos, La sirena, El tigre, El tigre que agarró a un morrocoy, El chimpancé, Los encantos, El gusano, El hombre raya, Historia de la roquia.*
- Mitos antropogónicos: relativos a la aparición del ser humano.
Coinciden en ser también los cosmogónicos.
- Mitos fundacionales: cuentan cómo se fundaron las ciudades por voluntad de dioses.
No encontramos este tipo de mitos en nuestras narraciones por el carácter eminentemente nómada de las comunidades jivi.

En este epígrafe se relacionan algunos de los relatos espirituales que condensan las creencias de mayor valor de transferencia en la comunidad jivi. A través de estos relatos se comunica y lega la particular cosmovisión mediante la cual este pueblo ha intentado dar respuesta a las primeras incógnitas del ser humano. La comunicación interpersonal,

mediada o directa, se relaciona de manera inherente con la lógica de una cultura, la lógica que construye las bases de un discurso con capacidad de conformación identitaria.

En estos mitos se condensa la dimensión espiritual, también la sabiduría y cultura del pueblo jivi. Actualmente la comunidad convive con la presencia de una misión católica. Cabe en este sentido mencionar aquí alguno de los escasos actos de desagravio a la cultura indígena que haya manifestado el proselitismo católico. Según recoge Eduardo Galeano (2012:127), este es el discurso que los frailes franciscanos expresaron en el convento de Maní de Yucatán en 2009¹²⁹:

Pedimos perdón al pueblo maya, por no haber entendido su cosmovisión, su religión, por negar sus divinidades; por no haber respetado su cultura, por haberle impuesto durante muchos siglos una religión que no entendían, por haber satanizado sus prácticas religiosas y por haber dicho y escrito que eran obra del Demonio y que sus ídolos eran el mismo Satanás materializado.

7.2.2. Los símbolos y arquetipos

La forma de entender un mito, nos indica Lévi-Strauss (2002), no es fragmentando su lectura, de este modo no llegaremos a comprenderlo y sí analizándolo de forma global.

Debemos señalar que muchos de los mitos guardan semejanzas en su estructura, en los símbolos y arquetipos – como tantas veces han comprobado los antropólogos – a los relatos de las culturas religiosas occidentales. Como ejemplo, podemos indicar que aunque el indígena sabe que para concebir se necesita realizar el acto sexual, éste puede entender que un espíritu puede durante el sueño penetrar en su mujer y de este modo concebir un hijo que, transcurrido el tiempo oportuno, nacerá (pensamos en el Espíritu Santo y el misterio cristiano de la virginidad). En estas leyendas encontramos episodios en este sentido.

En el documento antropológico I.9 podemos conocer el significado de la naturaleza para el pueblo *guahibo*, de este modo quizás comprendamos mejor las leyendas que analizaremos y leeremos más adelante. En primer lugar encontramos una parte en *guahibo* y después la traducción al castellano, como ha sucedido en puntos anteriores.

¹²⁹ Galeano hace notar que, en ese mismo lugar, el fraile Diego de Landa había quemado los libros mayas y, con ellos, sus ocho siglos de memoria colectiva.

Nos introducimos por tanto en un aspecto fundamental referido a la comunicación en la cultura jivi, la tradición oral¹³⁰.

Seguidamente referimos los arquetipos que vamos a ir encontrando a lo largo de las diferentes narraciones: agua, águila, aves, ángeles, animales, árbol, arco, arco iris, ave, azul, bachaco (hormiga), brujo, cacería, chamán, cerro, cueva, danta (cerdo), fuego, flecha, guerra, gusano, hombre, huesos, luna, lluvia, madre, maternidad, mono, morrocoy (tortuga), niño, pájaro, peces, pesca, piedra, roca, salvaje, serpiente, sirena, sueño, sol, tigre, viaje y vuelo.

7.2.3. Transmisión y relatores

Generalmente, los relatos eran transmitidos en las comunidades bien por el cacique o bien por los ancianos. En épocas pasadas, en la noche, toda la comunidad se reunía para escuchar estas historias. Comentan que los relatos, tratan de mostrar la esencia de la comunidad para que esta pueda ser transmitida de unas generaciones a otras.

En otras ocasiones los relatos se conocen exclusivamente en el ámbito familiar. Los abuelos conversan por la noche con los hijos y los nietos y les relatan lo propio de la comunidad.

Los relatores de los relatos recabados, Ana Pérez, Carlos Rodríguez, Elvia Rodríguez, Bernardo Moreno, David Linares, Juan Pesquera y Raúl Rodríguez, comentan estos mismos aspectos.

La comunidad se reunía en las noches, cuando finalizaban las tareas cotidianas de caza, pesca y el trabajo en el conuco, se reunía y compartía - es cierto que eran comunidades menos numerosas de lo que es en la actualidad Ekunay - y después de este compartir se contaban las historias que han ido pasando de generación en generación. Todos ellos relatan, que en su ámbito familiar también se contaban historias. Los relatores eran los abuelos. Elvia Rodríguez, las escuchó también de su abuela, y una tía hermana de su papá. El nombre de la tía era Julia y a su abuela la denominaban “*Ostuco*” en lengua jivi, nombre cuyo significado en castellano desconocemos. Ahora es ella la que se las transmite a sus hijos y nietos. Al igual que hace Ana Pérez con su

¹³⁰ Nuevamente recurriremos a un documento en este caso al I.13 de carácter antropológico, donde se establece una explicación en lengua jivi sobre su tradición oral, seguida de la traducción al castellano.

familia. Ella les reúne y les cuenta las historias que antes había escuchado de sus antepasados.

Carlos Rodríguez las escuchó y las escucha de Cardoso, puesto que él vive con su abuelo en la actualidad. A pesar de su juventud, es una de las personas que en Ekunay se preocupa por conocer las tradiciones. Él habla por las noches con su abuelo y este le narra lo relativo a la cultura *jivi*. También aprende los rezos necesarios para purificar el agua en las ceremonias relacionadas con los rituales *guahibo*.

Comentan que en la actualidad, al haberse perdido la costumbre de reunirse en grandes grupos y por el desinterés de las jóvenes generaciones, esta tradición oral se está perdiendo en gran medida. Los teléfonos, las televisiones, la música actual les está robando en parte su cultura.

Fue, por esto, emocionante comprobar la atracción de los relatos: cuando los relatores nos contaban las historias a nuestro lado se situaban los hijos, los nietos u otros miembros de la comunidad a escuchar. En algunos casos les sorprendía el interés que mostrábamos por conocer estas cuestiones referidas a su cultura. Algunos jóvenes de la comunidad veían extraño este interés y si se les preguntaba qué historias conocían o si querían conocerlas no mostraban mucho entusiasmo, comentaban que estaban interesados en otro tipo de cosas, esto es, escuchar música moderna, jugar al fútbol... Pensamos que en algunos casos este es el modo, o así lo sienten, de interrelacionarse con el mundo no indígena.

Nos centramos ahora en el análisis de los relatos que nos fueron transmitidos del mismo modo que lo llevan haciendo de generación en generación en las comunidades *guahiba*, oralmente, traídas de un tiempo ágrafo. Presentaremos los relatos agrupados de acuerdo al tipo de mito al que hacen referencia. Los relatos que vamos a recoger a continuación son totalmente inéditos, a excepción del Caliberri-nae¹³¹. Con este término queremos indicar que no los veremos publicados en ningún otro lugar, puesto que han pasado de padres a hijos o de abuelos a nietos y luego nos han llegado con fortuna a nuestros oídos con voz directa como ellos mismos los pueden haber recibido.

Hemos transcrito el relato como nos fue contado, no queremos perder un ápice de la oralidad que nos fue transmitida, por eso podemos encontrar algunos errores

¹³¹ Lo situamos en este apartado, porque además de poder encontrarlo de forma escrita al formar parte de la tradición de varios pueblos indígenas, nos fue relatado por Bernardo Moreno en la comunidad de Ekunay.

gramaticales, palabras poco comprensibles... lo importante, creemos, es transmitir el relato como nos fue narrado.

En la sociedad occidental recurrimos a la historiografía para registrar y analizar el pasado, el momento actual e incluso lo que nos puede deparar el futuro. Pero historia y mitología pueden ser palabras sinónimas, según Lévi-Strauss. Lo que al mundo occidental es la historia, la mitología lo es para las sociedades ágrafas. Es aquello que también establece un futuro porque este debe estar compuesto por los elementos pasados y los presentes.

La estructura común que seguiremos para este estudio mitográfico constará de los siguientes apartados:

- Introducción.
- Transcripción del relato.

Una vez recogidos todos los relatos realizaremos una tabla en la cual asociaremos los relatos a un mito y a los arquetipos a los que hace referencia.

A continuación mostramos dos narraciones que pueden ser catalogadas de leyenda para posteriormente comenzar con los relatos mitográficos.

7.3. Leyendas jivi

7.3.1. Cerro gavián

Introducción

Transcribimos esta leyenda por la importancia que tiene para la etnia que nos ocupa creemos que es interesante conocer la historia del cerro.

Como occidentales la mayoría de las veces vemos aquello que nuestros ojos nos indican y nos negamos a ver más allá de lo meramente empírico. Así, es muy interesante conversar con un indígena y que muestre sus creencias, porque, en cierto modo, el proceso mental va cambiando y se abre a un mundo con nuevas perspectivas donde todo se puede relativizar. Podemos relacionar este texto con el animismo ya que, como sabemos, es un concepto que engloba diversas creencias en las cuales cualquier

objeto o elemento del mundo natural están dotados de alma y por eso pueden ser venerados o temidos como auténticos dioses:

Los objetos inanimados están dotados de razón, inteligencia y voluntad y gobiernan su existencia. Esto se puede expresar simplemente como que todo está vivo, es consciente o tiene un alma. El animismo cree que existe una fuerza vital sustancial presente en todos los seres animados¹³².

Transcripción del relato

El nombre del cerro viene dado por los chamanes. Ellos pueden volar, ellos viajan espiritualmente cuando están realizando sus prácticas. El yopo les ayuda a realizar estos viajes.

Cuando ellos estaban viajando veían un gavián, el cerro realmente no era un cerro y sí un gavián. Ellos veían como si ese lugar fuera la casa de los gavianes. Por eso le pusieron este nombre.

Nosotros no podemos verlo, nosotros vemos sólo un cerro porque no somos chamanes. Solo ellos tienen la capacidad de ver las cosas como realmente son.

Es por tanto un cerro sagrado, no deberíamos mirarlo porque atrae las cosas malas.

Relator: El relator de esta leyenda ha sido Juan Pesquera. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad de la Garrapata con fecha 10 de julio de 2009.

Vemos que este relato se vincula a un rito negativo (no mirar) o tabú (entendido como prohibición, orden de no hacer, cfr. Van Gennep, 2013:28).

¹³² Geovaios. El animismo. (2010) En: [<http://www.buenastareas.com/ensayos/Animismo/1113933.html>]. Búsqueda realizada el 27 de mayo de 2010.



Foto 47. Cerro Gavilán. Un lugar sagrado para los chamanes. Año 2007.
Autora: Raquel García.

7.3.2. Historia del cerro



Foto 48. David Linares nos cuenta la formación de este cerro, Año 2008.
Autora: Raquel García.

Introducción

Este breve relato, revela la importancia que para el jivi tienen los cerros que muchas veces dominan los hábitats donde se encuentran. La importancia de las montañas es tal que la ONU decretó el 11 de diciembre del año 2003 como día Internacional de las Montañas.

La montaña es fundamental para el desarrollo de diversos ecosistemas, entre ellos la flora y la fauna. En ellas nacen los ríos y fuentes de energía. Son fuentes de sustento para muchos pueblos, por la madera así como por la diversidad de caza, de aves y de plantas.

Aunque en la actualidad tiende al sedentarismo, el pueblo jivi es un pueblo nómada, por lo que todos los recursos naturales son necesarios para su subsistencia. Las montañas son una zona muy importante donde encontrarlos en gran cantidad y, por ello, algunas comunidades jivi tienen sus conucos en zonas montañosas.

Esta leyenda se la transmitió a David Linares su suegra, Margarita Pérez. Él siempre sostiene que ella es una fuente de sabiduría jivi, pero que por su longevidad no recuerda muchas cosas. Comenta que tiene 120 años, aspecto difícil de comprobar, porque no sabe en qué fecha nació. En la actualidad, los indígenas poseen cédula de inscripción civil, antes no, por lo que no sabían cuándo habían nacido, un detalle poco importante para ellos.

Lo que sí es cierto, según comenta David Linares, que muchas de las cosas que él conoce de la zona son por boca de su suegra.

Transcripción del relato

Había una persona que se llamaba Kibiliquitin, esa era una persona, una persona que portaba piedras y sonaba ese cerro, atrás él iba formando los cerros, una piedra aquí y levantaba un cerro, así formó toda la Guayana.

Relator: El relator de esta leyenda ha sido David Linares. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad de Ekunay con fecha 06 de julio de 2008.

7.4. Mitos teogónicos.

Incluimos en este apartado los relatos que se relacionan con el origen y la historia de los dioses. A veces, en las sociedades de tipo arcaico, los dioses no son preexistentes al ser humano.

7.4.1. Nombre de Ekunay

Introducción

Al contrario de lo que sucede en las grandes religiones, este relato no lo encontraremos en ningún libro doctrinal, porque la comunicación cultural no se basa en medios impresos. Este relato nos acerca a un tema que podemos centrar dentro del pensamiento religioso o de tradición espiritual. En este concepto espiritual Frazer (1981) establece una separación en el concepto de *Dios*, habida cuenta de que Dios es diferente para las religiones llamadas “del libro”¹³³ y aquellas que podemos considerar religiones de la palabra oral. En la comunidad que nos ocupa no existen libros, ni iglesias pero sí creencias y prácticas religiosas.

“La religión consta de dos elementos, uno teórico y otro práctico, a saber, una creencia en poderes más altos que el hombre y un intento de éste para propiciarlos o complacerlos¹³⁴. Estos poderes más altos son distintos para como hemos indicado, las religiones del libro y las de la palabra oral. En el primer caso lo llamarán Dios, Alá, Buda... y en el segundo, pueden creer en el poder de una piedra, un árbol, una persona, un ave...

Los indígenas creen en todo lo que existe. Pero no son adoradores de los elementos de la naturaleza, simplemente, los valoran y respetan. Los mitos, las leyendas son, en la palabra de la cultura indígena, la salvaguarda de la cultura.

¹³³ Una religión que tiene su centro en la “palabra” que Dios le ha revelado es (según un lenguaje convencional que data del s. XIX) una “religión del libro”. Religiones del libro son el judaísmo, el cristianismo y el islam. Castillo, J.M (2008). En: [http://2006.atrío.org]. Búsqueda realizada el 22 de mayo de 2010.

¹³⁴ Frazer, J.G. (1981). *La Rama dorada*. México. Fondo de Cultura Económica.

La mayoría de las culturas precolombinas recibieron denominaciones impuestas. El proceso denominativo y categorial fue impuesto en la colonización, por la necesidad lógico-lingüística del indoeuropeo. La colonización, entre muchas otras imposiciones, introdujo la distinción nominal de los territorios y las comunidades. Este proceso ocurrió en la comunidad que analizamos, y aún se conserva en la memoria popular, según se ha podido descubrir en las entrevistas mantenidas.

Atendiendo al personaje central del relato, lo podemos situar dentro de los mitos teogónicos; aunque no se centre concretamente en explicar el origen de los dioses, sí hace referencias a aspectos relacionados con la deidad.

Transcripción del relato

Una joven tuvo la experiencia de tener un contacto físico con una Ekunay. Pero para eso el nunca practicó el aspecto sexual. Tenía unos veinte años, era buena gente, se cuidó mucho y su familia se preocupó mucho. Él se sentaba fuera y de repente se dieron cuenta que él conversaba con alguien, era una mujer de buen aspecto, bella, linda, hermosa, era una Ekunay. Bajó del cielo precisamente para él, para que esto pase tienes que ser una persona tanto hombre como mujer que esté purificado.

Relator: El relator de esta leyenda ha sido Raúl Rodríguez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad de Ekunay con fecha 08 de julio de 2007.

Por el significado de esta historia es por lo que propuso el nombre de Ekunay a la comunidad.

7.4.2. El príncipe del agua

Introducción

Hablar del Príncipe del agua significa centrarnos en los encantos y por lo tanto, en el animismo:

El animismo (del latín ánima, alma) es un concepto que engloba diversas creencias en las que seres sobrenaturales personalizados, o espíritus, habitan objetos animados e inanimados.

Esto se puede expresar simplemente como que todo está vivo, es consciente o tiene un alma.

El principio general del animismo es la creencia en la existencia de una fuerza vital sustancial presente en todos los seres animados. Sus orígenes no son precisables al contrario que las religiones proféticas, siendo junto al chamanismo una de las más antiguas creencias de la Humanidad. Los animales, aves, plantas y objetos inanimados tienen un espíritu.

- La vida de los ancestros continúa después de la muerte.
- Se puede interactuar directamente con los espíritus.
- Se reconoce la existencia de una gran variedad de espíritus y Dioses.
- El alma puede abandonar el cuerpo durante trances o sueños.
- Se cree en la mediación de personas sagradas: chamanes, brujos¹³⁵.

En las comunidades indígenas, hoy en día se teme a estos encantos. Algunas personas previenen a sus hijos sobre el cuidado que deben tener, porque en todo elemento de la naturaleza se puede encontrar un encanto. Aun sabiendo esto, no es fácil protegerse de ellos porque no se sabe cuándo pueden aparecer.

Transcripción del relato

Le llaman el encanto. Sucedió que un cacique tenía una hija, era muy bella, una princesa, se vestía mejor. Antes ellos no conocían el oro, pensaban que era solo un adorno, usaban como sortijas, era la más hermosa de todas las princesas en esa época. Hasta el Príncipe del agua se enamoró de ella. Entonces le dijo que subía a su conuco a arrancar yuca y había traído peces. En aquella época, el cacique era también curioso sabían de todo, así como convertirse en cualquier animal. Subía a su conuco, trajo peces hasta la raya y llegó allí y se dio cuenta que algo pasaba en su casa. Era el Príncipe del agua que venía a buscar a la muchacha, era apenas desarrollada. Entonces, en la payara habían cortado la puerta y empezaron a hacerle algo a la raya para ver si había escuchado algo. La raya dijo, “escuché un poquito, que le dijeron a la muchacha que estuviera en el tejado”. Pusieron algo arriba, como en un merei para que no le pasara nada, pero él lo cortó y la muchacha se vino abajo.

En ese momento la muchacha se apareció y la casa quedó igualito que como estaba, sequito, sin ni siquiera agua, pero lo llevaron y cuando él regresó el que tenía a su hija, cuando llegó la muchacha no estaba, estaba normal la casa pero se dio cuenta que algo

pasó, que desde el agua venía un príncipe. Entonces, pensé llamar primero entonces al otro brujo, pero no rescató a su hija, el segundo fue el mono, que era el mejor y pasaron mucho tiempo tirándose cosas, como una piedra.

Al final lo agarraban de día, pero al final el último le pegó a la muchacha con una piedra en la cabeza y la trajo donde estaban ellos. Regresaron con ella a la casa, pero cuando estaba allí la muchacha murió, pero el espíritu del agua ya la tenía y formaba parte de la princesa del agua, tenía el espíritu del Príncipe del agua.

Relator: El relator de esta leyenda ha sido Carlos A. Rodríguez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad de Ekunay con fecha 16 de julio de 2008.

7.5. Mitos cosmogónicos

Intentan explicar la creación del mundo. Son los más universalmente extendidos y de los que existe mayor cantidad. Por su parte, el ser humano puede ser creado a partir de cualquier materia, guijarro o puñado de tierra, a partir de un animal, de una planta o de un árbol. Los dioses le enseñan a vivir sobre la tierra.

7.5.1. *Cómo se formaron el sol y la luna*

Introducción

Los pueblos indígenas y por tanto el pueblo *guahibo*, son pueblos íntimamente ligados al medio natural. La naturaleza les aporta todo lo que pueden necesitar para desarrollar su vida. De ella obtienen el alimento, el vestuario, las plantas para sus remedios, los elementos para construir sus casas. Por tanto, entenderemos la importancia de estos relatos referidos a dos astros indispensables para ellos.

Sol y luna son necesarios en los ciclos que se producen en la naturaleza. El sol es fuente de vida, pero también lo puede ser de destrucción si provoca períodos de sequías. La luna es el calendario de los pueblos primitivos. Si analizamos la cosmovisión de este

pueblo podemos darnos cuenta de la importancia de estos dos astros. De hecho, sol y luna en jivi tienen el mismo nombre, *juámeto*, y distinguimos si se refieren a uno u otro astro porque ellos indican si es de día o de noche. Con la luna diferencian los meses (meses lunares), no tanto con sus fases, como con la posición que ocupa en el cielo¹³⁶.

Transcripción del relato

Había una familia en una comunidad que formaron. Aquella familia tenía una hermana y un hermano. Como nosotros los parientes, yo tengo un hijo, y la hermana mía tiene una hija y mi hijo se va a casar con la hija de mi hermana. Así transcurre esta familia, llaman a los sobrinos por lo menos de los hijos míos y mi hermana les saca los piojos y los piojos se convertían en ratoncillos y esto. Entonces esta persona les mata a los niños para comérselos y acabar la familia de los ancestros y esta familia y tras acabar esta familia, estos niños, descubren que esa señora está comiendo a los sobrinos. La señora y el esposo se van de la comunidad a un lugar llamado Mar Rojo, quiere decir en idioma jivi Timene de Menena.

Se van a esconder a aquel lado, pero la familia, el hermano de esta señora, convoca una fiesta para atraerla otra vez a la comunidad para castigarla. Entonces, esta familia se aleja pero el hermano les sigue para atraerlos a la comunidad y al transcurrir de los tiempos los mata.

Hacen una fiesta, buscan un veneno fuerte que llaman el barbasco. El barbasco es una raíz como para envenenar pescado y esto le sirvió a esta persona, porque ellos sabían que esta señora no se iba a emborrachar con eso, por eso le buscaron el remedio fuerte para que se quedara borracha, para que no estuviera consciente de lo que iban a hacer con ella.

Entonces, este señor va y busca a esta familia, le dice que ellos le extrañan mucho en la comunidad, que regresen con ellos. Que ellos van a hacer una fiesta, por el regreso de ellos. Entonces, esto ha transcurrido, se vuelven a llegar a su casa, se vuelven a la comunidad, festejan la fiesta y a esta persona le dan de beber, de ese tal veneno y se emborracha y de ahí le agarran, lo amarran y alrededor de ellos le ponen leña y más leña y ahí les queman a los dos y dos personas son quemadas y ellas dicen que nunca morirían aunque les quemen.

¹³⁶ Podemos consultar aspectos relacionados con la cosmovisión que se encuentran en el apartado 7.1.

La mujer se fue para el río y se refrescó la mitad del cuerpo y el hombre mojó no más las uñas y dice que se convirtió la mujer en la luna y el hombre se convirtió en sol porque el resplandor formó el sol y la zona sin luz formó la luna.

Esta historia que cuentan los indígenas y ahora sigue encadenándose esta historia hasta llegar a mis oídos y le estoy contando esto, lo que mi abuelo me ha contado.

Relator: El relator de esta leyenda ha sido Bernardo Moreno. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en Ekunay con fecha 3 de julio de 2008.

7.5.2. El hombre y el tigre

Introducción

Al leer este relato, nos puede surgir la pregunta de si el chamanismo y los chamanes se vinculan en exclusividad al mundo indígena. Para llegar a contestarla nos basaremos en la obra de Josep M^a Fericgla (2006) que hace referencia al chamanismo.

Este autor sostiene, que en las grandes librerías del mundo occidental podemos encontrar textos referidos al chamanismo. No hay solo un marco teórico, nos comenta Fericgla, también se organizan cursos para tratar el tema del chamán, conocer los elementos que utiliza en sus rituales y aprender algunas de sus técnicas.

Comenta este autor, que en la actualidad el interés por conocer este tema es tal, que se organizan viajes a lugares exóticos para poder entrar en contacto con el chamán en su medio natural y pedirle asesoramiento en la toma de decisiones.

Ciencias como la antropología, la psicología o la inteligencia artificial han abierto un espacio de estudio al tema del chamanismo.

Por todos estos aspectos podemos decir que el chamán no se vincula exclusivamente al mundo indígena, en la sociedad occidental está cobrando estudio e interés.

Podemos afirmar, fundamentalmente basándonos en nuestra propia experiencia, que aunque en el mundo occidental podemos encontrar chamanes, estos no pueden ser

identificados con aquellos que realizan sus prácticas en el mundo indígena. Las motivaciones son diferentes y los aspectos de los que se ocupan son también distintos a aquellos que se originan en el mundo no occidental.

Un aspecto esencial del relato es la presencia del chamán, representado por el tigre. Con todas sus características, el férido es el *alter ego* de los hombres principales de la comunidad, de los grandes señores, asociado prácticamente en forma indisoluble a los chamanes. Así, cuando éstos se convierten en él, adquieren no sólo su apariencia, sino también todas sus cualidades, tales como su corpulencia, la fuerza de sus garras y colmillos, su habilidad como cazador, su aguda visión, su penetrante olfato. Todas estas peculiaridades, si las trasladamos a un ser humano le hacen prácticamente invencible. Esto representa el chamán, la figura invencible de la comunidad.

Al iniciar sus rituales se colocan en el cuerpo una piel de tigre, algo que, según comenta Lucena Salmoral, está en desuso. También usa (y esto se mantiene en la actualidad) como parte del vestuario y con carácter fetiche un colmillo de tigre que es como una espada que sirve de protector contra la picadura de serpiente. El chamán suele llevar pintada su cara y la pintura suele constar de dos semicírculos que simbolizan el tigre, ya que así se ven más altivos, causan temor.

Transcripción del relato

Sucedió que en una aldea, un pueblo pequeño, vivía un hombre, un muchacho, que había crecido apenas, tenía como 14-15 años. El cacique tuvo una visita de un pueblo lejano del este, del oeste. Vino a visitarlo a pedirle cualquier cosa, cabuya, arco, ropa. Venían a visitarlo. El visitante venía con una joven y el muchacho de la aldea y la muchacha empezaron a conocerse, a estar más juntos. Pero otras personas, el primo de ella que odiaba al muchacho ese. Pasaron como tres meses y unas cuantas montañas y sabanas y acamparon un día en un espeso bosque. Cuando tenían dos días ahí, le contó que le querían matar el primo de la muchacha. Debían regresar si no querían morir y el muchacho esa misma noche, como a las siete de la noche, caminando amaneció así y ese mismo día pasó como tres montañas y tres ríos.

A las cinco de la tarde, el sintió algo en la espalda y empezó a mirar hacia atrás y vio un hombre venir, pero cuando se acercó aquel no era un hombre normal, sino un tigre convertido en una persona. Tenía una cola, él dijo, el tigre dijo, ¿a dónde vas cuñao?

Él dijo no, voy de vuelta a mi casa, a mi pueblo. Él dijo, sígueme porque en estas montañas es un peligro.

Los dos fueron caminando y caminando, pasando, ellos acamparon esa noche. El muchacho dormía arriba y el tigre abajo. Amanecieron así y al otro día se fueron. Pero cuando acamparon en el otro bosque la mujer del tigre venía atrás y los silbaba, pero el tigre no quería responder. Llegó donde ellos y dijo, ¿con quién andas? Con mi cuñado, no ese no es tu cuñado, es sólo carne para comer. El tigre dijo, no, es mi cuñado. Al final la mujer convenció a su marido y este le dijo, bien, te lo mandaré para allá, pero menos mal que el tigre antes de que llegara esa mujer le dio poder al muchacho, le dio poder para convertirse en cualquier animal.

A la madrugada se convirtió en una garza, y se fue volando hacia un bosque espeso, como al medio día acampó y comió y después de ese momento se volvió un pato, salió volando y más rápido. Como a las cinco de la tarde casi a las seis oscureciendo, llegó a su pueblo. Se sorprendieron de llegar así misteriosamente, el muchacho dijo, bueno ya llegué.

Al otro día él fue el mejor curioso y curaba a todas las personas de todas las enfermedades.

Relator: El relator de esta leyenda ha sido Carlos A. Rodríguez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad de Ekunay con fecha 16 de julio de 2008.

7.6. Mitos etiológicos

Incluimos en este apartado, los relatos que explican el origen de los seres, las cosas...

7.6.1. Relato sobre *El árbol del yopo*

Introducción

Tomando como referencia el capítulo IX de la obra *La Rama Dorada*, podemos entender la adoración que sienten la mayoría de los pueblos del mundo por los árboles y, lo más significativo, la importancia que para ellos tienen. En nuestro caso, nos centraremos en lo que sobre los llamados “pueblos salvajes” recoge Frazer:

Para el salvaje, el mundo en general está animado y las plantas y los árboles no son excepción de la regla. Piensa él que todos tienen un alma semejante a la suya y los trata de acuerdo con esto. "Dicen - escribe el antiguo vegetariano Porfirio - que los hombres primitivos tenían una vida triste, pues su superstición no terminaba en los animales, sino que se extendía aún a las plantas. (Frazer, 1981: 144).

El texto que exponemos a continuación nos relata cómo surgió el árbol del yopo, elemento fundamental para las comunidades indígenas. Podemos referir que el *yopo* es vida para las comunidades indígenas, porque alrededor de él se producen gran número de acontecimientos que son fundamentales para entender la cultura que estamos estudiando. Muchos de los actos trascendentales en la vida jivi se muestran alrededor de éste elemento. Gracias a él pueden realizar trabajos que requieren fuerza, el chamán absorbe esta droga para poder tener sus visiones o cuando debe realizar curaciones. La vida social de la comunidad, fundamentalmente la de los hombres, se fundamenta mientras se consume este alucinógeno. En las fiestas está presente junto con el guarapo.

Consideramos el relato como mito etiológico. Nos explica cómo apareció este árbol, cuál es su origen. En el relato reparamos en su importancia: "para darle poder a quien se embriague de yopo". Quizás es este poder el que se produce en el yerno de Yanilúaba, la motivación para tratar de conseguirlo.

Transcripción del relato

Yanilúaba tenía en su vagina el yopo, con alacranes, hormigas y avispas, para darle poder a quien se embriaga de yopo. Su marido Yanilúanü se embriagaba también metiendo solo la puntica del pene. Su sobrino-yerno no veía al suegro sorber yopo, pero le notaba la mancha oscura debajo de la nariz. Al decirle al tío suegro cómo obtiene el yopo, le indica que por el uso sexual de su mujer, la suegra. Después de mucha insistencia, la suegra acepta tener relaciones con el yerno. El suegro le recomienda: Si usted lo mete todo, se emborracha. Pero el yerno en el momento en que estaba con la suegra no pudo aguantarse e introdujo todo el pene. Se embriagó y salió volando en forma de ave. Volaba y caía vomitando. Donde caía la vomitada emergía un árbol del yopo.

El espacio terrestre se pobló de árboles y la gente aprendió a preparar y sorber el yopo.

Relator: El relator de esta leyenda ha sido Carlos Rodríguez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad de Ekunay con fecha 16 de julio de 2008.



Foto 49. Árbol del yopo, esencial para las comunidades jivi. Año 2008.

Autora: Raquel García.

7.6.2. Caliebirri – Nae Liweysi

Introducción

Al analizar el cuento sobre el árbol del *yopo*, vimos cómo en la obra *La Rama Dorada* se hacía referencia a la adoración que la mayoría de los pueblos sienten por los árboles. En este caso, este es el árbol de la vida, el árbol del que nacen todas las frutas. En la zona donde estamos realizando este trabajo dicen que “cuando hay mango, no hay hambre”, esto nos da idea de la importancia que la fruta tiene para el mundo indígena. Además, en este cuento se nombran gran número de animales que forman parte de la vida diaria de las comunidades. En un principio se dice que primero la persona fue un animal, quizás estos animales representan a los propios indígenas cada uno con sus habilidades.

El árbol de la vida engloba todo el entorno indígena y para el indígena su entorno es la naturaleza. Por ello, cuando en 1854 el presidente Franklin le propuso al jefe indio

Noah Sealth¹³⁷ comprar su territorio este le comentó que era imposible porque nadie es dueño de la tierra que ocupa.

¿Cómo se puede comprar o vender el firmamento?.. Cada parcela de esta tierra es sagrada para mi pueblo. [...] Los ríos son nuestros hermanos y sacian nuestra sed; son portadores de nuestras canoas y alimentan a nuestros hijos. [...] Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestro modo de vida, la tierra no es su hermana es su enemiga... No existe un lugar tranquilo en las ciudades del hombre blanco... El ruido parece insultar nuestros oídos. [...] Soy un piel roja y nada entiendo, nosotros preferimos el suave susurro del viento sobre la superficie de un estanque... Esto sabemos: la tierra no pertenece al hombre, el hombre pertenece a la tierra.

Transcripción del relato

“Jaypina- guaja wujunae pijivi”

“Copiya, wu-unu pijivi-nacuataj-ginawonopa; sta.rita – canacuijicha pina ya tomarra éca, metchaja pina-pita capitnanu: juata cuchicuchi merrevi-pe poneanu calievirrinae namatájuna: bajaya pepachinu pina yatujuvietabieba yanijabiatachi apo paebi; unu piticuirra janeju jaupina: juata opajebu, otorrobachi pe cawucaponae nejachi caniviyo pina cuchicuchi narrapata opajebu nejata barra pona. Begirrevarria- begirre- varria. Cuchicuchi pepunajuebi neja opajebu; pebujupana.

Belia orinoco mene na imojoyota, bichó pina juto juva bicharra woouyo pina panabu nae nuca, bajarra yoyorria cuchicuchi, opajebu piginia menia jopa nucalia icha ponabelia pawanaetaj jopalia cuchicuchi; pebujupana opajebu matajuwa. Bitcho pina tujuviotay, belia pina pe tabuyabelia parria. Dajita baja panaeta pejajeba ya nuca calieberrinae: utujbuya pinajjae panopona cuchicuchi irra piopia opajebu peboco jjane, cuchicuchi pina dunucito jonota opajebu fuu jay pina wucabe jopeicachi opajebu pita mutuja jopanu calia. Cuchicuchi pina anaepana cabenchin jay, nejata opajebu coteyo cuá peboco pecaponae-nejja, icha monae chitajuchigichia; ouarra jjane cuchicuchi jaypina: bajaya cuchicuchi tomarrabe chia pata opajebu beje nabiabeje, opajebu barrucuba queco bachi tabucipa chicatachi; cuchicuchi pijiniacabe tajuitachi itajuto tajuitachi nejata atane charrucaebege.

¹³⁷ Sealth, N.: (1854) El manifiesto ambiental de Noah Sealth. La carta del jefe indio Noah Sealth. <http://www.ideal.es/waste/sealth.htm>. Búsqueda realizada el 26 de junio de 2011.

Pacuiginae daguita siwanarropata, metchaja pina jumeichi nicatachibaja, copiya nae jorrochiwi daguita ichieta apo caponepae, icha copatabieba wujunu nacutabieba pina: pacuiginae materri nicata taju wipenchiejana pubupina jota santa barbara, joca jjuá na ejana, itchajawa maypurri, aturri joca na éjana. Nae jorrochiwimerrevi wugunaya majitabieba wugununacutabieba pina; jjuata nejatamaterri, dopa tuba nicatanicata, itchamone unubo ucuba, mataco bi wugunaya baja najumeta, taluma macatotaj ataja charrucae, materr i itchaucutajuoba taju-nejata”.

Traducción:

Esto sucedió en el gran pueblo guahíbo llamado Cudeido, que hoy es Santa Rita, donde no había gente sino animales, porque primero la gente fue animal y de cada animal se desprendió un grupo humano.

Los animales cazaban, trabajaban y vivían como cualquier otra comunidad. El jefe del pueblo era llamado Camale, Danto. Entre los habitantes del pueblo, había un individuo que se destacaba de los demás por ser de vida nocturna, caminaba de noche y dormía de día. Era el Cuchicuchi. Chuchicuchi tenía que ir al monte a buscar fruta para comer, pero como no había nada sembrado todavía, caminaba muy lejos. En una de esas excursiones de noches largas, descubrió el cerro o árbol de todas las frutas: el Caliebirri-nae.

Cuando amanecía, Cuchicuchi regresaba al pueblo para dormir, su cuerpo olía a los olores de todas las frutas que comía; olía a piña, temare, guama, túpiro... ¿Qué será lo que come Cuchicuchi? se preguntaban todos los animales, intrigados por aquellos agradables olores. Yo como lo mismo, lo mismo que ustedes, repetía. Pero nadie lo creía. La curiosidad fue tan grande que un día el pueblo decidió enviar a alguien para que lo siguiera. Escogieron a Picure. Picure era ágil; sin embargo, Cuchicuchi borraba todas las huellas a su paso y así logró despistar a Picure.

Al ver el fracaso, la comunidad eligió a la lapa. Ágil en el suelo, buen nadador, se mete en las cuevas. Cuchicuchi quiso burlar a la lapa. Brincaba de un palo a otro, pero cada vez que saltaba, ahí estaba. Cuando llegaron a la orilla del Orinoco, un poco más arriba de la boca del Vichada, se encontraron con un árbol del cual colgaban unos largos bejucos. Cuchicuchi se agarró de uno de los bejucos balanceándose hasta caer al otro lado del Orinoco, pero la lapa se tiró al río y llegó nadando, al mismo tiempo que Cuchicuchi.

Ya desde la orilla se podía percibir el olor de las frutas del Caliebirri-nae.

Cuchicuchi estaba molesto por verse descubierto. Cuando Cuchicuchi se montó en una rama y cogió una piña, la lapa deseó con todas sus fuerzas que se cayera.

Al pie del árbol, la lapa encontró gran cantidad de conchas y semillas de distintas frutas; entonces tomó un cogollo de palma y tejió un catumare, donde metió las frutas para el viaje de regreso al pueblo. Cuando llegó a Cudeido se presentó ante el jefe Danto y le dijo: Esto es lo que come Cuchicuchi; son las frutas de un inmenso árbol que está al otro lado del Orinoco: El Caliebirri-nae, el árbol de todas las frutas.

Cuchicuchi no tuvo más remedio que aceptar la derrota, pero estaba tan bravo con la lapa que lo desafió a pelear. En medio de la pelea, cada uno agarró un tizón de candela y Cuchicuchi quemó a la lapa en las caderas y en los cachetes, quedando marcado para siempre. Por eso tiene las caderas abiertas y unos hoyos a cada lado de la cara. La lapa le quemó las manos, la barriga y los ojos. Por eso Cuchicuchi tiene las manos y la barriga pelada y los ojos colorados.

Mientras la lapa y Cuchicuchi estaban curándose las heridas de la pelea, el resto de la comunidad se fue a buscar el Caliebirri-nae. Cuando llegaron al lugar, todos quedaron sorprendidos con aquel inmenso árbol. Era muy grande y grueso y dicen que contenía, él sólo a todos los árboles del mundo.

Como Caliebirri-nae era tan alto y grueso resultaba difícil treparlo. Por eso los animales se reunieron para pensar la mejor manera de alcanzar los frutos. Eligieron a todos los que sabían de árboles: carpintero, piapoco, loro, guacamaya. Varios animales hicieron el intento de tumbar el árbol, pero cuando se acercaba la media noche, cansados de trabajar, les daba sueño y se quedaban dormidos. El árbol de todas las frutas tenía algo especial y era que cuando dejaban de cortarlo, se empataba de nuevo y volvía a quedar como si no le hubieran hecho nada.

Así fueron fracasando uno tras otro todos hasta quedar únicamente la ardilla. Danto le dijo: tú eres el único que falta; comenzó a talar el tronco con sus dientes afilados y duros, pero a media noche también le fueron atacando el sueño y el cansancio. No se dio por vencido, comenzó a aspirar yopo. Se le ocurrió la idea de llamar al pueblo bachaco, la ardilla continuó su labor, ayudada por el pueblo bachaco.

Ya en la madrugada el tronco del Caliebirri-nae comenzó a traquetear; se iba de un lado a otro, pero había algo que no le dejaba caer: eran unos bejucos de "totuma" que los sujetaban al cielo. La ardilla al darse cuenta de los que pasaba, subió a cortar esos bejucos. Al cortarlos, no tuvo tiempo de saltar y cuando el árbol cayó, se lo llevó arrastrándolo en su caída. El Caliebirri-nae cayó hacia la boca de la meseta donde hay un cerro llamado Comejen de Agua. Contra ese cerro se estrelló la ardilla quedando allí su figura grabada para siempre y hoy en día todavía lo podemos ver.

Cuando el árbol cayó, los animales empezaron a comerse las frutas y fue una gran fiesta. Pasaron meses, años, comiendo toda clase de frutas. Llegó el momento en que todo se agotó. Entonces dijo Danto: como todo se terminó, ahora vamos a recoger las semillas y las sembraremos para tener frutas siempre.

Fue así como la semilla de la yuca, piña, guamo y de todos los frutos se regaron sobre la tierra.

Relator: El relator de esta leyenda ha sido Bernardo Moreno. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad de Ekunay con fecha 3 de agosto de 2008

Él conoció el relato gracias a su abuelo. Aunque según nos comentó, este relato se puede escuchar en cualquier rincón del mundo indígena, con similares características. Es un relato que une a los piaroa, jivi, panare, curripaco... Todas las comunidades relatan la misma historia. El cuento ha pasado de generación en generación.

7.6.3. Jauguayogua

Introducción

Una criatura que de día es un bebé y de noche se convierte en hombre, suceso realmente extraordinario. El relato quizás nos quiera mostrar la fuerza del brujo, del chamán. Realmente el chamán se ocupa de otras cuestiones en la vida de la comunidad, pero por su poder podría realizar estos actos según la creencia de algunos indígenas. Las siguientes afirmaciones nos marcan este camino:

Actúa como tal cuando se vale de poderes especiales, de determinadas fuerzas extra naturales inaccesibles a los profanos, para suprimir ciertos males. (...) los miembros de la tribu creen ciegamente en sus poderes sobrenaturales, afirman que mantiene relaciones secretas con las potencias superiores, con los espíritus benéficos y maléficos que dominan la vida mental de la tribu, con los cuales puede establecer tratados en favor o en perjuicio de los propios y extraños (Tulio López, 1944: 70-71).

Es un mito de carácter etiológico ya que explica cómo apareció la piedra que podemos encontrar en mitad de la sabana.

Transcripción del relato

Jauguayogua de día era bebé y de noche se convertía en un hombre y vivía con ella. Ella se llamaba así y allí está la piedra con ese nombre en Colombia. Ella se convirtió en piedra. Hay perros, los parientes jivi tienen perros que agarran venao, un perro cazador pues.

Dos hombres se fueron de cacería para la sabana. Se fueron y uno en Colombia esa sabana será grandísima y en medio hay un montecito, ahí está. Cuando iban de cacería, escuchan un niño llorando. Pero ellos se fueron para la rancharía y contaron que parecía que en la sabana un niño estaba llorando, en medio de un montecito, pero nosotros no lo vimos. Entonces en la mañana cuando amaneció, ellos se fueron, muchos indígenas jivi, ellos se fueron. Ellos fueron por donde estaba llorando el niño varón. Jauguayogua venía la última. Se fueron, mira hay un muchacho solito, él no tiene mamá. Jauguayogua no tenía hijos. Ella era estéril. Algunos decían que lo iban a matar, que iban a matar al niño. Otro grupo pasó que también quería matarlo. Ese niño gritaba y lloraba. Le dijeron mira Jauguayogua tú no tienes hijos, agarra a ese muchacho para ti. Ella dijo no, ese muchacho no sé, no lo quiero agarrar. Pero le decían que ese muchacho era para esa mujer, para ella, no es para otra. Ella dijo bueno yo le voy a agarrar como no tengo hijos le voy a criar. Ella dijo no al principio porque no sabía quién podía ser ese muchacho que está en la sabana, pero luego volteó y lo amarró a su trazo, lo guindó aquí como carga siempre indígena, lo montó. Cuando lo agarró lo levantó, él lo agarró en el sobaco y ella gritó. Jauguayogua ella dijo que me pasó, ese no es un niño.

Ellos vieron que de día era un bebé y de noche un hombre. Ella lo vio que de día era un chiquitico cuando lo ve la gente y de noche se convierte en un hombre alto. Cuando estaban solos era un hombre grande. Se hicieron en el campo una rancharía con platanillo. Entró en casa grande. En el monte Jauguayogua tenía una ropa diferente.

La gente llegaba al monte a buscarlos porque ellos habían desaparecido.

Mira ya me voy a ir al monte con mi marido. Porque yo en el monte ya tengo como vivir, ya tengo plantación. Su hermana no la creía, no podía creer que en poco tiempo hubiese nacido el conuco. El conuco era grandísimo, en un día todo estaba listo. La hermana no la creía decía que el conuco no podía ser grande, tenía que ser chiquitico. Él dijo respeto a ese conuco y dígame a su hermana que si es chiquitico que se vaya por ahí, aparte, usted se va por ahí.

La hermana se perdió, se volvió un pájaro, una gallineta, gallina de monte.

La mujer lloraba por su hermana perdida, por aquí gritaba, por ahí gritaba. Él decía, mira tu hermana no me respetó y así se va a quedar, tu hermana convertida en una gallineta y ella brava con su marido. Ella quedó sola. Ella brava por su hermana. Ella lloraba a cada ratico. Regrésame a mi hermana. Ella no respetó la palabra que yo le dije. Ahí se quedó.

En este momento Jauguayogua tenía su hijo. Brava ella con su marido se fueron otros parientes y ella se quedó. Se sentó y el marido le dijo, ahí te vas a quedar.

En Colombia se ve una piedra con forma de mujer y con un niño en los brazos, cruzado sentado en medio de la sabana.

Relator: La relatora de esta leyenda ha sido Ana Pérez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en San José de Morichalito con fecha 4 de julio de 2008.

7.6.4. *Kuyawitsi*

Introducción

Cuando había pasado un tiempo desde el primer funeral, los jivi realizaban lo que se denominaba entierro secundario con objeto de congraciarse con el muerto y que de este modo los que quedan en este mundo pudieran llevar una vida en paz. Podemos pensar, que la garza es la encargada de sacar estos huesos porque Cirlot (1997) equipara a las aves con el alma y con las relaciones que se pueden establecer con el espíritu. Hemos analizado, en otras ocasiones, que en el mundo indígena todos los seres pueden encontrarse en el mismo plano.

De la muerte nace vida. Los huesos dan origen a muchas especies esenciales para la vida de los *guahibo*, especies de agua. El agua es un elemento esencial para los jivi y en general para todas las comunidades indígenas, hasta tal punto, que la UNESCO ha tomado partido en este aspecto y ha formalizado la *Declaración de Kioto de los Pueblos Indígenas sobre el Agua*, así como la *Declaración del Foro Paralelo de los Pueblos Indígenas del Cuarto Foro Mundial sobre el Agua*. Se ha realizado un documento que lleva por título: *El Agua y los pueblos Indígenas*, donde se puede consultar la importancia de este elemento y su necesidad de protección.

Reiteramos la defensa de la naturaleza por parte de las comunidades indígenas, algo lógico ya que en ella encuentran su medio de vida. Para la mayoría de ellas, el único.

El relato muestra las convicciones morales del pueblo jivi sobre respeto y obediencia. García P. (1992:64) nos indica que en el mundo indígena los hijos deben respetar, obedecer y ayudar a los padres; de este modo, ellos les cuidarán y mantendrán dentro del seno familiar.

Si nos centramos en la aparición de las diversas especies de peces, en el raudal del Amazonas, así como en la piedra del Kuyawitsi, estamos ante un mito etiológico.

Transcripción del relato

Es un pájaro que vuela y que come puro pez, es un cazador de peces. Era un brujo, un curioso. Se convirtió en humano en aquella época, él era el mejor. Un día el dios de los jivi tenía un hijo, pero era un poco pequeño. Un día, se le ocurrió una idea, estaba al lado de la playa, en un río, de repente vio venir a su compañero, una garza y traían un muerto, unos huesos que tenían mucho tiempo para enterrarlos cerca del mar. Según el cuento parece que era el Mar Rojo. Iban llevándolo para enterrarlo y de pronto le dijeron, ¿para donde lo llevan? Al mar, al lado del mar, para enterrarlo en la playa. Pero él dijo, ¿por qué no lo entierran aquí?, según ellos. Él dice cuñado, ¿por qué no lo vamos a enterrar muy lejos?, muy lejos, bueno, ¿por qué no lo entierras aquí? Dijeron que sí y lo enterraron, pero cuando se fueron, el cadáver, puro hueso que había ni siquiera estaba enterrado sino encima de la arena, entonces lo sacó y recogió los huesos y con cada hueso salía polvo y de ese polvo nacieron diferentes animales; nacieron bachacos, hormigas, garrapatas, muchos animalitos. Cuando estaba en la tierra, pero cuando estaba en el agua nacieron pececitos pequeños y pensó si echo en el agua pedazos más grandes nacerán peces más grandes. En un pozo, un pozo más grande echó polvos más grandes y ahí nacieron peces llamado valentón y otros más. Entonces el dios que estaba haciendo los peces, él flechó un pedacito pequeño y lo comió. Entonces botó los huesos y vino Kaline y le dijo al hijo del dios que es el pulunu pequeño que le llevará al pozo donde están los peces y el dijo que no lo sabía, pero al final le convenció por su abuelo y lo llevó hasta allá y allí dijo: mira mi papá no flecha uno grande, sino uno pequeño, pero él como quería grande flechó el más grande. Cuando él flechó el grande, el niño estaba cerquita y se le tragó el pez y lo llevó a lo profundo del mar, al fondo del pozo mejor dicho, entonces, el dios dijo qué voy a hacer, mi hijo fue tragado por un pez y empezó a buscar a la garza para que le ayudara a sacarlo, pero no pudo, luego segundo

fue el Kuyawitsi que fue el mejor y dijo usted cuñao es un animal muy poderoso y tiró una pepita de moriche, en cada una que él tiraba el pescado ahí salía, el último que le quedó la tiró y el pez salió, lo flechó, tardó horas y horas dentro del agua, casi se ahogó, pero cuando salió ya lo había matado y dijo: no sé cuñao, no sé si es él. Pero dijo, hay un pez adentro que es muy grande, lo fue a buscar y lo sacó y le operó la barriga le sacó el niño que estaba pelaito. Después, el niño dijo gracias padre, pero yo ya me convertí en un príncipe del agua y él regresó al agua y se convirtió en el chorro que está en Amazonas y allí está también el Kuyawitsi que es una estatua, según la leyenda su espíritu vive todavía dentro de la piedra.

Relator: El relator de esta leyenda ha sido Carlos Rodríguez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad de Ekunay con fecha 16 de julio de 2008.

7.6.5. Wayani

Introducción

Un aspecto esencial en el relato es el brujo. Haremos referencia a un texto de Tulio López (1944:70) sobre el piache indígena para ver su importancia:

En la vida social de toda agrupación indígena adquiere una enorme importancia el piache o médico-hechicero, personaje indispensable. [...] El predominio de éste sobre los otros individuos de la tribu consiste en que se ha adiestrado más que ellos en el uso de los numerosos remedios de reconocida especificidad.

El médico-hechicero, no sólo se ocupa de curar males corporales, sino que combate los poderes maléficos inmatriciales con fuerzas de orden puramente espiritualista. [...]

Éstos, a su vez, creen ciegamente en sus poderes sobrenaturales, afirman que mantienen relaciones secretas con las potencias superiores, con los espíritus benéficos y malévolos. [...]

Para el grupo social donde ejerce su acción el piache es el sabio, el más capaz, el más hábil y poderoso. Es, también, el gran consejero y el depositario de las tradiciones de la comunidad.

De igual modo, Tulio López escribe:

Con esta multiplicidad de caracteres encontramos casi siempre al piache venezolano, sirviendo a la vez de sacerdote, curandero y cacique (López, 1944: 71).

En este relato observamos también aspectos de la cosmología guahiba.

Pensaban que el borde de la tierra se unía con el cielo. [...] Primero está la tierra donde vivimos. Arriba de este mundo sigue el mundo de los zamuros cano, después sigue la tierra de los gabanes. A la región de los gabanes sigue el mundo de los rayos y de Tsamani. Luego está el mundo de la luna, juameto, y de Cajuyali, Ibaruawa, Iwinai y Maxënejebarëpa, personajes que vivieron antiguamente en la tierra y que después se fueron a vivir al cielo y se convirtieron en constelaciones. [...] (García Pónare, 1992: 25-26).

Es un mito de tipo etiológico. En él encontramos la explicación del origen de varios de los elementos que se relacionan con la cultura jivi: sebucán, arcos, flechas, yopo...

Transcripción del relato

El Wayani según, nació en aquella época. Era como una lombriz. Una mujer estaba haciendo casabe, y apareció un tipo que quería hacer relaciones, pero en su corazón solo lo hacía. La mujer sintió que estaba pensando mal sobre ella. Los dos eran brujos con la misma capacidad de sentirse. Era como si se pegaran, pero no. Era solo con su propia imaginación y pensamiento. Entonces la mujer sintió como algo estaba dentro de ella. Nació el niño, pero ellos no se dieron cuenta al principio porque iba detrás. El niño dijo, papá espérame, ahí voy. Él no lo reconocía como hijo, más bien, quería matarlo y lo descuartizó en muchos pedazos, pero el niño renació otra vez, lo mataba y renacía. Entonces el niño al final le dijo, ¿por qué te andas pasando de la cuenta si no quieres reconocer a tu hijo? Él le dio pena y dijo bueno, es verdad, me equivoqué. De él salió el dios que le estaba echando el mal. El papá dijo, bien mátate, el niño dijo no mátate tú. Él empujó la curiara, empujó pero él no subió. El niño se fue con su curiara, muy rápido, invencible que es el niño. Llegaron a su aldea a su pueblo y pasaron los días y el niño fue el primero en hacer yopo y sacar un bejuco amargo y así empezó a mostrar como él sabía hacer todas las cosas. Empezó a hacer sebucán y otras cosas más. Muchas que sirven para tomar casabe, para hacer mañoco, empezó a hacer también arcos y flechas. El fue el primero en inventar eso. El vivió mucho tiempo y llegó un día que estaban consumiendo yopo, dijo ve a buscar el arco, pero cada vez que iba traía bejuco, palos, cualquier cosa. Él le dijo, aquí está y le dijo luego grita como un mono, haz el gesto del mono y cuando lo estaba haciendo lo mató. Llegó la madrastra y dijo: ¿Por qué mataste a tu padre?

El dijo, no, no lo maté, sólo está dormido, en verdad lo había matado. Al otro día, él comenzó a vomitar sangre, porque había consumido yopo, estaba bien borracho. Al consumir vomitó sangre. Al otro día vinieron unas personas de las nubes. Había venido y acampado en su pueblo, se había llevado el arco más bonito del mundo, en forma de arco iris era y se lo llevaron hacia arriba y les dejaron el arco más feo y desalborotado. No tenían pluma las flechas, lo dejaron allí y él empezó a perseguirlo, pero no pudo y de este modo acaba el cuento.

Relator: El relator de esta leyenda ha sido Carlos Rodríguez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad de Ekunay con fecha 16 de julio de 2008.

7.6.6. *Warrawanae*

Introducción

Una vez más vemos la importancia de la maternidad en las comunidades indígenas. En la mayoría de los cuentos aparece una mujer embarazada. Pero quizás, lo más destacado en este relato, es que después de todo lo que sucede a la hija del cacique decide convertirse en árbol. No en otro elemento natural, sino en árbol. Este es un dato destacado ya que el árbol es un elemento esencial como podemos advertir en los siguientes párrafos que hemos extraído del libro *La Rama Dorada*, de Frazer:

Para el salvaje, el mundo en general está animado y las plantas y los árboles no son excepción de la regla. Piensa él que todos tienen un alma semejante a la suya y los trata de acuerdo con esto [...]

Cuando se llega a considerar al árbol no tanto como el cuerpo del espíritu arbóreo, sino simplemente como su morada, de la que puede prescindir si gusta, se ha hecho un avance importante en el pensamiento religioso; el animismo va caminando hacia el politeísmo. [...]

Existe la creencia de que los árboles o espíritus arbóreos otorgan la lluvia y el buen tiempo [...]

También los espíritus arbóreos hacen prosperar las cosechas. El espíritu del árbol hace que se multipliquen los rebaños y bendice a las mujeres con hijos. En la tribu maorí de Tuhou, "la virtud de fertilizar a las mujeres se achaca a los árboles. Una mujer estéril que abrazase a uno de estos árboles, tendría un niño o niña según abrazase al árbol por el lado de levante o de poniente (Frazer 1981: 149-150).

Lo hemos catalogado como etiológico ya que nos explica cómo nació un árbol.

Transcripción del relato

Es una muchacha llamada así. La muchacha había crecido en su pueblo con su padre, su madre, su hermano, su tío, su tía, su primo, pero nunca se quiso casar con nadie desde que había crecido y desarrollado. Siempre, solamente, tenía en brazos al hijo de su hermana, lo cargaba todo el tiempo, pero no se quería casar con nadie. Llegaron muchos hombres, de muchas partes, porque era hija del cacique. El cacique quería que su hija se casara pero ella no quería. Un día fueron a barbaquear a un río y mataron muchos peces, pero él había pensado mal de su hija, porque pensaba que se había dado ya. Pensó mal pues. Voy a hacer que el pez le pique. El pez estaba vivo y cuando ella se acercó le pinchó en las manos y ella empezó a llorar y decir que por qué pensaba mal, lo que quieren es que me case pero yo no quiero, porque yo no necesito a nadie, prefiero vivir sola que tener compañero, porque es muy difícil, le gusta tratar mal a uno. Entonces ella se fue y el niño creció, era un hombre completo, el niño creció y cruzaron muchos ríos, pero tenía una abuela, la llamaban tigre. La doña cuando tenía visita la muchacha, ella se lo comía cuando regresaba. Al final se dio cuenta y se fue, ella se dio cuenta que si continuaba allí y tenía visita ella seguiría comiendo gente, para evitar eso cruzó el Mar Rojo y en el centro del mar acampó con una comunidad indígena y se volvió un árbol y la historia dice que allí quedó.

Relator: El relator de esta leyenda ha sido Carlos A. Rodríguez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad de Ekunay con fecha 16 de julio de 2008.

7.6.7. *El brujo invencible*

Introducción

El relato hace referencia al chamanismo tema tratado en el capítulo anterior. Si tenemos en cuenta como se formaron los muchachos para ser chamanes y los situamos en el mismo nivel que los dioses lo podríamos catalogar como mito teogónico. Pero optamos por catalogarlo como etiológico, no les asimilamos a la categoría de dioses sino de seres con características especiales.

Transcripción del relato

Los dos brujos invencibles, él y su hermano. Cuando eran muy pequeños vivían con su padre en una pequeña aldea y un día los brujos estaban dándose cuenta que venía una guerra. Cuando llegó la guerra, los muchachos hicieron una cueva grande. Allí los metieron, escondidos para que nadie los viera y mataron a toda su familia. Entonces, sucede que ellos se salvaron y sabían un poco de brujería y empezaron a entrenar más y fueron invencibles. Se cortaron uno con otro con la waacapa, que es la espada jivi, que tenía mucho filo y a quién le daba le cortaba. Empezaron a entrenar con eso y los dos se cortaban. La primera vez se hicieron sangre, la segunda un poco y la tercera todo normal. Ellos consumían yopo y practicaban para empezar su venganza, pueblo por pueblo iban matando gente, iban vengando en cada parte. Hasta que llegaron al pueblo en que en verdad habían asesinado a su padre y trajeron pura venganza y pasaron así la guerra destruyendo todas las casas quemaron todo y al final cesaron la venganza porque ya lo habían vengado con quién habían matado a su familia y su pueblo y acabaron con todos ellos y se casaron con una mujer. Otra gente quería vengarse para matar a esos dos pero nunca pudieron ganar. La historia dice que ellos vivieron felices y vivieron hasta muy ancianos.

Relator: El relator de esta leyenda ha sido Carlos A. Rodríguez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad de Ekunay con fecha 16 de julio de 2008.

7.6.8. *El carabán*

Introducción

Las creencias *guhíba* y de muchas de las culturas indígenas dan mucha importancia al alma y esta importancia, como veremos en los párrafos siguientes, hace que una persona tenga varias apariencias dependiendo del lugar en el que se encuentre su alma. No es extraño que los carabanes en un momento fueran personas y a la vez se pudieran convertir en pájaros.

Las diferentes almas de las personas, se encarnan en animales, de ahí la importancia que el nombre tiene para los jivi. En la actualidad esto a penas se produce pero sabemos que anteriormente tenían un nombre oculto que no comunicaban a nadie.

En varias culturas podemos observar esta tendencia de unir a las personas con su alma. En la obra *La Rama Dorada* descubrimos este aspecto:

Así los yakutas de Siberia creen que cada chamán o hechicero tiene su alma o una de sus almas internada en un animal cuidadosamente ocultado a todo el mundo. [...] Los hechiceros más poderosos son aquellos cuyas almas externadas encarnan en garañones, antas, osos negros, águilas o jabalíes.

La teoría de un alma externa del hombre y depositada en un animal parece imperar en África Occidental. [...] Entre los fan del Gabón se cree que cada hechicero en la iniciación une su vida con la de algún animal salvaje particular mediante un rito de fraternidad de sangre. [...]

También mantienen creencias similares los indígenas del valle del Río de la Cruz, en el interior de Camarones. [...] Grupos de gentes, generalmente los habitantes de un poblado, escogen varios animales con los que creen estar en relación de amistad íntima o parentesco. [...]

Entre los zapotecas del sur de México, cuando una mujer iba a dar a luz, sus parientes se reunían en la choza y comenzaban a dibujar en el suelo figuras de distintos animales, borrándolas en cuanto estaban terminadas. Seguían haciendo esto hasta el momento del nacimiento y a la figura que estaba dibujada en el suelo en aquel momento se la llamaba el tona de la criatura o "segundo yo". [...]

Cuando un salvaje se da a sí mismo el nombre de un animal, le llama su hermano y rehúsa matarle, se dice que el animal es su tótem (Frazer, 1981: 766- 767- 768- 769-770- 772-775).

Este relato lo podemos incluir dentro de la categoría de mitos etiológicos ya que este tipo de mitos explican el origen de los seres. En este caso nos explica cómo se forman los carabanes.

Transcripción del relato

A un muchacho le gustaba pescar, entonces hay gente que ofrece. Cuando ve por ejemplo, yo tengo mi nietica yo veo un nieto por ahí, yo le puedo decir mira este es tu primo, tú vas a vivir con él, yo le veo cazador, trabajador, entonces yo le puedo hacer una promesa, verdad, y eso es lo que le hicieron al muchacho. Le dijo esta mujercita qué va a ser, qué va a ser mi mujer si está fea y barrigona, yo no quiero mujer. Se fue, salió a pescar, era un muchacho todavía, jovencito, salió a pescar. Bueno, ahí creció, se formó hombre y no aceptó, no aceptaba las mujeres que le ofrecían. Resulta que a él una época se le apareció una mujer a la orilla de la laguna, era el carabancito. Un caraban que creo que él conoce, lo conoce, es un caraban que hace, eh, eh, eh en la cascada. Entonces que le apareció con un vestido bonito, un vestido negro y una telita blanca por acá (me señala la cintura), lo mismo en la manguita y en el cuello. La muchacha que le dijo mi mamá me mandó, mi papá, el hijo de tú tía anda solito siempre por ahí pescando, le gusta pescar, le gusta ir por ahí a trabajar y no tiene mujer, búsquelo, nos dijo. Yo no puedo regresar sin ti que dijo, yo tengo que regresar con usted porque mi papá fue el que me mandó. Dígale que sí, yo si tengo mi marido, ella no tiene marido, ella es soltera que dijo. A ella fue que le mandaron yo vine a acompañar nada más, bueno se le llevaron, caminaron, caminaron, dieron la vuelta, no supo de donde vino como que si él estuviera en otro mundo. Pero era mentira que no era tan lejos que vivía, ahí mismo vivía en ese pavonal, en un pasto verdecito que se veía, ahí en la costa de esa laguna. Entonces en casa bonita que vivía, llegó él para allá y el suegro estaba allí. Bueno, le recibieron, estuvieron allí con ella, almorzaron que le dijo bueno yo le mandé a buscar a mi hija yo siempre te veía por ahí trabajando yo le dije a mi hija que no tiene mujer por eso le mande. Y quedó con el tiempo años y la mamá le estaba buscando por ahí y después que le dijo mira tú mamá anda llorando vaya a ver qué le dijo y se fueron con las dos mujeres. Entonces, él se fue para allá. Le dijo, dígale a su mamá que usted está con nosotros, que no hay peligro, que tú estás bien. Tiró para allá. Entonces, que le dijo, mamá yo te viene a visitar yo estoy por allá, yo vivo allá, le dijo. ¿Entonces tú viniste sólo? ¿Y tu mujer? Fue que le dijo, acabas de decir que tú tienes mujer. Sí, que le dijo, vine hoy solo, otro viaje vengo con ella. La madre se fue con él, este le dijo pero no le vayan a saludar que le dijo. Si usted le saluda tú lo vas a correr. Esa gente no se saluda. ¿Con qué clase de gente tú vives? Pues con la gente mía. Estuvo ahí rato y después se fue. Regresó con ella otra vez, la viejecita le dijo pasa, pasa nuera, ella le dijo, ¿cómo estás? Y entonces salió volando, se fue el carabancito, el carabán se fue. Yo te dije que no le saludaras. Bueno, después él se fue. Llegó por ahí y se encontró con su mujer, ella le dijo me dio pena con su mamá.

Él le dijo tú sí que me haces pasar pena, si me saludan yo le dije que nosotros no somos de esos. Ella vivió con él tiempo, pero ella en el invierno, la época que ella se convierte se vuelve yemas, se forma un huevo.

El papá se convirtió, hizo sonido chas, y se colocó encima del palito, y otro y otro, toditos se forman así. Ella le dijo mire usted se va a ir donde su mamá, que dijo. Nosotros cada dos años nos convertimos así para formarnos jóvenes. Usted no se va a formar así, tú no puedes que dijo, bueno, usted me va a llamar.

Usted me va a llamar lulu, lulu, ah, lulu, lulu, lulu es una muñequita y la llamó hasta que no contestó, cuando no te conteste más usted se va, porque ahí me voy a formar y después de tres días me viene a ver. Así quedo ella, el caraban siempre pasa por aquí.

Entonces en verano en enero es que siempre hay. Pasaron los tres días, él fue para el nido y allí estaba.

Cada dos años que ellos se forman así. Hacen su nido primero, después se echan, de ahí vuelve a salir como un pollito, crece, el viejo se abre primero y después los demás. Como un pichoncito, como un pollito ahí se forma grande. Él no volvió más con ellos. Les encontró una vez que iba a pescar y les dijo que ya tenía otra mujer. Sí ya sé que tienes otra mujer, yo no vuelvo más con ustedes porque ustedes se mueren. Yo ya tengo mi mujer.

Relator: La relatora de esta leyenda ha sido Elvia Rodríguez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad de la Garrapata con fecha 21 de julio de 2009.

7.7. Mitos morales

Aparecen en casi todas las sociedades: lucha del bien y del mal, ángeles y demonios, etc.

7.7.1. *Los salvajes*

Introducción

La primera pregunta que debemos hacernos es ¿Qué entendemos por salvaje? Si nos centramos en el reino vegetal solemos decir que una planta no cultivada es salvaje. En el mundo animal llamamos animal salvaje a aquel que no se puede domesticar, si lo

aplicamos a los seres humanos podemos clasificar como salvajes a aquellos pueblos que no han avanzado desde una perspectiva cultural.

Así, desde nuestra perspectiva occidental, a los indígenas se les ha clasificado a menudo de “salvajes”. La UNESCO ha tenido que replantear el enfoque tradicional¹³⁸.

Pero como la aplicación del término no es solo patrimonio de nuestra cultura, los jivi pensaban que solo existían ellos, que no había nadie más que el grupo del que formaban parte, y por eso cada vez que veían huellas diferentes, pensaban que solo podían ser de salvajes, concepto con el que se referían a toda persona exógena. Los salvajes tenían comportamientos bastante extraños. Este es el motivo por el que en la tradición oral hay varios relatos sobre salvajes.

Este relato, al igual que los que nos relatará a lo largo del trabajo, lo conoció nuestra relatora Ana Pérez por boca de su padre. Él es una persona que tiene grandes conocimientos sobre la vida jivi y su tradición oral, motivo por el cual quisimos entrevistarnos con él, pero nos fue imposible ya que reside en otra comunidad. Es muy mayor y no habla castellano aunque sus nietos hubiesen ejercido de traductores.

Su hija accedió a narrarnos algunos cuentos. Nos comentó que su padre se los narraba cuando era niña, a ella y a toda su familia¹³⁹.

La relatora nos insistía en que estos salvajes existían de verdad y hay que tener cuidado, porque aún existen. Por tanto, contar estos cuentos sirve de aviso, los miembros de la comunidad ya conocen que este tipo de seres están por ahí. También nos comentó, que cuando alguien te dice que hay extraños rondando se debe tener cuidado; si no, puede suceder lo que en el cuento, la muerte. El creer lo que te dicen parte de la propia esencia jivi, el respeto y la obediencia. El engaño no formaba parte de la cultura, por eso entienden que no se va a mentir cuando se comentan algunos temas.

¹³⁸ Desde la nueva perspectiva el término “salvaje” no es aplicable a estos pueblos. Se puede consultar la página - UNESCO. [www.unesco.org]. En ella el apartado “Declaración de México sobre las políticas culturales. Conferencia mundial sobre las políticas culturales. México D. F agosto 1982”. Búsqueda realizada el 26 de julio de 2006.

¹³⁹ Esta introducción se aplicará a los cuentos que hacen referencia a la figura del salvaje y que serán analizados en páginas posteriores.

Trascripción del relato

Vivían gente en una comunidad y ellos fueron a barbaquear. Toda la comunidad, cada casa, sus hijos, ellos que se fueron para rancharse allá mismo para venir otro día. Entonces, ellos que llegaron, verdad, ellos barbaquearon, trajeron su pescado, asaron y ellos estaban asando. Ellos hablaron para matar otro pozo de pescado para barbaquearlo. Entonces a un muchacho, así como mi hijo, le picó la raya, no podía caminar pues. Lo dejaron arriba, en un nido sobre un árbol. Era un muchacho grande, un hombre grande. Ellos fueron otra vez a barbaquear, ese muchacho se quedó en ranchería a cuidado del pescao, se estaba asando. Entonces, llegaron así humanos, como nosotros así, pero con una sola pierna, corre, tiene uña larga, sacan ojos así, para comer ellos, para comer, no sé cómo se llama parece araguato, en mi idioma se llama Juli-Juli (el que come gente). Esa noche llegaron todos, trajeron su pescao y dijeron: ¿Quién se ha comido el pescao? Su hijo no bajó. ¿Quién se ha comido el pescao?, un pariente, dijo, seguro fue él. No, ese no fue, ese no fue mi hijo, ese fue un animal, que llegaron, toda esa ranchería que comían, se tiraban pero ahí. Ellos estaban porfiando todavía. Ese muchacho que dijo, ásalo eso y nos vamos para otro lado. Se preparaban para irse para su casa y su mujer y su hijo lo llevó. El primero que llevó a su hijo que le había picado la raya, para allá para la sabana de ahí vino a buscar catumare de pescao para llevarlo donde van a dormir. De ahí otro pariente dijo, eso es embuste, es el mismo que estaba comiendo. De ahí ellos, dijo, no papá, vámonos y se fueron. Los parientes se quedaron y los que se quedaron no aparecieron vivos, todos muertos, puro hueso. Así que lo dejaron. Dijeron llegaron puro muertos, así fantasma. Ese señor que se fue, que picó raya su hijo, estaba gritando. Él se fue a ver, gritando toda la noche, mira, esos parientes los sacaban los ojos no más, ojos, ojos más nada, todos chiquititos, grandes ninguno le dejaron con ojos. Todos sin ojos, se comieron puro huesito que se quedaron. Dijo: mire no espere a su familia porque su familia ya no viene, se lo comieron animal. Ya no va a regresar, todos están muertos, puro hueso. De ahí ese pariente, ellos saben que animal es, así como nosotros. Ellos hicieron una cueva de palo, pero grande, duermen ellos allí. Ese señor se fue otra vez a ver qué parte para la cueva de ese animal. Lo encontró una cueva de palo, dos palos así grandes que le ayudara a él porque estaba solo se fueron todos ahí, ellos le llevaron ají, ese picante. Ellos lo taparon con palos gruesos para que ellos no salieran ese que duerme, echaron dos palos gruesos, ese animal es que murieron, lograron su familia matar a ese animal con ají picante, de todo le echaron. Murieron toditos.

Relator: La relatora de esta leyenda ha sido Ana Pérez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en S. José de Morichalito con fecha 4 de julio de 2008.

S. José de Morichalito es una comunidad piaroa, pero Ana Pérez vive allí porque estuvo casada con el cacique de la comunidad y sus hijos residen en la citada comunidad.

7.7.2. *El salvaje*

Lo catalogamos como mito moral por las referencias al bien y al mal que en cierto modo observamos en el cuento.

Transcripción del relato

Este es un hombre primitivo que se convirtió en salvaje. Hay un camino y cuando tú le pisas suena, clac, clac, como cualquier tambor, como cualquier lámina. Entonces, el hombre sale a seguirle. La gente salía de cacería, hay gente mis parientes también están muy locos, hacen por maldad, le dicen usted va a cruzar por aquí, tú vas a poquito a poco. Hay gente que se fueron delante, costumbre de echar barbasco, es un bejuco, saca la raíz del bejuco, uno lo machaca, lo echa al caño para echar barbasco, lo llaman barbasco al bejuco, se mueren los pescados. Ahí uno lo recoge, si tú comes uno te mueres, eso era como costumbre de nosotros. Entonces se fueron y los muchachos se fueron atrás. Nosotros vamos detrás, pero vayan a hacer esas cosas porque el bicho va a salir. Ahí los muchachitos cruzaron hacia el palo, bajaron hacia allá y otros dijeron, no, yo voy a brincar, ahí agarraron el bejuco, claro, se fue, estaba el camino más o menos a una cuarta y llegó él y cayó y sonó el camino, cloc, y salieron corriendo. Cuando llegaron para allá, ya detrás iba, que sonaba de lejos cloc, cloc, como que estuviera pegando una lámina, unos tambores que venían, que él comía a la gente. Vieron al bicho, corrieron, corrieron, otros se tiraron al caño desaparecieron, se fueron pues, agarró a varias personas las que quedaron allí se las comió. Cuando los otros llegaron dijeron mira, no, pues ellos no se fueron, cuando de regreso volvió otra vez. Dijeron bueno vamos a pasar el camino de él. Entonces él iba corriendo detrás, corría atrás, corría atrás y ahí fue que le vieron, llegaron a la casa y mediante el chamán lo pararon. Él dijo no me molesten, no me vuelvan a molestar más porque entonces yo les voy a acabar aquí. La gente empezó a buscar manera y le rezó. Esa es una oración que rezaron y lo voltearon por medio del chamán y rezaron.

El camino y el hombre desapareció, se fue al monte y el camino desapareció nació maleza y lo corrieron por medio del chamán. Los chamanes sorbían yopo para echar a estos animales.

Relator: La relatora de esta leyenda ha sido Elvia Rodríguez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad de la Garrapata con fecha 21 de julio de 2009.

7.7.3. El salvaje

Por la existencia del mal y el bien, podemos catalogarlo de moral. El mal encarnado en el salvaje. El bien en el hijo de éste y de la muchacha.

Transcripción del relato

En una ranhería vivía una muchacha con la familia y la agarró el salvaje y la llevó para el cerro. El salvaje vivía en una piedra grande y tenía una puerta, pero para ella que lo vio, ella veía una piedra porque ella era jivi, pero para el salvaje esa era su casa. La agarraron se perdió la muchacha, se perdió.

Le dijo un brujo a la familia que se la llevó el salvaje. El marido decía que era alguien como humano.

En la casa del salvaje le decía, mira yo me voy a ir de cacería y tú te vas a quedar en la casa. La agarraba por lo pies, de los talones boca abajo para que no se fuera. Él cuando venía cargaba su comida. También para que no se fuera le quitaba el cuero de los pies y cuando volvía el salvaje se curaba el pie. Así vivía con él. De ahí salió embarazada y parió varón. Ella lo crió, ese muchacho. Creció rápido porque ese animal, digo animal porque es salvaje, creció. Ella jivi hablaba con su hijo y él la entendía. Le decía hijo yo no soy de aquí. Él le decía papá, ¿por qué le haces así a mi mamá?, le decía. El papá le decía que para que no se fuera.

Cada vez que salía le dejaba colgada y cuando volvía se curaba.

Su hijo creció y dijo mamá, yo voy a abrir esa puerta, un niño grande ya que abrió esa puerta. Para él había una puerta porque la veía así porque era el hijo del salvaje. Igualito tiene fuerza como su papá. Él dijo yo te voy a llevar mamá donde tu familia.

El abrió la puerta y la dejó escapar. El salvaje tiene pelo, es un animal. Mira allí está tu comunidad y aún con los pies así te voy a llevar, la mamá botaba pura sangre. Para bajar de la roca tuvo que ver cómo se iba a bajar su mamá por un bejuco.

Mamá, tú eres mi mamá y te voy a entregar, yo ya soy salvaje, pero te voy a entregar porque estás sufriendo mucho, mi papá te tenga así.

Cuando iban para la comunidad la gente decía, quién será que viene. Su mamá, su papá lloraban y vieron que viene su hija. Le decía, a mí me agarró el salvaje. Este es mi hijo, hijo del salvaje. Pero el hijo del salvaje se fue. Lo entregó a su familia y él se fue para su cerro.

Relator: La relatora de esta leyenda ha sido Ana Pérez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en San José de Morichalito con fecha 4 de julio de 2008.

7.7.4. El pequeño salvaje

Introducción

Hay un dato significativo sobre el pudor de la comunidad en lo que respecta a este relato¹⁴⁰:

Por el daño que provocan los sucesos que acaecen en el relato podemos calificar el mito como moral, ya que estos explican la existencia del bien y del mal.

Transcripción del relato

Una mujer que había terminado el periodo y el hombre dijo: mira mi mujer ya terminó. Ella tenía marido. Cuando terminó el periodo se le aparecieron unos animalitos chiquiticos. Cuando terminó el periodo el hombre le dijo: mujer vaya a bañarse, vamos para la casa ya. Ella dijo: no todavía tengo. Ella no quería ir a la casa porque se enamoró de los salvajes pequeños.

¹⁴⁰ Les daba *pena* (vergüenza) contármelo, porque decían que era grosero. Es grosero, porque el papá insulta a los *carajitos* (niños). Además utiliza la palabra “culo”, en Venezuela, esta palabra, es una grosería.

Eran más que una sola persona, eran muchos. Ella se quedó esa noche, cuando se fue el marido, ella pasó la noche con el salvaje, pero no con uno sino haciendo el amor con todos y ella se acostó rendida en el chinchorro. Pero a ella le gustaban y quería tener un hijo con ese salvaje.

Eran puro viejos, pero bonitos, venían de Colombia salvajes grandes, aquí no hay. Esa mujer salió embarazada, ella pensaba que iba a parir pero no. El marido dijo yo ya sé que es hijo del salvaje. Ya creció la barriga, creció. Ese hombre quería hacer relación con su mujer, pero cuando lo intentaba le mordían, entonces no podía. Aún barriga pequeña, pero dentro de la madre había muchos salvajes pequeñitos, ellos no eran humanos. La mujer se quedó delgadita pero con mucha barriga. Ella no podía parir porque tenía salvajes dentro, ella no podía ni sentarse, cuando se acostaba se sentía mal porque tenía muchos y se la estaban comiendo por dentro, están creciendo y comiéndose a la mujer toda flaquita.

Entonces el papá dijo al marido yo te voy a decir verdad, esa niña ya no va a vivir, mejor llévala por ese monte, por ahí y máatala. A ella le gustaba mucho el cucurito. Él se puso a llorar por su mujer, la sentía lástima. Él le dijo vas a hacerlo así, llévala y déjala debajo del árbol del cucurito donde vaya a caer un racimo grande.

Él era un brujo, también yo te mando porque yo soy su papá y su mamá. Yo te dije que no fueras, tú fuiste y ahora estás sufriendo, yo voy a terminar este sufrimiento, ese se puso a llorar y ella también. Cuando se picó el racimo, los salvajes salieron y dijeron tú has matado a mi mamá. Tú dame el culo, te voy a coger por el culo. Él se fue porque era brujo, para decir al padre que su hija había muerto.

Relator: La relatora de esta leyenda ha sido Ana Pérez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad de S. José de Morichalito con fecha 4 de julio de 2008.

7.7.5. Los hombres que se convirtieron en pájaros

Introducción

Encontramos de nuevo la figura del Salvaje, como vemos tema muy recurrente en los cuentos indígenas jivi.

Otro aspecto destacado hace referencia a la capacidad de los humanos para transformarse en seres de la naturaleza, apoyados por la fuerza de un chamán. Esta es una de las figuras destacadas en las comunidades indígenas en temas de protección y con capacidad para transformarse en aquello que desee.

Podemos analizar lo referente al chamanismo en el apartado 6.2 de este trabajo. Así como en la introducción de dos de los relatos que han sido comentados como el de “Jauguayogua” relatado por Ana Pérez y en el que lleva por título “Wayáni” que conocimos por boca de Carlos Rodríguez.

El relato lo podemos clasificar dentro de la categoría de mito moral. En este caso haciendo referencia al mal encarnado en la figura del Salvaje.

Transcripción del relato

Unas cuantas personas salieron a la laguna y allí hay un animal llamado bullaviki, es un salvaje mismo pero de otra clase. Tiene tremendas uñas en los pies, las manos. Cuando camina suena chis, chis, como cargar una cadena. Cuando suena eso, el corazón de uno siente como una espina que le va adentrando al cerebro, a los ojos, al cuerpo, siente como una espina que le hinca. Cuando sale, los muchachos salieron de la casa y a la laguna a pescar, pescaron, durmieron allá en la costa de la laguna, asaron pescao. Al siguiente día en la mañana que les dijeron usted, muchachito ustedes van a cuidar esto, cuidado lo quema. Allí se quedaron los muchachos cuidando la troja de pescao que estaban asando. Salieron en la mañanita los viejos a pescar. Entonces, ellos escucharon una cosa del palo grande, de un palo ahí sonaba, traca, traca, chis como la cadena, chis. Mira allá, está sonando que dijo, yo creo que es un bicho, yo me voy a esconder. El muchachito subió y se tiró arriba del sorapaito que tiene la palma y en un rancho, un ranchito, se escondieron, se quedaron allá arriba, ya cuando bajó, chis, chala, como tiran un poco de postes, era la uña que sonaba chas y ellos dicen que cuando ellos venían caminando que sentían que provocaba llorar, gritar, que el corazón como que le arrancaba. Sentían como ese rasguño adentro. Entonces, el otro se comió los ojos del pescao, de los pavones, del pescao grande, se comió los ojos, puros ojos, iba comiendo. De otra troja lo mismo, se fue para otra troja. Entonces ya después que comió eso, se fue y lo vieron donde subió y cuando se fue ya dejó el ruido y calmaron el dolor, el cuerpo, el dolor que sentían en el cerebro por dentro del todo a raíz del ojo. Llegaron como a las tres de la tarde los pescadores bajaron y dijeron, mira bajó un bicho y se comió los ojos del pescao. Otros no creían, dijo ustedes mismos lo comieron el ojo al pescao ¿Por qué hicieron esa cosa? No, dijo, no, dijo nosotros no hemos comido. Entonces que dijo no, que no. El otro sí los creyó. No, tío, que dijo, nosotros no los comimos, fue un bicho en aquella mata salió. Dijeron esa mata está ahí esa mata es seca, cómo se va a subir.

No, pero vaya a ver, vaya a ver la huella, en el lado al caminar estas son huellas que dijo. Ustedes tienen que creer y a las seis dijo vamos a dormir para aquella punta para aquella islita. Había una islita en medio de la laguna, vamos a dormir allá. Recogieron varios y se fueron para allá y los otros se quedaron y comieron el pescao que les sacó el ojo, ¿por qué comieron eso?, eso estaba contaminado. Decían eso, son esos muchachos cómo va a salir un bicho de allí, qué va a salir de ahí, cómo va a bajar eso, es un tronco de palo, un tronco de palo nada más, pero yo creo que sí ellos comieron. El viejo se fue con sus muchachitos, los niños se fueron con él se fueron para allá a dormir. Al siguiente día así mismo sintió como una puñalada en el corazón, se agarró y dijo mire ahora sí viene que dijo, lo levantó, le movió el chinchorro, ese está bajando, vamos, vamos andando que se levante esa gente, se quedaron y el que escuchó, agarró el bongito se empujó y se fue por el medio de la laguna, se quedó allá al otro lado, en el medio se quedó. Entonces comenzó a sonar chiií, chiií, que venía. Sentía un dolor horrible, se agarraba, sentía como que le estaban sacando el ojo, ahí se agarraba, llegó para donde estaban aquellos, dijo es el bicho que hablé, pas, así te quiero ver dijo en idioma, ja, ja, ja que se reía, ah que hablaba idioma jivi. Allí a ellos les sacó el ojo, los sacó el ojo a toditos que estaban y se fue. Ese hombre se fue, y a los que les había sacado el ojo decían yo sentí el dolor, yo le escuché, yo le vi, yo les desperté pero no se quisieron despertar esa gente yo no sé lo que tienen. No porque ellos comieron el pescao contaminado yo le eché veneno le dijo. Cuando amaneció vinieron ellos sin ojos, claro que estaban vivos pero sin ojos. Dijeron: ¿Ahora nos creen? Los muchachos les dijeron miren cómo están ustedes ahora sin ojos porque no nos hicieron caso. Bueno ya estamos hechos, ya nos sacó el ojo. Los que estaban sin ojos les dijeron dejen el pescado en el catumare. Lo echaron en el bongo, cada uno de los muchachos. Los que estaban sin ojos les dijeron, guíndame aquí en mi cabeza el catumare, les llevaron agarraditos de la mano y se fueron. Estaba un palo cruzado y dijeron es el palo, entonces ya estamos cerca, bueno, por aquí nos vamos a quedar, dígame que vengan a ayudarnos con nuestro catumare. Los dejaron ahí y cuando vino la familia se convirtieron en pajaritos. Esos pajaritos tienen los ojos encima como si se hubieran echado sombra, así rojitos alrededor todo, se llaman tuculubato en idioma. Esa es una perdiz de monte. Esos pajaritos cantan, cantan bonito, tucua, tucua, tucua, esos son los hombres que se convirtieron en pájaros. Entonces dicen que cuando te dice cualquier persona que te cuente que hay bicho, que hay cosas, lo tienes que creer. Eso es malo decir que no lo hizo.

Hay muchas cosas que pueden convertirse en encanto, hasta el palo, este palo se puede convertir, si se quiere convertir se forma una persona para comer a uno. Hasta los árboles tienen ojos para robar gente, como una criatura. Cuando estoy pendiente.

Relator: La relatora de esta leyenda ha sido Elvia Rodríguez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad la Garrapata con fecha 21 de julio de 2009.

7.7.6 La princesa jivi. Jawayowa itsa wakuanü pe livaitsi

Introducción

Los relatos, posiblemente, surgen en el mismo momento en que se desarrolla la vida sobre la tierra, y la costumbre de contarlos se ha ido transmitiendo de generación en generación, de abuelos a nietos, de padres a hijos y esto sucede en el mundo occidental y por supuesto en nuestra comunidad de estudio.

Al analizar este relato, y quizás, no haya sucedido con otros, parece que nos situamos ante uno de los cientos de cuentos infantiles que se narran en nuestro mundo occidental. Todos los relatos que hemos comentado se centran de un modo u otro en valores, esos valores son los mismos en occidente que en la cultura que sirve de marco a nuestro estudio. Los valores y creencias nos ayudan a comprender cómo funciona y se dispone el mundo en el cual nos situamos y de este modo podamos manejar las emociones que se van a producir a lo largo de nuestra vida. Este relato, y no otros, al leerlo transmite algo especial que nos recuerda a los cuentos que de niños nos narraban o habíamos leído. Nos venían a la memoria dos relatos muy conocidos como son “La Bella y la Bestia” y “La Cenicienta”.

¿Por qué estos y no otros? Nos lo marca el contenido de la historia de la Princesa Jivi y el Dios. En el primer relato, aparece un ser monstruoso, la bestia, pero una persona con su amor logra cambiarlo. Por muy monstruoso que sea, posee un interior con hermosos sentimientos, que son descubiertos por la bella y esto hace que se enamore de él. Lo mismo sucede en nuestra historia, la hija del cacique no era querida por su apariencia.

Respecto a la Cenicienta su personalidad, su esfuerzo, logran cambiar su situación. La muchacha de nuestro relato, a pesar del rechazo de todos, al encontrar al niño lo

acoge como suyo y este sentimiento quizás es el que se ve recompensado al final de la historia.

Este relato lo catalogamos de mito moral por los temas que trata relacionados con el poder y las apariencias.

Transcripción del relato

Wayo wajunoya jebi, penamato kapanapanaenü pe juntayo, apama jitsipabua. Tsitsi piaja hananünjiwi, pe atikuijinae apana panaponabokae jivitjo, barrapokuenia juani nataina. Itsa matakabitja jumia warrapa ita jawabelia, jumia bajarie jaina najua, juametabaje pe warrapaejana be merranillo pene pata pe majuhayotja, jua pene baja bitso kirrikirriwa kakuijitsito jota ita rrubena, jinuyo jumia jokejakejaitsanükoe, jumia itsakau bakaba motatsüntja. jawayowa pene, pamoyowa jumaitseiteje ita perre jamüraja mejuntajiniyo apa jaimemü jejai itsopita pene juya, bajapa merrawi piniji ema tsanajaetarrokae, bajapa müyo pene jumaitsije “tsayo kae bajutayo notsikama beje” paipene, jota pene ita rrukabeje ta irra tseva tsibeje, tajapa merravi jumia jaurayowa matajontatsi, bayaya pene, yajumanawa tsaujaipene ita pejainowa tsanüka panaetsima, piaja kananünjivi, panonae ita atsijaebitsi, jumio yawayowa pe mojonentja enema, jumaitsenapanae “kuaü tsaya pejaniawamü rro kana pitsiantsi” juya pene jumepita janürraru tsaikaya pi bitsiawayonü juyapene bijiui tsa eonetsika.

Itsa matakabitja pene jowayowa piajonü, nakuanü pene pamojoiui barrü najinoeta epatatjo jumia bigionaejeba, itsamonae petjaiwi ejana, enetonü, amai, jarrapakuenia bigiona najaetarroka, juya pene ita matokabitja juipajaenü, petraiwa bijianajua, belio pene jarrapakuenia nokabe kapatsiajana.

La historia de la princesa jivi y el Dios

Hace mucho tiempo, la hija de un cacique, no la querían o mejor dicho no se enamoraban de ella ni sus primos lejanos. Así vivió muchos años y no se había casado con nadie llegando así a una edad adulta. Un día, ellos se fueron de su comunidad yéndose a otro lugar, no había tres meses después que partieron de su comunidad. Después de un largo viaje, llegaron a un pequeño bosque ya casi oscureciendo, cuando ya habían acampado seguido de ello un niño empezó a llorar, estaba acostado encima de unas plantas espinosas. La muchacha miró con lástima al niño y la cuñada le dijo agarra al niño porque tú no tienes hijos. La muchacha hizo caso y lo agarró en sus brazos. Esa misma noche cayó mucho agua y el niño misterioso dijo a la muchacha ponga dos palmas a cada lado y eso es todo. Donde ellos dos estaban la tierra estaba seca. Esa misma noche, la muchacha se transformó en una muchacha muy bonita. A la mañana siguiente venía vestida toda de azul adornada con diamantes, sus primos lejanos los cuales la habían despreciado se enamoraron de ella, se sentaban al lado de ella diciendo: “guaos eres muy bonita, quiero casarme contigo” y ella les contestó: yo no soy aquella muchacha feto la cual ustedes despreciaron y sus primos se quedaron tristes porque era verdad lo que habían dicho.

Se casó. Otro día, el esposo de la muchacha salió con sus cuñados de cacería, pero en mitad del camino les convirtió en hormiga, avispa, hasta en mujeres les convirtió, así siguió convirtiendo en diferentes animales. Pero al final un hechicero también le convirtió en una mujer quitándole así la maña que tenía.

Relator: El relator de esta leyenda ha sido Carlos A. Rodríguez. El relato fue transcrito en primer lugar en lengua jivi y después en castellano en entrevista mantenida en la comunidad de Ekunay con fecha 17 de julio de 2008.

7.7.7. La danta

Introducción

En este relato podemos ver varios aspectos muy relacionados con la comunidad *guahiba*: por un lado, el tabú relacionado con las mujeres menstruantes; por otro, la idea de que una persona pueda dejar preñada a un animal y, en menor medida en la comunidad que nos ocupa, pero sí en otras, el tema de las Amazonas.

Respecto al tema de los tabúes, veremos que no es algo exclusivo de esta comunidad. En el libro de *La Rama Dorada* encontramos lo siguiente respecto a este tema:

Así como las prendas tocadas por un jefe sagrado matan al que las coge, así sucede también con las cosas manipuladas por una mujer menstruante.[...] Las mujeres australianas en sus "periodos" tienen prohibido bajo pena de muerte tocar nada de uso de los hombres y ni aun caminar por el sendero que frecuente un hombre.

Entre todos los dené y la mayoría de las tribus americanas, difícilmente se encontraba un ser que produjera tanto miedo como una mujer menstruante. Tan pronto como sus signos se manifestaban en una jovencita, la separaban de toda compañía, salvo de la de otras mujeres, y tenía que vivir segregada de la mirada de los del poblado, en una pequeña choza apartada. Mientras estuviera en ese estado atemorizante, debía abstenerse de tocar nada perteneciente a hombre o los despojos de un venado o cualquier otro animal. Además, como sólo el verla constituía un peligro para la sociedad, tenía que llevar un gorro especial de piel con flecos cayendo hasta el pecho por delante de la cara y se ocultaba de la vista pública algún tiempo después de haber vuelto a su estado normal¹⁴¹.

El aspecto referido a que la danta estaba preñada del jivi, se debe centrar en la condición animista, de la que ya hemos hecho referencia, de estos pueblos. Desde esta perspectiva, podemos entender que todas las cosas tienen su alma y que al ser así el espíritu puede actuar sobre todas las cosas, incluso con la facultad de dejar preñada a una danta por parte de un hombre. Es frecuente entre los pueblos que desconocen la relación entre el coito y la concepción, que este sea atribuido a causas mágicas o espirituales.

La referencia a las amazonas, comunidad de mujeres guerreras, es algo extraño entre las comunidades jivi, pero no por eso desconocido.

Por lo que conlleva el hacer el mal, el salirse de las pautas marcadas por la tradición, lo podemos catalogar como mito moral.

¹⁴¹ La rama Dorada pág. 250.

Transcripción del relato

Un pariente jivi, un jivi. Cuando una niña se desarrolla ellos bailan, hacen en su costumbre hacen fiesta, baila con la muchacha. Era su novia. Esa muchacha se desarrolló, ellos parrandearon. Entonces dijeron: mira hay dantos en el morichal. Le dijo: mucho cuidao ese danto te puede llevar porque su mujer está desarrollando. Todavía no está mujer mayor apenas se desarrolló y se bañaron y se fue de cacería junto con su familia. El danto (igualito al cochino) sigue el camino. Él se fue para allí, en el camino donde estaba el danto y él se lo llevó, la hembra la danta, se lo llevó no sé para dónde será montañas, entonces él y no soltaba y el danto lo llevaba a donde el agua. Ese danto hablaba y le decía al muchacho, no me vaya a soltar porque yo voy dentro del agua. Siguieron camino dos horas y le decía te voy a llevar donde hay conuco, bastantes piñas. Era de otro indígena. La hembra lo llevó. Caminaba de noche y la danta le decía no se vaya a levantar, cabeza agachadito, pegadito de mi lomo se va a quedar. Caminaba, pasaba otro río, dormía en mitad del camino, así se lo llevó hasta que llegaron a otro conuco. Llegaron, el jivi se quedó allí. Un pariente dijo: mira, por aquí camina el danto, está comiendo piña. Otro indígena dijo: mira por aquí, hay camino. Él estaba escuchando ese jivi. Esa danta ya estaba preñá del jivi, de él pues, de pariente de jivi. La danta está preñá. Los indígenas estaban escuchando. Dijeron: vamos a hacer así, donde está el camino del danto abrieron una zanja grande, grande. Después metieron pura lanceta de palo, uno aquí y otra aquí. Ese danto que lo llevó, tú sabes que el danto camina de noche, de ahí se cayó ese danto y ese pariente quedaba solito, ya no hallaba que hacer. Ellos son otros indígenas, ellos no aceptan varones, aceptan pura mujer. El danto lo llevó a comer piña y así lo hizo su marido.

Se cayó al hoyo que sonó durísimo y allí lo mataron. Cuando amaneció ellos vinieron a ver ese hoyo porque ya estaba el danto muerto, allí mismo lo picaron, lo jalaron, picaron ahí.

Una muchacha que estaba buscando hojas, es una costumbre indígena, para abotagar tripas, manteca, así, grasa, es una costumbre indígena. Se fue a buscar hojas y allí estaba ese pariente jivi y lo encontró ella de esa raza. Ella habló con él y le dijo: ¿de qué parte tú eres? Mira yo vengo de otra parte pero tengo mi familia, tengo mi mamá, mi papá está, pero no vivimos con un hombre. Ella vivía con su madre en un lugar donde solo había mujeres, ellas talaban conuco, sembraban igualito que los hombres. Vino a traer comida al jivi y vio al niño que tenía la danta en la barriga y parecía una gente ya. Le dijo: mira te voy a llevar pero en mi comunidad solo hay mujeres. Se conocieron y fue su marido. La llevó a la comunidad pero a una parte alejada. Mira te voy a llevar pero de noche. Habló con él y le dijo que su gente era así, no mata a gente, ellos no permiten varones.

Tú ves esas casas, no hay hombres solo mujeres. Le fue a buscar de noche, pero en la mañana la mamá de ella sospecha, y piensa con quién estará hablando. ¿Con quién será? Le dice hija: ¿con quién tú estás hablando de noche? Yo te estoy escuchando. No, yo estoy hablando solita, estoy hablando sola. Ella que dijo: no, tú estás hablando yo estoy escuchando. No le dejaba ver, pero luego dijeron que había un hombre y todas las mujeres salieron para matarlo. Ella lo defendía decía que iba a ser su marido de ella. Decían nosotros trabajamos como puros varones, sembramos yuca, tumbamos conuco, buscamos cacería, buscamos pescao, que dijo así. Él lo explicó. Después poco a poco va conociendo, va conociendo y ahí sí ya lo dejaron quieto. Ella dijo mira, esa casa que está ahí no te vayas a asomar, esa casa es diferente.

Hay una persona parecida a un hombre y todas las mujeres cuando van a trabajar entran en esa casa, con eso se hacen hijos. Ella le explicó a él, como él no sabe. Tú ves esa casa, como no te conoce, ese te va a caer la cara, ese es muy peligroso.

Él porfió, fue, cuando lo vio se quedó solito. Echó ahí para matarlo y mató al salvaje. La mujer le dijo vete porque te van a matar, mira, por ahí vive su gente, donde te trajo esa danta, váyase. Ese hombre que se salvó. En ese lugar en esa casa si nacía varón lo zumbaban con su papá, si nace hembra la agarran con ellas.

Varón lo matan. Luego él les explicó que mejor varón pues tumba conuco y luego ya crían varones.

Relator: La relatora de esta leyenda ha sido Ana Pérez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en S. José de Morichalito con fecha 4 de julio de 2008.

7.7.8. El danto. Metsajo pe livaitsi

Introducción

Este relato nos sitúa ante un aspecto clave de la educación en las comunidades indígenas, el respeto y la obediencia.

Acerca de este tema García Pónare escribe:

Nosotros los guahibo, no les enseñamos a nuestros hijos muchos derechos y deberes, sino muy pocos. Como por ejemplo el deber del padre para con sus hijos es: enseñarles las relaciones familiares [...] enseñar a sus hijos a cazar y pescar; enseñarles a tejer artesanías; reprenderlos cuando no se portan según las normas de la sociedad. Un derecho del padre es exigirles a los hijos que lo cuiden cuando esté viejo.

Los deberes de los hijos para con sus padres son: respetarlos, obedecerlos y ayudarlos en los trabajos. Son muy diferentes a la de los hispanohablantes; estos tienen muchos deberes y derechos legales escritos en códigos. Pero los guahibos tienen responsabilidades, principalmente con la familia, los cuáles son la de amar y cuidar a los otros miembros de ésta (García Pónare, 1992: 64).

Podemos catalogarlo como mito moral, ya que explica la existencia del bien y del mal. En este caso el mal reflejado en la desobediencia de los jóvenes.

Transcripción del relato

Waja wayu naya yebe, nakae pijivibeje naborrü nawanawaya biabeje, ekaniu yumio piajamonae itaweta biatsibeje itsiatjo jumia apa mojona yejaiveje, juapene newaju ukutojuma via, notsipü junatabiatsibeje, unu itawiatsitjo yumia natsatabiabeje itsa namutuarreka yarrapakuenia jumia nabarrü yejeitsapanae biabibeje, kaniwiyo yawabelia patojopabiabeje, belio jumia itsamatokabi pepakjirri yejeitsapanaebeje, bajarra jumia belia ya merrani tsapanoebeje itsiatja apa patajoebeje, belia itsamatakabitja itsanü tayatsibeje iumetsaja napetorrokabeje, jivitonü pene wujunú kalia tomarrabelia dajota tayajú metsaja, tajamonae "jaipene" de jota, juya jaipene jarropamonae, juya jume pita, pemajübotá lia, pamapana beje "jaipene" jumia tsiwapanolia bujaya, jarrajota jumia jayika panapanabeje ajena jumia wajúmae tayabeje, ekani junia wajaibeje "tajamonae pajanú bejerraja" jaibeje ekani jumia, itsiatja jumia apajume taetsibeje, jarrajeta jumia beyajuabeje, petú paejivibeje jivitajivi nejanünka beje, jarra pakuijinae jumia piajomonae mutjutatsi.

Traducción

Hace mucho, vivían dos hermanos que todo el tiempo se la pasaban bañándose juntos aunque en su familia les decían, no anden juntos, pero ellos no hacían caso. Cuando su familia iba al conuco les llamaban para que fueran con ellos. Ellos iban, pero cuando llegaban a la orilla de la montaña ellos se apartaban de sus familiares yéndose por otro camino y así se pasaban el día completo en la montaña hasta que llegaban en la tarde.

Por fin un día se perdieron de verdad y no llegaron. Por fin anocheció. Al cabo de dos días una persona que era miembro de la comunidad les vio, pero ya estaban convertidos en dantos cuando él les vio pasar.

Él fue a avisar a los demás de la comunidad, que había visto a dos dantos, y ellos dijeron: ¿dónde? Él les dijo en el pequeño bosque que está cerca de aquí. A la mañana siguiente fueron a buscarlo y allí mismo estaban ellos dos. Apenas les vieron gritaron, familia somos nosotros, pero ellos no entendían lo que ellos decían y los mataron a los dos de un flechazo. Pero cuando ya estaban muertos se convirtieron en personas y allí se dieron cuenta de que eran ellos y después los enterraron.

Relator: El relator de esta leyenda ha sido Carlos Rodríguez. El relato fue transcrito primero en lengua jivi y posteriormente en castellano en entrevista mantenida en la comunidad de Ekunay con fecha 17 de julio de 2008.

7.7.9. *La sirena*

Introducción

Las sirenas han sido personajes famosos de la mitología por ser mujeres hermosas que seducen a los hombres con sus hermosas voces para guiarlos a su perdición. Pero originariamente en la mitología griega, las sirenas eran mujeres con cuerpo de pájaro parecidas a las arpías. Hijas del dios río Aqueloo y de la musa de la poesía Calíope, se comenta que eran tres, cinco y hasta ocho.

Como seres fabulosos de las narraciones fantásticas de la literatura occidental, la función de las sirenas ha variado con el paso del tiempo, al igual que su representación. Generalmente se las describe como bellas mujeres, con cola de pez que hechizan con sus cantos, aunque anteriormente se las describía con alas. Según la leyenda, eran fieles compañeras de Perséfone, pero cuando ésta fue raptada por Hades, no pudieron salvarla y como castigo la diosa Deméter, madre de Perséfone, las convirtió en estas criaturas híbridas por no haber cuidado bien de su hija.

Las sirenas vivían en la isla de Artemisa, donde descansaban los restos de los marineros que habían sido atraídos por sus cantos, los cuales anunciaban engañosamente los placeres del mundo subterráneo.

La literatura les confirió un lugar especial, comenzando con la leyenda de Jasón y los Argonautas, quienes pudieron eludir el engaño de las sirenas gracias a la habilidad de Orfeo. Éste logró cubrir la melodía con su propio canto y así distraer a los Argonautas.

Por otro lado, en la *Odisea* de Homero, Ulises tapó los oídos de toda su tripulación con cera y se hizo atar a un mástil para no arrojarse a las aguas al oír su música. Él sabía que si un hombre era capaz de oírlas sin sentirse atraído por ellas, una de las sirenas debería morir. Y luego de deleitarse con sus peligrosos cantos, una de las sirenas tuvo que perecer y ésta fue la sirena llamada Parténope. Las olas lanzaron su cuerpo inerte hasta la playa y allí fue enterrada con múltiples honores en un sepulcro que posteriormente devino en un templo y que, a su vez, se convirtió en pueblo¹⁴².

¹⁴² Squiripo, A. (2008). [<http://sobreleyendas.com/2008/11/26/el-mito-de-las-sirenas>]. Búsqueda realizada el 18 de junio de 2011.

Transcripción del relato

Un muchacho sueña y le cuenta el sueño a su mamá. El padre era brujo. Él soñó que se estaba peinando con un peine bonito azul. Como el padre era brujo, le dijo que ese sueño quería decir que no podía salir porque ese sueño es que desaparece. Porfía y dice que va a cazar un ratito. Es costumbre de jivi, que desde pequeños los niños tengan un arco para flechar pescao. Ese niño iba a flechar pescao a un pozo a otro y último pozo grande salió pescao y picó una mujer y dijo no me fleches y ahí mismo lo agarró, lo llevó. El chico le había dicho a su mamá para dónde iba a pescar. Como no llegaba a casa la mamá salió a buscar y no lo encontraba, en el último pozo vio el arco y la flecha.

Como su papá era brujo sorbió yopo y entonces vio que su hijo no se perdió. No lo comió un animal, se casó con una sirena. Entonces dijo: ¿Qué yo hago? Dijo voy a hacer yopo, la mamá llorando y llora por su hijo. Dijo: mujer no llores, yo lo voy a librar, esa no lo quiere soltar. De ahí él quiso patear sabana que salió con la sirena. Se fue para allá pa la sabana. De ahí ese viejo se fue. El padre fue para donde estaban y lo vio por la brujería y agarró al hijo. No quería soltar a esa mujer. Lucha con la sirena hasta que llegó a su ranchería.

El hijo decía, yo no he visto mujer como ella, es muy bonita papá. Déjame ir, esa es mi mujer, llora por ella. Suéltame papá, quiero ir con ella.

No hijo, no es como nosotros, es una sirena. Él contaba que había conocido una mujer muy bonita pero mi papá me la quitó.

Él olía a puro pescao, tenía un olor que no se podía quitar. Olía a pescao crudo y lo bañaban con hojas, nada, no lo quitaban, lo iban bañando y se lo quitaban poquito a poco.

Relator: La relatora de esta leyenda fue Ana Pérez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad de S. José de Morichalito con fecha 4 de julio de 2008.

7.7.10. *El tigre*

Introducción

El cuento que nos van a relatar a continuación tiene al tigre como uno de sus protagonistas esenciales. Este animal es primordial en el mundo de los chamanes *guahibo* porque los acompaña en sus viajes cuando han absorbido yopo y comienzan a tener sus visiones. De hecho, algunos chamanes, cuando van a iniciar sus rituales se colocan en el cuerpo una piel de tigre, aunque esto, según comenta Lucena Salmoral, está en desuso¹⁴³. También usa (y esto se mantiene en la actualidad) como parte del vestuario y con carácter fetiche un colmillo de tigre que actúa como una espada que sirve de protector contra la picadura de serpiente. El chamán suele llevar pintada su cara con dos semicírculos, con ellos quiere representar al tigre, ya que así se ven más altivos, causan temor.

Verdaderamente [éste] era un rey prodigioso. Siete días subía al cielo y siete días caminaba para descender a Xibalbá; siete días se convertía en culebra y verdaderamente se volvía serpiente; siete días se convertía en águila, siete días se convertía en tigre: verdaderamente su apariencia era de [...] tigre (Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché, 1979: 149-150).

Este relato nos muestra la fuerza de un chamán en este caso denominado como rey que era capaz de tener todas esas transformaciones¹⁴⁴. Por otra parte, puntualiza que, a pesar de la marcha de toda la comunidad, la madre y la hija no pueden hacerlo por la restricción que debe cumplir la muchacha de permanecer aislada al tener la menstruación¹⁴⁵. En el siguiente texto podemos ver los temores que la menstruante ocasionaba a los miembros de la comunidad:

Entre todos los dené y la mayoría de las tribus americanas, difícilmente se encontraba un ser que produjera tanto miedo como una mujer menstruante. Tan pronto como sus signos se manifestaban en una jovencita, la separaban de toda compañía, salvo de la de otras mujeres, y tenía que vivir segregada de la mirada de los del poblado o de los hombres de los grupos

¹⁴³ Ver capítulo 6 apartado 6.2.4 donde se habla del vestuario de los chamanes.

¹⁴⁴ Vuh, P (1979). [www.uam-antropología.info]. Búsqueda realizada el 25 de junio de 2011.

¹⁴⁵ Podemos consultar lo referente a la 1ª menstruación en el capítulo 6, apartado 6.1.4.

trashumantes, en una pequeña choza apartada. Mientras estuviera en ese estado atemorizante, debía abstenerse de tocar nada perteneciente a hombre (Frazer, 1981: 250).

La transformación de tigre en hombre está relacionada con la creencia de estos pueblos en los encantos.

Transcripción del relato

Una comunidad que se fue de cacería, toditos se fueron de cacería, se fueron a barbaquear, al pozo, para el río. Pero había una niña que se desarrolló y se quedaron dos mamás con la niña y raro que llegó ese hombre. Ese no era persona, era un tigre, su nariz era cortiquita como un gatito. Un hombre así como humano, llegó a la casa de repente. Como ellas estaban solitas llegó. Tú tienes hijas jovencitas, hay muchacha huele a caraña. Cuando está muchacha desarrollándose, ese olor. No, yo que estoy pintada. Él era como gente, pero nariz diferente y dijo: voy a ir de cacería voy a matar venado. Pero su hija cuando se va él tenía todo, tenía su agua, su orinal donde hacía pupú, ella misma lo botaba cuando él no estaba. Él traía venao. Dijo: mira soñé que yo cacé un venao, el tigre estaba soñando. Todas las mañanas la mujer se pintaba con caraña para que el tigre la oliera a ella no más. El tigre dijo: yo voy a ir de cacería. Pero la cacería era ir a por la familia de la mujer y matarla. Él traía de la cacería un catumare, pero en él no traía un venao, traía a la hermana de la mujer y ella vio sus pies, sus manos. Traía pescao envuelto, él dijo ya cacé venao. Ella aguantaba porque sabía que comió, agarró un mecate, porque ella ya sabía que no era un hombre era un tigre. Sabía que había matado a su familia. Entonces, lo agarró con el mecate a la pata del palo dentro de la casa. Con mecate grande para que no se suelte. Ese tigre jala. Después cuando lo dejó amarrao, amarró la puerta y bajó a su hija y salieron para buscar a su familia. Ella dijo a su mamá: llegó un hombre tigre a mi casa, allí está amarrao y mató a mi hermana. La gente fue a matar a ese tigre, ellos lo mataron con lancetas, todo lo picaron, picadito. era un tigre, que estaba convertido en tigre.

Relator: La relatora del cuento ha sido Ana Pérez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad de S. José de Morichalito con fecha 4 de julio de 2008.

7.7.11. *El bachaco*

Introducción

La creencia en los encantos de los pueblos jivi, al igual que en otros pueblos indígenas, viene determinada por el pensamiento de que todos los seres, animados e inanimados son iguales al hombre, todos pueden desarrollar las mismas características que éste. Pueden moverse, agarrar, transportar y convertirse en personas.

El punto esencial es el alma. Al tener plantas, animales y personas alma, todos pueden disfrutar de características similares:

Para el salvaje, el mundo en general está animado y las plantas y los árboles no son excepción de la regla. Piensa él que todos tienen un alma semejante a la suya y los trata de acuerdo con esto (Frazer, 1981: 142).

En la carta que el jefe indio Noah Sealth escribió en 1854 al presidente de los EEUU Frankiln Pierce queda de manifiesto el valor que las comunidades indígenas otorgan a la naturaleza y el sentido de la igualdad entre los seres tanto animados como inanimados:

Somos parte de la tierra y asimismo ella es parte de nosotros. Las flores perfumadas son nuestras hermanas; el venado, el caballo, la gran águila; estos son nuestros hermanos. Las escarpadas peñas, los húmedos prados, el calor del cuerpo del caballo y el hombre, todos pertenecen a la misma familia¹⁴⁶.

Es tal la unión que en la obra *La Rama Dorada* podemos leer lo siguiente:

En realidad, como en los cuentos populares, no es solamente con objeto, animados y vegetales con los que se cree que ocasionalmente está unida una persona por un lazo de simpatía física. Se supone también que la misma relación puede existir entre un hombre y un animal, de modo que del bienestar del uno depende el bienestar del otro y cuando el animal muere, el hombre muere también (Frazer, 1981: 766).

En este relato, como en otros, los encantos no actúan de forma favorable hacia los hombres.

¹⁴⁶ Sealth, N. (1854). [www.ideal.es/wate/sealth.htm]. Búsqueda realizada el 26 de junio de 2011.

Transcripción del relato

Un día la mamá salió en busca de platanillo, semilla, la semilla que ellos siempre comían, siempre comía eso. La mamá empezó a llamar a la hija, apúrese, apúrese ahí está un hombre quiere llevarse a mi hermana. La mamá llegó y dijo: ¿Dónde está mi hija? Mi hermana no salió para allá para la sabana, no salió para allí, fue un hombre que se la llevó. Así como se sentó con él, ahí la agarró, se perdió con él, ahí mismo la llevó. Su papá se fue de cacería a pescar, cuando llegó le dijo, mi hermana se perdió la llevaron. Entonces él dijo: está debajo de la tierra. El padre le regañó porque decía, si tu hija te está llamando por qué no le hiciste caso. Mujer, se perdió tu hija. Mire, hágalo usted mismo regrese a su hija. Él, bravo, hizo yopo para ver dónde está la niña y vio que estaba debajo de la tierra y dijo yo voy a regresar a mi hija. Ella va a volver a las cinco de la mañana, vas a estar pendiente, ella va a decir mamá yo tengo frío. El bachaco tiene muchos caminos, para que se perdiera, es difícil encontrarlo. El bachaco abría muchos caminos y así decían para donde van a buscar a su hija. Pero el padre como era brujo iba viendo por los caminos que abría el bachaco. Entonces el padre dijo: mira a las cinco de la mañana va a llegar mi hija. ¿Dónde va a llegar? Dice, yo estoy perdido yo no sé, busque camino.

La hija apareció a las cinco de la mañana, olía a bachaco, dijo mamá tengo frío.

Relator: La relatora de esta leyenda ha sido Ana Pérez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en S. José de Morichalito con fecha 4 de julio de 2008.

7.7.12. El tigre que agarró a un morrocoy

Introducción

Este cuento, si no supiéramos de dónde proviene lo podríamos enmarcar dentro de una de las fábulas de Esopo, el fabulista griego que creó sus narraciones en el s. VI a. C. No sabemos en qué momento se forjó el relato que podemos leer en el siguiente apartado, pero sí que tiene una semejanza notable con las famosas fábulas.

Esopo, el famoso esclavo de Iadmon de Samnos, fue el autor de numerosas historias divertidas, muchas veces con animales de protagonistas con personalidades humanas para que la gente viese su moraleja. Se conocen colectivamente como las fábulas de Esopo. Estos dichos

populares han pasado de generación en generación, entre culturas y continentes hasta llegarnos en forma de libro. ¿Por qué han sobrevivido durante tanto tiempo? Una de las razones es que estas moralejas se pueden aplicar hoy en día. Todo el mundo recuerda a la hormiga y a la cigarra o a Pedro y el lobo. Las fábulas de Esopo son intemporales¹⁴⁷.

Se trata de un mito moral donde está en juego la supervivencia del ser más débil frente a la fuerza bruta.

Transcripción del relato

El tigre que le agarró un morrocoy.

El tigre sabía que quería matar al morrocoy, quería partirlo ahí, había piedras ahí y el tigre quería partirlo sobre las piedras. El morrocoy dijo: no, no me mates ahí. Tú no me mates en las piedras tú mismo te vas a partir la frente, te vas a morir. Si tú me quieres comer llévame donde hay un poco de barro, así sí, tú me vas a comer.

Entonces el tigre dijo: sí yo te voy a llevar, lo llevó donde había un poco de barro. El morrocoy dijo: sí, aquí tú me vas a matar. Aquí si tú estás seguro. Entonces el tigre lo agarró, lo lanzó y el barro le fue todo a la cara, el tigre no veía. Buscaba con las manos y decía: ¿Dónde está el morrocoy?, ¿Dónde está? El morrocoy silbaba y se iba moviendo de un lugar a otro.

Tigre, aquí estoy, ¿Ande tú estás?

Luego le volvía a llamar, mira, tigre, aquí estoy. Entonces, el tigre se iba para allá. El tigre dijo tú no mates embuste, yo tengo hambre. Él decía por qué te traje donde el barro, ahora no puedo comerte.

El morrocoy silbaba para aquí, para allá, el tigre no comió al morrocoy, este se fue. El morrocoy sabía que iba a morir en la piedra y él pensó rápido para lanzarlo una trampa.

Relator: La relatora de esta leyenda ha sido Ana Pérez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad de S. José de Morichalito con fecha 4 de julio de 2008.

¹⁴⁷ Soul, S. (2009). Esopo... imaginario o real...[<http://silvinasoul.blogspot.com.es/2009/04/esopoimaginario-o-realsus-fabulas.html>]Búsqueda realizada el 29 de septiembre de 2011.

7.7.13. *El chimpancé*

Introducción

La importancia de los sueños para los jivi queda ratificada mediante las palabras de David Linares cuando afirma que: “los sueños son una fuente de comunicación porque a través de ellos se reciben mensajes de cómo están en otras comunidades mediante el curandero. Ellos se pasan la información mediante el espíritu. Dicen que somos creyentes, tienes fe, pues tienes fe en un sueño...”¹⁴⁸

Los sueños forman parte de la cosmovisión de las culturas originarias y ocupan además del lugar de las grandes revelaciones, el de los hechos cotidianos. Entre los guaraníes, por ejemplo, el instante de la concepción es anunciado al padre o la madre mediante sueños. El sueño es una presencia permanente en las culturas originarias de América; es presagio, explicación de fenómenos misteriosos, revelación divina, medicina, canal de mensajes, y es la vida misma que continua en otro plano.

Los sueños son considerados por las comunidades indígenas como una fuente de poder espiritual que el hombre puede utilizar para adquirir conocimientos y sabiduría¹⁴⁹.

Trascripción del relato

Es una señora mayor, como yo. Dijo: mire hija yo soñé malo, mamá no se vaya para el conuco, mejor quédese en la casa. No hija, yo voy a ver mi conuco, quiero ver qué sembré. El mono atrás, iba con su mono porque era de ella. El mono iba arriba del palo, no iba a pie. La dueña va abajo y el mono por los palos. El mono era grande, de ahí van llegando cerquita del conuco, pero lejos todavía. Entonces el tigre saltó a ella. Ella decía mi mono, mi mono. El tigre atacó y guindó al mono por la garganta. Enrolló con el rabo, lo agarra. Ay, que lo mató al tigre. La dueña aquí y el tigre al lado. Ese mono se regresó para la casa avisando.

¹⁴⁸ Podemos consultar la información completa sobre este aspecto en el apartado 5.9.

¹⁴⁹ Weis, E. (s.f). Historias para ser contadas. [www.Escribirte.com.ar/3122/costumbres-ancestrales-de-comunidades-indígenas]. Búsqueda realizada el 27 de junio de 2011.

El familiar dijo: mira el mono viene engrasao de sangre que será lo que pasó. Hablaba así, tipita, tipita y señalaba para allá. Fueron a buscar a la señora y la madre dijo yo soñé malo. Ese mono también fue. El tigre y la señora estaban muertos, por eso dijo el mono fue a avisar. Cuando se murió la señora ese mono se fue para el monte y no vino más.

Relator: La relatora de esta leyenda ha sido Ana Pérez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en S. José de Morichalito con fecha 4 de julio 2008.

7.7.14. *Los encantos*

Introducción

El título del cuento nos indica su eje central, los encantos. Este tema ha sido analizado al transcribir el cuento del bachaco que nos relató Ana Pérez.

Lo catalogamos como mito moral, ya que la muchacha desobedece los mandatos de la familia y eso le hace verse involucrada en la complicación que su negativa va a suscitar.

Transcripción del relato

Antes a los niños no se les dejaba salir, se quedaban en casa, según que había bastantes animales que se convertían en gente, hasta culebras se convertían en gente, gusanos se convertían, personas como mamá de uno, como hermano se los robaban, entonces ahí ellos se descuidaban. Ellos les decían: usted se queda aquí, si viene no corra, de repente un bicho. Una muchacha que no hizo caso, una muchacha mayor, tenía su conuquito, las mayores antes tenían su conuquito. Le hicieron un compromiso, usted va a vivir con el hijo de tu tío, resulta que ella no quiso, no le quería. Ella iba al conuco se pintaba la cara con almidón de una hoja de un bejuco, hecho polvito eso se llama Kayali, en idioma, se echa en una botellita y bien bonito se pintan figuras como una quiera. La muchacha se pintaba para ir al conuco tras de la mamá, llegando al conuco ella iba gritando y la mamá le contestaba, yo voy por aquí que le decía.

Después de un tiempo apareció un hombre, un encanto, igualito al muchacho con el que le habían dicho que iba a vivir ella, entonces la muchacha salió embarazada, la mamá dijo: mi hija está embarazada cuñado, hermano dígame a su hijo que viva bien con ella. Entonces el muchacho dijo: no, le llamaron la atención a la familia entonces, yo no hice nada a ella, yo no viví con ella, yo no vivo escondido con ella. Según que ella misma dijo: fuiste tú que llegaste al conuco.

Entonces después dijo, el primo de él dijo: voy a vigilar, tenía una mata de plátano, sembrado cambur, tenía su conuco lleno de piña, llegó al conuco, él se fue temprano se metió dentro de la mata que estaba allí, había unas cuantas matas y se metió allí. Se tapó con la misma hoja seca del plátano y quedó ahí vigilando, de pronto al rato como a las siete treinta de la mañana que llegó ella cantando, iba cantando. Llegó, dejó el caturare, prendió la candela, bajaba a limpiar conuco, después fue a buscar piña, caminó al conuco y trajo cuatro piñas y bueno llegó y peló la piña y enseguida el hombre encanto que silbó estaba parado, ah, pero usted dice que es mentira, mire cómo viene usted que le dijo, porque se parecía mucho a él. Usted dice que no, usted niega su cosa, mira cómo viene usted, otra vez que le dijo, pero el otro muchacho estaba escuchando el primo de aquel hombre. No pero a mí me dio pena cuando me hablaron eso, cuando me regañó mi mamá, el otro lo estaba escuchando todo. Llegó y dijo: huele a hombre yo no duermo con nadie, qué hombre va a pasar por aquí, aquí no hay nadie. El hombre estaba escuchando, estaba sentado más o menos de aquí a esa torre, estaban hablando, peló piña y ella rayó una piña e hizo jugo con la totuma, después se pararon a caminar. Tienen su cama allá donde hacen sus cosas, en el medio del conuco, en una mata de ñame, allí hicieron sus relaciones. Ella se paró y salieron de allá y se fueron caminando, yo me voy, voy a pescar y se fue. El hombre la estaba viendo. Sabes, aquel muchacho el primo de ella, estaba pescando y ese encanto ya sabía que ese hombre estaba pescando y llegó por allá al muchacho y le dijo a la tía: si llega y es igualito al primo, igualito, idéntico, mira ese es él, ese es el todo el cuerpo, así como ves el cuerpo, todo, tú ves la altura, de tal forma él habla y todo. ¿Por qué no lo flecharon? Ya lo vamos a cazar no te preocupes, yo voy a ir con mi primo y con el otro primo y lo vamos a cazar a él. Yo sí lo voy a flechar. Ah bueno, a los dos días después volvieron y se metieron donde siempre llegaba él. El hombre vino y la mujer también llegó temprano, ahí mismo pintadita, todo el tiempo bien pintadita, llegó silbando, llegó él, comieron. Dijo: huele a hombre. Ah mi papá andaba con mi hermana por aquí ayer, será eso, él me dijo él vino para acá, él dio la vuelta al conuco, yo creo que eso es. Hay mismo hizo el jugo de piña, estaban tomando cuando él fue a buscar manera de meterse para allá por el bejuco donde tiene la cama.

Él lo flechó por la espalda, cuando lo flechó corrió unos dos metros, corrió pero ya cayó, y ahí se formó el encanto. Se formó pero ya la muchacha estaba embarazada, ahí salió el muchacho y dijo ahí está su marido, enorme chubasco y se fue el bicho se cayó al caño. Más o menos del conuco al caño como doscientos metro.

Por eso hasta esta fecha nosotros tenemos cuidado con los niños. A mis nietos les digo que es malo andar de noche porque hay bichos que a varias mujeres las dejan embarazadas. El encanto se vuelve hombre, culebra de agua se vuelve hombre, culebra de tierra, eso también. No se enamoren a escondidas. La gente vio al encanto de esta historia cuando se iba arrastrando para el agua.

Relator: La relatora de esta leyenda ha sido Elvia Rodríguez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad de la Garrapata con fecha 21 de julio de 2009.

7.7.15. El gusano

Introducción

Este tema ha sido analizado al transcribir el cuento del Bachaco que nos relató Ana Pérez.

El mito que vamos a analizar lo englobamos dentro de la categoría de mitos morales porque en el relato se produce un conflicto entre la pureza y la impureza en el gusano y el resto de los animales.

Transcripción del relato

Hay otra historia, lo mismo. Esto es un gusano, un gusano que preñó a una mujer. Era espigado, un hombre blanco, cabello rubio. Ese entonces, la mamá si le veía, entonces dice: ¿Ese hombre de dónde vino? La familia vive por allá por ese lado. Entonces de ahí ya llegó su tiempo y le dijo bueno yo tengo ocho meses y llegó donde la mamá y dijo mamá que mi marido no viene a buscarme. Él quiere que dé a luz por allá al lado de la familia. Ah bueno, y se fue. Bueno yo voy contigo, y se fue. Pero, ¿a dónde? Por allá creo que vive, por allá creo que vive. No hay gente por allá. Será que al pueblo no hay camino. Bueno venía un enorme aguacero, chubasco que venía. Cuando llegó le dijo: ¿Por qué no cortas hojas pues? Se fue el hombre, cuando subió se quedó allá arriba con el platanito. Se convirtió en gusano, quedó pegado allá. Las otras dos mojándose, la viejecita se metió por allá y él gritando vámonos para allá. El gusano estaba allá arriba guindao, pegao a la hoja. La mamá agarró la hoja de platanillo y la tumbó, y le cortó al yerno y después que le cortó a ella, le dijo: mujer me da pena con su mamá, me duele el cuerpo yo sé que tu mamá me dio una paliza. Vámonos para allá y siguieron, en ese momento le dijo: ¿Dónde queda la casa de su mamá? Dijo, allá, allá, camine rápido. Pero no hay camino y se metieron con ese dolor, ya a ella le pegó el dolor, que le dijo: tengo dolor. Yo no puedo caminar mucho, dijo, camine, camine por donde hay tierra. Ahí se paró él, dijo: mi mamá te tiene miedo, por eso es que mi mamá no quiere venir. No se ve casa dijo la vieja, ¿dónde vive tú mamá? Ya no puedo y ella parió gusanos diferentes, primero los lisos, verdes, amarillos, rojizos, pintaitos, negros. Él decía vaya para allá, para allá está su abuela, les dijo que comieran matas, les daba órdenes para comer diferentes matas, ustedes, los restos que salieron ustedes van a comer diferentes matas de hoja cualquiera. Salieron gusanos peluditos de todo y la mujer se puso a llorar. Salieron como lagartijas, nosotros los llamamos culipipi, eso es como un lagarto venenoso también, salieron los escorpiones, los escorpiones negros, los medio amarillentos, cuando salió el último ella se moría y el hombre le dijo a la vieja que la hija no iba a regresar con ella, que iba a ir donde habían ido sus hijos, tiene que ir al monte con ellos. Así fue la vieja vio a la hija que moría pero no murió.

Relator: La relatora de esta leyenda ha sido Elvia Rodríguez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad de la Garrapata con fecha 21 de julio de 2009.

7.7.16. *El hombre raya*

Introducción

El relato viene marcado por las restricciones que debe mantener la mujer menstruante.

En estos momentos, las restricciones se mantienen de forma más o menos estricta en nuestra comunidad de estudio durante la primera menstruación y no de forma tan severa - incluso podemos decir que solo se tienen en cuenta algunos detalles - en las sucesivas menstruaciones. El relato que vamos a analizar a continuación, ha sido transmitido de generación en generación, por tanto se centra en las prácticas que se llevaban a cabo en el período en que se generó el cuento.

A este respecto podemos consultar la introducción al cuento de *La danta* relatado por Ana Pérez, ya que en él tratamos aspectos referentes a este tema provenientes de la obra *La Rama Dorada* de Frazer.

Transcripción del relato

Es una raya, ya saben que las rayas se mantienen en el agua. Un brazo de caño que era un pocito, que se formó un pozo era bonito, un pozo de agua, un bracito de allá chiquitito del caño grande llega hacia la punta de la sabana. La gente estaba allí, una muchacha, ella tenía marido, pero estaba en la casa donde pasan la menstruación. La gente preguntaba al marido pero, ¿donde está ella? El marido dijo: no, que le viene la menstruación pero fuerte, yo no sé cuántos días dura. Era mentira, la mujer esperaba a un hombre en la casa. A última hora que le dijo la cuñada y ella le dijo que todavía le estaba bajando, tengo todavía mi periodo, dijo, pero tú tienes días aquí, le dijo. La cuñada se fue para su casa y vio un viejecito, un hombre que sale de allí y son dos veces ya. A las cinco de la mañana sale, cuando ya está clarito, cuando ya se ve clarito ese sale. Sale de allí un hombre que se va para el caño. ¿De dónde viene ese hombre? Yo no lo sé. Mira ahí viene ahora, para que tú veas, le dijo al sobrino. Un primo del marido de ella, bueno se pararon y salieron. Se fue para el caño. Primo, su mujer tiene un marido, pero, ¿de dónde viene? Se va por el caño siempre, dijo, vamos a esperar a la mañana. A las cuatro se fueron, tempranito para esperar, el hombre estaba todavía acostado con ella. Cuando salió lo flecharon, aquel el

primero que estaba cerca era el marido, el segundo lo flechó y el tercero lo volvió a flechar. El hombre iba para el pozo y lo volvieron a flechar, cuando llegó al agua tremenda raya. Mira, gritaron, esa gente gritó y gritaron tanto que la gente corrió para el caño. Cuando ella llegó allí, le dijeron, mira ese es tú marido y ella se puso a llorar pero ya estaba embarazada. Ella dijo ah, no es mi marido, eso es mentira. Sí, eso es su marido, salió de allí. Yo le vi pero no quería decirlo. A última hora se lo dije a mi sobrino ahí está un hombre bicho. Lo mataron, pero el espíritu está vivo, al tiempo volvió a salir según persona. Tú marido me flechó, pero tú tienes mi hijo. Ella le creció la barriga y él le dijo: cuando tengas el dolor tú tienes que venir aquí, usted me busca aquí, y así fue. Le dijo: mamá que viene el dolor voy a buscar a mi marido, le llevaron allí, le sacaron para el caño grande que había un pozo arenoso, bonito. Le dijo a su madre ahí está en el hondo. Enorme bicho, pero este en forma de persona, se fue con la mamá y la mamá le dijo bueno, ahí está su abuela, el agua la llegaba por el seno. Lo que salió uno tenía forma de raya, otro cara de gente, sus ojos así mismo, las cejas como uno, pero la forma era de raya, otro tenía manos, otro tenía pies y así iban. Entonces que le dijo: bueno, suegra aquí está tu hija, si te la quieres llevar llévatela. Ellas se fueron y tardaron más o menos cinco horas en llegar allá y llora y llora, y así murió. Y por eso nosotros tenemos miedo al encanto. Esos animales si se quieren convertir en personas se convierten para llevarse a las muchachas, para hacerles daño.

Relator: La relatora de esta leyenda ha sido Elvia Rodríguez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad de la Garrapata con fecha 21 de julio de 2009.

7.7.17. Historia de la roquia

Introducción

En otros relatos hemos analizado aspectos referentes a la mujer menstruante. Como anteriormente hemos indicado se puede consultar la introducción realizada para analizar el cuento de *La danta* relatado por Ana Pérez.

Centrándonos en el pueblo *guahibo*, podemos examinar aspectos ya analizados sobre el tema de la primera menstruación en el cuento titulado: *El pequeño salvaje*.

Unido al tema de la menstruación encontramos nuevamente la fuerza de los encantos, aspecto ya analizado y que podemos examinar en la introducción del cuento titulado *El bachaco* que nos fue relatado por Ana Pérez.

Transcripción del relato

Una mujer que estaba lo mismo, con la menstruación, y siempre dormía y dormía y así mismo tenía su casita separada para fuera. Ella se estaba meciendo en el chinchorro, acostada se durmió con los pies abajo, (cuando tienen la menstruación no pueden tocar tierra) el que la seguía subió y como antes solo tenían un vestidito de concha de palo, en la parte de ella se la metió esa roquía. Después, su vientre iba creciendo poco a poco como si estuviese embarazada y se iba poniendo amarilla y la gente le decía: ¿Qué tienes?, le gusta comer puro cucurito. Ella decía, no sé. Poco a poco se debilitó el cuerpo ya no podía caminar, ella dormía abierta, no podía cerrar sus piernas. El marido en una época hizo relaciones con la mujer y el marido contó a la familia que no podía hacer nada con su mujer porque parece que me muerde en mis partes. Siento picazones, después que dejo a ella sangro, yo no sé. ¿Por qué será? ¿Qué tendrá mi mujer?

El otro le dijo que la vigilara. Pero él dijo: se pasa durmiendo, está barrigona, amarilla, flaquita. Ella solo come cucurito nada más. Cuando estaba dormida se acercó y vio que en su parte tenía unos animales, ella tenía bastantes animales.

El marido le dijo, vamos a coger cucurito. Ella casi no podía caminar, llegaron al monte y le colocó una hoja de platanillo, ella se acostó, le dijo: mira te tapas la cara para que no te caiga la basura, porque yo voy a cortar ya. Cuando cortó fue que mató a la mujer. El racimo le cayó en la barriga y esos animales que se regaron, que salieron, le decían papá, aja, aja, aja... Él agarró un bejuco y otro bejuco hasta que salió a la sabana. Llegó a su casa agarró sus cosas y se fue. Ahí quedaron los bichos. En la casa dijo: yo maté a mí mujer y por allí andan los bichos unos roquios enormes que me querían comer a mí. Me están llamando papá, decían aja, aja, aja. Nosotros los tenemos miedo porque se están formando esas roquías a través de una mujer, de una humana.

Relator: La relatora de esta leyenda ha sido Elvia Rodríguez. El relato fue transcrito en entrevista mantenida en la comunidad de la Garrapata con fecha 21 de julio de 2009.

7.8. Arquetipos

A continuación mostramos una serie de arquetipos que hemos encontrado en los relatos que nos han transmitido. Hemos asignado un número a cada uno de los relatos para que de este modo puedan ser fácilmente identificados.

CUENTO	NÚMERO
<i>Ekunay</i>	1
<i>El príncipe del agua</i>	2
<i>Cómo se formó el sol y la luna</i>	3
<i>Cerro gavián</i>	4
<i>El hombre y el tigre</i>	5
<i>El árbol del yopo</i>	6
<i>Calebarri-Nae</i>	7
<i>Jauguayogua</i>	8
<i>Kuyawitsi</i>	9
<i>Wayani</i>	10
<i>Warrawanae</i>	11
<i>El brujo invencible</i>	12
<i>El carabán</i>	13
<i>Los salvajes</i>	14
El salvaje	15
<i>El salvaje</i>	16
<i>El pequeño salvaje</i>	17
<i>Los hombres que se convirtieron en pájaros</i>	18
<i>La princesa jivi</i>	19
<i>La danta</i>	20

<i>El danto</i>	21
<i>La sirena</i>	22
<i>El tigre</i>	23
<i>El bachaco</i>	24
<i>El tigre que agarró un morrocoy</i>	25
<i>El chimpancé</i>	26
<i>Los encantos</i>	27
<i>El gusano</i>	28
<i>El hombre raya</i>	29
<i>Historia de la roquía</i>	30

Tabla 14. Leyendas

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
Agua		X	X						X				X		X			X	X								X		X	
Sol			X																											
Luna			X																											
Fuego			X											X	X															
Cerro				X																										
Ave				X	X								X																	
Tigre					X																		X		X	X				
Árbol						X	X				X																			
Caza								X							X			X		X							X			
Madre								X		X					X											X	X	X	X	
Brujo								X		X									X											
Niño								X		X									X											
Hombre								X																		X				
Roca								X								X														
Huesos									X																					
Pesca								X							X			X								X		X		
Pájaro								X					X					X												
Piedra								X																						
Viaje										X		X								X		X								

Tabla 15. Arquetipos

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
Arco										X												X								
Flecha										X												X								
Arco Iris										X																				
Cueva												X																		
Guerra												X																		
Salvaje														X	X		X	X												
Chamán															X															
Vuelo																		X												
Azul																			X											
Danto/ta																				X	X									
Sirena																						X								
Bachaco																								X						
Morrocoy																									X					
Mono																											X			
Sueño																											X			
Lluvia																												X		
Animales																												X		
Serpiente																														X
Ángeles	X																													
Gusano										X																		X		

Tabla 16. Arquetipos

Podemos observar que hay una serie de arquetipos que se repiten en varios relatos: agua, caza, madre, pesca, viaje y salvaje. Esto no es casual, las leyendas como ya hemos indicado, son enseñanzas para la vida. Estos arquetipos son la esencia del jivi. La madre como la que engendra la vida, no limitado solo a la mujer, sino haciendo referencia a la madre naturaleza que otorga al jivi todos los recursos que puede necesitar. En ella se encuentra el agua, la caza y la pesca, elementos esenciales entre el pueblo jivi.

No es casual que se repita el arquetipo del viaje en varias leyendas, ya conocemos que el jivi ha sido nómada hasta hace muy poco tiempo y en este nomadismo a veces encontraba otros “seres” desconocidos a los que denominaba salvajes.

Estas leyendas eran, y en muchos casos aún continúan siendo, la mejor forma de transmitir los conocimientos entre las diferentes generaciones.

Una vez recogidos estos relatos inéditos, en el documento antropológico I.14, vamos a señalar una forma de comunicación escrita mediante una serie de relatos que no son inéditos. Dentro del apartado de la comunicación escrita, añadimos también unas cartillas. Podemos ver que sirven de enseñanza para los niños. Respecto a las cartillas como en otros casos, tenemos la primera parte en la lengua de la comunidad que estamos estudiando, es decir en jivi y, posteriormente, la traducción. Como en todas las ocasiones en los que traducimos del jivi, la traducción no es exacta porque hay palabras que esta lengua no utiliza.



CAPÍTULO OCTAVO

EL CACIQUE COMO LÍDER DE OPINIÓN. LA COMUNICACIÓN POLÍTICA EN UN POBLADO INDÍGENA

“El principal mandatario en los pueblos de indios y muchas veces compartía el cargo de gobernador. Su autoridad era respetada hasta por los españoles”

Diccionario
Porrúa de Historia¹⁵⁰

8.1. La comunicación política indígena

8.1.1. Foros de comunicación indígena y el movimiento indígena venezolano

Tomando como referencia lo que indica Colmenares (2003), diremos que el primer foro de comunicación indígena fue el primer Congreso Indigenista interamericano realizado en Pátzcuaro- Michoacán (México) en 1940. Es importante porque fue ahí donde se dio un nuevo giro a las políticas indigenistas de los países latinoamericanos. Garantizar el respeto a la cultura de los pueblos indígenas fue uno de los temas tratados prioritariamente.

A raíz de este congreso, el gobierno venezolano crea por decreto la Comisión Indigenista de Venezuela el 7 de noviembre de 1947. Dicha comisión, formará parte del Ministerio de Relaciones Exteriores, que desde este momento se encargará de estudiar la situación de los indígenas, su demografía, cultura y necesidades. En mayo de 1951 la

¹⁵⁰ Diccionario Porrúa de Historia, Biografía y Geografía de México. México. Porrúa 1986(5ªed).

comisión presenta el primer plan de trabajo para dar a conocer la política adoptada por el ejecutivo federal de la época, planteando una cooperación interministerial.

El movimiento indígena venezolano es de reciente aparición si se compara con el contexto latinoamericano. Su aparición es debida a la grave situación económica y social que atravesaba el país, la cual, influía en sus comunidades. El gobierno de la nación no plantea una política indigenista, de este modo, la población indígena toma conciencia sobre la necesidad de organizarse para poder subsistir.

Antes del movimiento indígena venezolano, el primer acontecimiento que hace referencia a una lucha organizada data de 1940, en la ciudad de Maracaibo, estado Zulia, donde se formó un movimiento reivindicativo denominado *Junta Indígena de Muto Auxilio*. Todo este movimiento, no va a tener ningún efecto en la población indígena ya que en Venezuela se produce el gobierno dictatorial de Pérez Jiménez.

Con la caída del gobierno de Pérez Jiménez en 1958 surgen nuevos líderes en la democracia con el deseo de mejorar la situación del indígena. Se critica la política indigenista del estado, recomendando al ministerio de justicia que tuviera presente la participación directa del indígena en la elaboración de sus proyectos.

A partir de 1970 comienzan a organizarse eventos indígenas e indigenistas. En abril del mismo año se celebra en la ciudad de Caracas el primer Congreso de Indios de Venezuela. A este evento acudieron indígenas de todas las regiones, éste, por tanto fue el primer paso hacia la búsqueda de la unidad étnica.

Al segundo Congreso de Indios de Venezuela, realizado también en la ciudad de Caracas en abril de 1972, asistieron varias personalidades vinculadas al indigenismo. En el mismo se dictaminó que:

Los indígenas de Venezuela continúan sujetos a una relación colonial de dominio que tuvo su origen en el momento de la conquista que no se ha retomado en el seno de la sociedad nacional, los territorios ocupados por los indígenas se consideran e interesan como tierras de nadie y abiertos a la conquista y la colonización. (Colmenares, 2003:22).

Después de este importante evento empezaron a surgir las federaciones indígenas en las distintas regiones del territorio: la del estado Zulia, la del estado Anzoátegui, la de Apure y la de los entonces territorios de Amazonas y Delta Amacuro.

Todo este trabajo provoca la creación el 6 de abril de 1973 de la Confederación de Indígenas de Venezuela que agrupará a etnias tales como: kariña, yarudo, guahibo,

kuiva, pemón, maquiripare, panare, piaroa, arawuaca, makusi, warikena, pañeba, bare, pinare, curripaco, yabanana, guará, guajiro, parausano, yupa bari y chaima. Dicha confederación fue reconocida oficialmente por la oficina central de Asuntos Indígenas del Ministerio de Justicia como la representación del movimiento indígena organizado venezolano.

Resulta importante señalar, también, la creación del MOIN (Movimiento Indio por la Identidad Nacional), este movimiento estableció como objetivos de trabajo:

1. Defender los derechos políticos-económicos y la unidad territorial de los indígenas.
2. Luchar por la defensa y recuperación de las tierras, de los recursos naturales ocupados por los indígenas.
3. Luchar por la protección de la medicina natural indígena.
4. Promover la capacitación de los dirigentes indígenas, difundir la sabiduría y pedagogía indígena.
5. Promover el funcionamiento y la creación de una organización indígena nacional entre otros.

El movimiento indígena venezolano toma cada vez más fuerza como grupo social organizado y sus dirigentes tienen más claras sus metas y reivindicaciones.

Esto ha traído una realidad social actual, el establecimiento del CONIVE (Consejo Nacional Indígena de Venezuela), creado en 1991.

Algunos dirigentes indígenas advierten que la lucha indígena se apagará si sus líderes pierden las perspectivas por sus intereses personales.

La actual directiva del CONIVE busca rescatar la imagen de la institución teniendo como objetivos principales la formación de los líderes indígenas de base y la promoción de varios proyectos de reforma constitucional.

El *Convenio 169* ofrece un nuevo modo de comunicación para las comunidades indígenas. Con él se empieza a proteger y legitimar lo que tiene que ver con el derecho de los pueblos indígenas. Anteriormente a éste, se les denominaba tribus, semitribus, aborígenes, etnias y desde el modelo de discurso de este convenio, se les denomina pueblos indígenas.

Raúl Rodríguez ante los cambios que se están planteando comenta:

Los pueblos indígenas son los que existían antes de la creación de los estados, de las naciones. Antes de la formación de Venezuela aquí estaban nuestros antepasados y por eso se han movilizadado en estos momentos, no solo por obligación moral, sino obligación de carácter. Los gobiernos y cualquier estado nos tienen que respetar.

El 31 de marzo de 1995 en México D.F. se firma con los pueblos indígenas el acuerdo sobre *Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas*.

En el año 1992 se firma el *Convenio de Diversidad Biológica*, ya que se les considera como los protectores de la naturaleza por sus modos de vida.

El 22 de diciembre del 2000 se aprueba el *Convenio 169* en el cuál se recogen una serie de artículos referidos a los pueblos indígenas y tribales. Este *Convenio* se publicará en la gaceta oficial nº 37.305 con fecha 17 de octubre de 2001.

Pero el gran cambio que se produjo en Venezuela llegó con *la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* aprobada el 15 de diciembre de 1999¹⁵¹.

8.1.2. Situación de los Pueblos Indígenas en Venezuela desde la aprobación de la Constitución de 1999

Todos los cambios en el nivel de voz pública que se han dado en las comunidades indígenas, es decir, que los propios indígenas ocupen puestos de poder y que puedan plantear propuestas al gobierno mediante una serie de instituciones, son debidos a los cambios que se han operado con la *Constitución* de 1999.

La promulgación de *la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* es importante para todo el pueblo y en especial para las comunidades indígenas que, por primera vez, no sólo ocupan espacios políticos, sino también concretan planes que les permiten acceder a sus derechos históricos y ancestrales. Con la promulgación en diciembre de 1999 de *la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* se realizó un acto de justicia y un primer intento por reparar las violaciones a las que han estado sujetas las poblaciones indígenas. El nuevo texto constitucional reconoce los derechos inalienables de los indígenas, sentando las bases que permiten lograr un desarrollo de las etnias sobrevivientes, salvando sus costumbres y culturas, otorgándoles

¹⁵¹ Podemos leer los artículos referidos a los pueblos indígenas en la Constitución en el documento normativo que se encuentra en el soporte digital anexo a esta tesis.

el derecho al acceso a los bienes culturales de la sociedad criolla, respetando sus hábitat y conocimientos, manteniendo sus lenguas nativas y, en especial, impidiendo que continúe la devastación de los lugares que durante miles de años han utilizado para vivir y desarrollarse como seres humanos. En definitiva permitiéndoles vivir según sus propias normas.

La lucha de las poblaciones indígenas por lograr un reconocimiento pleno de su existencia como pueblos, y del derecho sobre sus tierras data aproximadamente de quinientos años atrás. Desde la llegada de los colonizadores europeos, los grupos indígenas han sido segregados socio-cultural y económicamente, y se han visto obligados a modificar gradualmente sus costumbres, así como a buscar nuevas formas de subsistencia.

Los pueblos indígenas ocupan cerca del 20% de las tierras emergidas del planeta, frecuentemente en áreas donde han vivido por milenios, de modo que se destacan como los más importantes guardianes de la Tierra.

En Latinoamérica sobreviven diferentes comunidades indígenas con una estructura socioeconómica basada en el sistema de vidas tradicionales (caza, pesca, recolección y, en algunos casos, agricultura), identificadas por sus propias tradiciones culturales mágico-religiosas y formas convencionales de producción y de subsistencia. Estas comunidades se encuentran radicadas mayoritariamente en territorios de gran diversidad (la mayoría en la Amazonía), contribuyendo a la variedad y riqueza de las civilizaciones y culturas. Son patrimonio vivo no solo del país, sino de la humanidad.

Cualquier análisis que sobre las comunidades se realice, debe abordar la realidad venezolana como una de las naciones más representativas en este aspecto. En Venezuela existen más de treinta pueblos indígenas representados por cerca de mil quinientas comunidades, diferenciadas cultural y lingüísticamente. Están asentados desde tiempos ancestrales en diez estados (los estados Anzoátegui, Apure, Bolívar, Monagas, Sucre, Mérida, Trujillo, Amazonas y Delta Amacuro), convirtiendo, de este modo, el país en una nación multiétnica y pluricultural¹⁵². Sin embargo, desde un punto de vista jurídico, las comunidades indígenas se encontraban prácticamente olvidadas, en un entorno adverso para el desenvolvimiento potencial del ejercicio y goce de sus derechos y a su vez muy difícil para la integración plena en la sociedad venezolana.

¹⁵²Gobierno Bolivariano de Venezuela. Censo de poblaciones indígenas. [www.minpi.gob.ve/minpi/es/noticias/1548-np1428]. Búsqueda realizada 14 de abril de 2012.

Aunque la *Constitución* promulgada en enero de 1961 estableció en su artículo setenta y siete que la ley establecería el régimen de excepción requerido para la protección de las comunidades indígenas y su incorporación progresiva a la vida de la nación, lo cierto es que dicha regulación no varió en nada su realidad. No fue hasta finales del siglo pasado, cuando estas comunidades fueron tomadas en cuenta en la formulación de las decisiones políticas trascendentales para toda la sociedad venezolana con la conformación de una Asamblea Nacional Constituyente convocada para otorgar a Venezuela un ordenamiento jurídico-político nuevo. A partir de la elaboración, aprobación y promulgación de una constitución, se aseguró, por primera vez en la historia, la representación indígena con tres constituyentes. Los mismos estuvieron presentes en las discusiones y debates suscitados en el transcurso de las sesiones, aportando la visión y el análisis de sus representados, los pueblos indígenas, como integrantes de la cultura y la nación venezolana.

Este primer paso sentó un gran precedente para que posteriormente se reconociera y asegurara a los pueblos indígenas su representación ante la Asamblea Nacional, órgano legislativo de la nueva República Bolivariana, al menos con tres diputados, así como para que fuese incluido en el texto magno un capítulo que regulara, dentro de los derechos fundamentales, los de los pueblos indígenas; decisión que provocó discusiones, por cuanto algunos delegados constituyentes se oponían a su inclusión, al no entender que se protegieran discriminatoriamente estos derechos que afectaban tan solo a 1,5% de la población venezolana.

8.1.3. Dossier de noticias ilustrativo sobre los avances en el reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indígenas y aquellos que aún no se han logrado

La *Constitución* de 1999 supuso el reconocimiento de los pueblos indígenas venezolanos, al menos sobre el papel, el reconocimiento efectivo ha sido un proceso lento que se ha ido desarrollando a través de varios años. En este proceso de reconocimiento han influido diversos elementos, el gobierno, los propios indígenas y los medios de comunicación.

Los indígenas en los últimos años, han entendido que los medios de comunicación podían ser un buen trampolín para que se conocieran sus reivindicaciones y, por otro lado, éstos les han ido dando poco a poco un espacio para que pudieran expresar sus necesidades.

A continuación exponemos algunos ejemplos que muestran esta relación entre los pueblos indígenas y algunos medios de comunicación venezolanos.

Caracas miércoles 17 de octubre de 2012

Correo del Orinoco

Uno de los logros de la Revolución

José Poyo: “Hoy día los indígenas venezolanos gozan de una verdadera independencia”

 *El Diputado José Poyo recordó que luego de una larga e intensa lucha y tras 500 años de exclusión, abandono y dominación, los pueblos indígenas venezolanos hoy en día ven materializados sus sueños.*

El Diputado a la Asamblea Nacional perteneciente a la representación Indígena, José Poyo Cascante, aseguró que la Revolución Bolivariana ha derrotado la exclusión, abandono y dominación de la que fueron objeto los Pueblos Indígenas de Venezuela.

“Hoy día los indígenas venezolanos gozan de una verdadera independencia, una independencia que se originó en el año 1810, pero que no fue sino hasta en 1999 cuando comenzó a tomar forma, pues ahora reina la igualdad, los derechos y la paz” afirmó Poyo.

El Diputado, quien es originario del Pueblo Kariña, recordó que luego de una larga e intensa lucha y tras 500 años de exclusión, abandono y dominación, los pueblos indígenas venezolanos hoy en día ven materializados sus sueños, los cuales parecían imposibles hacer realidad.

“Nuestro pueblo, que por un largo tiempo sufrió la exclusión y el destierro, ahora palpa el verdadero desarrollo de sus aspiraciones, tanto políticas como económicas, sociales y culturales”, destacó el parlamentario.

La Constitución también es Indígena

El diputado señaló que en el año 1999 se aprueba en el país la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, siendo esta el instrumento jurídico que cambió la historia de vejaciones contra los originarios que se tuvieron por parte de quienes gobernaron el país antes de la administración de Chávez, dándoles poder político, reconocimiento a su organización social, económica y cultural.

Recordó que con la promulgación de la Constitución Bolivariana, en 1999, se logró incluir un capítulo especial para reconocer los derechos de los pueblos indígenas, mientras que en la Constitución de 1961 sólo había un artículo que hablaba de un régimen de excepción.

“La Constitución de 1961 era un instrumento elaborado con el pensamiento colonialista, discriminatoria. Nosotros éramos inaccesibles y no teníamos voz ni voto en las instituciones públicas, pues para ellos representábamos el atraso y la ignorancia, por lo que buscaban la manera de borrarlos y someterlo intelectualmente”, dijo.

En 1999 se dio inicio una etapa de reivindicación, de valorización para los pueblos indígenas venezolanos, insistió.

“Cuando las esperanzas se creían perdidas, los pueblos oprimidos de Venezuela se levantaron, a través de la figura del presidente Chávez, en 1999. Desde ese año comenzó la liberación de nuestros pueblos, una liberación que traspasó los límites del país y esos grandes despertares se derramó más allá de nuestras fronteras”, relató.

Otras Leyes avalan la opinión de Poyo, ya que el nacimiento de la Carta Magna originó unas seis leyes a favor de los pueblos originarios: Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (27 de diciembre de 2005); Ley de Idiomas Indígenas (28 de julio de 2008); Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas (06 de febrero del 2009); Ley de Artesanos y Artesanas Indígenas (04 de enero del 2010); Ley de Demarcación y Hábitat de los Pueblos Indígenas, entre otras.

Por esa razón, agregó, es que este 19 de abril de 2010, año Bicentenario, los venezolanos celebrarán el despertar y el levantamiento un pueblo sometido, oprimido y apartado.

El Bicentenario representa la conmemoración de los avances, el reconocimiento de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas, que le ha abierto el camino hacia su desarrollo, concluyó Poyo.

Hugo Chávez fue para las comunidades indígenas la figura fundamental en el reconocimiento de sus derechos, por ello cuando es atacado no dudan en salir en su defensa:

Venezuela: Pueblos indígenas de Bolívar reivindican atención recibida desde el Gobierno Nacional

Venezuela / Diario Octubre / 3 julio, 2012



AVN.- Más de 200 voceros de varias comunidades indígenas del sur del estado Bolívar manifestaron públicamente su rechazo al discurso dado por el candidato de la derecha, Henrique Capriles Radonski, en el arranque de su campaña presidencial y ratificaron su apoyo al proceso que lideriza el actual jefe de Estado, Hugo Chávez Frías, gracias a la atención obtenida en su gestión de gobierno.

Esta posición fue fijada en un gran encuentro de líderes indígenas realizado este martes en la “Gran Churuata” del Centro Multiétnico Cultural de Ciudad Bolívar, capital de la entidad, a la que asistieron representantes de las comunidades indígenas pemón, yekuana y kariña provenientes de los municipios Gran Sabana, Heres, Sifontes, Sucre y Roscio.

El vocero del Consejo Comunal Indígena de Kamarakupay, José Fernández, calificó como totalmente falsas y descaradas las afirmaciones que hizo Henrique Capriles en su arranque de campaña, efectuado el pasado domingo en esta población, en las que aseguró que la zona sur de Bolívar está totalmente abandonada por el Ejecutivo.

Fernández recordó que el Gobierno Nacional ha dado más de 4 millones de bolívares a los consejos comunales indígenas para obras de interés en varias comunidades aledañas a Santa Elena de Uairén.

“Aquí funciona una aldea universitaria donde estudian más de 200 jóvenes de varias comunidades indígenas, así como un moderno hospital y varios ambulatorios y contamos con servicio de transporte gratuito para nuestras comunidades, todo gracias a la Revolución Bolivariana”, señaló Fernández.

Igualmente lamentó como venezolano el desconocimiento que de la geografía del país demostraron tanto Henrique Capriles como los medios privados que cubrieron su inicio de campaña.

“Continuamente decían que estaban en Santa Elena de Uairén, cuando en realidad el acto era en la comunidad de Kamarakupay, de la cual ni siquiera saben su nombre ni dónde está ubicada”, señaló.

En este punto, denunció que el acto televisado de Capriles Radonski contó como público a más de 600 personas ajenas a esta zona de Bolívar, incluyendo mineros ilegales de origen brasileño y personas que fueron traídas desde Upata, Tumeremo, Guasipati e incluso de Ciudad Guayana.

Yaritza Aray, también vocera de las comunidades indígenas, recordó que “los pueblos indígenas hemos sido dignificados por la Revolución que lideriza Hugo Chávez, a diferencia de los gobiernos de derecha que nos tuvieron como ciudadanos de segunda clase”.

Recordó las leyes en favor de la lengua y costumbres indígenas promulgadas por Chávez y señaló que Capriles miente al afirmar que apoya la demarcación de tierras indígenas.

“La derecha jamás quiso ni querrá que seamos dueños de las tierras que ocupamos desde tiempos ancestrales”, acotó.

Yaritza Aray señaló que ejemplo de esto es el maltrato, violaciones de derechos humanos, atropellos y asesinatos que sufren los pueblos indígenas en los estados gobernados por la derecha, como Amazonas y Zulia.

“El gobernador Pablo Pérez (Zulia) no hace nada en favor de los yupkas y wayúu, que continuamente sufren el robo de sus tierras y son asesinados y amenazados. Igual pasa en Amazonas con Liborio Guarulla, que como gobernador favorece a los grupos económicos de derecha en detrimento de los pueblos originarios”, explicó.

Recordó también el caso del estado Bolívar, “donde el candidato a gobernador por la Mesa de la Unidad Democrática (MUD), Andrés Velásquez, rechaza continuamente sus raíces indígenas kariña, lo que le quita moral para venir a hablar de que la revolución no hace nada por nuestros hermanos y hermanas”.

Pero no todo está conseguido a juzgar por los artículos que exponemos a continuación:

Denuncian compra de votos en comunidad indígena venezolana

Univision: EFE | Fecha: 08/17/2012

Violaciones al derecho al voto

CARACAS, Venezuela - Un partido político denominado Piedra denunció ante el Consejo Nacional Electoral (CNE) de Venezuela la presunta violación del derecho al voto de comunidades indígenas en el estado de Delta Amacuro (sureste), con acciones como la compra de votos, dijeron representantes de esa organización.

¿Qué castigo merecen por comprar votos? Comenta en los foros

El secretario general del partido Piedra, Leonardo Chirinos, y Roberto Koesling, integrante de esa agrupación, explicaron a Efe que consignaron un documento que recoge versiones periodísticas y una denuncia presentada en octubre de 2010 sobre violaciones a la etnia Warao que atribuyó a integrantes del partido de Gobierno. Fuentes del CNE dijeron a Efe que no están al tanto de la presentación formal de una denuncia sobre la compra de votos de indígenas y que de momento sólo conocen de versiones difundidas por la prensa local.

La coacción del voto

"Los encierran tres días antes de las elecciones en sus comunidades, les quitan la gasolina para que no puedan ir ni siquiera a pescar, les dan bolsas de comida para que se mantengan durante esos tres días (...) les dan aguardiente a los hombres", declaró a Efe Koesling, y aseguró que conoció de esa situación en 2010, cuando se postuló por un curul en los comicios legislativos. Advirtió, además, todo aquel indígena que se opone a votar "le dan 200 (o) 300 bolívares (alrededor de seis dólares)" para comprarles el voto y les quitan la cédula.

Chirinos señaló, por su parte, a Efe que esta situación se registra "en los estados donde hay indígenas", como Amazonas, Anzoátegui, Delta Amacuro y Zulia.

"Les quitan la cédula y van a votar por ellos", reiteró el dirigente, quien admitió que no se trata de una "denuncia nueva".

El diario El Nacional denunció recientemente la presunta compra de votos en La Guajira, zona fronteriza entre Colombia y Venezuela, y en Delta Amacuro.

Los pueblos indígenas todavía están en resistencia

El reconocimiento de los pueblos indígenas de Venezuela está presente en la Constitución Nacional, existe una legislación que los arropa y un decreto presidencial que reivindica el 12 de octubre como el Día de la Resistencia Indígena, sin embargo, distintas voces consideran que debe profundizarse la labor de reconocimiento de los pueblos originarios y combatir la segregación.

Desde el Ministerio del Poder Popular para la Cultura, la directora de la Oficina de Enlace con las Comunidades Indígenas, Tatiana Jiménez, destaca como un paso gigantesco el reconocimiento de los derechos fundamentales de los pueblos originarios en la Carta Magna y la conciencia que se ha generado sobre este campo en el contexto político, aunque denuncia que aún existe discriminación.

Aún se ve al indígena como el otro o la otra y por eso se está luchando. En el sistema educativo hace falta mucho para que los pueblos originarios no se queden como parte del pasado, hay que hacer mucho hincapié en que están aquí, en el presente, por ello me atrevo a decir que todavía están en resistencia, a pesar de que hay un marco legal.

Jiménez piensa que la situación de los pueblos ancestrales ha cambiado en las últimas décadas y apunta que no es lo mismo conversar con una comunidad indígena ahora, que hace 20 años. Ellos saben todas las leyes que los amparan, saben cómo pueden reclamar sus derechos, si no lo saben, hay alguien cerca de ellos que sabe y los ayuda.

Además, señaló que desde las grandes urbes, que han causado daños irreparables al ambiente, se ha volcado la mirada a las comunidades originarias o tradicionales que han tenido un cuidado más idóneo del ambiente. El respeto a la tierra ha sido un aporte importantísimo de los pueblos indígenas.

La Constitución Nacional, que define a la venezolana como una sociedad multiétnica y pluricultural, también surge en las palabras del viceministro de Identidad y Diversidad Cultural, Benito Irady como un espacio esencial para reivindicar a los pueblos que conforman la nación. Abrir ese camino de reconocimiento ha llevado a sentir felicidad a muchísimos pueblos, especialmente a los pueblos indígenas que hasta ese momento no lo tenían, pero al ser reconocidos se abren etapas de lucha gigantesca para poder alcanzar el grado supremo de felicidad: poseer sus tierras, encontrarse con sus dioses, valorar la naturaleza.

En los recorridos por el país que ha hecho por más de 40 años, ha notado cambios en la conciencias de las comunidades. Al principio percibía que personas con conocimientos de tradición les daba pena mostrarlos, vio la vergüenza étnica, pero en sus viajes recientes ha notado que aquellos que ocultaban su sabiduría ancestral, la exhiben con orgullo. Saben que van a ser escuchados, que van a ser atendidos, allí hay un concepto de felicidad.

Hasta el momento, en Venezuela se contabilizan 2.888 comunidades indígenas pertenecientes a 44 pueblos. Según el último Censo de Población y Vivienda hay más de 700 mil personas que se reconocen como indígenas y están ubicadas, sobre todo, en Zulia, Delta Amacuro, Bolívar, Apure, Anzoátegui y Amazonas.

Más allá de los datos estadísticos, el ensayista Juan Antonio Calzadilla, apunta que la sabiduría de los pueblos indígenas se está recuperando y llama la atención sobre la necesidad de llevarla a todos los niveles de la sociedad.

Pudiéramos disponernos a aprender de ellos, hacernos orgullosos de tener sangre indígena y de haber conservado decenas de pueblos aborígenes que son un legado vivo de un pasado inmemorial y del espíritu de la tierra, como decía Enrique Bernardo Nuñez.

Calzadilla explicó que en todo el pensamiento amerindio existe un tronco filosófico común. Cada pueblo tiene variaciones, pero en el fondo hay una filosofía. Tenemos que reindigenizarnos.

ULTIMAS NOTICIAS DIARIO. 09 de noviembre 2012

Indígena Venezolana Llegada a Caracas para exigir derechos sobre la tierra.

Por: CHRIS CARLSON

Punto Fijo, 8 de noviembre de 2012 (Venezuelanalysis.com) - Más de sesenta miembros de la etnia indígena venezolana Yukpa llegó a la capital el miércoles para exigir una solución a la violencia y las agresiones de los ganaderos en tierras indígenas cercanas a la frontera con Colombia .

Hasta siete miembros del grupo indígena Yukpa han sido asesinados en lo que va año a manos de ganaderos en el estado occidental de Zulia, y muchos más han resultado heridas como consecuencia de una disputa por la tierra continua.

Líderes Yukpa y activistas hicieron el largo viaje a Caracas esta semana para llamar la atención sobre el problema, y para denunciar la falta de acción por parte de los funcionarios del gobierno para resolver la disputa.

"Hemos venido [a Caracas] para ver si las instituciones del Estado nos escuche", dijo el portavoz Yukpa Zenaida Romero. "Tenemos graves problemas con los ganaderos y sus pistoleros a sueldo, y también con los militares".

La violencia más reciente se ha centrado en la cuestión de los derechos sobre las tierras que fueron otorgadas a los Yukpa por el gobierno federal en diciembre del año pasado, pero que no han sido honrados por los ganaderos de la región.

"La propiedad de la tierra ha sido concedido a nosotros, pero no se ha aplicado debido a que los ganaderos siguen viviendo en nuestro territorio, y todavía hay masacres que ocurren en nuestra comunidad", dijo Romero quien se sigue llevando una bala de un reciente ataque. El presidente venezolano, Hugo Chávez, aprobó 250 millones de bolívares (EE.UU. \$ 58 millones) el año pasado por la nacionalización de las tierras que iban a ser recuperados por los yukpa en su región natal de Perijá, sin embargo, los ganaderos que ocupan las tierras afirman que nunca recibió el pago y se han negado a salir.

"Si el gobierno quiere anexionarse territorio para los diferentes grupos étnicos, van a tener que expropiar y comprarlos, pero eso no ha sucedido", dijo Miguel Rincón, vice-presidente de la asociación de ganaderos de la localidad. Esto ha llevado a la ocupación por el pueblo Yukpa de varias de las fincas que se encuentran presuntamente en tierras que legalmente les pertenece a ellos, a lo que los ganaderos han respondido con violencia.

El mes pasado Yukpa varios resultaron heridos cuando fueron sacados a la fuerza de una finca que había ocupado. El gobierno respondió ordenando el arresto y la detención de líder Yukpa Sabino Romero, y la indemnización a los ganaderos por los daños causados a sus bienes. Ninguna investigación se puso en marcha contra los que dispararon contra los Yukpa.

Además, varios actos de violencia en los últimos meses han causado la muerte a balazos de varios miembros de la comunidad Yukpa, los crímenes que han quedado impunes.

Por esta razón, los líderes Yukpa exigen justicia por los ataques.

"Queremos un diálogo directo con el Ministerio de los Pueblos Indígenas y queremos que [el ministro] Aloha Nuñez preste atención a nosotros", dijo Romero.

La región noroeste a lo largo de la frontera con Colombia ha sido dominada por la ganadería desde estas tierras pasaron a manos de los agricultores de las zonas circundantes. Los indígenas fueron desplazados por la fuerza y los Yukpa han visto mermar sus territorios como los ganaderos continúan a invadir sus tierras.

"Ellos abiertamente nos masacraron, y ahora vivimos en las partes más altas, en las montañas, y los propietarios han tomado toda la tierra llana de nosotros", dijo Romero.

Los pueblos indígenas de Venezuela han ganado importantes derechos en el marco del gobierno de Chávez, entre ellos el artículo 119 de la Constitución que les otorga el derecho a las tierras que "ancestral y tradicionalmente ocupan", sin embargo algunos han afirmado que el desarrollo de los planes del gobierno en conflicto con las reivindicaciones de tierras indígenas.

La región de Perijá es uno de los mayores productores del país de productos lácteos y carne, además de ciertos intereses mineros.

8.2. Comunicación política indígena. El cacique como líder de opinión

Dedicamos un capítulo a la figura del cacique, no desde un estudio propiamente antropológico, sino en su faceta de comunicador y mediador esencial en toda comunidad *guahiba*.

En este capítulo se presenta el trabajo de recopilación de fuentes que muestran los procesos de la comunicación política en una comunidad indígena como Ekunay. Se describen los procesos electorales, el perfil del cacique y su agenda en el periodo situado entre los años 2002-2011. También se han recopilado una serie de noticias publicadas en periódicos locales sobre estos procesos y su controversia.

En los últimos tiempos el papel del cacique ha ido variando por los cambios sociales que se han producido y que han afectado a las comunidades indígenas venezolanas. La mayoría de los pueblos y comunidades indígenas, seguramente en todo el mundo, de una u otra forma han sufrido impacto, desplazamiento o aislamiento en relación a su cultura, como consecuencia de la injerencia o interferencia de la sociedad occidental, más aún en los últimos años del pasado siglo.

En épocas anteriores los pueblos y comunidades indígenas vivían según y acorde a su cultura, desarrollando su estilo de vida, conforme a los principios y valores que desde siempre han mantenido, pero la imposición o la interferencia de otras culturas o

sociedades, (la educación occidental, las religiones, sistemas políticos, los medios de comunicación, la llegada de visitantes, etc.) les están obligando a dejar a un lado sus culturas.

El cacique ha adquirido protagonismo en la comunicación institucional y política, adquiriendo una importante función de representante político. Su deriva hacia un papel político ha sido estimulado por *la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* de 1999, que reconoce por primera vez muchos derechos a las comunidades indígenas. Este reconocimiento se expresa en el artículo n° 9 del preámbulo, donde se indica que los idiomas indígenas son oficiales para los pueblos indígenas y en el capítulo VIII centrado en los derechos de los pueblos indígenas.

La vida de la comunidad de Ekunay ha cambiado mucho en algunos aspectos, básicamente, continúan viviendo de la caza, la pesca y el conuco, pero las nuevas propuestas del gobierno, concretamente, en aspectos legislativos hacen que haya cuestiones que en otras épocas no se planteaban y que ahora pueden ser beneficiosas para la comunidad. Para el reconocimiento efectivo de los derechos constitucionales de las personas y el pueblo jivi, ha sido especialmente importante la mediación del cacique.

Pasamos a continuación a estudiar esta figura determinante y que no puede faltar en las comunidades *guahiba*.

El cargo de cacique en algunas comunidades era hereditario, pasaba de padres a hijos. Este procedimiento, en cambio, en la comunidad que nos ocupa, no ha sido así en los últimos tiempos. La elección del representante de la misma lo hace la Asamblea formada por los varones de mayor edad, entendiendo por esta franja, en la actualidad, a los mayores de dieciocho años.

Para ser elegible, además de varón¹⁵³, se tiene en cuenta que el líder tenga “una gran moralidad”. Debe ser un líder moral porque ha de considerarse intachable. Debe dar consejos y siempre de un modo correcto. Generalmente, los caciques actuales tienen formación, suelen tener el título de Bachiller, es importante que posean ciertos conocimientos para poder comunicarse con el gobierno. Esto, en épocas pasadas no era esencial porque la vida se desarrollaba exclusivamente dentro de los límites de la comunidad o, como mucho, con comunidades jivi cercanas.

El cacique es elegido por todas las personas adultas de la comunidad, hombres y mujeres mayores de 18 años, éstos se reúnen en Asamblea para la elección de su

¹⁵³ No existe ninguna norma explícita que permita o prohíba a las mujeres ser cacique, sólo el peso de la tradición. No encontramos mujeres cacique a lo largo de la historia de la comunidad.

máximo representante. Una parte esencial de esa Asamblea lo forman el denominado consejo de ancianos. Éste siempre ha otorgado mucha importancia a la figura del que ha llevado el peso de la comunidad: *penamatajjainaenu*, cuya traducción, es “el que va adelante”, el jefe. Quizás, eso es lo que puede significar cacique. El cacique es algo propio de las comunidades jivi, este se legitima desde la organización social, política o familiar de un clan, (y en la comunidad objeto de este estudio, su cargo debe estar aprobado por consenso para que sea respetado).

En las últimas décadas, cuando el sistema político se hace presente en las comunidades indígenas que estudiamos y dado que el cacique no dominaba el idioma castellano, se necesitaba un enlace con el mundo occidental. Es así como cobra relevancia la figura del capitán; pero, culturalmente, el cacique es la figura más importante; aunque algunas comunidades tengan un cacique y un capitán.

Cuando la civilización llega al pueblo jivi, por razones de carácter político, específicamente en periodos electorales, a los jivi les expidieron su cédula de identidad, para que tuvieran opción de poder votar. Ciertamente este voto estaba manipulado por las personas que se acercaban a las comunidades. Se cambiaba el voto por comida o ropa... (Esta práctica fue denunciada por el diario *El Nacional* el día 13 de agosto de 2012, en un artículo referente a la compra de votos a indígenas *waraos*: del mismo modo *Univisión* denunció estas prácticas como algo que se repite entre todas las comunidades indígenas)¹⁵⁴. En este aspecto cobra una gran importancia la figura del capitán. Cuando estos grupos, que deseaban lograr el voto indígena, comprobaban que el cacique no hablaba castellano, buscaban a algún miembro de la comunidad que sí lo hiciera y con el cual pudieran comunicarse. Esta persona va a ser el capitán, que hará de mediador entre estos políticos y la comunidad.

En las comunidades *guahibas* en las que actualmente existe la figura del capitán éste también ha sido elegido mediante votación. Podemos decir, que en estas comunidades, el capitán es la mano derecha del cacique además de resolver los asuntos menores de la comunidad. Quispe (2005) señala que las autoridades tradicionales en una comunidad jivi son el consejo de ancianos, los capitanes y los chamanes.

¹⁵⁴ Diario *El Nacional*. 13 de agosto de 2012. [<http://www.reportero24.com/2012/08/an-parlamentarios-piden-investigar-compra-de-votos-a-indigenas/>] Búsqueda realizada el 24 de septiembre de 2012. [<http://noticias.univision.com/america-latina/venezuela/elecciones-venezuela/ultimas-noticias/article/2012-08-17/partido-denuncia-presunta-violacion-derecho#axzz2CiBbKnbC>]. Búsqueda realizada el 24 de septiembre de 2012.

Toda comunidad necesita un líder y cuando no hay hombres que puedan cumplir este papel, o se considera que no están preparados para ejercerlo, lo pueden asumir las mujeres, pero en este caso, lo probable es que a una mujer se le otorgue el cargo de capitana. En la comunidad de Morichal Verde, como explicamos al hablar de la mujer jivi, encontramos una mujer que ostenta este cargo, Miriam Pérez. Ella lo ha heredado de su madre, Rosa Blanco.

El cacique que vamos a estudiar, no se corresponde con los cánones de otros caciques que hemos conocido en estos años. Se trata del primer cacique con estudios y formación integral y formal. Los anteriores caciques, posiblemente tuvieran una aptitud mayor para el desarrollo y la comunicación interna y cotidiana en la vida dentro del marco de la comunidad. Tenían además una edad más avanzada. La singularidad de este perfil de elevada formación del que fue cacique de la comunidad de Ekunay tiene explicación a partir del estudio de su biografía, y supone una evolución sin antecedentes en la saga de caciques de las comunidades *guahibas*.

Este nuevo perfil, encaja en la evolución de las aspiraciones comunicacionales de los pueblos indígenas, conscientes de la necesidad de hablar con instancias políticas de la nación. Así, en la actualidad se pretende que los líderes indígenas tengan una elevada formación, A continuación exponemos lo que recoge Quispe (2005:36) respecto a este tema:

Tan es así, que para ser coordinador general de la ORPIA¹⁵⁵, se espera que el líder indígena sea profesional universitario. Ha sido una lucha importante para las organizaciones indígenas garantizar el ingreso a la universidad. ORPIA, en especial, cuenta con convenios con diversas universidades para el ingreso automático de un número específico de jóvenes indígenas apoyándose en la tesis de la “discriminación positiva”.

¹⁵⁵ Organización Regional de los Pueblos Indígenas del Amazonas.

8.2.1. Biografía de Raúl Rodríguez

Raúl Rodríguez, indígena jivi.

Nace en el Sombrero Estado Guarico, el 12 de octubre del año 1983. Hijo de madre indígena jivi (*guahibo*) e hijo de padre no indígena. Es el segundo de dos hermanos. (En el año 1992 queda registrado con la fecha de nacimiento: 12/02/1981)¹⁵⁶.

Habla inglés, castellano y jivi y en estos momentos está estudiando rumano.

Sus estudios comienzan con 6 meses de clases impartidas por un docente indígena llamado Rafael Huereine. En el año 1994 comienza sus estudios con las hermanas Concepcionistas misioneras de la Enseñanza, con las cuales terminó la segunda etapa de educación básica -el sexto grado- en la escuela *Fe y Alegría Carmen Sallés*. Luego, con la ayuda de un sacerdote que conoció mientras estudiaba la primera etapa de educación básica, logró estudiar en el liceo U.E Bauxiven del Campamento C.V.G Bauxilum-Mina, Operadora de Bauxita, desde el séptimo grado hasta finalizar el segundo año de ciencias (2000).

Su formación post-bachiller abarca numerosos cursos en el ámbito sociocultural: estudió cursos sobre Psicología, pensamiento Bolivariano, trabajo social y lengua española en la Universidad de Oriente, Frank País García y en Santiago de Cuba, (Cuba).

Estudió Estudios Jurídicos en la Universidad Bolivariana de Venezuela (Derecho) durante los años 2005 a 2010.

Realizó estudios de Artes Marciales, obteniendo el cinturón negro. También Música y Danza en la Casa de la Cultura del Departamento de Vichada de la República de Colombia.

Un acontecimiento fundamental para Raúl Rodríguez fue el nacimiento de su hija Jody Michelle Rodríguez Romero el día 10 de marzo del año 2001.

En el año 2002 fue elegido cacique de la comunidad indígena jivi Ekunay por consenso de la comunidad. Raúl Rodríguez presentó su candidatura y la comunidad estuvo de acuerdo en que fuera el nuevo cacique, debido, fundamentalmente, a su gran

¹⁵⁶ El problema de la fecha de su nacimiento viene determinado por la siguiente circunstancia. En el año 92, un indígena que tenía contacto con la oficina de identificación del estado Bolívar se encargó de tramitar su cédula, pero el indígena calculó la fecha de nacimiento aproximadamente, y así puso como fecha el 12/02/81. En su primera cédula se puso 12/02/81. Después cuando cursaba el noveno curso el padre (sacerdote) Juan Manuel Barreiro López le sacó la partida de nacimiento con fecha 12/02/81 y así quedó hasta el momento.

capacidad intelectual, en la cual, la comunidad vio la posibilidad de lograr mejoras para la misma, cargo que desempeñó hasta julio de 2011. Para optar a este cargo presentó en su candidatura tres objetivos fundamentales, de implicación comunicativa:

- 1º Conocimiento (conocer los problemas de la comunidad). Al respecto vio que uno de los más importantes era el del alcoholismo.
- 2º Organización (al conocer los problemas de la comunidad, buscar la organización legal y legítima hasta consolidarla). Comenzó a trabajar para ver cuál era el modo más adecuado para que la comunidad funcionara.
- 3º Formulación de proyectos que impulsaran al desarrollo integral de la comunidad (formulación, elaboración, presentación ante los órganos competentes, y ejecución).

Raúl Rodríguez deja su cargo de cacique para ocupar un puesto en el gobierno de la República Bolivariana de Venezuela. Fue nombrado Consultor Jurídico del Ministerio del Poder Popular para los pueblos indígenas a las órdenes de la ministra Nicia Marina Maldonado. De este modo, nuevamente, Bernardo Moreno se convierte en el cacique de Ekunay en julio de 2011, posteriormente al momento en que se realizó el estudio sobre el cacique Raúl Rodríguez que aquí se presenta.

En el año 2013 Raúl Rodríguez fue nombrado para un nuevo cargo, viceministro de Valles, Sabanas y Tepuyes, en el gobierno de Nicolás Maduro.

8.3. Discursos del cacique (Raúl Rodríguez) a la Asamblea. Comunicación política y opinión pública en la comunidad indígena Ekunay

En el caso de la comunidad indígena Ekunay podemos hablar de un medio prevalente para comunicarse y este es la comunicación oral. Esta comunicación puede calificarse como comunicación comunitaria, entendiendo ésta “como la relación con el otro, que facilita la reconstrucción del tejido social. Entendemos por lo tanto a la comunicación como proceso, originada de experiencias y prácticas cotidianas de los actores sociales”

¹⁵⁷. Por tanto este tipo de comunicación expresa la integración verbal de un individuo en su comunidad.

La comunicación oral posibilita transmitir ideas y sentimientos, así como expresar una rica variedad de percepciones, sensaciones y estados de ánimo, sustentada en general por una amplia gama de gestos y movimientos faciales que le complementan y precisan de un modo espontáneo y muy flexible.

Montana (2006)¹⁵⁸ enumera una serie de ventajas sobre otros modos de comunicarse entre las cuales ponemos citar:

1. Es más personal e individualizada.
2. Da lugar a una mayor interacción y a recibir retroalimentación inmediata.
3. Puede producir un mayor impacto.
4. Es barata.
5. Permite corregir y ajustar el mensaje en vista de la retroinformación tanto verbal como no verbal.
6. Es fácil de llevarla a cabo. Puede que haya personas que no sepan leer o escribir pero pueden comunicarse mediante el lenguaje oral.

A pesar de estas ventajas, impone ciertas limitaciones como son su incapacidad para difundirse fuera de ciertos límites, por lo que los mensajes transmitidos por esta vía pueden olvidarse con rapidez, confundirse, interpretarse o reinterpretarse de mil modos diferentes, negarse con posterioridad por quien pretende recoger las palabras o experimentar una rápida erosión de sus significados.

Hay que señalar que todas las comunicaciones oficiales del cacique Raúl Rodríguez con su pueblo se realizaron en lengua *sikuani*, porque de este modo se hace comprensiva a toda la comunidad. Hay personas mayores a las que les cuesta entender el castellano y más aún expresarse en esta lengua. Para facilitar nuestro estudio, realizó la traducción o transcripción al castellano de lo que comunicaba, teniendo en cuenta que no es literal, ya que el *sikuani* y el castellano no poseen el mismo alfabeto y hay palabras que en *sikuani* no existen para expresar algunos conceptos y viceversa. Por otra

¹⁵⁷Fourcade, M, Pedernera, E, Juárez, N (2010). *La comunicación comunitaria*. [http://www.fundaciongedisos.org/index_mas.php?id=4627]. Búsqueda realizada el 17 de abril de 2012.

¹⁵⁸Montana, P.J:(2006). La comunicación oral. [www.itescam.edu.mx/principal/syllabus/fpdb/recursos/r73013 DOCX]. Búsqueda realizada el 17 de abril de 2012.

parte, algunas propuestas se realizan en la comunidad y si son aprobadas deben ir a otros estamentos que no dominan la lengua indígena, por lo que se hace necesario conocer el castellano, ya que es la lengua común a todas las comunidades.

Como hemos expuesto anteriormente, ésta es una zona donde no hay luz eléctrica y donde, a pesar de vivir cerca de un pueblo, la mayoría de la población no tiene acceso a otras formas de comunicación porque el pueblo cuenta con pocos medios. Sólo hay una zona dotada con nuevas tecnologías, el campamento de Bauxilum, pero la mayoría de indígenas no tiene acceso a esa zona si exceptuamos para ir al hospital. Para poder entrar en este lugar se necesita un pase que indique que el interesado vive en ese lugar o bien que por motivo de tu trabajo debe entrar en él. En un principio, también para ir al hospital los indígenas tenían dificultad de acceso, y para superarlo, iban acompañados por la hermana Socorro Quintana; ahora, aunque la mayoría de las veces es esta religiosa la que les acompaña, ellos pueden acceder al hospital libremente.

Por todo, vemos que no sólo es que la comunicación oral sea la más importante, simplemente es el medio principal de la comunicación interpersonal. Otro tipo de comunicación mediada o de telecomunicación es prácticamente imposible en la comunidad jivi de Ekunay por las razones expuestas. Cualquier mensaje dirigido a la comunidad es necesario transmitirlo en *sikuani*. En algunas ocasiones se ha recogido por escrito en *sikuani* lo que se ha podido tratar en reuniones. Gracias a esta rutina de memoria escrita hemos podido incluir en este estudio la referencia histórica de las principales asambleas mantenidas por el cacique, Raúl Rodríguez, con su comunidad.

Las nuevas generaciones, poco a poco, irán entrando en contacto con otros sistemas de comunicación y quizás en un futuro medien para llevar a cabo la comunicación entre Ekunay y el exterior, o como soporte para plantear algunos temas.

En este trabajo gran parte de las comunicaciones observadas entre el cacique y la comunidad fueron de carácter informal, pero a continuación expondremos el detalle de una serie de conversaciones relevantes y formales celebradas entre el cacique y la comunidad, que quedaron recogidas en memorias escritas, y en las cuales se hizo referencia a diversos aspectos que éste comunica a su pueblo como los que exponemos a continuación cronológicamente. Se trata por tanto de la agenda política y de desarrollo que ejerce el nuevo modelo de cacique. El proyecto de vida jivi (2002), alcoholismo (2002), demarcación de tierras (2005), proyecto agro-turístico (2005), aldea universitaria (2005), conversaciones con jóvenes estudiantes (2006). Puede verse que los temas fundamentales de la agenda del cacique fueron socio-sanitarios, educativos,

políticos (mapa político y propiedad de la tierra) y de economía agrícola para el desarrollo. Temas que están en consonancia con las propuestas del gobierno venezolano, como puede ser consultado en *La Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas*¹⁵⁹.

Estos mensajes fueron recibidos por la comunidad mediante las asambleas ordinarias que el cacique convocaba para hacer partícipe a la misma de los proyectos que se querían llevar a cabo y que debían respaldar, si los consideraban adecuados para Ekunay. En estas asambleas participaban los hombres mayoritariamente. Previamente a la reunión se comunicaba a la comunidad que esta se iba a producir, esta convocatoria se podía realizar el día anterior o en algunos casos el mismo día.

8.3.1. Discurso sobre el Proyecto de vida jivi y organización de la comunidad¹⁶⁰

El punto primero y más importante de la intención del cacique para con su comunidad era recuperar la identidad jivi en todos los sentidos. Hay que tener en cuenta que en la comunidad de Ekunay el cacique es la única figura que se tiene de autoridad, y ha de cumplir por ello con la función de conservar, preservar y mantener la cultura jivi para las futuras generaciones.

Con el objetivo de reconocer las diferencias internas de Ekunay, se reestructuró una nueva organización administrativa y política, distribuyendo Ekunay en cinco sectores: Chaparralito, La Lajita, Ekunay I, II y III, en los cuales hay tres representantes por cada sector¹⁶¹.

En el año 2002, el cacique, realizó un estudio para determinar el modelo de estructura de gobierno y estilo de vida apropiado para el gobierno de Ekunay, en el colegio de graduados de Alta Dirección en México, con la finalidad de fortalecer y potenciar la cultura jivi e impulsar el desarrollo integral de la comunidad.

Dicho estudio fue planteado en la Asamblea General de la comunidad para su aprobación, la cual no está cerrada en el momento actual por parte de la comunidad, ya

¹⁵⁹ Esta ley se encuentra recogida en el documento normativo situado en el soporte digital anexo a esta tesis.

¹⁶⁰ Este proyecto se encuentra en el apartado de anexos proyecto III.1.

¹⁶¹ En los últimos tiempos, Chaparralito y La Lajita se han rebelado y esto está afectando a la organización interna de Ekunay. Por tanto algo que comenzó porque se pensó como la única forma de avanzar y de estar organizados 403 habitantes y 97 familias parece ser que tiene los días contados, los mismos representantes han confundido el papel que desempeñan, y llegan a firmar como Capitanes. Testimonio del cacique.

que es un modelo de proyecto de vida para Ekunay desde el punto de vista cultural, social, político, económico, sanitario, educativo, deportivo.

Desde entonces, las asambleas se realizaban cada fin de mes para aprobar los lineamientos del proyecto de vida. En la actualidad, tras el cambio de cacique, estas reuniones, de momento, no se han retomado.

La idea fundamental del estudio era tratar de conocer que cosas deben ser tenidas en cuenta para desarrollar la identidad jivi. Con esta propuesta se plantea un objetivo: recuperar en su totalidad la cultura jivi. En los contactos con la sociedad criolla hay elementos culturales que se están perdiendo. Es un proceso grave a nivel antropológico, de ruptura de la endoculturación y que provoca aculturación.

Por el momento tienen una figura legal representativa ante los organismos competentes del país e internacional: asociación civil de la comunidad, la cual tiene por objeto, desarrollar todas las actividades y planes que sean necesarios e impulsen el desarrollo integral de la comunidad, para poder solicitar patrocinios y financiaciones a los organismos competentes del estado e internacionales.

Todo lo que plantea el cacique en este discurso se expone como un mensaje propio de la dialéctica entre tradición y desarrollo. Buscar el progreso pero sin perder por ello su identidad. Aunque, esto puede ser en cierto modo una utopía, el propio progreso les puede llevar a perder lo esencial de su cultura. A veces, sin querer que suceda, los cambios ocasionan otros nuevos que hacen que determinadas cosas no puedan permanecer como estaban.

Con el proyecto de vida se pretendía que nadie olvidara el origen jivi y lo que significa. La vida va cambiando y las nuevas generaciones van a vivir aspectos que las personas mayores no han vivido y esto puede hacer que tengan otros intereses. Desde la comunidad se pretende que esto no sea así. Una cosa es adaptarse a los nuevos tiempos y otra diferente olvidar quién son, cuáles son sus auténticas raíces.

Podemos ver que hay una serie de principios constitucionales que quedan reflejados en este hilo de conversaciones y mensajes, como son los artículos 119, 120 y 121 de la *Constitución de la República* y el artículo 66 de la Constitución del estado Bolívar. Puede analizarse a partir de esto que el primer punto de la agenda del cacique sirvió para transmitir los nuevos principios constitucionales, que los derechos reconocidos en papel fuesen también reconocidos por los propios indígenas. El mensaje del cacique, revertía el precepto constitucional sobre la comunidad para recuperar y dotar de un nuevo valor a los aspectos identitarios indígenas.

A partir de las teorías de la comunicación, que han quedado reflejadas anteriormente, podemos encontrar un planteamiento de análisis desde la corriente norteamericana en el sentido en que ésta trata el tema de la persuasión: el cacique intenta que su comunidad cambie algunos aspectos. Él es el máximo representante y lo que dice tiene mucha importancia para los miembros de su comunidad.

8.3.2. Discurso sobre el problema del alcoholismo

Debido al contacto con la sociedad criolla, los jivi comienzan a reproducir algunos hábitos de esta sociedad. Uno de ellos es la adicción a las bebidas alcohólicas. Algunos hombres y mujeres se acercan al pueblo y se unen a la gente que está consumiendo alcohol, pero como en algunas ocasiones apenas comen y la bebida que se pueden permitir o que les regalan es de mala calidad, es frecuente ver por el pueblo de Morichalito a algunas personas en estado ebrio. Algunos han creado una fuerte adicción y eso en algunas ocasiones ha creado problemas en las comunidades debido a actos violentos que se han producido.

Cuando Raúl Rodríguez se hizo cargo como cacique de su comunidad, él era plenamente consciente del gran problema que planteaba el abuso de alcohol para un número importante de sus miembros y decidió tomar una serie de medidas para tratar de solucionarlo. Para ello, se documentó sobre el tema y celebró una reunión con los miembros adultos en Ekunay en el año 2002.

La conversación puede ser consultada en el documento antropológico I.15 de este trabajo.

En esta reunión, celebrada en el año 2002, podemos ver tres partes diferenciadas. En primer lugar, el cacique comenta cómo en épocas anteriores las comunidades no tenían importancia para los gobiernos. A continuación, trasmite que, con la llegada a la presidencia de la República de Rafael Chávez Frías, las comunidades indígenas cobran un gran protagonismo y que van a tener una serie de derechos, que nunca antes tuvieron y que van a dar a los diferentes indígenas grandes oportunidades que no pueden perder. Para que esto sea así deben cuidar las formas de vida que se desarrollan en las comunidades. Finalmente, pasa a explicar lo que es el alcoholismo y los efectos negativos que la ingesta de alcohol puede producir en las personas que lo consuman.

Para conocer mejor a las personas con las que convive y tratar de lograr la unidad, la confianza y la cohesión en el grupo, Raúl Rodríguez lanzó una serie de preguntas a modo de técnica de comprensión psicológica:

1. Les preguntó que si se tuvieran que marchar de la comunidad, qué cosas se llevarían y cuáles no.
2. Les insistió en que comentaran las cosas que veían bien en la comunidad y aquellas que hacían que la convivencia no fuera la más adecuada.

De las respuestas obtenidas, Raúl Rodríguez, certificó que uno de los problemas era el alcoholismo, también analizó que se estaba perdiendo en parte la identidad cultural y que había un descontento importante por el incumplimiento de las promesas realizadas por el gobierno.

En esta charla se les formularon una serie de preguntas de forma oral (muchos de los miembros de la comunidad son analfabetos) a los miembros de la comunidad para que reflexionaran sobre este problema y que cada uno de ellos viera en qué situación se encontraba. Las preguntas fueron las siguientes:

- 1.- *¿Consume usted bebidas alcohólicas?*
- 2.- *¿Con cuánta frecuencia consume alcohol?*
- 3.- *¿Cuánto tiempo lleva consumiendo alcohol?*
- 4.- *¿Cree que es usted adicto al alcohol?*
- 5.- *¿Cree usted que disminuiría el excesivo consumo de alcohol con adecuadas campañas educativas, deportivas, culturales?*

Se pidió que algunos compartieran sus pensamientos y se dialogara en voz alta sobre este tema y algunos miembros de la comunidad así lo hicieron. La mayoría de los miembros de la comunidad vieron que, efectivamente, tenían un problema que había que solucionar.

Así se propusieron una serie de medidas: realización de actividades deportivas, en concreto celebrar campeonatos de fútbol, así como la impartición de clases de matemáticas, lengua, aspectos sanitarios, y charlas sobre la identidad indígena para que los miembros de la comunidad pudieran ocupar su tiempo en algo productivo. Estas

clases estarían impartidas por Raúl Rodríguez, como cacique de la comunidad, y le ayudaría la hermana Socorro Quintana.

El cacique valoró que esta estrategia discursiva fue bastante beneficiosa para esta comunidad. Según sus propias palabras, se comprobó que el problema, poco a poco, fue en disminución. Hay miembros en la comunidad que no han querido hacer ninguna de las actividades propuestas y continúan tomando alcohol, pero ya son los menos.

Que se produjera esta charla era urgente, el alcoholismo era un problema cierto y era necesario tomar medidas contra él.

Es un ejemplo de aculturación indeseada que esta costumbre criolla sea lo primero que los indígenas toman en cuenta. Debemos recalcar que, efectivamente, el problema del alcoholismo es de mucha menor importancia en la comunidad de Ekunay que en comunidades próximas, se demostró que las personas adultas tienen interés en realizar otras actividades en el tiempo que pueden tener libre.

La dimensión investigativa y disuasoria de este ejercicio de comunicación apunta cierta estrategia de la comunicación. Está claro que el cacique trata de informar, pero también disuadir del consumo proponiendo deporte y acciones educativas.

Lévi-Strauss en su visión de las comunidades primitivas, sostiene lo siguiente:

Estas sociedades elaboran formas y modos de pensamiento cuya finalidad resulta ser la supervivencia del grupo, como se gestó en sus primeros momentos de existencia (En Blanca Muñoz, op. Cit: 236).

Las propuestas alternativas que hace el cacique son regresivas al endogrupo: deporte, charlas, les alejan de exogrupos y promueven la comunicación interna.

8.3.3. Discurso sobre el proyecto agro turístico- ecológico integral Ekunay

En este punto vemos un nuevo ejemplo del papel mediador del cacique respecto a la comunicación social.

En el año 2005, en el mes de abril, se presenta una idea de proyecto denominado *proyecto agro turístico-ecológico integral Ekunay*, el cual contiene treinta y tres propuestas de proyectos para obtener una serie de beneficios, estos se pueden ver en el documento relativo a proyectos III.2. El proyecto fue comunicado a la comunidad en

una reunión ordinaria. Este tipo de reuniones se celebraban una vez al mes, para ver los temas que se refieren a la marcha de la comunidad.

El cacique comunicaba al pueblo jivi una serie de propuestas que él consideraba importantes para que la comunidad pudiera desarrollarse, de modo que se puedan aprovechar todos los estamentos de la misma. La idea era convertir la comunidad de Ekunay en un centro agro turístico-ecológico en un futuro. Se trataba por tanto de la propuesta más radical y transformadora dentro de una idea de desarrollo económico.

El proyecto fue expuesto ante la comunidad y posteriormente fue presentado ante el Instituto Municipal de la Vivienda del municipio Cedeño, para luego ser presentado ante los órganos competentes.

El fundamento intencional de esta propuesta era aprovechar los conocimientos de las tendencias de la sociedad para fortalecer y potenciar la cultura indígena jivi, sin que ello significara una amenaza para desplazar dicha cultura. El objetivo sería que los miembros de esta y otras comunidades indígenas pudieran tener trabajo en la propia comunidad y la comunidad recibiría así un notable impulso y autoprotección. Pero, a riesgo de ser pesimistas, consideramos el proyecto bastante utópico. La comunidad, al menos en estos momentos, no tiene la infraestructura que el proyecto requeriría, no tiene agua ni luz y creemos que los propios indígenas no están preparados todavía para acometerlo. En el año 2013 no se había realizado nada relacionado con el mismo.

El análisis a partir de la teoría de Marcuse también puede ser tenida en cuenta, ya que este autor comenta que el pensamiento es importante para cambiar la sociedad en la que vivimos desde el momento en que este se transforma en valores. Es con este proyecto como el cacique lanza la idea de desarrollo como un nuevo valor.

8.3.4. Discurso sobre propuesta pedagógica y educativa

En las comunidades indígenas cada vez hay un número mayor de jóvenes que continúan con estudios superiores, para lo cual deben marcharse de la comunidad, a veces, a lugares muy alejados de sus comunidades de origen. Esto, que en principio es algo positivo ha provocado que varios de ellos no regresen a las mismas. Por este motivo, el cacique se reunió con los jóvenes, algunos de ellos universitarios en un futuro y les habló de la importancia de regresar a la comunidad para poder colaborar en el desarrollo de la misma.

Viendo que muchas veces los jóvenes, cuando van a la universidad o salen fuera de la comunidad por otro tipo de estudios no regresan, Raúl Rodríguez se reunió con ellos en la comunidad en julio del año 2006. En el documento antropológico I.16, podemos ver un extracto de la conversación que el cacique tuvo con los jóvenes de su comunidad.

Comenta a los jóvenes que salen fuera a estudiar que no deben olvidar quiénes son, su identidad indígena. El estudiar fuera no debe suponer olvidarse de la comunidad; es más, deben pensar estudiar carreras de las cuales pueda después beneficiarse la propia comunidad. Pretende que los jóvenes no olviden, cuando van a las ciudades, cuáles son sus raíces y, por otra parte, que sean conscientes de los problemas que pueden tener cuando acudan a las ciudades a realizar sus estudios por el simple hecho de ser indígenas.

Hay que destacar en este aspecto que la charla está dirigida a estudiantes varones. Las mujeres rara vez realizan estudios superiores porque, hoy en día, aún se piensa que su misión es otra. Desde muy jóvenes, las mujeres jivi se casan o tienen hijos y todo lo demás pasa a un segundo plano.

8.3.5. Discurso sobre la aldea universitaria

Después de hablar con los estudiantes de los temas referentes a los estudios, se unieron a la charla otros miembros de la comunidad ya que el cacique les planteó el tema de la Aldea Universitaria.

Para ver el contenido completo de esta propuesta bastará con revisar el documento referente a proyectos en el punto III.3 de este trabajo.

Buscando el desarrollo de la comunidad, su cacique va a hacer una propuesta para desarrollar una gran zona educativa en Ekunay. Si este proyecto sale adelante supondría un cambio en la comunidad y en la zona debido a la importancia del mismo.

El cacique de Ekunay comentó a los miembros de su comunidad la idea de llevar a cabo este proyecto y que para realizarlo se deben ceder terrenos de la comunidad. Aunque por otra parte, la realización de este proyecto traería notables beneficios para la comunidad, ya que se necesitarían muchas personas para realizar diferentes trabajos en varios campos. Esto podría suponer un gran avance en varios aspectos para los miembros de esta etnia jivi.

Quiso hacer ver a los miembros de su pueblo lo importante que este proyecto podía ser para los miembros jóvenes de la comunidad y para la propia comunidad. El cacique

propuso esta idea porque las comunidades indígenas estaban buscando una zona para construir este proyecto y Raúl Rodríguez había sugerido la posibilidad de realizarlo en su comunidad.

El problema que se podía plantear hacía referencia a la infraestructura. Pero si todos apoyan - comenzando lógicamente por el propio gobierno de la nación, ya que el desembolso económico podría ser significativo,- este proyecto quizás se pueda llevar a cabo, eso sí, con grandes dificultades.

El proyecto podría suponer una evolución en muchos aspectos de esta comunidad, de las próximas, del pueblo y de las zonas cercanas, ya que es de una gran envergadura, con lo cual se necesitaría una mano de obra importante y el paro es considerable en la zona. Pero este discurso de apertura cultural al desarrollo parece contradecirse con el eje discursivo de la conversación de la cultura e identidad jivi.

Intenta que entiendan la importancia de ceder esos terrenos y que la construcción de esta *Aldea* va a traer numerosos beneficios para toda la comunidad. Quiere convencerles de que esto no sólo será algo positivo para los estudiantes sino algo muy beneficioso para todos. En este proyecto de algún modo se pueden involucrar todas las personas que forman parte de la comunidad. La comunidad puede crecer y desarrollarse si este proyecto se lleva a cabo. El discurso no integra el análisis de los efectos perjudiciales del proceso.

8.3.6. Discurso sobre demarcación de tierras

Las comunidades indígenas exigen que se delimiten sus tierras para que de este modo nadie pueda apropiarse de sus terrenos. Para llevar a cabo esta demarcación se necesita realizar una serie de trámites. El cacique explica a su comunidad todo lo relacionado con este tema.

La demarcación de las tierras es un asunto fundamental para las comunidades indígenas ya que les permite volver a tomar posesión de parte del terreno que han ocupado desde épocas ancestrales. Para armar el discurso, Raúl Rodríguez se apoya en los artículos que las diferentes leyes recogen sobre el tema y que a continuación exponemos. Pero estas no se las enuncia a su público, simplemente les dice que existen. Lo que sí enumera son los procedimientos para solicitar esa demarcación.

Los pueblos indígenas venezolanos, desde el mismo momento de la conquista, han estado reclamando aquello que les pertenecía, sus peticiones no fueron nunca

escuchadas y la legislación no reconocía sus derechos. A partir de *la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* de 1999 se han reconocido los derechos indígenas y es desde ese momento que la voz indígena es escuchada en sus reclamaciones.

Las leyes en las que queda recogido el tema de la demarcación de tierras pueden consultarse en su totalidad en los documentos relativos a normativa que se encuentran en el soporte digital anexo a esta tesis, donde recoge el apartado de tierras que contiene *la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*; la LOPCI y el *Convenio 169*; así como los tramites que estas comunidades deben seguir para que esta demarcación sea efectiva.

El tema de la demarcación de tierras fue tratado en la comunidad en dos años diferentes: uno fue en el 2001 y otro, con posterioridad en el 2005, por parte del cacique de la misma.

La reunión se basó en cuestiones legales, es decir, en la explicación de por qué tienen derecho a reclamar sus tierras apoyándose en las leyes. El cacique comenta en la comunidad los documentos legales en los que apoyarse para que las tierras sean consideradas legalmente como suyas:

- ✓ En el año 2001 ya se trató este tema. Pero en esos años pasados no se vieron movimientos reales en el tema de la demarcación por parte del gobierno.
- ✓ En el año 2005, la *Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas* volvió a tratar el tema, y en este momento se vieron cambios reales para que todo esto se llevara a cabo.

La comunidad de Ekunay, para llevar a cabo sus peticiones se encuentra enmarcada en la propuesta de demarcación denominada Sector Eje Carretero – Caicara – Puerto Ayacucho. Este es uno de los sectores con más grupos indígenas: curripaco, mapoyo, jivi, piaroa, baniva, piapoco y eñapa. Entre todos hay una propuesta de demarcación desde el punto de vista colectivo¹⁶².

El cacique de la comunidad jivi de Ekunay comenta que se mantendrán dentro de esta propuesta mientras se mantenga, si no es así pelearán individualmente por sus derechos en éste tema.

¹⁶² Información facilitada por el cacique de la comunidad, Raúl Rodríguez.

El cacique efectuará los trámites para que tengan sus títulos de propiedad pero la comunidad es informada de que estos procedimientos se están ejecutando.

Es un tema muy importante porque supondría que *nadie* les podría desplazar de su lugar de residencia sin su consentimiento. Pero, como hemos visto, el tema se trató en el año 2001 y cuatro años después seguía en el mismo punto. Es más, en el año 2006 continuaba pendiente, con lo que pensamos nuevamente que una cosa es la ley y otra diferente su interpretación y cumplimiento efectivo. En el año 2011 el tema continuaba siendo de máxima actualidad, aunque sí parece que los pasos que se estaban dando eran en algunos casos más efectivos.

¿Por qué es tan complicado este aspecto? La respuesta es muy simple. Hay numerosos intereses económicos. En estas tierras hay gran variedad de materias primas y, aunque el gobierno tiene la última palabra, es más sencillo no estar luchando con las comunidades: si no tienen títulos de propiedad todo es más sencillo.

Respecto a las leyes en que se apoyan, como hemos indicado, pueden ser consultadas en los anexos posteriores. Brevemente diremos que en *la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* en el Título II, artículo 119, recoge el tema de la demarcación de tierras indígenas. Como también lo hace la *Ley de Demarcación y Garantía de Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas*, en el Capítulo I, artículo 1, en el Capítulo II, artículos 5,6, y 7, en el Capítulo III, artículos 8, 9,10,11,12,13,14,15,16 y 17, en el Capítulo IV artículos 18 y 19. Este tema se ve reflejado en la *Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas*, en su Capítulo III, artículos 23, 24, 25, 30, 31 y 32, en el Capítulo IV queda recogido en los artículos 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44 y 45. El tema de la demarcación de tierras por último se puede estudiar en el *Convenio 169*, en su Parte II, artículo 14.

El tema de la demarcación es fundamental para las comunidades indígenas en estos momentos, supone un avance histórico, al menos sobre el papel, muy importante para el desarrollo de las vidas de estos pueblos.

En este caso, podemos decir que hay pocas cosas más importantes para un indígena que sus tierras, ya que ellas son su vida, en ellas encuentran el alimento, las plantas medicinales, y se encuentran en ellas los miembros de la comunidad que ya no están con ellos. En esta demarcación se puede encontrar la supervivencia de una comunidad indígena.

8.4. El cacique como representante político de la comunidad Ekunay. El diálogo con representantes del gobierno

El día 4 de agosto del año 2006 a las 13 horas, se reunió un grupo que formaba parte de la comisión de representantes del Comandante presidente Hugo Chávez Frías con los ciudadanos del barrio de Quinta República del pueblo de Morichalito. Junto a ellos se encontraban algunos representantes de las comunidades indígenas, la comunidad de Ekunay estaba representada por Raúl Rodríguez, para que expusieran sus problemas. Este testimonio es importante porque era la primera vez que una representación del propio presidente de la República se acercaba hasta el pueblo de Morichalito para escuchar los problemas de sus ciudadanos.

La reunión fue grabada por Raúl Rodríguez, pero de ella sólo citamos la parte que se relaciona con las comunidades indígenas. Los términos en los que Raúl Rodríguez se expresó en la citada reunión pueden ser consultados en el documento antropológico I.17.

A continuación, pasamos a comentar esta reunión.

1. Es un texto expositivo. En él, el cacique de Ekunay quiere que los representantes del gobierno conozcan las condiciones de vida de su comunidad, las carencias que tienen. Comunica a los representantes del gobierno los problemas que tienen en la comunidad en cuanto a servicios mínimos y a la falta de apoyo gubernamental para solucionar estos problemas.
2. Es una comunicación oral, directa, externa, hacia estos representantes gubernamentales, a la vez que también se dirige a los criollos presentes en la reunión, a los ciudadanos de Quinta República. Estas personas viven muy cerca de las comunidades, pero en muchos casos no se identifican con las mismas, tratan de solucionar los problemas de la zona al margen de ellas y Raúl Rodríguez quiere hacerles ver que ellos están allí, aunque los métodos para hacerse notar puedan ser muy diferentes.
3. El objetivo que persigue es que el presidente de la República conozca esta realidad, ya que lo que dice la *Constitución* no se está cumpliendo.

Que el gobierno escuche de los propios indígenas cuáles son sus necesidades, es algo muy importante y que nunca antes se había producido. Esta es una zona muy alejada de la capital y es difícil que se hagan oír ante el gobierno de la República en aquellas cosas que consideran no se están haciendo correctamente.

Pensamos que fue una reunión electoralista, ya que en dos meses tendrían lugar las elecciones en el país, y quizás el presidente no tuviera otra voluntad de mandar sus representantes a la zona. Otros partidos también se estaban acercando a los indígenas. Lo que sí otorga a la zona un interés político y económico son las riquezas naturales de su subsuelo: la bauxita que el país exporta al extranjero sale de esta zona y se sabe que hay mucha más que habrá que localizar cuando se agote la mina actual.

Raúl Rodríguez sabe que la nueva *Constitución* le respalda en sus peticiones, de hecho, en otro momento estos representantes no se hubieran ni siquiera acercado a la zona. Por tanto, las peticiones realizadas por Raúl Rodríguez vienen determinadas porque algo está fallando, la ley es una cosa pero su aplicación es otra muy diferente y las comunidades carecen de aspectos básicos para el desarrollo de la vida.

Klapper sostiene que: “el grupo y las normas de los grupos a los que pertenecen los receptores influyen en la recepción y asimilación del mensaje” (Muñoz, 1989: 58).

En este caso, las comunidades indígenas creen urgente reclamar la propiedad de las tierras que ocupan, ya que están viendo que los criollos cada vez están ocupando espacios que ancestralmente eran suyos. Nunca han tenido ningún título de propiedad y esto les hace perder su hábitat, por tanto, aunque el indígena cree que la tierra no debe tener propiedad, en la actualidad se dan cuenta que si no tienen un título que les proteja perderán sus derechos.

Hemos escuchado toda la reunión, que se prolongó por espacio de dos horas, y podemos afirmar que los criollos vecinos no recibieron de buen grado las palabras de Raúl Rodríguez, ya que pensaban que con sus palabras se estaban alejando de lo que para ellos era lo realmente urgente, esto es, que les solucionaran sus problemas, relacionados con la electricidad, el asfaltado de las calles, la sanidad, la educación. Los representantes del gobierno recibieron las palabras del cacique con el mismo interés aparente con el que habían recibido las de los criollos.

En este punto, recordamos lo que Marx comentaba sobre el progreso:

El objeto de la historia consistirá en la satisfacción de las diversas necesidades. Todo el progreso humano nacerá de la conciliación entre bienes y necesidades y la naturaleza humana progresará en la medida en que sus necesidades de cualquier orden sean cubiertas, aunque el hombre vaya desarrollando nuevas y variadas necesidades (según Muñoz, 1989: 75).

Creemos importante citar esta frase ya que en cierto modo el pensamiento del cacique es próximo al marxismo original, por cuanto cree y propone que el progreso se podrá llevar a cabo cuando haya una conciliación entre bienes y necesidades. En estos momentos esto no sucede en las comunidades indígenas, las nuevas necesidades (en el nivel de equiparación a las de una comunidad desarrollada próxima) son muchas más que los bienes que pueden tener para cubririrlas.

8.4.1. Comunicación con representantes políticos y de instituciones

Recogemos a continuación una serie de entrevistas, efectuadas por Raúl Rodríguez, a personalidades destacadas dentro del mundo indígena y que sirven de vínculo de comunicación entre éste y algunos estamentos relacionados con el gobierno de la nación.

En el apartado documental referente a entrevistas II.1 podemos consultar las mismas en su totalidad:

1. Entrevista con José Poyo Diputado de la Asamblea Nacional.
2. Entrevista con Simón Poyo. Directivo del Instituto Nacional de la Juventud.
3. Entrevista con Jairo Bastidas. Comisionado del Instituto Nacional de la Juventud en el Estado Bolívar.
4. Entrevista con Arquímedes Poyo. Coordinador General de la ODEIBO. (Organización de Estudiantes Indígenas del Estado Bolívar).

1) Entrevista con José Poyo. Diputado en la Asamblea Nacional

Esta entrevista se realizó el 18 de julio de 2006 a las 8,54 horas en la comunidad kariña Camburica, en la parroquia Moitaco del municipio Sucre en el estado Bolívar, a petición de Raúl Rodríguez en el marco de unas charlas que se estaban llevando a cabo por una serie de representantes del gobierno a estudiantes indígenas de diferentes comunidades indígenas. José Poyo, es representante indígena en la Asamblea Nacional por la Región de Oriente.

José Poyo, responde a una serie de preguntas formuladas por Raúl Rodríguez. En la entrevista se tratan varios temas. Lo primero que comentó, José Poyo, hace referencia a las actividades que realiza la Asamblea Nacional y lo que hace el gobierno.

Se tratan también aspectos relacionados con la educación y en este punto el entrevistado considera que es el instrumento más adecuado para lograr la liberación de las comunidades indígenas. Comenta los cambios que en todos los niveles se han producido en el país y que pueden ser importantes para el desarrollo de las comunidades.

Aparecen citados también temas relacionados con la política, donde se recalca el mayor protagonismo que en la misma están cobrando estos pueblos. Se hace referencia a la propuesta denominada ALBA¹⁶³.

Comenta el entrevistado con relación al Parlamento Indígena que en estos momentos los indígenas empiezan a asumir representaciones políticas. Esto viene avalado por la creación de *La Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas*, que en su artículo 63 recoge lo siguiente:

¹⁶³ Moreno, C. Presente y Pasado. Revista de Historia. Año 12. N° 23. Enero-Junio, 2007. *Integración Latinoamericana: ALCA vs. ALBA*. [http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/23055/1/artículo_10] Búsqueda realizada el 19 de noviembre de 2012.

“ALBA es: Alternativa Bolivariana para América”. Es una propuesta para contrarrestar el ALCA, Área de Libre Comercio para América. Quiere representar la integración social, política y económica para Latinoamérica y el Caribe. Tiene como objetivos, preservar la autonomía e identidad latinoamericana; de esta manera pretende, en cuanto a acceso a mercados, mantener el uso del arancel externo e interno, cuotas, licencias y otras medidas no arancelarias.

Capítulo II: De los derechos políticos

De la participación política y el protagonismo

Artículo 63. Los pueblos y comunidades indígenas tienen derecho a la participación y al protagonismo político. Para el ejercicio de este derecho se garantiza la representación indígena en los cargos de elección popular, en la Asamblea Nacional, en los consejos legislativos, concejos municipales y juntas parroquiales en los estados con población indígena, o en cualquier otra instancia tanto en el ámbito nacional, estatal y parroquial, de conformidad con las leyes respectivas¹⁶⁴.

La intención del diputado parece ser demostrar el gran papel que a favor de las comunidades indígenas está haciendo la Asamblea Nacional. También incide en la valoración de la importancia que tiene el presidente de la República para los logros de los pueblos indígenas.

Ante la pregunta que Raúl Rodríguez le formula en la cual se nombra la propuesta denominada ALBA, el diputado comenta: “Creemos en lo que está impulsando el presidente Chávez, nosotros asumimos plenamente ese impulso que está llevando nuestro presidente y sumado a ello lo que en este momento se está llevando a cabo, la Revolución Boliviana [...]”.

En este caso, que la persona relacionada con el gobierno sea de una comunidad indígena hace que el receptor del mensaje crea en su mensaje, ya que piensa que se identifica con los indígenas.

Podemos escuchar la entrevista en el soporte digital adjunto a la tesis en el apartado fonográfico VI.1 correspondiente al año 2006.

2) Entrevista con Simón Poyo. Directivo del Instituto Nacional de la Juventud¹⁶⁵

A las 8,15 de la mañana del día 29 del mes de julio del 2006, en la comunidad indígena Camurica, comunidad indígena del pueblo kariña, Raúl Rodríguez pudo entrevistarse con Simón Poyo, miembro de la directiva del Instituto Nacional de la Juventud.

¹⁶⁴ Venezuela. Gaceta Oficial .Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas. 27 de diciembre de 2005. L 38.344

¹⁶⁵ Esta Institución fue creada para que formara y educara a los jóvenes en valores y éticas que les posibilitara en un futuro formar parte de la vida de la República Bolivariana de Venezuela.

El primer tema tratado hace referencia al Instituto Nacional de la Juventud para explicar qué es, cuáles son sus funciones y cómo gracias a él, muchos estudiantes han podido desarrollar estudios superiores. Dentro de las propuestas de este Instituto se encuentra la de poder traducir la *Constitución de la República* a todas las lenguas indígenas. Comentan también la situación política de Venezuela y como gracias ella se ha podido crear la *Ley Orgánica de los Pueblos Indígenas*. Como en el caso anterior, el receptor es el cacique de la comunidad de Ekunay, pero estas respuestas con posterioridad tendrán un público mucho más amplio.

Como antes hemos comentado, es un avance que los indígenas tengan cargos de cierta relevancia en la política venezolana, pero en esta entrevista podemos ver el tratamiento segregado para el mundo indígena y la sociedad criolla, ya que las decisiones tomadas para con los indígenas son exclusivas y se toman totalmente al margen del resto de la sociedad.

Centrándonos en un marco legal, diremos que la figura de directivo del Instituto Nacional de la Juventud se pudo crear gracias a que en la Constitución se diera importancia a las comunidades indígenas y que estas pudieran elegir sus representantes como se puede ver en los artículos 125 y 186 de la citada *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*.

Podemos escuchar la entrevista en el soporte digital adjunto a la tesis en el apartado fonográfico VI.4 correspondiente al año 2006.

3) Entrevista con Jairo Bastidas. Comisionado del Instituto Nacional de la Juventud del Estado Bolívar

En la misma reunión, el día 29 de julio de 2006, Raúl Rodríguez, tuvo una entrevista con Jairo Bastidas, Comisionado del Instituto Nacional de la Juventud del estado Bolívar.

El mensaje de Jairo Bastidas hace referencia al trabajo que desarrolla dentro del Instituto Nacional de la Juventud. Explica el avance que ha supuesto la nueva *Constitución* para las comunidades indígenas. Comenta cual es su papel como Comisionado del Instituto Nacional de la Juventud en el estado Bolívar, éste es, incentivar y motivar a los jóvenes para que se sumen a la participación política activa con el gobierno bolivariano. Están encargados, también, de formar política y culturalmente a los indígenas.

Se plantean temas políticos como el de la *Constitución* y se comenta la diferencia entre la de 1961, que pretendía según palabras de Jairo Bastidas desplazar las formas de vida indígenas, y la actual en la que se les reconoce como pueblo con todos los derechos que esto conlleva. Así, pueden participar en la vida política del país y expresar de primera mano sus peticiones.

Se hace referencia también al tema de la educación y al papel que los pueblos indígenas deben tener en el contexto latinoamericano.

Pensamos que la entrevista responde al objetivo de analizar los avances que las comunidades indígenas han logrado con el gobierno de la nación. Deja claro, también, que si no hay unidad entre los pueblos indígenas no podrán hacerse respetar en el contexto mundial.

Creemos que podríamos catalogar esta entrevista como un alegato a favor de las decisiones que el presidente Chávez tomó con relación a las comunidades indígenas.

Podemos escuchar la entrevista en el soporte digital adjunto a la tesis en el apartado fonográfico VI.5 correspondiente al año 2006.

4) Entrevista con Arquímedes Poyo. Coordinador General de la ODEIBO

A las 8,40 de la mañana, en la comunidad indígena kariña, Camurica, parroquia Moitaco del municipio Sucre del estado Bolívar, el día 30 de julio del 2006, Raúl Rodríguez realizó una entrevista al Coordinador General de la ODEIBO, (Organización de Estudiantes Indígenas del Estado Bolívar), Arquímedes Poyo.

El coordinador de la ODEIBO, comenta los inicios de la organización y la situación actual en la que ésta se encuentra. La creación de la ODEIBO fue debida a la situación de los estudiantes indígenas, los cuales, tenían muy pocas oportunidades de continuar estudios universitarios. La organización nació con el ánimo de ayudarlos.

En esta conversación se expone cuál es el papel de esta organización y cuál es la situación actual de los estudiantes indígenas en el país.

La educación es un elemento fundamental para el desarrollo de una sociedad y los pueblos indígenas son conscientes de ello. La ODEIBO nació con el objetivo de ayudar a los estudiantes indígenas sin posibilidades económicas, y parece ser que han logrado que un buen número de ellos puedan realizar estudios superiores. Nos indican que ahora todo es más fácil, pero cuando Raúl Rodríguez hablaba a los estudiantes de su

comunidad, les comentaba los problemas con los que podían encontrarse. Por tanto, podemos decir que es cierto que poco a poco se van consiguiendo cosas por parte de las comunidades indígenas, pero de forma muy lenta. No sólo se necesita que la ley les reconozca el derecho y se establezcan becas y procedimientos, también hace falta un cambio por parte de la sociedad y, lógicamente, de los propios indígenas.

Todas estas ideas que plantea el coordinador de la ODEIBO se han convertido en valores en muchas de las personas de las comunidades indígenas. La educación es un aspecto que entienden como esencial para su desarrollo, la ven como una forma de mejorar, tanto de modo personal como de ayuda a sus comunidades. Comentamos este aspecto porque cuando fuimos a la comunidad de Ekunay nos pareció muy extraño que el cacique fuera tan joven, situación poco habitual entre los indígenas, y cuando preguntamos por qué varias personas nos respondieron: “porque había estudiado”.

También se puede ver que, al menos, en las primeras edades, en su gran mayoría, los niños están escolarizados y que, cada vez en mayor número, continúan realizando estudios para tener al menos una titulación como bachilleres. Continuar con estudios universitarios no es tan habitual, pero poco a poco también se va consiguiendo.

Podemos escuchar la entrevista en el soporte digital adjunto a la tesis en el apartado fonográfico VI.3 correspondiente al año 2006.

8.4.2. El discurso político del cacique

A lo largo de este estudio, hemos comprobado que las nuevas formas de comunicación y el reconocimiento que las comunidades indígenas han tenido por parte del gobierno de Venezuela desde la aprobación de la *Constitución* de 1999, han facilitado que el cacique Raúl Rodríguez, adquiriera ante su comunidad muchas veces el papel de comunicador político. Este nuevo carácter de los caciques se comprueba por el tipo de mensajes e interlocuciones que establecen. En este apartado, analizamos también los discursos del cacique. Para comprobar esta hipótesis en el caso del cacique de Ekunay, en este epígrafe se relacionan determinados testimonios y argumentos que hemos seleccionado en el que el perfil político queda especialmente de manifiesto.

A través de este análisis puede definirse al cacique como portavoz de la política del difunto presidente Chávez y su populismo. Por otro lado, promueve la idea de desarrollo desde la necesaria estructuración económica, educativa y política. Su comunicación muestra el necesario carácter reivindicativo, modelizante ante su comunidad, para

conocer y exigir los derechos de las comunidades indígenas. Determinados aspectos de desarrollo humano como los sanitarios, la sostenibilidad ambiental, o la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres no forman parte de su agenda ni de su discurso.

Lo podemos observar al analizar las conversaciones que mantiene con su comunidad. A continuación señalamos algunos extractos donde reflejamos este papel de “comunicador político” del cacique.

Al presentar ante su comunidad el proyecto de vida el cacique comenta que el mismo se ha diseñado para:

Contribuir activa y positivamente al desarrollo político, social, económico y cultural del país. Se considera poco inteligente la actitud de rechazo absoluto de las nuevas teorías de formas de desarrollo, siendo que impiden el enriquecimiento cultural y la búsqueda del equilibrio.

En el discurso en el que el cacique habla a su comunidad sobre los problemas del alcoholismo:

Es verdad, que la Venezuela de la Cuarta República nunca manifestó importancia por el pueblo, por los individuos que vivían en las diferentes comunidades del Estado. Es más, los pueblos y comunidades indígenas nos veíamos pisoteados y dejados de todos los derechos que podíamos tener. Pero actualmente, gracias a nuestro presidente de la República Bolivariana de Venezuela, se está viendo una Venezuela diferente, existe un cambio radical social.

De igual modo al presentar la propuesta pedagógica–educativa, el cacique se revela como un comunicador político, cuando comenta:

Hoy tenemos muchas posibilidades dentro de un marco legal, tenemos leyes que nos amparan, pero no hemos sabido utilizarlas, no las hemos ejecutado en nuestras comunidades y eso es algo fundamental, tenemos que comenzar primero por conocer cómo, qué utilidad las vamos a dar al marco legal en nuestras comunidades.

El gobierno, nuestro gobierno, lo que quiere es que los estudiantes se queden en la comunidad, que las mismas comunidades nos organicemos, presentemos nuestros diseños, nuestras formas de pensar.

La realidad del 2006, es muy diferente a hace 20 años, en aquel tiempo el sistema político, el sistema de gobierno era otra cosa y las políticas educativas eran diferentes; ahorita las políticas educativas con este gobierno han cambiado.

Esta faceta de comunicador político se establece no sólo hacia su comunidad, sino también hacia los representantes políticos. Como ejemplo, se extrae a continuación un texto de la reunión que mantiene con representantes del gobierno, el 4 de agosto de 2006, que se acercan a la zona para escuchar las necesidades de los habitantes de la parroquia de Los Pijiguaos.

Aparte del reconocimiento de nuestros derechos, contemplados en la nueva Constitución de 1999, exigimos ahora otros reconocimientos, que se nos hagan realidad esos derechos contemplados. Por último, para no entrar en detalles el reconocimiento real en nuestro derecho en materia de tierras y hábitat indígena.

8.4.3. Valoración del cacique Raúl Rodríguez del “mandato Constitucional”¹⁶⁶ y de la política de la comunicación gubernamental con los pueblos indígenas

En este apartado plasmamos la valoración del cacique sobre la política del gobierno de Hugo Chávez con los pueblos indígenas. Este apartado recoge los aspectos más destacados a partir de la realización de entrevistas en profundidad.

Según el artículo 126, los pueblos indígenas, y sus culturas ancestrales forman parte de la nación, del estado y del pueblo venezolano como único, soberano e indivisible. De conformidad con estos, tienen el deber de salvaguardar la integridad y la soberanía nacional. El uso del término pueblo, tal cual lo expresa claramente el texto constitucional, significa el reconocimiento de su identidad específica, de las características sociales, culturales y económicas que le son propias y que lo diferencian del resto de la sociedad, por tanto, el uso de dicho vocablo no podrá interpretarse en el sentido que se le da en el derecho internacional.

El Poder Legislativo ha implementado diversas disposiciones normativas relativas a la realidad indígena, las cuales incluyen leyes aprobatorias de tratados internacionales en materia de derechos indígenas, así como diferentes leyes orgánicas, ordinarias y especiales, que regulan diferentes áreas vinculadas con su realidad en el contexto nacional. La Comisión Permanente de Pueblos Indígenas de la Asamblea Nacional hasta

¹⁶⁶ Conclusiones obtenidas a partir de diversas conversaciones mantenidas con Raúl Rodríguez cacique de la comunidad de Ekunay en el año 2006.

el momento ha logrado la aprobación de la *Ley de Demarcación y Garantías del Hábitat y Tierras Indígenas* y ratificación del *Convenio 169 y 107*, así como la *Ley Aprobatoria del Fondo de Desarrollo Indígena de América y el Caribe*, igualmente la *Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas* y aún se encuentra pendiente la *Ley de Educación de los Pueblos Indígenas y Uso de sus Idiomas*. Cabe destacar que existen instituciones específicas para atender los diversos aspectos de la realidad de los pueblos indígenas dentro de su complejidad. Por otra parte, en el estado Bolívar existe un organismo que se encarga de los asuntos relacionados con los indígenas (IAIEB-Instituto Autónomo Indígena del Estado Bolívar).

En julio de 2006, Raúl Rodríguez, efectuó lo que podemos denominar una reflexión sobre la *Constitución*. Nos pareció interesante recabar la opinión de una persona directamente implicada en este tema. Lo que a continuación se recoge, es un breve resumen sobre los comentarios que nos aportó el cacique. En el documento referente a entrevistas II.2 apartado 1, podemos ver sus reflexiones de modo más amplio.

El cacique calificaba la nueva *Constitución* como un acto de justicia, porque los Derechos Humanos recogen que todos los pueblos tienen derecho a la libertad política y social: “Los pueblos indígenas deben elegir a sus representantes y estos deben formar parte del gobierno de la nación. Gracias a la consagración de los derechos en la constitución de 1999, cabe mencionar que en la actualidad, existe la representación en los organismos del estado”.

El análisis de la postura del cacique indígena ante la nueva *Constitución* puede resumirse en las siguientes consideraciones:

1. El derecho de los indígenas a tener sus representantes ante el gobierno.
2. No todas las comunidades pueden ser tratadas igual, cada una tiene sus peculiaridades y si estas no son respetadas se les estaría discriminando.
3. Respeto a su cultura en todos los aspectos de la misma.
4. Apoyo al presidente de la República.

Con referencia a este último punto, el cacique indígena nos dice que Hugo Chávez, efectivamente, les había otorgado créditos que no tenían que ser devueltos. Al verse con

dinero, hizo que los indígenas confiaran y creyeran en su presidente. Pero, en su opinión, no sólo es necesario dar dinero, sino sobre todo criterios de autogestión.

La inclusión de las comunidades indígenas en *la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* aprobada en 1999, es el reconocimiento de los derechos indígenas, está enmarcado en el contexto latinoamericano, motivado, precisamente, por el crítico panorama social que muestran estas comunidades, primeras pobladoras de las tierras venezolanas, sometidas y avasalladas históricamente. La sensibilidad de la sociedad en torno a este fenómeno, apareado a las constantes luchas populares, ha generado una gran atención de los derechos de los mismos y, al ser la Constitución considerada la norma jurídica y política suprema de una sociedad, se han suscitado continuos debates en los ámbitos académicos y políticos en torno a la conveniencia de proteger estos derechos al más elevado rango jurídico. Se intenta ofrecer, de este modo, una garantía complementaria y necesaria para su protección pues, a partir de estos, los poderes públicos tendrán la obligación de desarrollar los instrumentos y mecanismos adecuados que condicionen plenamente el respeto de estos derechos.

El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la *Constitución* de 1999 no significa la consolidación de sus aspiraciones; más bien, significa seguir luchando, esta vez por hacer realidad dichos derechos y consolidar las organizaciones de las comunidades, sacando provecho a los conocimientos de la sociedad mundial sin que ello signifique una amenaza para su identidad cultural, sino un medio para desenvolverse en la sociedad actual y, fortalecer y potenciar sus comunidades y culturas.

Estas palabras del cacique muestran la aspiración de la sociedad indígena de ser respetada y protegida, no al margen de la sociedad mundial, sino integrada en la misma pero manteniendo lo esencial de la cultura indígena.

Tras nuestra observación participante, podemos asegurar que la población indígena está aún esperanzada con su nueva situación: cuando alguien está siendo tratado,

aparentemente bien y, además, no tiene medios de conocer otras realidades, es imposible que analice objetivamente; más aún, si ha sido ignorado durante mucho tiempo. Es normal que muestren apoyo a las personas o instituciones que ahora parecen preocuparse por ellos. Pero sabemos que los terrenos donde se encuentran muchas comunidades indígenas tienen gran cantidad de recursos naturales y esto puede constituir un grave peligro para su permanencia y futuro.

A continuación, presentamos el análisis que el cacique realizó sobre algunos aspectos de la *Constitución* esenciales para la vida de las comunidades indígenas. Cada uno de los preceptos constitucionales que se recogen en el capítulo VIII, denominado *De los Derechos de los Pueblos Indígenas*, del título III, van dirigidos a brindar una protección de los derechos de estas comunidades, cuestión que fue discutida por algunos constituyentes al considerarlos discriminatorios y excluyentes para los no indígenas. Esta actitud desvelaba la situación en que han estado obligados a vivir por más de cinco siglos estas comunidades.

Se asegura, en estos preceptos, la conservación de los hábitats indígenas y se protege el aprovechamiento racional de sus recursos naturales, teniendo en cuenta que los indígenas son los mejores y más experimentados conocedores de los variados ecosistemas presentes en las costas, sabanas, sierras, selvas, ríos, deltas. Cada una de las comunidades constituye un gran espacio de diversidad.

Se establece el derecho de las comunidades indígenas a recibir información previa y a ser consultadas sobre actividades de aprovechamiento de recursos naturales.

Del mismo modo, se reconocen y respetan los sistemas educacionales de los indígenas, garantizando la atención educativa, a través de un régimen de educación intercultural y bilingüe, que interrelaciona la educación formal con los sistemas educativos tradicionales de estos pueblos e implica así mismo, el uso del castellano y de los idiomas indígenas como lenguas de uso oficial, por lo que deberán respetarse en todo el territorio de la República, según el artículo 9 de la *Constitución*.

La discusión de un proyecto sobre la ley de educación de los pueblos indígenas y uso de su idioma, que en este momento se lleva a cabo en el órgano parlamentario venezolano, va dirigida a reconocer y promover sus formas tradicionales de enseñanzas, como bien se reconoce en el primer artículo, el cual promueve la educación tradicional de los pueblos indígenas y establece las bases de una educación intercultural bilingüe.

El cacique con estas palabras muestra la protección que la nueva *Constitución* otorgará a las comunidades indígenas en aspectos tan determinantes para las mismas como sus hábitats y sus sistemas educacionales.

Raúl Rodríguez con las siguientes palabras se hace partícipe del respeto que la nueva *Constitución* va a proporcionar a la cultura indígena, a cada una de las culturas indígenas ya que cada una de ellas tiene sus propias particularidades que deben ser respetadas.

El programa de apoyo a la enseñanza de los pueblos indígenas incluye la publicación de libros en catorce idiomas autóctonos, como *la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*, los cuales servirán de instrumentos pedagógicos en las escuelas.

Como parte de la valoración del patrimonio cultural indígena, el Estado reconoce las prácticas médicas tradicionales de dichos pueblos, las cuales hasta el presente han sido desconocidas y descalificadas. El Estado garantizará la salud integral, mediante una perspectiva intercultural de la combinación de los dos saberes, adaptando las especificidades y necesidades culturales de cada una de estas comunidades.

El cacique expone aspectos relacionados con la economía indígena que quedan recogidos en la Constitución de 1999.

No se podrán imponer planes y proyectos de desarrollo ajenos a los intereses y necesidades de estas poblaciones. En este sentido, es importante señalar el artículo 308 el cual señala que el Estado protegerá y promoverá la pequeña y mediana industria, las cooperativas, la caja de ahorro, así como también la empresa familiar, la microempresa y cualquier otra forma de asociación comunitaria para el trabajo, el ahorro y el consumo, bajo régimen de propiedad colectiva, con el propósito de fortalecer el desarrollo económico del país, sustentándolo en la iniciativa popular. Se asegura la capacitación, la asistencia técnica y el financiamiento oportuno.

Esto, en parte, viene determinado porque las grandes empresas han aprovechado los conocimientos de las poblaciones originarias, se han apropiado de su sabiduría, lo cual

les ha ahorrado investigaciones en el campo de la investigación y el desarrollo. La industria farmacéutica, la agroindustria y la industria biotecnológica han generado una enorme gama y variedad de productos que, a su vez, se traducen en inmensos beneficios económicos, derivados de uso de recursos biodiversos y de los conocimientos, innovaciones y prácticas de las poblaciones indígenas.

El mismo artículo 308, también, establece una norma que reconoce la actividad económica indígena, al decir que la artesanía e industrias populares típicas de la nación, gozarán de la protección especial del Estado, con el objeto de preservar su autenticidad y obtendrán facilidades crediticias, para promover su producción y comercialización.

El derecho a la participación política de los pueblos indígenas, se reconoce en el artículo 125 como señala el cacique.

La normativa constitucional garantiza su representación en la Asamblea Nacional (de acuerdo con el artículo 186), en los cuerpos deliberantes de las entidades federales y locales con población indígena conforme a la ley (disposición transitoria séptima de *la Constitución*). Este precepto consagra una de las principales aspiraciones de los pueblos indígenas, lo cual les permitirá estar presentes en la elaboración de las distintas leyes y reglamentos del país; además, asegura su participación directa en la toma de decisiones de los poderes públicos que integran el estado.

En las disposiciones generales, de la sección primera, del capítulo I, denominado *Del Poder Legislativo Nacional*, en el capítulo V, establece el artículo 186 que la Asamblea Nacional estará integrada por diputados y diputadas, electos o electas en cada entidad federal por votación universal directa, personalizada y secreta con representación proporcional, según una base poblacional de 1,1% de la población de cada país. Cada entidad federal debe elegir, además, tres diputados o diputadas. Los pueblos indígenas de la República Bolivariana de Venezuela, elegirán tres diputados o diputadas de acuerdo con lo establecido en la ley electoral, que representarán sus tradiciones y costumbres.

En las disposiciones generales de la sección primera, del capítulo III, denominado *Del Poder Judicial y el Sistema de la Justicia*, se establece en el artículo 260 que las autoridades legítimas de los pueblos indígenas podrán aplicar en sus hábitats instancias de justicia social sobre la base de sus tradiciones ancestrales y que solo afecten a sus integrantes, según sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarias a esta Constitución, a la ley y al orden público¹⁶⁷.

Al respecto, el cacique comenta:

La ley determinará la forma de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional. Este derecho a aplicar sus métodos de justicia constituye una alternativa de protección a los indígenas venezolanos; no se trata de códigos o leyes escritas, sino de formas tradicionales que han permitido solucionar sus conflictos y mantener la cohesión colectiva mediante la aplicación de un sistema normativo reparatorio.

Gracias a estos cambios en la *Constitución de la República* en 1999, algunos estados cobraron mayores competencias y así se puede ver en el estado Bolívar que llegó a crear su propia *Constitución*.

Lo primero que nos encontramos, en la Carta Magna, es la declaración de que el idioma oficial del estado es el castellano, pero sin olvidar por ello, que los idiomas de los pueblos indígenas son oficiales para sus respectivos pueblos y en consecuencia deben ser respetados por constituir un patrimonio cultural de la nación.

En el capítulo cuarto, artículo 62, se hace referencia al reconocimiento de todos los pueblos indígenas que se encuentran en este estado Bolívar, como los antiguos y autóctonos pobladores de su territorio. En los sucesivos artículos encontramos referencias a la potestad del Ejecutivo Nacional para poder demarcar las tierras de las comunidades indígenas siempre con la participación de estas. Así como el

¹⁶⁷ Venezuela. Gaceta Oficial del estado Bolívar, extraordinaria nº 90. Constitución del Estado Bolívar. Julio 2001. Publicada [http://www.e.bolivar.gov.ve/documentos/general.la_constitucion.php]. Búsqueda realizada el 14 de febrero de 2007.

aprovechamiento que se haga de los recursos naturales de la zona, debe hacerse sin que estas comunidades se vean perjudicadas.

Se destaca como estos pueblos indígenas tienen derecho al mantenimiento de sus prácticas económicas, espirituales y culturales y además, se les asegura su representación en el Consejo Legislativo del estado Bolívar.

Podemos escuchar los aspectos referidos a la nueva Constitución comentados por Raúl Rodríguez en el soporte digital adjunto a esta tesis en el apartado fonográfico VI.2 correspondiente al año 2006.

8.4.4. Los nuevos lineamientos políticos y su influencia en la comunidad de Ekunay

El 15 de julio de 2009 en el pueblo de Morichalito entrevistamos a Raúl Rodríguez para que este nos expusiera su opinión sobre cómo estaban afectando los nuevos lineamientos políticos a la comunidad de Ekunay¹⁶⁸.

Extraemos a continuación los aspectos más destacados de su testimonio en aquella entrevista.

Ekunay ha cambiado desde el mismo momento en que el hombre blanco se situó en esta zona, ya que hemos tenido que adoptar posturas en todos los aspectos, políticos, económicos, sociales que son ajenos a nuestra cultura. Esto, ha hecho que varíen nuestros modos de vida en algunos aspectos. Venezuela, ha tomado en cuenta prácticamente dos políticas; por ejemplo, antes se decía política indigenista y política de estado y eso nunca compaginó, hace más o menos quinientos catorce años. El presidente Chávez, lanzó una propuesta con la refundación de la República.

¹⁶⁸ La entrevista completa que nos concedió Raúl Rodríguez puede ser leída en la parte documental referida a entrevistas II.2 apartado 2 y escuchada en el soporte digital adjunto a esta tesis en el apartado fonográfico VI.18 correspondiente al año 2009.

Primero establece la nueva *Constitución de la República* en 1999, posteriormente la reforma constitucional, a continuación enmiendas constitucionales y finalmente planteó el Socialismo del s. XXI y un proyecto nacional llamado Simón Bolívar, donde se plantea a “grosso modo” lo que es la inclusión de todos los pueblos sean indígenas o no indígenas y que nadie quede por fuera.

La construcción del Socialismo del s. XXI, donde todo el mundo sea incluido, parece algo muy positivo, pero ¿qué sucede con las comunidades indígenas? Si las comunidades indígenas milenariamente han ocupado sus tierras y la *Constitución* lo reconoce así en el artículo 119, en la práctica contradice a este planteamiento del gobierno, ya que cualquiera podrá hacer uso de las mismas. El Socialismo del s. XXI, se ajusta a la necesidad de Venezuela y a los pueblos indígena positivamente hablando.

El presidente Chávez tiene razón, si todos tenemos el mismo derecho, la misma sangre, todos somos seres humanos, todos debemos tener lo mismo, pero a nivel de territorio eso pone en peligro la integridad territorial, la integridad de territorio de los pueblos indígenas. ¿Por qué razón? El presidente Chávez es el único que piensa así, pero los que le rodean y los sistemas de gobierno que durante años han permanecido en Venezuela, nos hacen dudar, por qué: ¿qué pasa si el presidente Chávez ya no está?

El planteamiento socialista, pone en peligro no solamente la integridad territorial del derecho de tierras y hábitats indígenas sino también sus culturas en todos sus aspectos.

8.4.5. Otros textos del marco legislativo sobre los derechos de los pueblos indígenas

En este trabajo hemos citado algunas leyes referentes a los pueblos indígenas como son: *la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*, relacionando los artículos centrados en las comunidades indígenas. De igual modo hemos citado el *Convenio 169* y la *Constitución del Estado Bolívar*. Podemos señalar también la *Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas* y la *Ley de los Consejos Comunales*.

Pero a lo largo de los años de gobierno del presidente Hugo Rafael Chávez Frías se dictaron también una serie de leyes y decretos importantes para las comunidades indígenas que indicamos a continuación:

1. Decreto sobre idiomas indígenas:

Venezuela. Gaceta Oficial. *Decreto sobre idiomas indígenas*. 29 de mayo de 2002.

De conformidad con lo previsto en los artículos 121 y 226 de la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* en concordancia con lo dispuesto en el artículo 51 de la *Ley Orgánica de Educación*.

Decreta:

Artículo 1°. Es obligatorio el uso de los idiomas indígenas, tanto en forma oral como escrita, en los planteles educativos públicos y privados ubicados en los hábitats indígenas, así como en otras zonas rurales y urbanas habitadas por indígenas, en todos los niveles y modalidades del sistema educativo nacional. Se entenderá que el idioma o idiomas indígenas corresponderán al del pueblo indígena que habite en el sector¹⁶⁹.

2. Ley de Diversidad Biológica.

Venezuela. Gaceta Oficial. *Ley de Diversidad Biológica*. 16 de septiembre de 2008.

¹⁶⁹ Asamblea nacional de la república bolivariana de Venezuela. Decreto sobre idiomas indígenas. (27.5.2002) [www.iadb.org/.../legislacionindigena/.../VEN-Decreto-179]. Búsqueda realizada el 21 de marzo de 2008.

Establece el reconocimiento y protección de los derechos patrimoniales y conocimientos tradicionales de las comunidades y de los pueblos indígenas, en lo relativo a la Diversidad Biológica¹⁷⁰.

3. Decreto sobre artesanos y artesanía indígenas:

Venezuela. Gaceta Oficial. *Decreto sobre artesanos y artesanía indígenas*. 4 de enero de 2010.

La presente ley tiene por objeto garantizar los derechos de los artesanos y artesanas indígenas, así como proteger, fomentar, promover, organizar y fortalecer la actividad artesanal indígena en todas sus fases, a fin de lograr el bienestar integral de los artesanos y artesanas indígenas y sus familias¹⁷¹.

4. Ley sobre patrimonio cultural de pueblos y comunidades indígenas.

Publicada en Venezuela. Gaceta Oficial. *Ley sobre patrimonio cultural de pueblos y comunidades indígenas*. 6 de febrero de 2009.

La presente ley tiene por objeto establecer las condiciones para identificar, salvaguardar, preservar, rescatar, revitalizar y proteger, exhibir y difundir el patrimonio cultural de los pueblos y comunidades indígenas como expresiones y elementos constitutivos de su identidad cultural¹⁷².

¹⁷⁰ Asamblea nacional de la república bolivariana de Venezuela. (16.09.2008). Ley de diversidad biológica. [<http://www.conare.gob.ve/phocadownload/ley%20de%20gestin%20de%20la%20diversidad%20biologica.pdf>]. Búsqueda realizada el 21 de marzo de 2009.

¹⁷¹ Asamblea nacional de la república bolivariana de Venezuela. (4.1.2010). Ley del artesano y artesana indígena. [<files.abogadadeylenvielma.webnode.es/.../ley-artesano-ind...>]. Búsqueda realizada el 21 de marzo de 2012.

¹⁷² Asamblea nacional de la república bolivariana de Venezuela. (6.3.2009). Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas. [www.iadb.org/.../legislacionindigena/leyn/.../VEN-Ley-Pa...]. Búsqueda realizada el 21 de marzo de 2010.



CONCLUSIONES

Con esta tesis podemos reflexionar acerca de algunos factores importantes centrados en el ámbito de la comunicación que se desarrollan en la comunidad jivi Ekunay. Estudiar la comunidad indígena de Ekunay es, en cierto modo, retrotraerse en el tiempo. No sabemos si exactamente al periodo de la conquista, pero podemos decir que algunos modos de vida de la comunidad se mantienen sin apenas cambios desde épocas ancestrales.

- **Comunicación afectiva e intersexos**

Cuando en la comunidad se producen procesos comunicativos de carácter político, está representada toda la comunidad, pero en el día a día en la comunicación se observa una marcada separación de sexos. Los hombres se relacionan entre ellos y las mujeres con otras mujeres. Lo mismo sucede si alguien visita la comunidad o ellos salen hacia otra, los hombres se comunican entre ellos al igual que lo hacen las mujeres.

Estos contactos entre el mismo sexo vienen determinados porque aunque en la primera infancia la comunicación socioeducativa viene marcada por la madre, es por esto que los niños, en caso de matrimonios interétnicos aprenden la lengua materna, posteriormente los niños son educados por los padres y las niñas por las madres realizando las tareas propias de cada sexo.

La mayoría de habitantes de Ekunay realizan su vida dentro de la comunidad sin excesivos contactos con otras comunidades y nos ha sorprendido la ausencia de comunicación afectiva, al menos entendida bajo el prisma de nuestra cultura. No se produce en las relaciones personales contacto físico, esto es, no hay besos, ni abrazos, ni otras muestras de cariño. Hemos observado que a veces los hombres se saludan con un leve roce de las manos. Si mantienen como pilares esenciales dentro de la vida comunitaria la obediencia y el respeto.

Dentro de este tipo de comunicación afectiva, un aspecto interesante a resaltar es el cambio que experimenta la mujer jivi después de la pubertad. Los jivi son alegres y esto es así tanto en niños como en las niñas a edades tempranas, pero hemos observado que una vez que llegan a la pubertad las niñas jivi son más retraídas. El contacto con ellas es muy complicado. La misma niña que en los primeros años jugaba con nosotros y hablaba sin complejos, una vez desarrollada deja de hacerlo y su carácter cambia.

- Comunicación y lenguas.

La comunicación oral es la esencial en Ekunay, en épocas pasadas exclusivamente en sikuani y en la actualidad la vida sedentaria a hecho que debido a los contactos con la sociedad criolla utilicen también el castellano. En este sentido podemos hablar de bilingüismo como proceso en evolución de la comunicación oral en la comunidad.

- Vestimenta y comunicación simbólica

Hemos estudiado a lo largo del trabajo otros elementos que son fuente de comunicación o que lo fueron en un momento determinado, diremos que a las niñas cuando tienen su primera menstruación se les cubre la cabeza con un pañuelo y esta tradición continúa, el hombre ha abandonado el guayuco y sólo lo utiliza en actos culturales y la mujer ya no fabrica su propia ropa mediante la corteza vegetal denominada *mapa*, todos visten con ropa occidental.

Aunque la forma de vestir haya cambiado, no han abandonado sus amuletos. Cuando nace un niño como protección le continúan poniendo en pies o manos una pulsera

realizada con peonías denominada *tuliquisi*. Es frecuente ver también azabache en los niños y también en los adultos como modo de protección. Esto nos indica que aquella comunicación reflejada en su cosmovisión, en la actualidad continúa muy presente en la comunidad de Ekunay.

- Educomunicación

En épocas anteriores, si hablamos de comunicación para la educación, diremos que ésta se producía con exclusividad en la comunidad. La educación que se recibía se relacionaba con las tareas propias de cada sexo. En la actualidad se ha producido la incorporación de los indígenas a la educación propuesta por el Estado. Tanto niñas como niños tienen las mismas oportunidades de formar parte de una educación reglada. En los primeros años dentro de la propia comunidad, para continuar en la escuela *Fe y Alegría* y posteriormente en el Liceo o algunos de los niños en la granja *Padre Manuel Román*. Pero también es cierto que la maternidad se produce en edades muy tempranas por lo que las últimas etapas de la educación son más propias de los niños que de las niñas.

En este aspecto podemos decir que la educación posible en la comunidad es un proceso de cultura con grandes hándicaps de discriminación, sobre todo por sexos, y con alta influencia de aculturación por influencia de la cultura criolla y de intervención católica.

La escolarización en la comunidad garantiza una alfabetización básica, pero no están dando pasos hacia una educación mediática ni hacia una preservación de la cultura jivi. Si bien se han encontrado cuadernos para el aprendizaje de la lengua sikuani, no existen cuadernos editados sobre la cosmovisión jivi.

- **Dar nombre: un proceso de reivindicación identitaria**

La comunicación referida a la denominación personal es algo que no se había tenido muy presente en la comunidad de estudio, pero en la actualidad para potenciar la cultura jivi se están recuperando nombres indígenas que muestran en ellos, en algunos casos, la cosmovisión jivi. Este proceso luchar contra una de las llamadas violencias relacionadas con la apropiación, en el análisis de De Sousa (2014). En este grupo de violencias señala prácticas observadas entre los jivi de las que han sido ya conscientes y contra las que se manifiestan: adopción forzada de nombres cristianos, formas de discriminación racial y grupal, prohibición del uso de lenguas nativas en espacios públicos, expropiación de lugares naturales, etc.

- **Comunicación espiritual, onírica.**

La comunicación mediante los sueños continua muy presente en la comunidad, los indígenas dan mucha importancia a aquello que sueñan y los sueños son para ellos una fuente de comunicación muy importante. Los sueños tienen un significado, los relacionan con sucesos que se han producido o se van a producir.

Este es uno de los ámbitos de comunicación más peculiares en donde podemos comprobar la importancia de la dimensión espiritual de la comunicación indígena.

- **Chamanes y comunicación trascendental.**

Centrándonos en una comunicación cosmogónica podemos decir que el chamán, los brujos son elementos esenciales en este tipo de comunicación. Para realizar el proceso comunicativo los chamanes y brujos recurren al yopo. Esta droga les conduce al trance que favorece y facilita la comunicación con aquellos entes con los que se desea comunicarse. El chamán puede llevar a cabo la comunicación con animales y elementos de la naturaleza, con antepasados y espíritus.

- **Comunicación de tradiciones ancestrales. Ritos y relatos**

Elementos de comunicación esenciales en Ekunay como proceso de transmisión intergeneracional continúan siendo los relatos, las canciones, los rezos como el rezar al agua o al pescado antes de comerlo los bebés o la familia del recién nacido, los bailes típicos, algunos rituales como el de la primera menstruación. Estos procesos comunicativos se consideran esenciales para buscar la supervivencia del grupo. No quiere decir esto, que vivan de espaldas a los cambios que se están desarrollando en la sociedad y que les pueden aportar aspectos positivos para el desarrollo de las comunidades, pero éstos no deben hacer que olviden su identidad.

Hay todo un ritual comunicativo en torno a la enfermedad y el brujo es el gran hacedor en este proceso comunicador, ya que mediante cantos, oraciones y la utilización de algunos instrumentos realiza su ritual curativo.

La naturaleza representa el almanaque para el *guahibo*, el ritual de la vida jivi viene marcada por los dictámenes de la misma. La naturaleza indica al jivi cuando limpiar, plantar, cosechar... pero la naturaleza también muestra otro tipo de comunicación no tan beneficiosa para el *guahibo*, cada uno de los componentes de la naturaleza puede actuar de forma negativa a los intereses de los indígenas, estas comunidades tienen temor a lo que ellos denominan encantos, los cuales, encuentran en cualquier elemento de la naturaleza.

- **Mensajes en las leyendas**

El cuerpo de relatos recopilado pareciera, en palabras de Lévi-Strauss, un conjunto de fragmentos y remiendos, elementos dispersos de lo que pudo suponer un todo. Pero, los relatos son, para este pueblo, un modo de enseñanza. Los hijos van aprendiendo de los padres la esencia de la cultura jivi. Los relatos muestran actividades esenciales en la vida jivi, como son la caza y la pesca y en ellos las tareas que llevan a cabo en la comunidad hombres y mujeres.

Los arquetipos más utilizados en los relatos son el agua y la madre. Estos elementos son fuente de vida. El arquetipo de la madre, como ya indicamos con anterioridad, no

sólo referido a la mujer y si a la naturaleza en general. El jivi recibe de ésta todo lo esencial para el desarrollo de su vida, alimento, hogar, y el lugar de su descanso definitivo, por todo esto la tierra, la madre, es esencial para esta cultura.

- Consumo de medios de comunicación

Nuestra sociedad no se entiende sin los medios de comunicación, en concreto de los denominados medios de comunicación de masas, pero éstos aún no han entrado en la comunidad, en estos momentos las condiciones de electrificación son determinantes en este aspecto.

- Comunicación política

Un elemento comunicativo esencial para la comunidad de Ekunay lo representa la comunicación política el cambio notable en la comunidad se produjo, como en el resto de comunidades indígenas, con la aprobación de la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999*. En la misma las comunidades indígenas son reconocidas como una parte importante de la sociedad venezolana. Estas comunidades vivirán un cambio muy importante en su situación jurídica, ya que se van a reconocer sus modos de vidas, su cultura, sus tierras, su educación... Ahora bien, lo que tiene que suceder desde este momento en adelante, es que estos cambios que se ven plasmados en un papel, se puedan manifestar en cuestiones reales.

Anteriormente a la promulgación de la nueva *Constitución de la República*, las comunidades indígenas sentían que jurídicamente no estaban respaldadas. Sí ha habido leyes que se han ocupado de estas comunidades como, el Convenio 169, que velaba por los intereses en el mundo de todos los grupos indígenas; aunque una cosa era la ley y otra, diferente, que, al menos en algunas zonas de Venezuela, fueran respetados los intereses de estos grupos. Es cierto que a veces estos grupos indígenas desconocían sus derechos, vivían en un mundo aislado en cierto modo del resto de la población y quizás ni imaginaban que en una parte del mundo tan alejada de la suya se estuvieran tratando cuestiones concernientes a ellos.

No olvidemos, por otra parte, que en otros lugares se estaban produciendo movimientos de los grupos indígenas para mejorar su situación. Estos movimientos se produjeron también en Venezuela, pero se originaron en sectores más cercanos a las grandes ciudades y eran llevados a cabo por personas preparadas que veían que la situación de sus vidas no era la más adecuada. Pensamos que la mayoría de comunidades indígenas no estaban preocupadas, sólo querían mantener sus modos de vida y, a raíz de no poder mantenerlos, decidieron seguir la lucha que antes otros hermanos habían comenzado.

Aunque desean mantener sus esencias culturales, la comunidad de Ekunay quiere mejorar de acuerdo a las posibilidades que les ofrece la nueva *Constitución*. La nueva situación abre nuevas oportunidades, una nueva evolución informativa. Se tratan objetivos que en otro momento no se hubieran planteado, ya que hubiese sido imposible realizarlos. En otro contexto, por ejemplo, no se hubiera propuesto que una vez finalizada la educación elemental, se continuaran estudios superiores y hubiera sido imposible plantear planes para el desarrollo de la comunidad como los que aquí se han propuesto y también hubiera sido complicado pensar que miembros del gobierno de la nación se acercaran hasta esta zona para que los ciudadanos les comentaran sus problemas y los temas en los que consideraban que el Estado no estaba haciendo lo suficiente.

Las Leyes vigentes en materia indígena en Venezuela se crearon para fortalecer y potencializar la identidad, usos, costumbres y culturas indígenas y se pudieron crear gracias a la promulgación de la *Constitución* de 1999: la *ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas*, *Ley Orgánica de los Consejos Comunales* que facilita la solicitud de proyectos. *La Constitución del Estado Bolívar*. *Decretos sobre idiomas indígenas*. *Ley de Diversidad Biológica*. *Decreto sobre artesanos y artesanía*. *Ley sobre patrimonio cultural*.

La nueva Constitución ha permitido que haya representantes de las comunidades indígenas en los diferentes órganos de gobierno de la nación. En la actualidad los indígenas no sólo comunican en su comunidad. Las nuevas leyes les han facilitado que puedan tomar parte de organismos de poder y así exponer el punto de vista de las comunidades indígenas. En este trabajo se han entrevistado a personas con representación en órganos de gobierno como José Poyo, Diputado en la Asamblea Nacional; Simón Poyo, Directivo del Instituto Nacional de la Juventud; Jairo Bastidas,

Comisionado del Instituto Nacional de la Juventud en el Estado Bolívar y Arquímedes Poyo, Coordinador de la ODEIBO.

La figura del cacique, especialmente por su bilingüismo y por su orientación hacia un diálogo político, es la principal vía de comunicación institucional y de orientación externa de la comunidad. Se trata de un canal casi único para los aspectos más decisivos de importancia política y económica. La comunicación del cacique, de direccionalidad fuera adentro, es de hecho la principal vía para el conocimiento de derechos y oportunidades entre la comunidad.

En Ekunay la presencia del cacique ha sido muy importante para que la comunidad se movilizara en busca de aquello que le garantizaban las leyes y aprovecharan todo lo que la nueva Constitución y el resto de leyes les ofrecían, pero sin olvidar los auténticos valores de la cultura de la que forman parte.

El cacique es quien dirige todos los elementos de la estructura piramidal que se ha creado en Ekunay a raíz de la Constitución de 1999, Asamblea General, figuras legales, cooperativas, etc. En esta comunidad en algunos momentos puntuales el aspecto comunicativo es ejercido por el capitán.

Esta comunicación asamblearia es fundamental para el desarrollo de la comunidad ya que en ella se debaten aspectos esenciales para el funcionamiento de la misma, así como se va transmitiendo la esencia de la misma de generación en generación al estar representados todos los estamentos de la misma.

En estas asambleas la comunicación es oral y se emplea la lengua *sikuani* ya que es la utilizada entre los habitantes de la comunidad. Ahora bien, cuando los temas que se han tratado deben plantearse en organismos ajenos a la comunidad se escriben o se plantean ante ellos en castellano, lengua empleada a nivel estatal. A este respecto diremos que se quiere potenciar la comunicación escrita como vehículo de salvaguarda de la cultura jivi. Todo lo que no queda recogido puede desaparecer. En la actualidad hay textos escritos en *sikuani* y cada vez son más numerosos.

A través de la asamblea, todo diálogo se realiza con ciertas garantías de participación, pluralidad y consenso, si bien la voz de las mujeres no está representada.

En el plano de la comunicación interna, a través de los discursos del cacique a la asamblea, se observa cuáles son las principales preocupaciones del pueblo indígena. Alcoholismo, pérdida de identidad, demarcación del territorio, son aspectos críticos derivados del modelo de relación con su entorno y que requieren una actitud de resiliencia no alimentada lo suficiente en un pueblo pasivo ocupado en la subsistencia,

sin tradición en una comunicación asertiva de orientación externa y hacia instancias de poder.

Las oportunidades educativas se ven como amenazantes porque alejan a las personas jóvenes. Pero no se descubren, en los discursos, propuestas de inserción de sus saberes en la educación formal, tal como se ha reivindicado por muchos pueblos indígenas¹⁷³ y a pesar de que la constitución recoge esos aspectos.

Así mismo, la necesidad de una urgente sostenibilidad económica hace que se vean oportunidades, de nuevo, en la cesión de territorio, a pesar de las experiencias negativas acumuladas.

Raúl Rodríguez anterior cacique de Ekunay puede apoyar de forma directa a las comunidades indígenas gracias al nuevo cargo que ocupa como Viceministro de valles, sabanas y tepuyes.

- Verificación de la hipótesis

Un aspecto que consideramos importante para el desarrollo de nuestro trabajo fue la descripción de los procesos de comunicación en un grupo indígena, esto se ha desarrollado a lo largo del capítulo cinco haciendo referencia a aspectos relacionados, con las huellas, el cabello, los sueños... En el capítulo seis mostramos los diferentes rituales relacionados con este grupo indígena, que hacen referencia a la pragmática de la comunicación. Otro aspecto comunicativo destacado es el referente a fiestas, bailes y canciones que es mostrado también en este capítulo.

Muy importante para una cultura ágrafa es su transmisión oral y ésta ha quedado reflejada en el trabajo con la recopilación en el capítulo siete de una gran variedad de relatos que muestran la cosmovisión de este pueblo indígena.

En el capítulo seis se identifica y describe una de las figuras que a lo largo de la historia de la etnia jivi ha tenido mucha importancia, el chamán. Se muestra este en su faceta comunicativa y como el guardián de la ancestralidad jivi. Lo mismo sucede en el capítulo ocho con la otra gran figura de autoridad, el cacique. Éste es el gran mediador en la comunidad y fuera de ésta. Hemos estudiado el giro político que esta figura ha experimentado a lo largo de los años, fundamentalmente desde la aprobación de la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* de 1999.

¹⁷³ Aspecto al que Lévi-Strauss daba gran importancia (cfr. 2007:67)

Con la realización de este trabajo hemos comprobado que a pesar de los siglos de intervención occidental hay muchos aspectos de esta cultura que continúan manteniendo su sistema de comunicación. Han incorporado nuevos aspectos, pero no se han olvidado de sus ancestrales modos de vida en otros.

Nuestra observación directa ha sido fundamental para entender la vida de esta comunidad y el contacto con sus habitantes nos ha proporcionado las claves para comprender aspectos tan alejados de nuestra mentalidad occidental.

- Conclusiones finales

Como conclusión final, en este estudio del pueblo jivi en la comunidad Ekunay, podemos decir que algo que define especialmente a la comunicación indígena en su dimensión más ancestral es la espiritualidad. Todo proceso comunicativo no implica solamente un emisor, receptor y medio, como se entendió en los estudios occidentales. Implica una conversación con lo ancestral, con los antepasados y su legado, una comunicación con animales, piedras y montañas. Se trata de una comunicación simbólica que, como explicaba Levi-Strauss, no daba importancia a las contradicciones.

En su camino de intersección occidental, los aspectos más destacados de la comunidad de estudio es la localización tan agresiva como esperanzadora de oportunidades del territorio franco de la explotación extensiva de bauxita. Aparte del impacto ambiental, el impacto en la forma de vida y de contactos occidentales ha generado una extraña y dudosa oportunidad en derechos educativos y médicos. El otro aspecto a destacar es la implantación de una misión católica en la zona, a cambio de dotar de un trabajo innegable de carácter asistencial y mediador en este momento esencial para ella comunidad.

Este contexto puede describirse como una situación de paralelismos y convivencia de una espiritualidad mestiza entre cosmogonías y prácticas rituales ancestrales y las creencias de la religión católica que siglos después de la conquista aún no han acabado con las creencias nativas. Estamos pues ante el peligro de extinción de un modelo de comunicación que puede albergar claves ancestrales que no sabemos apreciar y del que necesitamos para aprender y para demostrar nuestra capacidad de respeto. Sería un

espacio para aspirar a esa ecología de saberes que citaba De Sousa (2014) si los criollos nos aproximáramos a Ekunay para aprender.

Siendo endogámica la comunicación original, y dirigida hacia dentro, podemos calificar la comunicación tradicional indígena como una comunicación interna, jerárquica, simbólica, no sentimental y marcada por los ritmos rituales. Una comunicación negada mucho más a las mujeres que a los hombres, a las niñas que a los niños, en un proceso de creación de “pena” (difícilmente traducible como vergüenza). En su evolución, y en la época actual, el cacique viene a liderar un proceso de inversión de la direccionalidad de la comunicación indígena y provocar un giro exógeno. El papel del cacique del siglo XXI viene a representar el giro institucional y reivindicativo de la comunicación indígena, con una nueva direccionalidad hacia el exterior (gobiernos, partidos políticos en procesos electorales).

No se ha constatado un esfuerzo de esta nueva comunicación de influencia y dirección externa hacia los medios de comunicación por parte de la comunidad jivi ni del cacique. No obstante, si recogemos testimonios de la emergencia de noticias que dan visibilidad y voz a los grupos indígenas, prueba de que otros grupos sí están haciendo esfuerzos en este sentido.

La comunicación política está quedando registrada por escrito en la comunidad, al ser parte del cuidado de líder. Ello al contrario que la comunicación de tradiciones, que se define por su falta de autoría singularizada y abiertamente interpretable.

Las raras sociedades primitivas que mantienen su cultura como en épocas ancestrales, o aquellas que al menos mantienen algunos aspectos de ésta, correrán la misma suerte de las que ya se extinguieron si no se hace algo para evitarlo. Es por tanto necesario recoger, con el mayor cuidado posible, todo lo que podamos averiguar sobre ellas, para que de este modo no se pierdan ritos ancestrales tan diferentes a nuestra sociedad.

Hay aspectos que solo podremos imaginar porque, para conocer sus pensamientos y sentimientos, creemos que es esencial conocer la lengua de la comunidad con la que estamos trabajando, en nuestro caso el *sikuani*. Esto desgraciadamente no lo hemos logrado, lo consideramos básico porque, en palabras del propio cacique, cuando alguien conoce la lengua, entonces se apropia del verdadero valor de una cultura.

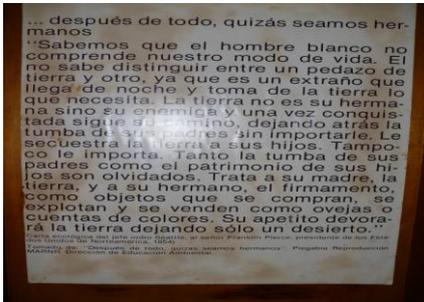
Algo está cambiando en las comunidades indígenas y también en esta que estamos analizando de Ekunay, pero los cambios son lentos; es un proceso que llevará su tiempo, porque los indígenas han estado olvidados a lo largo de varias legislaturas en el

país y son ignorados por una gran parte de la población. Para muchos son simplemente indios y esa palabra lo encierra todo. Los indígenas quieren ciertos cambios, pero que estos no sean a costa de perder su identidad, por eso se deben hacer las cosas muy bien. Hay que citar, también, el respeto que estas comunidades tenían ante la figura del anterior Presidente de Venezuela, Hugo Chávez. Esto es entendible por cuanto fue con su mandato cuando se produjo el reconocimiento jurídico de las comunidades indígenas.

Esperamos que este trabajo contribuya a una mejor comprensión y valoración de la cultura jivi y al campo de la relación social interétnica y la comunicación intercultural que se produce en Venezuela y concretamente en Ekunay.

*Pe atiriviraja ba jumecowüntatsi, tsipaji arapamona ba yapütano*¹⁷⁴

¹⁷⁴ Siempre se debe hacer caso a los mayores, porque en ellos está la experiencia.



BIBLIOGRAFÍA Y DOCUMENTACIÓN UTILIZADA

ABOU, S.; PEREIRA, V.; PEREIRA, L. & TORO, F. (2013). *Pueblo Guahibo*. [<http://www.scribd.com/doc/132874200/Pueblo-Guahibo>]. Búsqueda realizada el 3 de abril de 2013.

AGUIRRE, A. (1995). *Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona: Boixareu Universitario.

AGURTO, J. & MESCCO, J. (2012). *La comunicación indígena como dinamizadora de la comunicación para el cambio social*. [<http://www.ibcperu.org/doc/isis/15845.pdf>]. Búsqueda realizada el 20 de septiembre de 2013.

AIXELÁ CABRÉ, Y. (2005). *Género y antropología social*. Sevilla, Doble J-Comunicación Social.

AMEDIO, E. (2005). *Pautas de crianza de los pueblos indígenas de Venezuela Jivi, Piaroa, Yekuana, Añú, Wayuu y Warao*. Caracas: UNICEF. Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia.

ANAYA, S.J. (2005). *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*. Presentación de Bartolomé Clavero. Madrid: Trotta, en coedición con la Universidad Internacional de Andalucía.

ANGRESINO, M. (2012). *Etnografía y observación participante en investigación cualitativa*. Madrid: Morata.

ARAGÓN LINCE, C. T. (1983). *Guahibos Vs Colonos en las Llanuras Araucanas*. Universidad Nacional de Colombia.

ARIEL, G. (2012). *¿Qué es la etnografía?* [[http:// www.buenastareas.com](http://www.buenastareas.com)]. Búsqueda realizada el 14 de septiembre de 2013.

AROCHA; J. & FRIEDEMANN, NINA S. DE. (1982) *Herederos del jaguar y la anaconda*. Cap.2. “Guahíbos. Maestros de la supervivencia”. Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República. Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República. [<http://www.banrepultural.org/node/19048>]. Búsqueda realizada el 18 de febrero de 2012.

AROCHA, J. et al (1984). *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.

ARTOUS, A. (1978). *Los orígenes de la opresión de la mujer*. [[http mazinger.sisib.uchile.cl/repositorio/lb/filosofia_y.../sys/.../c01.pdf](http://mazinger.sisib.uchile.cl/repositorio/lb/filosofia_y.../sys/.../c01.pdf)]. Búsqueda realizada el 18 de octubre de 2012.

ASAMBLEA NACIONAL DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA. *Decreto sobre idiomas indígenas*. (27.5.2002) [www.iadb.org/.../legislacionindigena/.../VEN-Decreto-179]. Búsqueda realizada el 21 de marzo de 2008.

ASAMBLEA NACIONAL DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA. (16.09.2008). *Ley de diversidad biológica*. [<http://www.conare.gob.ve/phocadownload/ley%20de%20gestin%20de%20la%20diversidad%20biologica.pdf>]. Búsqueda realizada el 21 de marzo de 2009.

ASAMBLEA NACIONAL DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA. (6.3.2009). *Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas*. [www.iadb.org/.../legislacionindigena/leyn/.../VEN-Ley-Pa...]. Búsqueda realizada el 21 de marzo de 2010.

ASAMBLEA NACIONAL DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA. *Ley de los Consejos comunales*. (26.11.2009). [<http://infocentro.gob.ve/archivos/locc.pdf>]. Búsqueda realizada el 19 de octubre de 2011.

ASAMBLEA NACIONAL DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA. (4.1.2010). *Ley del artesano y artesana indígena*. [files.abogadadeylenvielma.webnode.es/.../ley-artesano-ind...]. Búsqueda realizada el 21 de marzo de 2012.

AVN. (2012, julio 3). *Diario*. “Venezuela: Pueblos indígenas de Bolívar reivindican atención recibida desde el Gobierno Nacional”. [www.diario-octubre.com/.../venezuela-pueblos-indigenas-de-bolivar-reiv]. Búsqueda realizada el 24 de abril de 2013.

AVN. (2012, octubre 11). *SIBCI*.” Los pueblos indígenas todavía están en resistencia”. [[www.avn.info.ve/contenido/pueblos-indigenas-todavía-están-resistencia](http://www.avn.info.ve/contenido/pueblos-indigenas-todavia-están-resistencia)]. Búsqueda realizada el 24 de abril de 2013.

BAQUERO MONTTOYA, A. (1981). *Los Guahibos de Vichada. Historia de una conquista*. Universidad de los Andes. Departamento de Antropología. Bogotá.

BARBOLLA, C. & OTROS. (2010). *Investigación etnográfica*. [http://www.1001portails.com/scribd-com-feeds-rss-f-30059-12880537-i-etnog]. Búsqueda realizada el 17 de diciembre de 2013.

BARTHES, R. *et al* (2006). *Análisis estructural del relato*. México: Coyoacán.

BAUTISTA, J.; JIMÉNEZ R.; ROELENS, T. (1994). *El canto de los Peces*. Bogotá: Ed. Tania Roelens.

BEAUCLAIR, N. (2011). Epistemologías indígenas y literatura de fuente oral: Desafíos para el desarrollo de éticas interculturales. *Tinkuy. Boletín de investigación y debate* 16, pp.141-148.

BECH, J.A. (2008). Conceptos básicos para una teoría de la comunicación. Una aproximación desde la antropología simbólica. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, vol. L, núm. 203, mayo-agosto. Universidad nacional Autónoma de México. [http://www.redalyc.org]. Búsqueda realizada el 15 de diciembre de 2013.

BELTRÁN, L.R. (2005). *La comunicación para el desarrollo en Latinoamérica: un recuento de medio siglo*. [http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/160310.pdf]. Búsqueda realizada el 20 de septiembre de 2013.

BENNASSAR, B. (1980). *La América española y la América portuguesa, s. XVI-XVIII*. Madrid: Akal.

BERMÚDEZ, E. (1992). El poder de los sonidos. En: *revista Javeriana*, vol. CXXVIII, nº 586, pp. 54-65.

BLANCO, E.; BLANCO, N. & RODRÍGUEZ, M. (2001). *Tsamani Itane*. Caracas: AVEC.

BREMOND, C. (1966). *La lógica de los procesos narrativos*. [http://www.google.es/#hl=es&source=hp&biw=1712&bih=799&q=claud+bremond+la+logica+de+los+posibles+narrativos&rlz=1R2ADRA_esES405&aq=2&aqi=g3&aql=&oq=claud+bremond&fp=feebbc6724523543]. Búsqueda realizada el 28 de abril de 2009.

CÁCERES, M.D. (2003). *Introducción a la Comunicación Interpersonal*. Madrid: Síntesis.

CARRASCO, P. & CÉSPEDES, G. (1985). *Historia de América Latina 1. América Indígena. La conquista*. Madrid: Alianza Editorial.

CASTILLO, O. (1984). Interpretación de algunos bailes Guahibos. En: *La Iglesia en Amazonas*, nº 22, pp.21-24.

CASTILLO, O. & ORTIZ, F. (2006). *Visión de la cultura y la sociedad Jivi (jivi Manae Piajalivaisianii)*. Puerto Ayacucho: UNICEF.

CASTILLO, J.M. (2008). *Las religiones del libro*. [http://2006.atrío.org]. Búsqueda realizada el 22 de mayo de 2010.

CENSO DANE. (2005). *Pueblo Sikuani*. [http://www.siidecolombia.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/.../pueblo_sikuani.pdf]. Búsqueda realizada el 8 de febrero de 2012.

CENTRO DE DOCUMENTACIÓN, INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. (2012). *GT sobre los Derechos Humanos y Empresas Transnacionales*. [http://www.docip.org/WG-on-the-issue-of-humaright.78+M5b1c74f4e46.0.html]. Búsqueda realizada el 25 de octubre de 2012.

CERRI, CH. (2010). *La importancia de la metodología etnográfica para la investigación antropológica*. [http://www.Revista-

redes.rediris.es/Periferia/Articles]. Búsqueda realizada el 18 de septiembre de 2013.

CIRLOT, J.E. (1997). *Diccionario de Símbolos (2ªed.)*. Madrid: Siruela.

COLMENARES, R. (2001). *Los derechos de los Pueblos Indígenas*. Caracas: Jurídica venezolana.

COLMENARES, R. (2003). El movimiento indígena en Venezuela. En: *Sendas de Vida y justicia en Amazonas*, año 11, n° 36 octubre-diciembre, pp. 21-23.

COPPENS, W. & CATO-DAVIS J. (1971). El yopo entre los Cuiva-Guahibos, aspectos etnográficos y farmacológicos. En: *Antropología Caracas*, n° 28, pp. 3-24.

CRESSWELL, R. & GODELIER, M. (1981). *Útiles de encuesta y de análisis antropológicos*. Madrid: Fundamentos.

CROES, G. & BIOD, H. (2003). Lineamientos para una política Nacional de los Pueblos Indígenas. Publicación de la república Bolivariana de Venezuela. En: *Dirección General de Asuntos Indígenas, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes*, pp.6-57.

CHAPARRO, M. (2008). Los escenarios europeo y latinoamericano. Medios comunitarios y ciudadanos. *Telos: Cuadernos de comunicación e innovación*, n° 74, pp. 143-148. [<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2545836>]. Búsqueda realizada el 2 de octubre de 2014.

CHEVAILER, J. & CHEERBRANT, A. (1995). *Diccionario de Símbolos (5ª ed.)*. Barcelona: Herder.

CHIBIAJE, C. et al. *Kuyato Bajjuto*. Caracas: AVEC.

CHRIS, C. (2012, noviembre 9). *Diario*. “Indígena venezolana llega a Caracas para exigir derechos sobre la tierra”. [diariodecaracas.com]. Búsqueda realizada el 24 de abril de 2013.

DE ARMELLADA, C. (1981). *Literaturas indígenas venezolanas*. Caracas: Monte Avila.

DE SOUSA SANTOS, B. & MENESES, M.P. (eds.) (2014). *Epistemologías del sur (perspectivas)*. Madrid: Akal.

DICCIONARIO PORRÚA DE HISTORIA, BIOGRAFÍA Y GEOGRAFÍA DE MÉXICO, 1986 (5ªed). México: Porrúa.

DICKEY, S. (1997). *La antropología y sus contribuciones al estudio de los medios de comunicación*. *Revista internacional de ciencias sociales*, n° 153, septiembre 1997. [www.unesco.org/issj/rics_153/dickeysa.html#sdart]. Búsqueda realizada el 4 de septiembre de 2012.

DOMINGO, A. (2005). *La serpiente líquida. Chamanes, mitos y ritos del Amazonas*. Barcelona: Alianza editorial.

ECHEVARRÍA, M.A. (1995). *Creatividad y Comunicación*. Madrid: GTE.

EFE. (2012, agosto 17). *Univisión*. “Denuncian compra de votos en comunidad indígena venezolana”. [noticias.univision.com/.../partido-denuncia-presunta-violacion-derecho]. Búsqueda realizada el 24 de abril de 2013.

EL PROGRESO. (2010). Contaminación de las aguas del orinoco. *Diario El Progreso*. 8 de mayo de 2010. [http://www.diarioelprogreso.com/Cuerpo-C10/html/pag10-a.htm]. Búsqueda realizada el 3 de agosto de 2012.

ELIADE, M. (1999). *Mito y realidad*. Barcelona: Kairós.

FERICGLA, J.M. (2006). *Los Chamanismo a revisión, de la vía del éxtasis a Internet (2ª ed.)*. Barcelona: Kairós.

FERRATER MORA, J. (1965). *Diccionario de filosofía (2 vol. 5ª ed.)*. Barcelona: Editorial Sudamericana.

FOURCADE, M.; PEDERNERA, E. & JUÁREZ, N. (2010). *La comunicación comunitaria*. [http://www.fundaciongedisos.org/index_mas.php?id=4627]. Búsqueda realizada el 17 de abril de 2012.

FRAZER, J.G. (1981). *La Rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica.

FREIRE, P. (2000). *La educación como práctica de la libertad (10ª ed.)*. Madrid: Siglo XXI editores.

FRIEDEMANN, N. (1982). Los Guahibos. En: *Correo de los Andes*, enero-febrero, pp, 27-30.

FRIEDEMANN, NINA S. DE. (1982) *Herederos del jaguar y la anaconda*. Cap.2. "Guahíbos. Maestros de la supervivencia". Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República. Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República. [<http://www.lablaa.org/blaavirtual/humboldt/bio.htm>] .Búsqueda realizada el 7 de febrero de 2012

FUENMAYOR, K. (2003). *La comunicación organizacional. Rumbo al liderazgo*. Gestipolis, julio 2003. [<http://www.gestipolis.com/recursos/documentos/fulldocs/ger1/corglid.htm>]. Búsqueda realizada el 19 de septiembre de 2011.

GALEANO, E. (1997). *Modelos de comunicación*. Buenos Aires: Macchi.

GALEANO, E. (2003). *Las venas abiertas de América Latina*. Madrid: Siglo XXI.

GALEANO, E. (2012): *Los hijos de los días*. Madrid: Siglo XXI.

GARCÍA MARÍN, J. (2007). Mujeres, ciencia y medios de comunicación: posibilidades de un directorio de mujeres expertas. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 14, núm. 43, enero-abril, pp. 13-38. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, México. [[http://www. redalyc.org](http://www.redalyc.org)]. Búsqueda realizada el 2 de octubre de 2014.

GARCÍA MATILLA, A. (2003). *Una televisión para la educación. La utopía posible*. Barcelona: Ed. Gedisa.

GARCÍA PONARÉ, R. (1992). *Estilo Cognoscitivo Guahibo. Factores cognoscitivos y socioculturales que afectan al aprendizaje del niño Guahíbo*. Publicaciones Agencia Canadiense para el Desarrollo Internacional (ACDI).

GARRA AYALA, M.S. (2009). *Metodología de Investigación Científica*. Perú: Pearson Prentice.

GARZA GÚZMAN, M.R. Fuentes genealógicas y teóricas esenciales de la comunicación interpersonal. *Rp, Primera revista digital en América Latina especializada en tópicos de Comunicación*, 2008:1-22 Universidad Autónoma de Nuevo León. [<http://www.razonypalabra.org.mx>]. Búsqueda realizada el 14 de marzo de 2009.

GEOVAIOS. *El animismo*. (2010) En: [<http://www.buenastareas.com/ensayos/Animismo/1113933.html>]. Búsqueda realizada el 27 de mayo de 2010 y el 1 de octubre de 2011.

GOBIERNO DE VENEZUELA. GACETA OFICIAL DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA. *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*. Publicada 30 de diciembre 1999. N° 36860

[http://www.constituciones.es/otrasconstituciones/america/txt/constitución_Venezuela]. Búsqueda realizada el 14 de febrero de 2007.

GOBERNACIÓN DE BOLÍVAR. Gaceta Oficial del Estado Bolívar, extraordinaria nº 90. *Constitución del Estado Bolívar*. Julio 2001. Publicada [http://www.e.bolivar.gov.ve/documentos/general.la_constitución.php]. Búsqueda realizada el 14 de febrero de 2007.

GOBIERNO BOLIVARIANO DE VENEZUELA. Gaceta oficial (17.10.2001) *Convenio169*. (22.12.2000). [http://www.unhchr.ch/spanish/htm/menu3/b/62_sp.htm]. Búsqueda realizada el 14 de febrero de 2007.

GOBIERNO BOLIVARIANO DE VENEZUELA. MINISTERIO DE INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN. Caracas, 2006. *Las Misiones Bolivarianas*. [www.sisov.gob.ve]. Búsqueda realizada el 24 de febrero de 2012.

GOBIERNO BOLIVARIANO DE VENEZUELA. *Censo de poblaciones indígenas*. (2011). [www.minpi.gob.ve/minpi/es/noticias/1548-np1428]. Búsqueda realizada el 14 de abril de 2012.

GÓMEZ DE PRADO, J.L. (2002). *Pueblos indígenas, normas internacionales y marcos nacionales*. Bilbao: Universidad de Deusto.

GUASCH, O. (2002). *Cuadernos metodológicos. Observación participante*. Madrid: CIS. Centro de investigaciones sociológicas.

GUMICIO, A. (2002). *El cuarto mosquetero: la comunicación para el cambio social*. [www.ciruelo.uninorte.edu.co/pdf/invest_desarrollo]. Búsqueda realizada el 15 de junio de 2014.

GUMICIO, A. (2005). De la cumbre al llano: el piso de arriba y el piso de abajo. En: *Punto Cero: Revista de la Universidad Católica Boliviana San Pablo (Cochabamba, Bolivia) Año 10, nº. 11:67-72. Segundo semestre*.

GRUPO GUAHIBO. (2001)

[<http://www.galeon.com/culturasamerica/Guahibos.htm>]. Búsqueda realizada el 7 de febrero de 2012.

HARNER, M.J. (1976). *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Guadarrama.

HARRIS, M. (2001). *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza editorial.

HEINEMANN, K. (2003). *Introducción a la metodología de la Investigación empírica en las ciencias del deporte*. Barcelona: Paidotribo.

HERNÁNDEZ, F.G. (2012). *Política de comunicación indígena, características y compromisos*. [[http:// www. clacpi.org](http://www.clacpi.org)]. Búsqueda realizada el 20 de septiembre de 2013.

HERRERO, J.C. (editor) (2009). *Manual de teoría de la Información y de la Comunicación*. Madrid: Universitas.

KAHN, J.S. (1975). *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.

KOCH, G. (2009). Intercultural Communication and Competence Research through the Lens of Anthropology of Knowledge. En: *FQS: Forum Qualitative Social Research*, vol.10, n° 1, art 15, pp. 1-28.

KONDO, R. (1973). *Guahibo*. Bogotá: Instituto Lingüístico de Verano.

KONDO, R. (1973). *Aspectos de la Cultura Material de grupos étnicos de Colombia*. Colombia: Ed. Townsend.

KONDO, R. (1982). La familia lingüística Guahibo. *ILV. Revista artículos lingüística y Afines n° 11*, pp. 37-75. Ministerio del Gobierno. Bogotá.

KONDO, R. (1974). Cosmovisión Guahiba. En: *ILV Artículos de Lingüística y Campos afines, n° 1*, pp. 54-61.

KONDO, R. (1985). *El Guahibo hablado (tomo I): Gramática pedagógica del Guahibo*. Colombia: Ed. Townsend.

KRUMBACH, H. (1996). *Moral y sexualidad en las culturas de la antigua América*. [<http://www.quetzal-leipzig.de/spanische-literatur/moral-y-sexualidad-en-las-culturas-de-la-antigua-america-19093.html>]. Búsqueda realizada el 27 de febrero de 2012.

LANDABURU, J. (2001): *Clasificación de las lenguas indígenas de Colombia*. Centro colombiano de estudio de lenguas aborígenes. Universidad de los Andes. Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República. [<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/viajes/indice.htm>]. Búsqueda realizada el 7 de febrero de 2012.

LANGEBAEK, C.H. (2005). *Noticias de caciques muy mayores. Origen y desarrollo de sociedades complejas en el nororiente de Colombia y el norte de Venezuela*. Colombia: Uniande. Universidad de Antioquia.

LEBEUF, ANNIE M.D. (1960): “Le roles de la femme ans l’organisation politique des sociétés africaines” en *Femes d’Afrique Noire* (Paulme, ed.). París: Mouton & Co.

LÉVI-STRAUSS, C. (1972). *Antropología Estructural (4ª ed.)*. Buenos Aires: Eudeba.

LÉVI-STRAUSS, C. (1972). *Mitológicas. De la miel a las cenizas*. México: Fondo de Cultura Económica.

LÉVI-STRAUSS, C. (1976). *Mitológicas. El origen de las maneras en la mesa*. México: s. XXI.

LÉVI-STRAUSS, C. (1987). *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós.

LÉVI-STRAUSS, C. (1988). *El pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

LÉVI-STRAUSS, C. (2002). *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial.

LÉVI-STRAUSS, C. (2002). *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

LÉVI-STRAUSS, C. (2012): *La antropología ante los problemas del mundo moderno*. Barcelona: RBA.

LÉVY-BRULL, L. (1972). *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: La Pléyade.

LÓPEZ RAMÍREZ, T. (1944). Apuntes sobre el piache indígena venezolano. En: *Acta Americana revista de la sociedad interamericana de antropología y geografía*, vol. 2, n° 1-2, pp. 70-78.

LOZANO, D. (2012). AN: *Parlamentarios piden investigar “compra” de votos a indígenas*. Diario *El Nacional*. 13 de agosto de 2012. [<http://www.reportero24.com/2012/08/an-parlamentarios-piden-investigar-compra-de-votos-a-indigenas/>] Búsqueda realizada el 24 de septiembre de 2012.

LUCENA SALMORAL, M. (1970-1971). Notas sobre la magia de los Guahibos. En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XV, pp. 131-162.

LUIS, J. & GONZALEZ, C. (2012) “*Hoy día los indígenas venezolanos gozan de una verdadera independencia*”. *Correo del Orinoco*. 17 de octubre de 2012. [www.correodelorinoco.gob.ve]. Búsqueda realizada el 24 de abril de 2013.

MAGAÑA, E. (1992). *Literatura de los Pueblos del Amazonas*. Madrid: Mapfre.

MARCOS, J.C. (1999). *La documentación electrónica en los medios de comunicación*. Madrid: Ed. Fragua.

MARÍ, V.M. (1999). *Globalización, nuevas tecnologías y comunicación*. Madrid: Ediciones de la Torre.

MARIÑAS OTERO, L. (1965). *Las Constituciones de Venezuela*. Madrid: Cultura Hispana.

MARIÑO, S.G. (1992). Kayali, Pintura Sikuaní en la Cara. En: *Cartilla de lectura y escritura*. Biblioteca Luis Arango.

MARTÍN ALGARRA, M. (2003). *Teoría de la Comunicación: una propuesta*. Madrid: Tecnos.

MARTÍNEZ, M. (1991). *El Método Etnográfico de Investigación*. [http://www.prof.usb.ve/miguelm/metodoetnografico.html]. Búsqueda realizada el 19 de septiembre de 2013.

MARTÍNEZ DE CASTELLANOS, B. (1979). *Influencia de la colonización en la organización social del grupo étnico Guahibo*. Universidad Nacional de Colombia. Departamento de Antropología. Bogotá.

MARTÍNEZ PÉREZ, A. (2008): *La antropología visual*. Madrid: Síntesis.

MEAD, G.H. (1972). *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Aires: Paidós.

METZGER, D.J.; MOREY, R.V. (1983). Los aborígenes de Venezuela En: *Etnología Contemporánea*, vol.2 Monografía n° 29, pp. 203-324.

METZGER, D.J. (1968). *Social organization of the Guahibos Indians*. Degree of Doctor of Philosophy. University Pittsburgh.

MINISTERIO DE GOBIERNO. INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO. (1970). *Rosa Pelavaisi: Un cuento en Guahibo*. Biblioteca Luís Arango. Colombia.

MINISTERIO DE GOBIERNO. INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO. (1970). *Ricardo Pelavaisi: Un cuento en Guahibo*. Biblioteca Luís Arango. Colombia.

MINISTERIO DE GOBIERNO. INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO. (1970). *El Alfabeto Guahibo. (ILV) 2ª Ed.* Lomalinda. Meta: Ed. Townsend.

MONSONYI, E. (1984). *La sexualidad indígena vista a través de dos culturas: waraos y guajibos*. Caracas UCV.

MONTANA, P.J. (2006). *La comunicación oral*. [www.itescam.edu.mx/principal/syllabus/fpdb/recursos/r73013 DOCX]. Búsqueda realizada el 17 de abril de 2012.

MORENO, C. Integración Latinoamericana: ALCA vs. ALBA. *Presente y Pasado. Revista de Historia*. Año 12. N° 23. Enero-Junio, 2007:155-178. [http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/23055/1/artículo_10] Búsqueda realizada el 19 de noviembre de 2012.

MURILLO, J. & MARTÍNEZ C. (2010). *Métodos de Investigación Educativa en Educación Especial*. Investigación Etnográfica.[http:// www.

uam.es/personal.../InvestigaciónEE/Etnografía]. Búsqueda realizada el 19 de septiembre de 2013.

MUÑOZ, B. (1989). *Cultura y Comunicación: Introducción a las teorías contemporáneas*. Barcelona: Barcanova.

MUÑOZ, B. (1995). *Teoría de la Pseudocultura. Estudios de Sociología de la Cultura y de la Comunicación de Masas*. Madrid: Fundamentos.

ONU. (Organización de Naciones Unidas) [www.un.org resolución 57/245]. *Día internacional de las montañas*. (2-9-2002). Búsqueda realizada el 29 de junio de 2008.

ORTÍZ. B. (2002). Los nuevos recolectores: Los Guahibos recicladores de basura en Ciudad Bolívar. En: *Boletín Antropológico*, año 20, n° 54, enero-abril, pp. 483-498.

ORTIZ GÓMEZ, F. (1972). *Cuentos Guahibos*. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología (ICAN).

ORTIZ GÓMEZ, F. (1976) .Taxonomía de los grupos guahibo. En: *Revista colombiana de antropología XX*, pp. 281-294.

ORTÍZ GÓMEZ, F. (1981). *Astronomía de los grupos guahibos*. Bogotá: Instituto de Antropología.

ORTIZ GÓMEZ, F. (1986). *La Escritura Contra la Tradición Oral*. Bogotá: Cuadernos de Antropología.

ORTIZ GÓMEZ, F. (1991). *El rezo del pescado: ritual de pubertad femenina entre los Sikuanis y Cuiba*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

ORTIZ, F. & RODRÍGUEZ O. (1972). *Un mito Guahibo: La H^a de Tsamani*. Instituto Colombiano de Antropología (ICAN).

ORTIZ GÓMEZ, F & PRADILLA RUEDA, H. (s.f). *Indígenas de los Llanos Orientales*. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá. Publicación digital que puede ser consultada en: [www.banrepcultural.org]. Búsqueda realizada el 21 de febrero de 2012.

PADRÓN, J. (2006). *Investigar, reflexionar y actuar en la práctica docente*. [<http://padron.entretemas.com/InvAplicada/index.htm>]. Búsqueda realizada el 7 de octubre de 2012

PANTON, T. (1964). *Cuentos y leyendas de los indios Pemón*. Caracas: Editorial del Ministerio de Educación.

PASQUALI, A. (1986). *Comunicación y cultura de masas (1^a ed.1972)* Caracas: Monte Ávila.

PÉREZ-RIOJA, J.A. (2003). *Diccionario de Símbolos y Mitos (7^a ed.)*. Madrid: Tecnos.

PONCE, M. et al. (s. f) .*Tanajume Kujarubi Bajjuto (I parte)*. Caracas: AVEC.

PONCE, M.et al. (s.f). *Tanajume Kujarubi Bajjuto (II parte)*. Caracas: AVEC.

PROPP, V. (1987). *Morfología del Cuento (7^a ed.)*. Madrid: Fundamentos.

QUEIXALÓS, F. (1985). *Fonología Sikuni*. Bogotá: Caro y Cuervo.

QUEIXALÓS, F. (1988). Numeración tradicional Sikuni. En: *Revista Glotta*, vol. III, n°1 enero-abril, pp.28-31.

QUEIXALÓS, F. (1988). *Diccionario sikuani-español*. Bogotá: CCELA Universidad de los Andes.

QUEIXALÓS, F. (1991). *Entre cantos y llanto*. Bogotá: Fundación Etnollano.

QUISPE, M.T. (2005). *Venezuela. Gobiernos Locales y Pueblos Indígenas*. Caracas: IWGIA.

QUISPE, M.T. & TILLET, A. (2011). *Pueblos indígenas-Informe Venezuela Anuario/ IWGIA 2010*.

REICHEL-DOLMATOFF, G. (1943) La Cultura Material de los Indios Guahibo. *Revista del Instituto Etnológico Nacional, volumen I, N° 2 9 pp. 437-503. Bogotá (BICAN)*.

ROBERT, V. & MOREY, J. (1962). *Ecology and Culture Change among the Colombian Guahibo*. University of Pittsburgh.

RODD, R. & SUMABILA, A. (2011). *Yopo, ethnicity and social change: a comparative analysis of Piaroa and Cuiva yopo uset*. *Journal Psychoactive Drugs*. Jan-Mar; 43.

RODRIGO ALSINA, M. (1999). *Comunicación Intercultural*. Barcelona: Anthropos.

RODRÍGUEZ, O. & ORTIZ, F. (1977). Un mito Guahibo: La H^a de Tsamani. *Revista de la Dirección de Divulgación Cultural*, n° 15, pp. 71-76.

RODRÍGUEZ, A. & OTROS. (1991). *Lo que contaban los antepasados y mis abuelos*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.

RODRÍGUEZ, S. (s.f). *Mitos y leyendas.*

[<http://www.scribd.com/doc/56588415/MITO-Y-LEYENDA-Concepto-y-Diferencias>].Búsqueda realizada el 28 de febrero de 2012.

ROMERO MORENO, M.E. *et al.* (2000). *Geografía Humana de Colombia. Región Orinoquia.* Tomo III Volumen 1: Guahibo-Sukani. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Colección Quinto Centenario, Santafé de Bogotá. Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango [<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/geocol/indice.htm>].

Búsqueda realizada el 23 de mayo de 2010.

SALAZAR QUIJADA, A. (1970). *Onomástica Indígena.* Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. Instituto de Investigaciones Históricas.

SÁNCHEZ SILVA, L.F. (2003). *Caracterización de los grupos humanos rurales de la cuenca hidrográfica del Orinoco en Colombia. Diagnóstico del estado actual del conocer, conservar y utilizar plan de acción regional para la Orinoquia.* Bogotá: Instituto de investigaciones biológicas Alexander von Humboldt.

SEALTH, N. (1854). *El manifiesto ambiental de Noah Sealth. La carta del jefe indio Noah Sealth.* [<http://www.ideal.es/waste/sealth.htm>]. Búsqueda realizada el 26 de junio de 2011.

SEIFFERT, H. (1977). *Introducción a la teoría de la ciencia.* Barcelona: Herder.

SHARON, D. (1980). *El chamán de los cuatro vientos.* México: s. XXI.

SORIANO, J. (2011). Las nuevas reglas de la etnografía de la comunicación. *Portal de comunicación. Revista lecciones de portal.* [<http://www.portalcomunicacion.com/uploads/pdf/30.esp.pdf>]. Búsqueda realizada el 20 de diciembre de 2013.

SOUL, S. (2009). *Esopo... imaginario o real...* [<http://silvinasoul.blogspot.com.es/2009/04/esopoimaginario-o-realsus-fabulas.html>]. Búsqueda realizada el 29 de septiembre de 2011.

SPITULNIK, D. Anthropology and mass media. *Revista Annual Reviews*. 1993: 293-307. [www.annualreviews.org/aranline].

SQUICCIARINO, N. (1986). *El vestido habla*. Madrid: Cátedra.

SQUIRIFO, A. (2008). *El mito de las sirenas*. [<http://sobreleyendas.com/2008/11/26/el-mito-de-las-sirenas>]. Búsqueda realizada el 18 de junio de 2011.

STAKE, R. (1999). *La naturaleza de la investigación cualitativa, en Reconocimiento de la culpa*. Madrid: Morata.

SUMABILA, A. (1985). *Reconstrucción Etnohistórica de los Cuiva, en los Siglos XVI y XVII*. Tesis de grado para optar el título de antropóloga Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela.

TAYLOR, S.J. (1986). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.

UNESCO. [www.unesco.org]. En ella el apartado: *Declaración de México sobre las políticas culturales. Conferencia mundial sobre las políticas culturales. México D. F agosto 1982*". Búsqueda realizada el 26 de julio de 2006.

UNESCO. (Organización para la Educación, la Ciencia y la Cultura de las Naciones Unidas [<http://unesdoc.unesco.org>]). *Declaración de Kyoto de los Pueblos Indígenas sobre el Agua (marzo, 2003) Tercer Foro Mundial del Agua*. Kyoto, Japón. Búsqueda realizada el 26 de septiembre de 2011.

UNIVISIÓN NOTICIAS. (2012). *Denuncian compra de votos en comunidad indígena venezolana*. [http://noticias.univision.com/america-latina/venezuela/elecciones-venezuela/ultimas-noticias/article/2012-08-17/partido-denuncia-presunta-violacion-derecho#axzz2CiBbKnbC]. Búsqueda realizada el 24 de septiembre de 2012.

URBAN, B. (2012). *Una buena definición de antropología social*. [http://antropothings.wordpress.com/2013/10/27/las-gafas-del-antropologo-una-definicion-mas-amplia-de-la-antropologia/]. Búsqueda realizada el 22 de octubre de 2013.

VAN GENNEP, A. (2013). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.

VÁSQUEZ, M. (2010). *Los relatos indígenas venezolanos vistos desde la lógica de los posibles narrativos de Claude Bremond*. [http://liduvinacarrera.blogspot.com/2010/04/los-relatos-indigenas-venezolanos.html]. Búsqueda realizada el 14 de abril de 2011.

VAZEILLES, D. (1995). *Los chamanes, señores del universo. Persistencia y exportaciones del chamanismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

VICARIATO APOSTÓLICO DE PUERTO AYACUCHO. *REVISTA SENDAS DE VIDA Y JUSTICIA EN AMAZONAS*. (2006). Los consejos comunales. Una forma de participación ciudadana, año 14, nº 44 abril-junio, pp.12-14.

VUH, P. (1979). *Las antiguas historias del Quiché*. [www.uam-antropología.info]. Búsqueda realizada el 25 de junio de 2011.

WARSTOFSKY, M.W. (1981). *Introducción a la filosofía de la ciencia*. Madrid: Alianza.

WEIS, E. (s.f). *Historias para ser contadas*.
[www.Escribirte.com.ar/3122/costumbres-ancestrales-de-comunidades-indigenas]. Búsqueda realizada el 27 de junio de 2011.

WITTROCK, M.C. (1997). *La investigación de la enseñanza 2. Métodos Cualitativos y de Observación*. Barcelona: Paidós.

YÁNEZ, A. (1991). *Mitos indígenas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

YANKO, A. (1998). *Cuentos indígenas de América del Sur*. Madrid: Miraguano.

YEPES, B. (1984). *La música de los Guahibos: Sikuani-Kuiba*. Bogotá: Ed. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.



CORPUS DOCUMENTAL DEL ESTUDIO

I. Corpus antropológico:

- I.1. Síntesis histórica y territorio.
- I.2. Identidad jivi. Vida jivi.
- I.3. Educación escolarizada y propia.
- I.4. Ceremonias y espiritualidad.
- I.5. Ceremonia del entierro.
- I.6. Música y ceremonias.
- I.7. Marcando el paso del tiempo.
- I.8. El idioma jivi y su alfabeto.
- I.9. Significado de la naturaleza para el guahibo.
- I.10. Pintura de la cara.
- I.11. Rezo del pescado.
- I.12. Historia de Tsamani.
- I.13. Tradición oral.
- I.14. Comunicación escrita. Cuentos y cartillas.
- I.15. Alcoholismo.
- I.16. Conversaciones con jóvenes estudiantes.
- I.17. Reunión con representantes del gobierno.

II. Corpus de entrevistas:

II.1. Entrevistas del cacique con representantes políticos:

- 1) Entrevista de Raúl Rodríguez con José Poyo.
- 2) Entrevista de Raúl Rodríguez con Simón Poyo.
- 3) Entrevista de Raúl Rodríguez con Jairo Bastidas.
- 4) Entrevista de Raúl Rodríguez con Arquímedes Poyo.

II.2. Entrevistas en profundidad con el cacique sobre aspectos etnográficos y culturales de la comunidad de Ekunay:

- 1) Opiniones de Raúl Rodríguez acerca de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999.
- 2) Reflexiones de Raúl Rodríguez sobre los nuevos modos de comunicación.
- 3) Experiencias de Raúl Rodríguez sobre las fiestas.

III. Corpus de proyectos de la comunidad:

- III.1. Propuesta de vida. Este proyecto pretende marcar las líneas de actuación que debe tener en cuenta la comunidad de cara al futuro.
- III.2. Proyecto agro-turístico ecológico integral Ekunay. Propuesta para construir una serie de proyectos relacionados con la agricultura y la ganadería que ayudarían a impulsar la economía de Ekunay.
- III.3. Aldea universitaria. Proyecto para facilitar los estudios a los indígenas de la zona y a la vez el desarrollo de la comunidad de Ekunay.

IV. Textos de compromisos institucionales:

IV.1. RAUAEI (Reglamento para la Admisión en la Universidad de los Andes de Estudiantes Indígenas).

IV.2. Transmisión de energía eléctrica al sureste de Venezuela.

V. Corpus etnográfico en registro fotográfico

V.1. Ilustraciones de presentación de capítulos.

- ✓ Fotografía referente a la introducción: Salto del Ángel. Gran Sabana. Año 2007. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía referente al capítulo 1: Aprendiendo a escribir. Comunidad Morichal Verde. Año 2009. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía referente al capítulo 2: Niños indígenas estudiando en la escuela Fe y Alegría Carmen Salles. Comunidad San José de Morichalito. Año 2009. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía referente al capítulo 3: Niños jivi. Comunidad Chaparralito. Año 2005. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía referente al capítulo 4. Yuca rayada. Comunidad Angostura. Año 2007. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía referente al capítulo 5. Elvia junto a una de sus nietas. Comunidad la Garrapata. Año 2009. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía referente al capítulo 6. Poderes del chamán. Comunidad Ekunay. Año 2008. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía referente al capítulo 7. Carlos Rodríguez y José Caisedo. Comunidad Ekunay. Año 2008. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía referente al capítulo 8. Raúl Rodríguez cacique de la comunidad de Ekunay. Comunidad de Ekunay. Año 2005. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía referente a las conclusiones. Cocinando. Comunidad de Chaparralito. Año 2006. Autora: Raquel García.

- ✓ Fotografía referente a la bibliografía y la documentación utilizada. Carta del jefe indio Seattle. Museo indígena de Puerto Ayacucho. Año 2007. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía referente al corpus documental. Lenguajes indígenas. Comunidad San José de Morichalito. año 2010. Autora: Raquel García.

V.2. Ilustraciones al contenido de los diferentes capítulos

- ✓ Fotografía nº1. Imagen tomada de un cuaderno de campo. Año 2008. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº2. Budare. Recipiente utilizado para preparar el casabe. Comunidad la Morrocuya. Año 2013. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº3. Ana Pérez. Comunidad S. José. Año 2008. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº4. Ana Pérez. Comunidad S. José. Año 2008. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº 5. Sonia Pérez y Junior Rodríguez. Comunidad S. José. Año 2012. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº6. Iliá Camacho. Comunidad de Ekunay. Año 2012. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº7. Graciela Mariño. Comunidad de Ekunay. Año 2012. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº8. Nuri Camacho y Elisabeth Moreno. Comunidad de Ekunay. Año 2012. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº9. Yelisa Rodríguez. Comunidad de Ekunay. Año 2012. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº10. Rosa Blanco. Comunidad Morichal Verde. Año 2012. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº11. Miriam Pérez. Comunidad Morichal Verde. Año 2012. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº12. Pelando yuca. Comunidad la Morrocuya. Año 2007. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº13. Rayando yuca. Comunidad de Angostura. Año 2007. Autora: Raquel García.

- ✓ Fotografía nº14. Cocinando yuca. Comunidad de Chaparralito. Año 2008.
Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº15. Haciendo casabe. Año 2007. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº16. Alfredo Rodríguez. Comunidad de Ekunay. Año 2008.
Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº17. Casa jivi. Comunidad Morichal Verde. Año 2007.
Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº18. Cartel anunciando la Comunidad de Ekunay. Año 2006.
Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº19. Comunidad de Ekunay y Cerro las Piñas. Año 2006.
Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº20. Comunidad de Ekunay y Cerro las Piñas. Año 2006.
Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº21. Pelando maíz. Comunidad de Chaparralito. Año 2006.
Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº22. Pelando yuca. Comunidad de la Morrocoya. Año 2007.
Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº23. Multihogar en la Comunidad de Ekunay. Año 2006.
Autora: Diana Cuyat.
- ✓ Fotografía nº24. Indígena piaroa. Año 2008. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº25. Indígena jivi. Año 2008. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº26. Vestido utilizado por la mujer jivi en épocas ancestrales.
Año 2013. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº27. Wajjani. Comunidad de Ekunay. Año 2006. Autora:
Raquel García.
- ✓ Fotografía nº28. Imagen del sebucán. Comunidad de la Morrocoya. Año
2007. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº29. Bibisy. Comunidad de Ekunay. Año 2011. Autora:
Raquel García.
- ✓ Fotografía nº30. Alfredo Rodríguez. Comunidad de Ekunay. Año 2011.
Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº31. Niña menstruante. Comunidad Rincón de la Morrocoya.
Año 2007. Autora: Raquel García.

- ✓ Fotografía nº32. Fiesta primera menstruación. Comunidad Ekunay. Año 2011. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº33. Rezo del agua. Comunidad Ekunay. Año 2011. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº34. José Caisedo (Cardoso). Comunidad de Ekunay. Año 2008. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº35. Jordy Suarez (chamán). Comunidad Rincón de la Morrocoya. Año 2011. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº36. Sorbiendo yopo. Comunidad Morichal Verde. Año 2007. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº37. El yopo en las fiestas. Comunidad de Ekunay. Año 2007. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº38. Luis Blanco consumiendo yopo. Comunidad Morichal Verde. Año 2007. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº39. El abuelo chamán de Bernardo Moreno. Comunidad de Ekunay. Año 2008. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº40. Los poderes del chamán. Comunidad de Ekunay. Año 2008. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº41. Guarapo, bebida jivi para las fiestas. Comunidad de Ekunay. Año 2007. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº42. Elementos decorativos para la danza. Comunidad de Ekunay. Año 2007. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº43. Bailando en Ekunay. Año 2007. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº44. Baile del Cacho Venao. Comunidad de Ekunay. Año 2007. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº45. Instrumentos para bailar Cacho Venao. Comunidad Ekunay. Año 2007. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº46. Maracas. Comunidad Ekunay. Año 2007. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº47. Cerro Gavilán. Año 2007. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº48. Cerro la Piñas. Año 2008. Autora: Raquel García.
- ✓ Fotografía nº49. Árbol del yopo. Año 2008. Autora: Raquel García.

VI. Corpus etnográfico en registro fonográfico

- VI.1. Entrevista de Raúl Rodríguez con José Poyo Diputado en la Asamblea Nacional. Año 2006. Duración de la entrevista 12'35".
- VI.2. Raúl Rodríguez. Reflexiones sobre la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999. Año 2006. Duración de la entrevista 5'42".
- VI.3. Entrevista de Raúl Rodríguez con Arquímedes Poyo Coordinador General de la ODEIBO. Año 2006. Duración de la entrevista 5'38".
- VI.4. Entrevista de Raúl Rodríguez con Simón Poyo representante del Instituto Nacional de la Juventud. Año 2006. Duración de la entrevista 11'24".
- VI.5. Entrevista de Raúl Rodríguez con Jairo Bastidas Comisionado del Instituto Nacional de la Juventud en el Estado Bolívar. Año 2006. Duración de la entrevista 13'24".
- VI.6. David Linares interpreta una canción que se canta en la fiesta de la primera menstruación. Año 2007. Duración de la canción 1'15".
- VI.7. David Linares interpreta la canción denominada *La Gaviota*. Año 2007. Duración de la canción 1'4".
- VI.8. Luis Blanco, brujo de la Comunidad de Morichal Verde, nos relata cómo cura y recita una oración utilizada en sus curaciones. Año 2007. Duración de la entrevista 9'34".
- VI.9. Raúl Rodríguez nos relata aspectos relacionados con la vida jivi. Año 2007. Duración de la entrevista 1h 07'05".
- VI.10. Raúl Rodríguez nos relata aspectos relativos a las fiestas jivi y nos habla sobre aspectos relacionados con los chamanes. Año 2007. Duración de la entrevista 35'17".
- VI.11. Ana Pérez nos cuenta relatos jivi. Año 2008. Duración de la entrevista 18'57".
- VI.12. Ana Pérez nos cuenta relatos jivi. Año 2008. Duración de la entrevista 29'25".
- VI.13. Ana Pérez nos cuenta relatos jivi. Año 2008. Duración de la entrevista 2'51".

- VI.14. Ana Pérez nos cuenta relatos jivi. Año 2008. Duración de la entrevista 16'36".
- VI.15. Carlos Rodríguez nos expone relatos jivi y José Caisedo nos interpreta la oración para rezar el agua. Año 2008. Duración de la entrevista 51'38".
- VI.16. Elvia Rodríguez nos relata aspectos sobre la vida jivi, nos avanza algunos relatos y nos canta canciones relacionadas con las fiestas, con los niños y la que le cantaba su padre. Año 2009. Duración de la entrevista 1 h 20'21".
- VI.17. Elvia Rodríguez nos cuenta una serie de relatos jivi. Año 2009. Duración de la entrevista 27'33".
- VI.18. Raúl Rodríguez nos habla sobre las influencias de la sociedad criolla en la identidad indígena. Año 2009. Duración de la entrevista 46'01".

VII. Corpus etnográfico en registro videográfico

- VII.1. Presentando la cultura jivi en Ekunay. Año 2006. Duración de la grabación 2'50".
- VII.2. Bailes jivi en Ekunay: Cacho Venao; Jüalepurayo; Kiwale; Maraikiado; Uwa Mene. Año 2007. Duración de la grabación 15'49".
- VII.3. Mostrando la cultura jivi en la escuela Fe y Alegría. Año 2007. Duración de la grabación 1'57".
- VII.4. Plan vacacional en la comunidad de Ekunay. Año 2007. Duración de la grabación 1'14".
- VII.5. José Caisedo alejando una tormenta en la comunidad de Ekunay. Año 2007. Duración de la grabación 32".
- VII.6. David Linares interpreta la canción de la *Gaviota* en su casa de Ekunay. Año 2007. Duración de la grabación 1'58".
- VII.7. Luis Blanco recita canción para curar en la comunidad de Morichal Verde. Año 2007. Duración de la grabación 24".

- VII.8. Luis Blanco brujo de Morichal Verde nos relata cómo realiza sus curaciones. Año 2007. Duración de la grabación 26".
- VII.9. David Linares canta la canción utilizada para orar el agua en su casa de Ekunay. Año 2007. Duración de la grabación 45".
- VII.10. David Linares narrándonos leyendas en la comunidad de Ekunay. Año 2007. Duración de la grabación 2'34".
- VII.11. Luis Blanco nos relata el proceso para preparar el yopo en la comunidad de Morichal Verde. Año 2007. Duración de la grabación 7'30".
- VII.12. Luis Blanco en la comunidad de Morichal Verde mostrándonos como sorber el yopo. Año 2007. Duración de la grabación 1'09".
- VII.13. Pelando yuca en la comunidad de la Morrocuya. Año 2007. Duración de la grabación 1'18".
- VII.14. Rayando la yuca en la comunidad de Angostura. Año 2007. Duración de la grabación 40".
- VII.15. Preparando el casabe en la comunidad de Calceta. Año 2007. Duración de la grabación 27".
- VII.16. Hermana Socorro ayudando en la comunidad del Rincón de la Morrocuya. Año 2007. Duración de la grabación 17".
- VII.17. Carlos Rodríguez y José Caisedo (Cardoso) en su casa de la comunidad de Ekunay narrándonos cuentos jivi. Año 2008. Duración de la grabación 37".
- VII.18. Aspecto de la comunidad de Ekunay con los niños jugando durante el plan vacacional. Año 2008. Duración de la grabación 43".
- VII.19. Adultos estudiando en la comunidad de Morichal Verde. Año 2009. Duración de la grabación 22".
- VII.20. Entregando material escolar en la comunidad de Morichal Verde. Año 2009. Duración de la grabación 35".

I. CORPUS ANTROPOLÓGICO



*La Antropología Social es el estudio científico de la cultura humana. Se centra en la diversidad de reglas, comportamientos y creencias del hombre en los diferentes tipos de sociedades, y en la uniformidad que subyace a todas las sociedades (por ejemplo en lo que respecta a la organización familiar básica). No se ocupa sólo de las diferentes formas de las costumbres en todo el mundo, sino también del significado que estas costumbres tienen para la gente que las practica*¹⁷⁵.

A continuación, vamos a exponer nueve documentos que hemos extraído de la obra de Castillo, O y Ortiz, F (2006). Estos documentos son recogidos en este estudio por el incuestionable valor que tienen a la hora de presentar con la voz de los propios jivi aspectos relevantes de su cultura. En países donde hay un marcado carácter multiétnico, en muchas ocasiones los derechos de las minorías no son respetados. Estos documentos muestran la forma de vida de las comunidades jivi, con ellos, pretenden que sea conocida y respetada.

Estos autores expresan en el prólogo de su obra su intención de que el idioma, territorios, estilo de vida, música y creencias, trasciendan del ámbito privado al público¹⁷⁶. El conocimiento de las formas de vida jivi se pudo dar a conocer debido a un convenio entre la Asociación Civil La Voz de la Selva-Raudal Estéreo del Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho y UNICEF (Fondo Internacional de Emergencia de las Naciones Unidas para la Infancia) y fueron difundidos por el raudal estéreo 92.9 de la F.M. La difusión radiofónica permitió escuchar lenguas que forman parte de la realidad venezolana, pero que no son tenidos en cuenta en muchas ocasiones. En este aspecto podemos recoger lo publicado por Chaparro (2008) haciendo referencia a la importancia de la radio como expresión y altavoz de la voluntad popular y como ésta surgió en Latinoamérica. Destaca este autor la importancia que las radios comunitarias tienen en esta parte del mundo como medio de movilización popular.

Esta recopilación está editada a modo de cartilla para facilitar su transmisión mediante la radio, ayudar a una mejor comprensión por parte de los niños y jóvenes indígenas y no indígenas y que sean una forma sencilla para que los indígenas puedan

¹⁷⁵ Urban, B. (2012). [<http://antropothings.wordpress.com/2013/10/27/las-gafas-del-antropologo-una-definicion-mas-amplia-de-la-antropologia/>]. Búsqueda realizada el 22 de octubre de 2013.

¹⁷⁶ Castillo, O. y Ortiz F.: (2006) Visión de la cultura y la sociedad Jivi (jivi Manaë Piajalivaisiantü). Puerto Ayacucho. Raudal estéreo 92.9 FM. UNICEF.

contar su historia, den a conocer sus elementos culturales y pueden reclamar sus derechos. En este estudio hemos considerado importante propiciar una mayor amplificación a este desconocido documento elaborado con fines de difusión, sobre el que no nos atribuimos su autoría.

Se presenta a continuación como anexo antropológico una selección de relatos escaneados extraídos de diferentes fuentes y que constituyen el principal conjunto editado de la cultura escrita y oral jivi.

I.1. Síntesis histórica y territorio

Título del documento: Nuestro territorio.

Fuente: Carlos Estrada.

Fecha: Diciembre de 2006

“Nuestro territorio”. Documento escaneado de la edición sobre la cultura jivi publicado por Unicef en el año 2006¹⁷⁷. El relato recoge las palabras enunciadas por Carlos Estrada, de la comunidad de Palana, que explica cómo se formaron los raudales del Orinoco.

Page 14

14

1. **Jivi** ira kajena jjaina ayai vayafó yajava, unu jjaneto, mene Vitsara yajava, Meta, Orinoco menianü ma parukaebajara pa ira pe yajava naejjanae java baja ra jota, vaja vajünae pijivi kopieta jinavanopa vajadioso vi yajava, itsamonae yajava. Bajara jjuata paeba Carlos Estrada palana tomara pijinü pelivaisi pakujiruta naejjana orinoko jonka java.

¹⁷⁷ Relato escaneado de Castillo, O. y Ortiz F.: (2006) Visión de la cultura y la sociedad Jivi (jivi Manae Pijalivaisiantü). Puerto Ayacucho. Raudal estéreo 92.9 FM. UNICEF, (págs. 14-15).

2. Pakuenia ejjana jonka: Nejjata pina itsamatakabi to arü barukatsi Kajuyali piaja duliakai pe veretsi kujinae pina duliakai jumai tsitsi:

-Baja ra jane Kajuyali ikatsia baja jera nakuenebare, jama tejema tsa nae name dujuai naja matabü jüpaya menia, penajato java, jaitsi pina.

3. Nejjata pina jume kovünüta jera baja vereta, isa baja, jera ejjana, itsamonae pijinia üpeyavajibi, Tsamani pina apo yavenonae jitsipae. Kaenü, Kajuyali pejjünato evetabiaba dujuai kanalitota peya etsi java peyamata akatetsi java. Tsamanibana pina notabiaba ü bajjutojji, kanalito peya tojjotsi yaniva.

4. Itsa matakabi pina Kajuyali pejjünato dujuai jjayeka, nejjata pina itsa patabajo pa Sikiriri yanijioba:

5. - Depitsi java jjayekame? Jai pina. Nejjata pina pevüjüato tsipaeba

- Tajja raja kapata biaba simuto. Nejjata pina Sikiriri apojume jjaniatae:

-Dujuai tsa pajjaya biabame baja tsabaitsijane?

-Jaja! -Jai pina pevü jüato.

-Netsitajüre dujuai na beyajjuabi jitsianü jota najua jjaenatsi.

6. Nejjata pevüjjüato jamatabü kujinae tabijiraba pikani, itsiata to akuenebitsi, Sikiriri vaetaba rutatsi. Nejjata pevüjüato to akuenebitsi pena jamatabü matayatsi

Kuene, jota dujuai eka. Nejjata jumaitsi:

7. - Taema, jota raja boka puyenebo jjuata raja tajja tsekonabiabaje dujuai, jai pina. Jima pütsa dujuai ayainüanü biame, yatojjo tojjokae jitsipa raja kanalito, jai pina.

8. Nejjata pina Sikiriri apojume kovünütsi, baja pina kakuata jjuaba malisi.

Nejjata asaüya nakujutajjuaba dujuai pina nejjata nabenajaka, nejjata pina jera yatojjo tojjoka. Poneka nejjata Orinokua belia.

9. Nejjata Sikiriri pevüjüatobeje pikani yaka ranaba beje, livai jjane tonüta Yakaranaba beje. Bajara palivainü ajenata naejjana jonka. VAJA IRA NAKUA

Traducción:

Page 15

15

1. El territorio **jivi** abarca grandes extensiones de sabanas y de selvas surcadas por los ríos Vichada, Meta y Orinoco, principalmente. La forma actual de ese territorio y sus principales accidentes geográficos fueron formados por los antepasados de los héroes y dioses de los **jivi** y de otras gentes indígenas. El siguiente es un relato, contado por Carlos Estrada, de la comunidad de Palana, de cómo se formaron los raudales del Orinoco.

2. Así hicieron los Raudales: Un día a Kajuyali se le enredó el cacure para atrapar los peces; luego que terminó el trabajo del cacure le dijeron: -Bueno Kajuyali, ahora construye una canoa para que se puedan repartir equitativamente los peces por todos los ríos y caños.

3. Entonces él hizo caso, terminó de construir la canoa. A la otra gente no le interesó lo que hacía Kajuyali, se mantenían en puros bailes. Tsamani no quiso colaborar con Kajuyali, sólo el hijo ayudaba al papá y cuidaba la tinaja donde tenía escondidos los peces. La gente de Tsamani sólo recogía peces pequeños, sardinitas, para no romper la tinaja al sacar peces grandes.

4. Otro día, el hijo de Kajuyali estaba comiendo pescado. En ese momento llegó Sikiriri y le preguntó:

5. - ¿Qué comes? - le dijo. El joven le contestó:

- Mi papá trae para nosotros gusanos de moriche. Pero Sikiriri no le creyó. - Ustedes comen pescado, ¿verdad? - Sí - contestó el muchacho. - Muéstrame, quiero matar un pescado para comer con ustedes, aquí mismo.

6. Entonces el joven quería salir corriendo, pero no pudo hacerlo porque Sikiriri lo aguantó. El joven no pudo ocultar lo que sabía y le contó dónde estaba el pescado.

7. - Mire donde está el arpón, con eso es que nosotros pescamos -dijo-, pero no vaya a flechar pescado grande, porque se puede romper la tinaja.

8. Pero Sikiriri no le hizo caso, flechó de una vez un valentón. Cuando se sacudió el pez, se asustó del movimiento, y del susto se partió la tinaja. Entonces los peces corrieron hacia el río

Orinoco.

9. Sikiriri y el joven hicieron lo imposible para atajar los peces, hicieron diques, pero no dio resultado. De esos diques nacieron los raudales.

NUESTRO TERRITORIO Preparando el terreno para la siembra

I.2. Identidad jivi. Vida jivi

Título del documento: ¿Quiénes somos?

Fuente: Indígena jivi anónimo.

Fecha: Diciembre 2006.

Este documento nos muestran los aspectos esenciales de la vida jivi, la procedencia de esta etnia, los elementos fundamentales para su subsistencia y su forma de vida. Es una forma sencilla de mostrarnos aspectos primordiales de esta cultura¹⁷⁸.

Page 10

10 ¿Quiénes Somos?

1. Pajjanü ra pajivi sikuaninü pataja to mara vayafö nakua ra Venezuela- Colombia. Patajamonae livaisi ba jumaitsi, nakua ejjanaenü pina pavayafö ira pane rajuta, jamatejema tajü pa tusato jjaneto patae jitsianü.

2. Pa pejevajji kujuinaenü kajena payapütaniji pata jinavanopae kujiru pataja ira nakua, jjani vaetsia pa evetajü dajjita ira kujiru jama tejema daguita panakobena tsanae jitsianü.

¹⁷⁸ Relato escaneado de Castillo, O. y Ortiz F.: (2006) Visión de la cultura y la sociedad Jivi (jivi Manae Piajalivaisianü). Puerto Ayacucho. Raudal estéreo 92.9 FM. UNICEF, (págs. 10-11).

3. Itsa papejevajjinü pa tajja bitsabijji ba paneto ejjana pata namujju sitsi nejja bokobüjji ba pa tsekonajü. Itsa matakabi belia ba pa upajjuabajü mativi tujubü, nejjata baja pane jamatabü livaisiba baja ra jjuata pataja tomarata pa jinavanopajü.

4. Pa petiriavinü pijinia ve papenanü, pa evetajü, patajuyapijivi, papü yanatajü pataena, pataenava itsa nakueneba itsa kujiru java. Pabita itsa ejjana pe jjaejava peta jatsi kujiru matsuka, peperebi kujiru peri itsa nevajü kujiru yajava.

5. Pa pebijivinü pijinia pana Nakuru ruabajü pata jinaejava, pata narujuaitsi java, pa tajja ba papüyanatajü jjua kujuinae, pana juetajü panikatajü, pe ubi nejja, paya pütaniji nakua kujiru, unu jume kujiru paya putaniji, itsa jota dujuai, itsa jota ba narujuaitsi unuta itajjutejema vai ata.

6. Itsa baja paya putaniji patajjae kujiru ayai kuene, pana jamatabü jjainajü pata nako jiobi nejja.

7. Ba jumaitsi, itsa pina baja pevüjüato yapütane. Pekuejava, aba, voboto piajava nejja baja jama tejema buatsi jitsia pejjaejava piaja monae nejja. Pena kovaebi rutsi yaniva itsamonaeta. Ma baitsi jane pamatakabiye. Pevü jüavi bajara pa kujiru apo nakuju ruabi, nejjata apo yapütae. DEPAMONAETSI VAJJAITSI JIVITSI? Pejanava iribanuka nevajjü. Muchacha rallando yuca.

Traducción:

Page 11

11

1. Los **Jivi** somos un pueblo **indígena** originario de los llanos colombovenezolanos. Según nuestra tradición, el Creador nos entregó las tierras de las sabanas para que pudiéramos mirar a lo lejos.
2. Desde pequeños aprendemos cómo vivir en nuestro territorio, aprovechar sus recursos y compartirlos en familia.
3. Cuando niños, nuestro papá nos elabora un arquito con el que jugamos a flechar lagartijos. Un buen día flechamos una presa más grande, una iguana o un cachicamo; entonces ya tenemos que cumplir ciertas reglas, y ya somos personas útiles a nuestra comunidad.
4. Las niñas aprendemos nuestro rol de madres cuidando a nuestros hermanitos pequeños y acompañando a nuestras mamás y tías en sus diferentes labores: en el conuco, en la preparación de alimentos y especialmente en la elaboración del mañoco, el casabe y demás derivados de la yuca.
5. Los varones aprendemos a pescar y a cazar acompañando a nuestros padres y luego aprendemos a limpiar y a «tumbar monte» para sembrar. Aprendemos a conocer nuestro mundo, a descifrar los sonidos de la naturaleza, a conocer donde están los peces y la cacería en las diferentes épocas del año.
6. Cuando ya tenemos conocimientos suficientes para producir nuestros alimentos, entonces ya podemos casarnos.

7. Se dice que cuando un muchacho aprende a tejer las guapas y el sebucán, ya puede proveer a su esposa de lo necesario para la elaboración de los alimentos de la familia, sin depender de otros artesanos. Sin embargo, hoy en día los jóvenes no están aprendiendo esos conocimientos. ¿QUIÉNES SOMOS LOS **JIVI**?

I.3. Educación escolarizada y propia¹⁷⁹

Título del documento: Educación escolarizada y educación propia.

Fuente: Indígena jivi anónimo.

Fecha: Diciembre de 2006.

¹⁷⁹ Relato escaneado de Castillo, O. y Ortiz F.: (2006) Visión de la cultura y la sociedad Jivi (jivi Manae Piajalivaisiantü). Puerto Ayacucho. Raudal estéreo 92.9 FM. UNICEF, (págs. 16-17).

Sin descartar la importancia de la educación escolarizada, en el documento tratan de hacernos reflexionar sobre aquel tipo de educación que no se aprende en ninguna escuela y que es la que se llega a aprender por el contacto directo con la familia o la comunidad. En el día a día el indígena aprende lo esencial de su cultura.

Page 16

16

1. Dajjita nakua nejja jane bajara jjuata peje vajji to na jume rutatsi vaja constitucionta bajara jota yakinae jitsiatsi dajjita vaja tomara kana kujitsia.

2. Ley javanü naka to eveta, vaja jume, vaja jamatabü kujiru, nakua kujiru, bajaya piaja livaisi itsa tomaranü yajava.

3. Itsiata yakinae atatsi vaja vajamonae pejamatabü kujiru nakofünütatsi, vaja jinae kujiru, vaja narujuaisi kujiru, vaja najjaa kujiru.

4. Bajara payapütae jane, vaja naru juaitsi kujiru, vaja jinae kujiru, peaje java jama tejema jebitsia, saikaya waja yapütae kujiru.

5. Bajara jota yapütanetsi vaja kujiru, vaja naja matabü tae java, najama tabüna jüpae jitsiatsi vaja monae, yaiya tae jitsiatsi dajjita kuene, vaja kujiru naka jamatabü kovünüta.

6. Pe ruju livaisi tsi paeba, pakujiruta peje vajji **jivi** yobeje nae jjana beje metsaja. Bajara pa livaisi jumaitsi nakae pijivi beje pina dajjita mata- kabi namujju sita biaba beje, natüküta biaba beje, belia pina baja pena peja matabü kujiruta metsaja nae jjana beje. Bajara pa livaisita peje vajji, pebi nüjji saikaya, ba bena mujju sita.

7. Baja ra jjuata ba jumaitsi dajjita, vajja, vajjuanü monae, vamo monae, mujju jioba peje vajji. Jama tejema itajjuto napua tae jitsia, pebi kujiru, petiriba kujiru, piaja kujiruta baja ra jjuata dajjita namujju livaisi yapütane ma pitsi jumetaje: Pajivi pina buta ba jjaeruka jimata pina ba firapanuka. Pajivi pina peruju namüto java pona, ü Perujuva ba pita. Tsikirinüyo pina itsa pita pekorofeto java, piajava pina ba nakofünata. Ikuli kobe pina pejjaejivi, itsa nakueneba pina ba akobereve. VAJA MONAE PEYAPÜTAE KUJIRU NAKUJURUABA YAJAVA PENA JUME YAKINAE NEJJA

Traducción:

Page 17

17

1. Siendo un derecho universal y un derecho de los niños consagrado en nuestra Constitución, la educación escolarizada se ha generalizado en nuestras comunidades.
2. La escuela es el espacio donde aprendemos también elementos de la cultura no **indígena**: la escritura, las matemáticas, las leyes que protegen nuestra lengua y nuestra cultura, la geografía y la historia de otros países.
3. Sin embargo, muchas veces, por ir a la escuela perdemos las enseñanzas que nos brindan nuestros padres y familiares cuando trabajamos con ellos.

4. Esos aprendizajes tienen que ver con la cacería, la pesca, la producción de alimentos, etc. Son conocimientos técnicos.

5. Pero también hay aprendizajes de valores, de reglas de comportamiento que garantizan la solidaridad y el respeto entre parientes, el respeto a los seres de la naturaleza y las reglas que garantizan nuestra salud.

6. El aprendizaje de valores se da a través de historias, como por ejemplo la historia de los niños que se convierten en dantos. Esa historia explica cómo dos hermanitos que pasaban todo el día jugando y haciéndose cosquillas, fueron convertidos en dantos por la propia mamá. Con esa pequeña historia se explica que los niños y las niñas deben aprender a jugar separados.

7. También, en medio de las actividades cotidianas, los padres, tíos y abuelos están orientando a los niños para que se comporten de acuerdo a sus roles, masculino y femenino, y de acuerdo a la cultura. Generalmente estas enseñanzas se dan mediante consejos como los siguientes: El que come acostado en la hamaca, cuando vaya de cacería se caerá persiguiendo la presa. El que anda por caminos viejos, consigue mujer vieja. El niño que recoge una pluma, deja olvidadas sus cosas. Al que come mano de morrocoy, no le rinde el trabajo.

LA EDUCACIÓN ESCOLARIZADA Y LA EDUCACIÓN PROPIA

I.4. Ceremonias y espiritualidad¹⁸⁰

Título del documento: Ceremonias y Espiritualidad.

Fuente: Indígena jivi anónimo.

Fecha: Diciembre 2006.

La vida de los jivi está marcada por una serie de rituales que son esenciales para el correcto desarrollo de la vida en la comunidad. Si las personas no quieren encontrar inconvenientes en sus vidas deben respetar la ritualidad y cumplir cada uno de los preceptos que les vienen marcados en las diferentes etapas de la vida.

Page 22

22

1. Dajjita jamatabü kujinae kajena tsijamatabü tsitekatsi bajara pa Itsi kujiru pena jjaenae vajünaya kajena pajamatabü kujiru livaisi, ya vitsaba najetaruka. Itsa matapania baja tüpa yejain jota, itsa jamatabü kujiruta baja pijinia na yabara yapütae pona itsa nakua jamatabü kujiru.

¹⁸⁰ Relato escaneado de Castillo, O. y Ortiz F.: (2006) Visión de la cultura y la sociedad Jivi (jivi Manae Pijalivaisiantü). Puerto Ayacucho. Raudal estéreo 92.9 FM. UNICEF, (págs. 22-24).

2. Itsa yakota petiriva apo bejjae itajjuto jema, piabeje yaniva penakueto. Itsa naejjana penakueto jjanivaetsia eveta pe ainavi yanivaetsi, belia pepitsi yanivaetsi penajato nakua pijivi.

3. Bajara jjuata pena, pajja, apo ponaebeje unua jjanivaetsia na evetabe- je, apo jinae, apo narujuaitsi tsikirijiviyo peromaebi yanivaetsi itsa kotsotsoli jopabaja matapania dajjita kujiru itsi.

4. Pe ainavi yanivaetsi raja ba to mata vajiba dajjita pekobe kovü pebi, petiriva, ainavi yaniva. Itsa pejevaji jiviyo dujuai jjaejitsia to matavajiba dajjita Merari bajara pavaji kajena apia, pemata vajibivi nakaetuana, bajara jota pemata vajibinü barü matavajiba matavüjüa nota daguita mene dujuai nüyobeje.

5. Pejanava itsa najapata bajara paku- jiruta evetatsi ainavi yaniva, kopieta abajü kajena ayai epato kujiruta ba rutatsi tulima bota, bajara jota ba joroka ba kueruka, saya ü perirayo pena abatatsi.

6. Bajarajua kujinae perukae kujinae, dujuai ba to seta, to matavajiba, dajjita meravivi, yajava to matavajiba, dajjita pekobekovü, tsaju, paineto, bajara povayo buyota ruka nae- patoyota nataju yaüta ruka, ira vekua ainavi yaniva, itsa jiviyo kajena apo majitsi, dajjita namujjuna eveta, pemata vajibinü.

7. Itsa matakabi nejja pejanava baja runa, bu vetsika, bajara jjuakujinae pevüjüavi ba ra notekatsi pena vaenejja bajara pova, jjuakujinae dujuai pemata vajibi jaba tsana. Dajjita nejja rajuta piasiva yaniva pina itsa matakabi. Bajara jjua kujinae bajara pova ponapona bota jjani- vaetsia. PEJJANIA JAMATABÜ KUENE VAJI

Traducción:

Page 23

23

1. La vida del **Jivi** está marcada por una serie de ceremonias desde antes de su nacimiento, a lo largo de las etapas de crecimiento y cuando muere. Esos diferentes momentos de la vida tienen que ver con la relación que el ser humano **jivi** tiene con la naturaleza y el más allá, o el cosmos.

2. Durante el embarazo, la madre tiene que guardar dieta; en especial, no debe comer animales que puedan hacerle daño al bebé. Cuando nace el niño, debe cuidarse de los ainavi, los espíritus de la naturaleza que quisieran llevarse al niño a su mundo, bajo el agua.

3. Si la mamá y el papá van a salir al monte, deben cuidarse del contacto directo con los peces o los animales de cacería, para que no se enferme el niño, sobre todo antes de que se le caiga el ombligo.

4. Para prevenir el mal de ainavi, se deben «rezar» todos los elementos e instrumentos que usan el hombre y la mujer. Cuando el niño va a empezar a comer carne o pescado, se debe hacer una ceremonia conocida como «rezo de pescado», dujuai vaji. Es una recitación o canto larguísimo en el que se nombran todos los peces y animales del agua, y que sólo un experto como remata vajibinü, se sabe por completo.

5. Cuando una muchacha tiene su primera menstruación, también debe protegerse de los ainavi. Primero debe pasar un tiempo, de varias semanas, recluida en una casita especial llamada tulimabo, casa de esterillas. Allí debe mantenerse trabajando, hilando y sólo puede tomar la yucuta que le lleva la mamá.

6. Cuando termina el período de encierro, se realiza una ceremonia en la que se cocina y se reza el pescado, durante toda una noche. Mientras se reza el pescado y todas las pertenencias de la muchacha, como la peinilla y el espejo, ella debe permanecer sentada en el chichorro, con los pies apoyados en un banquito especial que los separa del suelo y de los espíritus que están por debajo de la tierra. Mientras tanto, todas las personas de la comunidad permanecen despiertas, escuchando el rezo y conversando.

7. Cuando amanece, la muchacha reparte el pescado, de manera que alcance para todos los asistentes, en señal de la vida feliz que va a tener como ama de casa. Entonces se realiza una carrera. La muchacha debe correr hasta el río sin que la alcancen los demás jóvenes de la comunidad, y sin caerse. Esta ceremonia es de la mayor importancia para los **Jivi**, ya que garantiza la buena salud de la futura mujer y madre, y la de sus hijos y familiares.

CEREMONIAS Y ESPIRITUALIDAD Naepatoyo (asiento)

I.5. Ceremonia del entierro¹⁸¹

Título del documento: Ceremonia del segundo entierro.

Fuente: Indígena jivi anónimo.

Fecha: Diciembre 2006

El relato hace referencia a la importancia del segundo entierro para las comunidades jivi. En su celebración se realizaba una gran fiesta en la cual participaba toda la comunidad.

Un pueblo es guiado mucho más por sus muertos que por sus vivos. Lo que hay en el fondo de su pensamiento es la verdad de que toda civilización se basa en el pasado, que por mucho que sus antiguos elementos dejen de existir como tales, constituyen sin embargo su tronco y su cuerpo (Kanh, 1975:64)¹⁸².

Page 24

24

1. tsa **jivi** itsa tüpa ba mutjüta bo mujuneneta, itsa bo jjainaenü tüpa piajabota mütjütatsi. Nejjata piajamo- nae natijjiba, itsabo javabelia.

2. Kopiata pemütjutsi kujinae pe bejiobi kujiruta, vaja monae ba itsi pa vainü panepa ikatsia ba juta, jama tejema dajjita monae nakae tuanae jitsia.

¹⁸¹ Relato escaneado de Castillo, O. y Ortiz F.: (2006) Visión de la cultura y la sociedad Jivi (jivi Manae Pijalivaisianü). Puerto Ayacucho. Raudal estéreo 92.9 FM. UNICEF, (págs. 24-25).

¹⁸² Kahn, J.S.: (1975) El concepto de cultura: textos fundamentales. Barcelona. Ed. Anagrama.

3. Vai rabaja itsa panepa petüpaē kujinae piaja monae pabi ejjana, bajara saya ü itomo nejja, jama tejema yalakira itsi jitsia. Bajara jjua nejja sapukua tsi ejjana, jamatejema kajena tsi jamatabü vereta.

4. Itsa baja vereta yalakira itsa tomara pijivi ya eneba pevünü bajara ponü namo. Pekujinae ruka ponaenü kajena itsabara pitabatsi namo kajena yatu ukuta pekujüinae jinaenü, namo yavajiba rukapona, bajara jota tsii paebatsi, saya baja najjatsiayo, naviataba, namo yalaki ya enebinü.

5. Itsa peya vajibi matakabi, baja ra jane petüpaē **jivi** pesito juta, mata kiata jjuaba, jotsita mata ka ikika si yakina, ka yavajiba dajjita **jivi**, jjua kujinae kanalitota si jia, mata toyorotsia pekaya vajibi kujinae, bajara jane mütjüta. Pejevaji apo na yavajibi, saya tae nubena. Itsa **jivi** bitsaüto peya vajibi javata, itsa firapanuka bole pina ba itsi. Yalaki ra piapaevi baruya yavajiba, jjanivaetsia bajara jane jjuakujinae apo jutsi baja saya kaeto kujinae.

6. Peyavajibi java baja, itsa yejai tsaponae, jivabo jjaneto oba, saya kae jivabo, pevünü tutse. Jjua kujinae yalaki ejjanaevi peri tsikobe tsana, tajjü tomara pijivi.

7. Parukae baja bajara pakujiru ajibi baja, itsi jiviyo ata baja apo itsi, bajara pa itomo kujiru, apo si jukaebaja ovebi mataeto saikaya ü itomo matakabi ba oba. Ita jjuto jema apo obi, saikaya ü perujuvi bajara pa mataeto ba jjanivaeta pe obi nejja ü pamonaē. ITOMO, PETÜ PAEVI, PESI JUTSI KUJIRU Namō (Zorro) Instrumento musical sagrado (rito del segundo enterramiento) Sapukuayo Curiarita para guardar alimenhtos fermentados

Traducción:

Page 25

25

1. A la muerte de una persona, se acostumbraba enterrarla cerca de la casa o, si se trataba del fundador del asentamiento, se enterraba en su propia casa y los parientes se trasladaban a otra vivienda.

2. Al contrario del primer entierro, que era relativamente sencillo, los **Jivi** practicaban, hasta hace unas décadas, un segundo enterramiento, que constituía un evento social y ceremonial de la mayor importancia.

3. En efecto, después de un par de años de acontecida la muerte, los familiares preparaban un conuco especial para sembrar la yuca que se iba a utilizar en la elaboración del yarakí. Para el efecto se disponía de una especie de canoa labrada en un tronco. Con suficiente antelación, se alertaba a las comunidades vecinas que estaban pendientes de los preparativos.

4. Conforme avanzaba la preparación del yarakí y su fermentación, los vecinos comenzaban a averiguar sobre su preparación. El informante se denominaba namo, zorro. Adornado con una diadema, debía regresar a su comunidad para comunicar sobre el estado del yarakí. Volvía corriendo al trote y tocando una flauta de un solo tono, llamada también namo.

5. La ceremonia consistía en sacar los huesos del difunto, lavarlos, pintarlos con onoto y danzar sosteniendo en lo alto los huesos depositados en una urna de madera o en una tinaja de barro. Los niños no podían bailar, solamente ver. Si alguno se caía, eso era «mala seña». El yaraki tenía que ser bien «alegre». Después de enterrada, la urna ya nunca se volvía a sacar.

6. Para terminar el baile, se utilizaba una flautica llamada tutse. Es un carrizo rajado en el extremo y da un solo tono; suena «tee...tee...», y con él se cerraba la fiesta. Después se repartía el cazabe para los que venían de lejos.

7. Esta ceremonia se ha perdido. Hoy nadie tiene esa oración para sacar los huesos. El Cacho Venado era un instrumento prohibido, sólo se usaba en la ceremonia, lo manejaban los ancianos, era sagrado. CEREMONIA DE SEGUNDO ENTERRAMIENTO

Ovebi mataeto (Cacho de venado) Instrumento musical

I.6. Música y ceremonias¹⁸³

Título del documento: Nuestra música y ceremonias.

Fuente: Indígena jivi anónimo.

Fecha: Diciembre 2006.

¹⁸³ Relato escaneado de Castillo, O. y Ortiz F.: (2006) Visión de la cultura y la sociedad Jivi (jivi Manae Pijalivaisianü). Puerto Ayacucho. Raudal estéreo 92.9 FM. UNICEF, (págs. 20-21).

En el siguiente documento nos hablan sobre la importancia de la música para los *guahibo* ya que es uno de los modos en que expresan sus sentimientos. Nos comentan también la variedad de expresiones musicales que la etnia tiene.

Page 20

20

1. Pajivinü ra pajjainajü pejjania jume, dajjita kujiru jume, dajjita pa ta yavajibi kujiru, pakujiruta ba yavajibatsi yajava pematavajibi jume, bajara jota, yajava najjüana.

2. Patavajitara ba panajamatabüna pitajü, panajamatabü jjainae yajava, patajitsipae kujiru, patanajatabü tsoni- nae kujiru, itsa panoropotajü, itsa tomarabelia.

3. Bajara saya pa na jume tsoninae java, ba pa obajü, pajjanü ra pajivinü pajjainajü ma pajiva kujiruje: Jivabürü yajava kae jivabo jjaneto, najuanü beje ba najua oba najua jume beje nejja, pebito, pesorovato, Bajara pavaji jivata ba oba itsa peyavajibi nejja ma pitsi jumenüje: Ivitsuli bakabüa: Ivitsulinae büjjüpana, taja jarava barü najetaba jiravajjü. Venamaliu, Etamaliu: Venamaliu raja pevünü piatirivayo pejana vajji junata pebaru yavajibi nejja pia ura yaniva. Vakue pinabo: Vakue vayo naka siva-pona, tsipaeba pemomoyo pena yavajibi nejja. Yalaki iriba na kuaba ejjanae: Iriba yalakira nejja vajita ra kanajjüana patomara valapu ya büata. Mapa farabianatsi, vaeso kobe yaniva: Ve faratatsi mapa vaeso yaniva. Koni bajju je: Koni bajju kanajjüana pejana otjopae bajju javata. Tajju yalaki barü petojji: Pebarüpetojji yalaki, kanajjüana penakopatsi javayo itsa apa, ya kanajjüana petiriva pejitsipae vami. Rosarosa pena: Kana jjüana pena Rosa piajajaravami, asiva ata bajarapova, itsiata apopitsi, itsanü pitatsi. VAJA VAJI YAJAVA PEMATA VAJIBI VAJI Fabricando el carrizo (hivabürü)

Traducción:

Page 21

21

1. Los **Jivi** tenemos una gran riqueza musical, distintas clases de cantos, distintos bailes con su respectivo paso y varias ceremonias en las que también interviene la música.
2. Los cantos nos permiten expresar nuestros sentimientos de amor o de despecho o de nostalgia, al abandonar nuestra comunidad, cuando salimos de viaje.
3. Esos mismos sentimientos los expresamos cuando ejecutamos la música de las flautas. Los **Jivi** tenemos varias clases de flautas: de un solo tubo, hechas con un tallo de yagrumo, o de varios tubos o carrizos, que se tocan en parejas y que hacen dos voces: macho y hembra. Las músicas de carrizo se ejecutan en los bailes y llenan de alegría a los participantes. Algunas de las músicas más conocidas son las siguientes: Ivitsuli bakabüa: «Bajo las hojas del pendare... me escapé con mi novia». Venamaliu, Etamaliu: Venamaliu es el nombre de una ancianita que invita a las jóvenes para que, como ella, bailen sin pena. Vakue pinabo: «La abuelita nos viene a buscar», se le dice a la nieta para invitarla al baile. Yalaki iriba na kuoba ejjanae: «Se ralla para hacer yaraki». En el canto se elogia a la comunidad que siempre hace guarapo. Mapa farabianatsi, vaeso kobe yaniva: «Vamos a preparar marimba para cuidarnos del zancudo». Koni bajju je: «Hojas de sasafrás». La canción celebra el tiempo en que cae la hojita del sasafrás... Tajju yalaki barü petojji:

«Afrecho del yarakí». La canción nombra lo que sobra cuando se está bebiendo barüpeto, el afrecho del yarakí, y alude al recuerdo de la mujer que se amó. Rosarosa pena: «La mamá de Rosa». Evoca a una amada, tan mezquinada por la mamá hasta que finalmente se fue con otro. NUESTRA MÚSICA Y CEREMONIAS Baile **jivi**

I.7. Marcando el paso del tiempo¹⁸⁴

Título del documento: Calendario ecológico.

Fuente: Indígena jivi anónimo.

Fecha: Diciembre 2006.

En este documento observamos como contabilizan los indígenas el paso del tiempo y como éste se relaciona con sus quehaceres cotidianos.

¹⁸⁴ Relato escaneado de Castillo, O. y Ortiz F.: (2006) Visión de la cultura y la sociedad Jivi (jivi Manae Piajalivaisianü). Puerto Ayacucho. Raudal estéreo 92.9 FM. UNICEF, (págs. 32-33).

Page 32

32

1. Dajjita vai kanakuji tsia saikaya jjaina piaja juameto. Itsa jota ba otjopa pebaju, vayafu pejana pona juva, mene pijivi pitsapa, ya juna jara, mativi, ope, **Jivi** vai ra tajjuujuaba pejana tsevi javata mene, bajara jota tajjuujuaba pepovai kujiru, itsa jota baja bitso dajjita menia- nü tseva. Emarapae tajjuujuaba itsa ema tsaponae bajupae yajaba penajatonü ba avajubua, ikatsia jjua kujinae tseva pona, ikatsia vai tajjuujuaba.

2. Kae juameto kanakujitsi, vajamonae **jivi** yapütane matakabi kujiru jusmeto matakabi yajava.

Vai Juameto Koni juameto: pebajju otjopae juameto, bajara pajuameto Janata konibajju otjopa, pabi faifobo jueta, mamali pabi nejja, jetsa navereta, naekuai yajava navereta. Oji juameto: pabi pejuetsi juameto, pejana juvi juameto, bajara pa jusmeto javata namatonota naejavanü. Ope juameto: bajara pa juameto ope natobü jeba, mene mujju bürüta. Bajara pa juameto tajjuujuaba pe ubi java. Naesanabo juameto: bajara pa jusmeto dujuai apajjayo, pematono otjopa, baja pina ra jota munuanü vajeta, baja pina jjuata dujuai apajjayo, yajava jara juna, penatobü ejjanae nejja vayafu java. Bajara pa juameto javata kumalitonü nota, inojotonü pejuetsi nejja. Mativi juameto:

tajjuujuaba vai, naitajüba tajetabonü, itsajota mativi, jara ba natobü jeba. Pitsuni juameto: pepovai, penajato bitso tseva, jara baja pejunae java napü vereta, tajetabo baratsui monae naejja-na, bajara patsevi tajetabonü namata ejjana, majjüneje namata ofoba, bajara pajuametota pabi nikata vereta. Pabianü tajuita. Petajuitsi juameto, bajara pajuameto javalia uba, dajjita banakale kujiru, bajara jota uba balatuna, noo, basue, nonaji, bitso kajena unu tseva, bitso ataju apo bubujai, bajara pajuameto javalia ita bürübürüjei, ve ajjayo. VAI JUAMETO KANAKUJI TSIA
Jara tobü juka. Sacando huevos de tortuga

Traducción:

Page 33

33

1. Cada momento del año está señalado por un episodio en la naturaleza, tal como un cambio en la vegetación, o un momento especial en el ciclo repro- ductivo de los animales. El año **jivi** empieza con la bajada del nivel del agua, que señala la próxima llegada del verano que se prolonga hasta el tiempo más seco en el que las aguas llegan las primeras lluvias y la «ribazón» de los peces, hasta el momento en que las aguas llegan a su máximo nivel. Luego empieza el veranillo de agosto y empieza el nuevo ciclo anual.

2. Mes por mes, los **Jivi** establecen los siguientes períodos, días (matakabi) o lunas (juameto):

Época de Verano Koni juameto: Cambio de hojas (agosto). Tiempo en que caen las hojas del árbol de sasafrás y se tumban conucos pequeños en los rastros (mamali pabi). Es también el momento de recolección de las cosechas de maíz y frutas. Oji juameto: Mes en que florecen los nuevos arbustos y mes para desmalezar los conucos (septiembre). En esta época florecen algunos arbustos. Desde septiembre hasta noviembre se desmalezan los conucos grandes, el monte alto. Ope juameto: Mes de la matamata (octubre). Las matamatas ponen sus huevos a la orilla de los ríos. Comienzan las actividades en los conucos familiares. Naesanabo juameto: Abundancia de peces (noviembre). Los peces se hallan en abundancia; también es el mes de la caída de las flores. Se dice que Munuanü, el tigre del agua, barbasquea y salen los peces en abundancia. Salen también los chipiros (terecay pequeño) a poner sus huevos en las sabanetas. En este período se recoge la materia prima para elaborar artesanías, utilizando palmas como cumare y moriche. Mativi juameto: Mes de la iguana (diciembre). Comienza plenamente el verano, aparecen las playas donde las iguanas y las terecayas ponen los huevos. Pitsuni juameto: Mes de las tortugas terecay (enero). Es el segundo mes de verano, terminan de aparecer todas las playas, y las terecayas salen a poner sus huevos hasta finales de febrero. Es también el mes de reproducción de las aves playeras y los caimanes. Finalizan las tumbas para hacer conucos. Pabianü tajuita: Quema y siembra de conucos (febrero y marzo). En estos dos meses se queman los conucos y se siembran diferentes clases de cultivos, como por ejemplo: plátano, caña, ají. Son meses de sequía. En febrero, el verano es muy fuerte, mientras que en marzo se comienzan a observar los primeros signos que anuncian el invierno: se aquieta el viento y se nubla el cielo. CALENDARIO ECOLÓGICO

I.8. El idioma jivi y su alfabeto¹⁸⁵

Título del documento: El idioma jivi.

Fuente: Indígena jivi anónimo.

Fecha: Diciembre 2006

Este documento denominado: “El idioma jivi”, nos muestra las características generales de esta lengua y nos indica que no hay un único idioma jivi, sino que hay variedades dependiendo de la zona geográfica donde éste se hable.

“El habla de una comunidad primitiva está llena de dichos establecidos, máximas, reglas y reflexiones que traspasan de forma estereotipada la sabiduría de una generación a otra” (Levy-Brull, 1972:107).

“Recoger como pensaban y sentían los indígenas, requiere un conocimiento preciso de la lengua de los indígenas” (Levy-Brull, po.cit:374)¹⁸⁶

¹⁸⁵ Relato escaneado de Castillo, O. y Ortiz F.: (2006) Visión de la cultura y la sociedad Jivi (jivi Manae Pijalivaisiantü). Puerto Ayacucho. Raudal estéreo 92.9 FM. UNICEF, (págs. 12-13).

¹⁸⁶ Levy-Brull, L.: (1972) La mentalidad primitiva. Buenos Aires. Ed. La Pléyade.

Page 12

12

1. **Jivi** jume ra, kaeviria monae apo itsamonae yajava, peneta nayapütane akueyabi paviriabeje, yajava piaja jume.

A- Hitnu: bajara pamona kueikueije piaja matonono javata piaja nakua, pevünü Airico de Macahuane, unu tabu javata itsajota Arauca, Colombia. Pamatakabi saya 500 pajivi yobeje.

B- Guayabero monae Pematatu tuatujü epato Vaviali pijivi, kuaikuaeije piyajume, saya parukaeje 1000 pajivi yobeje.

C- **Jivi**, nayapütane akueyabi paviriabeje, jamurua, jinavanopa pemuto Meta najatuatsika, Masivali Toma matatu jinavanopa, Atsina monae pijinia Tuparro javata jinavanopa, Kuibomonae bajara saya ikani **jivi**, saya jinavanopa piaja kujiruta, itajjuto jema.

2. **Jivi** jume nayapütane 23 pa itaneto jumebeje; 17 saya ü pitane, 6 yajava pa itaneto beje peya venonae itane, kajena vaja jume ikani yajava najüpa wovai jume, itsiata itsa jume aitotjia, itsa jume ajibi wovai jumeta. Bajara itsi, itsa nakua jumenü ata: kae viria jjaina piaja jume kujiru, nejjata itsa yakina ruba pitane, bajara jjuata kae itaneto pita dajjita jume kaya kinæ jitsia, kae java, kae kujiru, jaü jane, namata itane pita bajara pa vaja jume nakua, yajava itsa tomara pijivi; bajara itsiata ata, bajara pa itaneto na jume yapütane, nejjata itsa yakina pitane apo aitotjia, tipografita javata, vaja kobeta, peyakinae makinata, computadorata.

3. 1981 vaita, nakæ tuana naja matabü jüpa jitsia peka yakinae itane. Itisiata paru kaeje apo naja matabü jüpa abajjü bajara pa itane, itsiata itsa kujiru itaneta yakinae ata apo itsa kuene, pejume tæ nejja aitotjia itsa monæ yakinae ata.

4. Ma pabajjutotaje dajjita tae jitsia bajara pa itane jjanivaetsia yakina ruba: /p/, /t/, /k/, /b/, /d/, /ts/, /s/, /l/, /r/, /m/, /n/, /v/, /y/, dajjita itane jume nejja.
5. Penajumali pitsi itane: /j/, /pj/, /tj/, itsa jume ma paitanetota yakina /jj/ .
6. Itsa jume pijinia mapa itaneta yakinaje: /h/, /ph/, /th/, mapijinia pa itaneto piaja jume arevenejja /x/.
7. Isa javata yakina /pj/, ma paitaneto kovütaje /f/.
8. Pejume itane ra 5 pa itanetobeje be vovai jume, yajava mapa itaneto /ü/, /u/ **JIVI** JUME ITANE

Traducción:

Page 13

13

1. El idioma **jivi** o **sikuani** pertenece a una familia lingüística independiente, que comprende 3 grupos o idiomas principales y algunos dialectos o variantes regionales:

A- El hitnu, hablado en la zona conocida como Airico de Macaguane, la selva del pie de monte en el departamento de Arauca en Colombia. Hoy en día lo hablan unas 500 personas.

B- El guayabero o cunimía o mitua, hablado en el Alto y Medio Guaviare. Comprende unas 1000 personas.

C- El **jivi** o guahibo que abarca varios sub grupos como el jamorua, del bajo río Meta; el masivari, de las cabeceras del Tomo; el atsina del Tuparro. Por su parte, los Cuiba, a veces, se consideran como una etnia o pueblo independiente, o se consideran como parte de los mismos **Jivi**.

2. El idioma o lengua **jivi** comprende 23 fonemas o sonidos: 17 consonantes y 6 vocales. Aunque la mayoría de los sonidos del **jivi** existen también en castellano, algunos sonidos son diferentes y otros no existen en castellano. Esto sucede con todos los idiomas del mundo: cada uno tiene su propio sistema de sonidos y, por tanto, a la hora de representarlos en la escritura, es necesario escoger un alfabeto que los represente a todos y cada uno y que, además, sea práctico, es decir: que se escojan letras o combinaciones de letras que ya existan en el idioma nacional o en los idiomas vecinos; que en la medida de lo posible cada sonido se represente por una letra, y que la escritura no presente dificultades tipográficas tanto a mano como en la máquina de escribir o el computador.

3. Aunque desde 1981 se han hecho reuniones para unificar la escritura, todavía no hay acuerdo sobre el uso de algunas letras. Sin embargo, esas diferencias en la escritura no son una dificultad mayor para entender un escrito proveniente de un sector con una ortografía diferente.

4. En este documento, por razones de facilidad tipográfica, usamos las siguientes letras: /p/, /t/, /k/, /b/, /d/, /ts/, /s/, /l/, /r/, /m/, /n/, /v/, /y/, que son comunes en todas las grafías.

5. Las letras aspiradas las escribimos así: /j/, /pj/, /tj/, y la jota fuerte la escribimos /jj/.

6. En algunos alfabetos, las aspiradas se escriben: /h/, /ph/, /th/ y la jota fuerte se escribe x.

7. A veces el sonido /pj/ se escribe /f/ porque es casi igual a ese sonido del castellano.
8. Las vocales del **jivi** son las cinco vocales del castellano, más la /ü/ que algunos escriben /u/. EL IDIOMA **JIVI** Y SU ALFABETO

Podemos conocer más aspectos sobre la lengua sikuani en la obra de Kondo (1985) y en los textos expuestos por el Ministerio de gobierno (1970).

I.9. Significado de la naturaleza para el guahíbo¹⁸⁷

Título del documento: El manejo del bosque.

Fuente: Indígena jivi anónimo.

Fecha: Diciembre 2006.

En este relato nos explican como la naturaleza tiene una serie de seres que pueden ser peligrosos si no se la respeta o se incumplen algunos de los preceptos indígenas.

“La presencia de innumerables sitios con atributos de sacralidad proviene en realidad de concebir la tierra y la naturaleza en su conjunto como sagrados” (Domingo, 2005:51)¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Relato escaneado de Castillo, O. y Ortiz F.: (2006) Visión de la cultura y la sociedad Jivi (jivi Manae Pijalivaisianü). Puerto Ayacucho. Raudal estéreo 92.9 FM. UNICEF, (págs. 36-37).

¹⁸⁸ Domingo, A.: (2005) la serpiente líquida. Chamanes, mitos y ritos del Amazonas. Barcelona. Alianza editorial.

Page 36

36

1. Pataja unu, vayafo, penajato, puka, bajara jota pamonaé jinavanopa, itsiata apo taetsi, bajara pamonaé piabejevi, benaka ya matayata, itsajamatabü itonotatsi, apo itsa yaiya taetsi vaja monae, nejjata nakapita, ma pitsivije, yalu, daladala, banajuli, mene nüjü, itsara jirujiru yajava, jirujiru raja baja pijinia.

2. -Jirujirujirujiru! Tulitulituli! Piru-pirupiru! Ba jai raja baja jirujiru.

3. Baja pina baitsi jivijjaevi baja pijinia. Jirujiru rabaja, yajevi daguita, bajara pamonaé yajevi ba pajanü baja, dajjita. Jirujiru rabaja vajutja pijinia ba rubena. Vajuta rabaja, yajevi dajjita matakabi nubena.

4. Meravi rabaja pitsapa, Jirujiru pitsapa, yajevi pitsapa! Jivi jjaejtisia pitsapa! Bajara pamonaé matakabita penubenaevi vajuta, meravi rabaja pitsapa! Jirujiru baja dajjita. Masifefere baja, Kulivakua, dajjita rabaja. Meravi ba itsa jina-vanopa. AINAVI Kumali kobürü Collar ritual

Traducción:

Page 37

37

1. Nuestras selvas, sabanas, ríos y lagunas están pobladas por seres; aunque no siempre los vemos, podemos oír o percibir su presencia. Esos seres son peligrosos y nos pueden hacer daño, especialmente cuando infringimos alguna regla de respeto a la naturaleza, incumplimos una dieta o nos portamos mal con nuestra familia. Esos seres son Yalu, Daladala, Banajuli, Mene Nüjü. Uno de ellos es Jirujiru.

2. Se oye el Jirujiru de esta forma:
¡Jirujirujirujiru! ¡Tulitulituli! ¡Pirupirupiru!

3. Ellos comen gente, porque son salvajes. Nosotros los llamamos Yajevi: son personas como animales, en forma de mono. Viven en las cuevas de los árboles, en el día.

4. Salen de noche para hacer su maldad, como maltratar a las personas y comérselas. También salen de noche: Masifefere, Kulivakua y otros seres de la naturaleza. ENCANTOS Corona tradicional Pemata yoroto

I.10. Pintura de la cara

Título del documento: Kayali. Pintura Sikvani de la cara.

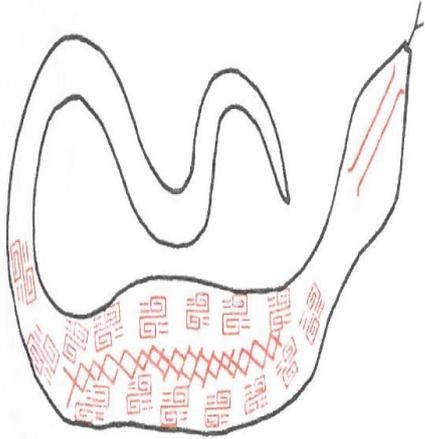
Fuente: Germán Mariño.

Fecha: 1992.

Las figuras que veremos a continuación, fueron recogidas en forma de cartilla para que los guahibo puedan leer y escribir sobre las pinturas más representativas de su pueblo. Es un modo, también, de establecer contacto entre jóvenes y ancianos para que estos últimos, les puedan explicar aspectos destacados de la cultura jivi. De este modo, al tiempo que se escribe y se lee se puede fortalecer y desarrollar esta cultura.

Las figuras forman parte de la cartilla denominada *Kayali*¹⁸⁹.

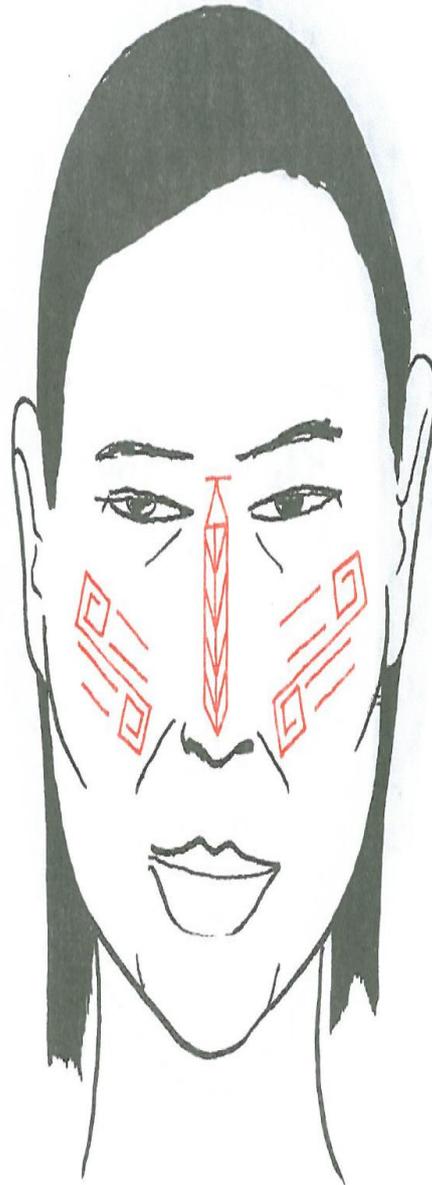
¹⁸⁹ Imágenes extraídas de la obra de Mariño, S.G.: *Kayali, Pintura Sikvani en la Cara*. Biblioteca Luis Arango. (53 págs.).



Compare las pintas del güiro con la pintura de la cara que está en la página siguiente.

¿En qué se parecen?

4

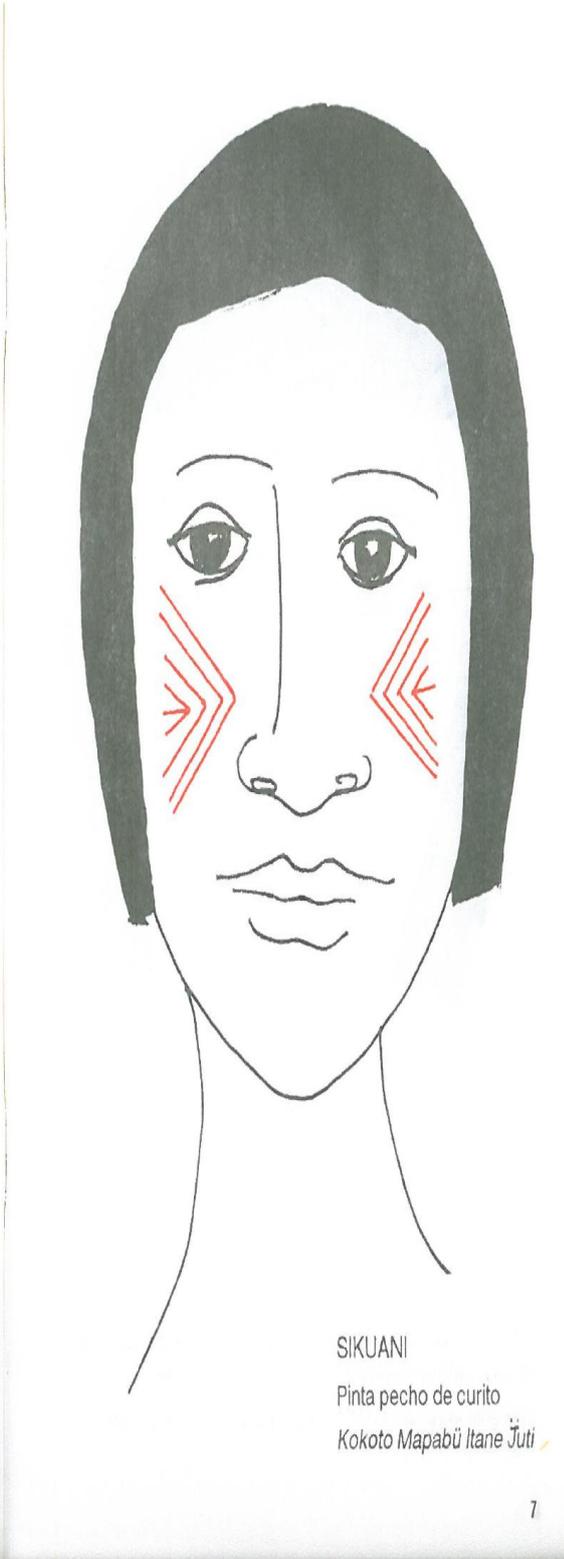


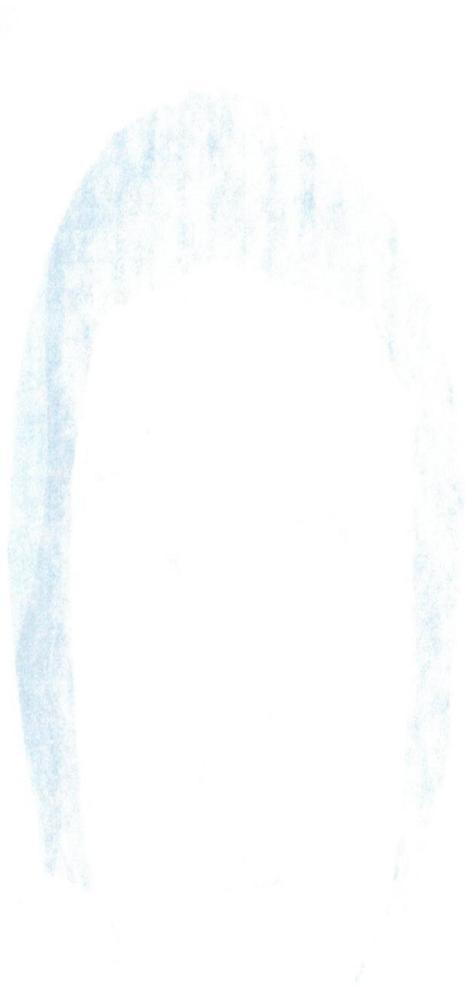
SIKUANI

Güiro

Jomowaki Tofere Juti

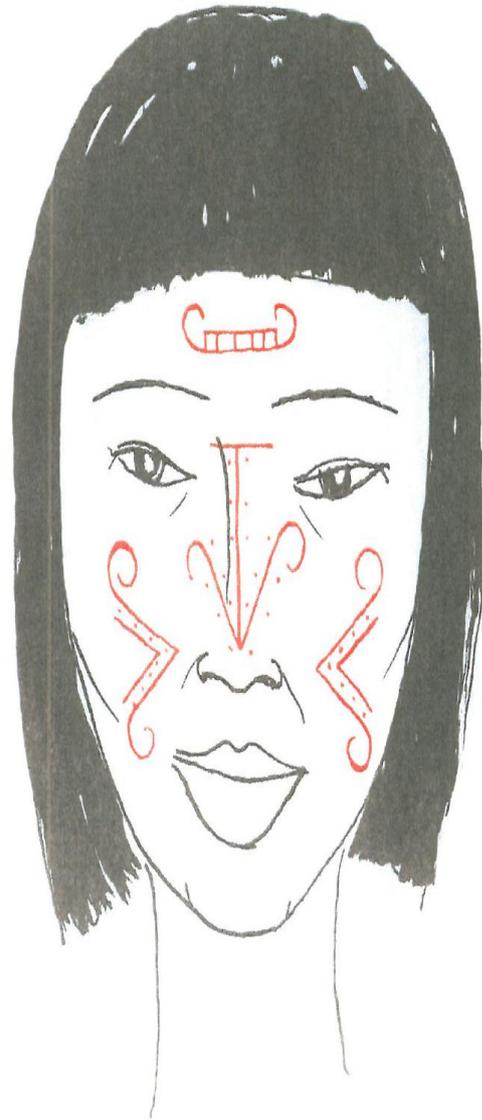
5





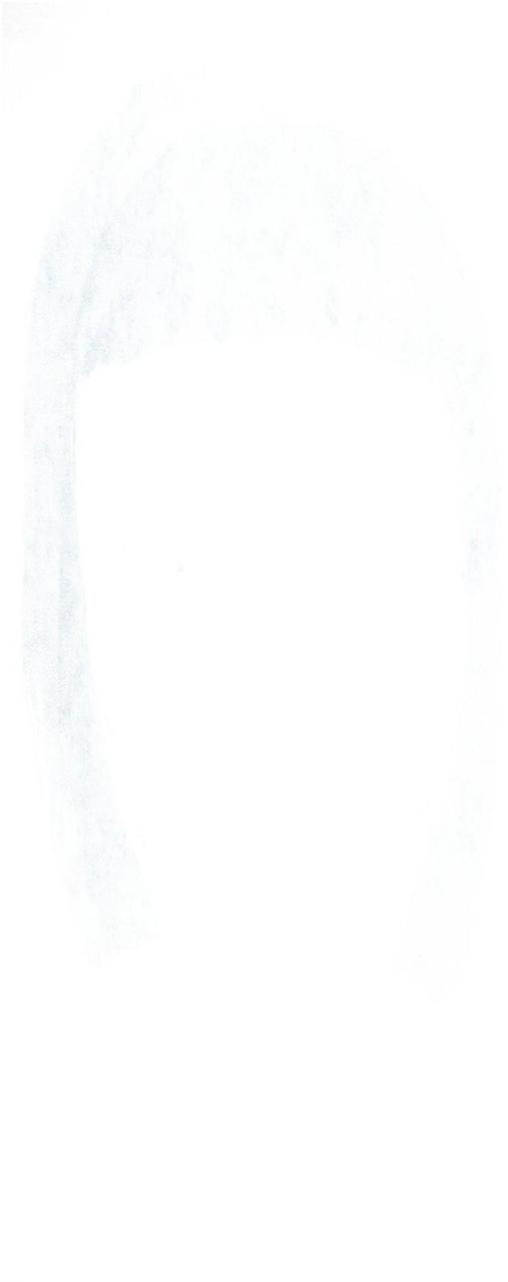
Dibuje el caparazón de una tortuga. ¿En qué se parece a la pintura de la cara que está en la página siguiente?
¿Por qué las pinturas de la cara se parecen a las pintas de algunos animales?

8



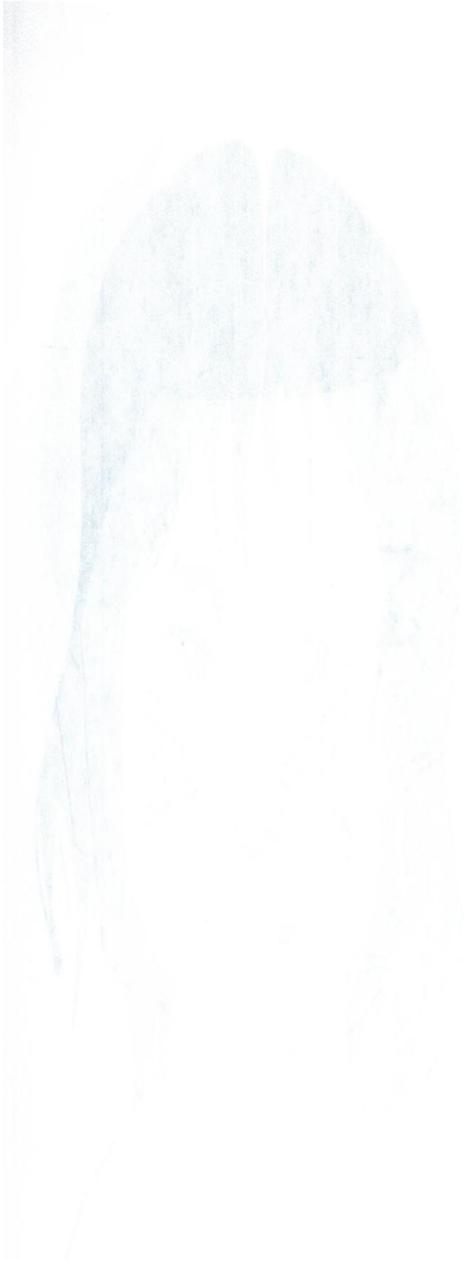
SIKUANI
Caparazón de tortuga
Jara Boko Itane Juti

9

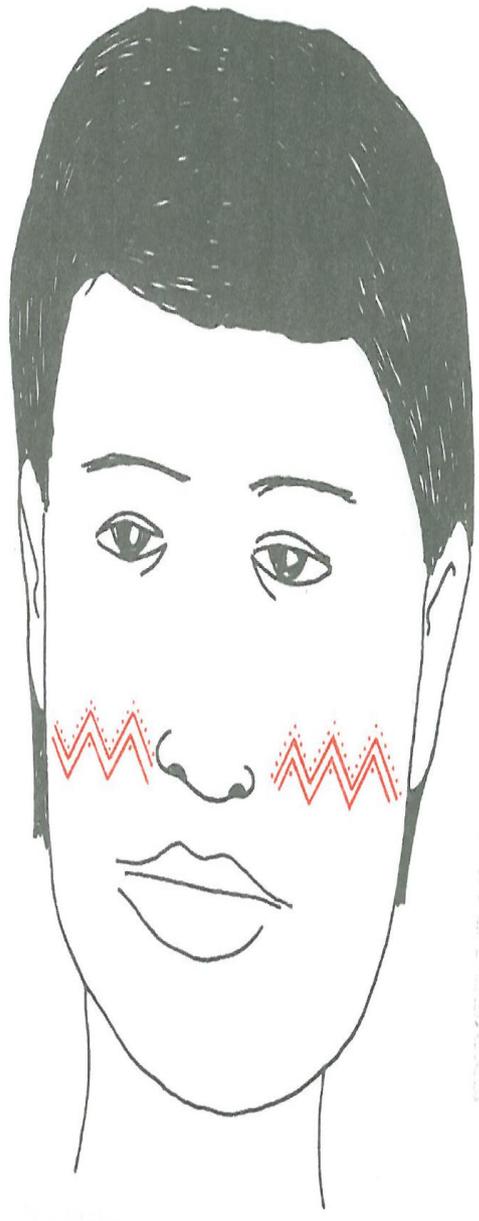


En la comunidad, ¿quiénes se pintan como en el dibujo?
Dibuje alguna pinta que se vea mucho en las mujeres en un día común y corriente.

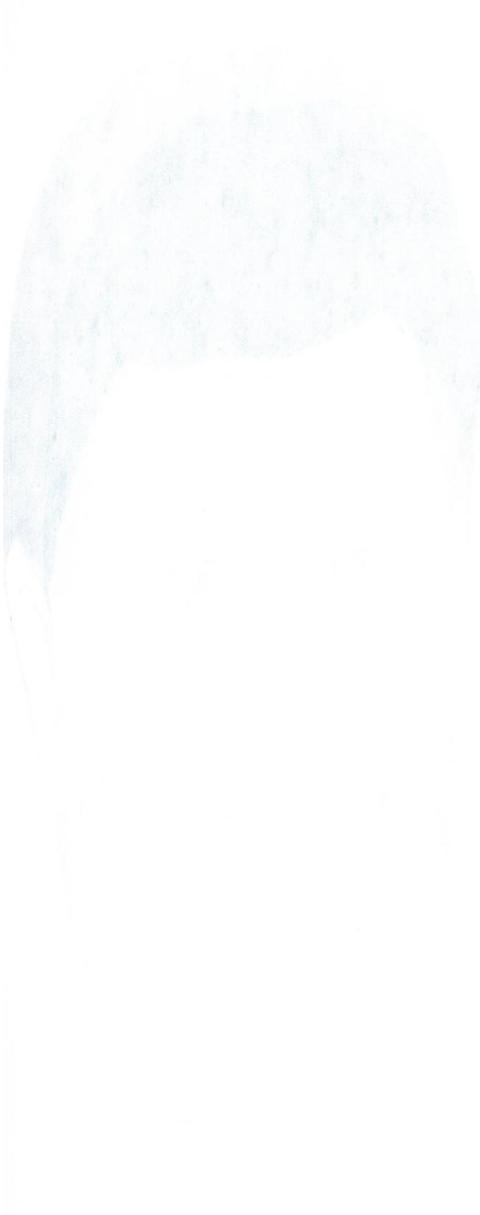
SIKUANI
Kaliawirinae Juti



En la comunidad, ¿quiénes se pintan como la figura que está en la página siguiente?
Dibuje una pinta que usen con frecuencia los chamanes.



SIKUANI
Kaliawiri Jüti



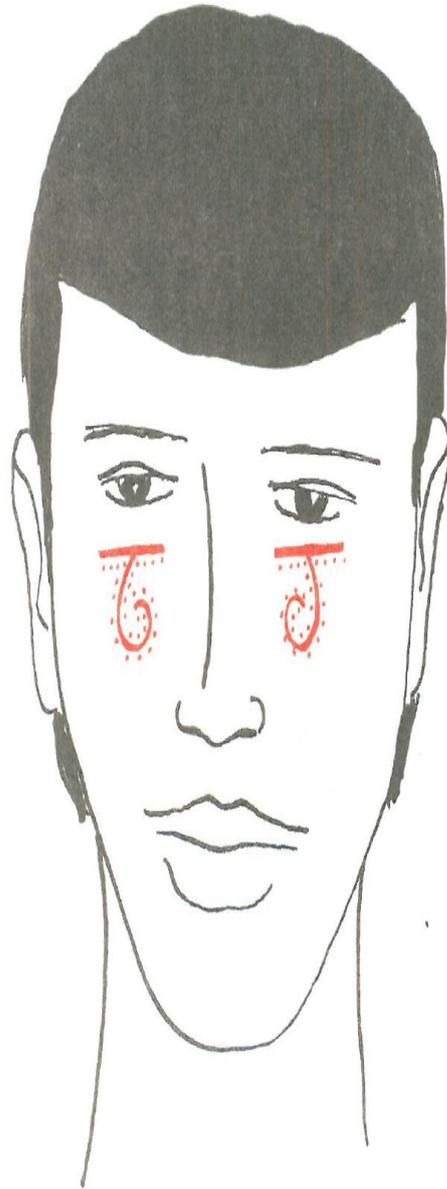
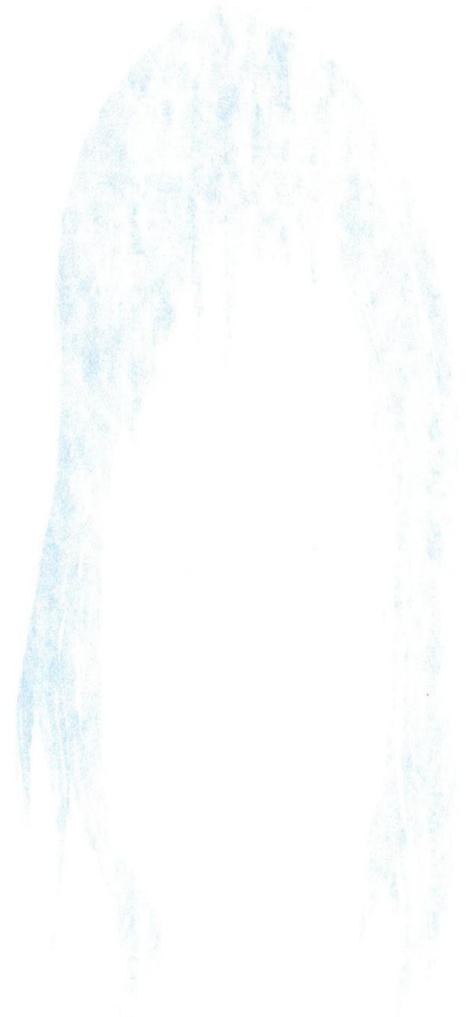
¿Cuándo se usa la pinta que está en la siguiente página?
Dibuje una pinta que utilicen muchos hombres solteros para ir a trabajar.



SIKUANI

Pescado Golondrina

Janeri Jūti



¿Cuándo se usa la pinta que está en la siguiente página?
Dibuje una figura que sea utilizada por cualquiera (hombre,
mujer, joven, viejo...) en una fiesta.

SIKUANI
Cimabaro



SIKUANI
Gavilán primito
Jitjitiwabo



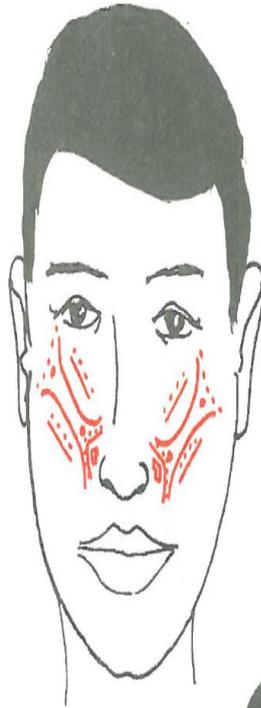
SIKUANI
Cola de pájaro
Tijereto

Observe las pintas que aparecen en las 5 páginas siguientes.

¿Cuál le gusta más? ¿Por qué? Dibújelo.



SIKUANI
Caracol
Kiwa Juti



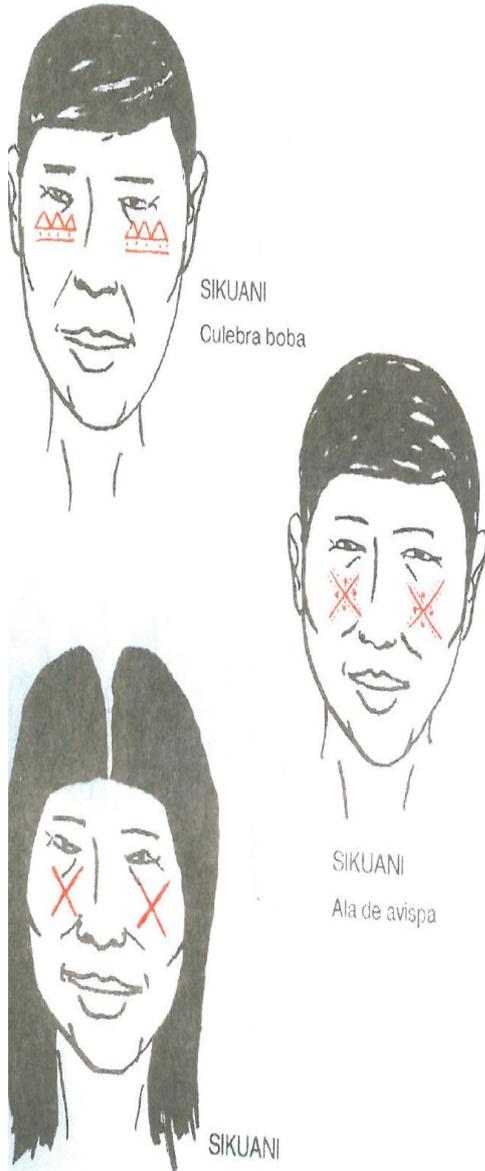
SIKUANI
Serpiente dragón
Tsawaliwali
pejutibo



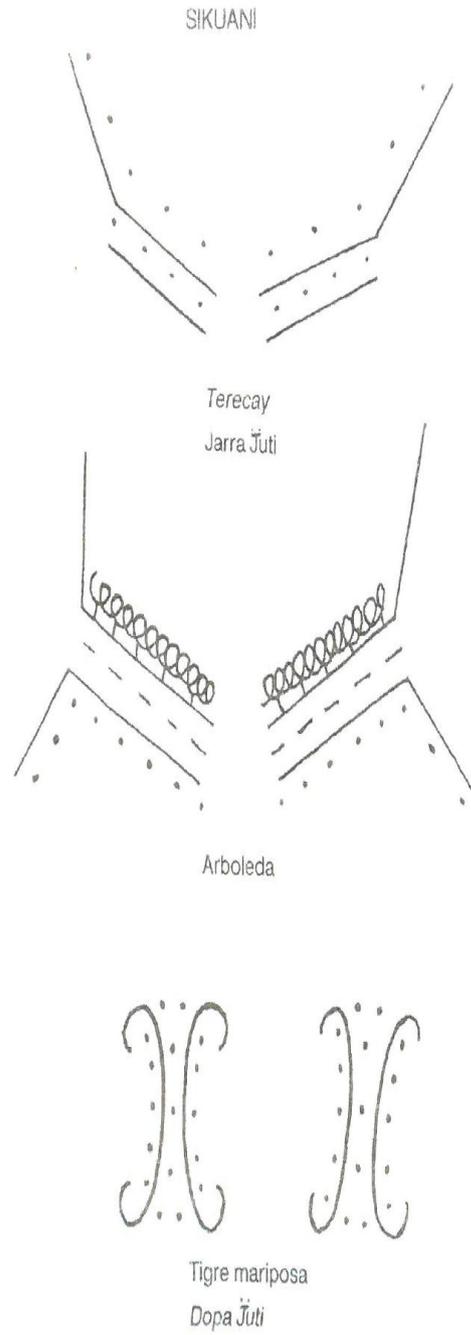
SIKUANI
Morrocoy



SIKUANI
Cola de pescado
Baladito



4



25

I.11. Rezo del pescado

Título del documento: Rezo del pescado.

Fuente: Francisco Ortiz Gómez.

Fecha: 1991.

Es un ritual generalizado en los grupos llaneros el cual se desarrolla cuando los bebés dejan de tomar el pecho, antes de su primer año y con ocasión de la primera menstruación femenina. En un sentido general el ritual inaugura una nueva etapa del individuo tanto desde el punto de vista de su desarrollo biológico, como desde el punto de vista de su relación con la naturaleza misma.

El consumo de pescados no rezados provoca el rapto del individuo al mundo subacuático y así el rezo es considerado en general como el medio de defenderse de la acción de los seres de la naturaleza.

A continuación exponemos un ejemplo de rezo de pescado escaneado de la obra de Ortiz “El rezo del pescado”¹⁹⁰:

REZO N°2

- 1- iwinei yena
- 2- baya baya petabene jera
- 3- jowibo ba busi juba
- 4- witsara<menebaya baya
- 5- maratsaka busi diriri
- 6- meta mene jera
- 7- bayajowibo busijuba
- 8- iwinei yena
- 9- dakami yena
- 10- kajuyaliyena

¹⁹⁰ Texto escaneado de Ortiz Gómez, F.: (1991) El rezo del pescado: ritual de pubertad femenina entre los Sikuanis y Cuiba. Colombia. Universidad Nacional de Colombia (40 págs.).

- 11- bonowa yakirei
- 12- bunuwa yakirei
- 13- karipana pitanei
- 14- karipana pirene
- 15- karipana pirerei
- 16- pia bophara yela
- 17- phokophokowa yelan
- 18- tsawbar+ yelan
- 19- akane as'a xEtan
- 20- nakatsiaba baya phiphine
- 21- nakatsi baya matononotsanawa
- 22- matariono tsanawei
- 23- akane as'a xEtan
- 24- katsipitsipi yena
- 25- tsejeto yonan
- 26- piamarami yeno
- 27- piai xueits'a yelon
- 28- ematapi yenan
- 29- pi ematapi yenon
- 30- pia materi yenon
- 31- kuruepe yenon
- 32- doriwa yenon
- 33- as'aweto yenon
- 34- phuraphura yenon
- 35- eyawen+ tinari
- 36- bowitsan+ towbari
- 37- ayawan+ tinari
- 38- era yan+ era..
- 39- era yawisiritoyo nari
- 40- yarapeinto tobeno yakirei
- 41- juts'awi yeno
- 42- purumai...
- 43- tsakeni...
- 44- xuetomi...
- 45- mataboko yawerei
- 46- watuwatu nei...

Traducción:

1-iwinei=Héroe culturalSikuani y Piapoco. Constelación de las pleyades ...:

2- de madrugada la cola de la canoa

3- del viento el rumor botará

4- en el río Vichada de madrugada

5- el rumor de las olas...

6- en el río Meta la canoa

7- de madrugada el viento botará

8-pleyades=especie de tortuga

9- daka=especie de tortuga

10- Kajuyali =Héroe Sikuani y Piapoco, Constelación de Orión.
Su pierna se convirtió en bagre rayado. Aquí simboliza una tortuga.

11- bunll=bagre rayado, wa =fem.

12- yaki =pinta de líneas paralelas, rei =orina; bagre fem. pinta orina

13- la pinta del pez bocachico rayado

18- tsawbar+, tsallba =pez pavón en Piapoco

19- gaviota come crudo

20- ... madrugada flojera

21- matanono =flor, metafóricamente maduro,fermento

24- katsifitsipi =gaviota pequeña

25- martm pescador

28- ematapi =de ema danta en, piapoco, abuelo de las dantas para los Sikuani y Piapoco

30- materi =ardilla

31- kuruepe =nombre ritual de la raya

33- asaweto =nombre ritual del chigüiro

34- phuraphura = barro,aguarevuelta,sucia

36- bowitsa = pavó real en idioma Sikuani (*Cichla ocellaris*)

38- era =tortuga cabezona (*Peltocephalus tracaxa*)

40- la pinta de la cola del pez sapuara

Durante la noche prosigue el baile de Yaweiba dirigido por Aipa.

I.12. Historia de Tsamani

Título del documento: Historia de Tsamani.

Fuente: Octavio Rodríguez y Francisco Ortiz.

Fecha: 1977.

Recogemos a continuación la Historia de Tsamani, documento extraído de la versión ofrecida por Rodríguez y Ortiz en 1977¹⁹¹. La historia de Tsamani es una de las más populares entre los indígenas *guahibo*. Este mito parece ampliamente difundido en el área del Orinoco, entre los grupos agricultores, en particular Arawak donde es identificable Orion, personaje mutilado.

Al ser una de las historias más populares entre los *guahibo* las versiones sobre la misma son variadas.

¹⁹¹ Relato extraído de Rodríguez, O. y Ortiz, F.: (1977) Un mito Guahibo: La Hª de Tsamani. *Revista de la Dirección de Divulgación Cultural*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia (6 págs.).

“La gente de *Tsamani* bailaba: todos los días y las noches bailaba.

Ibaruovayo (estrella o grupo de estrellas en la constelación de la cabellera de Berenice) limpiaba el conuco. Se iba por la mañana y llegaba por la tarde. Llevaba *awimali* (bollo o envuelto preparado con masa de yuca y jugo de batata) para el río para darle al caimán: la viejita le daba *awimali* y el caimán eso comía. Mientras ella le daba de comer al caimán los otros bailaban.

Donde bailaron, por dentro de la casa, se formó un agujero que les daba hasta la rodilla. Después de que bailaban se subían y guindaban el chinchorro en el techo de la casa. La viejita iba a limpiar el conuco y se demoró mucho porque los otros hicieron que se alargara el camino. Cuando se alargó el camino *Tsamani* tomó el vestido de la viejita y fue al río a encontrarse con el caimán y le llevó la comida. *Tsamani* se puso el vestido de la viejita, agarró *awimali* y la *totuma*, y se fue para el río.

Tsamani se puso el vestido de la viejita y se fue al sitio donde copulaban. Cuando el caimán iba a montarse sobre *Tsamani*, los otros dijeron: “Es el momento, mátenlo... *Ivanai* (Las pléyades. Anuncian el comienzo del verano (noviembre), *Kaxuyari* (Personaje mutilado asociado con el arte de la navegación y probablemente con el cambio de nivel de las aguas), *Tsamani* (Constelación del delfín: Lagartija. Anuncia el veranillo de agosto).

Cuando el caimán se acercó y *Tsamani* se alzó el vestido, en ese momento lo chuzaron con una puya de palo de cubarro, lo chuzaron y le dieron maceta hasta que lo dejaron destrozado.

Cuando llegó la viejita del trabajo dijo: “¿Por qué me alargaron el camino?”. “No abuelita, nosotros no hicimos nada, es usted que siempre se demora”. “No, son ustedes que siempre me alargaron el camino”.

Entonces agarró *awimaliwato la totuma y la tinaja*, y se fue para el río a encontrarse con el marido. Cuando llegó al río la viejita llamó al caimán, agarró la *totuma* en el agua y la golpeó. “*Tsébokoto....Tsébokoto*” (nombre del caimán)...Cuando llamó al caimán no respondía, ella se afaná mucho. “¿Dónde se iría el caimán?”. *Tsamani* vino a vigilar la viejita en forma de *Tucusito-tsipi* (un colibrí). Después que mataron, el *tucusito* vino a vigilar. Entonces la viejita se zumbó al río buscando para arriba y para abajo. Ella miraba hacia el fondo del río, ella se fue nadando hacia abajo.

Lo encontró muerto con las patas abiertas. “Mataron al abuelito”, se lamentaba la vieja: “que gente tan mala”, la viejita se consumió hasta tocar el caimán, jalaba al caimán para sacarlo fuera, pero no pudo por lo pesado, se consumió otra vez y finalmente pudo sacarlo a tierra. “Se murió el caimán lo mataron los Tsamani”. La vieja le preguntó a los nietos: “¿Por qué mataron al pobre abuelito?”. Tsamani dijo: “Porque copulaba con ese animal tan feo, por eso yo lo maté”. La viejita se puso muy brava y dijo: “¡Ahí verán ustedes cómo se van a salvar!”. Otra vez se fue a limpiar. Ellos se subieron al techo de la casa. La viejita llegó del trabajo y no encontró a nadie. Entonces Tsamani escupió al suelo: “¡Ah, allá arriba están los nietos! Seguramente se van a transformar”. Y Tsamani respondió: “No abuelita, no me diga eso”.

Eran como 5 chinchorros en el costillar de la casa. *Maxinaxunali* y *Kavainalu* (dos estrellas no identificadas aunque la primera pudiera estar en Taurus cuyo grupo oriental representa la quijada del caimán) dos mujeres. Ellas dos tenían el vestido que resplandecía e iluminaba las cosas, el color de la luz era azul.

Todos, los cinco, se bañaban por la mañanita, había en la orilla del río una mata de moriche, se subían y se lanzaban al río. Se zumbó primero Ivinai, después Kaxuyari, después Tsamani, y no salió más porque se lo tragó una *payara* grande. Tsamani cayó en la boca de la *payara*.

Entonces los dos hermanos se pusieron bravos, Ivinai y Kayu dijeron: “Abuelita, usted tiene la culpa, le hizo una maldición a nuestro hermano menor. Entonces vamos a irnos y usted verá como hará para salvarse por habernos hecho mal. Vamos a rajar todas las canoas y a dañar todas las yunqueras y ya verá usted lo que va a comer”. Ella dijo: “No, nietos, no me abandonen así, por lo menos déjenme un pedacito de canoa; aun cuando sea un canalete”.

Entonces ellos se fueron a buscar al hermano y rajaron todas las canoas. Fueron a buscar a Tsamani, del pescado no se veía sino la cola: hicieron un dique (se construyen cuando se pesca con “barbasco” en aguas corrientes) para atajar al pescado, pero no, hicieron otro, y tampoco. Entonces dijo Ivinai: “No vamos a chuzar por la barriga porque matamos al hermano”; “ya estamos cansados, entonces ¿cómo hacemos?” Entre ellos andaba un gavián que agarra pescados, Kuyavisi (águila pescadora). Lo llamaron que bajara a hablar, el pájaro cantaba: “Jsin...Jsin...” Cuando bajó el bicho le dijeron: lo llamamos para que nos haga el favor de agarrar ese pescado que se tragó a un hermano. El gavián se fue por encima del agua vigilando al pescado. “Agárrela por la cola” dijo Ivinai. Cuando el pescado salió y se iba a volver a consumir, el gavián lo agarró por la cola, y los dos se consumieron en el agua. Después salió otra vez y se volvió a consumir.

Se cansó el pescado y el pájaro perdió el arpón. “Arponéelo por toda la cabeza” dijo Ivinai. Cuando el bicho salió venía cansado, lo arponearon en la cabeza y salió a flote y lo ataron y lo sacaron fuera. Tsamani todavía estaba viva, se movía todavía. “Yucu... Yucu...”. “No vayan a cortar tan duro que se corte el hombre, ¡corten despacito!”. Cortaron primero el cuero, después la tripa, entonces salió el hombre, no tenía pelo en la cabeza, lo sacaron y lo pusieron en la playa. Pidieron el tabaco (las dos mujeres cargaban tabaco) e hicieron un tabaco y fumaron y soplaron al hombre por la cabeza y por todas las partes y lo bañaron y lo rezaron. Después de soplar al hombre se movió, dijo: “Yucu...”. Entonces dijeron: “Tsamani, ¿siempre nos oye?”. Ivinai dijo: “Fue Iba Ruova la que le hizo mal”. El hombre se levantó y dijo: “Ya verá ella como se va a salvar”.

Ivinai preguntó si tenía hambre, el hombre habló e hicieron la comida, comió y dijo: “Nos vamos a ir de esta tierra”. Ivinai dijo: “Lo esperaremos 1,2 y 3 días y al cuarto día cuando esté alentado nos vamos. Nos iremos para el cielo”. Tsamani dijo: “Bueno”. El hombre no tenía pelo, había un árbol *wirsinae*, agarraron la hoja y le bañaron la cabeza, en eso le salieron los pelos. Se fueron para la casa. Allí estaban, *Kavainalu*, *Umenere (otra mujer)* y la viejita estaban en el conuco. A la viejita le gustaba mucho limpiar, llegó la gente y preguntaron por la viejita, las mujeres dijeron: “Ella está en el conuco”. Ellos respondieron: “Está bien. Cuando nos vayamos le quedará comida para toda la vida. Le quedará *budare* (plato de cerámica para hacer el casabe), *sebucán* (presa para extraerle a la yuca ciertos glúcidos los cuales en contacto con el aire producen ácido cianhídrico), *manare* (cedazo para tamizar la masa de yuca), para siempre, le queda *la troja* donde se asolea el *casabe*”. Pero eran puras mentiras. Entonces llegó la viejita del conuco y Tsamani la llamó: “Abuelita, usted hizo sufrir mucho a mi hermano, dijo Ivinai, y casi lo mata, hoy y mañana iremos a bailar y el cuarto día a medio día nos iremos”. “No, yo no quiero quedarme en este mundo”. Lloraba la abuelita, entonces Ivinai dijo: “Usted tiene que quedarse en este mundo” y se levantó al río a rajar las canoas, dejó un pedacito de canoa y un solo canaleta.

Después que rajó la canoa vino y dijo: “Ahora, vamos a ver quién va a flechar primero el cielo” (que en esa época estaba bajito). Salió el hombre primero: primero Tsamani y nada, segundo Ivinai, tercero Kaxuyati y no alcanzaron a flechar el cielo, la puya volvía a caer a tierra. Kavainabu cogió el arco con las piernas y tiró y flechó el cielo. Después flechó la cola de la flecha, así flecharon hasta que las puyas llegaron al suelo. Entonces se transformaron en comejenes y así se fueron.

Ibamova lloraba: “Me abandonaron mis nietos”. Cuando llegaron al cielo las flechas se volvieron una escalera y un pariente enguayucado pudo también subir al cielo. Cuando se iba a subir toda la familia del enguayucado cortaron la escalera y las gentes que venían se cayeron. Ibamova andaba llorando por todas partes, toda la yuca que ella limpió era como una fruta, se daba en las ramas, la batata se enterró, la piña casi se entierra, se enterraron y se volvieron raíces. Donde ellos bailaban todavía se encontraban los alimentos en la forma original. (Todas las cosas que ellos tenían se volvieron de piedra; budare, sebucán, maracas, casa, etc....). “Ahora si me dejaron abandonada y sin qué comer porque todo se volvió palo”. La viejita pasaba llorando...

Se fue para el río a ver si había un pedacito de canoa y lo halló y el canalete también. “Yo me iré por el río abajo, voy a pasar bajo el cielo y llegar donde mis hermanos. Se fue echando canalete. Cuando iba llegando, el cielo se levantó y se consumió en el río y otra vez la viejita salió y ya miró el cielo, se encaramó y se fue subiendo hasta llegar donde los Tsamani. Cuando llegó le dijeron los nietos: “Usted va a vivir aquí pero más lejitos”. Ya le tenían una casa lista en el cielo. Cuando los Tsamani llegaron al cielo fueron a pasear donde el rayo. El Rayo tenía una hija que se llamaba doña Bárbara (St Bárbara, patrona de los Artilleros en la tradición cristiana), se quedó la hija sola en la casa y los demás se fueron al conuco. El Rayo tenía un bastón de palo de Brasil (palo de arco). Ese palo brillaba, entonces él se fue primero solo en forma de lagartija (Tsamani) y se fue a mirar el número del arma y agarró las letras y se regresó. Llegó a la casa y rayó un palo e hizo un bastón en la misma forma que el del Rayo, con todos los números. “Seguramente abuelito nos mata si no cambiamos el bastón; si nos jode con el bastón, vamos a joderlo también con el nuestro”. Cuando ellos llegaron allá se juntaron 5 hombres y se fueron donde el Rayo, allí no estaba el Rayo, estaba la hija sola y cambiaron el bastón debajo de una ruana (Tsamani, cambió el bastón adoptando la apariencia de una lagartija del mismo nombre). Ivinai abrazó la hija y Tsamani cambió el bastón. Cuando él lo cambió el bastón relampagueó. El Rayo se dio cuenta, se afaná y regresó rápido a su casa, pero ya se habían ido los otros. Llegó y preguntó a la hija: “No papá, yo andaba barriendo y lo toqué con el cabo de la escoba”. Al rato regresó la gente. Cuando llegaron dijeron: “Abuelito, llegamos a visitarlo”. Preguntó: “¿De dónde vienen ustedes?”. Él dijo. “Venimos a la tierra a pedir dónde vivir”. Él dijo: “Yo no quiero vender tierra”.

“Nosotros venimos a vivir, a hacer nuestro pueblo”. “Bueno, pero tienen que parecerse primero a ensayarse con el bastón”. Tsamani se paró primero se quitó la camisa y la amarró en la cintura y se paró en el patio. Con el bastón el Rayo golpeaba, pero no le hacía nada, hasta que se puso bravo el Rayo pero a nadie le hacía nada. “¿Por qué será que esta arma no mata?”

“Ahora párese usted, ya nos maltrató a nosotros”, dijo Tsamani. El Rayo dijo: “No”. Tuvo miedo cuando dijo ese “Usted tiene la misma arma mía”, y suspiraba del susto. El Rayo no quiso, el hombre dijo: “Tiene que pararse”. El Rayo se paró, le dio un bastonazo y lo volvió pisillo, se cayó todo en pedazos. Doña Bárbara lloraba, Tsamani dijo: “Abuelita, no hable, conforme nos hicieron así hice yo”. Llamó a las hormiguitas y recogieron la sangre. Amontonó todo, lo pegó y sopló la cabeza y lo revivió.

“Nietos, aquí hay mucha tierra para arriba y para abajo, ya nos reconocemos, usted me mató y yo también lo maté”.

Ellos vivían solos en el cielo; el Rayo no come casabe, sino pura batata. En la sabana se encuentra la mierda del Rayo (*Sunape: Tusilla cagada del Señor; Bulbostylis paradoxa*. Hierba de unos 30 centímetros de alto; las bases de las hojas muertas van formando un cuerpo cilíndrico, el cual al morir la planta queda sobre el suelo dando un aspecto de excremento). Así se fueron los Tsamani al cielo y se fueron con todos los huesos”.

I.13. Tradición oral

Título del documento: Visión de la cultura y la sociedad jivi.

Fuente: Indígena jivi anónimo.

Fecha: 2006.

El documento que recogemos a continuación forma parte, al igual que los primeros documentos que hemos citado en este apartado, de una recopilación realizada en forma de cartilla que realizaron el antropólogo Francisco Ortiz y el profesor Octavio Castillo, en el marco de un convenio de cooperación entre la Asociación Civil La Voz de la

Selva- Raudal Estéreo del Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho y el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), para dar a conocer las formas de vida de las comunidades indígenas que se encuentran en la zona. Este texto nos habla sobre la importancia de la tradición oral como una forma esencial de mantener y transmitir la cultura¹⁹².

Page 28

28

1. Vajamonae jumelivaisi naka tsi paeba pakujiruta naejjana vaja nakua, bajara palivaisi jumaitsi yajava, kopiata pa diosovi yajava jinovanopa vaja monae ma panakuataje bajara palivaisi ra naka tsipaeba, domae kujiru, banakale kujiru, pakujiruta jjanivaetsia pabi kujiru, vaja narujuaisi kujiru, vaja jinae kujiru. Bajara panakua ira pijivi pijinia jjanivaetsia pejinovanopaevi bajara panakua-ta vajamonae pejamatabü livaisi kajino-vanopa.

2. Itsa livaisianü jjuakujinae tsaponae vaja ira **sikuani** javata majaneje, Unianto tsuto, itsa jota pina janebaja vajamonae naejjana, Vitsara ira Colombia mujjune-ne verena. Itsajota pina Tsamanivi bajayata BA jinavonopa Vitsara mene mujjunene javata pa tomara pevünü Kajuyaliba, maparukaje vovai vünü Santa Rita. Baja pina jota tsamanivi jjuatabo namü-toyota atjübüa java betsia juna, ma parukaje, tuluputo jjita rubenena.

3. Ve betsiayo pijinia Kuemainünü piaja tomara Tsavalivalinü pajjuyo Furna-minali itsa panamutua belia kotsalabeje ya etatsi.

¹⁹² Relato escaneado de Castillo, O. y Ortiz F.: (2006) Visión de la cultura y la sociedad Jivi (jivi Manae Pijalivaisianü). Puerto Ayacucho. Raudal estéreo 92.9 FM. UNICEF (págs. 28-29).

4. Mene büjjüpana pijinia ponapona Bakatsolova, povayo ba naitjotjiana ainavi kujiru apo peyaiya taejjae pena japatsi kujiru. Itsa nakua verena pijinia jinaanopa tsaki momovajji, petiriavi, pebijivi jjaevi, bajara belia pepatsivi.

5. Itsa panaverena manua mene, ira tuatuajüta ponapona Kanukalinü, baja ponü nakua bijiana, piayai domae yajava. Pianae panaejjae, Furnaminali piajava, Pumuniruva itsavekua kana- viatatsi.

6. Orinoko Itsapana verena nuka kaliawiri matabaka itsajota vaja- monae banakale kujiru namata üjjüna piaja pabianü nejja.

7. Apo najamatabü jüpa ra ma palivaisije saya ra, kopiata palivaisi, jjua kujinae palivaisi itsi tsaponae, saya tajane nakua jamatabü kujiru itsajota vaja nakua piaja livaisi. VAJA JAMATABÜ KIJIRU JUME

Traducción:

Page 29

29

1. En la tradición oral se mantiene el conjunto de narraciones que explican el origen del mundo y de la humanidad, las historias que relatan cómo los primeros dioses y héroes de los **Jivi-Sikuani** conformaron el universo, los relatos que explican el origen de la enfermedad, el origen de la agricultura y las técnicas de caza y pesca. Estas narraciones están organizadas y ordenadas de acuerdo al lugar que esos episodios tienen en el universo, en el cosmos **sikuani**.

2. Muchas historias sucedieron en el propio territorio **jivi-sikuani**. Unianto, por ejemplo, el lugar donde emergieron los **Jivi**, está en la

costa colombiana del Vichada. Tsamaniy sus hermanos vivían a orillas del río Vichada, y fue desde Kajuyaliba, o Santa Rita, donde ascendieron al cielo por un camino de flechas, al lugar del rayo y donde hoy viven como estrellas.

3. Más allá, está el cielo de Kuemai-nünü, la Vía Láctea, la Culebra de Agua, suegro de Furnaminali, donde fue llevada por dos águilas.

4. En el fondo de las aguas vive Bakat-solova, la niña que se convirtió en sirena por no haber respetado el encierro de la primera menstruación. Al otro lado del mundo viven las Mujeres-Gaván, las Tsaki momovajji, mujeres caníbales que se comen a los hombres que se arriesgan a llegar hasta allá.

5. En una isla, al otro lado del mar, vive Rey-Zamuro, que fue quien maldijo a la humanidad con las enfermedades, cuando Furnaminali recuperó a la

Mujer-de-Palo a quien Zamuro había robado.

6. Y, al otro lado del Orinoco, el tronco del árbol Kaliawiri donde la humanidad consiguió las distintas plantas alimenticias del conuco.

7. El orden de esos relatos no es tanto una secuencia temporal, un antiguo y nuevo testamento, un orden crono-lógico; es, más bien, un orden espacial en el que cada episodio tiene su sitio adecuado en el universo. NUESTRA TRADICIÓN ORAL Nuestra tradición oral nos explica el origen de la sociedad **Jivi**

I.14. Comunicación escrita: cuentos y cartillas

Título del documento: Cuentos guahíbos.

Fuente: Pedro Martínez. Comunidad del Mochuelo.

Fecha: Octubre 1972.

A continuación mostramos una serie de documentos escaneados tomados de una publicación de relatos recopilados por Ortiz Gómez¹⁹³ en la comunidad del Mochuelo. Estos relatos completan el corpus de relatos orales recogidos en esta tesis.

El Tigre y el Venado

El venado estaba comiendo pepas de cucurito cuando llegó el tigre. "Cuñado, usted como machaca esas pepas?" preguntó el tigre. "Eso es muy facil. Ponga nada mas sus testículo: encima de este corozo y entonces sí lo pisa" dijo el venado. y le mostro al tigre cómo debía hacer. "cosa facil dijo el tigre, y se puso a la obra; puso la pepa en el suelo, encima los testículos y piso duro. Pero no pisó sino los testículos y el tigre se murió.

Pasaron muchos años y el hijo del tigre andaba buscando a su enemigo el venado. Preguntaba por el en todas las casas. Al fin descubrió su rastro y más adelante lo encontró durmiendo debajo de una mata. Entonces lo mató. El tigre volvió a su casa. "Hijo, qué le hiciste?" preguntó la mamá. "No mamá ya lo maté".

¹⁹³ Relatos escaneados de Ortiz Gómez, F.: (1972) Cuentos Guahíbos. Colombia. Instituto Colombiano de Antropología (ICAN).

El sol y la Luna

Eran un par de hermanos. El hombre tenía un solo hijo mientras que la mujer tenía muchos, de todas las edades; tenía como cincuenta hijos. El hombre dijo a su hermana: "Mire hermana, yo necesito que usted me preste un muchacho para que me acompañe mañana a cazar." "Buena, muy bien." Respondió ella, "Llévese un muchachito." Al otro día salieron el hombre y su sobrino; el hombre llevaba cerbatana y flechó paves, mones y araguates. Después le encargó al sobrino que recogiera leña para asar la carne. El muchacho consiguió bastante leña, hizo una treja y prendió candela. El tío dijo: "Mire sobrino, vaya a bañarse y cuando vuelva vamos a asar un mono para comer". El muchacho se bañó bien bañado y regresó donde el Tío que le agarró, lo mató, le estripó, lo asó y lo comió. El hombre regresó a la casa con mones y araguates y preguntó: "Hermana, no ha regresado mi sobrino?" "No, aquí no ha llegado." respondió la mujer. Al día siguiente le dijo a la hermana: "Mire hermana, necesito que me acompañe un muchacho." "Buena, llévesele" respondió. Se fueron y sucedió lo mismo del día anterior.

Así sucedió como con siete muchachos, La mujer estaba muy preocupada y le dijo al hijo que debía salir ese día: "Mire hijo, ustedes ya se están acabando, usted ya es un muchacho grande, tenga mucho cuidado con lo que hace su tío." Este muchacho era más avisado que los otros; cuando el tío le mandó a buscar leña él se puso a mirar por todas partes hasta que encontró los huesos de sus hermanos; halló una costilla y un pedazo de pierna. El muchacho huyó a su casa y le contó a su madre lo que su tío había hecho con sus hermanos. El hombre llegó a la casa y preguntó: "Hermana, ya vino mi sobrino?" "Sí, ya llegó" dijo ella. Al hombre le dió mucha pena que le hubieran descubierto y decidió irse para siempre. La hermana le dijo: "Mire hermano, yo necesito que usted me deje mi sobrino." "Buena, muy bien" contestó el hombre.

Al cabo de mucho tiempo el esposo de la mujer decidió vengarse de su cuñado y el hijo decidió acompañarlo. El hombre mandó preparar varias canoas de guarape y de Barbasco y se fue a invitar al cuñado.

Ayudado por el sobrino encontré al hombre con su esposa. Los dos estaban cantando, comenando los dientes de los muchachos. Se saludaron. " No, aquí comenando dientes de mone"
" Buene, muy bien, yo venía a invitarles a una fiesta "

Llegaron al sitio de la fiesta donde estaban azando dantas y báquires. Los brindaron guarapo hasta que se emborracharon y después les dieron veneno. El hombre y la mujer seguía bailando y cantando, el hombre se puso el collar con los dientes de sus sobrinos. Cuando estaban bien borrachos amarraron al hombre bien amarrado y le echaron a la candela. La mujer se fué al caño a buscar agua para apagar la hoguera y desatar a su marido, pero, el hombre se quemó bien quemado, por eso calienta mucho el sol. La mujer, la luna, se quemó apenas al tratar de salvar a su marido, por eso apenas da luz pero no calienta.

El Fuego

Los antiguos no tenían candela. El único que tenía era carpintero, la otra gente comía crudo; hacían flechas de palo con las que cogían pescado y lo ponían al sol sobre piedras.

Un hombre le encargó a las palomitas que le robaran el fuego a Carpintero. Cuando Carpintero estaba calentando la palomita le robó el fuego y se lo llevó al hombre. Carpintero hizo que lloviera como diez días seguidos y así se acabó otra vez la candela. Después el hombre tuvo un sueño y le dijo a su mujer: "Buena, me voy a cazar y a conseguir verada porque me soñé con una culebra de agua y ese es buen sueño". "No marido mío no vayas que ese es mal sueño y te va a llevar culebra de agua." dijo la mujer. El hombre contestó: "No, mejor me voy a buscar la muerte." El hombre llegó a una laguna y vio que salió del agua una mata de yuca y otra de verada. Cuando se estaba acercando oyó que alguien gritaba y se caía al agua. "Ay cuñado" decía, era Culebra de agua que se había caído de un palo. "Qué fue cuñado" dijo el hombre, y culebra de agua respondió: "No me tenga miedo, soy yo, necesito que usted me lleve para allá, a esa cesta en la mitad de la laguna; yo sé que usted anda sin fósforos, yo le voy a dar una vaina si usted me lleva." El hombre buscó cuero de palo, hizo como cuatro rollos y los amarró por la mitad, alzó a Culebra de Agua y así llegaron a la mitad de la laguna donde la familia de Culebra de Agua. Este advirtió: "Buena, mi familia tiene la boca hedionda, no vaya a decir: ¡hn! está hediondo!, usted va a decir: ah! que cosa tan olerosa!; Todas mis hermanas son bonitas pero tienen la boca hedionda." Cuando llegaron el hombre se sentó y dijo: "ah! que cosa tan olerosa!" y conversó largo rato con los familiares de Culebra de agua sin manifestar ningún desagrado por el olor, aunque se le acercaban mucho. El padre de las muchachas dijo: "Yerno, que hace usted por aquí,; yo sé que usted no tiene candela, yo le voy a enseñar como se hace." Entonces le regalaren una pepita de 'cocuisa' / tsananaboto / y una astillita para quemar, y le enseñó cómo debía hacer para fretar la astilla y hacer fuego. También le regalaren un bejete de verada para hacer flechas, una matica de topecho y otra de de yuca. "Siembre hoy mismo y verá que mañana está comiendo." Así fue que sembró y al otro día amaneció un topechalón, un veradón y un yucalón.

Al otro día se anegó y fué otra vez a buscar comida y se la volvieron a regalar y le dijeron: "Mire cuñado, no vaya a regalar a todo el mundo que se le va a acabar la semilla." El muchacho hizo caso pero la gente le robaba. Varias veces le regalaren comida pero se la robaban y la gente Culebra de agua se disgustó y no le volvieron a regalar y así se terminaron las semillas.

Título del documento: Cuentos Guahíbos.

Fuente: Abelardo.

Fecha: Diciembre 1972.

Kuwai

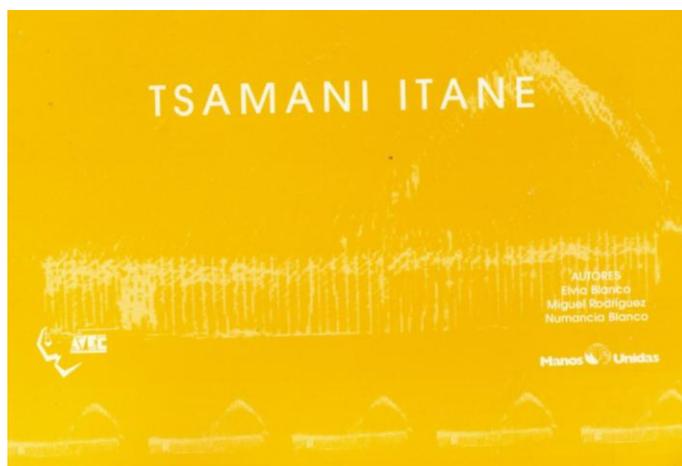
Esto sucedía cuando Samani luchaba con un viejo llamado Kuwai. Kuwai recogía a la gente. Sorbían mucho Yppo y se hacían una brujería con "piedra wanare". Por medio de la brujería Kuwai convirtió a toda la gente en animales. "Vuelvanse animales para que no vuelvan mas por la casa" les dijo. Unos se tiraron al agua, otros se fueron al monte y se quedaron animales. Los monos, mono araguato, perico ligero (que no tiene cola y parece cristiano), mono chollo, mono mañero, mono tití, pajuil, pato real, perro de agua, dejaron de ser hombres se fueron al monte o al agua y se quedaron animales.

Título del documento: Tsamani Itane

Fuente: AVEC (Asociación Venezolana de Educación Católica).

A continuación exponemos fotografías tomadas de cuatro cartillas en las cuales los jivi recogieron su esencia como pueblo indígena. Las cartillas sirven para que esta etnia exprese su modo de pensar, actuar, relacionarse y su concepción del mundo.

Las cartillas fueron realizadas gracias a la colaboración de AVEC (Asociación Venezolana de Educación Católica) por medio del DEI (Departamento de Educación Indígena). Se pudieron publicar gracias a la ayuda prestada por Manos Unidas financiando dicha publicación¹⁹⁴.



¹⁹⁴ Blanco, E.; Rodríguez M.; Blanco N.: Tsamani Itane. Caracas. AVEC.



INDICE

Tajamonae	3
Verena itsa ponatsi	4
Vaja jinavanupae bojji	5
Pata nanajjaetsi pejjaejava	6
Pata uubi pejjaejava	7
Patane waübinu	8
Pataka narujaiti javanu	9
Mene piji dujai nüji	10
Ira piji dujai nüjji	11
Matsünü piji dujai nüjji	12
Pata yakinae boo	13
Pata yavajibi javanü	14
Vajamonae pekobe kovüü	15



MI FAMILIA

Nosotros somos una familia numerosa: mi padre, mi madre y yo, y vivimos en una misma casa: mi abuela, mi abuelo, mi hermana mayor, mi hermano mayor, mi suegro, mi prima, mi hermanito, mi yerno, mi tía. Todos somos una misma familia.



TAJA MONAE

Pajjanü pa ayai bitsautonu pajinübeje: tajja, taena, yajava jjanü; kae bota pajinavanapaju: takue, taamo -toova, taanü, tajjuyo, taameyo, takotiva, tajuyapjinüyo, toopajja, taenava. Dajitayoo pa kae monaenü.



3

DE DONDE VENIMOS

Nuestros Ancestros vivieron en un lugar llamado Santa Rita, por Vichada, Río Vichada, fueron nómada donde había alimentos. Y así, surgieron. Como consecuencia estamos esparcidos por diversos lugares.



Verena itsa ponatsi

Vaja salinami kopiaya jinavanapa Santa Rita nakuata, Vichada meniatsia.
Narajubarüta jota pejjaejava itsaapajjayoo. Najjata bajar apakuenia natsanapona jivi.
Bajarajjuata vajjaiti jivi tomarajji monaenü dajjita javaa jjiya.



HOGARES DONDE VIVIMOS

Nosotros *los Jivis* vivimos en casas de palma. De esa manera nos enseñaron nuestros ancestros. Por estas razones se exprime la masa de yuca para que la masa sea dura. *Los jivis* le gusta la sabana para construir sus casas.



Vaja jinavanüpae bojita

Vajjaitsi jivitsi bojuto bojita ba jinavanüpatsi. Tsipaiji vajamonae bajarapakuenia naka kujaruta. Pejunee yanivaa, atsata ba matajyryaba Kayara pe atjai nejja. Vajamonae uu, wayapjo ba kujiba boo pe nakuenebinejja.



5

PARA HACER LAS LABORES DE LAS CASAS

Para que mi familia pueda esperar los peces, para algo de bebida, primero se siembra la yuca. Luego se raspa la yuca, se lava, se ralla, una parte se hace fermentar para luego untar con la masa. Finalmente se exprime con el sebucán, luego se hace el casabe, y a veces el mañoco.



Pata nanajjaetsi pejjajava

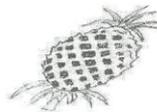
Tajamonae peyenatsinejja dujuai, pematakajua apaenejjanua, ba uuba kopiata nevajy. Bajarajjua kujinae matasiba, kiata, iriba; muliji tsipeneta pemata katsapakaenejja. Barajane yaruba, kaba, jÿaba, bajane pereba, itsajavata tajata.



6

LOS ALIMENTOS QUE CULTIVAMOS

Los jivi en el conuco, en los espacios que quedan siembran: piñas, ñame no usual, plátano, guama, merey, camuiri, tsuka, ñame tradicional, batata, pijiguao, caña de azúcar. En la montaña también hay frutas que consumimos como: pendare, tore, pawa, caimito, platanillo, seje pequeño, pevitsa, seje grande, cucurito.



Pata uubi pejjaejava

Vajamonae piJa pabita, pe saikaya javajjiya ba uba dunusi, emairi, balatunu, viripa, jJurí, camuiri, tsuka, noo, tabata, dautjü, jipiri, basue.
Unutanua vajajjae kuai nubena, pakuenia: pendare, tore, pawa, maparsi, bujjuroroko, ojjou, pevitsa, jjuperi, najjarebo.



7

NUESTRO MÉDICO

Nuestro médico no es alguien que haya estudiado. Nuestro médico es alguien que absorbe el Yopo, él, primero aprende el Arte de curar para luego curarnos. Con la finalidad de tratar cualquier síntoma luego con un bálsamo preparado nos unta.



Patane waübinü

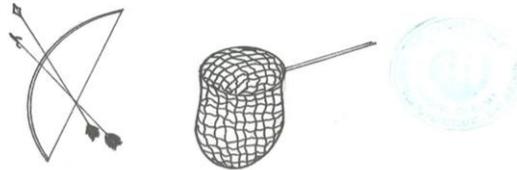
Patane waübinü raja apo peyakinaenü. Patane waübinü saya dopa tuubinü.
Bajaraponü kopiaya ba nakarüba patane jorobi nejja. Bajarajjua kujinae itsa panetoo kajjina domae, ba pane vekua juuta, bajarapakunia ba pane waüba.



8

PASOS PARA REALIZAR LA CACERÍA

Para cazar, es necesario el arco y las flechas, para flechar los peces. Si existe un río o una laguna, en primer lugar le hacemos una emboscada. En dado caso, se barbaquea y las mujeres, con “atrapapeces” recogen los peces barbaqueados.



Pataka narjuatsi javanü

Vaja jinae nejja ba namata venonatsi puyene, bitsabi yajava, jamatejema dujuainü vaja upüjjuabinejja. Puka itsa vajetsijitsia penajato at a pewüüpa kopiaya ba yaa karanata dulikaita. Barajane dujuai petsevekaejavata, vajeta; petirivajji pijinia ba kanubenena takanatojjii pe yamatajanikae nejja.



9

LOS PECES

Los jivis, pescan en el día y algunas veces cazan los peces en los caños y lagunas: guabinas, palometas, tembladores, sapoara, valentón, entre otros. Y en las noches si tienen algo para alumbrar los peces pueden flechar: babas, bagres morichaleros, guabinas, rayas, viejitos, peces aguas dulces, entre otros.



Mene piji dujuai nüji

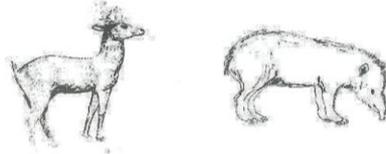
Vajamonae matakabita ba yajjonojoka itsajavata ba tsekona penajato javajjiya tsumerajjii, yanapanitojjii, tsamalijjii, tarapabojji jaakatonü, kulirijjii, itsanüjji baja. Meravi itsa itayooba ba tsekona: makibüjji, wadalijjii tsumerajjii, ponejjii, yakivatojji, enabüjji, petojjii, itsa nüjji.



10

ANIMALES DE TIERRAS

Los jivis salen de cacería para obtener: cachicamos, lapas, venados, matos de agua, entre otros. Son los animales nocturnos tales como: lapa, venado hasta la danta, ratones, chigüire, chácharo, entre otros.



Ira piji dujuai nüjji

Tajamonae matakabita ba narujaita tujubujji, bünüjji, oveebianü kanipialijji itsanüanü.

Bajaraponüjji meraviatja ba jinavanüpa pakuenia opjaebüjji, oveebi, metsaja ata, irijji, jomokobijji, jabütsa, itsa nüjji baja.



..

ANIMALES TERRESTRES

Los Jivis de día cazan cachimaco, picure, venado, mato de agua, entre otros. Entre los animales nocturnos así como: lapa, venado, danta, ratones, chigüire, entre otros.



Matatsünü piji dujuai nüjji

Tajamonae matakabita ba narujaita tujubujji, bünüjji, oveebianü kanipialijji itsanüanü.

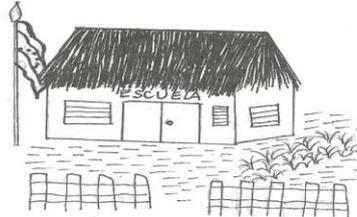
Bajaraponüjji meraviatja ba jinavanüpa pakuenia opjaebüjji, oveebi, metsaja ata, irijji, jomokobijji, jabütsa, itsa nüjji baja.



12

NUESTRA ESCUELA

En la escuela nos enseña un maestro. Los niños siempre vamos en la mañana con entusiasmo para ser puntuales. En la escuela estudiamos también jugamos y cantamos.



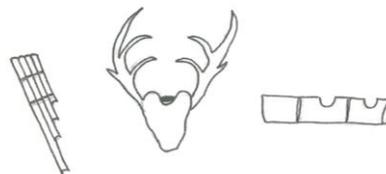
Pata yakinaee boo

Pata yakinae boota, panekujaruba biaba patane kujarubinü. Pa nayeneba biabajü pa dajjita pjevajjinü pata joneebiabi nejja. Bajara paa boota paa yakina biabajü yajava pa namujjusitabiabajü, yajavanua pa najjüana biabajü.



NUESTRO BAILE

Los Jivis si quieren bailar tienen que tener guarapo de caña fermentado, en otras ocasiones yalaki. Para bailar necesitan flauta, cacho venado, carrizo. Todos estos instrumentos para producir sonido y se utiliza para la siembra.



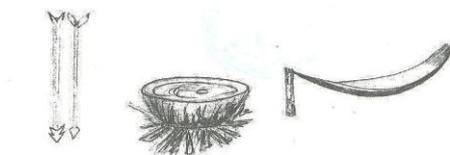
Pataka yavajibijavanü

Tajamonae itsa jamatabü yavajiba, wualapo pematabalee ba ya jeba, i tsajavata yalaki. Pe ya vajibinejja ba namata venona folifolibojavanü, wana, ovebi mataeto, jiwa bürüanü. Pe pjabinejja, yajava pe oobinajetarübenae nejja.



LA ENSEÑANZA DE NUESTROS ANTEPASADOS

Nosotros los Sikuaní somos muy alegres, tenemos nuestra casa y colgamos nuestro chinchorro, para tener nuestras flechas, para poder cazar y comer con nuestros hijos con el almidón de la yuca. En el río tenemos una hermosa curiara para navegar. Hacemos nuestro conuco y tener nuestro conuco.



Vajamonae pekobe kowü

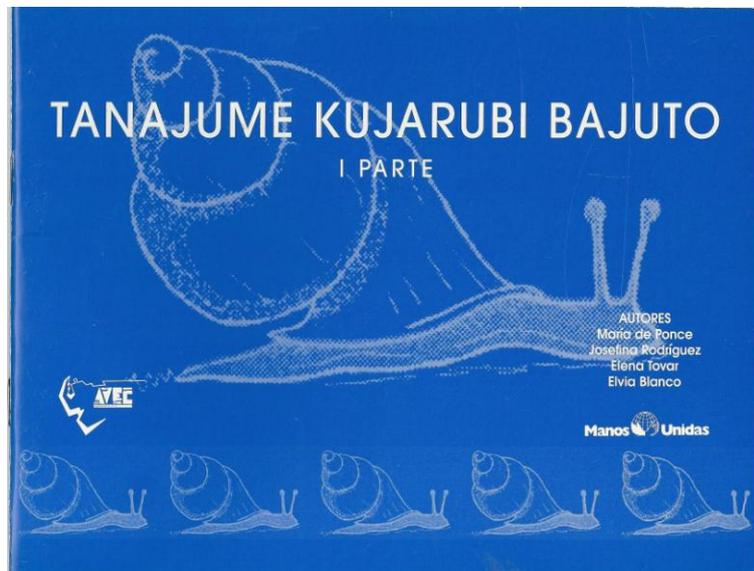
Vajjaitsi sikuanitsi ayiikuene ba pona jainaetsi, saya vaja booyo ba nutetats vaj buuyo ba rutetasi, bitsabi vaja jinaenejja, vajjiji vaja kajjaenejja, katameniyo vaja nanajjaetsi nejja. Meneta pijinia jerayo ba rutetatsi vaja jinae nejja. Pabiyo ba buatetatsi vaja jJayena vanüpaе nejja.



Título del documento: Tanajume Kujarubi Bajuto.

Fuente: AVEC (Asociación Venezolana de Educación Católica).

EL LIBRO DONDE APRENDO PARA LEER EN MI IDIOMA¹⁹⁵



¹⁹⁵ Ponce, M; Rodríguez J; Tovar E; Blanco E.: Tanajume Kujarubi Bajuto (I parte). Caracas. AVEC.

Vocales

a e i o u ü

Alfabeto

a	b	d	e	i	j
jj	k	l	m	n	o
p	pj	r	s	t	tj
ts	u	ü	v	w	y

1

<p>a</p> 	<p>Aja – papá taja raja boota pe itoribünü.</p>	<p>Padre, mi padre es el jefe de la casa y hogar.</p>
<p>e</p> 	<p>Emairi – ñame emairi raja irata pé-u 'bijava.</p>	<p>El ñame se siembre en la tierra.</p>
<p>i</p> 	<p>Iri – ratón iri ponapona pe ajjobo boota.</p>	<p>Ratón, el ratón vive donde hay</p>
<p>o</p> 	<p>Ovebi – venado ovebi peta jabinü ba-jjane pona.</p>	<p>Venado, el venado asado es delicioso.</p>
<p>u</p> 	<p>Unu – monte unu ba kaina dajjita unupijji dajubi.</p>	<p>Montaña, la montaña, tiene toda clase de especies.</p>
<p>ü</p> 	<p>Utjiburü – paují utjiburü ba viijjane pona.</p>	<p>Paují, el paují, su carne es sabrosa.</p>

A

a



Tajamonae raja
tamo kuwai,
takue María,
jjanü José.

Familia, mi abuelo se llama Kuway, mi abuela María yo José.

amo



Tamo kuwei
pejjania jjamatubü
kuenenü.

Mi abuelo Kuway es una persona amable.

4

Nuestra abuela María nos aconseja.

akue



Takue María ba
pane mujjü jjoba.

Yo, José, salgo de cazería.

anü



JJanü José ba
narujaitaj.

5

B

Ba - Be - Bi - Bo - BÜ

Picure



Bünü, bajjane nevj

El picure, come yuca.

Caña



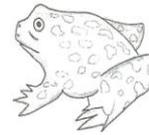
6

Basueboo, ba jjaika
yajaba valapura
nejja bayajeba.

La caña, es dulce y sirve para hacer la bebida fermentada.

El sapo, come zancudos en las
noches.

Sapo



Busuto, bajjane
waesoto merabi t
panopona.

D

Da - De - Di - Do - Du - DÜ

Piña



Dunusito, bajaika
bajjane namo.

La piña, es dulce y se lo come hasta el zorrillo.

Cajaro



8

Dome raja ba
jjanepana peta
jabinü.

El pez cajaro es rico asado.

La batata cocida es rica.

Batata



Dautju, ba
jjanepana pese
tsjaba.

9

E

Lluvia



Itsa ema matakabi
ba kaina pejebajji
ba namujjutsita.

Cuando llueve hace frio y los niños juegan.

Ñame



10

Emairi, ba mata uba
pejjaeneja.

El ñame se cultiva para el consumo.

Mi abuela Kenami está sentada.

Sentada



Takue kenami eka
wayapjota.

I

Moriche



Tamo notaponalia
inojo pejjaeneja
kutulra.

Mi abuela fue a recoger el moriche para
hacer la bebida.

Morrocoy



12

iikuli, ba ponapona
unuta bajjane ma
pjanali kuei.

El morrocoy vive en la montaña y come
semillas.

El ratón come de todo hasta arañas.

Ratón



Iri, pejjaenü dajjita
peruju nobü
bajjane jomobuto.



J

Ja - Je - Ji - Jo - Ju - Jü

Culebra



Jomo, jivi ba sine
ba ponapona unufa.

La culebra es peligrosa, muerde a las personas y vive en la montaña.

Carrizo



Jjivabürü, pekayawajibi
java vajjanü jivi.

El instrumento musical el carrizo es para cantar en las fiestas.

Curiara



Jeera, peyajotsineja
nevoju, dujjual
bajjunü jivi.

Nosotros los Jivis usamos la curiara para cargar la yuca y salir a pescar.

14

16

Mi familia asa la semilla del merey y sirve para curar las llagas en las bocas de los niños.

Cuando los loros cantan y hacen bulla, es porque va a llover.

Hirviendo



Jjorajava,
Yanapani wajji.

Pronto estará hirviendo la olla con pescado (pez palometa).

JJ

JJa - JJe - JJI - JJo - JJu - JJü

Merey



JJurui, tajamonae
seba yajaba
jjanepona pejebajji
rajuta itsa kuibo
tsabana.

Loro



JJuraa, baruya itsa
ema jitsia.

El caracol siempre come tierra a los lados del caño.

La tinaja hace que el agua se enfríe durante horas y yo me sirvo el agua.

K

Ka – Ke – Ki – Ko – Ku – Kū

Caracol



Kivato, bajjane
atsato apajjajo pe
majjubürua penajato

Tinaja



Kanalito, ba kaina
mera dajjita
matakabi, jjanü ba
puataju mera.

18

Catumare



Katemani, takue
juma panapana
nevaj emairi
batatunu, katemani.

Mi abuela lleva en el katumare yuca,
ñame y plátano.

L

La – Le – Li – Lo – Lu – Lū

El hilo sirve para fabricar mecate y carteras.

La lata sirve para recoger el hilo que se va desatando al coser.

Estambre
no existe
En la cultura jivi



Lanamaü bana
itsi baja namusi
bumato, doro.

Pote



Lataboo bana
kabekavü jjetsi itsidueto,
pejorakaemauto.

20

Cesta



Lisibo, dajjita
pejjaejaba,
matsukabene,
peri, nonoji.

El mapire sirve para almacenar el
mañoco, el casabe y ajíes.

Muduito se come envuelto en hojas y es sabroso con casabe.

El jugo de batata se toma en una taza típica.

M

Ma – Me – Mi – Mo – Mu – Mü

Gusano



Muduito, pejinü pjobita ba jianepona perí, yajawa.

Tupiro



Malieta, ba apatsi pepora peyajeobatja.

Agua



Mera, ba matawajua apatsi itsa jjanetsi.

Es necesario tomar agua cada vez que comemos.

El palo sirve para hacer curiara y leña.

La yuca sirve para hacer el casabe y este sirve para comer.

N

Na – Ne – Ni – No – Nu – Nü

Palo



Naejava, ba ejjanatsi jeera, isoto ba ejjanatsi.

Yuca



Nevajbü ba iribatsi vajajjaeneja perí, matsukura.

Ñame



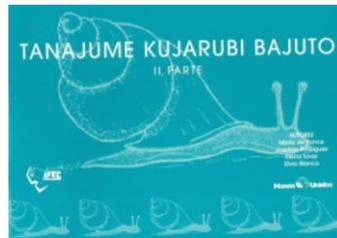
Noobü, vajamonae ba uba pa bitja ba jaeneja pesebibü.

Nuestra gente siembra el ñame y en ocasiones lo comen asado.

Título del documento: Tanajume Kujarubi Bajuto

Fuente: AVEC (Asociación Venezolana de Educación Católica).

EL LIBRO QUE ME ENSEÑA APRENDEMOS NUESTRO IDIOMA¹⁹⁶



¹⁹⁶ Ponce, M; Rodríguez J; Tovar, E; Blanco E.: Tanajume Kujarubi Bajjuto (II parte). Caracas. AVEC.

O

Venado  Unupijinü ba vijjanetsi peta jabinü

Comemos carne asada de animales del monte.

Matamata  Oope, peta jabinü bavijjanepona pekorauiji.

La matamata, asada es deliciosa.

La lapa, es deliciosa cocida en yare (jugo de yuca).

Lapa  Opjaebü, bavijjanepona ba-kasetseta katsajanitja

P

Pa – Pe – Pi – Po – Pu – Pü

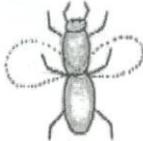
Jojoto  Pakali, ba jjanetsi pesebijava pesetsijava bejjanepona.

Jojoto, comemos asado, cocido es delicioso.

Raya  Pone kuimali tajju kakuatatsi menetja penarujaitsinü.

Kuimali, fue picado por una raya en plena cacería.

Los bachacos se comen con yare.

Bachaco  Pübü, ba jjanetsi katsajanitja vajani matakavi.

PJ

PJa – PJe – PJI – PJo – PJu – PJÜ

Pampano



PJererevato kukuvi ba yajjunajoka ba mata tseta katsajanitja ba mataupura jjanepana.

Kukuvi pesca palometa, el caldo es sabroso cuando cocina con yare.

Estrella



5

PJuliewaito ba naka Itayata mejavi.

El lucero de la mañana nos alumbra con su resplandor.

Kukuvi, come con su familia el pescado en vuelto con hoja de plátano.

Bojotao



PJobi, kukuvi ba yarujuita pjererevato ba barujjane pijanakuebi.

R

Ra – Re – Ri – Ro – Ru – RÜ

Tocar



Rakata, tanü kuimali bana rakata pena juntsineja.

Mi hermano Kuimali toca para cantar.

r



7

Ria, tsikirivayo raja Na pona escuela.

La niña también camina para ir a la escuela.

La muñeca es de la niña.

Muñeca



Ruuruuva, raja tsikirivayo pijava, pena to ejjana pena

S

Sa – Se – Si – So – Su – Sū

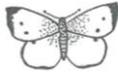
Hacha



Sipali, ba ita vokotatsi isofojji, baja tajabinejjanüa.

El hacha sirve para cortar las leñas para luego asar los peces.

Mariposa



Sonoto, ba panapono na kumatja.

La mariposa anda al aire libre.

Las avispas pican si las molestan.

Avispa



Sunuto, ba kakuata ltsa jumatabü lfontatsi.

T

Ta – Te – Ti – To – Tu – Tü

Colador



Takanto, takue na yajukaya du-juinüjji.

Mi abuela saca pescado con el atrapapeces.

Tara



Tubüto, jjane dajjita Pebajjutojji- pabita.

Las taras comen las hojas de los cultivos en los conucos.

El oso hormiguero comió todas las termitas.

Oso Hormiguero



Isonü, jjane dajjita opjo. Kiuli

TJ

Tja – Tje – Tji – Tjo – Tju – Tjü



Cortar



Tjaaba, tova kenami
tjaaba dujainü pata
jjaenejja.

Mi hermana Kenami corta el
pescado para comer.

El perico picotea la semilla
para comer la nuez.

Perico



Tjobü, ba ukuba
akuaita pakali,
pejjaenejja.

TS

Tsa – Tse – Tsi – Tso – Tsu – Tsü

Curito



Tsama, takue ba
seta katsajanita
ba ya upura
jjanepana.

Mi abuela cocina con yare y
es sabroso.

Maraca

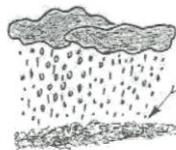


Tsitsito, tamo ba
tsiitsilijaili peyava
jjibinejja.

Mi abuelo cada vez que baila
toca la maraca.

Con el barro hacemos nuestra
casa, pinpinas y tinajas.

Barro



Tsorobo, bajara pa
tsoro bota ba
ejenatsi pinpintojji,
kanali.

V

Va - Ve - Vi - Vo - Vu - Vü

Pereza



Vijji, ba majita
matakanita, merabi
ba naukota.

La Pereza duerme en el día y
en las noches camina.

Criollo



Vovainü, ba pita
jivitava bo jaina
pejji pija tomatja.

El hombre no indígena se puede casar
con una indígena y tener un hogar e
hijos en su territorio.

Alumbra en la noche para tener luz.

Alumbrar



Butujai, itoyota
merabi, matakabi.

U

Paloma



Uukukuto, ba
najjuana
pematapenata.

La Paloma canta al amanecer.

Sembrar



Uba, takue, tamo,
ba uba nebajju,
pakali, dunusito.

Mi abuela, mi abuelo siembran
yuca amarga y piñas.

El bejuco amarra los palos de la
casa.

Bejuco



Ünübo, ba kuba
isoto, boo.

Ü

Pajul



Ütjüburü, ba na
jjuana unuta.

El ave pajulí canta en la montaña.

Garza



Üku, ba jiane
dujainüjji merata
pejinawanu paevi.

La garza come peces en el agua.

Mi abuelo pesca para comer.

Pescar



Üjüba, dujainu
tamo patajjainejja.

W

Wa – We – Wi – Wo – Wu – Wü

Guama



Wiripa, wiripanae
bitso jaina.

La mata de guama tiene muchos frutos.

Sebucán



Woboto, ba kianaba
ne bajü matabü.

El sebucán sirve para exprimir la
masa de yuca.

El pilón sirve para triturar la masa
de yuca y luego hacer el mañoco y
el casabe.

Pilón



Wajubo, ba kuaba
ne vaj,
pe ejjanaenejja,
matsuka, peñi.

Y

Ya - Ye - Yi - Yo - Yu - Yü

Bocón



Yamatto, ba Ijanetsi
pesebinü.

El pescado llamado bocón se come asado.

Berá



Jjuatabo, ba ejana
pe kakuatsineja
dujai.

Las flechas sirven para flechar los peces.

Del cuerpo tiene infectado el pie.

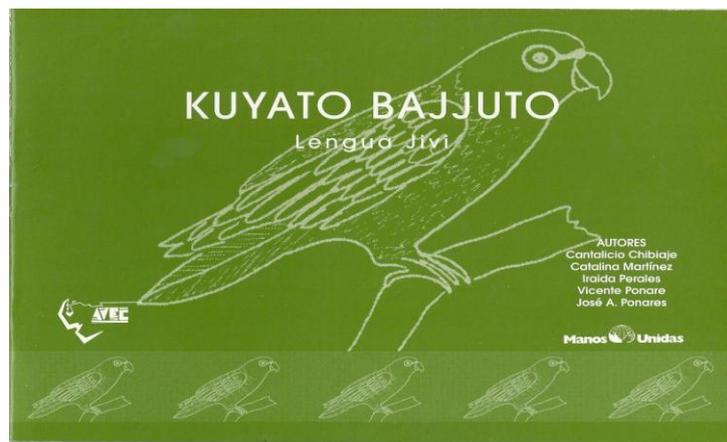
Hongo



Yüruü, taju tsabana

Título del documento: Kuyato Bajjuto.

Fuente: AVEC (Asociación Venezolana de Educación Católica)



LIBRO

En AVEC. Libros Didácticos en Lengua Indígena¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Chibiaje, C; Martínez C; Perales, I; Ponare, V; Ponares, J.A.: Kuyato Bajjuto. Caracas. AVEC.

PARTES DE UN ÁRBOL

El árbol tiene: raíz, tronco, hoja, flor y fruta.

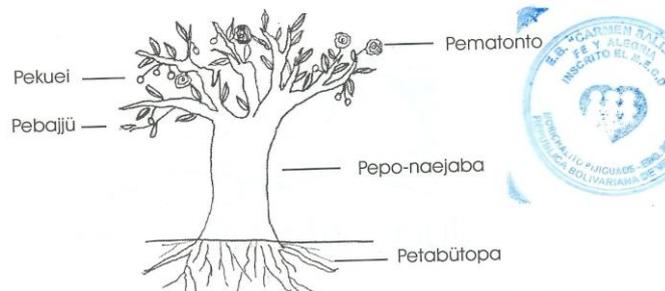
Raíz: tiene para sostenerse.

Tronco: es la propia madera y se usa para hacer muchas cosas.

Hoja: hojas pequeñas que nacen de la misma rama.

Flor: es el primer paso antes de convertirse en fruta.

Fruto: lo que consume el hombre.



Naejaba jjaina: Petabütopa, Pepo-naejaba, Pebajjü, Pematonto, Yajaba pekuei.

Petabutopa: Jjuata naejaba jjaina pebitsabinejja.

Pepo naejaba: Pepo pe atajaba, dajjita kuene waja ejjanaeneja.

Pebajjü: Pe rau nae bajjutoji, ma jjueyota na ejjana pija kuenta.

Pematonto: Pakuenia na ejjanopanae kopiya pekui.

Pekuei: Pe jjaijaba jvitonuenu, itsa biriavi yajaba.

SOL

El sol sale por la mañana. Se oculta al atardecer. Nos ayuda a secar la ropa después de lavar. Nos permite ver bien, sin el sol no podemos caminar.



Juameto matakabi pitsapa
vajaya kanua.
Juameto matukabi tabujopaya
kaniviyo.

Na ka rajuto pe atajujaba waja
essetojji pe tsebinejja, waja,
kietsikujinae.

Jani baitsia matakabi waja tae
nejja, itsa apopitsapae
Akuenebi waja ponaenejja.

2

CASA

Todos vivimos en una casa que nos cubre. Cubrimos el techo con palma de moriche. Armada con palos. Limpiamos el patio. Para que se vea.



BOO

Ma pa boo ba jinawanupatsi dajjita
Boo matarubatsi inojjo bajüto,
Naejaba yajaba
Boo ba irajuetatsi
Pe na taeneja

MARACA

Los ancianos tienen maraca. Nuestra gente la llevan consigo en el baile. Los no indígenas también las usan en sus cantos.



TSITSITO

Tsitsito ba jjaina perujunüjji

Bajamonae ba kayawajiba tsitsito

Wowei yajabaja va jeina penajjuanaeneja

SEBUCAN

El sebucán es para exprimir, para hacer casabe, mañoco. Los no indígenas dicen que movemos nuestro sebucán. El sebucán exprime para sacar el jugo, seguidamente cocinamos el yare.



WOBOTO

Woboto ba ja yarubineja, bajja ejjamaenejja peri,
matsuka.

Jovei ba jumeitsi pa yajübajü woboto.

Woboto ba kiena pejukaineja pepora, kujijinae
katsajanira ba setatsi.

AGUA

El agua es para beber, lavar la ropa, cocinar, es indispensable, y sin ella no podemos vivir.



MERA

Mera waja apaera waja kietsineja waja esetojji
dajjita ba tsetatsi merata waja jaeneja
mera bitso matabene natsi
itsa mera ajibi bijieta va ponna ponatsi.

ZANCUDOS

Existen diversidad de zancudos pero el que nos pica y nos causa enfermedad es el que anda en la noche y habita en aguas sucias.



WAESOTO

Waesoto ba apajjayo
Itsi na ka kuata, na ka romae ba
Waesoto ponapona merabi
Pe ajaira merata rubena.

YUCA

La yuca se siembra en el conuco para hacer mañoco, casabe, katara. Hacer delicioso caldo.



NEWAJJÜBÜ

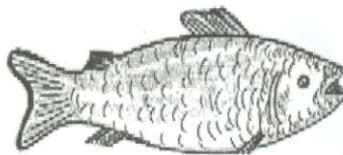
Newajjü ba ubatsi pabita.

Yajaba pe ejjanaenejja, matsuka, peri katsinera.

Püpura yajaba setatsi.

PEZ

Existen diversidad de peces pequeños y grandes. Habitan en aguas. Los pescamos para comer, en otras ocasiones barbaqueamos para agarrarlos.



DUJEINÜ

Dujeiwi itsana ba tsikirinüji, ayeinü.

Dujei peponaponanü meneta.

Wajaiti ba beyajjüavatsi bajaenejja.

Itsajabata wajetatsi waya taikainejja.

MAMA

Queremos mucho a nuestra mamá y ella nos quiere. Nos cuida. Si le alzamos la voz nos regaña.



ENA

Ena ba jitsipajji bitso yajaba na ka jitsipa, yajaba na ka eveta.

Ena va yeitanatsi ba naka mujjüjjoba.

HOMBRE

El hombre tiene: cabeza, cabello, dos orejas, cejas, dos ojos, nariz, boca, y en ella lengua.

Seguido de eso tiene brazos, manos y pies.



JIVITONÜ

Jjaena: Pematatokoto, pematana, najua müjjuyortobeje, pe itapene, peitajjuto beje, kae pepumü, pekuibojoto barajota pe ebaroto.

Jjüa kujinae, jjaina ania majjusipa, pe kobe yayaba.

Jjaina anija petajjübeje.

POLLO

Comemos pollo, huevos y los criamos desde que rompen el cascarón en el patio de nuestras casas para verlos gordos y bonitos hay que darles maíz.



WAKARA

Wakara ba jjanetsi yajaba na tobuejena pa kuenia matapjota pejji.

Waja boota jeinatsi wakara itsa abatatsi pejjaniurujji ba yajaba abutatsi jetsa.

PIÑA

Nuestra gente siembra piña en el conuco. Siembran para alimentar a sus hijos.

Lo tomamos en jugo. Se usa también en la preparación de la bebida fermentada para nuestro baile.



DÜNÜTSITO



Waja monae ba üba pija pabita.

Pejji pe jjaeneja, pakuenia, pepora yajaba apatsi.

Waja monae yajaba ejjana yalikara pe yabajibineja.

I.15. Alcoholismo

Título del documento: Los problemas del alcohol

Fuente: Cacique Raúl Rodríguez. Conversación con la comunidad de Ekunay.

Fecha: 2002.

Cuando Raúl Rodríguez se hizo cargo como cacique de su comunidad, él era plenamente consciente del gran problema que planteaba el abuso de alcohol para un número importante de sus miembros y decidió tomar una serie de medidas para tratar de solucionarlo. Para ello, se documentó sobre el tema y celebró una reunión con los miembros adultos en Ekunay en el año 2002. Por tanto, este es un documento inédito que sirvió para tratar de solucionar un problema acuciante en esos momentos en la citada comunidad. Transcribimos las palabras que Raúl Rodríguez dirigió a su comunidad:

“La esclavitud es gangrena que empieza por una parte y si no se corta se comunica al todo y perece el cuerpo entero”. Simón Bolívar

Es verdad, que la Venezuela de la Cuarta República nunca manifestó importancia por el pueblo, por los individuos que vivían en las diferentes comunidades del estado. Es más, los pueblos y comunidades indígenas nos veíamos pisoteados y dejados de todos los derechos que podíamos tener. Pero actualmente, gracias a nuestro presidente de la República Bolivariana de Venezuela, se está viendo una Venezuela diferente, existe un cambio radical social. El presidente, con sus pensamientos revolucionarios y continuador fiel del legado bolivariano, ha desarrollado estrategias para la integración del pueblo a la participación y al desarrollo cultural, político, educativo y social, así como el reconocimiento de los derechos y deberes ciudadanos en la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*, incluyendo por primera vez en la historia nuestros derechos, esto es, los derechos de los pueblos y comunidades Indígenas.

Gracias a la revolución se implantaron en nuestro país misiones sociales, las cuales impulsan el desarrollo integral nacional, tales como: Misión Robinson I y II, Misión Ribas, Misión Sucre, Misión Barrio Adentro, Misión Vuelvan Caras. Estas misiones permiten acabar con la desunión, la ignorancia, el analfabetismo, la insalubridad y el engaño en que nos tenían los dirigentes de la Cuarta República. Todo esto va a beneficiar a nuestra comunidad, por eso debemos hacer nosotros todo lo posible para mejorar las condiciones de vida que en ella tenemos.

La OMS, define el alcoholismo como la ingestión diaria de alcohol superior a 50g en la mujer y 70g en el hombre (una copa de licor combinando tiene aproximadamente 40g de alcohol, un cuarto de litro de vino 30g y un cuarto de litro de cerveza 15g). El alcoholismo parece ser producido por la combinación de diversos factores fisiológicos, psicológicos y genéticos.

Características principales del alcoholismo:

1. Dependencia emocional y a veces orgánica del alcohol.
2. Produce un daño cerebral progresivo y finalmente la muerte.
3. Efectos de la variación de las contracciones de alcohol en la sangre.
4. Afecta a los varones adultos, pero está aumentando su incidencia entre las mujeres y hombres jóvenes.

Efectos del Alcohol:

1. Produce sobre el organismo un efecto tóxico directo y un efecto sedante.
2. La ingestión excesiva de alcohol durante periodos prolongados conduce a carencias en la nutrición y en otras necesidades orgánicas.

Los efectos sobre los principales sistemas del organismo son acumulativos e incluyen un amplio rango de alteraciones en el aparato digestivo (úlceras de estómago, pancreatitis crónicas, lesiones irreversibles en el sistema nervioso, central y periférico).

Se ha demostrado en fechas recientes que la ingestión de alcohol durante la gestación, incluso en cantidades moderadas, puede producir daños graves en el feto, especialmente retraso en el desarrollo físico y mental, denominado Síndrome de Alcoholismo Fetal.

El consumo y los problemas derivados del alcohol están aumentando en muchas partes del mundo desde 1980 y nosotros no somos una excepción, pero tenemos que tratar de que eso no continúe así.

Para solucionar el problema, primero debemos reconocer que este existe, no tenemos que ocultarlo porque, si no, no lo solucionaremos. En otras partes hay centros que ayudan a las personas que tienen este problema, así como grupos que hablan sobre el mismo. Es lo que vamos a tratar de hacer aquí, ayudarnos, tratar entre todos de solucionar el problema.

Debemos ver cuáles son las causas por las que hemos llegado a tener este problema. Estamos viendo que este problema está produciendo desunión en la comunidad y en las familias y nos lleva a una pérdida de nuestra identidad cultural, así como en muchos casos a una paternidad irresponsable.

Este es un problema que es ajeno a nuestra cultura, por tanto no debemos dejar que esté en ella.

I.16. Conversaciones con jóvenes estudiantes

Título del documento: Conversación con los jóvenes estudiantes de la comunidad de Ekunay. Registro fonográfico. Transcripción propia.

Fuente: Raúl Rodríguez en conversación con los jóvenes de Ekunay.

Fecha: 2006.

En las comunidades indígenas cada vez hay un número mayor de jóvenes que continúan con estudios superiores, para lo cual deben macharse de la comunidad. Esto que es algo positivo, ha provocado que varios de ellos no regresen a las mismas. Por

este motivo, el cacique se reunió con los jóvenes, algunos de ellos universitarios en un futuro, y les habló de la importancia de regresar a la comunidad para poder colaborar en el desarrollo de la misma. Esta conversación se produjo en julio de 2006 en Ekunay. A partir de esta grabación, he transcrito a texto la misma.

Como el documento anterior, nos encontramos ante una información inédita, que nos da a conocer la visión sobre lo que el cacique pretende, relacionado con los jóvenes estudiantes de la comunidad.

Como sabemos que los diferentes muchachos o estudiantes que vais a las ciudades, que salís de las comunidades, vais con varios objetivos, algunas veces de estudiar, trabajar, hasta algunas veces, nosotros no sabemos a qué otro plan, en la sociedad de los criollos no sabemos en qué también se involucran, es bueno que cuando nosotros entremos en las Universidades, más que todo a nivel de las ciudades, siempre tengamos ese contacto con nuestras comunidades y nuestros pueblos y otros pueblos y primeramente conocer la historia de donde provenimos, qué somos, qué voy a hacer por mi comunidad, qué ellos me van a dar a mí en el futuro o qué les voy a dar yo a ellos en el futuro. Pero también existen esos muchachos, después que se gradúan en las diferentes universidades, se olvidan de su comunidad, hasta algunas veces se olvidan de su familia, no regresan más a su comunidad.

¿Qué estamos haciendo ahorita? La idea es intentar que no tengan que ir hacia las ciudades, ya que, primeramente, no cuentan con recursos económicos, segundo, algunas veces no tienen una familia donde permanecer y donde poder llegar, tercero, que entrar en la Universidad de las diferentes ciudades, hay algunas veces se les discrimina, porque algunas veces los ven y dicen, ¿qué hace este indiecito aquí estudiando?, ¿para qué vino? A veces quieren estudiar una carrera, pero realmente no saben qué quieren. Entonces, tenemos que basarnos en lo que necesita la comunidad, buscar la carrera que le convenga a esa comunidad. No buscar una ingeniería petrolera donde no existe petróleo. Buscar una ingeniería agrónoma, porque sí sabemos que en todas las comunidades indígenas, en nuestros pueblos existen progresos, hay bastante fertilidad en las tierras. Trataremos de mantener la relación con los muchachos que están en las ciudades, siempre les convocaremos a reuniones, les daremos talleres, después que ellos se gradúen regresen a sus comunidades, tienen que trabajar por sus comunidades, tienen que velar por sus comunidades y hacer un trabajo conjuntamente, no solo con las personas adultas, sino también llevando una formación de los niños,

porque los niños van a servir después por ellos, al futuro, lo que se llama un desarrollo susceptible para la comunidad y debemos también cuando salgamos de la comunidad no nos olvidemos de nuestras costumbres, siempre defender nuestras costumbres donde estemos, no ignorar a los otros hermanos que estudian en esas mismas comunidades, es por eso que estamos reunidos aquí para que esto no se olvide. Es un tema que nos interesa a todos.

Todos tenemos que estar en esta lucha, ya que si no se perderán nuestros idiomas, costumbres, culturas. Cuanto más cerca está una comunidad de los criollos más problemas puede tener, esta convivencia puede hacer que perdamos nuestros idiomas y costumbres.

Por todo esto se está tratando de crear la aldea universitaria.

La educación debe ser el pilar, la base, lo primordial de una comunidad. Debemos luchar por ello, otros lucharon y es por eso que nosotros estamos aquí. Hoy tenemos muchas posibilidades dentro de un marco legal, tenemos leyes que nos amparan, pero no hemos sabido utilizarlas, no las hemos ejecutado en nuestras comunidades y eso es algo fundamental, tenemos que comenzar primero por conocer cómo, qué utilidad las vamos a dar al marco legal en nuestras comunidades. Un estudiante que se va a la ciudad, digamos, tiene una meta de tener un cambio de sociedad, exponerse a muchas cosas, el efecto económico, el efecto de la sociedad. En cambio, un estudiante que está en la comunidad, pienso que no va a tener ese tipo de problemas. El gobierno, nuestro gobierno, lo que quiere es que los estudiantes se queden en la comunidad, que las mismas comunidades nos organicemos, presentemos nuestros diseños, nuestras formas de pensar. Es importante que la tecnología llegue a nosotros, no que nosotros tengamos que llegar a ella. Pero tenemos que ver la forma de adaptarnos a ella sin perder nuestras culturas. Hay muchos cambios y tenemos que adaptarnos pero sabiendo donde estamos. Debemos ver lo positivo y lo negativo de las cosas, lo positivo y lo negativo de un estudiante de la ciudad y de uno de la aldea. Es importante que los jóvenes estéis concienciados, hay veces que la apatía existe porque quiere existir, la apatía existe porque uno no está interesado en algo. La realidad del 2006, es muy diferente a hace 20 años, en aquel tiempo el sistema político, el sistema de gobierno era otra cosa y las políticas educativas eran diferentes; ahorita las políticas educativas con este gobierno han cambiado. Como decíamos antes, hay todo un marco legal que ampara a las comunidades indígenas. Pero todo el marco legal pueden ser palabras muertas, si nosotros no

diéramos cumplimiento a todo lo que está establecido. Los estudiantes tenemos las herramientas, los conocimientos para generar propuestas. Para saber lo que necesita la comunidad. Lo que tenemos que ver es esto: yo soy estudiante indígena, estoy en la ciudad o en la comunidad, pero, ¿de qué manera voy a aportar mi conocimiento y mi esfuerzo para el desarrollo de mi comunidad?

I.17. Reunión con representantes del gobierno

Título del documento: Peticiones de las comunidades indígenas ante los representantes del gobierno. Registro fonográfico.

Fuente: Raúl Rodríguez.

Fecha: 4 de agosto de 2006.

Esta reunión se realizó el día 4 de agosto del 2006 a las 13 horas. En la citada reunión tomaron parte: la comisión de representantes enviada a la zona por el Comandante presidente Hugo Chávez Frías, los ciudadanos del barrio de Quinta República del pueblo de Morichalito y algunos representantes de las comunidades indígenas entre los que se encontraba Raúl Rodríguez. Todos ellos expusieron sus problemas para que llegaran al presidente y de este modo en el menor espacio de tiempo tuvieran una solución. Este testimonio es importante porque era la primera vez que una representación del propio presidente de la República se acercaba hasta el pueblo de Morichalito para escuchar los problemas de sus ciudadanos.

A continuación recogemos las palabras que Raúl Rodríguez dirigió a estos representantes gubernamentales:

Mi nombre es Raúl Rodríguez, soy el cacique de la comunidad indígena jivi Ekunay, localizada en la parroquia de los Pijiguaos. Me tomo la atribución de decirles que reciban un cordial saludo en nombre de los pueblos y comunidades indígenas en la parroquia de los Pijiguaos, municipio Cedeño del estado Bolívar. Como decía Jairo antes, soy estudiante de derecho. Igual que creo que en el marco de cooperación, desde el punto de vista jurídico igualmente aparte del reconocimiento de nuestros derechos, contemplados en la nueva Constitución de 1999, exigimos ahora otros reconocimientos, que se nos hagan realidad esos derechos contemplados, conjuntamente con nuestra participación, y quiero aprovechar, de que, a diferencia, creo, de nuestros hermanos occidentales, que los llamamos así, criollos, no somos tan insistentes. Primero, porque tenemos nuestra condición de respetar a las personas, no hacemos ese tipo de eventos, de hacer huelga, cosa así de eso, pero por lo menos aquí no contamos con quién hacer de enlace en proporción directa con la presidencia de la República. Quiero que se lleve esta inquietud porque, al igual que nuestros hermanos criollos, las comunidades indígenas creen que el 99,9 % carecen de servicios básicos, no tienen vivienda, no tienen electrificación, no tienen agua potable, vialidades en malas condiciones, falta de apoyo institucional desde el gobierno central. No quiero, no está solamente Bauxilum, también está la alcaldía, la gobernación. Queremos un trabajo conjunto entre ellos, con un plan y un programa de trabajo especial para atender las necesidades de las comunidades indígenas.

Por último, para no entrar en detalles el reconocimiento real en nuestro derecho en materia de tierras y hábitat indígena. Muchas gracias.

II. ENTREVISTAS



II.1. Entrevistas del cacique con representantes políticos

1. Entrevista de Raúl Rodríguez con José Poyo. Diputado de la Asamblea Nacional.

Título del documento: La Asamblea Nacional. Aspectos del gobierno Bolivariano.Registro fonográfico.

Fuente: Entrevista en profundidad con José Poyo.

Fecha: 18 de julio 2006.

Raúl Rodríguez, estableció una serie de contactos con Diputados de la Asamblea Nacional, para tratar de informarse de numerosos temas que luego pueden ayudar a su comunidad. Este fue el caso de la reunión mantenida con José Poyo. Esta tuvo lugar a las 9 de la mañana menos seis minutos en la comunidad indígena kariña Camburica, parroquia Moitaco, municipio Sucre del estado Bolívar. El 18 de julio del 2006. La reunión se centró en el marco de una charla que este Diputado ofreció a un grupo de representantes de diferentes comunidades indígenas fundamentalmente estudiantes. Reproducimos a continuación la conversación mantenida entre José Poyo y Raúl Rodríguez. Comenta José Poyo que en este lugar está cumpliendo con la labor de difundir *la Ley de Pueblos y Comunidades Indígenas*.

José Poyo: *Llevar la información, fundamentalmente la información de lo que estamos haciendo en la Asamblea Nacional y la información de lo que está haciendo nuestro gobierno bolivariano en cuanto a lo que es su labor revolucionaria, pero también escuchando lo que son los distintos planteamientos de las comunidades, de las personas que se nos acercan, denunciando lo que está mal hecho. En algunas zonas de algunos funcionarios que no hacen lo que deben hacer, según nuestro mandato constitucional y por eso que muchas de las personas indígenas y no indígenas nos hacen llegar cuando vamos a las comunidades lo que son los retrasos en las obras, el retraso de servicios, y aparte de eso, sus planteamientos en los que tiene que ver con las necesidades que requieren los pueblos indígenas.*

Nos encontramos con aportes significativos de la propia gente, la propia población y una de ellas creemos con bastante orgullo el evento de hoy que se instala aquí en Camurica, en la comunidad kariña y con la participación de aproximadamente doscientos estudiantes indígenas, en su mayoría universitarios, que están orgullosa y tenazmente impulsando lo que tiene que ver con la Aldea Universitaria, lo que es el proceso universitario, qué va a ser, qué van a vivir los jóvenes y los estudiantes indígenas aquí. Naturalmente, igualmente habían estado excluidos de este proceso -que ahora con grandes esfuerzos, con su propia iniciativa y buscando apoyo institucional y buscando también apoyo hacia nosotros- los diputados indígenas, para que la universidad en lugar de quedarse en la zona urbana que se traiga para las comunidades, que se traiga para el municipio.

Yo creo, que esto es un orgullo que estemos viendo, presenciando este evento que se instalará hoy y estará mañana, pues yo estaré acompañando hoy en la mañana sobre lo que debe ser la Ley de Pueblos y Comunidades Indígenas y por supuesto, bueno, alentando en este caso a los muchachos y a las muchachas, esta juventud que en el futuro inmediato, esos estudios superiores van a ser los dirigentes que van a estar guiando a sus propios pueblos y comunidades.

Raúl Rodríguez: *¿Considera la educación como un elemento fundamental para el desarrollo de las comunidades indígenas y para el desarrollo integral de la nación venezolana?*

José Poyo: *Por supuesto, la educación es justamente el instrumento principal de liberación de nuestro pueblo y gracias a la educación que obtuvimos de nuestros padres, en principio en las mismas comunidades, sobre los principios indígenas, los que tuvimos después para ir a las ciudades, que nuestros padres nos llevaron a las ciudades a prepararnos ya en otro tipo de ocasiones, en este caso ya la educación occidental, ir a la escuela, ir a por el proceso del liceo, luego para la universidad y obviamente que a pesar de las adversidades muchos de los estudiantes universitarios indígenas, entre ellos me incluyo, de que pudimos pues terminar lo que ha sido nuestro gran aporte.*

Luego, a lo que tiene que ser los espacios que estamos conquistando o reivindicando pues, el paso indígena a nivel político, a nivel social, a nivel económico y a nivel intercultural y por supuesto también en el futuro inmediato, lo que es por la cultural, la creación de los municipios indígenas, los propios indígenas van a ser sus alcaldes, sus concejales y es por ello que creo que la educación ha sido fundamental para que dejemos nuestra venda y que no esperamos que otro sector nos tutele, algún sector político, sino nosotros mismos vamos a ser nuestros propios guías. Por ello, digo que la educación va a ampliar ese gran proceso y ahorita estamos en otra etapa para continuar lo que va a ser la educación intercultural y los muchachos, creo que aquí los estudiantes van a surgir propuestas a la que va a ser la futura universidad intercultural.

Raúl Rodríguez: *¿ En el contexto latinoamericano y mundial es necesaria una integración entre los pueblos y comunidades indígenas o una integración aparte que hagan las comunidades indígenas o más o menos parecido lo que impulsa el presidente Chávez a partir de la propuesta ALBA?*

José Poyo: *Creemos en lo que está impulsando el presidente Chávez, nosotros asumimos plenamente ese impulso que está llevando nuestro presidente y sumado a ello lo que en este momento se está llevando a cabo la Revolución Boliviana allá, a cuyo cargo está ahora el presidente Aimar Evo Morales y allí hay toda una simbiosis de lo que está planteando el presidente Chávez y lo que estamos*

planteando los pueblos indígenas, las diligencias en lo que tiene que ver con lo que es la integración. Porque ciertamente, los pueblos indígenas pudimos sobrevivir a lo que fue el holocausto de la colonización. Pero ahora, de más de quinientos años estamos resurgiendo, hay todo un levantamiento, todos los países del continente desde Canadá hasta Argentina donde, en diversos países, estamos asumiendo lo que es la gobernabilidad como en el caso de Bolivia, el caso de Ecuador, el caso mismo de Guatemala, el caso mismo de Nicaragua que los indígenas mizkitos tienen dos regiones autónomas, casi la mitad del territorio de Nicaragua. Son parte los que son los indígenas que están asumiendo su propio gobierno.

El caso particular de Venezuela, bueno, tenemos la experiencia como del Amazonas, que un gobernador está asumiendo sus indígenas y dentro de los próximos meses o años estaremos solicitando que también aquellos municipios donde haya población indígena, grandes cantidades, sea pues también la propia autoridad indígena la que asuma la administración, la habilitación y discusión de sus propios recursos. Por eso, la integración latinoamericana, nosotros decimos que es la integración indio latinoamericana y del Caribe.

Creemos que el movimiento indígena y la semilla que estamos acá, en este caso venimos sembrando desde hace más de veinte años y con lo que se está haciendo ahora son los que van a dar la gran América pluricultural que estamos construyendo y eso por supuesto tiene que ver con lo que predica el presidente, tiene que ver con el socialismo del s. XXI, que nosotros decimos que ese socialismo nuestros abuelos, nuestros ancestros lo vienen practicando desde hace más de quinientos años y lo siguió practicando durante la colonización y se mantiene vivo este socialismo en nuestras comunidades y, por eso, yo creo, gracias a todos esos que tienen que ver con el socialismo, el cooperativismo y la solidaridad entre las comunidades indígenas, pudimos sobrevivir a esas grandes intenciones de ahogar a las comunidades los que tienen que ver con la construcción de nuestro país.

Raúl Rodríguez: *Un mensaje para la juventud indígena venezolana.*

José Poyo: *Bueno, ustedes son justamente la semilla de todo este proceso bolivariano revolucionario, donde los indígenas justamente somos la parte de ese engranaje y donde estamos recuperando lo que tiene que ver con lo que es nuestra soberanía territorial, nuestra soberanía interna, nuestro propio autogobierno interno, que ya lo estamos ejecutando dentro de las mismas comunidades y, bueno, sumando todo lo que tiene que ver con la distinta participación que se está dando en todo el país.*

Y, por supuesto, el próximo 3 de diciembre tenemos todos un acontecimiento que debemos ratificar a nuestro presidente Hugo Chávez, eh, son más de diez millones de votos y eso es lo que estamos trabajando, en función de eso todos los Diputados, todas las organizaciones y movimientos indígenas, el Parlamento Indígena también este apoyo solidario a cual también preside y la Asamblea Nacional de Pueblos y Comunidades indígenas. Por supuesto, los muchachos jóvenes. Aquí estamos todos para ir en una sola dirección para ratificar nuestro presidente y consolidar nuestra revolución bolivariana indígena.

Raúl Rodríguez: *¿Qué es el Parlamento Indígena?*

José Poyo: *El Parlamento Indígena es una instancia internacional. Se dice que se creó aproximadamente hace dieciocho años en el año 1987 y en otras ocasiones los hermanos indígenas que habían asumido esa instancia habían sido nombrados por los partidos políticos que tradicionalmente venían gobernando este país, pero a partir del año 2001, los indígenas que están asumiendo, son los que hemos sido electos en la Asamblea Nacional y en los Consejos Legislativos, fundamentalmente los que tienen que ver con el (CONIVE), Consejo Nacional Indígena de Venezuela, y por ello es que el Parlamento está viviendo una revolución con lo que va a ser el nuevo instrumento de lucha mismo de todos los pueblos indígenas y organizaciones de hecho estamos apoyando luchas legislativas que cuando lleguen allá a Caracas y, por supuesto, aquí también venimos un equipo tomando testimonio. Y esto, por supuesto, lo vamos a difundir para que a través del Parlamento Indígena podamos apoyar estas iniciativas, acontecimientos que están tomando no solamente los jóvenes sino todo lo que tiene que ver con la vida de las comunidades.*

Raúl Rodríguez: *Muchísimas gracias por la entrevista, Diputado de la Asamblea Nacional José Poyo.*

2. Entrevista de Raúl Rodríguez con Simón Poyo. Directivo del Instituto Nacional de la Juventud

Título del documento: El Instituto Nacional de la Juventud y la educación. Registro fonográfico.

Fuente: Simón Poyo.

Fecha: 29 de julio de 2006.

La entrevista realizada con Simón Poyo el día 29 de julio del 2006 en la comunidad kariña Camburica se centró en la función que lleva a cabo el Instituto Nacional de la Juventud en materia indígena fundamentalmente en aspectos educativos.

Raúl Rodríguez: *¿Qué es el Instituto Nacional de la Juventud?*

Simón Poyo: *Fue fundado hace tres años a través de una ley decretada en la Asamblea Nacional. Allí es donde nace el Instituto como órgano rector de la política de los jóvenes a nivel nacional. A partir de allí, el Instituto forma parte de las Comisiones Presidenciales, como la misión Robinsón, la misión Sucre, la misión Ribas y varias misiones. Aquí en la ley Nacional de la Juventud en el artículo trece aparece y dice que se le da reconocimiento a la juventud indígena. La participación de los jóvenes en las misiones a través del Instituto fue muy participativa, ya que el Instituto de la Juventud desde su inicio les hizo una llamada a los jóvenes indígenas a que participaran en las misiones.*

De igual manera, el Instituto a través de la Comisión Indígena estuvieron organizando un programa dirigido al plan de becas, becas estudiantiles, donde actualmente hay alrededor de treinta jóvenes becados, jóvenes indígenas de diferentes pueblos y ya para este mismo año se piensa becar treinta jóvenes más de diferentes estados. Como de igual manera se tiene pensado becar dentro del programa a veinticinco jóvenes de los estudiantes que cursan el Habana-Cuba.

El Instituto viene organizando plan de capacitación de talleres informativos sobre como solicitar créditos al Instituto de la Juventud, de esa manera se han conformado y nombrado las comisiones indígenas de los diferentes estados. En el estado Bolívar tenemos al hermano mapoyo Jairo Bastidas que es el comisionado que ha venido organizando los programas, las diferentes actividades para bajar pues los beneficios que tiene el Instituto de la Juventud. Jairo ha venido organizando actividades en los diferentes municipios, él además forma parte de la organización de estudiantes indígenas.

En Caracas nosotros contamos con el comisionado nacional que es hermano kariña de Sucre que se llama Joni Fontén y en cada uno de los estados tenemos pues comisionados indígenas que cumplen la misma función que el hermano Jairo Bastidas en el estado Bolívar.

Nosotros presentamos un proyecto, como hace un año atrás, sobre la traducción de la ley Nacional de la Juventud en idioma indígena, ya se tradujo en el primer idioma que es el idioma kariña, pero próximamente se va a traducir en los diferentes idiomas.

De acuerdo como va la tónica de trabajo, como cada comisionado va presentando sus proyectos, tenemos pues que para estos próximos meses probablemente se pueda traducir en idioma guayú, seguidamente en idioma pemón y, bueno, estamos en espera de los proyectos de los comisionados. De igual manera se está llevando a cabo el plan del voluntariado del plan social juvenil, conformando las brigadas, las brigadas que como tiene estructurado la forma de organización del instituto que son brigadas culturales, brigadas deportivas, que allí bueno, donde se están fortaleciendo las organizaciones indígenas. El instituto hace una llamada a los jóvenes a incorporarse, porque hay una ley de la juventud, hay una ley de los jóvenes que tienen sus derechos y por eso tienen que participar los jóvenes.

Raúl Rodríguez: *¿Cómo ves tú la situación política en Venezuela en relación con los pueblos indígenas con el nuevo movimiento indigenista desde el punto de vista político?*

Simón Poyo: *Actualmente hay una organización nacional que tiene como nombre Consejo Indio de Venezuela (CONIVE) que hace unos meses atrás fue reestructurado y conforma una nueva directiva. De esta, se ha venido organizando desde el año 89. Se han organizado diferentes talleres preparativos, talleres de formación de líderes, líderes de la nueva generación.*

Se han conformado las organizaciones estudiantiles, actualmente en cada uno de los estados donde hay población indígena hay organizaciones estudiantiles juveniles que se han venido preparando. A través de estas organizaciones han venido firmando convenios con las instituciones gubernamentales, con las diferentes universidades. Han venido incorporando a estos jóvenes a los estudios de educación superior. Actualmente hay jóvenes ya que están en las universidades, hay jóvenes graduados. Estos jóvenes indígenas se han venido preparando para anualmente volver a sus comunidades, a fortalecer a sus comunidades. Tomando esa experiencia hay muchos líderes, muchos dirigentes que han tomado los espacios. Actualmente hay una constitución donde participamos, hay instituciones indígenas que asumen la atención de las necesidades de los pueblos indígenas, como la misión Guaiquipuro.

El año pasado se acaba de aprobar la Ley Orgánica de los Pueblos Indígenas, que es un logro de los Diputados Indígenas en la Asamblea Nacional. A través de esa ley va a nacer, pues, lo que es el Instituto Autónomo de los Pueblos Indígenas.

Para este mismo año se crea, pues, este Instituto, con una estructura que va a regir las políticas de los programas indígenas a nivel nacional. Es un logro que ha tenido la dirigencia indígena desde el año de los 60 hasta los actuales momentos. La nueva generación que se está consolidando, que se está formando en las universidades, es allí, pues, donde se quieren dar más propuestas. Seguir fortaleciendo a los jóvenes, yo creo que hay que fortalecer la nueva generación, los niños por lo menos, los niños también hay que incentivarlos desde el primer momento, desde las escuelas primarias, para que la dirigencia y la formación no se pierdan, darle continuidad al trabajo de las luchas indígenas.

Raúl Rodríguez: *¿Consideras tú que la educación es el elemento fundamental y un factor primordial para el desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas, impulsar el desarrollo integral a nuestra nación como país?*

Simón Poyo: *Ciertamente partiendo de la educación, es allí donde se fortalece la formación. La formación primero comienza desde la casa, desde el hogar, porque es allí donde sus padres condensan, pues, de inculcarles lo que es la cultura autóctona, la cultura tradicional, a no perder esa cultura; más adelante, no tener esa vergüenza étnica. Partiendo de la educación básica que es la de los padres, bueno, también pasando por la escuela. Yo creo que es eso, es una formación, una base fundamental que hay que consolidar a los jóvenes, a los niños primeramente y luego a los jóvenes.*

3. Entrevista de Raúl Rodríguez con Jairo Bastidas.

Comisionado del Instituto Nacional de la Juventud en el Estado Bolívar

Título del documento: El papel de los jóvenes indígenas ante los nuevos retos.Registro fonográfico.

Fuente: Jairo Bastidas.

Fecha: 29 julio de 2006.

La conversación hace referencia al papel que esta persona ejerce desde su puesto de trabajo para poder ayudar a los jóvenes estudiantes indígenas. La entrevista se realizó el día 29 de julio del 2006 en la comunidad kariña Camburica.

Raúl Rodríguez: *Quisiéramos saber los logros y alcances y más o menos el perfil que ha cumplido o el papel que tú desempeñas en el estado Bolívar*

Jairo Bastidas: *Muy bien, buenos días, mi nombre es Jairo Bastidas, soy del pueblo mapoyo, actualmente como comisionado del Instituto Nacional de la Juventud por el estado Bolívar. Mi responsabilidad, primero, es incentivar a los jóvenes, motivarles a que se sumen a que se integren a esta nueva realidad como es el gobierno bolivariano. Uno de los perfiles que cumple mi persona y el Instituto incentiva, porque el Instituto de la Juventud es el órgano receptor de la política pública para los jóvenes, es la casa de formación nueva, es la casa de dar oportunidades a los jóvenes, ya que hace muchos años atrás no tenían un sistema de oportunidades y tal como jóvenes estamos libremente a diseñar una forma de vida, una forma de vida productiva, donde saquemos todos a nuestra nación a delante. Sobre todo los pueblos indígenas que desde hace muchos años habían sido discriminados de una manera poco participativa y ahora tenemos muchas leyes que nos amparan, empezando por nuestra madre Constitución, donde se refiere a los artículos de los pueblos indígenas.*

Tenemos nuevamente la LOPCI y tenemos lo que es la juventud que en su artículo 13 lo define, que reconoce a los jóvenes de las comunidades indígenas de Venezuela, como protagonistas de su desarrollo dentro de las comunidades y uno de los programas que el Instituto como la Nación lo ha hecho es incentivar y darle oportunidades de la vida económica, para que ellos desenvuelvan sus conocimientos y ejecuten sus programas dentro de la comunidad, como son los aportes de los apoyos financieros, entrega de micro-créditos, entrega de becas estudiantiles, la inserción de jóvenes que se encuentran fuera en un nivel de educación superior.

También tenemos la formación en diferentes ámbitos como es la formación política, la formación educativa, cultural, en fin, ya nosotros los pueblos indígenas somos un ejemplo de organización desde hace muchos años, tenemos una organización, tenemos una estructura interna y que nuestra Constitución lo reconoce de esta forma, de verdad. Bueno, nos sentimos muy orgullosos, muy alegres de contar con las leyes, con un marco legal que nos dan a nosotros participación, que nosotros los jóvenes como dice el presidente, como lo dicen nuestros abuelos, nosotros somos la esperanza de un mañana y que ya hemos tomado nuestra responsabilidad a parte de apoyar a nuestro presidente de la República Hugo Chávez Frías, porque gracias a él tenemos esta gran participación que hasta ahora nos ha llegado y que sé que seguiremos adelante.

Raúl Rodríguez: *¿Y crees tú que...? Bueno, dijiste que es una gran diferencia entre las constituciones anteriores y las actuales y con respecto a las comunidades indígenas.*

Jairo Bastidas: *Bueno sí, precisamente a poco que yo leí, en mi conocimiento, en mis estudios que yo ya he hecho en una manera analítica, leí en una ocasión una Constitución de 1961 donde había en su artículo... No recuerdo muy bien, pero se refería a que los pueblos indígenas para ser ciudadanos tenían que cambiar su forma de vida, o sea que, prácticamente querían que nosotros cambiáramos, olvidáramos nuestras culturas.*

Yo pienso que esa fue una Constitución que va en contra de nuestra cultura, de nuestros principios, que quería desplazar nuestra forma de vida, que ya desde hace muchos años nosotros antes que existieran las otras Constituciones, nosotros somos originarios pueblos de Venezuela, que como se decía hace muchos años fuimos conquistados por aquellos españoles que llegaron, pero nosotros gracias a la resistencia, como se llama, hemos estado y nunca nos desplazaron. Y que hay ya una gran diferencia con aquellas constituciones a estas actualmente porque con

esta se nos reconoce plenamente, pero sobre todo nuestros derechos humanos que son muy importantes, que en aquel entonces no se reconocían, nuestro derecho a la vida, nuestro derecho a la participación educativa, deportiva, cultural, política, etc.

Sí existe una gran realidad de verdad, por eso que muchos países anhelarían tener una Constitución como la de Venezuela y muchos hermanos indígenas también anhelan tener una Constitución, unos artículos que los respalden, como esta que tiene nuestra Constitución de la República Bolivariana.

Raúl Rodríguez: *Existe la Constitución de 1999. A diferencia de la Constitución anterior ¿Ésta ha permitido la unidad o división de los pueblos indígenas en Venezuela?*

Jairo Bastidas: *De verdad, ha permitido la unidad, porque desde que comienzan, antes muchos años de esta Constitución de 1999, aquellos líderes antiguos, bueno, que actualmente cumplen y están en un gran espacio político de gran importancia. Porque ellos como jóvenes comenzaron una lucha y que presentaron esas propuestas que muchos antes habían negado que se aprobaron esto y fue en el año 1999 cuando nace la nueva República, cuando nace la nueva Venezuela que fue una propuesta que llevaron los hermanos indígenas, nuestros compañeros, nuestros líderes como son de los diferentes pueblos, el pueblo guayu, el pemón. Fueron ellos los impulsores dentro de muchos tantos, muchos abuelos, muchos líderes murieron con esos sueños pero nunca el sueño desapareció fue muy continuo y nosotros también seguiremos ese mismo camino, ya nosotros hemos tomado la responsabilidad, desde 1999, los pueblos indígenas cambiaron su forma de vida, su forma de participar ya, como lo decía mucho antes, nosotros habíamos estado organizados solo que teníamos que tener esta participación que es lo que nos permite a nosotros desarrollarnos internamente y externamente en nuestros pueblos indígenas.*

Raúl Rodríguez: *¿Existe una comunicación entre los pueblos y comunidades indígenas de Venezuela; comunicación estable, un equilibrio en la comunicación entre los pueblos y comunidades indígenas de Venezuela?*

Jairo Bastidas: *Sí, sí existe. Existe una comunicación. Los pueblos indígenas a través del estado tienen su comunicación, se despierta la participación de las comunidades en la comunicación, nos comunicamos interna y externamente.*

Raúl Rodríguez: *Entonces: ¿Es necesario tener representación en los cargos de elección popular como pueblos y comunidades indígenas en Venezuela? ¿Por qué?*

Jairo Bastidas: *Bueno, pienso que si es necesario, porque cuando se le da la participación, de hecho ya lo tenemos aquí en Venezuela. Porque nosotros, para eso es nuestra participación política que es importante, porque desde allí es de donde nacen todas las formas de organizarse, las formas de distribuir el oficio y que el estado a través de esas representaciones hacen llegar todos los beneficios para esos necesitan de los representantes que se dan al alcalde de aquí y llegan hasta las comunidades indígenas y es elegido por la comunidad indígena, todo a su debido periodo.*

Raúl Rodríguez: *¿Consideras tú que la educación es un elemento fundamental para el desarrollo de las comunidades indígenas y responder en proporción directa a sus problemáticas y para transformar su realidad social y baremar un medio principal para el desarrollo de la nación como país?*

Jairo Bastidas: *Pienso que sí, es muy importante nuestro desarrollo interno educativo. Primero porque a las comunidades indígenas, muchos años atrás, a nosotros nos inducían un tipo de educación, porque nosotros teníamos que adaptarnos y nuestra Constitución empezando porque el artículo número nueve dice que los idiomas de los pueblos indígenas son libres, son oficiales y que nuestro... Ya se está dando a entender, a partir de este proceso, la educación inter bilingüe, y esto permite que nosotros iniciemos nuestra forma de educación, sobre todo no perdiendo nuestra condición indígena. Como indígena me refiero a lo que es la cultura, nuestro comportamiento con los hermanos y que es muy importante el desarrollo de la educación, pero los pueblos indígenas, porque, claro, existe una nación, para que salga adelante donde se conocen diversas ideas, diversos conocimientos entre pueblos indígenas y no indígenas y de esta forma, bueno, el pueblo ha cambiado muchas cosas que hoy, claro, eso es lo que se esperaba sobre todo por el día.*

Raúl Rodríguez: *¿Qué deben hacer los pueblos indígenas en el contexto mundial latinoamericano para lograr el desarrollo, un buen desarrollo de sus pueblos?*

Jairo Bastidas: *Pienso que, empezando, sería la clave perfecta sería la integración, primero entre los pueblos hermanos acá, luego entre los pueblos otros hermanos que tenemos en el continente americano, como son los hermanos de los diferentes países como son los del Perú, los de Bolivia, hermanos de Ecuador, de Colombia. Empezaría primero con la integración como quiere el presidente, como abrir las manos, abrir los brazos a todos esos pueblos indígenas que existen en Latinoamérica.*

Raúl Rodríguez: *¿Esta integración que tú te refieres es la integración que define el presidente Chávez en Latinoamérica o puede ser una integración desde el punto de vista como indígena originariamente?*

Jairo Bastidas: *Bueno, yo pienso que serían dos, primero como pueblos indígenas, no nos olvidamos que los pueblos indígenas tenemos nuestras culturas, nuestras formas de vida, nuestra forma de estructura organizativa. Yo pienso que primero empezáramos como nuestra integración acá hermanos, como países pueblos indígenas con otros, claro sin tener la duda de apoyar esa integración que nuestro presidente de la República quiere y que, claro, lo lograremos entre todos, seremos una sola Latinoamérica como lo señalan nuestros libertadores acá en el continente americano*

Raúl Rodríguez: *¿Algún mensaje para la juventud indígena venezolana y del estado Bolívar?*

Jairo Bastidas: *Si, de verdad un llamado a todos los hermanos indígenas de diferentes pueblos que existen en el estado Bolívar y, bueno, no en el estado Bolívar, este un llamado para todos, la integración para que lleguen, se formen y que nosotros somos la esperanza de un mañana. No podemos desmayar, no podemos desmayar, tenemos que ser autocríticos con nuestras organizaciones indígenas para salir adelante, porque nosotros seremos los que defenderemos nuestros pueblos indígenas. Ya hace muchos años atrás nuestros abuelos vinieron y actualmente los líderes actuales somos nosotros, el nuevo relevo, sigamos adelante, luchemos primero por nuestras comunidades y por nuestra nación.*

Raúl Rodríguez: *Un bosquejo a grandes rasgos del evento de hoy.*

Jairo Bastidas: *El propósito es, primero, reunir a una serie de jóvenes indígenas de diferentes pueblos del estado Bolívar, de hecho de otros pueblos también, para donde nosotros vamos a tener, crear un espacio, espacio de participación continuo, de manera sistemática, donde nosotros hagamos conocer nuestras ideas, nuestras propuestas como jóvenes, para nuestros pueblos indígenas y que el objetivo fundamental esto va a ser muy continuo.*

Que nosotros los jóvenes indígenas, ya como universitarios, mucho antes no tenían esa participación, formamos una propuesta para seguir adelante en pro de nuestro beneficio de las comunidades. Se encuentran en esta Asamblea jóvenes de diferentes pueblos: pemón, jivi, mapoyo, kariña, por ahí vendrán otros, pero sé que tendremos esto es como un encuentro, un inicio porque todavía tenemos un gran trabajo por delante.

Raúl Rodríguez: *Bueno, muchísimas gracias por tu aporte y éxito.*

4. Entrevista de Raúl Rodríguez con Arquímedes Poyo. Coordinador General de la ODEIBO

Título del documento: Funciones de la ODEIBO. Registro fonográfico.

Fuente: Arquímedes Poyo.

Fecha: 30 de julio de 2006.

La entrevista fue realizada en la comunidad kariña, el 30 de Julio del 2006. El tema central hace referencia a analizar el porqué de la creación de la institución que Arquímedes Poyo representa.

Raúl Rodríguez: *Coordinador, quisiéramos tu aporte, que nos dieras para esta pequeña entrevista, sobre cuáles son las funciones, los logros, los alcances, el por qué, para qué se ha creado esta figura de estudiantes indígenas del estado Bolívar.*

Arquímedes Poyo : *Bueno, esta organización nace en el año 2000 con varios bachilleres que querían integrarse en la universidad, pero para este tiempo no tenían una ayuda como tenemos ahorita de entrar en la universidad directamente, ya que no contaba entrar por ser indígena, esa fue una de las motivaciones que nació esta organización ODEIBO y, desde ahí empezamos a integrarnos y a conversar con los diferentes municipios, en la cual se hizo la primera Asamblea de donde vinieron de diferentes municipios como Raúl Leoni, Cedeño, Gran Sabana, Cifuentes, Bolívar y Sucre. Bueno, desde ahí comenzó por iniciativa de Simón Poyo, actualmente, ahorita, Coordinador del Instituto Nacional de la Juventud por la parte indígena y bueno hemos buscado más la integración y poco a poco hemos avanzado a nivel de estudiantes, y los logros que hemos hecho. Bueno, son pocos pero efectivos, ya que hemos logrado que muchos muchachos se integren hacia las universidades y buscar también de que se lleven las aldeas universitarias a las comunidades. Esto es un logro porque ya ellas, por la parte económica, no les corresponderían muchos gastos.*

Raúl Rodríguez: *¿Hacen convenios ustedes con universidades del país? ¿Con cuales?*

Arquímedes Poyo: *Bueno, ahorita estamos con la Bolivariana, con la Universidad Simón Rodríguez, la UNEG, la UNEFA y el IUTEC, esas son las cinco universidades que tenemos ahorita.*

Raúl Rodríguez: *¿Las carreras que ofrecen para las comunidades indígenas, o son las comunidades indígenas que piden la opción de las carreras?*

Arquímedes Poyo: *Bueno, las comunidades indígenas tendrían que ser evaluadas por su situación... Este... Y que las mismas comunidades pidan la carrera que se requieran. Y a nivel de la ciudad buscamos a aquellos muchachos que están en la ciudad, que se integren en la universidad en la carrera que ellos quieran.*

Raúl Rodríguez: *Me llamó algo la atención donde tú decías que antes no recibían apoyo como en los actuales momentos, ¿Cuál era el factor que obstaculizaba, por qué no recibían apoyo?*

Arquímedes Poyo: *Este... Bueno, una de las cuestiones, que por ser indígena, no recibían esa entrada y siempre buscaban de trancarnos las puertas y ahora ya hemos logrado muchas cosas y bueno, y más con esa integridad de todas las comunidades y las aldeas universitarias que hemos tenido relaciones, que han sido efectivas para involucrarnos todos en ese apoyo que nos están dando las instituciones ahorita.*

Raúl Rodríguez: *¿Crees tú que la educación es importante para los pueblos y comunidades indígenas para poder participar en los proyectos, gestión y lo que impulsa el gobierno nacional?*

Arquímedes Poyo: *Bueno, yo creo que sí, porque primeramente, éste, el gobierno tiene que ver bastante con los indígenas, somos los primeros. Segundo porque conservamos más que todo a nivel ambiental la biodiversidad, somos unos de los vigilantes de esa seguridad de que se conserve todo en este planeta y de que debemos de buscar y programar para buscar una educación más integra hacia las comunidades.*

II.2. Entrevistas en profundidad con el cacique sobre aspectos etnográficos y culturales de la comunidad de Ekunay

1. Opiniones de Raúl Rodríguez acerca de la Constitución

Título del documento: Testimonio aportado por el cacique acerca de la Constitución de 1999. Registro fonográfico.

Fuente: Entrevista en profundidad celebrada en Ekunay a Raúl Rodríguez.

Fecha: 28 de julio de 2006.

Realizamos esta entrevista el día 28 de julio del año 2006 en la comunidad de Ekunay, en la casa del cacique. El tema fundamental de la entrevista fue el análisis de la *Constitución*, la visión del cacique.

Raúl Rodríguez nos señala: *personalmente, pienso que todo esto viene determinado por el derecho internacional, como se establece en la declaración Universal de los Derechos Humanos en el artículo veinte uno se expone que “todos tenemos derecho a la libertad política y social”. Imagino que esto quiere decir que toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país directamente o por medio de representantes libremente escogidos. Toda persona tiene derecho de acceso en condiciones de igualdad a las funciones públicas de su país, la voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder político. Esta voluntad se presta mediante elecciones celebradas periódicamente por sufragio universal, por voto secreto u otro procedimiento equivalente que garantice la libertad del voto.*

El derecho a la participación de todos los ciudadanos o ciudadanas contenida en la actual Constitución de la República Bolivariana de Venezuela garantiza una participación en un sentido amplio, no limitado a la acción de ejercer el derecho al sufragio, sino que establece una manera más integral abarcando la acción de participar en los procesos de formación y el control de gestiones públicas de una manera directa o indirecta. En el preámbulo de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, establece la participación directa de la gente en la toma de decisiones, para la solución de sus problemas y los de su comunidad, crea una nueva relación ciudadana, que en el ámbito de los derechos sociales crea la tríada solidaria entre sociedad, familia y estado. Lo que coloca al legislador y a los órganos que integran el sistema de justicia en un nuevo espacio de interpretación de la democracia social y del estado de justicia, con lo que se garantiza el protagonismo del pueblo en todos sus procesos y acciones de política pura y de intereses nacionales. En el artículo 6 de la Constitución el gobierno de la República Bolivariana de Venezuela y de las entidades políticas que la componen es y será siempre democrática y participativa-electiva, descentralizador, alternativo y responsable, pluralista y de mandato responsable, pluralista y de mandato revocable, de igual manera en el artículo 62, 63, 70 y 125 se especifica el derecho a la participación política y la obligación del estado de garantizar la representación indígena en la Asamblea Nacional y en los cuerpos de deliberación de las entidades

federales, estados locales, municipios, parroquias con poblaciones indígenas y esta representación queda reconocida con la elección de tres diputados que se hará mediante una votación que respete su tradición y costumbres, según como se expresa en el artículo 186. Otros artículos que tienen relación con el derecho a la participación que nos beneficia como comunidad indígena son el 118, 132, 308 y 327 de la República Bolivariana de Venezuela en el caso de la Constitución y ya por lo menos hemos tenido la experiencia del caso de Amazonas que tiene un gobernador indígena, tenemos Concejales Indígenas y en la Gran Sabana hay un alcalde pemón.

Raquel García: Respecto a todo este protagonismo que están cobrando las comunidades indígenas en concreto desde el año 2001 ¿no puede ser debido a que, aunque representáis una parte pequeña de la población, en estos momentos en el futuro será mayor y eso es interesante de cara al voto, además de la necesidad de “teneos contentos” porque en muchos de los lugares donde os ubicáis hay materias primas muy interesantes para el país?

Raúl Rodríguez: Desde el punto de vista personal y particular, pienso lo siguiente: aportamos una solución o somos parte del problema. Venezuela ha pasado por momentos y situaciones diversos, entre las cuales se pueden citar buenas y malas; ahora, desde hace años atrás, los mismos indígenas han luchado para que se les reconozca sus existencia como cultura, y para esto pasaron años y años. Que en la Constitución de 1961, en su artículo 77. Pero sin embargo no cambiaba la situación, en todos los puntos de vista eran solamente INDIOS. Gracias a las luchas constantes, se logra un capítulo especial en la Constitución de 1999, se debe a la exigencia y lucha por el reconocimiento de los derechos como Indígenas, finalmente está escrito.

Desde siempre los pueblos indígenas hemos exigido que tenemos derechos en todo, como todos, sí, esa es la vía para estar bien y tener algo. Creo que todas las sociedades comenzaron todas de la nada, no tuvieron nada, y la evolución de pensamiento ha permitido al hombre estar donde está. Ahora bien, los indígenas sabemos que lo necesitamos y queremos, sabemos dónde estamos y hacia dónde vamos, en todos los sentidos.

Venezuela en estos momentos está viviendo una época histórica, en referencia a los pueblos indígenas, ya no nos representan otros que no sean indígenas, tenemos diputados, concejales, gobernadores, alcaldes; seguramente, algún día hasta el presidente de la República, pero la nueva Constitución no avala nuestra existencia

en el Mundo Occidental, nos hemos hecho conocer. Por todo esto creo que no nos están pidiendo votos, nosotros queremos votar. Sabemos que representamos el 1,5% de la población venezolana pero algo que ha hecho el presidente Chávez es hacer realidad el sueño de los indígenas en el reconocimiento de sus derechos desde el punto de vista Jurídico. Porque, el día 11 de abril de aquel entonces, cuando secuestraron al presidente, en menos de 24 horas el Sr. Carmona, eliminó la vigencia de la nueva Constitución, es decir, sabemos que si otro se monta en el poder, no va a querer reconocernos, porque es así, hasta ahora, ninguno de los candidatos a presidente, no tiene idea ni da idea de reconocer a los indígenas, y por esta razón los indígenas el día 3 de Diciembre de 2006, saldrán a ratificar a Hugo Rafael Chávez Frías. Es por conciencia no por manipulación.

Dicho esto y sabiendo el cambio que a partir de 1999, como ya hemos comentado muchas veces, se produjo con este gobierno mayor atención a las poblaciones indígenas, ya que hay mayor cobertura en varios sentidos, salud, educación, posibilidades de conformar asociaciones civiles, pedir créditos, entre otros. Con todo, esto no es igual para todo el estado, donde se puede observar con mayor fuerza es en el municipio Apure en el estado Amazonas, posiblemente porque allí se encuentra la capital del estado y tiene más canales de comunicación y vías de acceso.

Aunque la Constitución de 1999 se ve como un hecho decisivo para las poblaciones indígenas, hay que reconocer que no todos lo perciben así, pero hay un gran número de indígenas sensibilizados sobre los propios derechos. El artículo 9 habla de que no solamente el idioma castellano es el oficial de Venezuela, sino también los idiomas indígenas son oficiales y deben ser respetados.

En el capítulo 8, al menos a nivel legal, se percibe un gran avance aunque será lento el proceso de la aplicación de la ley, un ejemplo lo tenemos en la demora en el proceso de demarcación de tierras colectivas a la que faltan reglamentos para aplicar.

Pensamos por otra parte que no solo es la divulgación o la formulación de leyes, o todo lo que se hable o se trate de leyes, sino una conciencia, una nueva conciencia humana de todos los venezolanos. La dificultad parece ser cómo garantizar las nuevas oportunidades dadas por la Constitución. De hecho existe pasividad, o desconocimiento en muchas comunidades con respecto a la participación. Posiblemente, influye la falta de análisis sobre cómo es y cómo ha sido la participación tradicional de los pueblos indígenas. Es necesario difundir, promover los derechos de los pueblos indígenas, valga la redundancia, en los pueblos y comunidades indígenas para que puedan ser derechos ejercidos. Esta posibilidad que abre la Constitución de la República Bolivariana, es muy grande,

es una oportunidad de oro, pero las comunidades no han sabido entender su rol como protagonistas reales.

La gente está acostumbrada a que el estado siempre ha dado todo y yo plácidamente espero lo que me dé el estado, es lo que se llama un gobierno paternalista. Entonces transformar esa pasividad a actividad, donde uno tome decisiones, donde uno es importante, donde uno habla es bastante lento y difícil, más no imposible.

Por otra parte, la peculiaridad tradicional de los pueblos indígenas con respecto a la participación no ha sido ni concientizada, ni socializada, sin embargo un ejemplo de participación política de pueblos indígenas ha sido la participación de Puama en Amazonas, Pueblos Indígenas de Amazonas, la Federación Indígena del estado Bolívar y otras organizaciones que están en Venezuela.

En el artículo 169 de la Constitución Bolivariana de la República de Venezuela, se establece que en el municipio con población indígena puede establecerse un régimen municipal diferente, de acuerdo a los casos específicos de sus culturas, es decir, el funcionamiento de la administración, la estructuración del municipio se puede hacer con características culturales de los mismos pueblos indígenas, pero esto aún no ha sido aplicado, aunque algunos alcaldes y concejales de los municipios sean indígenas.

Esta oportunidad legal, ha sido considerada, como un logro indiscutible en cuanto hoy todavía se tiene una discriminación hacia el indígena. La ley da un giro total abriendo oportunidades de dignificación de la persona. En las entrevistas se dice que el indígena siempre fue considerado como un desigual, un pequeñito, un chiquitico que debería ser apoyado porque no sabía, como una persona que no se incorpora porque no sabe, que está por debajo de los demás. Eso es lo que se decía, pues mucha gente decía que eran irracionales, que eran flojos, que eran brutos y que no sabían.

La discriminación se observa en diferentes ámbitos de la vida cotidiana de las diversas culturas, porque por ejemplo, en el área de salud, no existe un mismo lenguaje y esto causa una fuerte discriminación, lo que es salud para nosotros no es salud para un yanomami, para un piaroa. La concepción de salud, de enfermedad, o muerte es distinta en cada cultura indígena, tratar a todos por igual es descartar una filosofía de vida y tratar al paciente según un criterio diferente.

Otro tipo de dominación se percibe en los campos de investigaciones científicas donde se explota el saber tradicional haciendo sabiduría de algún investigador particular. Antes el indígena a nivel jurídico no tenía posibilidades para oponerse, pero gracias a la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela tiene derecho a reclamar sus derechos culturales, autóctonos y aparte de investigaciones científicas es bueno más que toda la educación. La religión, la política, la economía y otros factores más influyentes han llevado al desplazamiento o al peligro de extinción o se han extinguido algunas culturas en nuestro país, en Latinoamérica y en el mundo.

2. Reflexiones de Raúl Rodríguez sobre los nuevos modos de comunicación

Título del documento: Testimonio aportado por el cacique Raúl Rodríguez sobre los nuevos modos de comunicación y como afectan a las comunidades indígenas. Registro fonográfico.

Fuente: Entrevista en profundidad con Raúl Rodríguez.

Fecha: 15 de julio de 2009.

Quisimos conocer la opinión de Raúl Rodríguez sobre los cambios que se pueden producir y se están produciendo en las comunidades indígenas gracias a las nuevas leyes y a otros factores que se han introducido en las comunidades. Nos interesaba saber si se valoran de forma positiva o negativa. Para ello mantuvimos esta charla con el cacique el 15 de julio 2009 a las 17,30 en el pueblo de Morichalito. Reflejamos en este escrito lo que hemos considerado esencial respecto al tema planteado.

Los nuevos temas y formas de comunicación no deberían cambiar los valores de las comunidades si las personas están claras. Diremos que aunque no se tiene en cuenta, los cambios inespecíficamente puede afirmar se produjeron desde la llegada como dicen los indígenas “del hombre blanco”. Desde ese momento se empezó como quien dice la intervención de diferentes factores o elementos ajenos a las culturas indígenas y nadie está a salvo, ningún pueblo indígena en el mundo está a salvo, esos son factores de carácter proselitista o político, educativo, religioso u otras corrientes o factores ajenos a nuestra cultura.

Hablar de la comunidad de Ekunay, desde la llegada del hombre blanco, criollo o sociedad mayoritariamente ajena a nuestra cultura han impuesto algunas normas, por ejemplo, desde la fundación de las repúblicas u otros sistemas de gobierno se han implantado o impuesto unos sistemas, que valga la redundancia, imponen a las comunidades indígenas a asumir lineamientos, directrices o políticas de gobierno, no sé si me explico, este índice que primero como ciudadanos y ciudadanas tienen derechos, pero también tienen deberes. Esto hace posible la adaptación de normas que regulan a una sociedad dado el punto de vista jurídico, aunque desde el punto de vista social eso como que las manifestaciones sociales, la mentalidad, las creencias o lo que llaman el derecho consuetudinario como tal y refiriéndose a los pueblos indígenas va por un lado.

Venezuela ha tomado en cuenta prácticamente dos políticas; por ejemplo, antes se decía política indigenista y política de estado y eso nunca compaginaron, hace más o menos quinientos catorce años. Con la llegada del presidente Chávez, él lanza una propuesta con la refundación de la República: que si la nueva Constitución, luego la reforma constitucional, luego las enmiendas constitucionales y, segundo, el socialismo del s. XXI y un proyecto nacional llamado Simón Bolívar, donde se plantea a “grosso modo” lo que es la inclusión de todos los pueblos sean indígenas o no indígenas y que nadie quede por fuera, y va más allá desde el punto de vista de la geopolítica, la integración latinoamericana y caribeña y el mundo multipolar.

Esto que lleva al presidente Chávez plantea el mundo, la construcción del socialismo del s. XXI, donde todo el mundo sea incluido, eso pone en peligro, esta es una opinión personal, pone en peligro varias cosas, por ejemplo, en el Plan Nacional Simón Bolívar, que tú vas a leer, tiene siete lineamientos, son siete líneas generales. En la primera línea sino mal recuerdo, es la ética nacional, ella plantea de refundar principios y valores éticos fundamentales en el árbol de las tres raíces que son: Simón Bolívar, Zamora y Robinson, que cada uno de ellos plantea principios y valores en este caso, el plantear esos principios y valores incluye que al menos la gente tome conciencia humana al respecto. Hay otra línea que habla de la geopolítica nacional que en otras palabras es como la reforma territorial a nivel de los estados, municipios y parroquias, por ejemplo, hay ciudades que tienen mucha concentración o hacinamiento urbano, mucha concentración de pueblos, por ejemplo Caracas.

El presidente Chávez dice que por qué Guayana está deshabitada, Valencia, pero hay otros estados, por qué no hacemos como que la reorganización de estados venezolanos, acompañada de proyectos socio productivos viables y factibles y la innovación tecnológica y de proyectos, lo que él llama “proyectos de desarrollo endógenos” de los tres ejes que él habla el eje Oriental, desarrollo endógeno de la zona Occidental y el Centro eje Orinoco- Apure. Él dice que nosotros llevamos estos proyectos de desarrollo económico sociales, nosotros vamos con la reforma territorial y empezamos a organizar a la gente en todo el territorio nacional.

Viéndolo a “grosso modo” es positivo, pero: ¿Qué lleva eso a las comunidades indígenas? Si las comunidades indígenas milenariamente han ocupado sus tierras y la Constitución lo reconoce así en el artículo 119, en la práctica contradice a este planteamiento del gobierno, pero al mismo tiempo los voceros indígenas, que están en el gobierno, sean electos o designados, ellos plantean que es posible, que supuestamente los pueblos indígenas habían mantenido esa mentalidad porque nunca hubo una política de estado que planteara la concordancia, o la relación o la integración de los pueblos indígenas y no indígenas, que supuestamente es por eso que nos hemos mantenido aparte con una política indigenista y aparte de la política del gobierno, pero esta vez hay un planteamiento donde incluye a todos.

Ahora el presidente está planteando lo que llama el *Socialismo Indoamericano* o el *Socialismo del s. XXI*, que es un socialismo que parte, toma teorías de revoluciones que han ocurrido en el mundo, la Revolución Francesa, la teoría del socialismo de Engels, él dice que tienen elementos de cristianismo y todo. Pero este socialismo es acorde a la necesidad y realidad social, o sea, ajustado a la necesidad de Venezuela y a los pueblos indígenas, positivamente hablando como que sí tiene razón, si todos tenemos el mismo derecho, la misma sangre, todos somos seres humanos, etc., etc..., pero a nivel de territorio eso pone en peligro la integridad territorial, la integridad de territorio de los pueblos indígenas, ¿Por qué razón? Muy bien, el presidente Chávez es el único que piensa así, pero los que le rodean y el sistema de gobierno que años ha permanecido en sistema venezolano nos hace dudar, porque ¿qué pasa si el presidente Chávez ya no está?

Aunque el pueblo venezolano desde hace diez años ha madurado, ha tomado conciencia, hay otra conciencia en Venezuela, lo puedo afirmar, ya como que se ha diferenciado los grupos que llamaban pobres, las clases sociales bajas o los movimientos sociales han demostrado apoyar al presidente Chávez por sus ideas y lo han demostrado así en las elecciones. Desde los grupos que llaman de la *high* o la plata, o la burocracia, o los burgueses han quedado demostrado que son un grupo minoritario frente a las masas sociales pobres, abandonadas, excluidas desde hace tiempo, ¿Qué sucede? Se plantea el sistema venezolano construir el *Socialismos del s. XXI* para terminar con lo que él llama el capitalismo o la división de clases sociales en Venezuela, donde se reparte o se distribuye la riqueza en forma equitativa. Ese es el planteamiento. Cuando los indígenas caen en eso, yo en lo personal, en lo personal, yo critico que está en peligro no solamente la integridad territorial del derecho de tierras y hábitat indígenas sino también sus culturas en todos sus aspectos, porque el manejo de los recursos ha conllevado como consecuencia negativa, por ejemplo, la división, o segregaciones grupales en la misma comunidad como tal.

Ahora no solamente ya son factores políticos, educativos, religiosos, sino también ya de carácter económico, porque los Consejos Comunales manejan recursos directamente provenientes de los organismos competentes, del estado. Esto conlleva, prácticamente, el desplazamiento de los valores culturales indígenas o la extinción en su totalidad, con el tiempo, porque, si se está planteando teóricamente o ideológicamente en estos tiempos de la igualdad de clases sociales, contradice al artículo 119 que el estado protege el territorio con las 4 ies.

Aparte de eso, reconoce los valores, los territorios, las organizaciones políticas, económicas, culturales; eso contradice al mismo tiempo, esa es mi opinión personal, esa es mi percepción, pues yo siento y pienso que... Yo entiendo que, recíprocamente, debemos intercambiar, ¿Verdad?, pero si no hay un plan que ajuste o sepa a dónde dirigir el sentido y la dirección, eso pone en peligro muchas cosas.

En mi comunidad, en particular, lo puedo decir, es una de las comunidades que han manejado muchos recursos, tiene un plan, si el país tiene un plan nacional, nosotros tenemos un plan comunal desde hace tiempo, un plan de vida, yo creo que te lo he comentado varias veces, pero al momento de llegar los recursos, como nunca han manejado recursos, se han sorprendido, se han emocionado o se ilusionan y han desviado recursos comprando artículos pasivos, que no generan ni siquiera riqueza económica, no generan nada, más bien generan gasto y no se ve en la práctica, no se ve nada. Yo planeaba cuando bajarán los recursos, ¿Por qué no meten la electricidad? Es algo que beneficia a todo el mundo. “No, queremos comprar el camión”, pero ¿Qué van a hacer con tanto camión? Van a poner una agencia allí, por ejemplo, bajaron casi mil millones, a diferencia de otras comunidades que solamente bajaron ciento veinte millones o ciento veinte mil bolívares fuertes. Ekunay ha sido en el municipio Cedeño, creo que el segundo municipio de las comunidades indígenas, que maneja más recursos y todavía está pendiente de otros proyectos. Pero compraron tres camiones. Falta un comedor, un preescolar, hay falta de electrificación que beneficiaría a todos. Pero algunos grupitos, y eso es en toda la sociedad, lamentablemente cuando se contamina con valores realmente ajenos y que echan a perder a la gente, vulgarmente hablando, en la práctica echan a perder también a la gente indígena y eso no escapa a nadie porque el subconsciente todavía no está claro. Como nunca han manejado recursos, repito, como que se emocionan y eso es lo que ha ocurrido en Ekunay. Nunca pensé que ocurriría eso.

Cuando yo planteé de tener un plan comunal, un plan de vida, era que nuestras futuras generaciones gozaran al menos de un legado organizado, de sistema indígena organizado y que diera ejemplo a los demás, claro en teoría de ensayo error, uno aprende de todo eso, y los errores nos sirven para mejorar y en Ekunay,

próximamente, el sábado o el domingo vamos a tener una reunión donde nosotros vamos a revisar todo esto, lo que ha ocurrido y determinar si volverá a ocurrir o no de lo contrario. Depende de lo que se defina se replanteará, se reformulará el proyecto de vida *Jivi-Ekunay* para que no sigan sucediendo este tipo de cosas, porque realmente crea subdivisiones y eso perjudica a toda la colectividad.

Los cambios no deberían eliminar nuestra esencia, los jivi valoran mucho y lo han practicado durante años, lo que es la obediencia y el respeto. Son principios de los valores que caracterizan a un indígena jivi porque si tú obedeces respetarás y si respetas obedecerás más allá de los otros que son; el trabajo, la responsabilidad, etc.... Respeto y obediencia son la clave del desarrollo positivo de una comunidad en todos los sentidos. Si no hay como clave la organización comunitaria es porque no hay respeto, no hay obediencia.

Antes he mencionado el trabajo y he estado revisando varias teorías filosóficas de grandes escritores que decían eso, lo único que produce riqueza en este mundo es el trabajo, y las comunidades indígenas producen riqueza colectiva a través del trabajo mancomunal que se llama Unuma. El Unuma es el trabajo colectivo donde todo el mundo se beneficiaba, colectivamente compartían, nadie era dueño de nada, todo el mundo, todo jivi compartía con todo lo que tenía. A nivel de territorio tú podías caminar, pasear. A nivel de alimentos tú podías consumir todo. Pero hay valores que han cambiado, en los indígenas, por ejemplo, ya prácticamente como que “toma y dame” “cuanto tienes y cuanto vales”, “te doy esto cuesta tanto” y así sucesivamente. Esto es porque valores ajenos a nuestra cultura están interviniendo en nuestra cultura, en este momento. Yo digo que hay que frenarlo porque esto trae mucho daño a nuestra cultura. Pero es cierto que respeto y obediencia se están perdiendo, en parte, por muchas cosas: Por ejemplo, el sistema educativo venezolano plantea como política la interculturalidad o la educación intercultural bilingüe; eso indica que las unidades curriculares deben incluir, en parte, educación práctica indígena, pero esto en Venezuela no se hace. Quizás algunos estados, algunas comunidades, pero en general no se hace, por lo que las comunidades indígenas reciben una educación ajena a toda su vida, desde el preescolar hasta el bachillerato, la universidad. Dedicán la mitad de su vida para terminar unos estudios y todo lo que ven es ajeno a su cultura y por eso se pierden los principios fundamentales que identifican a un indígena. La culpa no solamente la tiene el estado, la gente tiene que estar consciente de su propio proceso de formación,

de sus propias comunidades, de su realidad social. Los pueblos indígenas no están preparados mentalmente con los conceptos claros, eso trae como consecuencia lo que está sucediendo. Yo estoy claro, no va a ser fácil que alguien me vaya a engañar, pero para mis hermanos indígenas, que no están en ese nivel, es fácil manipularles y engañarles y esto está sucediendo.

A Ekunay, no ha llegado aún la televisión, internet, otros medios de comunicación, pero, seguramente, llegarán. La comunidad tiene que estar preparada porque si no estos medios con sus publicidades, por supuesto, influirán tanto en el hombre, la mujer, el niño en todos los sentidos en las comunidades indígenas y harán creer y pensar al indígena que es posible eso inconscientemente sin saber el peligro que le espera. Cuando tú no estás contando con las herramientas posibles que sean, como se dice, autodefensa para ti, eso es muy peligroso, esa es mi opinión. La tecnología no es mala, lo malo es dejar de ser lo que uno es. Yo he visto televisión en comunidades donde sí hay y se suelen ver novelas o programas en los que incentivan ¿A qué? A la violencia, al adulterio, fornicación, mentiras, etc., etc... No he visto una novela que incentive la integración familiar, la reconciliación, los buenos modales, la mayoría de las novelas incitan en contra de todos estos principios.

Ha habido civilizaciones, muy avanzadas, mayas, incas, aztecas, verdad, los japoneses, los admiro mucho de paso. Yo siempre he dicho: si los japoneses lo han hecho, nunca dejaron de ser japoneses. Pero en América Latina somos más vulnerables y tan fáciles de ser manipulados como unos títeres, dejamos de ser, dejamos nuestra esencia para acaparar algo que no nos pertenece, que ni siquiera somos capaces de producir.

Los pueblos latinoamericanos son más influenciados, adoptando cosas que no les pertenecen, dejando a un lado la capacidad y el derecho de generar conocimientos, de generar su propia riqueza, con lo que tienen con las potencialidades que tienen. Cuando mis hermanos indígenas quieren adoptar un patrón que no es su cultura debe estar claro por qué lo adoptan, ¿Me explico? Yo, por ejemplo, si quiero adoptar lentes, debo saber que lo hago porque no veo bien, debo hacerme los diagnósticos necesarios para ver qué tipo de lentes debo llevar, no voy a agarrar unas y me las voy a colocar.

Cuando nosotros estemos claros dónde estoy y a dónde quiero ir, por qué quiero eso, eso no va a tener duda, venga lo que venga, así venga disfrazado cualquier sistema porque tú estás claro en eso, pero si tú no estás claro, cualquier camino sirve y tú sabes que eso al final es la perdición. Las leyes y los cambios están hechos para proteger a las comunidades indígenas, pero depende de las personas como utilicen estos.

3. Experiencias de Raúl Rodríguez sobre las fiestas

Título del documento: Testimonio aportado por el cacique Raúl Rodríguez sobre las fiestas y el folklore jivi. Registro fonográfico.

Fuente: Entrevista en profundidad con Raúl Rodríguez.

Fecha: 21 de julio de 2007.

El día 21 de julio de 2007 nos reunimos en la comunidad de Ekunay con Raúl Rodríguez para conversar sobre aspectos relacionados con la vida jivi y, entre ellos, lo concerniente a las fiestas. A continuación realizamos un extracto de esta conversación centrado en las fiestas y cómo éstas son un medio de comunicación. La entrevista fue más extensa y puede ser escuchada en el soporte digital adjunto a esta tesis en el apartado fonográfico VI.10 correspondiente al año 2007.

Desde que tengo uso de razón, yo he visto que cuando se reunían diferentes comunidades del mismo pueblo indígena, ha sido, justamente, en lo que llamamos las fiestas. Cuando se hacen las bebidas típicas, justo en este tipo de eventos, es que vienen jivi de otras comunidades. Donde se comparte. Los hombres de esta comunidad bailan con las mujeres de otras comunidades y recíprocamente, se comparte mucho. Se charla, los jóvenes charlan, los ancianos charlan, se conocen. Se establecen incluso noviazgos. Es en este tipo de eventos donde se dan las relaciones de comunicación más importantes. En los demás, existen visitas todavía que vienen jivi, tienen una costumbre, por llamarlo así. Vienen mujeres de otras comunidades y llegan a las nuestra a pedir mañoco, por ejemplo, de intercambio, piden, hablan y empiezan a hablar de la familia, tu familia es esta, pues tú debes ser entonces mi prima, mi sobrina, mi cuñada... Cuando hay este tipo de visitas, las mujeres se visitan entre las mujeres y los hombres entre hombres, nunca ocurre las mujeres con los hombres, ni siquiera el saludo. Podemos decir que, del 100%, un 0,1%, un hombre saluda a una mujer. Incluso en las fiestas los hombres conversan con los hombres, ni siquiera cuando están bailando es que están hablando con las mujeres, a menos "que aquel quiera homenajearla". Pero es un irrespeto de todas maneras.

Las mujeres bailan, se meten a bailar, sea cual sea el baile y agachan la cabeza, no levantan mucho la cabeza, los hombres son los que más la levantan. Hay tipos de bailes donde hay dos mujeres que se ponen a bailar con el mismo hombre o una sola mujer y empiezan a dar vueltas.

Pero desde niño he visto que en estos eventos, es donde más se utiliza la comunicación, el mismo baile comunica. Hay fiestas por ejemplo cuando se hace el "baraquiare" (acto de ir a pescar), al caño o el río, pero eso ocurre entre una o más comunidades que van todos a obtener peces. Se mueven para obtener los peces. Antes se hacía a un lugar que llaman la Culebra, que está a siete u ocho horas caminando. Se iba toda la comunidad por tres o cuatro días para obtener peces y así tener alimento para época de invierno. Iban tanto hombres como mujeres, en estos eventos todos hablan, todos se comunican.

Lo que une a las comunidades es el baile, son las canciones, son los temas de las canciones. La bebida depende de lo que haya, si hay abundancia de caña la bebida será de caña. En la comunidad donde se está preparando la bebida, todas las tardes se baila. Se prepara la bebida con tiempo, para que el resto de las comunidades tengan tiempo para desplazarse desde su lugar. Como saben cuánto tiempo se tarda en fermentar, la bebida entonces calculan el tiempo que les lleva en llegar a la comunidad para llegar a la vez que la bebida está lista.

Las músicas para bailes más importantes de los guahíbo son el Cacho Venao, el baile del Carrizo y el baile del Varaké. Para el Cacho Venao, se utiliza como instrumento principal un cuerno elaborado del cráneo de un venado, tapado con cera de abeja guanota que en jivi se llama "oweim ataeto". Por el orificio se sopla. El baile lo ejecutan grupos de siete mujeres y siete hombres, las mujeres bailan con los niños alzados. Lo dirige una persona del sexo masculino que lleva un bastón labrado en la mano.

El baile del Carrizo está asociado a rituales y fiestas de cosecha de maíz, o cuando se tiene algún motivo especial de jolgorio como visitas de parientes. Se denomina baile del Carrizo porque los instrumentos principales son las flautas de carrizo denominadas jirabere o jiwabu. Las flautas se hacen de caña y las maracas las rellenan con pepas secas y alas de cucarrón.

Durante los bailes beben guarapo y aspiran yopo.

III. PROYECTOS DE LA COMUNIDAD



Los documentos que se muestran a continuación son inéditos, propios de la comunidad de estudio. Consideramos muy destacado, el que hace referencia a la propuesta de creación de una aldea universitaria, por el desarrollo en todos los aspectos que supondría para nuestra comunidad de estudio y para el resto de comunidades de la zona.

III.1. Propuesta de vida

Título del documento: Propuesta de vida.

Fuente: Raúl Rodríguez, cacique de la comunidad de Ekunay.

Fecha: 2000.

Esta propuesta fue planteada en el año 2000 por Raúl Rodríguez cuando fue elegido cacique de la comunidad. Con esta propuesta quiere marcar las líneas de actuación que debe tener la comunidad de Ekunay de cara al futuro.

La realidad actual (seguramente el futuro) nos exige como pueblo y comunidad indígena lo siguiente:

1.- SER:

1. Respetuosos de nuestra cultura, de nosotros mismos y los demás.
2. Analíticos, críticos, cultos, reflexivos, comprometidos, informados y actualizados.
3. Abiertos al conocimiento e investigadores.
4. Eficientes, decididos, fuertes, solidarios, honestos, justos y responsables.
5. Libres para escoger y decidir nuestro destino como individuo y como pueblo.

2.- CONOCER:

1. Conceptos amplios para afianzar lo propio, leyes, reglas, principios, métodos y técnicas.
2. El mundo que nos rodea para vivir con dignidad y comunicarnos con los demás.
3. Elementos vinculados con el lenguaje literario, científico, tecnológico, estético, corporal y espiritual.
4. El idioma propio y otros para pensar y comunicarnos.
5. La escritura, lectura, pintura, escultura y artes como medios para desarrollar las potencialidades creativas.
6. Los valores culturales e históricos de los pueblos indígenas como parte de una cultura integral.

3.- HACER

1. Contribuir activa y positivamente al desarrollo político, social, económico y cultural del país.
2. Desarrollar nuestra personalidad arraigada en nuestra tradición y en interacción con el mundo moderno.
3. Decidir nuestro propio destino dentro del pluralismo cultural.

4. Cumplir con los deberes y hacer respetar los derechos propios y de otros.
5. Expresar nuestro pensamiento de manera clara y coherente tanto oral como escrita.
6. Adquirir experiencia y conocimientos en las diversas situaciones para resolver los problemas que se presentan.
7. Valorar el esfuerzo, el trabajo y el estudio como fuentes de avances social y personal.
8. Reconocer la familia como bases esencial de la sociedad.
9. Poner en práctica y adaptar los conocimientos adquiridos en beneficio nuestro y del país.
10. Expresar nuestro pensamiento de manera clara y coherente tanto oral como escrita.
11. Adquirir experiencia y conocimientos en las diversas situaciones para resolver los problemas que se presentan.
12. Valorar el esfuerzo, el trabajo y el estudio como fuentes de avances social y personal.
13. Reconocer la familia como base esencial de la sociedad.

4. CONVIVIR

1. Manteniendo relaciones interpersonales positivas.
2. Sintiendo interés, empatía y respeto con otras culturas.
3. Respetando los derechos de otras culturas para lograr un acercamiento personal y social entre ellas.
4. Coexistir en el país con diferentes expresiones culturales.
5. Participando en actividades de la vida venezolana, respetando y valorando los fundamentos de nuestra herencia cultural.

EDUCACIÓN Y CULTURA.

LOS PUEBLOS INDÍGENAS:

Hemos tenido, desde tiempos ancestrales, formas propias de desarrollo, organización y de planificación, fundamentadas sobre una cosmovisión auténtica y genuina. Con el transcurrir de los tiempos, los valores desprendidos de estos principios han ido transformándose, para lograr la adaptación y la adecuación ante las nuevas realidades presentadas. Con la invasión de una cultura occidental, comenzó un proceso de entendimiento y al mismo tiempo de confusión, produciéndose de esta manera, la alteración de las formas propias de desarrollo, organización, seguridad, gobierno, administración y de planificación, que denominaremos formas adquiridas.

La búsqueda del equilibrio entre la forma propia y la forma adquirida, es el ideal en todo el proceso de creación de nuevos modelos de desarrollo de nuestros pueblos. Esta búsqueda debe iniciarse con una actitud inteligente, de discernimiento a fin de evitar el predominio de la adquirida sobre la propia. Aún más, se debe determinar en qué circunstancias debe prevalecer una sobre la otra. Se considera poco inteligente la actitud de rechazo absoluto de las nuevas teorías de formas de desarrollo, siendo que impiden el enriquecimiento cultural y la búsqueda del equilibrio.

Todo plan, proyecto, modelo propuesto o creado, debe partir de la forma propia e incorporar la forma adquirida. Los modelos de desarrollo deben ser flexibles y perfectibles. Los pueblos indígenas contamos con una gran cantidad de recursos potenciales y activos que están en la capacidad de crear los modelos necesarios.

LA EDUCACIÓN QUE QUEREMOS

Debe responder la visión de la sociedad que deseamos ser y la exigencia de la realidad actual para hacer frente a los grandes retos y desafíos del futuro.

La educación de los pueblos indígenas debe fundamentarse en los principios de la pedagogía propia.

III.2. Proyecto agro turístico-ecológico integral Ekunay

Título del documento: Proyecto agro turístico- ecológico integral Ekunay.

Fuente: Raúl Rodríguez en la reunión mantenida con su comunidad.

Fecha: 2005.

En el año 2005, en el mes de abril, se presenta una idea de proyecto denominado *Proyecto agro turístico-ecológico integral Ekunay*, el cual contiene treinta y tres ideas de proyectos para obtener una serie de beneficios. El proyecto, le fue comunicado por el cacique a la comunidad en una reunión ordinaria. Este tipo de reuniones se celebran una vez al mes para ver los temas que se refieren a la marcha de la comunidad.

Las ideas que se pueden estudiar en el proyecto son las que a continuación se detallan:

- a. Creación de nuevos sectores agrícolas productivos.
- b. Garantizar nuevas fuentes de empleos.
- c. Preservar nuestra ecología y medio ambiente.
- d. Crear nuevas zonas turísticas sustentables.
- e. Permitir el máximo aprovechamiento de los cultivos.
- f. Lograr nuevas técnicas de cultivos, para beneficios de nuestra comunidad y de nuestro alrededor.
- g. Rescatar la biodiversidad.
- h. Formulación de propuestas para la creación de un sector agro turístico integral y sustentable que contenga:

- ✓ Construcción de estructura para una casa comunal.
- ✓ Construcción de estructura para casa de la cultura.
- ✓ Construcción de estructura para un ambulatorio.
- ✓ Construcción de estructura para escuela de Arte y Oficios.
- ✓ Construcción de viviendas, conservando la cultura jivi.
- ✓ Construcción de estructura para una casa de meditación.
- ✓ Construcción de estructura para un club social.
- ✓ Construcción de estructura para la Defensoría del Pueblo.
- ✓ Construcción de estructura para Centro de Capacitación y Adiestramiento Ecológico.
- ✓ Espacio para estacionamiento colectivo.
- ✓ Construcción de estructura para posada turística.
- ✓ Construcción de estructura para centro de acopio.
- ✓ Construcción de estructura para carpintería y herrería.
- ✓ Espacio para un jardín botánico.
- ✓ Proyectos de cultivos.
- ✓ Proyecto de horticultura.
- ✓ Proyecto de abastecimiento de agua para riego.
- ✓ Proyecto de lombricultura.
- ✓ Proyecto de piscicultura.
- ✓ Proyecto energético.
- ✓ Proyecto avícola.
- ✓ Proyecto de porcinos y vacunos.
- ✓ Proyecto de tendido eléctrico.
- ✓ Proyecto de comunicación para zonas rurales.
- ✓ Proyecto de maquinarias agrícolas y recolección de la producción.
- ✓ Proyecto de vialidad agrícola.
- ✓ Proyecto de saneamiento ambiental e impacto ambiental.
- ✓ Proyecto de estructura deportiva.
- ✓ Proyecto de mecanización de la tierra.
- ✓ Proyecto de transportes con doble propósito.
- ✓ Proyecto de bloquera comunal.

III.3. Aldea universitaria

Título del documento: Aldea Universitaria.

Fuente: Proyecto planteado a su comunidad por Raúl Rodríguez.

Fecha: julio 2006.

Buscando el desarrollo de la comunidad, su cacique va a hacer a la misma una propuesta para desarrollar una gran zona educativa en Ekunay. El proyecto fue presentado a la comunidad en julio de 2006. Para poder realizarlo se deben ceder terrenos de la comunidad.

Exponemos lo que presentó Raúl Rodríguez a la comunidad y mostramos el contenido del proyecto:

Queremos llevar a cabo en esta comunidad un proyecto de Aldea Universitaria. Sabéis que los jóvenes deben irse fuera para realizar sus estudios. Si la Aldea Universitaria se encontrara aquí, nuestros jóvenes podrían permanecer en la comunidad, lo cual sería muy beneficioso para todos, ya que no se desarraigarían de la cultura y no tendrían problemas económicos para poder estudiar.

La construcción de esta Aldea se realizaría a partir de las formas básicas de las viviendas indígenas, por tanto se respetaría la arquitectura autóctona, se utilizarían los materiales que tenemos en nuestro entorno y todos podemos beneficiarnos con este proyecto.

Creo por tanto que es una cosa muy positiva para todos y espero que se pueda llevar a cabo.



**Aldea
Universitaria
Sede Pijiguaos**



UBV Sede Bolívar

PFG en Arquitectura



Aldea Universitaria Sede Pijiguaos

La construcción de la Aldea Universitaria en el pueblo de la comunidad Indígena Jivi Ekunay marcaría la historia de un pueblo y comunidad que conserva, mantiene y preserva características típicas propias para las futuras generaciones.



Planteamiento



La construcción de las Aldeas Universitarias es un plan concebido por el Ministerio de Educación Superior a través de la Fundación Misión Sucre.

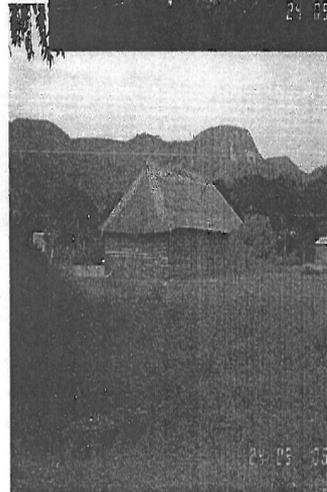
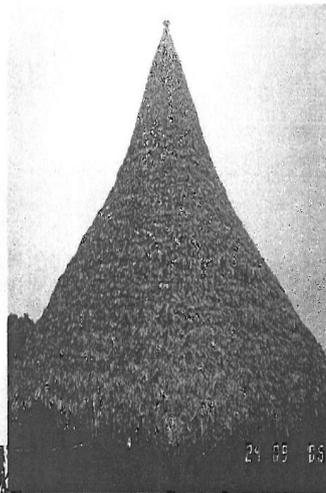
- Se manejan 3 modelos de aldeas que responden a diversas características regionales y locales: Modelo I: 6 aulas, Modelo II: 12 aulas, Modelo III: 18 aulas; el prototipo en si, consta de:

- Sistema de construcción Tradicional aporricado de concreto (STAC)



Planteamiento

- El nuevo modelo de Aldea Universitaria para esta comunidad debe responder a las realidades culturales de una población en donde los criollos e indígenas se mezclan en convivencia, pero siempre con un marcado arraigo de sus diferentes culturas
- Se debe tomar en cuenta además, que se quiere solventar los problemas que a nivel educativo son innumerables pero de igual manera se deben considerar las demás carencias que ambas poblaciones padecen



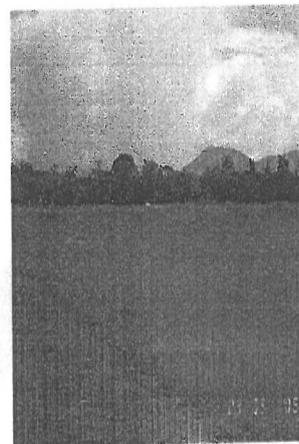
UBV Sede Bolívar
PFG en Arquitectura



Justificación

El proyecto de Aldea Universitaria Los Pijiguaos se acopla a la realidad de la comunidad:

- Se plantea a partir de las formas básicas de las viviendas indígenas
- Un conjunto de edificios organizados a través de ejes de fácil interpretación
- Edificios "Tipo"
- Fácil acceso
- Se plantea la utilización del barro y la madera
- Utilización de estructuras livianas en módulos individuales que se adecuen a la realidad del terreno, con un alto nivel freático



UBV Sede Bolívar
PFG en Arquitectura



Objetivos

General

- Diseñar el Conjunto Aldea Universitaria Los Pijiguaos ubicado en terreno cedidos por la comunidad Jivi Ekunay en la carretera Nacional Caicara – Puerto Ayacucho, troncal 19, municipio Cedeño del Estado Bolívar, que responda a los requerimientos del proceso enseñanza – aprendizaje y que cuente con espacios para la participación y atención comunitaria.

UBV Sede Bolívar
PFG en Arquitectura



Objetivos

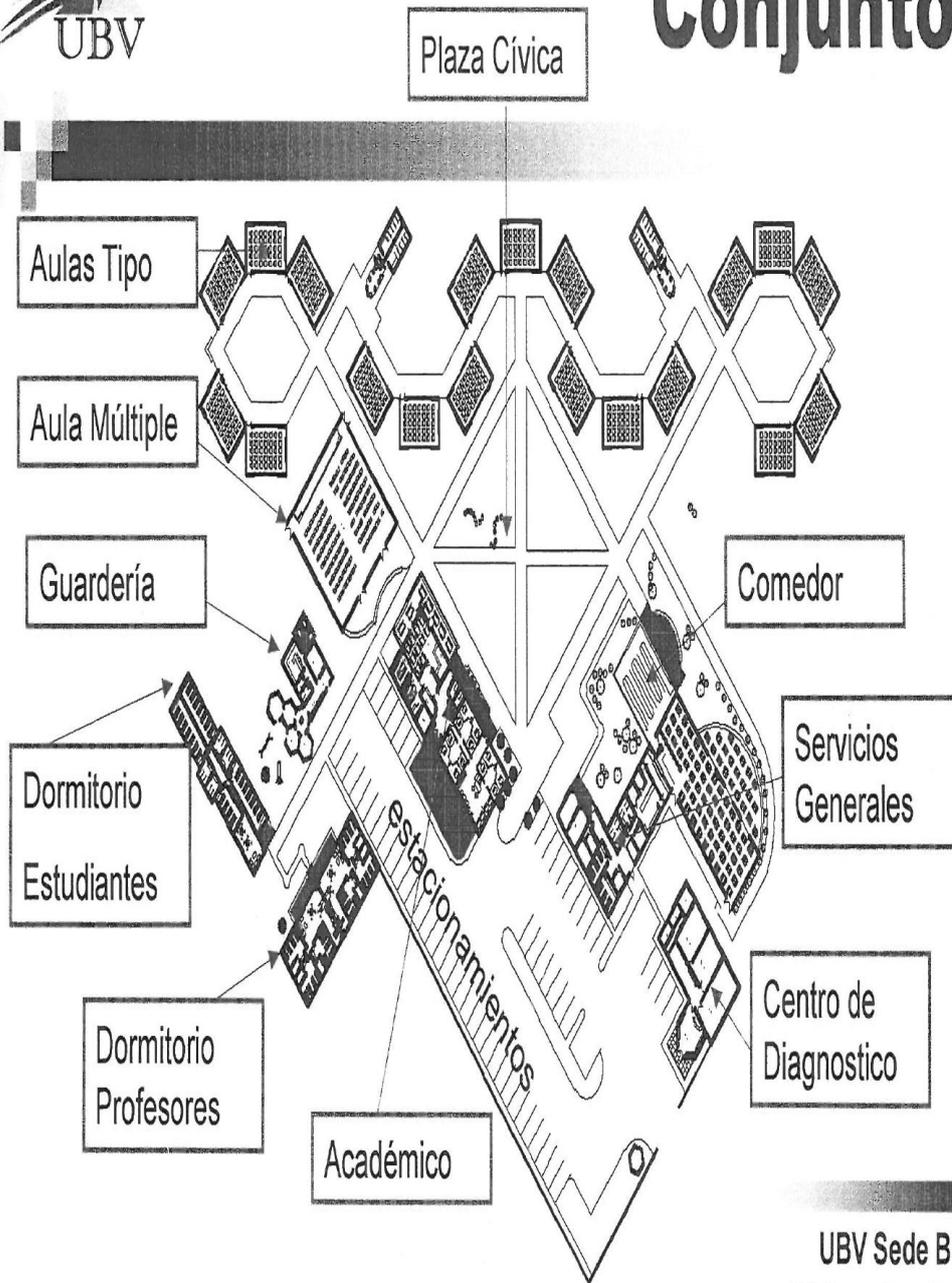
Específicos

- Respetar los diseños de arquitectura autóctona para proteger la identidad y los valores culturales de los pueblos indígenas
- Utilizar como materiales, los recursos que ofrezca el medio; materiales y tecnologías indígenas integradas
- Distribuir los espacios internos y comunitarios respetando las dimensiones amplias prototipo de sus viviendas, acorde con las formas constructivas y diseños arquitectónicos ancestrales
- Incluir espacios para la participación protagónica de las comunidades; centro de atención para la salud, centro de cuidado y atención infantil, espacios para el deporte y para la recreación, espacios para la capacitación y el aprendizaje.

UBV Sede Bolívar
PFG en Arquitectura

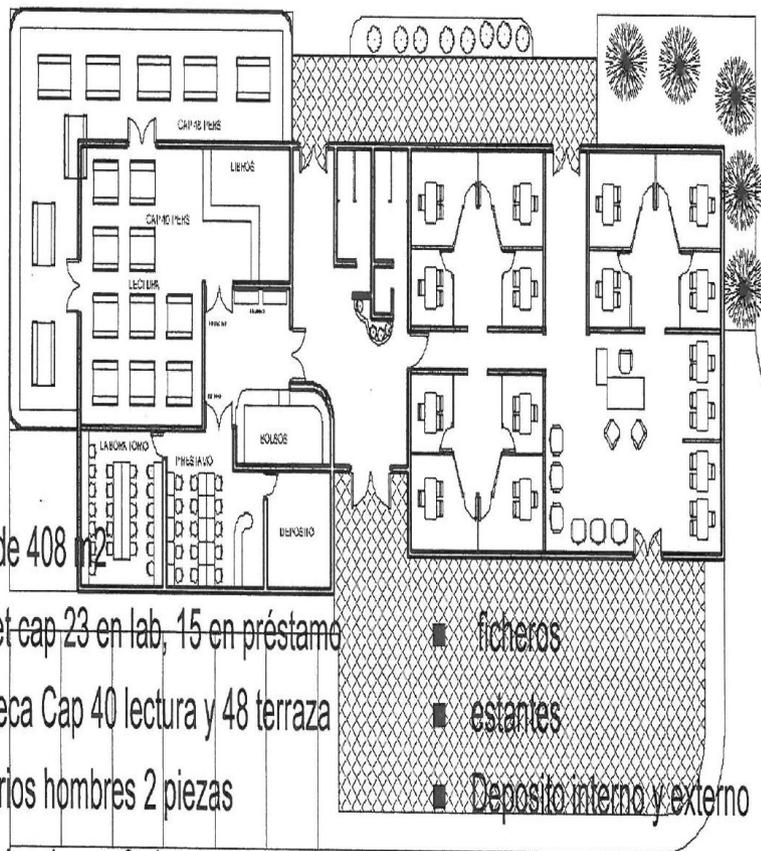


Conjunto





Edificio Académico



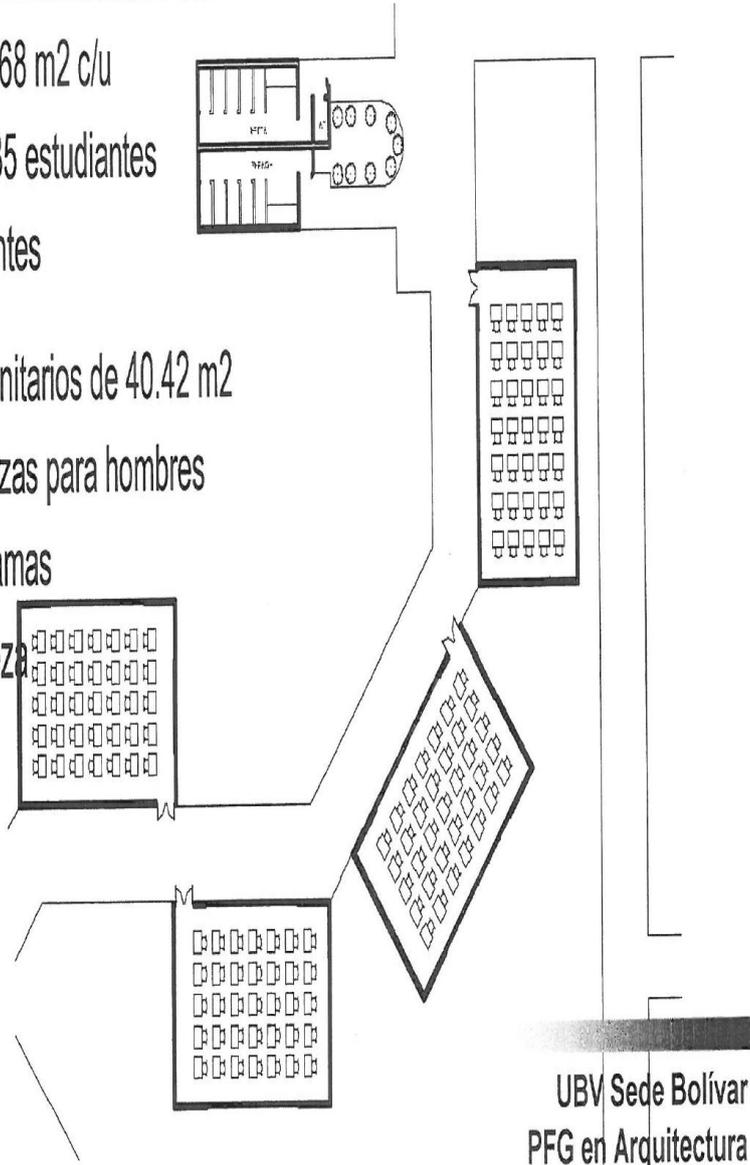
- Área de 408 m²
- Internet cap 23 en lab, 15 en préstamo
- Biblioteca Cap 40 lectura y 48 terraza
- Sanitarios hombres 2 piezas
- Sanitarios damas 2 piezas
- Cubículos 8 y oficinas adm 9
- ficheros
- estantes
- Deposito interno y externo
- vestíbulo

UBV Sede Bolívar
PFG en Arquitectura



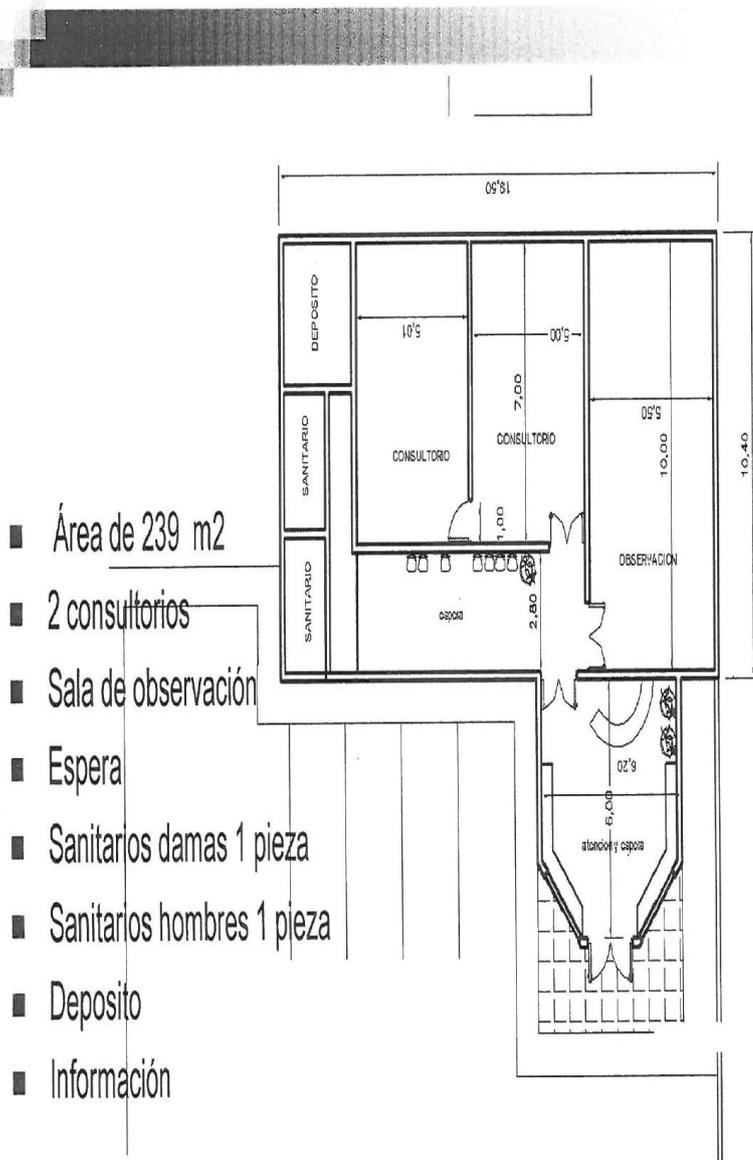
Aulas Típicas

- 19 aulas de 68 m² c/u
- Capacidad 35 estudiantes
- 665 estudiantes
- 2 Baterías de sanitarios de 40.42 m²
- Capacidad 5 piezas para hombres
- 5 piezas para damas
- Cuarto de limpieza





Centro Diagnóstico

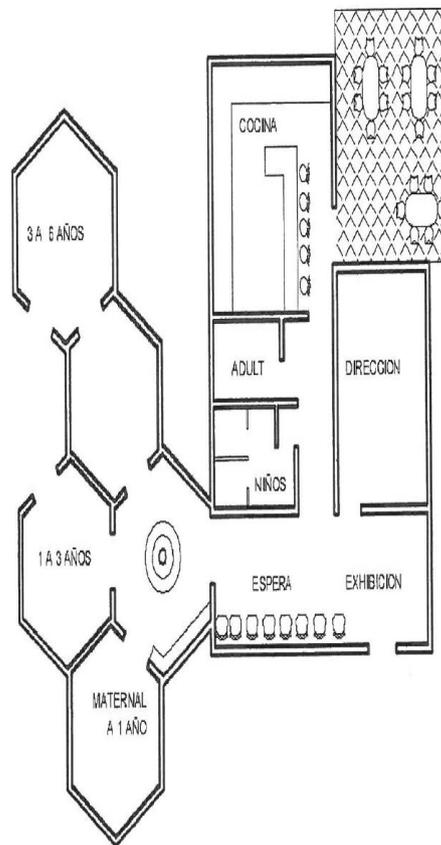


UBV Sede Bolívar
PFG en Arquitectura



Jardín Infantil

- Área de 93 m²
- Cocina
- Comedor cap 18 infantiles
- Administración
- Espera
- Exhibición
- Baño Adultos 1 pieza
- Baño Infantes
- Área de bolsos
- Maternal a 1 año 12 m²
- De 1 a 3 años 12 m²
- De 3 a 6 años 24 m²



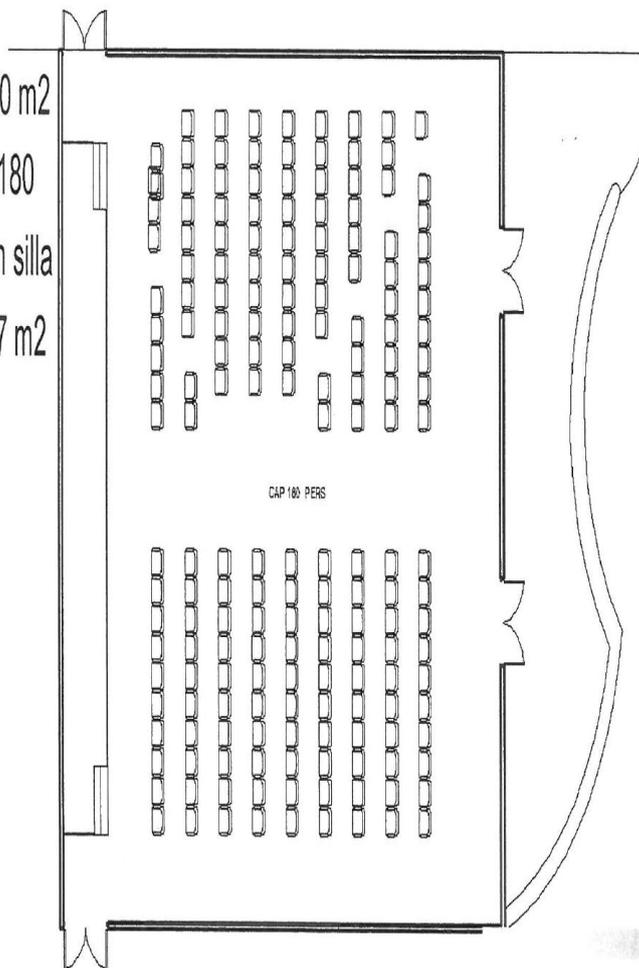
UBV Sede Bolívar

DEC en Arquitectura



Sala de Usos Múltiples

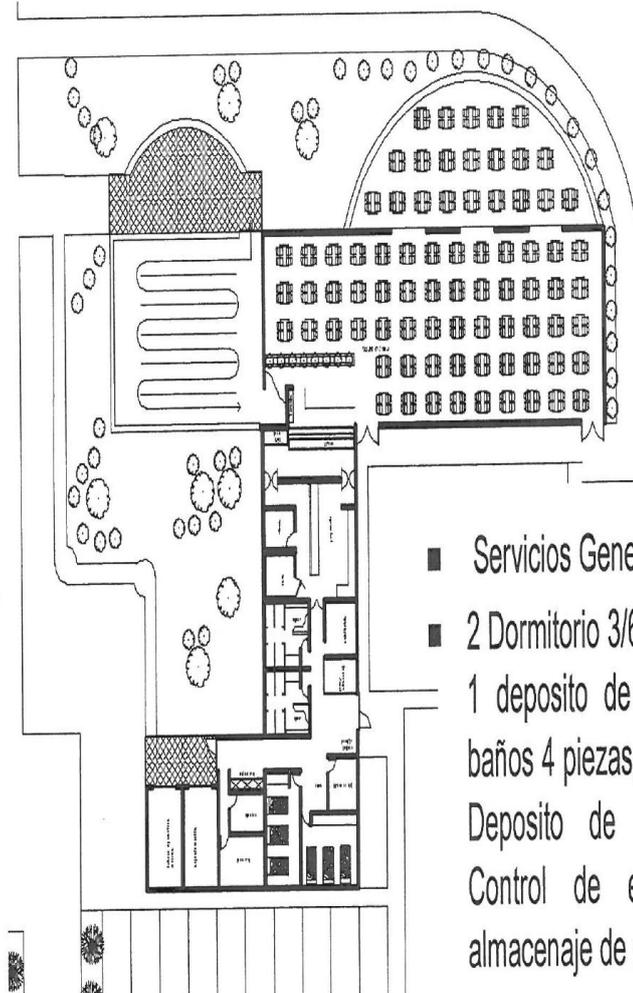
- Área de 400 m²
- Capacidad 180 personas en silla
- Vestíbulo 87 m²



UBV Sede Bolívar
PFG en Arquitectura



Servicios Generales -Comedor



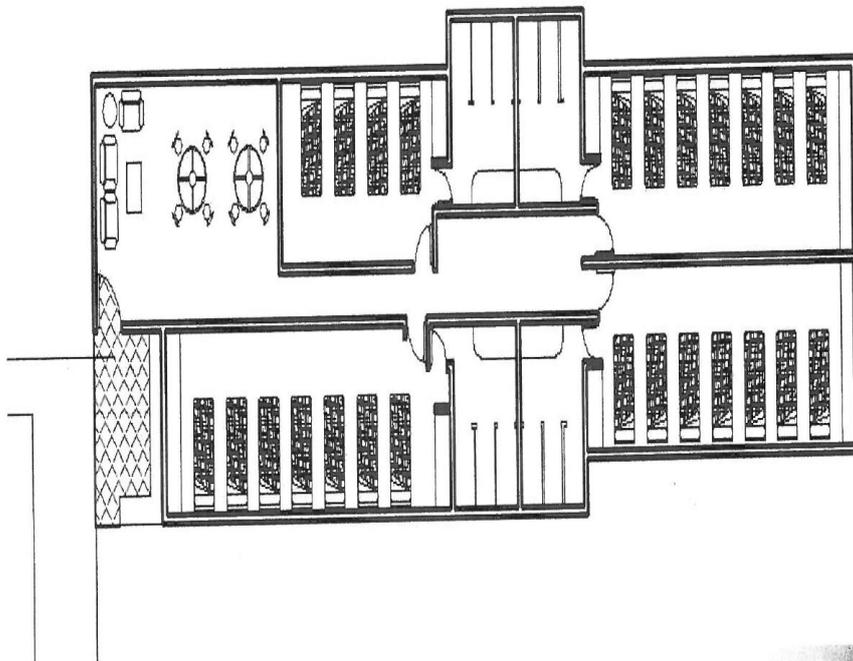
- Comedor 442 m²
- Cocina y self -servi
- Capacidad 166
Personas

- Servicios Generales 203 m²
 - 2 Dormitorio 3/6, 1 taller de reparación, 1 deposito de muebles, Baterías de baños 4 piezas, 2 oficinas, Lavandería, Deposito de limpieza, Lavamopas, Control de empleados, Pesaje y almacenaje de alimentos
- UBV Sede Bolívar
PFG en Arquitectura



Dormitorio Estudiantes

- Área de 233 m²
- Capacidad 25 / 50
- 4 Baterías de sanitarios de 3 piezas c/u
- Estar
- Terraza



UBV Sede Bolívar
DFG en Arquitectura

IV. TEXTOS DE COMPROMISOS INSTITUCIONALES



NO NACIONAL DE VENEZUELA

Coro
Gloria al Bravo Pueblo
que el yugo lanzó
la Ley respetando
la virtud y honor.

I
¡Abajo cadenas! (bis)
Gritaba el señor; (bis)
y el pobre en su choza
Libertad pidió:
A este santo nombre
tembló de pavor
el vil egoísmo
que otra vez triunfó.
(Coro)

II
Gritemos con brío: (bis)
Muera la opresión (bis)
Compatriotas fieles,
la fuerza es la unión;
y desde el Empíreo
el Supremo Autor,
un sublime aliento
al pueblo infundió.
(Coro)

III
Unida con lazos (bis)
que el cielo formó, (bis)
la América toda
existe en Nación;
y si el despotismo
levanta la voz,
seguid el ejemplo
que Caracas dio.
(Coro)



IV.1. RAUAEI (Reglamento para la Admisión en la Universidad de los Andes de los Estudiante Indígenas)

Título del documento: Reglamento para la admisión en la Universidad de los Andes de los Estudiantes Indígenas.

Fuente: Junior Rodríguez. Fue estudiante en la Universidad de los Andes.

Fecha: julio 2011.

Al finalizar sus estudios como bachilleres, los indígenas tenían muchas dificultades para continuar con estudios superiores. Ante esta situación, los jóvenes realizaron una Asamblea de jóvenes bachilleres del estado Bolívar en Ciudad Bolívar en el año 2002. La Asamblea se realizó con la participación de los dieciséis pueblos indígenas del estado Bolívar de los ocho municipios que habitan los pueblos indígenas. Se realizó con el propósito de conformar, organizar y constituir una organización o figura jurídica que permitiese a los jóvenes egresados de bachilleres obtener cupos en las diferentes universidades del estado Bolívar e incluso en las de todo el país. De este modo nació la ODEIBO (Organización de estudiantes indígenas del Estado Bolívar). Desde su creación, esta organización ha firmado convenios con diversas universidades, gracias a los cuales al finalizar el bachillerato los indígenas pueden continuar realizando estudios superiores.

Mostramos a continuación el reglamento para la admisión de estudiantes indígenas en la Universidad de los Andes.



Anexo 6

CONSEJO UNIVERSITARIO

REGLAMENTO PARA LA ADMISIÓN DE ESTUDIANTES INDÍGENAS Pág. 1/2

EL CONSEJO UNIVERSITARIO DE LA UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

CONSIDERANDO:

PRIMERO: Que de acuerdo a expresas disposiciones constitucionales contenidas en el artículo 102, que indica que "la educación es un derecho humano y un deber social, es democrática, gratuita y obligatoria", en concordancia con el artículo 123, ejusdem que prescribe que "Los pueblos indígenas tienen derecho a servicios de formación profesional..."

SEGUNDO: Que en cumplimiento de las referidas normas constitucionales, el Consejo Universitario de la Universidad de Los Andes en uso de la atribución que le confiere el Ordinal 21 del Artículo 26 de la Ley de Universidades, dicta el siguiente:

REGLAMENTO PARA LA ADMISIÓN DE ESTUDIANTES INDÍGENAS

Artículo 1º: El presente Reglamento tiene por objeto establecer los parámetros exigidos por la Universidad de Los Andes para garantizar a la población indígena del país el ingreso, en un todo de acuerdo con lo establecido en el Reglamento de Política Matricular, en su sede principal (Mérida) y en los Núcleos Universitarios "Rafael Rangel" (NURR-Trujillo) y del Táchira (NUTULA-San Cristóbal).

Artículo 2º: Se consideran beneficiarios de las presentes normas todos los ciudadanos arraigados en las comunidades indígenas de la República Bolivariana de Venezuela, independientemente del área física que ocupen o del territorio federal a que pertenezcan, la cual de acuerdo al Instituto Nacional de Estadística (INE) "se distingue dentro del conjunto de la población nacional porque posee lengua, costumbres y valores propios y porque, en muchos casos, se encuentra ubicada en lugares de muy difícil acceso".

Artículo 3º: Con la finalidad de auspiciar el acceso a la población indígena a los estudios de pregrado de educación superior, el Consejo Universitario designa una Comisión coordinada por la Secretaría de la Universidad e integrada por el Director del Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez", el Director de la Oficina de Admisión Estudiantil de la Universidad de Los Andes (OFAE) y un Especialista en el área indígena designado por el Consejo de la Facultad de Humanidades y Educación, quienes deberán revisar las solicitudes de ingreso y decidir su procedencia con base a los parámetros que se indican en el presente Reglamento. Esta Comisión contará con el asesamiento de los especialistas pertinentes que se considere necesario.

[Handwritten signature]

SECRETARÍA DE LA UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
CALLE 5ta. 101-102, MÉRIDA, VENEZUELA
TEL. (0281) 923.1000 FAX (0281) 923.1001

[Handwritten signature]



CONSEJO UNIVERSITARIO

REGLAMENTO PARA LA ADMISIÓN DE ESTUDIANTES INDÍGENAS Pág. 2/2

Artículo 4°: Los requisitos para ingresar a la Universidad de Los Andes bajo la modalidad de Admisión de la Población Indígena, son los siguientes:

- a) Hijos de madres indígenas: circunstancia que debe constar en documento oficial.
- b) Manejo de idioma autóctono: para lo cual el interesado deberá someterse a la prueba oral o escrita que establezca la Comisión que en el presente Reglamento se designa.
- c) Constancia de residencia en una comunidad indígena: otorgada por el Jefe de la comunidad y avalada por el Prefecto o Alcalde del Municipio.
- d) Poseer el Título de Bachiller.

Artículo 5°: Se establecen dos (2) cupos por períodos lectivos en cada una de las carreras de pregrado que dicta la Universidad de Los Andes. Aquellos cupos que una vez realizado el proceso de asignación quedaren vacantes, no podrán ser utilizados o asignados en ninguna otra modalidad de ingreso previamente establecida por la Universidad de Los Andes, así como tampoco serán acumulados para un posterior proceso de admisión.

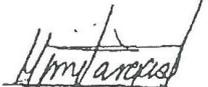
Artículo 6°: En el lapso previsto por la Universidad de Los Andes, el aspirante solicitará su inscripción ante OFAE y consignará los documentos a que se refiere el artículo 4° de este Reglamento.

Artículo 7°: El ingreso previsto en el presente Reglamento sólo será posible para aquellos bachilleres que deseen ingresar a la Universidad de Los Andes por primera vez.

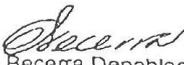
Artículo 8°: El ingreso especial previsto en este Reglamento, estará sujeto al cumplimiento de los requisitos pautados en la Ley Orgánica de Educación, la Ley de Universidades y sus Reglamentos y la normativa interna vigente en la Universidad de Los Andes.

Artículo 9°: Lo no previsto en el presente Reglamento y las dudas que surjan en su interpretación y aplicación, serán resueltas por el Consejo Universitario.

Dado, firmado y sellado en el Salón de Sesiones del Consejo Universitario, en la ciudad de Mérida a los veintitrés días del mes de julio del año dos mil tres.-


Henry Vargas Contreras
Rector




Gladys Becerra Depablos
Secretaria

IV.2. Transmisión de energía eléctrica al sureste de Venezuela

Título del documento: Transmisión de energía eléctrica al sureste de Venezuela.

Fuente: Documentación facilitada por Raúl Rodríguez, cacique de la comunidad.

Fecha: 21 de julio de 2000.

Reseñamos este documento por la importancia que tiene la electrificación en la vida de las comunidades indígenas. Las mejoras en muchos aspectos, se podrían llevar a cabo si tuvieran electricidad en las comunidades. Algunos de los proyectos propuestos para la comunidad de Ekunay no pueden realizarse si esta comunidad continúa sin electrificación. Este documento recoge el compromiso entre el Ejecutivo Nacional y las comunidades indígenas del estado Bolívar para la transmisión de energía eléctrica al sureste de Venezuela, el cual se suscribió el 21 de julio de 2000.

En términos de evolución comunicativa, la energía eléctrica puede constituir un cambio sustancial por la progresiva introducción de aparatos receptores, ordenadores, etc.

REPUBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
Comisión para la Atención de los Asuntos Indígenas

**PUNTOS DE ENTENDIMIENTO ENTRE EL EJECUTIVO NACIONAL Y LAS
COMUNIDADES INDIGENAS DEL ESTADO BOLIVAR PARA LA PROSECUCION DE
LA OBRA DE SISTEMA DE TRANSMISION DE ENERGIA ELECTRICA AL SURESTE
DE VENEZUELA**

Entre la Comisión Presidencial para la Atención de los Asuntos Indígenas, designada por el ciudadano Presidente de la República Bolivariana de Venezuela HUGO RAFAEL CHAVEZ FRIAS, mediante Decreto N° 740, de 17 de marzo de 2000, publicado en Gaceta Oficial de la República N° 5450 extraordinario, de 22 de marzo de 2000, representada en este acto por el Ciudadano Vicepresidente Ejecutivo de la República Bolivariana de Venezuela, Julián Isaías Rodríguez Díaz CI. 2.218.534, en su carácter de Presidente de la citada comisión, por una parte, y por la otra, la Asociación Civil Federación de Indígenas del Estado Bolívar, constituida y protocolizada por ante el Juzgado Primero de Primera Instancia en lo Civil, Mercantil y del Tránsito de la Circunscripción Judicial del Estado Bolívar, el 22 de noviembre de mil novecientos setenta y dos y asentada en el Protocolo Primero, Tomo 4° del Segundo Trimestre de 1973, bajo el número 60 del Registro Subalterno del Estado Bolívar, representada en este acto por el Ciudadano José Luis González CI. 5.234.508, en su carácter de Presidente de la Federación de Indígenas del Estado Bolívar, de conformidad con el artículo 14 numerales 1 y 8 de los estatutos de dicha Federación y en representación de las comunidades indígenas de los pueblos Kariña, Pemon, Akawaio y Arawako, miembros de dicha Federación, se ha convenido suscribir el presente acuerdo, con el objeto de proseguir por parte del Ejecutivo Nacional, la obra de Sistema de Transmisión de Energía Eléctrica al Sureste de Venezuela, acordamos los puntos de entendimiento contenidos en los términos siguientes:

Primero.- Se constituirá, en los próximos siete días hábiles después de la firma del presente acuerdo, una Comisión Interinstitucional con representación paritaria entre el Ejecutivo Nacional y los Pueblos Indígenas, que buscará los mecanismos necesarios, en un lapso perentorio, para iniciar el proceso de demarcación y titulación de los hábitat indígenas, el cual deberá comenzar en los hábitat directamente afectados, todo de conformidad con lo establecido en la disposición transitoria décimo segunda de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, en consecuencia con el artículo 119 de dicha constitución.

Durante el proceso de demarcación se procederá al saneamiento de los hábitat de los pueblos indígenas afectados por las explotaciones mineras, forestales, turísticas y los que hayan sido objeto de invasión por particulares; en el entendido que el Ejecutivo Nacional garantizará que no se desarrollaran proyectos industriales públicos o privados en dichos hábitat indígenas. En todo caso cualquier proyecto de desarrollo estará sujeto a lo dispuesto en los artículos 120, 127 y 129 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela.

Segundo.- El Ejecutivo Nacional se compromete a instar a la Comisión Legislativa Nacional, para que ratifique urgentemente el Convenio No. 169 de la Organización Internacional de Trabajo – OIT, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

Tercero.- El Ejecutivo Nacional garantiza que el uso, administración y gestión de las Áreas Bajo Régimen de Administración Especial (ABRAE) que involucren los hábitats indígenas, se realizará de manera conjunta entre el Ejecutivo Nacional y los pueblos indígenas.

Cuarto.- El Ejecutivo Nacional permitirá y garantizará que los pueblos y las comunidades indígenas, realicen de forma permanente monitoreos y vigilancia de los impactos culturales y ambientales, durante la ejecución de la obra y operación.

Quinto.- El Ejecutivo Nacional se compromete a apoyar económicamente a la conformación de un Fondo Permanente de Desarrollo Integral Sustentable de los Pueblos Indígenas: cuyo objetivo será financiar proyectos socioeconómicos y de fortalecimiento de las capacidades organizativas de las comunidades afectadas por el proyecto eléctrico y otras que, en jurisdicción del Estado Bolívar, acuerde la Asamblea de la Federación de Indígenas. El Fondo funcionará de manera autónoma frente a los programas y proyectos que tenga el Ejecutivo Nacional para la asistencia de las comunidades y pueblos indígenas; sin embargo, se podrán firmar convenios con el Ejecutivo Nacional, regional o municipal para acometer algunas iniciativas, programas o proyectos comunes. Dicho Fondo será administrado por la Federación de Indígenas del Estado Bolívar.

Sexto.- Se acuerda cambiar el nombre Comisión Presidencial para la atención de los Asuntos Indígenas por el de Comisión Presidencial para la atención de los Asuntos Indígenas por el de Comisión Presidencial para los Pueblos Indígenas, incorporando en su seno la representación de los pueblos y comunidades indígenas.

Séptimo.- Para hacer efectivo y darle plena vigencia al presente acuerdo los puntos de entendimiento son de obligatorio cumplimiento.

Se redactan dos (2) ejemplares, de un mismo tenor, y a un solo efecto, en Caracas a los 21 días del mes de julio del año 2000.

Por la Federación de Indígenas del Estado Bolívar

José Luis González
Presidente de la Federación de Indígenas del Estado Bolívar

Por las comunidades indígenas del Estado Bolívar

Italo Pizarro. CI. 5.234.096
Cap. General del Sector Imataca

Jorge Gómez. CI. 10.006.830
Cap. General del Sector Santa Elena

Juvencio Gómez. CI. 10.006.587
Cap. General del Sector Kavanayen – Mapauri

José Galvan. CI. 6.731.635
Cap. General Sector Uriman

Pedro Figuera Cap. General Sector Kariña	Martín Rojas Figuera Cap. de la Comunidad de Botanamo
Enrique Martínez CI. 5.234.964 Cap. de la Comunidad de Kamana	Luis Paulino Mundo CI. 5.234.565 Cap. de la Comunidad de El Vapor
Nicolás Pérez CI. 5.234.560 Cap. De la Comunidad de San Luis del Morichal	Delfin Harris CI. 5.234.191 Cap. de la Comunidad de San José Km. 16
Carlos Daniela Bellese CI. 5.234.073 Cap. de la Comunidad de San Antonio de Roscio	Felix Velásquez CI. 6.744.190 Cap. de la Comunidad de Apanau
Elías Pérez Manrique CI. 10.003.786 Cap. de la Comunidad de Kamarata	Francisco López C.I. 8.882.458 Cap. de la Comunidad de Campo Grande
Mandrake Nathaniel C.I. 5.132.396 Cap. de la Comunidad de Araimötöpö	Alfredo Vansluytmna. C.I.12.471.105 Cap. de la Comunidad de San Flaviano
Lesyn Paterson C.I. 14.366.650 Cap. de la Comunidad de Joboshirima	Luis Celestino Martínez C.I. 8.359.291 Sec. General Cariña
Rafael Benavides. CI. 14.668.388 Cap. de la Comunidad de Paují	Robero Suárez. CI. 233.211 Cap. de la Comunidad de Uroy Uraray
Lino Páez Pérez CI. 4.460.069 Cap. de la Comunidad de Maurak	Esteban Suárez Cap. de la Comunidad de San Antonio de Morichal
Juan Williams CI. 6.139.365 Cap. Delgado de la Comunidad de Maurak	Benedicta Asis. CI 6.694.082 Cap. de la Comunidad de Wara.
Norberto Pérez CI. 12.471.197 Cap. Delegado de la Comunidad de San Francisco	Gabriel Benavides CI. 8.854.763 Cap. Delegado de la Comunidad de San Antonio
José Aguinagalde Vice-Cap. de la Comunidad de Matuco II	Luis Armando Salazar CI. 4.078.799

Sirio Campino CI. 10.006.695 Cap. de la Comunidad de Waramasen	Delegado de San Miguel de Betania
Tirso González CI. 10.006.822 Cap. de la Comunidad de Apoipo	Víctor Fernández. CI. 5.233.691 Cap. de la Comunidad de Betania
Tibisay Delfino CI. 9.855.900 Cap. de la Comunidad de Santa Lucía de Inawai	Jesús Barreto CI. 14.517.944 Cap. de la Comunidad de Kamarata
Cecilio Cataneo CI. 6.731.503 Cap. de la Comunidad de Awaraparu	Liborio Farfán CI. 8.875.269 Cap. de la Comunidad de Wonken
Roberto Guerrero CI. 9.492.230 Cap. de la Comunidad de San Mateo	Cristóbal Montes de Oca CI. 10.003.897 Cap. de la Comunidad de Canaima
José A. Núñez CI. 14.779.799 Cap. de la Comunidad de El Plomo	Jercido Francis Henry CI. 10.006.239 Vice-Cap. de la Comunidad de San Mateo
Valeriano Contasti Cap. de la Comunidad de Kavanayen	Jesús Flores. CI. 6.764.750 Cap. de la Comunidad de Nueva Periquera.
Antonio González CI. 6.924.197 Cap. de la Comunidad de El Casabe	Bonifacio Bonalde CI. 9.492.241 Cap. de la Comunidad de El Tigrito
Cipriano Martínez Cap. de la Comunidad de Taraipa	Emiliano Moreno CI. 9.492.353 Cap. de la Comunidad de las Bonitas
Liberto Rangel Gómez CI. 10.003.721 Cap. de la Comunidad de San José	Roberto Peña CI. 6.744.164 Cap. de la Comunidad de Tauken
Gregorio José Malavé Cap. de la Comunidad de Waika	Francisco Ríos Cap. de la Comunidad del Km. 50 vía Bochínche
	Arnaldo Ortiz Cap. de la Comunidad de Roraima

Francisco Girón CI. 15.355.806
Cap. de la Comunidad de Pozo Oscuro

Anizeto Solís Sayazo CI. 12.191.611
Cap. de la Comunidad de Campo Grande

Sebastián Casado CI. 5.233.611
Cap. de la Comunidad de Chirikayen

**Por la Comisión
Presidencial para la
Atención de los Asuntos
Indígenas**

Julián Isaías Rodríguez Díaz
Vice – presidente Ejecutivo

Ismael Eliécer Hurtado Soucre
Ministro de la Defensa

Héctor Navarro Díaz
Ministro de Educación, Cultura y Deporte

Gilberto Rodríguez Ochoa
Ministro de Salud y Desarrollo Social

Jesús Arnaldo Pérez
Ministro del Ambiente y de los Recursos Naturales

Jorge Giordani
Ministerio de Planificación y Desarrollo

Italo Pizarro

Presidente de la Federación de Indígenas del Estado Bolívar (FIEB)

Correo del Carona A2, miércoles 8 de Marzo de 2006

Otro elemento que genera malestar entre los pueblos indígenas es que son muchos los puntos del memorando de entendimiento para la construcción del tendido eléctrico hacia Brasil que luego de seis años aún no se han cumplido, uno de ellos es la demarcación de las tierras indígenas.

“La interrogante que nosotros tenemos es que el 95 % de los puntos de entendimiento no se han cumplido, empezando por la demarcación y titularidad de las tierras, que se ha alargado. Y vemos con bastante preocupación que en vez de concretar lo que se firmó con el Ejecutivo Nacional más bien se están creando nuevos proyectos sin haber cumplido con la Ley”.

Ricardo Delgado

Ex - alcalde del Municipio Gran Sabana

Correo del Carona A2, miércoles 8 de Marzo de 2006

Apuntó que entre las comunidades no hay mucho optimismo con respecto a esta obra y a un posible diálogo con el Gobierno, pues si “el entendimiento para el caso del tendido eléctrico no se ha cumplido a cabalidad y cualquier entendimiento para el nuevo proyecto pasa por el cumplimiento de los compromisos anteriores... incluso antes de que pueda llegar a cualquier entendimiento. El diálogo será muy cerrado: que no hagan más nada hasta que no me cumplas lo primero que me prometiste”.

ANALISIS

El Punto de Entendimiento entre el Ejecutivo Nacional y las Comunidades Indígenas del Estado Bolívar para la prosecución de la obra de Sistema de Transmisión de Energía Eléctrica al sureste de Venezuela, fue suscrito el 21 de julio de 2000.

Primero.- Se constituirá, en los próximos siete días hábiles después de la firma del presente acuerdo, una Comisión Interinstitucional con representación paritaria entre el Ejecutivo Nacional y los Pueblos Indígenas, que buscará los mecanismos necesarios, en un lapso perentorio, para iniciar el proceso de demarcación y titulación de los hábitat indígenas, el cual deberá comenzar en los hábitat directamente afectados, todo de conformidad con lo establecido en la disposición transitoria décimo segunda de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, en consecuencia con el artículo 119 de dicha constitución.

Durante el proceso de demarcación se procederá al saneamiento de los hábitat de los pueblos indígenas afectados por las explotaciones mineras, forestales, turísticas y los que hayan sido objeto de invasión por particulares; en el entendido que el Ejecutivo Nacional garantizará que no se desarrollaran proyectos industriales públicos o privados en dichos hábitats indígenas. En todo caso cualquier proyecto de desarrollo estará sujeto a lo dispuesto en los artículos 120, 127 y 129 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela.

OBSERVACIONES

En cumplimiento de este Punto, el día miércoles 08 de agosto de 2001, se instaló la COMISIÓN INTERINSTITUCIONAL REGIONAL PARA LA DEMARCACIÓN DEL HÁBITAT Y TIERRAS DE LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS DEL ESTADO BOLÍVAR en la sede de la Corporación Venezolana de Guayana, Ciudad Guayana del Estado Bolívar, por la Dra. Ana Elisa Osorio Granado, Ministra del Ambiente y de los Recursos Naturales y el Dip. José Luis González, Presidente de la Federación de Indígenas del Estado Bolívar.

En este acto la Comisión quedó integrada de la siguiente forma:

- 1 – Un (1) representante del Ministerio del Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables, en la persona del Director Estatal Ambiental Bolívar, Ing. Inocencio Soto, titular de la Cédula de Identidad No. 5.820.021, quien la coordinará.
- 2 – Un (1) representante del Instituto Nacional de Parques de Bolívar, en la persona del Ing. Jorge Alí Rangel Moreno, titular de la Cédula de Identidad No. 8.006.588.
- 3 – Un (1) representante de la Corporación Venezolana de Guayana, en la persona de la Ing. Margarita Polo, titular de la Cédula de Identidad No. 5.562.722.
- 4 – Un (1) representante de la Gobernación del Estado Bolívar, en la persona de la Lic. Anales Flores, titular de la Cédula de Identidad No. 8.670.222.
- 5 – Un (1) representante del Ministerio de Energía y Minas, en la persona de la Inspector Técnico de Hidrocarburos María Escauriaza, titular de la Cédula de Identidad No.
- 6 – Un (1) representante del Ministerio de la Producción y el Comercio, en la persona de la Ing. Yanet Mata, titular de la Cédula de Identidad No. 2.642.703.

- 7 – Un (1) representante del Ministerio de Educación , Cultura y Deportes, en la persona del Lic. Rubén Darío León, titular de la Cédula de Identidad No. 4.702.026.
- 8 – Un representante del Ministerio de la Defensa, en la persona del Cnel (Ej) Julio César Araya Farreras, titular de la Cédula de Identidad No. 4.598.501.
- 9 – Un (1) representante del Ministerio de Relaciones Exteriores, en la persona del Sr. Pedro Hurtado, titular de la Cédula de Identidad No. 4.100.687.
- 10 – Un (1) representante del Ministerio del Interior y Justicia, en la persona del Dr. Joaquin Ramos, titular de la Cédula de Identidad No. 5.339.061.

En representación de los distintos Pueblos Indígenas del Estado Bolívar:

- 1 – Cristóbal Montes de Oca, titular de la Cédula de Identidad No. 10.006.605.
- 2 – Alberto Rodríguez, titular de la Cédula de Identidad No. 10.049.936.
- 3 – Manuel Sifontes, titular de la Cédula de Identidad No. 6.794.752.
- 4 – José Gregorio Rodríguez, titular de la Cédula de Identidad No. 9.443.076.
- 5 – Luis Paulino Mundo, titular de la Cédula de Identidad No. 5.234.565.
- 6 – Rodrigo Menque Watt, titular de la Cédula de Identidad No. 5.132.555.
- 7 – Héctor Aray, titular de la Cédula de Identidad No. 8.543.899.
- 8 – Andres Solís, titular de la Cédula de Identidad No. 11.727.628.
- 9 – Rafael Ávila, titular de la Cédula de Identidad No. 13.060.502.
- 10 – Sylmore Peters, titular de la Cédula de Identidad No. 5.132.390.

Atribuciones de la Comisión Regional

- La planificación, coordinación, ejecución, supervisión y control del proceso estatal de Demarcación del hábitat y tierras de los pueblos y Comunidades indígenas del Estado Bolívar en concordancia con lo establecido por la Comisión Nacional y la Ley de Demarcación.
- Conformar el Expediente respectivo de cada Pueblo o Comunidad Indígena del Estado Bolívar, con el fin de tener demarcados y ubicados los terrenos que ocupan.

Reuniones

Se estableció realizar reuniones ordinarias mensuales, el 1er viernes de cada mes, en la Sede del MARN-Ciudad Bolívar.

- Se constituyó la Comisión Interinstitucional Regional para la Demarcación del Hábitat y Tierras Indígenas del Estado Bolívar, conformada por 20 integrantes:
 - 10 representantes institucionales
 - 10 representantes indígenas
- Se han realizado 26 reuniones de la Comisión Regional
- Se crearon 7 Sub - Comisiones de trabajo para adelantar el proceso de demarcación:
 - 1. Sub – Comisión de información Básica, que tiene como función coordinar La búsqueda y recabación de información básica y elaborar el mapa base de localización de comunidades indígenas.
 - 2. Sub – Comisión de Reglamentación
 - 3. Sub – Comisión de Capacitación
 - 4. Sub – Comisión de Finanzas, Planificación y Control de Gestión

5. Sub – Comisión de Apoyo a la Demarcación de los pueblos y comunidades localizadas en la zona fronteriza
6. Sub – Comisión de Asuntos Legales
7. Sub – Comisión de Expedientes.
 - Se elaboró y aprobó el Reglamento General de Funcionamiento de la Comisión Regional
 - Se elaboró un plan de trabajo
 - Actualmente la Comisión Regional se encuentra en la fase de recopilación de información a través de un plan de Divulgación. Se han encuestado 150 comunidades indígenas del Estado Bolívar y la información sobre ellas se encuentra en una Base de Datos ACCES.
 - Se acordó (7 puntos de entendimiento) iniciar los procesos de demarcación por los Municipios Sifontes y Gran Sabana.
 - Unos de los aspectos bases de este proceso es definir el contenido de los expedientes y la definición de los términos y normativas para efectuar el trabajo de demarcación proceso novedoso y complejo en nuestro país.

Segundo.- El Ejecutivo Nacional se compromete a instar a la Comisión Legislativa Nacional, para que ratifique urgentemente el Convenio No. 169 de la Organización Internacional de Trabajo – OIT, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

Tercero.- El Ejecutivo Nacional garantiza que el uso, administración y gestión de las Áreas Bajo Régimen de Administración Especial (ABRAE) que involucren los hábitats indígenas, se realizará de manera conjunta entre el Ejecutivo Nacional y los pueblos indígenas.

Cuarto.- El Ejecutivo Nacional permitirá y garantizará que los pueblos y las comunidades indígenas, realicen de forma permanente monitoreos y vigilancia de los impactos culturales y ambientales, durante la ejecución de la obra y operación.

Quinto.- El Ejecutivo Nacional se compromete a apoyar económicamente a la conformación de un Fondo Permanente de Desarrollo Integral Sustentable de los Pueblos Indígenas: cuyo objetivo será financiar proyectos socioeconómicos y de fortalecimiento de las capacidades organizativas de las comunidades afectadas por el proyecto eléctrico y otras que, en jurisdicción del Estado Bolívar, acuerde la Asamblea de la Federación de Indígenas. El Fondo funcionará de manera autónoma frente a los programas y proyectos que tenga el Ejecutivo Nacional para la asistencia de las comunidades y pueblos indígenas; sin embargo, se podrán firmar convenios con el Ejecutivo Nacional, regional o municipal para acometer algunas iniciativas, programas o proyectos comunes. Dicho Fondo será administrado por la Federación de Indígenas del Estado Bolívar.

*Republica Bolivariana de Venezuela
Vicepresidenta Ejecutiva
Despacho*

DESARROLLO DE LA CLAUSULA QUINTA DEL DOCUMENTO DENOMINADO “PUNTOS DE ENTENDIMIENTO ENTRE EL EJECUTIVO NACIONAL Y LAS COMUNIDADES INDIGENAS DEL ESTADO BOLIVAR PARA LA PROSECUCION DE LA OBRA DE SISTEMA DE TRANSMISION DE ENERGIA ELECTRICA AL SURESTE DE VENEZUELA”, SUSCRITO EL 21 DE JULIO DE 2000, ENTRE EL EJECUTIVO NACIONAL, LA FEDERACION DE INDIGENAS DEL ESTADO BOLIVAR Y LAS COMUNIDADES INDIGENAS DEL ESTADO BOLIVAR.

Considerando que la creación de un Fondo Permanente para el Desarrollo Integral Sustentable de los Pueblos Indígenas es un compromiso contrario por el Ejecutivo Nacional con la Asociación Civil Federación de Indígenas del Estado Bolívar y los miembros de las comunidades Indígenas de los Pueblos de los Pueblos Kari’na, Pemón, Akawaio y Arawako, como parte del Desarrollo del Sistema de Transmisión de Energía Eléctrica al sureste de Venezuela.

Considerando el especial interés que el Ejecutivo Nacional tiene de honrar los compromisos adquiridos en el documento suscrito con la Federación de Indígenas del Estado Bolívar y las Comunidades Indígenas del Estado Bolívar, anteriormente identificado.

Considerando que el Ejecutivo Nacional a través de la Vicepresidenta Ejecutiva acuerda extender los beneficios del Fondo a las Comunidades Indígenas de todo país, sin perjuicio de los montos ya aprobados para el Estado Bolívar.

Considerando las conclusiones, producto de las diversas reuniones sostenidas entre la Vicepresidencia de la República Bolivariana de Venezuela, los representantes de la Federación de Indígenas del Estado Bolívar y los representantes de las Comunidades Indígenas del Estado Bolívar.

Se han acordado los siguientes puntos:

PRIMERO, ACCIONES INMEDIATAS: Estarán dirigidas específicamente al manejo de los 150 millones ya acordados para el Estado Bolívar, con el objetivo de subsidiar el desarrollo de proyectos socioeconómicos y de fortalecimiento de las capacidades organizativas de las comunidades indígenas, para lo cual se procederá de la manera siguiente:

1. La Vicepresidencia de la República abrirá una cuenta de fideicomiso con los 75 millones correspondiente a su aporte, donde el fideicomitente es la Vice – presidencia de la República, el fiduciario es el Banco Nacional de Desarrollo – BANDES – y los beneficiarios serán los ejecutores de proyectos. El aporte de la Vicepresidencia de la República está considerado en una rectificación al presupuesto de gasto vigente, de conformidad a la Resolución del Ministerio de Finanzas de fecha 10-08-2001 publicado en la Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela No. 37.266 de fecha 22-08-2001.

2. Edelca transfiere 75 millones de bolívares correspondientes a su aporte, a la cuenta de fideicomiso abierta por la Vicepresidencia de la República.
3. Los criterios para la selección, seguimiento y evaluación de los proyectos así como los procedimientos para la selección y evaluación de los mismos, serán propuestos por la Federación de Indígenas del Estado Bolívar, a través del Consejo de Capitanes y aprobados por la Vicepresidencia de la República. Tanto los criterios como los procedimientos mencionados anteriormente, serán presentados por la Federación de Indígenas del Estado Bolívar a la Vicepresidencia de la República a más tardar a los quince días hábiles siguientes a la firma. De este acuerdo. Queda entendido que es responsabilidad de la Federación Indígena del Estado Bolívar, a través del serán financiados con los recursos de fondo.
4. Los criterios para la selección de los proyectos a ser propuestos por la Federación de Indígenas del Estado Bolívar, a través del Consejo de Capitanes deberán estar en concordancia con los planes nacionales y regionales.
5. Las listas de los proyectos seleccionados y evaluados por la Federación, a través del Consejo de Capitanes, serán remitidas a la Coordinación de Políticas Territoriales de la Vicepresidencia de la República para su conformación con una frecuencia quincenal hasta comprometer la totalidad de los recursos. Estas listas deberán contener, para cada proyecto, los datos que se indican a continuación.
 - ✓ Nombre del Proyecto
 - ✓ Objetivos
 - ✓ Población Beneficiaria
 - ✓ Lapso de ejecución
 - ✓ Ejecutor
 - ✓ Costo total
 - ✓ Cronograma de Ejecución
6. La Vicepresidencia de la República, en un lapso no mayor de quince (15) días hábiles, remitirá a la Federación, a través del Consejo de Capitanes, la lista de proyectos debidamente conformada con base en los criterios establecidos por la Federación, a fin de que se autorice su ejecución.
7. En caso de que la Vicepresidencia de la República tuviera observaciones con respecto a alguno o algunos de los proyectos, éstas serán remitidas a la Federación, a través del Consejo de Capitanes, para que sean realizadas las modificaciones o ajustes sugeridos.
8. Los ejecutores comenzarán las obras y emitirán las valuaciones correspondientes, de acuerdo a los términos de ejecución de cada proyecto.
9. La Federación, a través del Consejo de Capitanes, conforma las valuaciones y las remite a la Coordinación de Políticas Territoriales de la Vicepresidencia de la República, quien verificará que los datos de las valuaciones estén acordes con la lista de los proyectos

previamente conformada y las enviará a la Coordinación de Servicios Administrativo a fin de que autorice al fiduciario el pago de las valuaciones a los ejecutores correspondientes.

10. La Federación de Indígenas del Estado Bolívar a través de la Unidad Técnica de proyectos, capacitará y asesorará los pueblos y comunidades indígenas en la formulación de los proyectos y en el diseño de los mecanismos de seguimiento y evaluación de los mismos.
11. La Federación Indígena del Estado Bolívar, a través del Consejo de Capitanes, coordinará la ejecución de los proyectos, hará seguimiento a los mismos y evaluará los resultados de la Ejecución.
12. La Vicepresidencia de la República podrá realizar auditorias técnicas en la ejecución de los proyectos, en cualesquiera de las etapas de su ejecución.
13. La tarifa del fiduciario será deducida del fondo invertido en el fideicomiso.
14. El Fiduciario reintegrará con una periodicidad mensual al tesoro nacional, los montos que por interés se deriven del rendimiento que genere el fondo fideicometido.
15. El fideicomiso tendrá una vigencia de un (01) año contado a partir de la fecha en que se firme el contrato de fideicomiso. Los recursos no comprometidos para el momento del vencimiento del contrato, serán reintegrados al tesoro nacional.
16. El fiduciario, Banco Nacional de Desarrollo (BANDES), informará mensualmente al fideicomitente, Vicepresidencia de la Republica, sobre los movimientos realizados a la cuenta de fideicomiso.
17. La Vicepresidencia de la República se compromete a informar mensualmente a Edelca y a la Federación Indígenas del Estado Bolívar, a través del Consejo de Capitanes, sobre los movimientos de la cuenta de fideicomiso.

SEGUNDO, ACCIONES A CORTO PLAZO: Estarán dirigidas a la creación de un Fondo Permanente para el Desarrollo Integral Sustentable de las Comunidades Indígenas de todo el País, con el objetivo de subsidiar el desarrollo de proyectos para las comunidades indígenas.

Queda entendido que en la distribución del Fondo se dará prioridad a las comunidades y pueblos indígenas del Estado Bolívar de conformidad a los criterios que, a tal efecto, determine la Comisión Presidencial par ala Atención de los Pueblos Indígenas.

TERCERO: El presente acuerdo desarrolla el punto quinto del documento denominado “Puntos de Entendimiento entre el Ejecutivo Nacional y las Comunidades Indígenas del Estado Bolívar para la prosecución de la obra de Sistema de Transmisión de Energía Eléctrica al Sureste de Venezuela”.

CUARTO: Para el desarrollo de las acciones a corto plazo señalado en el presente acuerdo, continuará el diálogo entre el Ejecutivo Nacional por órgano de la Vicepresidencia Ejecutiva y las Comunidades Indígenas por órgano de sus representantes.

QUINTO: Se ratificará la vigencia del documento “Puntos de Entendimiento entre el Ejecutivo Nacional y las Comunidades Indígenas del Estado Bolívar para la prosecución de la obra sistema de transmisión de energía eléctrica al sureste de Venezuela”, suscrito el 21 de Julio de 2000, entre el Ejecutivo Nacional, la Federación Indígena del Estado Bolívar y las Comunidades Indígenas del Estado Bolívar, considerando que el Fondo Permanente para el Desarrollo Integral Sustentable de los Pueblos Indígenas con alcance nacional, subsume los fondos regionales creados para tal fin.

En _____, a los _____ (____) del mes _____ del año 2001

Los abajo firmantes:

POR EL EJECUTIVO NACIONAL

ECON. ADINA BASTIDAS
VICEPRESIDENTA EJECUTIVA

POR ELECTRICIDAD DE CARONI, C.A.

POR LA FEDERACION INDIGENA DEL ESTADO BOLIVAR

Diputado José Luis González

POR EL CONSEJO DE CAPITANES

Italo Pizarro
Capitán General del Sector Imataca
José Galvan
Capitán General Sector Uriman

Manuel Sifontes
Capitán General Sector La Paragua
Alberto Rodríguez
Presidente Asamblea Piaroa

Jesús Barreto
Capitán de la Comunidad de Kamarata

MINUTA

De reunión celebrada el 28 de mayo del 2002
para proponer alternativa de solución para la activación del
Numeral quinto de los

**PUNTOS DE ENTENDIMIENTO ENTRE EL EJECUTIVO NACIONAL Y LAS
COMUNIDADES INDIGENAS DEL ESTADO BOLIVAR PARA LA PROSECUCION DE
LA OBRA DE SISTEMA DE TRANSMISION DE ENERGIA ELECTRICA AL SURESTE
DE VENEZUELA.**

A las nueve de la mañana del día arriba, en las oficinas de la Gerencia de Gestión Ambiental de EDELCA, se reunieron Juvencio Gómez, Presidente de la Federación de Indígenas del Estado Bolívar y Esperanza Colón, Teresa Márquez de Hurtado, Omar Orta y Fulvio Avila, respectivamente Gerente de Gestión Ambiental adjunta al Consultor Jurídico y Asesores de EDELCA, a los fines de analizar y preparar propuesta a la CVG a los fines de que el presidente de la CVG, de estar de acuerdo, pueda presentarlo al Vicepresidente Ejecutivo de la República, con miras a activar o poner en funcionamiento el señalado ordinal quinto de los puntos de entendimiento señalados.

Vistos y analizados los aspectos de hecho y de derecho que sobre el asunto conocen los presentes, se elaboró un documento (que se anexa) que, de ser firmado por el Vicepresidente Ejecutivo de la República y por el Presidente de la CVG, será el mecanismo a poner en funcionamiento en lo inmediato. Quedarán por supuesto a salvo los desarrollos y mecanismos mejores que en el futuro puedan activarse con la misma finalidad.

En síntesis, se trata de la constitución de un fideicomiso por la CVG (instruida por la Vicepresidencia Ejecutiva de la República) en BANDES, con el aporte inicial de Bs. 75.000.000,00 que donará EDELCA a la CVG. Una vez constituido el fideicomiso, la Vicepresidencia Ejecutiva aportará al fondo los recursos que tiene comprometidos en el presupuesto.

Se anexa a la presente minuta, la propuesta elaborada.

ESPERANZA COLON

JUVENCIO GÓMEZ

TERESA MARQUEZ D HURTADO

Omar Orta C.

Fulvio Avila H.

MECANISMO PARA ACTIVAR LOS PUNTOS DE ENTENDIMIENTO ENTRE EL EJECUTIVO NACIONAL Y LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DEL ESTADO BOLÍVAR PARA LA PROSECUCIÓN DE LA OBRA DEL SISTEMA DE TRANSMISIÓN DE ENERGÍA ELÉCTRICA AL SURESTE DE VENEZUELA.

1. Para activar el señalado numeral Quinta, la Vicepresidencia Ejecutiva de la República acuerda que la Corporación Venezolana de Guayana (CVG), CON COMPETENCIA EN EL Estado Bolívar, constituya un FIDEICOMISO en Banco de Desarrollo y Social (BANDES).
2. La constitución de ese Fideicomiso se hará para los fines establecidos en el numeral Quinto aludido y con los recursos que CVG electrificación del Carona, C.A (EDELCA), donará a la CVG POR SETENTA Y CINCO MILLONES DE BOLÍVRES (Bs. 75.000.000,00).
3. La Vicepresidencia Ejecutiva de la República determinará con BANDES, conjuntamente con CVG y participación de la Federación de Indígenas del Estado Bolívar, las normas del contrato de Fideicomiso.
4. Constituido el Fideicomiso, la Vicepresidencia Ejecutiva de la República transferirá al mismo, los recursos previstos que están comprometidos en el presupuesto del ejercicio fiscal 2001.
5. Con la suscripción de este documento se dará por iniciado el mecanismo de activación del numeral Quinto de los "PUNTOS DE ENTENDIMIENTO ENTRE EL EJECUTIVO NACIONAL Y LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DEL ESTADO BOLÍVAR PARA LA PROSECUCIÓN DE LA OBRA DEL SISTEMA DE TRANSMISIÓN DE ENERGÍA ELÉCTRICA AL SURESTE DE VENEZUELA".

En Caracas, a los Veintiocho días del mes de Mayo de dos mil dos.

José Vicente Rangel Vale
Vicepresidente Ejecutivo de la
República Bolivariana de Venezuela

Gral.Div. Francisco Rangel Gómez
Presidente de la Corporación
Venezolana de Guayana

*República Bolivariana de Venezuela
Vicepresidencia de la República
Despacho*

Acueducto de la Vicepresidencia Ejecutiva de la República y la Corporación Venezolana de Guayana (CVG), para la constitución del Fideicomiso de administración e inversión para las comunidades indígenas del Estado Bolívar.

Entre la Vicepresidencia Ejecutiva de la República, representada en este acto por el ciudadano JOSÉ VICENTE RANGEL VALE, titular de la Cédula de Identidad N° 220.045, actuando en su carácter de Vicepresidente Ejecutivo, designación que consta en Decreto N° 1758 de fecha 30 de Abril de 2002, publicado en la Gaceta Oficial de la República de Venezuela N° 37.436 de fecha 6 de mayo de 2002 y presidente de la Comisión Presidencial para la atención de los pueblos indígenas, creada mediante Decreto Presidencia N° 740 del 17 de marzo de 2000, publicado en la Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N° 5.450 Extraordinario, del 22 de marzo de 2000, por una parte la Corporación Venezolana de Guayana (CVG), representada por su presidente, ciudadano FRANCISCO JOSÉ RANGEL GÓMEZ, titular de la Cédula de Identidad N° 2.520.281, cuya designación consta mediante Decreto N° 1.034 de fecha 10 de Octubre de 2000, publicado en Gaceta oficial de la República Bolivariana de Venezuela N° 37.054 de la misma fecha, facultado para el presente acto de conformidad con las atribuciones que le confieren los artículos 36 y 37 numeral 10 del Estatuto Orgánico del Desarrollo de Guyana, dictado mediante Decreto Ley 1.531, de fecha 07 de Noviembre de 2001, publicado en la Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela (extraordinaria) N° 5.553 de fecha 12 de Noviembre de 2001, y como parte integrante de la Comisión Presidencial para la atención de los Asuntos Indígenas se ha convenido en celebrar el presente Acuerdo que se regirá por las cláusulas siguientes:

PRIMERA: Para activar el compromiso de la creación de un Fondo Permanente para el Desarrollo Integral sostenible de los Pueblos Indígenas, la Vicepresidencia Ejecutiva de la República, acuerda que la Corporación Venezolana de Guayana (C.V.G), constituya un Fideicomiso en el Banco de Desarrollo Económico y Social de Venezuela (BANDES).

SEGUNDA: El objeto del Fideicomiso será la administración e inversión del Fondo Fiduciario en operaciones que atiendan a principios de liquidez, seguridad y rentabilidad, el cual está destinado a la creación y conformación de un Fondo Permanente de Desarrollo Integral Sostenible de los pueblos indígenas con el propósito de financiar proyectos socioeconómicos y de fortalecimiento de las capacidades organizativas de las comunidades indígenas de la jurisdicción del Estado Bolívar afectadas por la obra del sistema de Transmisión de Energía Eléctrica al Sureste de Venezuela y otras comunidades que acuerde la Asamblea de la Federación de Indígenas.

TERCERA: La Corporación Venezolana de Guayana (C.V.G) constituirá el fondo fiduciario con la cantidad de setenta y cinco millones de bolívares (Bs. 75.000.000), como aporte inicial.

CUARTA: Constituido el Fideicomiso, la Vicepresidencia Ejecutiva de la República transferirá al Fondo Permanente de Desarrollo Integral Sostenible de los Pueblos Indígenas, los recursos que están comprometidos en el presupuesto del ejercicio fiscal 2001.

QUINTA: La Corporación Venezolana de Guayana (C.V.G) y la Vicepresidencia Ejecutiva de la República convienen en que el ente ejecutor y beneficiario del contrato del Fideicomiso será la Corporación Venezolana de Guayana.

SEXTA: Constituido el Fideicomiso, la Vicepresidencia Ejecutiva de la República transferirá al Fondo Permanente de Desarrollo Integral Sostenible de los Pueblos Indígenas los recursos que están comprometidos en el presupuesto del ejercicio fiscal 2001.

SEPTIMA: Ambas partes convienen en establecer un plazo de cinco (05) días hábiles, contados a partir de la firma del presente documento, para constituir el fideicomiso acordado en el presente convenio a los fines de que el Ejecutivo Nacional de cumplimiento al compromiso contraído con las comunidades indígenas.

En Caracas, a los 20 días del mes de junio de dos mil dos.

JOSÉ VICENTE RANGEL VALE
VICEPRESIDENTE EJECUTIVO DE LA
REPÚBLICA

FRANCISCO JOSÉ RANGEL GÓMEZ
PRESIDENTE DE LA CORPORACIÓN
VENEZOLANA DE GUAYANA

Entre la Corporación de Guayana, en lo adelante CVG, Instituto Autónomo creado mediante Decreto N° 430 de fecha 29 de diciembre de 1.960 y publicado en la Gaceta oficial de la República de Venezuela N° 26.455 de fecha 30 de Diciembre de 1.960, siendo su última reforma mediante Decreto- Ley N° 1.531 de fecha 07 de noviembre de 2001, publicado en la Gaceta oficial de la República Bolivariana de Venezuela (Extraordinaria) N° 5.553 de fecha 12 de Noviembre de 2001, el cual goza de la prerrogativas y privilegios que a la República le confiere la ley conforme lo determinan los artículos 24 y 25 del citado Decreto Ley y está exento del pago de impuestos, tasas y contribuciones, representada en este acto por su presidente Francisco Rangel Gómez, venezolano, mayor de edad, portador de la Cédula de Identidad N° 2.52.281, en virtud de la designación que le hiciere el Ciudadano N° 1.034 de fecha 10 de octubre de 2000, publicado en la Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N° 37.054 de la misma fecha, facultado para actuar en este acto en ejercicio de las facultades que le confieren los artículos 36 y 37, ordinal 10 del mencionado Decreto Ley 1.531 EN LO SUCESIVOY A LOS EFECTOS DE ESTE Contrato Denominado el Fideicomitente, y el Banco de Desarrollo Económico y Social de Venezuela (BANDES), Instituto Autónomo, domiciliado en la Ciudad de Caracas, regido por Decreto N° 1.274 con rango y fuerza de Ley de Transformación del Fondo de Inversiones de Venezuela en el Banco de Desarrollo Económico y social de fecha 10 de abril de 2001, publicado en la Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N° 37.194 de

fecha 10 de mayo de 2001, reimpressa en fecha 27 de junio de 2001 publicada en la Gaceta oficial de la República Bolivariana de Venezuela N° 37.228, representado en este acto por su presidente, Ciudadano Jorge Pérez Mancebo, según Decreto N° 1.778 de fecha 14 de mayo de 2002, publicado en la Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N° 37.442 de la misma fecha, venezolano mayor de edad, de éste domicilio, portador de la Cédula de Identidad N° 4.276.325, actuando conforme a las atribuciones conferidas en el referido Decreto con Rango y fuerza de Ley, en lo sucesivo y a los efectos de este Contrato denominado el Fiduciario, se ha convenido en celebrar el presente contrato de Fideicomiso de Administración e investigación, que se regirá por las cláusulas siguientes:

I

DEL OBJETIVO DEL FIDEICOMISO

PRIMERA: El objeto del presente Contrato es la administración e inversión del Fondo Fiduciario en operaciones que atiendan a principios de liquidez, seguridad y rentabilidad el cual está destinado a la creación y conformación de un Fondo Permanente de Desarrollo Integral Sostenible de los Pueblos Indígenas con el Propósito de financiar proyectos socioeconómicos de fortalecimiento de las capacidades organizativas de las comunidades indígenas afectadas por el proyecto “ Sistema de Transmisión de Energía Eléctrica al Sureste de Venezuela.” y otras comunidades que, en jurisdicción del Estado Bolívar, acuerde Asamblea de la Federación de Indígenas.

II

DEL FONDO FIDUCIARIO

SEGUNDA: El Fideicomitente, a los efectos de la constitución del Fondo fiduciario, transferirá en fideicomiso, la cantidad de Setenta y Cinco Millones de Bolívares (Bs. 75.000.000,00), como aporte inicial.

TERCERA: El fondo Fiduciario será administrado por el Fiduciario en Bolívares y además podrá estar constituido por:

1. Los recursos, si los hubiere, producto del rendimiento de las colocaciones que realice el fiduciario con los recursos que conforman el fondo fiduciario;
2. Los demás recursos que transfiera el Fideicomitente
3. Aportes del Ejecutivo Nacional
4. Cualquiera otros recursos y contribuciones adicionales que se destinen a este Fondo Fiduciario.

PARAGRAFO ÚNICO: Los recursos destinados a conformar el Fondo Fiduciario del presente Contrato, deberán ser transferidos en la cuenta que mantiene el Fiduciario en el Banco Central de Venezuela, identificada como BANDES- FIDEICOMISO. Signada con el N° 2505-13.

III

DEL BENEFICIARIO

CUARTA: El beneficiario del presente Contrato será el Fideicomitente quien designará los recursos que conforman el Fondo Fiduciario única y exclusivamente para alcanzar el objeto del presente Contrato establecido en su Cláusula Primera.

IV

DE LAS OBLIGACIONES DEL FIDUCIARIO

QUINTO: Constituyen obligaciones del Fiduciario, además de las señaladas en las distintas cláusulas del presente Contrato, las siguientes:

- 1) Recibir los recursos financieros destinados a la constitución del Fondo Fiduciario.
- 2) Mantener los recursos que conforman el Fondo Fiduciario separados de su propio patrimonio, así como de otros fideicomisos que tenga constituidos en su institución.
Sólo para fines de inversión el Fiduciario queda autorizado para consolidar el Fondo Fiduciario con fondos provenientes de otros fideicomisos, pero deberá llevar la contabilidad separada de cada fondo.
- 3) Remitir al Fideicomitente mensualmente, los estados de cuenta del fondo Fiduciario dentro de los primeros quince (15) días hábiles del mes siguiente.
- 4) Invertir los recursos disponibles de conformidad con el cronograma de pagos que remitirá el Fideicomitente trimestralmente. En caso de no contar oportunamente con el cronograma de pagos, la inversión de los mismos se efectuará a un plazo promedio de treinta (30) días.
- 5) Tramitar las solicitudes de pagos requeridas por el Fideicomitente, de conformidad con los términos y condiciones establecidos en la Cláusula Séptima del presente Contrato.
- 6) Emitir a favor de las personas naturales y jurídicas designadas por el Fideicomitente, los comprobantes y planillas de retención de los impuestos correspondientes, para lo cual éste deberá indicar al Fiduciario, nombre o razón social de las personas naturales o jurídicas, número de registro de información Fiscal (R.I.F.) o cédula de identidad, dirección, domicilio y teléfono.
- 7) Contratar a solicitud del Fideicomitente con cargo a los recursos del Fondo Fiduciario, auditorías externas anuales, a fin de verificar el destino de los recursos fideicometidos.
- 8) Contratar, previa autorización del Fideicomitente, los auxiliares y servicios que juzgue pertinentes para la consecución del objeto del presente Contrato, cuyos gastos serán imputados al Fondo Fiduciario de acuerdo a lo establecido en la Cláusula Décima Tercera del presente Contrato.
- 9) Realizar todos los actos necesarios para la consecución del objeto del Fideicomiso.

V

DE LAS OBLIGACIONES DEL FIDEICOMITENTE

SEXTA: Constituyen obligaciones del Fideicomitente, además de las señaladas en las distintas cláusulas de este Contrato, las siguientes:

- 1) Transferir al Fiduciario los recursos destinados a conformar el Fondo Fiduciario.
- 2) Autorizar al Fiduciario, cuando lo considere conveniente, para contratar auditorías externas, con la finalidad de verificar el destino de los recursos fideicometidos, cuyos gastos serán cancelados con cargo a los recursos existentes en el Fondo Fiduciario.

- 3) Informar al Fiduciario los datos de identificación de la(s) persona(s) autorizada(s) para la ejecución de los recursos que conforman el Fondo Fiduciario, indicando, nombre, cédula de identidad, cargo y facsimile de su(s) firma(s) autorizada(s).
- 4) Instruir al Fiduciario para que tramite las solicitudes de pagos que le sean requeridas, de conformidad con los términos y condiciones establecidos en la Cláusula Séptima del presente Contrato.
- 5) Remitir al Fiduciario, por lo menos trimestralmente el cronograma de pagos o la programación de las inversiones de los recursos fideicometidos.
- 6) Hacer del conocimiento del Fiduciario, cualquier hecho o circunstancia dañosa que pudiera afectar la ejecución del presente Contrato o interrumpir la continuidad del mismo.
- 7) Suministrar al Fiduciario cualquiera información adicional que éste requiera para el cumplimiento del objeto del presente Contrato.
- 8) Realizar cualquier otro acto que considere necesario para la eficiente ejecución del objeto del Fideicomiso.

VI DE LOS PAGOS

SÉPTIMA: El Fideicomitente o quien éste designe, conviene que las solicitudes de pagos deberán cumplir con las siguientes formalidades:

- 1) El Fideicomitente solicitará por escrito al Fiduciario, de acuerdo al formato indicado en el Anexo "A" de este Contrato, desembolsar los recursos fideicometidos, con por lo menos cinco (5) días hábiles de antelación a la fecha de disponibilidad del Fondo Fiduciario y durante los días lunes y miércoles de la semana, mediante comunicación suscrita por éste o por la(s) persona(s) autorizada(s). Dicha solicitud deberá contener:
 - a) Identificación de (los) Beneficiario(s) de los pagos.
 - b) Destino de los Recursos.
 - c) Forma de pago (cheque, transferencia).
 - d) Institución financiera y Número de Cuenta para la transferencia.
 - e) Cédula de Identidad o Número de Registro de Información Fiscal (RIF).
 - f) Domicilio y dirección.
 - g) Impuesto Sobre la Renta a retener en cada pago, según el beneficiario de los mismos.
 - h) Otros impuestos y retenciones a realizar.
 - i) Cualquier otra información que considere conveniente.
- 2) El Fiduciario, realizará los pagos en un plazo no mayor de dos (2) días hábiles contados a partir de la fecha del vencimiento del lapso previsto en el numeral anterior. El pago se realizará mediante transferencias a cuentas bancarias que señale El Fideicomitente, o mediante cheques no endosables, caso en el cual se levantará para tal fin un Acta, suscrita por un representante del Fiduciario y un representante debidamente autorizado por el Fideicomitente. En caso de que los pagos se realicen mediante la emisión de Cheques, los mismos tendrán un costo de Bs. 2.500,00 cada uno, imputables automáticamente de los recursos que conforman el Fondo Fiduciario.

3) Los pagos a que se contrae esta cláusula estarán sujetos a la retención del impuesto sobre la renta, timbres fiscales y cualesquiera otros impuestos.

4) El Fiduciario notificará al Fideicomitente, las especificaciones de los pagos que se efectuaran con ocasión del presente contrato.

5) Las erogaciones de los recursos a realizar por el Fiduciario, estarán sujetas a la disponibilidad de los mismos en el Fondo Fiduciario, sin que se proceda en ningún caso, a efectuar adelantos de recursos por parte del Fiduciario.

PARAGRAFO PRIMERO: Los pagos de los recursos fideicometidos que solicite El Fideicomitente, con ocasión del presente Contrato, deberán ajustarse a sus normas y procedimientos internos, establecidos para tal fin, siendo de su completa responsabilidad la ejecución de estos recursos fideicometidos, por lo que el Fiduciario, no tendrá responsabilidad alguna por los pagos efectuados en cumplimiento del objeto del presente Contrato de Fideicomiso.

VII

DE LA REMUNERACION

OCTAVA: El Fiduciario, recibirá por concepto de remuneración u honorarios, por la administración del presente contrato, una suma equivalente al uno por ciento (1 %) anual calculado sobre el saldo promedio mensual de los recursos que conforman el Fondo Fiduciario, descontado del mismo trimestralmente o en la oportunidad en que existan recursos disponibles; más el cero coma quince por ciento (0,15 %) del monto de cada pago que se efectúe con cargo a los recursos fideicometidos.

VIII

DE LA DURACION DEL CONTRATO

NOVENA: Las partes convienen y aceptan que la duración del presente Contrato será de un (1) año contado a partir de la fecha de su autenticación, prorrogable automáticamente por periodos iguales a menos que el Fideicomitente decida terminarlo durante el tiempo de su vigencia o en la de cualquiera de sus prórrogas si las hubiere, para lo cual deberá cumplir con lo previsto en la Cláusula Décima de este Contrato. No obstante, podrá terminarse por cualquiera de los supuestos previstos en la Cláusula Undécima.

DÉCIMA: El Fideicomitente se reserva expresamente la facultad de rescindir el presente Contrato, por razones de conveniencia o de oportunidad, en cuyo caso queda obligado a notificar al Fiduciario, por lo menos con sesenta (60) días continuos de anticipación a la fecha efectiva de la resolución, sin que por ello queden obligados al pago de indemnización alguna por concepto de daños y perjuicios.

IX

DE LA TERMINACION DEL CONTRATO

UNDÉCIMA: El presente Contrato podrá darse por terminado por las causas siguientes:

- 1) La realización del objeto para el cual fue constituido el fideicomiso.
- 2) La imposibilidad de cumplir con el objeto del presente Contrato, el cual quedó definido en la Cláusula Primera.
- 3) El incumplimiento reiterado e injustificado del Fideicomitente o del Fiduciario de las obligaciones previstas en este Contrato.
- 4) La revocatoria hecha por el Fideicomitente.

**XI
DE LOS GASTOS**

DÉCIMA TERCERA: Todos los gastos ocasionados con motivo del otorgamiento del presente Contrato, los que se realicen en el futuro por concepto de autenticaciones o copias certificadas de este Contrato o sus Addenda si las hubiere los gastos generados con ocasión de la ejecución del presente Contrato, tales como honorarios de abogados, gastos de registro de documentos, emisión de cheques, entre otros, se cargarán automáticamente al Fondo Fiduciario. Igualmente, serán con cargo al Fondo Fiduciario los gastos que se ocasionen con motivo de la custodia, cobranza y traspaso de los títulos valores en los que se encuentren invertidos los recursos fideicomisos. En caso de que los recursos que conforman el Fondo Fiduciario, sean insuficientes para cubrir los gastos señalados en esta Cláusula, estos serán cancelados directamente por el Fideicomitente.

**XII
DE LAS MODIFICACIONES**

DÉCIMA CUARTA: Si durante el transcurso de este Contrato de fideicomiso ocurre alguna circunstancia no prevista expresamente en el mismo, las partes podrán de común acuerdo incorporar una o varias cláusulas o modificar las mismas mediante addendum.

**XIII
DE LAS NOTIFICACIONES**

DÉCIMA QUINTA: Toda notificación o correspondencia que las partes deban dirigirse en relación y para la ejecución del presente Contrato, se efectuará por escrito y se considerará hecha la notificación o recibida la correspondencia, cuando hayan sido entregadas al funcionario autorizado, surtiendo todos sus efectos a partir de la fecha que aparezca como "recibido" en la copia devuelta como acuse de recibo.

A los fines del presente Contrato se fijan las direcciones siguientes:

El Fideicomitente: Presidencia de la Corporación Venezolana de Guayana, Edificio Sede, Alta Vista, Ciudad Guayana, Estado Bolívar.

El Fiduciario: Banco de Desarrollo Económico y Social de Venezuela (BANDES), Torre BANDES, Piso 1, Avenida Sur 1, Esquinas de Raposos a Colón, Parroquia Catedral, Municipio Libertador, Teléfonos 505.86.01 al 08 Fax. 505.86.16.

**XIV
DOMICILIO DEL CONTRATO
Y LEYES APLICABLES**

DÉCIMA SEXTA: Las partes convienen y aceptan expresamente en establecer como domicilio especial, para todos los efectos, derivados y consecuencias del presente Contrato, la ciudad de Caracas, a la jurisdicción de cuyos tribunales declaran expresamente someterse, con exclusión de cualquier otro.

DÉCIMA SEPTIMA: Este Contrato se regirá por las leyes de la República Bolivariana de Venezuela.

Se hacen dos (2) ejemplares de un mismo tenor y a un solo efecto. En Caracas, a la fecha de su autenticación.

Por el Fideicomitente

Por el Fiduciario

Francisco Rangel Gómez

Jorge Pérez Mancebo

El documento fue Autenticado en Caracas el 28 de junio de 2002, en la Notaría Pública Décima Novena del Municipio Libertador del Distrito Capital, bajo el N° 07, Tomo 46 de los Libros de Autenticaciones llevados en esta Notaría.