

## Revelaciones de un acontecimiento: catástrofes hídricas, “co-responsabilidad difusa” y variaciones socio-cosmológicas entre los pumé, Venezuela

Gemma Orobítg  
Universidad de Barcelona 

<https://dx.doi.org/10.5209/reaa.100878>

Recibido: 25/01/2025 • Revisado: 11/03/2025 • Aceptado: 13/04/2025

**Resumen.** El objetivo de este texto es estudiar el “trabajo de análisis” realizado por las comunidades indígenas pumé (Llanos de Apure, Venezuela) sobre una gran catástrofe ecológica que asoló una parte de la costa venezolana en diciembre de 1999, conocida como la Tragedia de Vargas. Presento cómo, entre 2000 y 2006, se abrieron varias vías de interpretación de este “evento irruptivo” hasta su elusión definitiva por el mito del diluvio, que deviene el presente-pasado-futuro más probable, adquiriendo el valor de un acontecimiento amplificador de una propuesta política emergente. Todo este trabajo de simbolización se fundamenta en las ideas pumé sobre el devenir y las relaciones en términos de co-responsabilidad, y se opera a partir de la creación de nuevos espacios de simbolización, entre ellos, la emergencia del chamanismo femenino.

**Palabras clave:** diluvio; mitología; cosmología; responsabilidad; chamanismo.

### EN Revelations of an Event. Water Catastrophes, ‘Diffuse Co-Responsibility’ and Socio-Cosmological Variations among the Pumé, Venezuela

**Abstract.** The aim of this text is to study the ‘analytical work’ carried out by the Pumé indigenous communities (Llanos de Apure, Venezuela) on a great ecological catastrophe that devastated a part of the Venezuelan coast in December 1999, known as the Tragedy of Vargas. I present how, between 2000 and 2006, several ways of analysing this ‘irruptive event’ were opened up

<sup>1</sup> Este texto presenta observaciones de casi veinte años de investigación con el grupo indígena pumé de los Llanos de Apure en Venezuela. Inicié el trabajo de campo en 1989 en las comunidades pumé de los ríos Riequito y Capanaparo, como parte de mi tesis doctoral en l’École des Hautes Études en Ciencias Sociales, con una beca de la Fundació La Caixa. La investigación se enmarcó en el “Proyecto Apure”, coordinado por la profesora Daisy Barreto de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela (UCV), el doctor Oscar Noya del Instituto de Medicina Tropical de la UCV, y fue avalado por la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Educación de Venezuela. Entre 1999 y 2007, realicé otro período de investigación con la aprobación de la Asamblea del Pueblo Pumé. Sector Riequito-Capanaparo. Esta publicación es uno de los resultados del proyecto I+D, “Creatividad indígenas en las prácticas y conocimientos locales” PID2021-127093NB-C21.

until its definitive elusion by the myth of the deluge, which became the most probable present-past-future, acquiring the value of an amplifying event of an emerging political proposal. All this work of symbolisation is based on Pumé ideas about becoming and relationships in terms of co-responsibility and operates on the basis of the creation of new spaces of symbolisation, including the emergence of female shamanism.

**Keywords:** Deluge; mythology; cosmology; responsibility; shamanism.

**Sumario:** 1. Introducción: mito y acontecimiento. 2. Ideas sobre el devenir y la “co-responsabilidad difusa”. 3. El “trabajo analítico” pumé: revelaciones de la Tragedia de Vargas. 4. A modo de conclusión. El mito en femenino: la extinción en clave política. 5. Referencias.

**Cómo citar:** Orobitg, Gemma. 2025. “Revelaciones de un acontecimiento: catástrofes hídricas, “co-responsabilidad difusa” y variaciones socio-cosmológicas entre los pumé, Venezuela”. *Revista Española de Antropología Americana* 55 (2): 263-276.

## 1. Introducción: mito y acontecimiento

El diluvio es un tema fundamental en muchas mitologías indígenas americanas. Diversos estudios comparativos han recopilado los motivos y esquemas narrativos recurrentes en numerosas variantes de este mito amerindio a lo largo del continente americano (Moura 1950; Wilbert y Simoneau 1990; Margery 1997). Estos trabajos se sustentan en la propuesta pionera de Thompson (1955-1958) quien proporciona una detallada indexación de los motivos preeminentes en los relatos de cataclismos que forman parte del *folklore* de áreas culturales muy diversas. Thompson, constata la presencia de la narración del diluvio, con motivos muy similares, en un amplio rango de mitologías, cuentos populares y leyendas en los cinco continentes si bien resulta imposible atribuirles un origen común (Thompson 1946: 236, 311). Concluye que si bien la vinculación entre el diluvio, la renovación y la transformación se revela como un esquema narrativo universal, la idea de una serie de creaciones sucesivas, vinculadas al advenimiento de catástrofes, queda restringida a las culturas indígenas del continente americano (Thompson 1946: 311-313). En efecto, las mitologías indígenas sudamericanas recogen varios momentos de cuasi extinción que dan cuenta del potencial creativo y transformador de lo que se presenta como un fin. Hasta el punto, que el mundo, según invocan estas mitologías, se acabó varias veces; siendo la existencia actual concebida frecuentemente como el intervalo entre el fin más reciente y un fin próximo siempre inminente (Romero 2015).

Para este artículo, resultan relevantes las distintas versiones del mito del diluvio que me relataron, entre 1989 y 2006, algunos adultos de las comunidades pumé<sup>2</sup> ubicadas en el eje

<sup>2</sup> Los pumé, o yaruro, son un pueblo indígena de aproximadamente 9.500 personas que habita en los Llanos del Apure, en el sudoeste de Venezuela, a lo largo de cuatro ejes fluviales de la cuenca del Orinoco. Mantienen su lengua, el pumé, de filiación independiente. Su organización social se basa en pequeñas comunidades de 30 a 60 personas y sus prácticas de subsistencia incluyen recolección, horticultura, caza y, principalmente, la pesca que determina su nomadismo estacional. La estructura social se basa en la familia extensa matrilocal y la filiación es matrilineal, con un sistema de parentesco que favorece alianzas matrimoniales entre primos cruzados bilaterales y con el tío materno. Destaca su práctica ritual, especialmente el *Töhé*, un ejemplo excepcional de práctica chamánica con posesión (Métraux 1967: 92). Este ritual no solo es una expresión singular de la cultura, sino que también ha sido interpretada como una expresión de resistencia a las violencias y marginación sufridas a lo largo de la historia. Sin embargo, el principal valor del *Töhé* es maximizar la comunicación y negociación entre el “Aquí” y el “Allá”, permitiendo una conexión constante entre las agencias, humanas y no-humanas, que pueblan el cosmos, indispensable para la existencia pumé (Orobitg 1998).

Desde inicios del siglo XX, la colonización no-indígena del territorio pumé para la ganadería extensiva y, más recientemente, la guerrilla, el contrabando y el narcotráfico representan amenazas constantes para la supervivencia de los pumé y de sus modos de existencia.

fluvial Riecito-Capanaparo, en los Llanos de Apure en Venezuela. Destaco, por un lado, las circunstancias sociopolíticas de las comunidades pumé cuando fueron relatadas cada una de las variantes del mito. Por otro lado, considero igualmente significativo el género de quien narra la historia mítica. Desarrollo ambos aspectos en el tercer y cuarto apartado del texto. En el segundo, argumento sobre las ideas pumé del devenir, así como sobre el principio relacional que estructura los significados y proyecciones de la catástrofe.

Mi principal objetivo es indagar sobre la relación entre el mito y el acontecimiento. En particular, analizo la irrupción efectiva de la narración mítica en circunstancias históricas y sociopolíticas concretas. En muchas de estas situaciones el mito adquiere el valor de acontecimiento de referencia para establecer sentidos y orientar acciones sobre todo frente a situaciones que causan una fuerte conmoción social. Este es el caso de la Tragedia de Vargas, un cúmulo de deslaves e inundaciones que afectaron a la costa venezolana en diciembre de 1999 causando pérdidas humanas y materiales incalculables (Revet 2007). La tragedia se produjo durante la noche, el mismo día en que se había celebrado el referéndum que ratificó la nueva Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Esta transposición de circunstancias –un desastre ecológico extremo a unos cientos de kilómetros de la región pumé y las tensiones sociopolíticas por la polarización del país frente a lo que el presidente Hugo Chávez llevaba meses difundiendo, a través de los medios estatales, como su “refundación” en la V República (Coronil 2017: 3-4, 398; Cañizález 2020: 80)– tuvo un efecto perturbador en las comunidades pumé.

Por un lado, se impuso la convicción de que la catástrofe era un indicador que colocaba en entredicho la supervivencia de los pumé, de los no-indígenas y, en general, del mundo. En otras palabras, respondía a lo que ha sido conceptualizado como un “acontecimiento irruptivo” (Reguillo 2005; Brunatti y Silva 2023), es decir, que impugna un orden arraigado y naturalizado, esto es, que implica la ruptura de la inteligibilidad, así como la inmersión en un régimen de lo extraordinario (Bensa y Fassin 2020). En este sentido, la experiencia pumé frente a la Tragedia de Vargas responde a la naturaleza ideal del acontecimiento, en términos de Deleuze (1969: 10-11), como “puro devenir” que esquiva el presente configurándose como una “identidad infinita” compuesta, simultáneamente de futuro y de pasado, de lo activo y de lo pasivo, de la causa y del efecto, etc. También en las circunstancias pumé que describo en este texto, el lenguaje, de una manera muy particular, fija los límites y, al mismo tiempo, los sobrepasa para restituir la idea de un “devenir ilimitado” inherente al ideal deleuziano de acontecimiento.

Por otro lado, en un primer momento, las comunidades pumé experimentaron un sentimiento de fuerte vulnerabilidad. Sin embargo, pasado el tiempo, se impuso un cambio ideológico extremadamente significativo. Si durante la mayor parte del siglo XX los pumé se habían auto-percibido como víctimas impotentes frente a los abusos y violencias de los no-indígenas (Leeds 1961; Petrullo 1969; Mitrani 1988; Orobitg 1998), a partir de este acontecimiento perturbador, una vez elaborados sus sentidos y operadas toda una serie de variaciones rituales y cosmológicas, los adultos pumé se reivindican como expertos conocedores y agentes activos de la pervivencia del mundo. “Los criollos<sup>3</sup> (*nivé*) están a la sombra de los pume”. Esta era una afirmación reiterada en las conversaciones con los adultos. Por eso le pregunté a Eulogio, el capitán de la comunidad<sup>4</sup> y empleado del Gobierno para cuidar el ganado vacuno cebú de Riecito<sup>5</sup>:

–“¿Qué quieren decir Ustedes con esto de que los criollos (*nivé*) están a la sombra de lo pumé?

<sup>3</sup> Criollo es el término con el que se denomina a los no-indígenas en la zona.

<sup>4</sup> Jefe político y representante de la comunidad frente a las instituciones del Estado venezolano.

<sup>5</sup> Al inicio siglo XXI el ganado de Riecito constaba de unas pocas cabezas de ganado. Se había reducido considerablemente debido a las epidemias, las malas transacciones, los pocos recursos para su manejo y la corrupción de algunos funcionarios. La gente de la comunidad se lamentaba de esta situación.

-Eulogio respondió: “Así como la vaca busca la sombra del árbol para no morir de calor y de sed; así los *nivé* necesitan de los pumé para seguir viviendo en este mundo” (Eulogio García, comunidad de Riecitó, agosto de 2006).

Basándome en la experiencia de las comunidades pumé del eje de los ríos Riecitó y Capanaparo entre los años 2000 y 2006, analizo su labor de indagación de las explicaciones posibles de la Tragedia de Vargas. Sostengo que la transformación de este acontecimiento crítico en signo de un episodio mítico anterior y, en esta línea, del mito en acontecimiento histórico (Augé 1997: 68), forma parte del “trabajo analítico” que los pumé realizan para explicar “eventos irruptivos” que generan inquietud (Strathern 1992: 244-245). En este caso, el episodio mítico del diluvio acabó funcionando como referente de sentido al vincularse, sucesiva y tentativamente, con otros eventos de la mitología, situaciones oníricas, visiones anticipatorias y circunstancias rituales. El “trabajo analítico” pumé opera conectando estos ámbitos de la experiencia –sueños, visiones, ritual, mitología etc.– en los que se subvierten, al mismo tiempo que se involucran, dimensiones espaciotemporales implicadas en el curso del devenir.

## 2. Ideas sobre el devenir y la “co-responsabilidad difusa”

El “evento irruptivo” se elabora en referencia al modelo trascendente que estructura el curso del devenir (Niño 2007) que, en el contexto pumé, se enfoca en buscar las formas de compensar los desequilibrios inherentes al propio flujo de la existencia, manteniendo negociaciones constantemente con todos los agentes del cosmos, tanto humanos como no-humanos (Barreto 2018: 10). Esto incluye las relaciones con entidades como los espíritus-dueños del agua, los vientos y otros elementos del entorno. Un objetivo clave de estas negociaciones es asegurar el flujo adecuado de agua, con lluvias intensas pero controladas, que inunden las áreas más bajas de la sabana entre los meses de mayo y diciembre, seguidas de períodos de sequía. Este equilibrio estacional es delicado ya que existe siempre el riesgo de que los espíritus-dueños, del agua y los vientos, provoquen excesos y desbordamientos, como ya sucedió en el pasado.

Coincido con Niño Vargas (2007: 96-97) quien sostiene, en su estudio sobre los etté de las Llanuras del Ariguán en Colombia, que el carácter contingente del acontecimiento irruptivo se diluye en las fuerzas que ordenan el curso del tiempo. Este evento se percibe como la réplica de un momento originario que, al mismo tiempo, se proyecta hacia el futuro y deviene un conocimiento sobre el porvenir. Sin embargo, no puedo afirmar, para el caso de los pumé, como señala Niño Vargas (2007: 68) –generalizándolo a los grupos indígenas mesoamericanos, en menor medida a los amazónicos y, excepcionalmente, dentro del área chibcha, a los etté– que el devenir del cosmos se compone a partir de una sucesión de destrucciones y transformaciones periódicas por obra de catástrofes y cataclismos, al mismo tiempo, predecibles e incontrolables. Si bien la noción pumé de transformación está también vinculada a un “evento irruptivo” –diluvio, escasez de alimentos, oscuridad etc.– éste es siempre el resultado de malas decisiones o actuaciones equivocadas por parte de algunos de los agentes que cohabitan en el cosmos. En este sentido, con relación a las causas de la Tragedia de Vargas, los diversos relatos refuerzan la idea de una “co-responsabilidad difusa” que involucra, al menos, a los pumé, a los no-indígenas (*nivé*) y a los espíritus-dueños (*oté*)<sup>6</sup>.

La noción de “co-responsabilidad difusa” está relacionada con una forma de actuar –formulada en la etnografía de los pueblos originarios de Melanesia, también aplicable a las tierras bajas sudamericanas– cuya característica principal es la separación entre el agente y la causa. Concretamente, cada agente actúa no por o para sí mismo sino “teniendo a otro en mente” o “en nombre de otro” (Strathern 1988: 272), esto es, “tomando en consideración a un otro” (Kelly y Matos 2019).

En las comunidades pumé, este modelo de la consideración está en la base de la cadena de causalidades que explican el evento catastrófico, percibido como el resultado de formas de

<sup>6</sup> “Espíritus-dueños” o “espíritus-jefes” es sólo una traducción aproximada de la palabra *oté* que se utiliza también para indicar a alguien superior en conocimientos y, en cierto sentido, en jerarquía.

proceder que subvierten este principio de actuar pensando y operando en favor de un otro. En el caso de la Tragedia de Vargas, ni los no-indígenas (*nivé*), ni los pumé, ni los mismos espíritus-dueños (*oté*) quedan exentos de las acusaciones de haber faltado al principio de la consideración. El advenimiento de la catástrofe es el indicio de que se ha producido algo que pesa siempre amenazadoramente en la cotidianidad de las comunidades: la posibilidad del colapso de la "consideración" en las relaciones, que resulta en un colapso cosmológico. Así, al hablar de "co-responsabilidad difusa" tengo en cuenta los testimonios pumé según los cuales todos los agentes, sin excepción, han faltado a este principio de la consideración. Este es el argumento común a las diversas vías de explicación abiertas para buscar los sentidos de la Tragedia de Vargas entre los años 2000 y el 2006.

Nadie escapa a ser responsabilizado del advenimiento de la catástrofe. Los no-indígenas (*nivé*) porque maltratan, engañan y marginan a los pumé, además de saquear y destruir la sabana que los pumé cuidan tal como lo dispusieron los espíritus-jefes (*oté*) que son sus legítimos dueños. Éstos, los *oté*, también se sienten desconsiderados por esta forma de actuar de los no-indígenas (*nivé*) y reaccionan contundentemente. Además, los *nivé* no brindan ayuda ni compensación a los pumé por todos los daños que les están causando desde hace mucho tiempo. Por su parte, los pumé, especialmente los hombres adultos y jóvenes, han adoptado actitudes muy mezquinas. Ya no piensan en el bienestar de los miembros de la comunidad al cazar, a pesar de que la caza es cada vez más escasa y debería compartirse como en el pasado. Además, el problema del alcoholismo ha agravado esta falta de consideración, provocando episodios de abandono de obligaciones familiares y de violencia graves, especialmente hacia las mujeres. La vida ritual se ha visto también afectada, lo que refleja la desconsideración de los hombres pumé hacia los espíritus-dueños (*oté*). Finalmente, los *oté*, si en algo han faltado a la consideración con los pumé es en su rigidez frente a los cambios que han traído los nuevos tiempos. Esto incluye la precipitación con la que han llevado las inundaciones a las tierras de los *nivé* y su amenaza de hacer lo mismo en las tierras pumé.

Los adultos pumé explican cómo, a través del sueño y del ritual, han logrado tener un conocimiento profundo de la situación. Por ello, exigen, tanto a los *oté* como a los *nivé*, una negociación con el objetivo de contener la magnitud de la Tragedia. Según sus argumentos, lo esencial es recuperar el principio de la consideración en toda su extensión. Es decir, operar transformaciones socio-cosmológicas congruentes para reavivar la consideración. En los sueños y explicaciones pumé de la catástrofe, la consideración se presenta como motor de la temporalidad, "movida por el tiempo y productora de tiempo" (Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro 1985: 205).

En los meses posteriores a la catástrofe, en las comunidades pumé, se abrieron diversas líneas interpretativas. Con el paso del tiempo, todas ellas convergieron en la que asocia la Tragedia de Vargas con el evento mítico del diluvio. Este enfoque se consolidó de manera unánime en las comunidades del eje Riequito-Capanaparo. Una vez identificado y validado el acontecimiento mítico de referencia, se elaboró un relato complejo y fundamentado no sólo de las causas de la tragedia, sino también de la posible evolución de las inundaciones, sus efectos y consecuencias, así como de las posibles estrategias para contener y poner fin al episodio catastrófico. La tensión inicial dejó paso a la acción colectiva. "Queremos que las cosas cambien –decía el capitán Eulogio, recibiendo el asentimiento de todos los adultos pumé presentes–; pero no queremos que todo cambie". Efectivamente, el "evento irruptivo" al vincularse con el acontecimiento mítico del diluvio evoca un imperativo de transformación. Sin embargo, en el proceso de construcción de sus sentidos, que tomó aproximadamente seis años, se revelan todas las agencias, relaciones y responsabilidades implicadas en una posible extinción y en su contención, para asegurar el devenir del mundo.

### **3. El "trabajo analítico" pumé: revelaciones de la Tragedia de Vargas**

El 15 de diciembre de 1999 fue un día trágico en Venezuela. Fuertes lluvias torrenciales en la costa caribeña desataron el peor desastre natural en la historia reciente del país. Los medios de

comunicación informaron sobre la Tragedia de Vargas, con miles de desaparecidos y muertos. Mientras tanto, en los Llanos de Apure, a cientos de kilómetros de la costa, en las comunidades indígenas pumé de los ríos Riequito y Capanaparo se respiraba preocupación e inquietud a raíz de esta noticia. Los avances informativos sobre las labores de rescate y la magnitud de la catástrofe llegaban entrecortadas por la mala calidad de la señal apenas captada por los dos aparatos de radio que había en la comunidad. Con alambres y palos se habían improvisado antenas que se colocaron en el punto más alto del techo a doble vertiente característico de las casas pumé con la esperanza de recibir las informaciones emitidas desde las emisoras de Caracas. La mala calidad de recepción de las noticias acrecentaba la tensión latente. A los pocos días empezaron a circular rumores que avalan el gran impacto de la Tragedia de Vargas en las comunidades pumé. Coincidio con Alfred Gell (2020: 204-205) en que el valor de este acontecimiento radica para los pumé en lo que les revela de familiar. Por un lado, la devastación causada por la colonización no-indígena y las amenazas violentas a las vidas de las personas que constriñen el día a día de las comunidades. Por otro lado, su identificación con un evento catastrófico ancestral bien conocido. Efectivamente, el “trabajo analítico pumé”, que tardó bastantes años en concretarse, profundizó en la “yuxtaposición creativa de los marcos de referencia mundanos y los cosmológicos” (Gell 2020: 205).

En los primeros meses del año 2000, poco después de la Tragedia, algunos adultos pumé de las comunidades de Riequito y La Guajiba expresaron el profundo miedo que sentía la gente en las comunidades. Circulaba el rumor, avivado en gran parte por los criollos finqueros de la zona, que sostén que el nuevo presidente y su gobierno tenían la intención de acabar con los indígenas. Habían oído, explica Eulogio, que “el Gobierno quiere matar a los viejos y llevarse a los niños” (Eulogio García, comunidad de Riequito, 3 de febrero de 2000). Don César Díaz, el chamán pumé más reconocido del área de los ríos Riequito y Capanaparo, amplia la inquietud:

“Este presidente dice que va a machucar la cabeza de los viejos con cemento y mandar a los muchachos lejos de las comunidades. Que van a matar a los viejitos ¡Ahora sí, también para la gente criolla, todo se jodió!” (César Díaz, comunidad de Riequito, 7 de febrero de 2000).

El énfasis de estos relatos se centra en las múltiples formas de aniquilación que amenazan tanto a los cuerpos como a las comunidades pumé. Igualmente, señalan a los posibles perpetradores, los doctores o los guerrilleros. En este sentido continúa explicando Don César:

“Chávez va a mandar a los doctores para inyectar, y que muramos ahí mismo [...]. Dice que va a destrozar la cabeza de los indígenas para hacer totumas<sup>7</sup> para beber. Van a poner nuestros brazos como patas de mesa. Así cuentan que han oído Eulogio y mi yerno Jorge” (César Díaz, comunidad de Riequito, 7 de febrero de 2000).

En esos días una comisión del Gobierno, con algunos médicos, llegó en helicóptero a la comunidad de Riequito. Los más ancianos huyeron a esconderse temiendo ser asesinados. Los jóvenes también se escabulleron pues temían ser apartados de sus comunidades y obligados a unirse a la guerrilla<sup>8</sup>, algo que ya estaba empezando a suceder. No regresaron inmediatamente, sino que se resguardaron en comunidades menos accesibles para protegerse durante unos días. Para los más ancianos, esta situación evocaba episodios de su infancia, así como las historias que les contaban sus padres sobre las primeras cuatro décadas del siglo XX, cuando vivían huyendo y escondiéndose de las violencias perpetradas por los colonos criollos, venezolanos y colombianos, quienes usurpaban por la fuerza y con extrema violencia los territorios pumé.

Todos los adultos coinciden en vincular las amenazas a las vidas indígenas, atribuidas al nuevo Gobierno y a su connivencia con la presencia de la guerrilla venezolana (FBL) en los Llanos de

<sup>7</sup> Recipiente hecho con el fruto seco del jícara.

<sup>8</sup> En ese momento, Fuerzas Bolivarianas de Liberación (FBL) o Fuerzas Patrióticas de Liberación Nacional (FPLN) que operan en la zona del Alto Apure donde tienen su centro operativo. Comparten territorio en el Estado Apure con las guerrillas colombianas, ahora binacionales, ELN y ExFARC.

Apure, con la Tragedia de Vargas. Así se expresa otro adulto pumé, Pedro Veli, mecánico experto que trabaja para las fincas ganaderas de la zona:

"Parece que lo que ha pasado en Caracas, las lluvias fuertes, es por todo esto que está haciendo el Gobierno. Sabemos por los oté (espíritus-dueños) que la lluvia no va a llegar por aquí. Si los pumé son aniquilados, ahí sí, todo quedará anegado" (Pedro Veli, comunidad de Rieci, 3 de febrero de 2000).

El sentimiento general es de miedo e impotencia. En esos días, César Díaz, el chamán pumé más respetado, tiene un sueño; pero se siente abatido al no poder seguir, como lo hacen habitualmente los pumé, la vía marcada por el encuentro onírico con los espíritus del "Allá" (oté y tío). No confía en poder obtener del nuevo gobierno una respuesta alentadora. Prefiere no hacer nada. Este es su sueño:

"Yo soñé hoy que me decían que fuera para hablar con ellos [la gente de Caracas]; pero no quise ir porque el presidente no me ayuda. ¿Será que a Usted la escucharán?" (César Díaz, comunidad de Rieci, 8 de febrero de 2000).

El discurso del reconocido chamán y líder ambiental yanomami David Kopenawa es semejante al del chamán pumé César Díaz. Kopenawa relata cómo, a través de los sueños, recibe de los espíritus-dueños de la floresta (*xapiri*) imágenes de conocimiento y advertencias sobre las incursiones de entes peligrosos, como los *napé* (no-indígenas). Los *xapiri* le ofrecen consejos sobre cómo actuar y sobre la importancia de forjar alianzas con agentes, indígenas y no-indígenas, para enfrentar la devastación de los territorios (Kopenawa y Albert 2023: 388-397, 402-572, 598). Ambos chamanes alertan sobre la inminente caída del cielo y sobre lluvias torrenciales, atribuyendo estas catástrofes a los extractivismos y violencias de los no-indígenas. Kopenawa explica que los espíritus *xapiri*, que son quienes sostienen el cielo, abandonan los lugares deforestados, permitiendo que espíritus malignos, perjudiciales para los yanomami, los reemplacen y generen una aridez permanente, lo que causa desastres climáticos y ambientales, percibidos como una "venganza de la tierra-planeta". Los sueños revelan el camino para defender la tierra-floresta y la vida: evitar nuevas incursiones extractivistas de los *napé* y cambiar su pensamiento mercantilista sobre la tierra-planeta (Kopenawa y Albert 2023: 398-399, 404-405, 588-590). Por su parte, César Díaz señala que los espíritus-dueños de la sabana, los oté, envían grandes avalanchas de agua como advertencia por los atropellos de los no-indígenas (*nivé*) y la negligencia de los pumé a los principios comunitarios. Los sueños pumé revelan esta situación y orientan sobre la necesidad de negociaciones, al menos, entre las tres categorías de agentes implicados. Así, si, por un lado, con un claro sesgo de área cultural (Halbmayer 2020: 11), el relato escatológico pumé difiere del ofrecido por Kopenawa al no representarse la tierra como un ente agentivo, y al señalar también la responsabilidad de los pumé y de los espíritus-dueños (oté) en la catástrofe. Por otro lado, la mayor similitud entre ambos discursos es el uso de la inminencia del fin como herramienta política para modificar pensamientos, acciones y jerarquías de poder.

En efecto, a inicios del año 2005, la memoria vívida de la Tragedia de Vargas seguía presente en las charlas de los adultos pumé. Sin embargo, la catástrofe había pasado a ser una amenaza que ahora afectaba también, peligrosamente, a las comunidades pumé. Así lo explica César Díaz a la comunidad de Rieci, relatando su encuentro onírico con algunos de los espíritus-dueños (oté) quienes le manifestaron su enojo con los pumé:

"Me dijeron que lejos había vientos huracanados (*paepá aná*). El presidente Chávez no nos quiere ayudar. India Rosa<sup>9</sup> está furiosa por eso lleva para Caracas brisas fuertes y lluvias torrenciales (*ui aná*). Aquí quiere pegar brisa fuerte (*paepá aná*) en agosto. ¡No se asusten,

<sup>9</sup> India Rosa es una oteñí, un avatar contemporáneo de otro oté, la anaconda (Poaná) que creó, de su lengua, los ríos y, con ellos, la morfología del paisaje donde viven los pumé. Poaná tiene la "llave" del agua y es quien puede provocar el diluvio.

pero vienen vientos fuertes! Kumañí<sup>10</sup> e India Rosa están furiosas y van a enviar viento y agua para que se acaben los pumé. Les dije a India Rosa, a Kumañí y a Ici Ai<sup>11</sup> que aguanten. ¿Por qué nos vas a matar Kumañí?, le dije. Usted también vivía aquí antes..." (César Díaz, comunidad de Riequito, 24 de enero de 2005).

En 2005, la situación de salud de las comunidades pumé alcanzó un nivel de degradación insostenible. Desde la última década del siglo XX, los casos de tuberculosis aumentaron exponencialmente. La relación de los muertos, tanto de niños como de adultos, son un tema habitual de las conversaciones. También son habituales las referencias a gente enferma de tuberculosis que no consigue tratamiento debido, por un lado, a las dificultades de movilidad por la falta de infraestructuras en la zona, por otro lado, a la imposibilidad de poder mantenerse económicamente en los centros urbanos de Elorza o San Fernando de Apure durante los desplazamientos para buscar el tratamiento y finalmente, al cansancio que estos desplazamientos azarosos provocan en los enfermos que agravan incluso su dolencia. Ante esta situación, la respuesta del Ministerio de Salud tardó demasiado en llegar (Orobitg 2004: 160-163).

"Los criollos (*nivé*) ya no pueden curar a los pumé" (Hombre adulto, comunidad de Palmarito, 24 de enero de 2005). Esta contundente afirmación predominaba, en ese momento, en las conversaciones. A la vez, se multiplican las historias de mujeres que, tras superar una grave enfermedad, han adquirido de los *oté* (espíritus-dueños) los conocimientos para recibir sus palabras durante los cantos rituales a través de unos espíritus intermediarios, los *tió*<sup>12</sup>. Igualmente, muchas de estas mujeres han obtenido, o han visto reforzadas, sus habilidades para realizar curaciones. Es un fenómeno que se generaliza a todas las comunidades del eje Riequito-Capanaparo. La relación de los nombres de estas mujeres y de sus comunidades está en boca de todos: "Leandra y Carmen Hortensia en Riequito, Adela en Guarapito, Delia en Boca Tronador, Bonifacia en El Manguito..." (César Díaz, comunidad de Riequito, 26 de enero de 2005).

Las iniciaciones que empiezan a protagonizar mujeres pumé de todas las edades son similares a las que suelen experimentar los hombres para convertirse en *cantadores solistas* en el ritual del *Töhé* y, algunos de ellos, en curadores. El *Töhé* –que dura toda la noche y cuya frecuencia es, en ese tiempo, de tres a cinco veces por semana– representa el momento de mayor comunicación entre los pumé y los espíritus-dueños (*oté*), es decir, entre el "Aqui" y el "Allá". Esta conexión se refleja en los cantos rituales que reproducen las palabras de los *oté* a quienes los hombres participantes en el ritual, siguiendo el turno de canto marcado por el "cantador" que dirige ese día la ceremonia, prestan sus voces reproduciendo aquello que les dictan en su nombre, al oído, los espíritus intermediarios, los *tió*. Este es el principal fundamento de la autoridad del canto del *Töhé*.

Entre los años 2000 y 2006, el aumento del alcoholismo entre los hombres jóvenes –y como consecuencia de ello, el abandono de sus obligaciones y el aumento de episodios violentos–, así como sus frecuentes ausencias de las comunidades para participar con cobro en los nuevos proyectos lanzados por Gobierno para el desarrollo comunitario, causaron fuertes tensiones con los más ancianos. Sin embargo, lo que sigue vigente es la iniciación al canto del *Töhé* y al sueño como experiencia que marca el paso de los niños pumé a la edad adulta. En estas circunstancias socio-cosmológicas emerge el chamanismo femenino cuya autoridad es reconocida por todos, adultos y jóvenes (Orobitg 2004: 168).

Hasta el año 2005, la participación de las mujeres en el ritual, aunque era esencial, se limitaba a la repetición a coro de las estrofas cantadas por los solistas masculinos. La única excepción

<sup>10</sup> Kumañí es una *oteñí*, la madre de todos los pumé, la que compuso, junto con Ici Ai, la cosmología pumé.

<sup>11</sup> Ici Ai, es el *oté* en la posición del "trickster" (bribón) en la cosmología pumé.

<sup>12</sup> Los *tió* son los intermediarios para optimizar la comunicación entre los *oté* (espíritus-dueños) y los pumé. Los *tió* son los abortos o los niños muertos al nacer o poco después. No han vivido "Aqui" como pumé; pero tampoco son *oté* aunque conviven con ellos en sus espacios, "Allá".

era Panchita, en la comunidad de Boca Tronador, quien entonaba un canto solista independiente sin que por ello el canto masculino interrumpiera su cadencia (Orobitg 2017). En enero de 2025, Leandra, una mujer adulta de la comunidad de Rieciro y experta partera, intervino en el *Töhé* de esta misma manera. Como es habitual en las mujeres, Leandra participaba en el ritual, tumbada en una hamaca, completamente oculta bajo un mosquitero y varias telas superpuestas. Algunos hombres se levantaron de las sillas desde las que cantan el *Töhé* para soplar humo por encima de la hamaca o pasarle algún cigarro (*karambá*) encendido por debajo del cúmulo de tejidos que la cubren. Siempre hay al menos un hombre, el marido o el hijo de la mujer, que la atiende de esta manera. Mientras los hombres continúan su turno de canto, se escucha un silbido que indica la bajada de los *tió* (espíritus intermediarios). Proviene de la hamaca de Leandra, que inicia su canto en solitario mientras la ceremonia colectiva continúa su curso habitual.

Si en la noche se producen trasformaciones en el *Töhé*, a la luz del día, en las comunidades pumé, se comenta la presencia de un hombre con barba canosa y extremadamente delgado. Camina sólo por la sabana, casi desnudo, con un trapo en la cintura y un colgante con una lata en el cuello para que le depositen la comida. No habla con nadie; sólo observa atentamente. Quienes lo han visto dicen que “no es de por aquí”, que es un español (Pedro Veli, comunidad de Rieciro, 9 de agosto de 2005). Por la noche, cuelga su hamaca en algún árbol de la sabana. En una ocasión lo hizo en la finca de un criollo, el Negro Cornelio. Algunos criollos (*nivé*) lo han querido matar. Él les ha lanzado humo y los ha dejado aturdidos antes de marcharse, furioso, caminando por el aire, tal como había llegado. Sólo había venido a observar lo que está ocurriendo (César Díaz, comunidad del Rieciro, 8 de agosto de 2005).

Este tipo de episodios son comunes, según las fuentes históricas y etnográficas, en las sociedades indígenas sudamericanas en las que el modelo trascendente del devenir está asociado al advenimiento de cataclismos, lo que genera, por un lado, una atención especial hacia los signos que permitan anticiparlos. Por otro lado, esta inquietud estructural, exacerbada por la violencia histórica de la colonización blanca, da lugar a la aparición de figuras proféticas (Métraux 1967: 16). A menudo, estas figuras superponen la figura del chamán con Cristo u otras figuras y enseñanzas religiosas cristianas (Métraux 1967: 14). Igualmente, en muchos casos, los movimientos o impulsos liberadores que lideran estos profetas se caracterizan por una “mezcla heteroclita de temas paganos y cristianos” (Métraux 1967: 22).

“A Jesucristo también lo conozco”, continúa la conversación del chamán César Díaz con la creadora Kumañí en el sueño en el que trata de persuadirla para que no envíe ninguna catástrofe que pueda acabar con la existencia de los pumé<sup>13</sup>. La irrupción de esta figura ascética –evocadora de las imágenes pictóricas de los santos penitentes– que vaga por la sabana y observa atentamente la situación de los pumé, que es violentado por los no-indígenas, pero que reacciona frente a sus violencias, representa un punto de inflexión en la secuencia narrativa de la interpretación de la Tragedia de Vargas. En las conversaciones de los adultos pumé se populariza la expresión, “el mundo se ha dado la vuelta” que se refiere, por un lado, al cambio en el régimen de las lluvias y a su mayor intensidad, que es un hecho en la región de los Llanos de Apure. Por otro lado, alude a toda una serie de nuevas circunstancias, inducidas por los mismos pumé, que dan un giro importante a la interpretación del evento catastrófico de la Tragedia de Vargas.

Resulta relevante la constatación de Marc Augé (2011: 90) de que, ante la dificultad para interpretar de forma inmediata las causas de acontecimientos irruptivos –por ejemplo, una epidemia, una catástrofe natural, la muerte de un dirigente, etc.–, el dispositivo ritual, en particular los ritos de inversión, permite reactivar el acontecimiento, ofreciendo un nuevo espacio para la interpretación. De una parte, el protagonismo que adquieren los relatos sobre este personaje ascético que deambula por la sabana observando tanto a los pumé como a los criollos (*nivé*). De otra parte, la nueva posición ritual de las mujeres que, durante el mismo año 2005, acaban ocupando un lugar aún más preeminente como solista en el *Töhé*, incorporadas al turno de

<sup>13</sup> El sueño es el siguiente: “Yo soñé hoy que me decían que fuera para hablar con ellos [la gente de Caracas]; pero no quise ir porque el presidente no me ayuda. ¿Será que a Usted la escucharán?” (César Díaz, comunidad de Rieciro, 8 de febrero de 2000).

canto de los hombres. Ambos dispositivos representan espacios innovadores para crear nuevos significados dentro de marcos de referencia más amplios que el inicial, que se reducía a los términos, espíritus-dueños (*oté*)/ no-indígenas(*nivé*) de Caracas.

En el caso de las visiones referidas a este personaje compatible con un santo penitente, lo relevante es la activación de la triple interlocución, pumé/*oté/nivé*, a través de su mediación. El hombre desaparece volando hacia el cielo, donde los pumé sitúan las tierras de algunos de los espíritus-dueños (*oté*) que viven encima de las tierras pumé. Se sugiere, de esta manera, la verdadera naturaleza de este personaje independientemente del cuerpo-envoltorio que le ha permitido hacerse presente en la cotidianidad de los Llanos de Apure. Igualmente, es relevante en el relato de su visita la revelación de la violencia de las relaciones y la posibilidad de buscar una salida. Aunque, sin duda lo más significativo es la mudez del personaje, que, por un lado, da pistas sobre su verdadera naturaleza –los *oté* no pueden hablar directamente con los pumé, necesitan a los espíritus intermediarios, los *tió*, para comunicarse de forma efectiva-. Por otro lado, la ausencia de narración favorece la posibilidad de nuevas interpretaciones y significaciones, como realmente sucedió. Vinculado con ello, es significativo que este nuevo marco de interpretación quede abierto, en el sentido de que la partida de este personaje ascético se dice que no es definitiva, sino que se espera que posiblemente retorne, primero, como una mujer con un perro y, más adelante como un jaguar (Pedro Veli, comunidad de Rieci, 15 de agosto de 2005).

En el caso del *Töhé*, el protagonismo del canto solista femenino –que he analizado en otros textos (Orobitg 2017, 2024)–, implica, entre otras cosas la incorporación innovadora en el ritual de la interpelación directa a los no-indígenas. Los cantos de los hombres siempre han tratado, exclusivamente, de la comunicación e interacción con los espíritus del “Allá” (*oté* y *tió*). A través del chamanismo femenino emergente, se incide igualmente en la triple interlocución pumé/*oté/nivé*, produciendo una innovación en el ritual. También, el contenido de los cantos de las mujeres asevera sobre la violencia de las interacciones. Aunque, sin lugar a dudas, lo más destacable es que a través de sus cantos se activa la referencia directa al episodio del diluvio original como un futuro posible.

En conclusión, la creación de estos dos nuevos espacios de simbolización, que abren el marco interpretativo a la triple interlocución (pumé/*oté/nivé*), resultan en la elusión definitiva de la Tragedia de Vargas por el mito del diluvio original y por su actualización. En otras palabras, la articulación de experiencias como el sueño, las visiones, el canto ritual o el mito apuntan a una “temporalidad orgánica”, esto es, donde el tiempo es percibido –más allá del orden lineal y de la construcción espacial característica del “tiempo convencional” (Wagner 2020: 112)– como un proceso de expansión figurativa que resulta en la invención de coordenadas semióticas dentro de marcos de referencia más amplios (Wagner 2020: 106-107). Siguiendo con la argumentación de Roy Wagner (2020: 113-114) con relación al “tiempo orgánico” e igualmente, en los límites de éste, al “tiempo como acto de imaginar”, el “evento” o el “incidente” no es un “intervalo” en el fluir de un tiempo lineal, sino la manifestación del tiempo en sí mismo. “El pasado y el futuro no son más que imágenes, transformaciones o transposiciones de una imagen proyectiva llamada presente, que es exactamente igual de metafórica” (Wagner 2020: 114). La propuesta de Wagner sobre la vinculación semiótica entre presente, pasado y futuro apunta hacia lo que está realmente en juego, a lo largo de los seis años que abarca este artículo. En las diferentes vías de interpretación pumé de la Tragedia de Vargas, ésta resulta opacada por el mito del diluvio original que, a su vez, transmuta en un discurso político con el que concluiré este texto, aun consciente de que la invención de coordenadas semióticas continúa infinitamente.

#### **4. A modo de conclusión. El mito en femenino: la extinción en clave política**

Las mujeres pumé son las narradoras de las historias sobre fines, esto es, sobre “cuasi extinciones” que dan lugar a “nuevos inicios”. La mitología pumé refleja esta especialidad narrativa femenina que coincide con el argumento de Pierre Clastres (1966: 20) sobre la división sexual del trabajo lingüístico en los cantos rituales de los axé. Entre los pumé, como entre los axé, las mujeres

asumen la expresión de los aspectos negativos de la existencia, mientras que los hombres cantan sobre los valores que la hacen soportable (Orobitg 2017, 2024). Esto puede explicar, en parte, la preeminencia de los cantos femeninos en circunstancias de profundas fricciones sociopolíticas.

Los mitos pumé, al igual que otras mitologías amerindias (Romero 2015; Barreto 2018), cuestionan la idea de un momento de “génesis” en el que el cosmos y la humanidad, hubieran sido creados de la nada. Los relatos sobre el origen de los pumé, que he escuchado con todo detalle de los hombres ancianos, explican que el mundo ya estaba hecho y habitado por varias categorías de agentes cuando los pumé emergieron de las profundidades de la tierra a través de un hueco. Los ancianos pumé narran, con todo detalle, cómo era este mundo preexistente al que llegaron los seres pumé y describen cómo fueron saliendo hasta que una mujer embarazada, taponó el hueco interrumpiendo la cadena de otros entes que esperaban su turno para salir. Algunos relatos indican que, por esta razón, los criollos (*nivé*) no pudieron aflorar a la tierra en ese momento.

En lo que respecta a los relatos del diluvio, estos siempre han sido narrados con gran detalle, reinterpretados y actualizados por las mujeres. En 1992, durante el rodaje de la película *La Nuit des Indiens Pumé* (1992-1993), Ramona Yáñez (comunidad de Rieci, enero 1992), una anciana de la comunidad de Rieci, nos cautivó con una narración emotiva y vívida del diluvio que estableció el orden actual del cosmos. Esta historia, que su abuela le había contado en su infancia, describe cómo vivían los pumé en ese tiempo: vivían juntos en un solo lugar y alegres, los hombres usaban taparrabos, las mujeres llevaban faldas de palma que ondeaban al viento y todos se adornaban la cara y el torso con pinturas hechas de resina mientras cantaban juntos la ceremonia del *Töhé*.

Un día, una gran masa de agua lo arrastró todo a su paso. Algunos pumé intentaron refugiarse en un médano denominado *Chiku Apé*, visible desde la comunidad de Rieci. Los ancianos cuentan que aún pueden encontrarse en este lugar restos de cerámica y otros insumos de ese momento. La gran masa de agua traía consigo a predadores insaciables, como el pez denominado caribe (*hondecía, Serrasalmus spp.*), serpientes (*pó*) y cocodrilos<sup>14</sup> que devoraban a los pumé, quienes gritaban atemorizados. En su intento por escapar a la ola de agua y extinción, se subieron a los árboles y se transformaron en araguatos (*juiyá*, mono aullador rojo, *Alouatta semiculus*), se escondieron en huecos y se metamorfosaron en otras diversas especies animales. Cada forma de huida representa un tipo de transformación. Ramona se extiende en su relato, ofreciendo ejemplos concretos de cómo cada especie animal posee habilidades que indican que, antes del diluvio, todos eran pumé. Aunque no se centra en narrar las causas del diluvio, proporciona una descripción detallada de las transformaciones que dieron paso a un nuevo orden del mundo y de los seres. Su relato busca valorar la moralidad de la vida colectiva de los pumé en ese tiempo, antes de la llegada de los criollos (*nivé*) a la zona. Ramona argumenta, durante su rememoración del mito, que son los no-indígenas quienes, con su mirada y acciones violentas, han convertido la vida esplendorosa de los pumé en miserable.

Cuando recopilé esta versión del mito del diluvio, las comunidades pumé enfrentaban una grave situación de hacinamiento territorial debido a la colonización y explotación no-indígena de sus territorios, aislamiento y marginación, lo que afectaba sus condiciones de salud y de subsistencia. Este período, entre los años 1989 y 1992, coincidió con una fuerte recesión económica en Venezuela, provocada, entre otras cosas, por la caída del mercado petrolero, que impactó especialmente en las clases más pobres y marginadas. Esta crisis culminó con las intensas y reprimidas protestas sociales en febrero de 1989 en Caracas y en otras partes del país. En estas circunstancias, las referencias pumé a su mitología buscaban explicar las causas de su indefensión y pobreza frente a los no-indígenas (*nivé*). La conclusión era que una serie de malas decisiones y falta de valentía de los pumé ante situaciones en las que los *nivé* (criollos) habían triunfado eran responsables de la situación presente de las comunidades. En los mitos pumé,

<sup>14</sup> Pumé: *arí*, español: baba o babo, *Caiman cocodrilus*; pume: *ñakanká*, español: caimán, *Crocodylus acutus*.

tal como eran narrados en ese momento, no había atisbo alguno de esperanza para revertir o mejorar la situación.

Sin embargo, a partir de los años 2000, tras de la Tragedia de Vargas, progresivamente, esta autopercepción pumé cambia radicalmente. Ahora son los pumé quienes aseguran la supervivencia de los *nivé* y del mundo en su conjunto. El advenimiento de un nuevo diluvio, que primero ha arrasado la costa venezolana y amenaza con extenderse a la zona pumé opera esta transformación. Las mujeres que se incorporan como solistas al turno de canto masculino durante el *Töhé*, son quienes introducen, en este contexto ritual colectivo, la referencia a la inminencia de este nuevo diluvio, que se convierte en un tema recurrente en las conversaciones cotidianas en todas las comunidades del eje Riequito-Capanaparo.

En boca de todos, la vinculación entre las inundaciones de Vargas y el acontecimiento mítico del diluvio revela detalles pasados por alto en la emotiva versión de Ramona de inicios de los años 1990. Algunos puntualizan que el primer diluvio ocurrió al mediodía y que los pumé no sólo eran presa de los caribes y otros depredadores, sino también enfrentaban las amenazas de gigantescos caballos y la devastación del agua que arrastraba todo a su paso, sumado a enormes bloques de hielo que caían del cielo (Ignacio López, Los Barrancones, agosto 2005). El paisaje, en su mayoría, quedó sumergido, a excepción de algunos médanos –entre ellos uno llamado Barassa– cuyos topónimos y ubicaciones van rememorándose en las conversaciones (Hipólito Bello, Boca Tronador, enero 2005). Desafortunadamente, pocos pumé lograron sobrevivir, pues muchos de ellos mostraron incredulidad ante la magnitud del desastre. Algunos, como ya sabemos, se transformaron en animales. Sólo un criollo (*nivé*), que había construido una canoa con techo, consiguió sobrevivir gracias a la ayuda de unos pumé que le lanzaron una cuerda, aunque su embarcación y sus hijos fueron trágicamente englutidos por las aguas (Ignacio López, Los Barrancones, agosto 2005).

El diluvio, que se aproxima nuevamente, es el indicio de la grave situación que enfrentan los pumé. En las conversaciones cotidianas, junto a nuevos detalles sobre el diluvio pasado, se ahonda en las circunstancias que rodean al que está por venir. Los no-indígenas (*nivé*) siguen despojando a los pumé de sus territorios, agotando los recursos de la caza y pesca, y limitando la recolección de plantas en la sabana que históricamente les ha pertenecido. Además, amenazan ahora con matar a los pumé. Si los *nivé* continúan con estos abusos, afirman los adultos pumé, es porque ignoran la historia del diluvio. Acusan a los “indios” de ignorantes, pero la realidad es que son los pumé quienes poseen un conocimiento profundo sobre el diluvio pasado y sobre el que se aproxima si no logran contenerlo (Urbano García, Las Maravillas, agosto 2005).

A través de los cantos solistas de las mujeres se activa la actualización del mito del diluvio en el contexto sociopolítico del siglo XXI. El énfasis de la palabra ritual busca persuadir a los *nivé*, de que a través del *Töhé*, los pumé conocen que son sus excesos y abusos, a los pumé y a la sabana, los que han provocado esta catástrofe de la que nadie podrá sobrevivir. También intentan apaciguar a los espíritus-dueños (*oté*), pidiéndoles más tiempo antes de que desborden el agua y causen una destrucción irreversible. Finalmente, las palabras los cantos femeninos buscan también la interlocución con los no-indígenas que, como la antropóloga y su familia, viven más lejos de las tierras pumé. El mensaje es claro: el diluvio también va a llegar a sus tierras si ignoran lo que está sucediendo. Las revelaciones pumé sobre la catástrofe deberían llegar a todos los rincones del mundo, explican estas mujeres.

Después 25 años, debo darle la razón a la gente pumé: los desastres ecológicos han impactado severamente en todo el planeta y los no-indígenas seguimos desconsiderando formas de conocimiento que, más allá de centrarse en el valor de la tecnología, no sólo buscan anticipar las catástrofes, sino que también justifican la estrategia de transformar relaciones y responsabilidades a favor de la resiliencia del mundo:

“Si los pumé se acaban, vendrá un diluvio destructor”, dicen mis hijos los *tió*. Kumañí quiere enviar un diluvio porque los criollos no nos ayudan. Así dicen mis hijos, ‘porque los criollos están viviendo a la sombra de los pumé’. Así dicen” (Hortensia González, comunidad de Riequito, 23 de agosto de 2006).

## 5. Referencias

- Augé, Marc. 1997. *La Guerre des rêves. Exercices d'etho-fiction*. París: Éditions du Seuil. La Librairie du XXIe siècle.
- . 2011. *La vie en double. Ethnologie, voyage et écriture*. París: Payot. Manuels Payot.
- Barreto, Joao Paulo Lima. 2018. *Waimahsã. Peixes e humanos*. Manaus: Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena, Editora da Universidade Federal do Amazonas. [https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/tkl00011\\_0.pdf](https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/tkl00011_0.pdf).
- Bensa, Alban y Eric Fassin. 2020. “Les sciences sociales face à l'événement”. *Terrain* 38: 5-20. <https://doi.org/10.4000/terrain.1888>.
- Brunatti, Olga G. y Sofía Silva. 2023. “Enfoques para una antropología del acontecimiento”, en *Acontecimientos disruptivos desde la antropología. Inundación y pandemia en La Plata*, Mariana Chaves, Ana Sabrina Mora y Sofía Silva, eds., pp. 21-32. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (Libros de cátedra. Naturales). <https://libros.unlp.edu.ar/index.php/unlp/catalog/book/2363>.
- Cañizález, Andrés. 2020. “Poder y medios de comunicación. Entre la democratización y el autoritarismo. La sinuosa historia venezolana”. *Agenda Política. Revista de Discentes de Ciência Política da Universidad Federal de São Carlos* 8 (2): 74-106. <https://doi.org/10.31990/agenda.2020.2.5>.
- Carneiro da Cunha, Manuela L. y Eduardo B. Viveiros de Castro. 1985. “Vingança e temporalidade: os Tupinamba”. *Journal de la Société des Américanistes* 71: 191-208.
- Clastres, Pierre. 1966. “L'arc et le panier”. *L'Homme* 6 (2): 13-31 [https://www.persee.fr/doc/hom\\_0439-4216\\_1966\\_num\\_6\\_2\\_366783](https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1966_num_6_2_366783).
- Coronil, Fernando. 2017. *El estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Montevideo: Editorial Alfa.
- Deleuze, Gilles. 1969. *Logique du Sens*. París: Les Éditions de Minuit.
- Gell, Alfred. 2020 (1975). *Metamorphosis of the Cassowaries. Umeda Society, Language and Ritual*. Londres y Nueva York: Routledge. London School of Economics Monographs on Social Anthropology 51.
- Halbmayer, Ernst, ed. 2020. *Amerindian Socio-Cosmologies Between the Andes, Amazonia and Mesoamerica*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Kelly, José Antonio y Marcos de Almeida Matos. 2019. “Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul”. *Mana* 25 (2): 391-426. <https://doi.org/10.1590/1678-49442019v25n2p391>.
- Kopenawa, Davi y Bruce Albert. 2023. *La caída del cielo. Palabras de un chamán yanomami*. Madrid: Capitán Swing.
- Leeds, Anthony. 1961. “Yaruro incipient tropical forest horticulture. Possibilities and Limits”, en *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America. Causes and Consequences*, Johannes Wilbert, ed., pp. 13-46. Caracas: Sociedad de Ciencias Naturales La Salle.
- Margery Peña, Enrique. 1997. *El mito del diluvio en la tradición indoamericana*. Quito: Abya-Yala.
- Métraux, Alfred. 1967. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. París: Gallimard.
- Mitrani, Philippe. 1988. “Los Pumé (Yaruro)”, en *Los aborígenes de Venezuela*. Vol. III, Jacques Lizot, ed., pp. 149-213. Caracas: Fundación La Salle, Monte Ávila Editores.
- Moura Pessoa, Marialice. 1950. “O mito do dilúvio nas Américas”. *Revista do Museu Paulista* VII: 7-49 (citado por Margery 1997: 17-19).
- Niño Vargas, Juan Camilo. 2007. *Ooyoriyasa. Cosmología e interpretación onírica entre los ette del norte de Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes.
- Orobitg, Gemma. 1998. *Les Pumé et leurs rêves. Étude d'un groupe indien des Plaines du Venezuela*. París: Éditions des Archives Contemporaines.
- . 2004. “Estado nacional y derechos indígenas en Venezuela. Algunas reflexiones a partir del caso de los indígenas pumé de la zona de los ríos Riequito y Capanaparo”. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 20: 157-190.

- . 2017. "Lamento ritual de las mujeres pumé. Un ensayo sobre emotividad y política" en *Cultura y sentimiento. Etnografías amerindias*, Manuel Gutiérrez Estévez y Alexandre Surrallés, eds., pp. 125-152. Madrid, Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert.
  - . 2024. "Escutem o que estou falando! Estética, emotividade e cosmopolítica no xamanismo feminino pumé (Venezuela)" en *Xamanismos amerindios. Expressões sensíveis e ações cosmopolíticas*, Aristóteles Barcelos Neto, Laura Pérez Gil y Danilo Paiva Ramos, eds., pp. 253-275. São Paulo: Editora Hedra LTDA.
- Petrullo, Vincenzo. 1969 (1939). *Los Yaruros del río Capanaparo-Venezuela*. Caracas: Instituto de Antropología e Historia, Universidad Central de Venezuela.
- Reguillo, Rosana. 2005. "Ciudad, riesgos y malestares. Sociedad, desastre y comunicación", en *La antropología urbana en México*, Néstor García Canclini, ed., pp. 307-340. México: Fondo de Cultura Económica.
- Revet, Sandrine. 2007. *Anthropologie d'une catastrophe. Les coulées de boue de 1999 au Venezuela*. París: Presses Sorbonne Nouvelle.
- Romero, Roberto. 2015. "Quase extintos". *PISEAGRAMA* 8: 18-23.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of The Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- . 1992. "The Decomposition of an Event", *Cultural Anthropology* 12 (2): 244-254.
- Thompson, Stith. 1946. *The Folktale*. Nueva York: The Dryden Press.
- . 1955-1958. *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wagner, Roy. 2020 (1986). *Símbolos que se significan a sí mismo*. Madrid: Nola editores.
- Wilbert, Johannes y Karin Simoneau. 1990. *Folk literature of the Yaruro Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, Latin American Studies 74 (ver también toda la serie de *Folk literature of ... Indians*, publicada entre 1978-1992).

## Filmografía

*La Nuit des Indiens Pumé*. 1993. Realización: Catherine de Clippel y Jean-Paul Colleyn. Autores: Marc Augé y Daisy Barreto. Investigación etnográfica: Gemma Orobitg. Imagen: Peter Chappell. Sonido: Patrick Van Loo. Montaje: Évelyne Bertiau. Traducciones: Carlos Pérez, Jorge R. García, César Díaz. Producción: Acme Films. Coproducción: Radio Télévision Belge Franco-phone (RTBF). Difusión: La Sep ARTE.