

Ritual, tecnología y poder en una sociedad en transformación: la experiencia del pueblo e'ñepa de Venezuela

Luis Alcalá Baillie¹

Recibido 14 de septiembre de 2021 / Aceptado: 28 de enero de 2022

Resumen. El presente artículo aborda los procesos de transformación evidenciados en los escenarios de la festividad o de la organización política, atendiendo a los actores y las tecnologías implicadas. Basado en un investigación con comunidades e'ñepa de Venezuela, el análisis pretende contribuir a la comprensión del impacto de la colonización y el desarrollismo en las sociedades indígenas, y en particular de la introducción del alcohol industrial. No obstante, estos fenómenos de aculturación no se ajustan a moldes obvios, sino que presentan ambigüedades, paradojas y singularidades, que nos conducen a reflexionar sobre la etnicidad y el método etnográfico.

Palabras clave: ritual; tecnología; cambio cultural; etnicidad; indígenas; Venezuela.

[en] Ritual, Technology and Power in a Changing Society: the Experience of the E'ñepa People of Venezuela

Abstract. This article analyses how ritual and political activity is being transformed and challenged by acculturation. As technologies involved change, new power relations are drawn. The E'ñepa case helps us understand the impact of colonization and development on indigenous peoples, and the role of industrial alcohol in particular. On the other hand, the ethnography presented also brings interesting ambiguities, paradoxes and singularities, leading to reflections about ethnicity and about fieldwork itself.

Keywords: ritual; technology; cultural change; ethnicity; indigenous peoples; Venezuela.

Sumario. 1. Contexto etnográfico. 2. Marco metodológico. 3. La fiesta heredada. 4. Transiciones y contrastes entre modelos festivos. 5. La comunidad en asamblea: viejas y nuevas formas y actores. 6. Análisis: complementariedad, sustitución y domesticación. 7. Conclusiones. 8. Referencias.

Cómo citar: Alcalá Baillie, Luis. 2023. "Ritual, tecnología y poder en una sociedad en transformación: la experiencia del pueblo e'ñepa de Venezuela". *Revista Española de Antropología Americana* 53 (1): 183-197.

1. Contexto etnográfico

El presente artículo se basa en una investigación realizada en las comunidades indígenas venezolanas del grupo étnico e'ñepa (Panare) Kei'pon (El Manteco) y Wi'pon (Santa Fe de Guaniamito), ambas ubicadas en el Municipio Cedeño del Estado Bolívar, y en la sede de la ONG Universidad Indígena de Venezuela (en adelante UIV),

¹ Universidad Nacional de Educación a Distancia. lualcala@a-coruna.uned.es.

situada en el Municipio Sucre del Estado Bolívar, en distintos periodos entre los años 2002 y 2008². Algunas de nuestras observaciones proceden también de estancias en los asentamientos e'ñepa en los suburbios de Caicara del Orinoco y en la sede de la Asamblea del Pueblo E'ñepa en esta ciudad.

Podríamos caracterizar a los e'ñepa como un grupo perteneciente al tronco lingüístico caribe, que presenta una terminología de parentesco de tipo iroqués, practica una economía basada en la caza, la recolección y la agricultura de tala y quema, asociada a su vez a un patrón seminómada (asentamientos de 30-40 personas abandonados en ciclos de cuatro años, cuyos habitantes se dispersan estacionalmente) y a una organización política territorialmente atomizada donde apenas se concibe la autoridad de un individuo sobre otros, al margen de las distinciones asociadas al género o la edad (Dumont 1976; Villalón 1978; Henley 1982). Las políticas desarrollistas emprendidas por el Estado venezolano de la mano de la Iglesia Católica en el último tercio del siglo XX, si bien fracasaron en sus objetivos explícitos de convertir a los e'ñepa en empresarios agrícolas o atraerlos al catolicismo, implicaron la sedentarización y una creciente dependencia económica de los no-indígenas o criollos. Durante el periodo de nuestra investigación, el pueblo e'ñepa, cifrado en 4000 miembros en 2001 (Instituto Nacional de Estadística 2003), evidenciaba estos cambios y sus múltiples efectos, que aquí exploraremos en relación con las prácticas rituales.

La UIV comienza su andadura en la década de 1990 como un espacio, instalado en Caño Tauca, donde celebrar reuniones que congregasen a representantes de la totalidad de comunidades de cada pueblo indígena, encuentros sin precedentes que dieron lugar a la creación de entidades como la Academia de la Cultura Ye'kuana, la Asamblea del Pueblo Pumé o la Asamblea del Pueblo E'ñepa. Esta iniciativa resulta indisoluble de la figura del jesuita José María Korta, quien en las décadas anteriores había impulsado proyectos de desarrollo mediante cooperativas indígenas en el Estado Amazonas. El fracaso de estos proyectos tanto por conflictos políticos como por su concepción tecnocrática, condujo al Hno. Korta a reformular su actividad desde la intervención desarrollista directa en las comunidades a un modelo donde la identidad étnica precede a cualquier objetivo de desarrollo. Nace así en 2001 la “Universidad Indígena de Tauca”, posteriormente denominada “Universidad Indígena de Venezuela”, adonde acudieron a formarse cerca de un centenar de jóvenes durante el periodo de nuestra investigación –a pesar de carecer de reconocimiento oficial–, y escenario de complejas interacciones epistemológicas y políticas, entre las que destaca el surgimiento de etnógrafos aborígenes y la reelaboración de discursos étnicos.

2. Marco metodológico

La selección y el tratamiento de estos objetos de estudio se basó simultáneamente en la antropología de la etnicidad y en la antropología del desarrollo.

Las perspectivas de autores como Anderson (1991), Barth (1976) o Hannerz (1998) nos alejan del esencialismo y nos permiten concebir la cultura dentro de un juego de relaciones fronterizas o globales, si bien también se han propuesto límites a estos enfoques (Eriksen 1993: 72; Turner 2011). Así mismo, el hecho de que

² La estancia de investigación entre el 1 de octubre de 2003 y el 30 de septiembre de 2004 fue financiada a través de una beca de la Agencia Española de Cooperación Internacional.

conceptos acuñados o explotados por la antropología, en particular la palabra “cultura”, hayan sido incorporados al discurso de los grupos humanos estudiados, como apuntaron distintos autores (Jackson 1994: 397-399; Hannerz 1998: 90), y según observamos en el contexto de esta investigación, añade otra dimensión a nuestras reflexiones: obliga a ser conscientes, de acuerdo con Wagner (1981), de la ambigüedad de los conceptos centrales de la disciplina y la bidireccionalidad de la relación antropológica.

En segundo lugar, análisis como los realizados por Escobar (1995) desenmascaran el imperio epistemológico construido a través de la industria y el discurso del desarrollo. Otros investigadores prefieren distanciarse de una visión monolítica del desarrollo y estudiar la especificidad local de cada proyecto y comunidad implicada (Crewe y Harrison 1996); o bien, en lugar de retratar meras víctimas, inciden en el protagonismo creativo de los grupos humanos expuestos al colonialismo o al desarrollo, y relativizan la distinción entre tradición y modernidad (Taussig 1977; Gudeman y Rivera 1994).

En efecto, el binomio “tradicional vs moderno” resulta tan ineludible como problemático. Una forma de mitigar las contradicciones consiste en, por un lado, entender la modernidad como “modernización”, es decir como un proceso más que como un referente estático (Pitarch y Orobitg 2012; Pitrou 2012), y por otro, incidir en la “transmisión” evocada por el concepto de tradición (Gadamer 1991: 54). Será con este sentido, el de herencia o transmisión, como emplearemos el adjetivo “tradicional” a lo largo de este texto, no obstante, conscientes de que en los discursos étnico o nacionalista el mismo vocablo sugiere autenticidad y permanencia.

Finalmente, nuestro análisis se apoyará en el procedimiento utilizado por Pitrou (2012) al observar la integración de objetos modernos en rituales de la Mixe Alta del Estado de Oaxaca (México). Pitrou distingue en esta integración fenómenos de: complementariedad, donde coexisten sin conflicto elementos tradicionales y modernos; sustitución, donde la introducción de un elemento moderno, incluso aparentemente inocua, rompe la coherencia simbólica de la organización ritual; y domesticación, en la que el elemento moderno se integra de forma sobredeterminada por el sistema de representaciones tradicional, conforme a los marcos conceptuales autóctonos. Esta clasificación se aplica, por un lado, a ofrendas rituales regulatorias de las relaciones entre humanos y no humanos de acuerdo con la cosmovisión indígena, y por otro, a sincréticos ritos políticos que reflejan la estructura administrativa mexicana. Ambos tipos de escenas, en un contexto distinto, son también la base de nuestro estudio.

Observaremos por tanto el orden ritual –y su ausencia– en conexión con procesos de aculturación y estrategias creativas. El término rito encierra no obstante su propia problemática, respecto a su definición (¿qué comportamientos carecen de ritualidad?), a su clasificación (¿cómo clasificamos un rito con múltiples facetas o funciones?), y a las unidades manejadas (¿denominamos rito al complejo o a cada uno de sus elementos?). En cualquier caso, la definición de Marcel Mauss de rito como “acto tradicional eficaz” se enlaza precisamente con las cuestiones aquí abordadas (Velasco y Sama 2019: 47, 168-169).

En este artículo emplearemos preferentemente como unidad de referencia el término fiesta, entendida como actividad concentrada en una jornada donde se evidencia un orden ritual extraordinario, a través de la danza o la organización de espacios y tiempos, y en la que, en términos de Gadamer (1991: 46), se produce “la presentación de la comunidad misma en su forma más completa”. Los eñepa se refieren

a estos eventos mediante los actos rituales que los distinguen, por ejemplo, *Katya-yanto* (“la colocación del guayuco”, acto central del rito de pubertad) o *Pajpëtoyawo* (“en la casa del finado”, alusivo al encierro funerario). No existe en lengua e’ñepa un nombre que comprenda a todos estos eventos, aunque para referirse a ellos los e’ñepa aluden a sus denominadores comunes: el baile (*atachima*) y la cerveza de yuca (*o’*), ésta última siempre presente. De hecho, las fiestas de las que trataremos pueden no contener un acto ritual que permita nombrarlas de forma distintiva, e incluyen encuentros que se desarrollan en torno a una actividad productiva.

Tras describir eventos festivos sujetos a un orden ritual, nos referiremos a la disolución de dicho orden durante el transcurso de los mismos y, por último, a un tipo de encuentros que nos ofrecen una antítesis, y en los que, entre otras características, el alcohol industrial sustituye a la cerveza de yuca producida colectivamente. Estos últimos eventos carecen de denominación vernácula, de manera que los rotularemos convencionalmente como “parrandas”. Por último, describiremos las “asambleas”, así incorporadas como neologismo en la lengua e’ñepa, en tanto rito político que comparte con la fiesta distintos elementos, pero presenta objetivos, formas y tecnologías propias.

En esta tarea analizaremos diferentes símbolos en tanto actos, objetos o palabras que condensan significados (Velasco y Sama 2019: 42), especialmente aquellos que facilitan un contraste entre el orden tradicional y las transformaciones en curso, así como los que nos permiten interpretar la identidad grupal. No ignoramos que los símbolos son tanto fruto del consenso como objeto de disenso donde se encuentran, ni la posibilidad, inherente en todo análisis simbólico, de que la interpretación del antropólogo eclipse en lugar de iluminar (Velasco y Sama: 16, 55). Trataremos, pues, en la medida de lo posible, tanto de contextualizar nuestras interpretaciones como de abrir el material etnográfico a interpretaciones alternativas.

3. La fiesta heredada

A partir de la observación participante de una docena de eventos festivos y el estudio de la etnografía elaborada en torno a 1970 principalmente por Dumont (1976, 1977 y 1978) y Henley (1982), trataremos de distinguir los principales componentes tradicionales de la festividad e’ñepa.

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

El ciclo del día y la noche y el consumo de la cerveza de yuca proporcionan las coordenadas temporales de cada evento. La vigilia colectiva a través de la noche se distingue como un acto explícitamente valorado por los indígenas. El amanecer es recibido con ritos específicos, como la salida ritual de la casa comunal o la colocación de los atuendos ceremoniales en las ramas de un árbol, a modo de testigos de la celebración. El consumo de cerveza de yuca también determina la duración de los eventos, en dos sentidos. Por un lado, en ausencia de alcohol industrial, el agotamiento de la cerveza de yuca marca el fin de la fiesta. Por otro lado, saciar el estómago (*murke*) con cerveza tradicional constituye una meta ceremonial, de modo que los actores incluso llegan a buscar voluntariamente el vómito para marcar el avance del proceso.

La churuata, la gran casa comunal con forma cónica o de casco de barco invertido, estructura el espacio de la acción ritual (Figura 1). El palo central sirve de eje para los juegos de circularidad, simetría e inversión que articulan la coreografía. Disponer de un eje es condición para la danza. Así, de forma sustitutiva (cuando el asentamiento no cuenta con una churuata) o complementaria (una vez realizados los actos principales en el interior de la casa comunal), el baile también puede desarrollarse en torno a un árbol o un poste oportunamente levantado. La entrada, el encierro y la salida colectiva de la vivienda comunal son actos intensamente ritualizados. Los límites de la casa son especialmente importantes en la fiesta funeraria, denominada *Pajpëtoyawo*, “en la casa del muerto/ausente”. El encierro en la vivienda del difunto es reforzado por la expresa fabricación e instalación de una puerta (las churuatas carecen de ella), la actuación de los “vigilantes” o “porteros”, y el temor a un daño sobrenatural por el espíritu del fallecido (*kucham*) que vaga alrededor de la casa (Figura 2). Para evitar salir de la churuata se dispone incluso de un tubo que atraviesa la pared vegetal por donde los varones alivian la orina acumulada tras beber litros de cerveza de yuca.



Figura 1. Introducción de la canoa de la cerveza de yuca en la churuata.



Figura 2. Encierro en la churuata: en primer plano danzantes y en el fondo vigilante custodiando la puerta.

La música y la danza definen y distinguen los eventos festivos. Sin embargo, estos eventos abarcan una actividad colectiva más amplia, que incluye los preparativos del propio encuentro o la colaboración en faenas que requieren la concurrencia de mano de obra. En otras palabras, el trabajo colectivo y la redistribución económica condicionan y caracterizan los festejos. La fabricación de instrumentos y atuendos rituales y el suministro y preparación de alimentos, incluida la cerveza de yuca, son actividades necesarias para que tenga lugar la ceremonia. De igual manera, la reparación de una casa o la congregación de mujeres para fabricar collares responden a necesidades de subsistencia. No obstante, más allá de su finalidad práctica, todas estas actividades en un contexto festivo sirven para exponer la estructura social – mediante la distribución de roles por género y prestigio– y la propia unidad grupal. Mujeres y hombres ocupan lugares diferenciados y realizan labores distintivas en el contexto festivo. La fabricación de instrumentos y accesorios rituales compete a los hombres, mientras las mujeres se ornamentan y cocinan en su propio espacio (Figura 3). Raramente una mujer accede al espacio masculino, y cuando esto sucede, por ejemplo, para entregar comida o cerveza de mandioca a los congregados, los varones advierten esta transgresión con un grito ritual (*kotën*)³. A su vez, en el taller masculino se exhiben las diferencias entre los ancianos y hombres maduros, por un lado, que dominan las técnicas artesanales, y los jóvenes y muchachos, por otro, que reposan ociosos u observan respetuosamente a sus mayores. Un código análogo se aplica al consumo de alimentos, cerveza de yuca y tabaco, con espacios diferenciados y fuentes asignadas a cada género, así como atribuciones públicas relacionadas con su distribución. En última instancia, el trabajo colectivo y la redistribución de su resultado simbolizan la unidad del grupo en contraste con la dispersión cotidiana.

³ Este recurso, observado en Kei'pon, consiste en una sucesión de breves sonidos agudos culminados en un sonido prolongado.



Figura 3. Mujeres fabricando cerveza de yuca en el interior de la churuata.

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

Además de las danzas, donde los roles sociales son nítidamente representados, los eventos festivos contienen juegos, bromas y dramatizaciones específicas del contexto ritual. Alegres con la cerveza de yuca, los miembros de la comunidad conversan entonando canciones o practican diálogos rituales con sentido humorístico⁴. El humor también acompaña la imitación del comportamiento animal y la parodia de los modos criollos. Los forcejeos y gritos se suceden entre risas, como durante el robo ritual por parte de las mujeres de las cestas de comida que portan los hombres. En suma, el repertorio ritual e'ñepa permite expresar aspectos culturalmente profun-

⁴ Por ejemplo, preguntarle “¿De dónde vienes? (¿*ajtëno wësa?*)” a cualquiera (no necesariamente a un recién llegado), que dará una respuesta aparentemente absurda o irrisoria, un lugar improbable; o bien “¿Vas a matar ratones?” (¿*tenka pumojtëpë amën?*), a lo que corresponde una respuesta igualmente disparatada.

dos mediante recursos con facetas lúdicas y humorísticas, donde es posible diluir las tensiones y extender los lazos sociales.

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

4. Transiciones y contrastes entre modelos festivos

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

La sucesión de fases festivas consiste en el siguiente fenómeno. A medida que se concluyen los principales actos que requieren la dirección del chamán, y a medida que se agota la cerveza de yuca, el aguardiente industrial comienza a distribuirse. Concluida la operación ritual objeto del encuentro, se inicia una fase caracterizada por el baile en parejas al estilo criollo, al son de un cuatro⁵ o de un radiocasete. Aunque es posible distinguir dos etapas diferentes, en realidad pertenecen a un mismo evento y se suceden mediante una transición. El nexo evidente es la conservación de la pintura y ornamentos corporales que definieron el contexto ritual en la primera fase. Al final del encuentro se forma un escenario confuso. El espacio festivo es copado por parejas de jóvenes bailando merengue (Figura 4), todavía maquillados y adornados tradicionalmente, mientras grupúsculos de ancianos danzan a pocos metros en círculo con los instrumentos tradicionales.

⁵ Guitarrilla venezolana de cuatro cuerdas (RAE).



Figura 4. Confusión festiva: a la izquierda en primer plano parejas bailando al estilo criollo, a la derecha en segundo plano coreografía tradicional con la percusión de los bastones *chirijko*.

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

Lo llamativo de estos escenarios no es propiamente la adopción de componentes del repertorio criollo. Sucede en realidad algo más complejo y profundo: cuando las botellas de ron y los equipos de sonido entran en escena se inicia una experiencia identitaria distinta, una proyección en *otro* lenguaje. Durante el consumo de ron, se despliega una conducta imitativa de los patrones de ostentación viril de la “borrache-ra” criolla. Bajo los efectos del alcohol embotellado, mucho más tóxico que la cerveza de yuca, las fiestas e’ñepa terminan en actos irresponsables y peleas. Este comportamiento no obedece simplemente a una intoxicación excesiva. Parece más bien una imitación semiconsciente de los valores masculinos proclamados en las juergas de sus vecinos criollos –la fanfarronería, el alarde de los excesos y la combatividad–, valores ajenos como tales al modelo cultural e’ñepa. La prueba más singular de la dimensión identitaria de estas experiencias se halla en el uso, por parte de los e’ñepa ebrios de ron, del idioma español (lengua en la que apenas son competentes algunos varones y que prácticamente nunca se utiliza entre indígenas de este grupo étnico). Los borrachos intercalan exclamaciones y frases breves en castellano, las propias de

un contexto similar entre criollos, que no forman entre sí ningún discurso coherente, pero que acompañan sonoramente la escena⁶.

Como síntesis de lo hasta ahora expuesto, el siguiente cuadro (Cuadro 1) contrasta las características distintivas de los dos patrones festivos en competencia:

Cuadro 1. Contraste entre patrones festivos.

Música y festividad tradicional	Parrandas y bailes al estilo criollo con radiocasete
Se consume cerveza de yuca, fabricada con trabajo colectivo, alimenticia y de baja graduación.	Se bebe ron, comprado en la ciudad o en la bodega de un vecino criollo, y de alta toxicidad.
Coros e instrumentos fabricados por indígenas expertos a partir de materiales del medio.	Radiocasete (DVD, televisor, planta generadora de electricidad...): – Artículo industrial adquirido con dinero. – Distintivo de prestigio personal.
El chamán dirige la orquesta seguido de otros ancianos.	Los adolescentes y jóvenes son los dueños y especialistas de los radiocasetes.
Música, danza y comportamiento ritual armonizan las relaciones dentro del grupo.	No existen pautas culturales propias, en todo caso imitativas del criollo.
El conflicto y el desorden son canalizados ritualmente.	Se producen conflictos y agresiones físicas.
El trabajo colectivo es esencial en los preparativos y acompaña los encuentros.	Sólo se necesita disponer de dinero individual puntualmente.
	El borracho omite sus responsabilidades con su unidad familiar y con la comunidad.
La arquitectura tradicional es protagonista y por tanto la festividad peligra por el cambio de patrón de asentamiento.	La emigración y el cambio de patrón de asentamiento favorecen las nuevas costumbres festivas.

5. La comunidad en asamblea: viejas y nuevas formas y actores

Si los encuentros festivos proyectan la unidad del grupo mediante símbolos y conductas rituales, las *asambleas* proporcionan el escenario donde la comunidad (o el grupo étnico) explicita su entidad política. Ambos contextos obedecen a un orden ritual, pero en uno prima la polisemia, la densidad simbólica y el trance, mientras que el otro discurre verbalmente. Así como en las jornadas festivas pudimos distinguir dos patrones culturales en competición, las asambleas ofrecen un curioso caso de sincretismo. En primer lugar, el término que los indígenas emplean cuando hablan en su propia lengua para referirse a estas reuniones es la voz castellana “asamblea”. En la expresión escrita, con connotaciones etnicistas, el término se traduce por *oromae-punto*, vocablo polivalente que significa “donde se habla”, “lo hablado”, “idioma”. Nuestra hipótesis consiste en que las asambleas, tal y como han sido observadas en Kei’pon, Wi’pon y en las sesiones de la Asamblea del Pueblo E’ñepa, funden el modelo parlamentario propio con los esquemas proporcionados por interlocutores del frente proteccionista (funcionarios indigenistas, misioneros, y más recientemente cooperantes) correspondientes a asociaciones civiles, cooperativas o similares. Esta influencia se aprecia, además de en la propia denominación “asamblea”, en el papel

⁶ Nuestras observaciones sobre estos contextos coinciden con las realizadas en otras comunidades e’ñepa por Villalón (1992: 51-54), que describe por extenso el fenómeno sociolingüístico ligado a las borracheras de ron.

diferenciado del “Capitán”, “Presidente” o “Secretario”, y en el registro escrito de los asistentes y los acuerdos.

En todo caso, los componentes organizativos importados se integran en un orden ritual que refleja la estructura espacial y temporal arriba descrita para las fiestas tradicionales. En un extremo del espacio de reunión se sitúa una mesa central, desde la cual se extienden filas de bancos o sillas. Los más próximos a esta mesa son los ancianos y los adultos varones con hijos, especialmente los líderes bilingües. Todas las mujeres asisten a la asamblea, pero ocupan filas de asientos periféricos, o se sientan en el suelo o fuera del recinto. Los encuentros comienzan por la mañana y su duración no se ajusta a un horario, sino al agotamiento de los asuntos e intervenciones que los motivan. Este marco temporal flexible posibilita que el turno de palabra sea estrictamente respetado, sin interrupciones ni límites. La mesa central no pertenece a un actor concreto, sino que marca el espacio desde donde los sucesivos oradores pueden efectuar su intervención. La palabra es tomada fundamentalmente por los ancianos y los adultos con hijos, con un papel destacado para los líderes bilingües, que normalmente ostentan cargos formales en la asamblea (el “Capitán”, el “Secretario” o el “Comisario”). En segundo lugar intervienen las mujeres maduras, con menor frecuencia pero con la misma extensión y atención que los varones. Quienes parecen excluidos de estos foros son los jóvenes sin responsabilidades familiares, que apenas observan lo que discuten sus mayores. Por último, existe una analogía entre las asambleas y las ceremonias musicales en cuanto a la importancia de la comensalidad. Los asistentes comparten tabaco y cerveza de yuca, y los encuentros extensos incluyen una gran comida colectiva.

6. Análisis: complementariedad, sustitución y domesticación

A continuación destacamos y analizamos determinados componentes modernos introducidos en los contextos arriba descritos (la fiesta tradicional, la disolución de la fiesta tradicional, la parranda y la asamblea), tratando de categorizarlos como fenómenos de complementariedad, sustitución y domesticación, y justificando y matizando esta clasificación.

6.1. Baile e instrumentos musicales criollos

El baile en parejas a ritmo de cuatro coexiste, implicando a personas de todas las edades, con las danzas tradicionales en la fase final de los encuentros festivos. Bajo la apariencia –para el foráneo– de un caos, ambos órdenes se articulan y complementan. Sin embargo, en la medida en que la interpretación artística implica creatividad (Gadamer 1991: 49-50), en realidad estos componentes son domesticados: no en vano algunos eñepa son admirados por los criollos como talentosos intérpretes del cuatro.

6.2. Radiocasete

La fabricación de instrumentos requiere un amplio conocimiento del medio y la cooperación de la comunidad supervisada por un luter experimentado, y su interpretación se realiza de forma orquestada bajo la dirección del chamán. La ambientación musical con

un radiocasete prescinde de todos estos requisitos, y por tanto la expansión de este recurso en el contexto festivo amenaza con arrastrar el sistema en que se inscriben la maraca, la voz y los distintos instrumentos de viento y percusión. La introducción del radiocasete implica por tanto la sustitución del orden ritual teniendo en cuenta que su posesión depende solamente del dinero. Pero su manejo, reparación, etc., no dependen meramente de los recursos monetarios, y de hecho son los adolescentes y jóvenes solteros y dependientes –no los asalariados públicos ni los hombres casados que venden su cosecha– quienes se afanan en esta tarea. Ellos son los expertos. En cambio, estos mismos jóvenes ocupan un lugar secundario o nulo en la fabricación e interpretación de instrumentos y en la danza tradicional. Por lo tanto, en este caso, siguiendo otros ejemplos interesantes (Abu-Lughod 2011), además de atender a la inercia de la modernización, podemos reconocer en el elemento moderno (el radiocasete) una expresión sutil de resistencia de los jóvenes en un sistema que favorece a otros grupos de edad (no solamente en el ámbito ritual sino también en el acceso al matrimonio o la capacidad de producción).

6.3. Alcohol industrial

La cerveza de yuca constituye el requisito básico e imprescindible de una fiesta e'ñepa, y su producción involucra a la comunidad en su conjunto (ver Figura 3) o a más de una unidad conyugal, y redundante en el prestigio del promotor de la fiesta, conocido como *o'tichen* (“el dueño de la cerveza”). La introducción de las bebidas alcohólicas embotelladas, extendiéndose en la escena de la fiesta tradicional o facilitando encuentros independientes de ella, devalúa el sistema de producción colectiva y sus implicaciones, según apreciamos entre los e'ñepa y conforme a un patrón advertido en otros pueblos indígenas de la Orinoquia (Scarameli y Tarble 2003: 174-175). Más allá de estos efectos, la comunidad Wi'pon, de acuerdo con nuestros registros, con lo indicado por personal médico, y con otros estudios (Villalón 2007: 50), padece problemas particularmente graves de alimentación y salud, evidenciados en la presencia endémica de tuberculosis. El consumo de alcohol de alta graduación sin control –es decir, sin que existan, como en la cultura que exporta este producto, pautas que regulen quién, cuánto, cómo y dónde se bebe– en este contexto implicaría más que un simple desplazamiento del orden tradicional. En cualquier caso, cuando un e'ñepa vende una pieza de caza a un criollo para comprarse una botella de ron, anteponiendo el consumo de alcohol a la alimentación de su familia o a la preservación de la población animal mermada por la sedentarización, independientemente de cómo se pueda diagnosticar o cuantificar este gesto, debemos inscribirlo en el marco del conflicto interétnico por la tierra. La promoción del alcoholismo por parte de los no-indígenas como estrategia para debilitar políticamente a las poblaciones aborígenes de la región guayanesa ha sido documentada por distintos autores (Arvelo-Jiménez y Biord 1994: 68; Scarameli y Tarble 2003: 165). Durante nuestra investigación constatamos que los vecinos criollos de los e'ñepa no se limitan a vender lo que se les requiere, sino que inducen activamente a los indígenas a comprar alcohol. En otra vuelta de tuerca, los e'ñepa, a pesar de ceder una y otra vez a esta persuasión o a su propia adicción, culpan a los criollos de los problemas causados por el licor, reniegan públicamente del aguardiente y ensalzan la cerveza de yuca. De esta manera, a pesar de su destructividad cultural, el ron aparece domesticado en la reelaboración del discurso étnico como antítesis de la cerveza de yuca, como referente de *tato* (“el no-indígena”, el otro) en oposición a *e'ñepa* (“la gente”, “los indígenas”).

6.4. La organización asamblearia y la escritura

Al describir las asambleas e'ñepa destacamos la función de la escritura y la existencia de cargos formales. Ambos aspectos se encuentran asociados. La informalidad política tradicional se vinculaba a la figura del chamán, a la dirección musical del ritual y a su capacidad para mediar con las fuerzas sobrenaturales. Al entablar relaciones con los indígenas durante el siglo XX, los criollos impusieron la creación de una nueva figura política, el "capitán", quien se distingue de sus semejantes por su relativo manejo del castellano y, por tanto, su capacidad de interlocución (Dumont 1978: 38; Henley 1982: 136-137). A través de la intervención misional y la escolarización en el último tercio del siglo pasado se forma una élite de funcionarios públicos indígenas, y se inician migraciones a ciudades y otros entornos en los que algunos e'ñepa adquieren, en términos de Bourdieu (1985), el oportuno capital lingüístico. El dominio del castellano, al no existir alfabetización vernácula, implica una competencia superior en lectura y escritura. El título de "capitán" u otras funciones formales en las asambleas tienden a recaer en esta clase de individuos. Se consolida así el desplazamiento del líder tradicional, cuyo prestigio como organizador del ritual se ensombrece. No obstante, a pesar de su denominación, de ciertas características formales o del papel de la escritura y de los actores bilingües, la asamblea se muestra como un artefacto domesticado, no sólo porque la rigen lenguajes espaciales y temporales específicos, como ilustramos más arriba, sino porque en ella se analizan asuntos y se adoptan acuerdos que, transcritos al papel, plasmados en acciones o trasladados a otros, sostienen o vitalizan políticamente la sociedad e'ñepa.

Retomemos finalmente la cuestión de los actores privilegiados por el dominio del castellano y la escritura. ¿Qué sucedería si la escuela enseñase a leer y escribir en lengua e'ñepa y sus contenidos se refiriesen al mundo indígena? La ONG Universidad Indígena de Venezuela se propone responder a esta pregunta en la práctica, formando a jóvenes procedentes de comunidades indígenas, sin exigir, como una universidad ordinaria, la superación del bachillerato, ni siquiera un grado mínimo de escolarización, con el criterio expreso de contrarrestar los efectos diferenciadores del sistema educativo venezolano. Esta fórmula se criticó alegando que constituía una suplantación del sistema educativo oficial, una ilegalidad, una estafa. Pero también se criticó —y aquí regresamos al eje de nuestro análisis— por conducir a una sustitución del sistema de conocimiento tradicional, basado en la oralidad y ajeno a las estructuras formales. En efecto, una de las actividades principales de los alumnos de la UIV consiste en trasladar, a textos escolares para la alfabetización vernácula, conocimientos hasta hoy transmitidos oralmente por una autoridad tradicional y de acuerdo con un orden ritual. Este recurso implica extirpar el conocimiento de su contexto de transmisión y relegar a la autoridad competente, según argumenta Villalón (1992: 255 y ss.). Nuestro análisis del proceso completo, que abarca la instrucción del alumno en la UIV, su "trabajo de campo" en las comunidades y la producción de textos en las computadoras de Caño Tauca, revela más bien una experiencia profundamente creativa. El lenguaje científico y político cultivado por los voluntarios no-indígenas de la UIV condiciona los textos y discursos del alumnado indígena, especialmente fomentando la denominada por Hannerz como "metacultura de la diferencia" (Hannerz 1998: 92). Pero en los escritos de los estudiantes indígenas la concepción aborigen del ser humano y su relación con la naturaleza desborda esos esquemas recibidos del exterior. Más allá de las implicaciones de la propia técnica

de escritura, en la UIV presenciamos un encuentro de epistemologías en términos asimétricos, pero donde –como intuye De la Cadena (2011)– los sistemas de conocimiento occidentales no solamente se imponen, sino que también se exponen, a través de la ventana abierta, a la forma indígena de entender el mundo. No cabe, por tanto, simplemente considerar, como sugirió Levi-Strauss (2009: 354-355), la escritura como un elemento que sustituye a otros desmantelando el sistema previo.

7. Conclusiones

A través del contraste entre distintos tipos de escenas, objetos y actores hemos tratado de ilustrar un complejo diálogo entre tradición y modernidad en las comunidades e'ñepa. El concepto de aculturación, incorporado, como en otros lugares, al lenguaje que emplean los actores en nuestro contexto (para referirse negativamente a los “aculturados”), requiere precisarse y abordar de forma específica los distintos elementos en juego. Al calificar elementos concretos (el baile al estilo criollo, el radiocasete, el alcohol industrial, la fórmula ensamblaria y la escritura) dentro de situaciones de complementariedad, sustitución o domesticación, pretendimos calificar con precisión estos componentes modernos. En la tarea afloran, no obstante, otras dimensiones que impiden cerrar esta calificación, y se evidencian las paradojas de la etnicidad: un elemento, como el alcohol industrial, capaz de descomponer la organización tradicional, al mismo tiempo desencadena una reacción étnica y se convierte en la imagen de lo que no se quiere ser.

8. Referencias

- Abu-Lughod, Leila. 2011. “La resistencia idealizada: trazando las transformaciones del poder a través de las mujeres beduinas”, en *Antropología política. Temas Contemporáneos*, Montserrat Cañedo y Aurora Marquina eds., pp. 179-207. Barcelona: Bellaterra.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- Arvelo-Jiménez, Nelly y Horacio Biord. 1994. “The Impact of Conquest on Contemporary Indigenous Peoples of the Guiana Shield. The System of Orinoco Regional Interdependence”, en *Amazonian Indians. From Prehistory to Present*, Anna Roosevelt, ed., pp. 55-78. Tucson: The University of Arizona Press.
- Barth, Fredrik. 1976. “Introducción”, en *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fredrik Barth, comp., pp. 9-49. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre. 1985. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Ediciones Akal.
- Crewe, Emma y Elisabeth Harrison. 1996. *Whose development?* Londres: Zed Books.
- De la Cadena, Marisol. 2011. “Política indígena: un análisis más allá de la política”, en *Antropología política. Temas Contemporáneos*, Montserrat Cañedo y Aurora Marquina, eds., pp. 397-432. Barcelona: Bellaterra.
- Dumont, Jean-Paul. 1976. *Under the Rainbow: Nature and Supernature among the Panare Indians*. Austin: University of Texas Press.
- . 1977. “Musical Politics: on Some Symbolic Aspects of the Musical Instruments of the Panare Indians”. *Annals of the New York Academy of Sciences* 293: 206-214.
- . 1978. *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience*. Austin: University of Texas Press.

- Eriksen, Thomas Hylland. 1993. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. Londres: Pluto Press.
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 1991. *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*. Barcelona: Paidós.
- Gudeman, Stephen y Alberto Rivera. 1994. *Conversations in Colombia. The Domestic Economy in Life and Text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hannerz, Ulf. 1998. *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Henley, Paul. 1982. *The Panare, Tradition and Change on the Amazonian Frontier*. Londres: Yale University Press.
- Instituto Nacional de Estadística. 2003. *XIII Censo de Población y Vivienda. Población y Pueblos Indígenas*. Caracas: Ministerio de Planificación y Desarrollo.
- Jackson, Jean E. 1994. "Becoming Indians. The Politics of Tukanoan Ethnicity", en *Amazonian Indians. From Prehistory to the Present*, Anna Roosevelt, ed., pp. 383-406. Tucson: The University of Arizona Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 2009. *Tristes tropiques*. París: Pocket.
- Pitarch, Pedro y Gemma Orobitg. 2012. "Prefacio", en *Modernidades Indígenas*, Pedro Pitarch y Gemma Orobitg, eds., pp. 9-20. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Pitrou, Perig. 2012. "La integración de objetos modernos en algunos rituales de la Mixe Alta del estado de Oaxaca. Complementariedad, substitución y domesticación", en *Modernidades Indígenas*, Pedro Pitarch y Gemma Orobitg, eds., pp. 159-176. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Scarameli, Franz y Key Tarble. 2003. "Caña: The Role of Aguardiente in the Colonization of Orinoco", en *Histories and Historicities in Amazonia*, Neil L. Whitehead, ed., pp. 163-178. Lincoln, Londres: University of Nebraska.
- Taussig, Michael. 1977. "The Genesis of Capitalism Amongst a South American Peasantry: Devil's labor and then Baptism of money". *Comparative Studies in Society and History* 19 (2): 130-155.
- Turner, Terence. 2011. "Clase, cultura y capitalismo. Perspectivas históricas y antropológicas de la globalización", en *Antropología política. Temas Contemporáneos*, Montserrat Cañedo y Aurora Marquina, eds., pp. 69-122. Barcelona: Bellaterra.
- Velasco, Honorio y Sara Sama. 2019. *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad en las culturas*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Villalón, María Eugenia. 1978. *Aspectos de la organización social y la terminología de parentesco E'ñapa*. Caracas: Centro de Lenguas Indígenas, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Católica Andrés Bello, Editorial Arte.
- . 1992. *Forma, significado y política de la narrativa heredada E'ñapa. Un análisis etnopoético*. Tesis doctoral. Caracas, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas
- . 2007. "E'ñapa", en *Salud Indígena en Venezuela, Vol. II*, Germán Freire y Aimé Tillet, eds. Caracas: Dirección de Salud Indígena, Ministerio del Poder Popular para la Salud.
- Wagner, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.