

LOS CANÍBALES MUTANTES

Etapas de la transformación étnica de los caribes durante la época colonial

Emanuele Amodio
Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela,
Caracas

Resumen

Con demasiada facilidad se encuentran en la literatura antropológica atribuciones de características étnicas fijas a los pueblos indígenas, determinadas tanto por la utilización de estereotipos históricos, como por el corte sincrónico de las investigaciones, que terminan por congelar muchos de los aspectos de su vivencia cultural. Por el contrario, más allá de las mismas auto y hetero-definiciones étnicas en un momento específico de su historia, estos pueblos transforman, junto con su cultura, también su identidad para adaptarla a las condiciones mutables de las relaciones inter e intra-étnicas, sobre todo bajo la presión de los otros grupos regionales, indígenas o europeos. El caso analizado se refiere a los indígenas caribes de la época colonial, y contiene un análisis de su recorrido histórico desde la época del primer contacto con los europeos hasta el comienzo de la época republicana, para identificar algunos de los momentos principales de los cambios en su identidad étnica. De esta manera, se intenta demostrar como los pueblos indígenas americanos reestructuran progresivamente su horizonte étnico, elaborando estrategias, realizando alianzas y proponiéndose como sujetos políticos a nivel de sus regiones. Por otro lado, de manera más amplia, el texto propone también un modelo de análisis de los aspectos étnicos de la vivencia indígena y de sus transformaciones, que podría ser utilizado con provecho también en ámbitos no indígenas.

Introducción

La separación de campos y la especialización en las ciencias sociales ha permitido la propagación de unas concepciones ideológicas y etnocéntricas hasta hace poco difíciles de detectar. Es el caso, por ejemplo, del interés de los sociólogos hacia el estudio de la sociedad occidental y de los antropólogos hacia las sociedades extra-occidentales, con una homología entre esas dos categorizaciones y las oposiciones semánticas simples/complejas, oralidad/escritura, frías/calientes. De la misma manera, los historiadores occidentales, habiendo derivado estrechamente su disciplina de la existencia de documentos escritos, han optado por reducir su campo a las sociedades donde el saber se trasmite de esa manera, confiando a los antropólogos y a una pseudo disciplina específica -la etnohistoria- la reconstrucción del pasado de las sociedades donde el saber y la memoria histórica se transmiten de manera oral y en forma mítica. De hecho, lo que han impulsado es el uso de una ulterior oposición: pueblos con historia y pueblos sin historia.

Particularmente importante es en este contexto la polémica entre antropólogos e historiadores a raíz de la categorización estructuralista entre *sociedades frías* y *sociedades calientes* que, por lo menos a una primera lectura, reforzaba la de *pueblos con historia* y *pueblos sin historia*. Para esta mirada, algunos pueblos vivirían en un eterno presente, sin cambios relevante en su vida, mientras otros harían de la cronología y del registro de acontecimientos y cambios el referente profundo para la construcción de su identidad social y cultural. En verdad, como justamente acotaba en 1983 el mismo Levi-Strauss, la diferencia por él propuesta había sido mal interpretada, ya que "todas las sociedades son históricas con el mismo grado, pero algunas lo admiten francamente, mientras que otras lo repugnan y prefieren ignorarlo" (Levi-Strauss, 1983: 59).

Los diferentes tipos de reacción antes los cambios, no importa aquí de qué tipo o de cuál origen, pueden así definir las sociedades, particularmente por lo que se refiere al mecanismo puesto en acto para reducir sus efectos y controlar sus resultados: en gran parte historiográfico, en un caso; y sobre todo mítico, en el otro. En verdad, para cualquier sociedad, se trata de conseguir sobrevivir al cambio, manteniendo el máximo de elementos culturales tradicionales para que no se rompa la continuidad histórica de su existencia y, por ende, la integridad básica de su identidad étnica. Esto no quiere decir que la identidad de un pueblo no cambia. Al contrario, pretendemos demostrar con un caso concreto que también las sociedades "frías", es decir las que reaccionan prevalentemente de manera mítica ante los cambios, están obligadas a adaptar y transformar su identidad frente a los acontecimientos que las involucran, sobre todo cuando éstos atañen a las relaciones con otros grupos, ya que la identidad étnica se produce a partir de este ámbito relacional.

1. La identidad étnica y los cambios históricos

El espacio de esta comunicación no permite ahondar mucho en el aspecto teórico de la cuestión. Sin embargo, la cruda descripción de una serie de eventos que atañen a un pueblo indígena específico, sin un mínimo de referente teórico, implicaría el riesgo de generalizar procesos particulares y, más aún, impediría al lector una valoración contextual de los datos que, es casi inútil repetirlos, son el producto de la mirada del autor, definida precisamente por esos determinantes teóricos.

Por otro lado, aunque en la actualidad se ha vuelto difícil sostener que no hay cambios en las sociedades indígenas, muchos investigadores o indigenistas, continúan afirmando que la "identidad profunda" de esos grupos se mantiene, más allá de la conquista de su territorio. Consecuentemente, más que estudiar las transformaciones sociales y culturales, buscan afanosamente todos los elementos que pueden demostrar esas "permanencias", aunque fueran residuales y descontextualizadas, interpretando esas "derivadas" del pasado como "resistencia cultural". De la misma manera, la afirmación de que los pueblos indígenas actuales son el resultado de la conquista colonial y republicana, no solamente en lo que atañe a sus características culturales (mezclas, sincretismos, etc.), sino también a su definición étnica, encuentra dificultad a ser aceptada, terminando los mismos autoproclamados defensores de los pueblos indígenas por negarles la capacidad de reaccionar e inventarse de manera nueva frente al *otro* conquistador.

Por todos estos motivos, nos parece importante aclarar el contexto teórico en el cual nos vamos a insertar y, al mismo tiempo, las herramientas que utilizaremos para examinar el caso de los indígenas caribes/kariña y analizar las etapas de su transformación étnica durante la época colonial.

1. Antes que nada, daremos por descontado la no existencia aislada de los pueblos indígenas americanos y, en particular, de los pueblos que habitaban el Orinoco medio y bajo, las costas del mar caribe y las islas antillanas; lugares éstos que definen el área geográfica de acción de los grupos aquí tomados en consideración. Al contrario, esos pueblos existían en virtud de un extenso sistema de relaciones interétnicas, definidas regionalmente, en el cual circulaban bienes materiales y culturales, tanto a través del intercambio pacífico, como de conflictos bélicos (para la elaboración de un modelo interpretativo de estos sistemas, cf. Amodio, 1991b). En el caso de la región aquí tomada en consideración, ha sido suficientemente demostrada la existencia de dichos sistemas, tanto en la época del primer contacto con los europeos, como a lo largo de la época colonial, aunque con transformaciones más o menos profundas (Morey y Morey, 1975; Thomas, 1972; Arvelo-Jiménez y Biord Castillo, 1989; Biord Castillo, 1985).

2. Un efecto importante de la existencia de sistemas regionales de relaciones interétnicas, y al mismo tiempo la razón de su misma existencia, es la producción de la identidad étnica de cada grupo; sin por esto negar la presencia de

otras determinantes de origen intra-societario y ecológicos. En este sentido, la identidad étnica sería el producto de la relación con otros grupos, a través de mecanismos que permiten estructurar la "distancia" de un grupo con otro (Epstein, 1983: 195; Erikson, 1968: 41; Amodio, 1993a). Precizando: entre un grupo y el otro existe una "frontera étnica" que permite el mantenimiento de la diferencia desde la perspectiva relacional de los individuos de un grupo con los de otros y, al mismo tiempo, en el contexto interno del grupo, a través de "adscripciones" múltiples y de diferente nivel (Barth, 1976: 17-18).

3. En el contexto regional de las relaciones interétnicas, la circulación de bienes económicos y culturales determina una progresiva homologación cultural entre los varios grupos del sistema. Sin embargo, ya que los grupos continúan manteniendo la conciencia de la diferencia, es evidente que la "frontera étnica" funciona a nivel y ámbito diferentes de aquel de los intercambios culturales. En este sentido, funcionaría entre un grupo y otro un "borde cultural" con escasa estructuración y mucha permeabilidad, junto a una "frontera étnica" que se mantiene suficientemente rígida e impermeable para sustentar la diferencia (cf. Amodio, 1993a). La permeabilidad étnica, cuando se produce, parece referirse más a los individuos que a los grupos, aunque eventos históricos específicos pueden producir la incorporación étnica de un grupo a otro.

4. De esta manera podemos también aclarar la diferencia entre "grupo cultural" y "grupo étnico". Es evidente que la base de referencia para el desarrollo de una identidad étnica estriba en la cultura específica de cada grupo; sin embargo esta cultura, en cuanto producto histórico, se modifica constantemente y a una velocidad mayor de lo que se modifica la identidad étnica (tanto en el aspecto formal que en el de los contenidos), produciéndose una diferenciación clara entre los dos ámbitos, ya que es posible el mantenimiento de la identidad étnica (y también de una organización sobre bases étnicas), aun cuando la cultura que la produjo haya desaparecido en buena parte o se haya transformada en otra (cf. Barth, 1976: 13; Epstein, 1983: 174; Carneiro da Cunha, 1987; Amodio, 1994).

5. Estos procesos no solamente se realizan en el contexto de sistemas regionales de relaciones entre grupos indígenas de un mismo "horizonte cultural", sino también cuando se produce la irrupción de grupos radicalmente diferentes, como es el caso de la primera llegada de los españoles a la región antillana. En estos casos, la permanencia del nuevo grupo étnico-cultural en la región, a través de intercambios pacíficos o imposiciones violentas, termina produciendo cambios más o menos profundos en el sistema tradicional de relaciones, hasta determinar un nuevo arreglo regional. En este contexto, resulta útil la propuesta de Roberto Cardoso de Oliveira de interpretar las relaciones entre grupos indígenas y grupos criollos en los términos de "fricción interétnica", es decir la posibilidad de pensar un sistema interétnico que incluya "...dos poblaciones dialécticamente unificadas a través de intereses diametralmente opuestos, aunque interdependientes, por paradójal que parezca" (Cardoso de Oliveira, 1962: 102).

6. En el caso americano, gracias a sus características técnicas y culturales, los europeos terminaron controlando los sistemas tradicionales de intercambio, expropiando bienes y personas y pretendiendo imponer su modo de vida, particularmente en los aspectos religioso y político (aldeamiento, tributos, etc.), fragmentando las culturas locales. Sin embargo, la actitud de los pueblos indígenas sometidos o de alguna manera involucrados en el sistema regional no fue pasiva, sino que se desarrolló de manera políticamente activa, a través del juego de las alianzas entre grupos indígenas y con los diferentes grupos europeos. Además, son los mismos indígenas quienes también se "apropian" de elementos de la cultura de los europeos, dentro de las estrategias más amplias de sobrevivencia y de resistencia étnica (cf. Bonfil Batalla, 1987).

7. Resulta así evidente como los grupos que alcanzaron sobrevivir al impacto militar y cultural con los europeos, tuvieron que transformar progresivamente su cultura para adaptarla a las nuevas condiciones existentes en los varios sistemas regionales sobrevivientes o de nueva conformación (la regionalización pre-europea solo en parte se mantuvo a lo largo de la Colonia). Sin embargo, por lo dicho arriba, cabe la pregunta sobre el destino de la identidad étnica de cada grupo, habiendo dado por descontada su existencia anterior a la llegada de los europeos y su mantenimiento en la época colonial (por lo menos para los grupos que consiguieron sobrevivir manteniendo la diferencia). De hecho, demostrada su existencia a un nivel diferente y más "profundo" de la definición cultural de cada grupo, queda por decidir y sucesivamente demostrar que también ésta cambia, aunque en tiempos diferentes que los elementos culturales.

8. En este sentido, la existencia de la identidad étnica está determinada por eventos históricos y, por ende, debe ser considerada como el resultado de arreglos progresivos de la percepción que los individuos tienen de sí, tanto en el contexto interno de su sociedad, como en el externo, frente a los otros grupos. Por la función específica que desempeña a nivel del grupo y de los individuos (la función identificatoria) su velocidad de cambio debe necesariamente ser reducida, ya que es a partir de esta que los individuos pueden o no mantener coherente y homogénea su identidad. Esto quiere decir que se trata de un fenómeno de larga duración, identificable a lo largo de los siglos de existencia de los grupos étnicos, aunque en particulares ocasiones pueden producirse eventos que imponen un cambio acelerado, como es el caso de los movimientos mesiánicos o milenaristas o, en otro orden de existencia, el cambio a nivel individual (cf. Lanternari, 1965 y 1974; Barth, 1976: 26-29, 41-48).

9. Finalmente, ya que la identidad étnica puede ser considerada un dispositivo relacionales entre grupos diferentes, resulta evidente que su definición y los cambios que en ella intervienen no dependen solamente de las "decisiones" de cada grupo y de la imagen de sí que desarrollan, sino también de las "decisiones" de los otros grupos del sistema y de la mirada que producen hacia los *otros*. Esta conclusión teórica permite acceder a un ámbito metodológico interesante, ya que de esta manera la búsqueda de elementos que expresan los fenómenos

arriba descritos debe realizarse no solamente en el ámbito interno de cada grupo (por ejemplo, el ámbito mítico que registra y justifica los cambios), sino también en el análisis de los comportamientos y actitudes de los varios grupos de un sistema hacia los otros y, claramente, en los acontecimientos inherentes a esas relaciones.

2. Etapas de la transformación étnica de los caribes

Desde el comienzo de la conquista europea de las islas antillanas y de Tierra Firme, los caribes fueron definidos negativamente de manera tan profunda que, a lo largo de la primera centuria de ocupación española, tuvieron que transformar su identidad para adaptarla a la nueva situación y frente a la imagen que de ellos mismos se le imponía desde afuera. La definición de "caníbales" encuentra en esta fase su más amplia realización. Por otro lado, con la progresiva expansión europea en el norte del continente suramericano, el tradicional sistema de interrelaciones regionales tuvo que transformarse paulatinamente, tanto que fue necesario elaborar nuevas reglas de convivencia y, por ende, adaptar progresivamente al nuevo sistema la identidad étnica tradicional. Centro medular de esta transformación, ya en el siglo XVIII, debe ser considerada la alianza entre los caribes y los holandeses, contra los españoles. De la misma manera, en época republicana, los indígenas caribes tuvieron que elaborar una serie de estrategias y realizar nuevas alianzas para conseguir sobrevivir como grupo étnico. Todos estos fenómenos merecen aquí ser citados como ejemplos de la transformación de la identidad caribe en el contexto de los diferentes sistemas regionales que se han sucedido en los cinco siglos de relaciones y luchas con los europeos y sus descendientes. Transformaciones que han debido tener dramáticamente en cuenta el desplazamiento progresivo de los caribes desde el centro del sistema regional de relaciones étnicas, hacia su periferia étnica y cultural

El caribe antillano

La región antillana ha sido considerada como un área de grandes movimientos poblacionales en la época anterior a la llegada de los españoles. Generalmente se contraponen poblaciones de habla aruaca a otras de habla caribe, llegadas en tiempos más recientes. La contraposición entre los dos bloques poblacional no debe hacernos olvidar que se trataba probablemente de microgrupos étnicos y que, además, esos movimientos poblacionales se dieron en oleadas temporalmente lentas. Es probable también la existencia de sistemas regionales de intercambio que los datos arqueológicos parecen confirmar.

A partir de los testimonios de los Cronistas tempranos, es posible demostrar en esa región la existencia de un macro sistema de intercambio regional, conformado a su vez por micro sistemas locales, donde los bienes materiales circulaban junto a los culturales a través de una serie de transacciones intra y extra

étnicas (Amodio, 1991b). Sin embargo, la distancia étnica entre los varios microgrupos, y no solamente entre tainos y caribes, se mantenía fuerte tanto que es registrada constantemente por los europeos la contraposición autoproferida y pesadamente redundada a través de la caracterización negativa del *otro*. Queremos referirnos aquí sobre todo a la construcción taina de la otredad caribe, míticamente construida y ritualmente utilizada, así como la registra el mismo Colón desde los primeros años de la llegada. Aunque la descripción está fuertemente influenciada por la mitología personal del Almirante, vale la pena citar la descripción más conocida de esa monstrificación del *otro* por parte de los tainos:

"Entendió también que lexos de allí avía hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres y que en tomando uno lo degollavan y le bevían la sangre y le cortavan su natura" (Colón, 1984: 51).

La descripción, en parte derivada del relato de Marco Polo, debió recoger de los mismos aruacos elementos importantes, como las descripciones de quienes había conseguido escapar de la captura caribe. Aquí no importa si el canibalismo caribe era o no ritual, ya que eran los mismos caribes quienes propagaban esa imagen de sí mismos, marcándola tanto con relatos como con signos de distinción étnica inmediatamente evidentes, sobre todo en la confrontación bélica entre los varios grupos del sistema (cf. Amodio, 1993b).

Es importante resaltar que a los ojos de los españoles, sobre todo en esta primera fase de la conquista, las diferencias entre indígenas no era percibida completamente, aunque evidentemente lo era a los ojos de los sujetos en cuestión. De cualquier manera, la existencia de marcas étnicas a partir de afeites y ornamentos particulares, esta registrada desde esa primera época, siendo sobre todo el gran uso de onoto, que le daba la característica coloración rojiza, y el corte de cabellos, los elementos identificatorios de los caribes. Como escribirá Humboldt doscientos años después, citando a Martir de Angleria, "...se distinguen por este mismo cerquillo de frailes que, cuando el descubrimiento de América, los primeros historiadores españoles atribuían ya a los pueblos de raza caribe" (Humboldt, V, 1985: 14).

El caribe canibal: nombres e identidad

Los caribes de las islas más cercanas a Tierra Firme se llamaban a sí mismos "calina", mientras que las mujeres aruacas capturadas por ellos, los llamaban "Callipinan" (Humboldt, V, 1985: 19) o "kaliponam" (Taylor, 1958: 156). El nombre "caliponam" es registrado por Bretón en su *Diccionario* de 1665 (Bretón, 1665). Arie Boomert, en su estudio sobre la isla de San Vicente, reporta algunas variaciones interesantes del mismo nombre: "kaliponi, kalipini, kalipu, karípu", con los cuales varios grupos indicaban a los calina (Boomert, 1986: 6). Además, el término "caripuna" era utilizado, por lo menos hasta el final del siglo XVIII, en el norte del actual Brasil (Río Branco), para indicar a los caribes que tenían rela-

ciones comerciales con los holandeses (Farage, 1986: 178-180). Estos datos sugieren que el nombre "calipuna/caripuna" era también utilizado en general por los isleños aruacos para indicar a los indígenas de la costa (cf. Oramas, 1947: 202; Rouse, 1963: 549). Finalmente, es importante señalar que los caribes de Tierra Firme, particularmente los del río Guarapiche, pronunciaban el mismo "calina" como "carina" o "kariña", y es este en verdad el nombre intraétnico que justamente ha pervivido hasta la actualidad; mientras que los españoles y los criollos continuaron definiéndolos como "caribes", habitantes de la mítica Caribania, habiendo condensado el nombre "karipu" local con el de "Caniba", producido por los españoles, detrás del señuelo de los súbditos del Gran Kan.

Este juego de atribuciones demuestra que en un sistema interétnico, los nombres relacionales raramente son fijos, permutando según el contexto y los acontecimientos tanto en su significado, como en su uso. Sin embargo, parece que por lo menos un nombre, el que define la identidad intraétnica, cambia con menor velocidad ya que sustenta la coherencia nominal del grupo y la producción misma del *nosotros*, aun cuando termina identificando subgrupos locales (dialectales, etc.). En el caso aquí tomado en consideración, los nombres que han permanecido con fuerza y uso a lo largo de los cinco siglos de presencia de los europeos en Tierra Firme, han sido el de kariña, de uso intraétnico, y el de caribe, de uso extraétnico, fundamentalmente con connotaciones negativas. Para que los juegos de atribuciones de nombres sea completo nos falta aclarar el de "caníbal" que caracteriza fuertemente la identidad hetero-atribuida de los kariña.

Antes que nada, comparando la descripción de los caníbales de Marco Polo con la de Colón, es evidente el parentesco y, por ende, su origen mítico-literario. Sin embargo, algunos elementos culturales locales hacen pensar que hubo también un proceso de condensación entre mitologías diferentes. En el *Diario del Primer Viaje* Colón utiliza el nombre "canime" para referirse a los enemigos caníbales de los indígenas isleños. Este nombre no es exclusivo de Colón, ya que, por ejemplo, se encuentra en la *Información y pesquisa hecha en la isla de Margarita* (1554), atribuido a un cacique de la región de Cumaná (Ojer, 1966: 139). Este dato nos permite afirmar que el nombre "canime" no era una distorsión colombina de "caripuna" o "karípu", sino otro nombre, y que, además, era utilizado en esta misma época también en Tierra Firme.

No hubiera llamado nuestra atención este nombre si no fuera por el uso que de él o de nombres parecidos se ha hecho y se hace entre los pueblos indígenas de lengua caribe del área delimitada por los ríos Orinoco, Paragua, Branco y Cuyuní. Particularmente entre los makuxí, pemón, ingarikó, patamona y akawayo, es todavía muy fuerte la creencia en el "kanaima" ("kanaimi", para los makuxí). Se trata de la creencia en la existencia de brujos que pueden transformarse en animales para perpetrar "vendettas" o "castigos" a través de acciones violentas, incluyendo la ingestión de la sangre de sus víctimas (cf. Armellada, 1972; Arellano, 1986; Koch-Grünberg, II, 1981; Amodio y otros, 1983; Amodio, 1994). La existencia de tal creencia en la región está registrada a partir del siglo

XIX, pero su fuerte mantenimiento hasta hoy hace pensar en una mayor antigüedad entre estos pueblos (cf. Farage, 1986: 205-213). Escribe en su *Diccionario Warao* el padre Barral:

"*Kanaima* (kaneima). Etnog. Espíritu malo o duende, sanguinario perseguidor de los indios, en el que también creen los guaraúnos, sobre todo los de Barima, Amacuro y estribaciones en la serranía de Imataca, cuyos antepasados tuvieron más contacto con los belicosos caribes cazaesclavos" (Barral, 1957: 127).

Nos encontramos así con un nombre que denota una caracterización violenta y negativa del *otro* y que es incentivada y propagada por el mismo, así como hacen los actuales makuxí a través de alusiones veladas en ámbito relacional interétnico, con la finalidad de mantener la distancia étnica y, al mismo tiempo, utilizar el miedo que ese nombre produce para conseguir con más facilidad sus objetivos (comerciales, bélicos, etc.). En este sentido, la atribución del nombre "canime" pertenece sobre todo al ámbito extra-étnico, aunque su función puede tener cabida también en el contexto intra-étnico, como realizador de vendettas normativas y guardián del control social. En ámbito extraétnico, particularmente en el caso de los indígenas isleños de habla aruaca, venían así utilizados por lo menos dos nombres para definir a sus vecinos de Tierra Firme: karípu y canima. El primero marcado positivamente y el segundo negativamente. El valor heurístico de esta conclusión está convalidado por el hecho de que las relaciones entre estos grupos no siempre eran de guerra, sino también de intercambio pacífico, dentro de un amplio sistema regional de relaciones interétnicas (Amodio, 1991b).

El nombre caribe fue literalmente impuesto por los españoles, particularmente en su acepción negativa, sobreviviendo hasta la actualidad para definir unos indígenas "ladrones" (el verbo "caribear" es sinónimo de robar), violentos y ominosos (el caribe como sinónimo del salvaje bárbaro), etc. Y, naturalmente, como sinónimo de caníbal, lo que terminó magnificando su fama hasta ser considerados guerreros feroces y hábiles también en época republicana. Véase la descripción que consigna Cayetano Coll y Toste en su obra *La Prehistoria de Puerto Rico*, editada en 1897:

"El caribe insular, comedor de carne fresca, de instinto belicoso y aventurero, sanguinario, cruel antropófago era antitético del Arauca, el aborígen antillano, comedor de harinas, pacífico, hospitalario, dulce e indolente" (en Sued Badillo, 1978: 4).

Esta construcción de identidad negativa derivó en gran parte de la polémica sobre la esclavitud indígena en las primeras décadas del siglo XVI, cuando los Reyes Católicos prohibieron esclavizar a los indígenas, menos a los caribes (1504). De esta manera, mientras que se multiplicaban las atribuciones de "caribicidad" obligando a los pueblos aruacos a distanciarse de una posible identificación con sus enemigos, los mismos caribes terminaron utilizando esta fama de guerreros indómitos y salvajes que los españoles difundían. De hecho, a parte de la identificación con los terribles kanaimas, no tenemos que olvidar el

mismo grito de guerra que los caribes utilizaron a los largo del siglo XVII y parte del XVIII: *Ana karina rote*, nosotros solamente somos gente, según el registro y traducción de Gumilla, quien añade:

“Y esta respuesta nace de la soberbia con que miran al resto de aquellas naciones, como esclavos suyos; y con la misma lisura se lo dicen en su cara con estas formales palabras: «Amucón paparópo itóto nantó»: todas las demás gentes son esclavos nuestros. Esta es la altivez bárbara de esta nación caribe; y realmente trata con desprecio y con tiranía a todas aquellas gentes, rendidas una y otras temerosas de su yugo” (Gumilla, 1963: 108).

Los caribes comerciantes

En los sistemas de intercambio regionales los bienes materiales circulaban tanto de manera espontánea, como programada. Girolamo Benzoni escribe que los indígenas “...en la época de su prosperidad hacían grandes y bellos mercados de maíz, frutas, algodón, penachos, joyas, oro, diversas clases de perlas, esmeraldas, esclavos...” (Benzoni, 1967: 127). En estas transacciones, el sistema de atribución de valor estaba determinado por la utilización de productos particularmente importantes en términos culturales, como lo fueron las quiripas (cf. Amodio, 1991b). Tanto en el sistema de intercambio antillano, como en el orinoquense, los caribes desempeñaron un papel decisivo, tanto que su fama circuló abundantemente entre los mismos españoles, sobre todo durante el siglo XVII y XVIII. Para Humboldt los caribes habían sido los “Bukhares del Nuevo Mundo” (Humboldt, V, 1985: 32), mientras que Lisandro Alvarado a final del siglo XIX afirmaba que “...en la época del descubrimiento de Venezuela el tráfico existía principalmente en poder de los Caribe” (Alvarado, 1945: 55).

Aunque gran parte del intercambio intertribal se realizaba en la cotidianidad de las relaciones, la importancia de los recorridos de larga distancia para la producción de identidad en los sistemas regionales debe ser resaltada ya que su puesta en práctica se daba a través de un juego articulado entre una otredad cercana y otra lejana. De esta manera, más lejano llegaban en sus recorridos, mas necesitaban de una identificación cultural y étnica fuerte y definida, mejor si míticamente fundada (ver el caso de los kanaimas), que redundara en una clara y fácil definición de status y roles, para felizmente realizar sus transacciones. De hecho, en esta identidad de “comerciantes”, los kari’ña supieron relacionarse de manera tan específica con otra poblaciones étnicamente lejanas, que cuando los productos traídos no se agotaban, no los llevaban de vuelta, sino que los dejaban custodiados por alguien de la expedición quien, así, se quedaba como huésped de la aldea hasta la llegada de la expedición sucesiva. Este “agente comercial”, para llamarlo de alguna manera, representaba el grupo de origen que, de esta manera, era identificado con la misma actividad de comerciante, junto a la de guerrero, ya que, como escribe Miguel Acosta Saignes, “...si algo ocurría a estos guardianes, tomaban sangrienta venganza del pueblo donde hubieran quedado” (Acosta Saignes, 1948: 16).

Es evidente que estos datos provienen en su mayor parte de fuentes españolas producidas a lo largo de los tres siglos de dominación colonial, por lo cual solo en parte pueden ser extrapolados para la realidad anterior a la llegada de los europeos. De cualquier manera, no cabe duda que cualquiera que haya sido el sistema anterior y el papel desempeñado por los caribes, debe tenerse en cuenta que los grupos de la época colonial eran en parte el producto de la misma conquista, incluyendo el aspecto étnico de su existencia y que, por ende, es posible inferir que el papel predominante de los caribes en el intercambio comercial intra y extra étnico identificado por los europeos debe ser considerado, en parte o totalmente, como el producto de una estrategia de esos indígenas, aprovechando el cambio de contexto relacional y de las mismas reglas de intercambio producido por la llegada de los europeos y, más aun, por sus intenciones colonizadoras.

Los caribes holandeses

En los sistemas regionales la identidad de cada uno de los grupos étnicos o culturales estaba determinada por el juego de las alianzas que se producían y de su variación periódica, dependiendo de los intereses contingentes de cada grupo. Con la llegada de los europeos, los actores étnicos de los sistemas de intercambio se multiplicaron paulatinamente, sobre todo durante el siglo XVII, cuando a los españoles estanciados en Tierra Firme y en las islas antillanas se agregaron ingleses, franceses y holandeses (sin tomar aquí en consideración las mismas diferenciaciones españolas, de origen peninsular). En este sentido, por ejemplo, Walter Raleigh pretendía aliarse con los caribes del Orinoco, en contra de los españoles de la gobernación de Cumaná. Sin embargo, para las finalidades de nuestro recorrido, nos interesan particularmente los holandeses del Esequibo, con quienes esos indígenas terminaron aliándose.

La holandesa Compañía de las Indias Occidentales había conseguido extender sus factorías hasta el delta del Orinoco, llegando a representar el problema mayor para el proyecto español de ocupación definitiva del Orinoco durante el siglo XVIII. La alianza de los caribes con los holandeses del Esequibo se basó fundamentalmente en un intercambio de objetos europeos a cambio de esclavos. Es aquí donde los caribes, frente al nuevo escenario, modifican algunas de sus características étnico-culturales que definían su identidad de guerreros. Veamos algunos datos.

Como ya dijimos, los caribes habían sido excluidos de la Cédula de los Reyes católicos que prohibía la esclavitud indígena. La justificación se basaba no solamente sobre la acusación de canibalismo, sino también en la de esclavista, ya que los españoles, a partir de los relatos tainos, había mas o menos pretestuosamente atribuido esta característica a los caribes. En verdad, la esclavitud como era conocida en Europa no existía entre los pueblos indígenas de las Antillas y de Tierra Firme, sino que se trataba de la captura de prisioneros de guerra o de mujeres quienes, de una manera u otra, terminaban integrados en el sistema social de sus captores. En el caso de los caribes, los jóvenes captu-

rados en guerra eran llamados "poitos", termino utilizado indiferentemente para indicar también a los yernos que, después de casados, se iban a vivir en la casa del suegro, según el sistema matrilocal del parentesco. Aquí prestaban sus servicios por un cierto tiempo, hasta que crecida su familia particular, iban a vivir por su cuenta. Es evidente que la utilización de un mismo nombre para los prisioneros de guerra y para los yernos, implica la inclusión potencial de los dos tipos de individuos en una misma categoría social (mientras que a la percepción europea permanecían dos categorías diferentes). Véase lo que escribe Felipe Salvador Gilij en su *Ensayo de Historia Americana*: "...Por lo demás, el trato de los indios hacia los esclavos es más bien amable; no les mandan sino aquellas cosas de que son encargados sus yernos" (Gilij, II, 1965: 288).

La expansión de las factorías holandesas involucró a los caribes en una alianza que, primeramente, estaba destinada a la captura de los esclavos negros a cambio de pertrechos europeos y, después, frente a la continua necesidad holandesa de mano de obra esclava, terminó incluyendo también este "producto" en las transacciones comerciales. Naturalmente los caribes buscaron capturar cada vez más *poitos* entre los grupos indígenas del sistema regional, trasformando así de manera radical el significado anterior del termino y, no cabe duda, contribuyendo a enemistarse cada vez más a sus naturales aliados, quienes ahora comenzaron a verlos bajo esta nueva óptica. De cierta manera, podríamos decir que los caribes fueron víctimas de su misma mitología, ya que se habían transformado en verdaderos *kanaimas*, contra quienes no valían ya mucho las defensas rituales.

Estas transformaciones tienen que se consideradas de manera dinámica, como un lento proceso a lo largo de la primera mitad del siglo XVIII y donde los mismos caribes terminaban utilizando de manera ambigua y no necesariamente consciente la categoría de *poito*. Y es que, tradicionalmente, cuando un prisionero se volvía *poito*, es decir, yerno, al mismo tiempo se producían también suegros y cuñados en el frente adversario. Este aspecto del lazo de parentesco, en decadencia en el frente de las relaciones con los otros grupos, continuaba operante en el de las relaciones con los holandeses. Así, para los caribes, "entregar poitos" a los holandeses, a parte de la relación específica de intercambio "material", quería también significar "hacer parientes". Una referencia entre otras:

El Padre de La Garriga, misionero capuchino en viaje hacia el mítico lago Parime (1772), después de haber sido atacado por indígenas en las sabanas del río Uraricoera y haber detectado la presencia de caribes armados con armas holandesas fugados de las misiones del Orinoco, escribe:

"Discurso que costará mucho de reducir porque tratan con los holandeses y dicen que son sus **amigos, parientes, yernos y cuñados**; y así será porque les venden sus parientes y extraños y es grande el tráfico de poitos y esclavos que venden a esos extranjeros por armas de fuego, ropa o esclavos". (La Garriga, 1960: 133; Subrayado nuestro).

Al contrario, para los holandeses no hay dudas que se trate de una simple relación comercial, tanto que no dudan en cortarla cuando las relaciones con los

españoles lo imponen, con gran frustración e incompreensión de los caribes que no entendían el cambio de actitud de los holandeses, sobre todo después de la salida del comandante Gravesande de la Guiana holandesa.

De todas estas andanzas y transformaciones culturales y étnicas, habría que investigar tanto el papel jugado por otros pueblos indígenas (por ejemplo, los manaus del bajo río Branco también interesados a aliarse con los holandeses), como el destino de aquellos grupos caribes que emigraron hacia el Esequibo, siendo algunos asimilados a los pueblos del río Branco, sobre makuxí. Es interesante también anotar que para los makuxí actuales, los grupos del Orinoco que se escaparon hacia el río Branco se confunden con los "paravillanos", un grupo de incierta existencia histórica quienes, sin embargo, desempeñan un papel relevante en la construcción de la memoria histórica makuxí: eran fuertes guerreros y grandes corredores, así como Humboldt registra de los caribes (Humboldt, V, 1985: 27). A parte de la caracterización mítica de estos indígenas, de ellos se relata su fracaso en una guerra en la regiones norteñas (para los makuxí del río Branco), es decir el área del Orinoco y la posterior integración de algunos de ellos a los makuxí. Estos datos coinciden suficientemente con los de origen documental que describen la desbandada de los caribes del Orinoco en dirección del río Branco durante la segunda mitad del siglo XVIII (sería interesante investigar si la acusación a los makuxí de ser kanaimas durante los siglos XIX y XX derive de la asociación con estos caribes).

De los grupos caribes que pasaron al Esequibo, después del rechazo holandés de hospedarlos, poco sabemos. No hay que olvidar que por esas costas del Atlántico están todavía calinas y galibis con quienes pudieron fundirse o, simplemente, constituir el núcleo fundador. Sin embargo, la reaparición en los últimos diez años de kari'ña en la sierra de Imataca, región fronteriza con Guiana (Territorio en Reclamación), hace pensar en la existencia de grupos caribes descendientes de los que emigraron en el siglo XVIII por las selvas de Guiana, más o menos confundidos con patamona o ingarikó, y que frente al aumento de los problemas locales han vuelto a emigrar de regreso a su territorio ancestral. Si se demostrara nuestra hipótesis, se aclararía también la localización del territorio de los kanaimas por parte makuxí, así como de los caripunás, en esa región al este de la actual Roraima, donde la sabana vuelve a dar espacio a la selva (en este sentido, caerían las dudas sobre la existencia fantástica de estos grupos).

Capitanes y reyes caribes

La ofensiva española que frenó definitivamente las intenciones hegemónicas de los caribes aliados con los holandeses durante la segunda mitad del siglo XVIII, fue diseñada y llevada a cabo por los integrantes de la Expedición de Límites, organizada después del tratado de Madrid entre España y Portugal en 1750, bajo el mando de Iturriaga (cf. Lucena Giraldo, 1993). Iturriaga se movió en dos direcciones distintas para conseguir la definitiva ocupación española del Orinoco: por un lado diseñó una política de laicización de las misiones, presionando

para que los misioneros entregaran a los civiles los pueblos de misión después de los diez años reglamentarios (esta política será puesta plenamente en práctica por su sucesor Centurión, favorecida también por la expulsión de los jesuitas) y, por el otro, buscando identificar los jefes de cada grupo local con quienes pactar, atribuyendo así a los indígenas un sistema político suficientemente semejante al europeo. En este sentido, Iturriaga elaborará una larga lista de capitanes indígenas que Alvarado y Solano, los otros jefes de la Expedición, debían contactar y convencer a aliarse con los españoles: "Que no escasee el regalo y agasajo, escribe a Solano, para afirmar la confianza y mejor correspondencia de Crucero y de sus parientes y amigos, los capitanes de Atabapo y algunos de Inírida... Prevengo, no obstante, que no les dé por ahora armas ni municiones, que son regalos de su mayor estimación" (En Ramos, 1946: 298).

Sobre esta estrategia de alianzas descansaba buena parte de la política española, aunque no se tiene noticias de tratados escritos y ceremonias para convalidarlos, así como estaban realizando en Norteamérica los ingleses y en Tejas y Chile los mismos españoles. Iturriaga *identifica* "capitanes" y "reyes" caribes, como Oraparene rey de la Paragua, gracias a las informaciones, entre otros, del capitán Patacón, un indígena caribe, medio tráfuga de su pueblo, habiendo vivido en las islas y ahora en una misión (cf. Lucena Giraldo, 1993: 157).

El hecho es que los caribes no tenían jefes fijos y generales en el sentido occidental, a parte tal vez en las épocas de guerra, funcionando normalmente un sistema de jefatura de tipo familiar o de atribución genérica de autoridad a un *doopoto* regional (no había grandes aldeas), quien sin embargo no tenía poder de decisión, sino el de aconsejar y dirimir peleas. De manera que, la estrategia estaba destinada a fracasar, ya que aliarse con un "capitán" implicaba una alianza con su familia extensa (al máximo una veintena de persona), no funcionando con otros "capitanes", a parte tal vez con alguna otra familia aliada o emparentada de la primera. Esta conclusión, que explicaría la ausencia de "tratados" entre españoles y caribes, está convalidada por las observaciones de Alvarado, en uno de estos intentos de alianza. El ya citado Patacón había indicado la utilidad de aliarse con su cuñado Oraparene, que Iturriaga describe como "capitán de caribes de mucho nombre" (1755) y "Rey de la Paragua". Alvarado cumple el intento, pero fracasa, dando sus explicaciones:

"No quiere dejar de ser rey, escribe a Iturriaga, para pasar una infelicidad en la misión, donde no puede tener mando, guarichas (que son mujeres), libertad para hacer poitos ni comerciar con sus amigos los holandeses, que le proveen de angaripolas para guayucos, hachas, machetes y cuanto necesita. Estos hombres tenían un sinnúmero de capitanes y reconocían como más poderoso al que podía juntar mayor número de gente. No guardaban subordinación alguna al principal, ni tenían otras leyes que la de su antojo" (AGS, Estado, 7390).

Así que no había "grandes jefes", ni hubo tratados, sino unas alianzas locales con microgrupos caribes y con familias más o menos de renombre. Lo que es interesante es el intento de atraer a los grupos de caribes no aldeados, es

decir, fuera todavía de la influencia religiosa y, naturalmente, la ocupación militar del Orinoco, dejando fuera de estos proyectos a los mismos misioneros.

Sin embargo, los misioneros habían tenido ya el mismo problema con este pueblo sin jefes generales, tanto que la acción misionera se había desarrollado a través de la captación de familias indígenas y su concentración en aldeas multiétnicas, controladas por algunas autoridades generales como los mayordomos no indígenas, coadyuvados muchas veces por un "alcalde" o un "gobernador" indígenas.

De esta manera, bajo la presión de los misioneros, en el caso de los indígenas aldeados, y la necesidad de pactar con los militares a la manera occidental, en el caso de los indígenas de la banda sur del Orinoco, los caribes comenzaron a modificar también su estructura social para definir las relaciones de paz con los invasores de sus tierras. Estas modificaciones, de cierta manera a mitad entre el aspecto cultural y el étnico de la existencia de los caribes, produjeron hacia el final del siglo XVIII una figura híbrida de jefe, donde coexistían y se contradecían el aspecto tradicional de autoridad y el nuevo de poder, respaldado por una institución externa o por la pura y simple capacidad adquisitiva de tipo europeo. Las contradicciones continuarán hasta el presente en la figura del "gobernador", nombre con el cual se continua designando al jefe de cada comunidad kariña.

Estas transformaciones hacia un modelo híbrido de estructura social y una identidad étnica redefinida a partir del cambio epocal producido por el aldeamiento de tipo occidental, fueron acompañadas también por intentos de otro tipo, a parte de la migración hacia el Esequibo arriba citada. Queremos referirnos particularmente a las noticias que circularon por la región en los años sesenta del XVIII, de la entronización con carácter milenarista de un "Rey" indígena del Orinoco que expulsaría a todos los españoles. El tema ha sido poco investigado, pero no cabe duda de que el hecho mismo que se enviaran a Madrid comunicaciones específicas sobre el caso demuestra su importancia en el panorama local de las relaciones entre españoles e indígenas.

Estos intentos no tuvieron mucho éxito y esto demuestra, junto a la misma desbandada registrada por Iturriaga, que las estrategias elaboradas por los caribes para mantener su hegemonía en el sistema de intercambio regional y, al mismo tiempo, proponerse como tercera fuerza entre las dos grandes potencias europeas en las regiones que median entre el Orinoco y el Amazonas, no estuvieron a la altura de los problemas. Una hipótesis que tal vez explique este fracaso puede referirse al hecho de que a partir de la llegada de la Expedición de Límites al Orinoco, los proyectos españoles de ocupación fueron acelerados enormemente, frente a la avanzada holandesa y portuguesa por las mismas regiones. No hubo más *tiempo* para los caribes -por lo menos el tiempo lento de la reestructuración de la identidad en campo mítico- para elaborar respuestas adecuadas frente al cambio radical de la política española. De hecho se trataba de encontrar nuevas respuestas y producir nuevas reestructuraciones, pero los métodos para producirlas estaban todavía determinados por el contexto tradi-

cional, el de la transmisión oral del saber, el de la producción comunitaria de soluciones y no el de la imposición de una elección u otra por parte de alguien que manda a la manera occidental.

De la misma manera, debe ser considerada la ampliación progresiva y de cierta manera acelerada del horizonte de referencia en el cual insertar las reestructuración de identidad étnica, es decir, los arreglos ideológicos frente a los grupos viejos y nuevos del sistema regional. El aumento de actores europeos y sus políticas diferenciadas hacia los pueblos indígenas de Tierra Firme, implicó una necesidad de datos y herramientas conceptuales para el manejo de las relaciones que superaban el contexto local. Estos nuevos datos no estaban disponibles para los indígenas, aun de los aldeados en las misiones, ya que los curas en su afán de mantener la "inocencia" indígena, poco habían hecho para que estos se enteraran de como iban las cosas políticas en Europa. Esta conclusión está demostrada por la incomprensión de la actitud de los holandeses, cuando éstos sacrifican la alianza de los caribes, en pro de unas razones políticas determinadas y decididas en Europa.

Los caribes de las misiones

Mientras disminuían definitivamente los grupos no aldeados a lo largo del Orinoco medio y bajo, los caribes que quedaban en las regiones de Tierra Firme en las últimas décadas del siglo XVIII, estaban en gran parte aldeados, tanto en pueblos de misión, como en pueblos de doctrina, ya en gran parte invadidos por españoles. Es importante resaltar que la estrategia de los misioneros, también como consecuencia de las dificultades de convencer a los indígenas a aldearse, consistía en juntar en una misma aldea familias de origen étnica diferente.

Esta situación permitía de alguna manera facilitar el trabajo aculturativo de los misioneros, ya que las rivalidades entre grupos diferentes no permitía generalmente la constitución de un frente único contra los españoles y, además, los jefes indígenas que los misioneros elegían terminaban asumiendo, con su grupo familiar, un poder no controlable con los mecanismos tradicionales. Cuando los contrastes se hacían insuperables, la solución que cada familia podía adoptar era la de escaparse a escondida de los soldados y de los indígenas pro-misioneros y retornar a los montes o emigrar a otra misión. La historia de las misiones de Tierra Firme está repleta de casos de fugas y de polémicas entre los mismos misioneros sobre la devolución de fugados (cf. Amodio, 1991a). Hay bastantes datos para afirmar que los indígenas, particularmente los caribes, consiguieran más de una vez un trato preferencial de los misioneros o de los funcionarios españoles gracias a la amenaza de fugarse (cf. AGN, Caracas, coll. Cumaná, tomo II, p. 101). Habría también que investigar la pertenencia étnica de los alcaldes indígenas nombrados por los misioneros en los pueblos de misión multiétnicos, ya que cabe la sospecha que también estos terminaban siendo caribes.

En general es posible afirmar que para los indígenas de Tierra Firme el aldeamiento misional representó el momento de no retorno, el cambio definitivo

hacia una identidad étnica y una vivencia cultural radicalmente nueva, produciendo las bases para su progresiva integración en el mundo de los conquistadores (cf. Humboldt, II, 1985:158). En este sentido, la estrategia misional consiguió completamente su cometido: los pueblos cumanagoto y chaima de la costa, por ejemplo, después de 150 años de presencia misionera, perdieron a los largo del siglo XIX su caracterización indígena, para transformarse en pueblos campesinos o marineros criollos. Este proceso ha sido muy bien descrito por Humboldt, cuando su viaje a Tierra Firme:

"A medida que los religiosos avanzan hacia las selvas y ganan terreno a los indígenas, los colonos blancos buscan como invadir a su vez del otro lado del territorio de las misiones. En esta lucha prolongada el brazo secular tiende sin descanso a sustraer los indios reducidos de la jerarquía misional; y tras una lucha desigual los misioneros son reemplazados poco a poco por los curas. Los blancos y las castas de sangre mixta, favorecidos por los Corregidores, se establecen en medio de los indios, las misiones se convierten en villas españolas y los indígenas pierden hasta el recuerdo de su idioma nacional. Tal es el movimiento de la civilización de las costas hacia el interior; movimiento pausado, dificultado por las pasiones humanas, pero seguro y uniforme" (Humboldt, II, 1985: 160).

Sin embargo, con los caribes esta estrategia no funcionó completamente, aunque es evidente que también para ellos el aldeamiento misional implicó una serie de transformaciones profundas de su horizonte cultural y étnico. En las aldeas multiétnicas, los caribes, en lugar de adaptarse al tren de vida impuesto por los misioneros, continuaron reproduciendo con fuerza su cultura, tanto que las otras familias étnicamente diferentes terminaron siendo atraídas por su manera de ser. Veamos una descripción contemporánea de este fenómeno, elaborada por Fray Josef Francisco del Valle, misionero en las aldeas caribes de Tabaro y Caris, cuando la Visita del Oidor Chavez y Mendoza a la Gobernación de Cumaná en 1781:

"La mayor lástima es que los indios que en otros pueblos están civilizados y españolizados, y ya utilizan al Rey, y a la república, aquí se inutilizan porque se introducen con los caribes (gente araguana y viciosa), se vuelven tales, o peores, que ellos, y sus hijos aprenden sus idiomas y con esto totalmente se vuelven para atrás acordándose de las supersticiones, y abusos de sus antepasados de que están llenos los dichos caribes, y no será fácil desprenderlos de ellos, mientras no se les haga desprender totalmente del onoto y se vistan, lo que no quieren hacer para no sujetarse a trabajar, esto mismo acontece, con estos [los cumanagotos] que se misturan con ellos, y en tanto grado que hasta sus apelativos dejan por tomar los de los dichos caribes " (AGN, coll. Cumaná, tomo 3, f. 125).

Más allá de la peregrina identificación de un presunto carácter "indómito" de los caribes, producida en contextos ideológicos locales recientes, no cabe duda que los caribes respondieron de manera diferente a la presencia de los misioneros y en esto hay que detectar el resultado de los eventos históricos que los habían visto como protagonistas en las décadas anteriores, como la alianza con los holandeses o la resistencia bélica a la penetración española en su territorio.

Por otro lado, también debe tomarse en consideración el hecho de que los procesos de aldeamiento de los caribes fueron tardíos, frente por ejemplo a las misiones de Píritu, con indígenas chaima y cumanagoto. Con esto queremos

referirnos al hecho de que el proceso de transculturación por aldeamiento entre los caribes no fue muy profundo, ya que su evangelización, que arranca prácticamente en los años cuarenta del siglo XVIII, nunca se realizó de verdad, sobre todo porque las guerras de Independencia representaron el fin de la presencia misional en su territorio.

De esta manera, a final del siglo XVIII, los caribes, aunque aldeados en pueblos de misión, destacaban entre los varios grupos indígenas de Tierra Firme tanto por su explícita o implícita resistencia a la desculturación, así como por su reafirmación étnica construida a partir de retazos de su pasado de lucha, claramente magnificado frente a los otros indígenas y a los mismos españoles y criollos, quienes así los percibieron e intentaron tenerlos de su lado durante las guerras de Independencia.

Conclusiones

El caso que hemos analizado sirve solamente como ejemplo entre tantos de como la identidad étnica puede tener diferentes facetas, hasta contradictorias, en relación a su existencia ideológica y, por ende, es suficientemente manipulable de manera consciente. Esta múltiple existencia sincrónica de lo que un grupo es tiene también su proceso histórico de transformación, es decir, vive también en la diacronía su maleabilidad y multiplicidad. En este sentido, para retomar los términos del viejo debate sobre acontecimiento y estructura, a la identificación cultural a través de marcas y nombres corresponde un ámbito estructural de identificación étnica, donde las formas que ordenan mismidad y otredad vienen dinamicizadas gracias a mecanismos de transformación o, si se quiere, estructuras de contingencia, como las ha llamado Marshall Sahlins (1988).

Con esto no queremos referirnos a la existencia de una historia armónica y hasta lineal, sino a una historia contrapuntística de los sistemas (cf. Granger, 1969: 16), es decir, grandes épocas de plenitud étnica, interrumpidos por eventos conjunturales que rompen la continuidad, obligando a los grupos a redefinir su existencia y la imagen que tienen de si mismos y de los otros. En este sentido, parece suficientemente demostrado que la emersión de una nueva identidad o la transformación de la tradicional se da en épocas problemáticas para el grupo: cambios políticos acelerados, crisis sociales, transformaciones ecológicas, etc.

Sin embargo, los casos de redefinición étnica raramente pueden ser considerados como fenómenos de discontinuidad histórica (Whitehead, 1993), pudiéndose incluir en esta categoría solo aquellos definidos por una negación radical del pasado en pro de una nueva identificación. En el caso analizado, la transformación étnica ha mantenidos, desde adentro y desde afuera, una continuidad histórica, aunque evidentemente ha implicado una construcción social del pasado propio y ajeno.

Los españoles y los criollos han continuado identificando a los caribe del siglo XVIII con los caribes históricos de la primera época colonial, aun cuando los pri-

meros no necesariamente fueron directos antepasados de los segundos y sin conciencia de que, además, ese pasado negativo estaba caracterizado por una definición imaginaria, resultado del encuentro entre dos representaciones míticas de la otredad. Por su parte, los mismos indígenas kari'ña hicieron de ese pasado imaginario una defensa para resolver problemas actuales (producir miedo, por ejemplo), y de aquel histórico de luchas, una referencia útil para ser jugada en el tablero de los conflictos entre europeos y, después, entre los mismos españoles.

El pasado puede ser recuperado, o simplemente producir, para hacer frente al presente. Puede también ser completamente negado a través de un corte radical, como es el caso de los mesianismos. En ambos casos, sin embargo, lo que se busca es una nueva adherencia entre mundo representado y mundo experimentado, incluyendo una nueva manera de sentir a sí mismo y a los otros: una nueva identidad étnica.

Leyenda:

AGN: Archivo general de la nación (Caracas).

AGS: Archivo General de Simancas

Bibliografía

- ARGERI, M. ACOSTA SAIGNES, M. (1948): *Los Caribes de las Costas Venezolanas*. México.
- ALVARADO, L. (1945): *Datos Etnográficos de Venezuela*. Biblioteca Venezolana de Cultura, Caracas.
- AMODIO, E. (1991a) "Invasión y Defensa de los Resguardos Indígenas en el Oriente de Venezuela" (1770 -1850). En *Montalbán*, 23: 267-308, Caracas.
- AMODIO, E. (1991b): "Relaciones interétnicas en el Caribe indígena. Una reconstrucción a partir de los primeros testimonios europeos". En *Revista de Indias*, 193: 572-606, Sevilla.
- AMODIO, E. (1993a): "Soñar al Otro: la identidad étnica y sus transformaciones entre los pueblos indígenas de América Latina". En Daniel Mato (ed.), *Diversidad Cultural y Construcción de Identidades*. Ed. Fondo Editorial Tropykos y CEAP-FACES-UCV, Caracas, pp. 179-196.
- AMODIO, E. (1993b): *Formas de la Alteridad. Construcción y Difusión de la Imagen del Indio Americano en el primer siglo de la Conquista*. Ed. Abya Yala, Quito.
- AMODIO, E. (1994): "La construcción de identidad en los sistemas multiétnicos de interacción regional: los pueblos indígenas de la cuenca del río Branco (Brasil)". En Daniel Mato (Ed.), *Diversidad Cultural y Construcción de Identidades en América latina y el caribe*. Ed. Unesco/Nueva Sociedad, pp. 67-79, Caracas.
- AMODIO, E. y otros (1983): *Povos Indigenas de Roraima*. Ed. CDIR, Boa Vista (Brasil).
- ARELLANO, F. (1986): *Una Introducción a la Venezuela Prehispánica*. Ed. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- ARMELLADA, C. (1972): *Pemonton taremurú*. Ed. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.

- ARVELO-JIMÉNEZ, N. y H. Biorc Castillo, "The Impact of Conquest on Contemporary People of The Guiana Shield: The System of Orinoco Regional Interdependence". Simposio: *Amazonian Synthesis*. (Junio de 1989, Nova Friburgo, Brasil).
- BARRAL, B. M. (1957): *Diccionario Guaraio-Español/Español-Guaraio*. Ed. Fundación La Salle, Caracas.
- BARTH, F. (ed.) (1976): *Los Grupos Etnicos y sus Fronteras*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México.
- BENZONI, G. (1967): *La historia del Mondo Nuovo*. Ed. Academia nacional de la Historia, Caracas.
- BIORD CASTILLO, H. (1985): "El contexto multilingüe del sistema de interdependencia regional del Orinoco". En *Antropológica*, 63-64: 83-101, Caracas.
- BIORD CASTILLO, H., Amodio, E. y F. Morales-Méndez (1989): *Historia de los Kariña*. Ed. Ivic-Mlal. Caracas.
- BONFIL BATALLA, G. (1987): "La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Etnicos". En *Revista papeles de la casa Chata*, (II) 3: 23-43, México.
- BOOMERT, A. (1986): "The Cayo complex of St. Vincent: ethnological and archaeological aspects of the island Carib problem". En *Antropológica*, 66: 3-68, Caracas.
- BRETÓN, R. (1665): *Dictionnaire caraibe français meslé de quantité de remarques pour l'esclaircissement de la langue*. Auxerre.
- CARDOSO DE OLIVERA, R. (1962): "Estudo de Areas de Fricção Interétnica no Brasil". En *América Latina*, (V) 3.
- CIVRIEUX, M. de, (1976): "Los Caribes y la Conquista de la Guayana Española (Etnohistoria Kariña)". En *Montalban*, Caracas, 5: 875-1021.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. (1987): "Opinión sobre los Criterios de Identidad Etnica". En *Extracta*, 6: 57-59, Lima.
- COLÓN, C. (1984): *Textos y documentos completos*. Prólogos y notas de Consuelo Varela. Ed. Alianza Universidad, Madrid.
- EPSTEIN, A. L. (1983): *L'Identità Etnica: tre Studi sull'Etnicità*. Loescher Editore, Torino.
- ERIKSON, E.H. (1968): *Identity: Youth and Crisis*. Ed. Norton, New York.
- FARAGE, N. (1986): *As muralhas dos Sertões. Os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Tesis de post-grado en ciencias humanas. Universidad de Campinas (Brasil).
- GILIJ, F. S. (1965): *Ensayo de Historia Americana*. Ed. Academia Nacional de la Historia, Caracas.
- GRANGER, G. (1969): "Acontecimiento y estructura en las ciencias humanas. En Marc Gaboriau y Otros, *Estructuralismo e Historia*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.
- GUMILLA, J. (1963): *El Orinoco Ilustrado y Defendido*. Ed. Academia nacional de la Historia, Caracas.
- HUMBOLDT, A. (1985): *Viaje a las Regiones Equinocciales*. Ed. Monte Avila, Caracas.
- Koch-Grünberg, T. (1981): *Del Roraima al Orinoco*. Ed. Banco Central de Venezuela, Caracas.
- LA GARRIGA, F. (1960): "Viaje por los ríos Caroní, Icabaru, Sierra de Pakaraima hasta las sabanas del rio Parime. Padres Tomás de Mataro y Benito de la Garriga" (1772). En Cesáreo Armellada, *Por la Venezuela de ayer y de Hoy*. Ed. La Salle, Caracas, pp. 118-142.
- LANTERNARI, V. (1965): *Movimientos religiosos de Libertad y Salvación en los Pueblos Oprimidos*. Ed. Seix Barral, Barcelona.

- LANTERNARI, V. (1974): *Occidente y Tercer Mundo*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires y Madrid.
- LEVI-STRAUSS, C. (1983): "Historia y Etnología". En *Anuario de Etnología y Antropología Social*, 1: 58-74.
- LUCENA GIRALDO, M. (1993): *Laboratorio Tropical*. Ed. Monte Avila y CSIC, Caracas-Madrid.
- MORALES MÉNDES, F., (1986): *Los Hombres del Onoto y de la Macana*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- MOREY, R. V. y N. C. Morey (1975): "Relaciones Comerciales en el pasado en los Llanos de Colombia y Venezuela". En *Montalbán*, 4: 533-564, Caracas.
- OJER, P. (1966): *La formación del Oriente venezolano*. Ed. Universidad católica Andrés Bello, Caracas.
- ORAMAS, L. (1947): "Los Caribes invasores del territorio autóctono aruaco". En *Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales*. VII, 20, Caracas.
- RAMOS, D. (1946): *El Tratado de Límites de 1750 y la Expedición de Iturriaga al Orinoco*. Ed. CSIC, Madrid.
- ROUSE, I. (1963): "The carib". En *Handbook of south american indians*. En J.H. Steward (ed.) Vol IV: 547-565. Washington, D.C.
- SAHLINS, M. (1988): *Islas de Historia*. Ed. Gedisa, Barcelona.
- SUED BADILLO, J. (1978): *Los Caribes: realidad o fábula*. Ed. Antillana, Río Piedras.
- TAYLOR, D. (1958): "Carib, caliban, cannibal". En *International Journal of American Linguistics*. 24 (2): 156-157.
- THOMAS, D. J. (1972): "The Indigenous Trade System of Southeast Estado Bolívar, Venezuela". En *Antropológica*, 33: 3-37, Caracas.
- WHITEHEAD, N. (1993): *Lord of Tiger*. London