

ESTADO NACIONAL Y DERECHOS INDÍGENAS
EN VENEZUELA.
Algunas reflexiones a partir del caso de los indígenas pumé
de la zona de los ríos Riecito y Capanaparo¹
Gemma Orobítz Canal
Universitat de Barcelona

El objetivo de este texto es proponer un esquema general que permita analizar las relaciones de los grupos indígenas venezolanos con el Estado en el marco de lo que se viene denominando, desde las mismas instituciones, como la "nueva institucionalidad" derivada de los cambios políticos que surgen de la aplicación de la "Nueva Constitución de la República Bolivariana de Venezuela" aprobada en referéndum el 15 de diciembre de 1999. El estudio de caso a partir del cual se plantea esta reflexión es el de los indígenas pumé del estado Apure, a los que conozco ahora desde hace dieciséis años.² Por esta razón, este texto aporta también una interpretación de los

1. Este texto es la crónica de un reencuentro, al mismo tiempo dulce y amargo, con los pumé de la comunidad de Riecito. Se trata de un texto que está escrito, en algunas de sus partes, desde la emoción y con una mirada poco distante sobre la realidad que se describe. Mi sincero agradecimiento a Daisy Barreto, antropóloga de la Universidad Central de Venezuela, con quien, una vez más, he compartido, entre el 13 enero y el 5 de febrero de 2005, el trabajo de campo entre los pumé de la zona de los ríos Riecito y Capanaparo. A pesar de que hemos podido compartir y comentar muchas de las situaciones que se han generado a lo largo de este trabajo de campo, realizado en el contexto de la complejidad de la actual situación política venezolana, las ideas que presento en este artículo son únicamente de mi responsabilidad. Quiero también extender mi agradecimiento a los pumé del pueblo de Riecito, a los estudiantes pumé de la Universidad Indígenas de Venezuela quienes nos invitaron a participar en la II Asamblea del Pueblo Pumé y a Emilio Guzmán. Sin la colaboración de unos y otros hubiera sido imposible la elaboración de este texto.

2. Entre los años 1989 y 1993 estuve realizando una investigación etnográfica con las comunidades pumé de la zona de los ríos Riecito y Capanaparo. El tema de investigación principal fueron las representaciones pumé de la salud y de la enfermedad, pues mi trabajo de campo se enmarcaba en un proyecto más amplio, "Proyecto Etnomedicina Apure" (1989-2003), que, coordinado desde la Universidad Central de Venezuela por la Dra. Daisy Barreto de la Escuela de Antropología y por el Dr. Oscar Noya del Instituto de Medicina Tropical, tenía como objetivo evaluar y diseñar un Programa de Asistencia Primaria en Salud adaptado a las particularidades del grupo indígena pumé. La dinámica misma de la investigación etnográfica me llevó, a partir de la enfermedad, a ahondar en temas relativos al sueño, al mito y al ritual y a sus relaciones con las dinámicas sociales ---la lógica que organiza las relaciones jerárquicas

procesos de cambio en la sociedad pumé dinamizados por la "nueva relación" que el estado venezolano busca establecer, a partir de su Constitución, con los grupos indígenas del país. ¿Cuáles son estos cambios? ¿De qué manera se han traducido en las comunidades indígenas del país, en particular, en el grupo pumé? ¿Cómo expresan los pumé esta "nueva situación"?

Para un primer atisbo de respuesta a estas preguntas³ he organizado la presentación de los datos en tres apartados. El primer apartado, *Crónica pumé: resistencia cultural y conciencia política*, es una exposición de algunos testimonios pumé sobre cuál es su percepción del "proceso"⁴ político en el que están inmersos. Se trata de testimonios obtenidos tanto en conversaciones cotidianas como en el curso de dos asambleas pumé que tuvieron lugar durante el período de trabajo de campo entre enero y febrero de 2005. El segundo apartado, *De "poblaciones a civilizar" a interlocutores políticos: hacia una nueva institucionalidad*, tiene como objetivo presentar una síntesis de cómo los derechos indígenas han sido abordados por las dos últimas constituciones democráticas venezolanas, la de 1961 y la de 1999, para mostrar en qué medida podemos hablar de dos formas de institucionalidad distintas que articulan las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas. Se trata de un punto interesante en el momento actual en el que instituciones anteriores siguen funcionando junto a otras de nueva creación. El tercer apartado, *Hacia una alternativa política indígena: la etnogénesis política pumé*, surge de la necesidad de dar cuenta, aunque sea muy escuetamente, del rol político de los "nuevos líderes" indígenas, del posicionamiento de las comunidades en relación a estos diputados y concejales pumé y de las alternativas, que tímidamente —por lo silenciadas y por la poca repercusión que tienen en los circuitos oficiales y de difusión pública— emergen desde las mismas comunidades pumé.

entre los grupos de edad y entre los géneros — y con los procesos de transformación social. Mi trabajo de investigación actual, que se ha ido conformando desde el año 2000, tiene como objetivo el estudio del impacto de las políticas indigenistas en las dinámicas sociales del grupo pumé y, en particular, en los procesos de (re)construcción de la memoria que se generan o que debería generarse en el momento actual de la política indigenista venezolana.

3. La respuesta profunda y matizada a estas preguntas necesitará de un estudio más detallado del proceso de autoconciencia y de organización política que los pumé iniciaron desde el año 1995, así como sobre las nuevas dinámicas que se están generando como resultado de las políticas nacionales y regionales a raíz del proceso que se proyecta debutar en estos meses de demarcación de las tierras indígenas, y de los nuevos proyectos de salud y "desarrollo endógeno" diseñados desde las instituciones para los indígenas del estado Apure.

4. El término "proceso" es el utilizado por el mismo presidente Hugo Rafael Chávez Frías para calificar el período político, social y económico que está teniendo lugar actualmente en Venezuela.

Crónica pumé: resistencia cultural y conciencia política

"Carmen Hortensia estaba muy enferma. Mi hijo César Enrique me dijo: *Papá, mamá está muy enferma, se está muriendo. Quiero que Usted cante a mi mamá. Quiero mucho a mi mamá, no quiero que muera*". Entonces yo pensé, pensé bien: *Avise a todos le dije; que asistan todos al Tõbé⁵ para que me ayuden*. Cristo Dios es un *tió*⁶ que me ayuda. Tengo los hermanos míos que son también *tió*; son como piedritas,⁷ con todo... ojos, nariz... ayudan al 'cuerpo'⁸ mío para curar. También tengo hijos *tió* que me ayudan. Y mire, canté, con aguacero y amaneció. La trajeron [a Carmen Hortensia] en un chinchorro y se fue a pie en la mañanita. Pasó tiempo enferma. Estaba lejos [su *pumethó*]. Y me dijeron soñando [los *oté* y los *tió*], en el canto [del *Tõbé*]: *Ha llegado aquí en un carrito* —un carro que no era chiquito; era grande— *que cargaba mucha gente. Te voy a decir, la Doña, la madre de César Enrique, trajimos aquí su cuerpo* [su *pumethó*] *y le vamos a dar ñerecañ* (la energía del canto) *para que hable con los tió* [...]. Allí me dijeron también que lejos había un *paepá aná* (viento fuerte). El presidente Chávez no nos quiere ayudar. India Rosa está 'arrecha' (furiosa) por eso lleva brisa fuerte y *ui aná* (inundaciones) para allá [para las tierras de los *nivé*]... Aquí querían pegar brisa grande en agosto pero yo cargaba un tuquito así... y les dije: *No se asusten. Viene paepá aná (viento fuerte). Kumañí... India Rosa está arrecha y va a enviar viento grande y agua para que se acaben los pumé*. Le dije [en el *Tõbé*, en el sueño] a Ici Aí y a India Rosa que aguanten. *Mira, Kumañí porque vas a acabar con nosotros. Vives aquí desde antes...*"

César Díaz (Ricito, enero 2005)

Este testimonio de César Díaz, un hombre anciano de la comunidad pumé de Ricito, es pertinente para la reflexión sobre las relaciones entre el estado venezolano y las comunidades indígenas en el contexto de la Constitución de la República Bolivariana

5. El *Tõbé* es un ritual que se celebra desde la puesta del sol hasta el alba, con una frecuencia que puede llegar a ser de cuatro a cinco veces por semana. Este ritual, cuyo elemento central es la comunicación entre los pumé y los seres míticos, tiene un lugar central en la organización de la vida social pumé.

6. *Tiõ* es el término utilizado en lengua pumé para denominar a los seres intermediarios entre los hombres y los *oté*, los jefes de las tierras a las que los pumé acceden a través del canto, de la enfermedad y del sueño y que son sus interlocutores principales para la organización de la vida social, su memoria del pasado y sus perspectivas de futuro. Los *tiõ* son aquellos pumé que han muerto en el momento de nacer o poco después.

7. Los *tiõ tandé* (las piedras de los *tiõ*) son uno de los objetos rituales presentes en la ceremonia del *Tõbé*. Algunos hombres adultos poseen unas piedras rituales que son ocupadas durante la ceremonia por estos seres con la finalidad de ayudar a los pumé en la práctica del canto ritual.

8. Los pumé cuando hablan en castellano traducen por "cuerpo" la palabra pumé *pumethó* que significa literalmente "lo que enraíza al pumé en esta tierra". Dentro de la lógica del español la traducción de la palabra *pumethó* puede ser "esencia vital" o "espíritu".

de Venezuela de 1999 al menos por dos razones. Por un lado, explicita uno de los sentimientos generales de los pumé de la zona de los ríos Riecito y Capanaparo: la frustración frente al abandono por parte del gobierno venezolano. Por otro lado, da cuenta de las dinámicas culturales que se están generando en el momento actual; en particular, la emergencia de figuras sociales nuevas. En este caso, la experiencia de enfermedad y de curación que relata César Díaz en su testimonio es la de una mujer que, a partir de esta experiencia, va a poder escuchar la palabra de los *tió*: la *tió taré bidañi*. Uno y otro aspecto son recogidos en la crónica pumé que presento a continuación.

En efecto, con sus palabras César evoca, entre otras cosas y de otra manera, las denuncias y las peticiones que él mismo y otros miembros de la comunidad de Riecito hicieron en una asamblea convocada en enero de 2005 para la elaboración, como resultado final, de una carta al Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Rafael Chávez Frías. Desde hace más de diez años, insistieron los pumé en esta Asamblea, el puesto de salud de Riecito, que centralizaba, al menos idealmente, la asistencia en salud para el eje fluvial Riecito-Capanaparo, está en desuso.⁹ Desde hace más de un año no llega a Riecito ninguna comisión de salud ni ningún medicamento. *Nadie se ocupa de Riecito* —coincidían en responder, tanto los criollos como los indígenas del lugar, a nuestras preguntas insistentes sobre las causas de este abandono— *porque alguien anda diciendo que en Riecito no son "chaveros"*. Verdad o no, lo que sí es cierto es que los casos de tuberculosis han aumentado, al menos desde el año 1989, cuando participando en el "Proyecto Etnomedicina Apure", y a partir de los diagnósticos médicos, empezamos a recoger las estadísticas de la ORAI¹⁰ y a completarlas con nuestras propias observaciones.¹¹

9. Para más información sobre el funcionamiento anterior del puesto de salud de Riecito: Cf. Orobitg 1998: 60-64; 216-222.

10. Organización Regional de Asuntos Indígenas que hoy ha pasado a denominarse DRAI (Dirección Regional de Asuntos Indígenas).

11. Entre el año 1989 y el año 1992 los casos de tuberculosis —en particular, las muertes por tuberculosis que fue, en un principio, lo único que oficialmente se consignó— se duplicaron: "... en el curso de tres años de trabajo de campo —constataba al final de mi trabajo de campo entre 1989 y 1993— he constatado un fuerte aumento de las tasas de morbilidad y de mortalidad a consecuencia de la tuberculosis. Las actas de defunción que el enfermero de la Oficina Regional de Asuntos Indígenas (ORAI) en San Fernando de Apure nos ha permitido consultar confirman este aumento. En lo concerniente a los pacientes indígenas tratados por tuberculosis en el hospital de San Fernando de Apure, se señalan dos muertos por tuberculosis en 1989, cinco en 1990, cinco en 1991 y seis para el primer semestre del año 1992, a los cuales es necesario añadir cuarenta casos de tuberculosis diagnosticados y en tratamiento. En 1991, el gobernador del estado Apure, en ocasión de un discurso inaugural a un curso de educación en salud para maestros indígenas, abordaba también la cuestión: [...] *La tuberculosis es una enfermedad que se transmite por contagio. En nuestros días es una enfermedad normal pero... a nosotros los indígenas se nos están muriendo por esta enfermedad... y la tuberculosis viene del hambre [...]*". En ese período, murieron en Riecito, fuera de las estadísticas oficiales, tres personas de tuberculosis pulmonar y en el Hospital de San Juan de Dios de Caracas se trataron dos casos de tuberculosis óseas en dos niñas. Todos ellos de las comunidades de Riecito y de Chainero en la zona del río Riecito (Cf. Orobitg 1998: 215-218).

En este momento, en el año 2005, la mortalidad infantil continúa siendo elevada. No podemos establecer con exactitud las causas de estas muertes: diarrea, gripe, vómitos son algunas de las causas que se nos dieron mientras intentábamos actualizar los cuadros de parentesco de la comunidad de Riccito. De hecho, en el hospital de San Fernando de Apure, se han diagnosticado algunos casos de tuberculosis ganglionar en algunos niños pumé que podrían ser causados, explicaron los médicos, por una falta de vacunación. En realidad, no existen estadísticas oficiales sobre la situación de salud en la zona de los ríos Riccito y Capanaparo. Según las estadísticas e informes oficiales el foco de tuberculosis está controlado en el estado Apure aunque se reconoce el desconocimiento y la necesidad de hacer un diagnóstico urgente entre la población pumé para poder evaluar la incidencia real de esta enfermedad.¹²

Hoy como ayer, los responsables de salud del Estado se quejan de lo mismo: de que los "indios" no hacen lo que se tiene que hacer, de que les dicen que no se puede parar un tratamiento de tuberculosis porque es peligroso; de que les informan que cada mes tienen que ir a hacerse un control y a recoger el tratamiento en la Comisionaduría de Salud de San Fernando de Apure que tiene en funcionamiento un departamento que distribuye y supervisa los tratamientos de tuberculosis, pero que ellos, los indígenas, no les hacen ningún caso. Añadir, para completar este punto, que los pumé de Riccito demandaron en la Asamblea, y en su carta al Presidente, que se organizara un transporte público, inexistente hasta el momento, por tierra y por río —pues las condiciones de la zona así lo exigen— para el traslado de enfermos o simplemente para las diligencias en la ciudad o para asistir a las reuniones políticas que ahora son cada vez más frecuentes.¹³

Hoy como ayer, también los responsables institucionales de salud mantienen que la tuberculosis es una enfermedad relacionada con la malnutrición, con el "hambre"; que es contraproducente seguir un tratamiento de tuberculosis con el "vientre vacío". Y los pumé insistían, en la Asamblea que reunió a los habitantes de la comunidad de Riccito, que necesitan créditos y apoyos para sembrar "conucos" (huertos) y para desarrollar una ganadería de vacuno y de porcino. En fin, que necesitan proyectos

12. Ésta fue al menos una de las conclusiones y de los compromisos a los que llegaron distintos responsables institucionales en salud indígena en una reunión organizada en Caracas por el CISPI (Comisión Intercultural de Salud para Pueblos y Comunidades Indígenas, Ministerio de Sanidad) cuando, al regreso de nuestro trabajo de campo, presentamos las demandas redactadas por los pumé de Riccito en su carta al Presidente, específicamente aquellas que tenían que ver con la precariedad y la gravedad de la situación en materia de salud. Éste fue el motor de la reunión: presentar lo que habíamos observado en el trabajo de campo a las instituciones implicadas.

13. Es necesario puntualizar que más de 200 kilómetros de travesía por sabana sin carretera o por navegación fluvial (de ocho a doce horas de viaje) separan la comunidad de Riccito de San Fernando de Apure y no muchos menos del otro centro poblado del estado que es Florza.

adecuados para asumir su futuro, ya no como pescadores, cazadores-recolectores y horticultores nómadas —las presiones sobre sus tierras desde hace siglos por parte de las poblaciones criollas lo hacen hoy imposible—, sino como pescadores, horticultores¹⁴ y ganaderos sedentarios. La demarcación de las tierras indígenas y la concesión de los títulos de propiedad, es claro para los pumé de hoy, es un punto necesario para mejorar su situación de subsistencia y de salud; para impedir que continúe la "invasión" de sus territorios por parte de los ganaderos criollos que difícilmente otorguen a los pumé un trato igualitario.

Aún hoy, los pumé de la zona de los ríos Riecito y Capanaparo denuncian, siguiendo con esta crónica de la situación pumé a partir de las condiciones sanitarias, que la atención que reciben cuando, con muchas dificultades, pueden trasladarse al hospital de San Fernando de Apure, la capital del estado, o al hospital de Elorza, resulta tan traumática que esto les lleva muchas veces a desistir en buscar la atención en salud. Éste ha sido el caso de Jorge García, el pumé que, desde los años 1960, ha sido el "traductor oficial" de los antropólogos que han llegado a Riecito y uno de los fundadores del pueblo pumé de Riecito. Cuando se le ofreció el traslado al hospital de San Fernando para tratarse una tuberculosis avanzada rehusó. Hacía unos meses, explicó, que había estado en ese mismo hospital y la "doctora", insistía Jorge, no lo había atendido; no le había dado tratamiento porque no tenía dinero para pagar la manutención durante su permanencia en el centro médico.¹⁵ Había vuelto a Riecito sin tratamiento. Dos meses después de este episodio, cuando su estado empeoró, una comisión del ejército intentó, durante dos días, convencerlo, sin ningún éxito: "... que me traigan el tratamiento si pueden; prefiero morirme aquí (en Riecito) o que me curen nuestros *tió*".¹⁶

14. La polémica etnográfica introducida entre los años 1950-1960 por Anthony Leeds sobre la práctica de la horticultura entre los pumé como adquisición reciente o como práctica prehispánica ameritaría ser el tema de otro texto.

15. Al plantearle esta situación a los responsables en salud del estado Apure argumentaron que: no es en el hospital sino en la Comisionaduría de Salud, en el departamento de tuberculosis, donde hubiera tenido que ir a hacerse el control y a buscar el tratamiento... Además, nos dijeron que en el hospital hay un responsable indígena de FUNDEI (Fundación de Desarrollo Indígena) encargado de hacer el seguimiento de los pacientes indígenas.

16. Nuestra llegada a San Fernando coincidió con la visita de la directora del CISPI (Coordinadora Intercultural de Salud para Pueblos y Comunidades Indígenas), la médica indígena wayuu Nolis Fernández. En una reunión organizada a raíz de esta visita oficial en el Consejo Legislativo del estado Apure, dirigida por el diputado pumé Luis Vera y por la directora pumé de FUNDEI (Fundación para el Desarrollo Indígena) Eva Vera, la antropóloga Daisy Barreto pudo presentar la situación de salud que habíamos observado, así como también la situación en materia de educación y desarrollo económico. Esta presentación generó un debate de responsabilidades en materia de salud indígena y finalizó con una reunión que mantuvimos con varios militares del Destacamento de San Fernando de Apure para coordinar el traslado del enfermo.

En fin, parece que aún hoy, tal y como muestran también todas las etnografías sobre este grupo indígena desde los años 1930 hasta el año 2000, los pumé tienen una clara conciencia de que siguen sobreviviendo gracias a sus *oté* y a sus *tió*. Al menos éste es el sentimiento que transmite una parte de la población pumé. De noche, en el curso del *Tōbé*, los *chupadores* (*ñuanome*) y los *cantadores* (*tōbéjoamé*) pumé, y de día, las mujeres que *soplan* la enfermedad, realizan sin descanso curaciones,¹⁷ afrontan casi en soledad, ayudados por sus *oté* y por sus *tió*, la grave situación de salud de sus comunidades. Y los mismos *oté*, si volvemos al testimonio de César Díaz, se encargan de castigar a los *nivé* (no-indígenas) por esta situación en la que están sumidos los pumé, de la misma manera con la que amenazan con castigar a los pumé sobre todo si dejan de cantar el *Tōbé*; de ser pumé. De hecho la "invasión cultural" —junto con la "invasión territorial" y la educación propia— fue uno de los puntos de la agenda de la II Asamblea del Pueblo Pumé que reunió entre el 16 y el 21 de enero de 2005 en la comunidad de Boca Tronador, en el río Riecito, a los representantes de 22 comunidades pumé del eje de los ríos Riecito-Capanaparo.¹⁸

El término "invasión cultural" traduce hoy, en el lenguaje político de las asambleas indígenas, una conciencia que ha estado presente durante años en la cotidianidad y en la ritualidad pumé. Las distintas etnografías sobre este grupo han ido constatando, para plantearlo en síntesis, que cuanto mayor es la conciencia pumé de su situación de marginación y mayor es la presión criolla sobre ellos, mayor es el recurso a la dimensión mítica, al diálogo buscado entre los pumé y los *oté* a través de la ceremonia del *Tōbé* y de otras experiencias análogas como el sueño y la enfermedad (Orobitg 1998, 2001). En el momento actual, las amenazas de los mismos *oté* sobre los pumé, tal como explicita César en su testimonio, pueden relacionarse con el impulso de nuevas modalidades de comunicación con los *oté* durante la ceremonia del *Tōbé*. Se trata de procesos culturales complejos que han centrado la atención de la antropología.

Daisy Barreto hablaba, en 1994, de la fidelidad de los pumé al modelo religioso y terapéutico a través de la práctica del *Tōbé* como una de las modalidades de "resistencia-rechazo" desarrolladas por este grupo indígena. Ciertamente, todos los datos lo confirman, los pumé han desarrollado durante años, a través del ritual del *Tōbé*, lo que algunas sistematizaciones sobre los movimientos indígenas latinoamericanos coinciden

17. Para ampliar el tema sobre las representaciones y las prácticas pumé entorno a la salud y a la enfermedad véase Mitrani 1978, 1979; Orobitg 2004.

18. Una información más detallada sobre esta II Asamblea organizada por los estudiantes pumé de la Universidad Indígenas de Venezuela se puede encontrar en el video *Crónicas pumé (I). II Asamblea del Pueblo Pumé. Boca Tronador (Estado Apure). 16-21 de enero de 2005*. (Color. 15') Realización: Gemma Orobitg y Daisy Barreto. Cámara y Sonido: Gemma Orobitg. Fotografía: Emilio Guzmán. Montaje: Jordi Orobitg. Distribución: Tánios Films.

en denominar las "formas de resistencia cotidiana". Se trata de formas muy enraizadas en algunos grupos indígenas que vienen a sustituir a las confrontaciones directas y a gran escala (Hale 1996: 150).

En realidad, una investigación antropológica de larga duración como la que estoy presentando aquí permite constatar la conciencia pumé de su "ser-estar en el mundo" como cultura de resistencia. Desde la perspectiva de los pumé de hoy, dentro del nuevo marco político que se está configurando a partir de la Constitución de 1999, la resistencia sigue explicitándose como la lógica que estructura la acción social. ¿Continuará siendo la resistencia cultural, también en el marco político actual de la denominada Revolución Bolivariana, la lógica estructurante de las dinámicas sociales pumé o será posible la emergencia de otra lógica como resultado de la nueva relación que el estado venezolano busca establecer con los grupos indígenas del país? parecen estar preguntándose hoy una parte importante de los hombres y de las mujeres pumé.

En esta línea, y para hacer evidente la actualidad de esta interrogación, el testimonio de César Díaz introduce, en la primera parte transcrita, otro punto de interés a esta primera aproximación al análisis sobre la actual relación entre el estado venezolano y las comunidades pumé. En la primera parte de su testimonio, este anciano pumé centra la atención antropológica sobre una figura social emergente: la de la *tió hidañí* (la que recibe a los *tió*), también denominada en lengua pumé *tió taré barañí* (la que escucha a los *tió* desde su chinchorro). Hablo de una nueva figura social reproduciendo los testimonios del mismo César Díaz que insistía en el hecho de que ser *tió hidañí* no era lo mismo que ser *añikui bēredí* (la hermana menor que se mece en un chinchorro). Esta última expresión, que está referenciada en varias etnografías pumé,¹⁹ se utilizaba para denominar a la mujer que sentada en un chinchorro (hamaca) y totalmente cubierta —como también es hoy el caso de la *tió hidañí*— entonaba de día, fuera del contexto de la ceremonia del *Tōhé*, aquello que más que un canto era un lamento sobre la situación de los pumé. Así se llamaba también su canto "el llanto de la hermana menor". La experiencia del viaje del *pumethó* de estas mujeres pumé a las tierras de Kumañí era central en el caso de las *añikui bēredí*; también lo es en el caso de la *tió hidañí*. Sin embargo, algo esencial distingue, para caracterizarla, a esta nueva figura social, la *tió hidañí*: estas mujeres *tió hidañí* no sólo viajan a las tierras de Kumañí sino que reciben y cantan, durante la ceremonia del *Tōhé*, las palabras de los *tió* y de los *oté*.

En los numerosos *Tōhé* a los que asistí en la comunidad de Riecito entre 1989 y 1993 pude observar y describir que el *Tōhé* era sobre todo una ceremonia masculina.

19. Una información más detallada sobre la figura de la *añikui bēredí* puede encontrarse en Mitrani 1988.

Es decir, que estaba dirigida por los hombres pumé, aunque la presencia de las mujeres era imprescindible; siempre repitiendo a coro los cantos improvisados, durante toda la noche, por el *tõbenjoamé* (cantador) que dirigía la ceremonia y por todos los hombres adultos de la comunidad asistentes al *Tõbé*. Todos ellos pueden ser *tõbenjoamé*, todos ellos pueden dirigir la ceremonia del *Tõbé*. En realidad, el paso a la edad adulta de cualquier hombre pumé está marcado por el viaje a las tierras de "allá"; por el inicio de una comunicación óptima con los *oté* y con los *tió*. Éste fue uno de los puntos que en ese momento centró la atención de mi análisis antropológico (Orobitg 1998, 2001).

En el contexto pumé, como también es el caso de otros grupos indígenas que han experimentado durante siglos una historia de violencia y de marginación, asistimos a un proceso, para sintetizarlo en un lenguaje antropológico, de "popularización" del "chamanismo" al conjunto de la sociedad. El antropólogo Waud Kracke reproducía en su etnografía sobre los indígenas Kawagib de Brasil un testimonio que pude aplicarse igualmente a este proceso pumé que podía observarse en Riecito en los años 1990: "cualquiera que sueña tiene un poco de *pajé* (chaman)".²⁰ Y, en el caso pumé, tal como lo describían los pumé de Riecito, el buen sueño, el viaje de ida y vuelta a las tierras de los *oté*, que constituye la esencia de la ceremonia del *Tõbé*, era un elemento indispensable para adquirir el conocimiento necesario para afrontar la vida como hombre adulto. Pero no sólo esto; toda la jerarquía social, como he podido mostrar en otros trabajos, se organizaba a través de esta experiencia (Orobitg 1998, 1999a, 1999b, 2001).

Esto mismo puede decirse aún hoy. En enero de 2005 continuamos asistiendo a *Tõbé* dirigidos por distintos hombres adultos y jóvenes de la comunidad. Sin embargo, en todos los *Tõbé*, en un momento que, por coincidencia o no, fue siempre pasada la media noche, los hombres que dirigían la ceremonia daban el turno del canto a una mujer: la *tió hidañí* o la *tió taré barañí*. Era Carmen Hortensia, la mujer protagonista del testimonio de César, la mujer que a través de una experiencia de enfermedad —así también es el caso para los hombres pumé— recibió de los *oté* y de los *tió* la capacidad de escucharlos y de reproducir sus palabras durante el canto del *Tõbé*. Y el mismo César puntualizaba en otras conversaciones: Carmen Hortensia no es la única *tió hidañí*; hay más muchachas jóvenes que también cantan bien, que van a "cantar bueno" escuchando las palabras de los *tió*. Y es que, como explicaba el mismo César, uno de los *tõbenjoamé* más respetado de la zona por la comunicación directa que tiene con los *oté* (*tõbenjoamé havecha*): él ya es mayor, se hace viejo, ya no puede cantar como antes y

20. Waud Kracke (1990) describe este mismo tipo de dinámicas en Brasil entre los parintintin (kawagib). Véase también Orobitg 2001.

la situación está difícil para los pumé. Los pumé necesitan que los *tió* y los *oté* les ayuden. Además, a los *tió* y a los *oté*, continuaba César Díaz, se les tiene que convencer para que "aguanten", para que no se enfaden con los pumé y para que no acaben con ellos. *Mira Kumañi ¿por qué te vas a "arregar" con nosotros? [...]*, continuaba el testimonio de César.

Lo relevante de este testimonio es que, además de señalar una situación de difícil supervivencia, da cuenta de un cambio importante: la experiencia de comunicación con los *tió* y con los *oté* no concierne hoy únicamente a los hombres pumé, sino también, al menos en la comunidad de Riecito y en la comunidad cercana de Chainero, a una parte de las mujeres pumé. Evidentemente, lo que acabo de describir hace intuir cambios importantes en las relaciones de género en este contexto indígena. Se trata de un aspecto ineludible a explorar para un análisis de los procesos de cambio en esta sociedad indígena. Espero poderlo hacer en un futuro.

Sin embargo, en este momento, para retomar el hilo de este texto sobre las relaciones entre en estado nacional y las comunidades indígenas, será interesante plantear y resolver, en la medida de lo posible, la siguiente interrogación: ¿Cómo puede interpretarse, en el momento político actual, esta mayor búsqueda de comunicación con los *tió* y con los *oté* no sólo a través de los "sueños"²¹ de los hombres pumé sino también de las mujeres pumé?

Si para responder a esta pregunta nos centramos en el testimonio de César Díaz; si retomamos también una interpretación coincidente en distintos trabajos etnográficos sobre este grupo, deberemos de nuevo insistir en esta correlación entre la búsqueda insistente de comunicación con los *tió* y con los *oté* y la conciencia sobre la marginación y la presión sobre su cultura. Desde esta perspectiva, la emergencia de una presencia más protagónica de las mujeres pumé en el *Tõbé* adquiere una gran actualidad política; permite pensar en las modalidades de relación entre el Estado y los pueblos indígenas. En realidad, esta nueva figura social femenina expresa una nueva manifestación de la conciencia política pumé.

En efecto, el testimonio de este anciano, en su conjunto, muestra una parte importante de las consideraciones de los pumé frente a su actual situación. Se trata de un testimonio que, entre otras cosas, encierra una crítica fuerte —en el sentido que llama a la reflexión— tanto a los *nivé* (no-indígenas) como a los pumé. Recordemos que los *oté* quieren castigar, por razones distintas, tanto a los *nivé* como a los pumé: a

21. La noción pumé de "sueño" implica esencialmente los viajes y la comunicación entre las tierras de los pumé y las tierras de los *oté* y de los *tió* (*oté dabú* y *tió dabú*). Esta experiencia de viaje del *pumethó* (esencia vital) y de comunicación con las tierras de allá se da cuando el individuo duerme, cuando está enfermo o cuando canta en la ceremonia del *Tõbé* (Cf. Orobitg 1998, 2001).

los nivé porque marginan y ejercen distintas formas de violencia sobre los pumé, a los pumé porque pueden estar abandonando sus prácticas y creencias culturales, su unidad. De hecho, y este es el punto que quiero subrayar, se trata de un testimonio que expresa algunas de las paradojas centrales de las relaciones entre el estado-nación y los pueblos indígenas y que estos últimos expresan a partir de unas interpretaciones y realizaciones culturales que, desde una perspectiva no indígena, pueden no pasar de ser metafóricas, pero que son centrales para entender la experiencia actual de estos grupos. El testimonio de César Díaz muestra una de las formas pumé de hacer consciente la situación política actual.

La primera paradoja a la que remite este testimonio es la del dilema entre la homogenización —inherente a la construcción del estado-nación— y la diversidad cultural.²² La segunda, que concreta esta primera paradoja, es el dilema entre la estructuración del poder indígena, en este caso pumé, tal como se concreta hoy a través de la aplicación del texto constitucional y las jerarquías de poder "tradicionales" que hasta ahora habían organizado la sociedad pumé entorno al ritual del *Töbé* y, en particular, a las relaciones que los hombres pumé establecían con los *oté*. Se trata de un tema que he podido desarrollar en otros textos: los hombres adultos pumé son quienes tienen mayor poder de decisión, porque son ellos —relacionado con las representaciones pumé del desarrollo individual— quienes tienen una mayor cercanía con los *oté*. Es precisamente a través de esta comunicación con los *oté* que se justifican y se resuelven todas las decisiones relativas al funcionamiento de la vida social —alianzas matrimoniales, enfermedades, conflictos, etc.—.

La nueva situación política venezolana y, en particular, la participación de algunos jóvenes pumé en las instituciones políticas de decisión nacionales y regionales están provocando cambios en la organización de las estructuras de poder pumé. Este proceso en la sociedad pumé, como en cualquier otra sociedad, no se da sin cierto conflicto: el conflicto entre el derecho constitucional y el derecho consuetudinario, que la Constitución de la República Bolivariana de 1999 reconoce en su artículo 260.²³

22. Véase Quijada 2004 y Varese 1996b. Catherine Walsh (2002) plantea, para el caso de Ecuador, respondiendo a la interrogación sobre la posibilidad de una interculturalidad jurídica, que las reformas constitucionales abren la posibilidad de construir un proyecto intercultural y democrático enfocado a transformar las relaciones, estructuras e instituciones para la sociedad.

23. "Las autoridades legítimas de los pueblos indígenas podrán aplicar en su hábitat instancias de justicia con base a sus tradiciones ancestrales y que sólo afecten a sus integrantes, según sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a esta Constitución, a la ley y al orden público. La ley determinará la forma de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional" (Cap. III: Del Poder Judicial y el Sistema de Justicia. Sección primera de las Disposiciones Generales. Art. 260. Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, 1999).

Quisiera matizar, aunque voy a desarrollar este aspecto en el tercer apartado de este texto, que lo que he podido observar en este período de trabajo de campo es que se trata de un conflicto que no se concreta en términos de ruptura sino de re-organización de las jerarquías —figuras sociales nuevas como la de la *tió hidañi* son un ejemplo de ello— y de re-pensar las estrategias culturales.

Esta presentación que acabo de hacer a partir de distintos testimonios sobre la situación actual de los pumé de la zona de la comunidad de Riecito ha tenido como objetivo aportar elementos que remitan a los distintos ámbitos de derecho que la Constitución de 1999 concede a los pueblos indígenas. Quizás sea el momento de presentar el articulado específico sobre derechos indígenas que formula esta Constitución en su Capítulo VIII ("De los Derechos de los Pueblos Indígenas") y de apuntar, para el caso pumé, algunas situaciones que dan cuenta del momento actual en la aplicación de los avances que contiene el texto constitucional:

1. Hábitat, tierras y territorios. Derecho de los pueblos indígenas sobre su hábitat y sobre "las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida..." (Art. 119).

En la Asamblea de Riecito, en la carta que escribieron al Presidente, uno de los puntos centrales era el de la necesidad de demarcar y obtener los títulos de propiedad de sus tierras para frenar las invasiones criollas y para mejorar sus problemas de subsistencia y de salud.

Si bien por mandato constitucional la demarcación territorial indígena debió de terminar en diciembre de 2001 este proceso aún debe iniciarse en el estado Apure: la comisión regional de Apure — en la que deberán participar ocho representantes indígenas— estaba aún, en enero de 2005, en fase de constitución. En realidad PROVEA, en su informe anual del año 2003, denuncia el retraso de este proceso para todos los grupos indígenas del país y se hace eco también de la preocupación indígena por esta situación (PROVEA 2003a). En el año 2003 sólo se habían completado, según este mismo informe, para los 30 pueblos indígenas del país, dos procesos; los que involucraban a los pueblos Sánema y Ye'kwana (estado Amazonas).

2. Hábitat y recursos naturales. Derecho a ser consultados para el aprovechamiento, por parte del Estado, de los recursos naturales de los hábitats indígenas (Art. 120).

Actualmente existen en el área territorial pumé al menos tres proyectos nacionales sobre los que la casi totalidad de los habitantes pumé de la zona dicen no estar informados o no haber sido consultados (PROVEA 2003b). Se trata, en concreto del Parque Nacional Santos Iuzardo, del Proyecto de macro-desarrollo denominado "Eje Apure-Orinoco" y de las prospecciones petroleras en el área del río Cinaruco.

3. Identidad cultural, lugares sagrados y lengua. "...derecho a mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, espiritualidad y sus lugares sagrados y de culto... derecho a una educación propia y a un régimen educativo de carácter intercultural y bilingüe..." (Art. 121).

Algunos testimonios pumé, como el que se ha presentado de César Díaz, o los que pudieron recogerse en la II Asamblea del Pueblo Pumé en la comunidad pumé de Boca Tronador, muestran claramente la conciencia indígena de que los contactos con la población criolla implican cambios en la cultura indígena y que culturas como la pumé no se mantienen pasivas ante esta situación. Una de las demandas centrales que surgieron de la II Asamblea del Pueblo Pumé en Boca Tronador fue la de tener capacidad de decisión sobre el tipo de educación que las niñas y los niños pumé reciben en las escuelas de las comunidades sobre todo para evitar la "criollización" de la cultura indígena pues una parte importante de los maestros, se planteó, son criollos con poco conocimiento de la lengua y de la costumbre indígena.

4. Salud. "... derecho a una salud integral que considere sus prácticas y culturas. El Estado garantizará su medicina tradicional y las terapias complementarias, con sujeción a los principios bioéticos" (Art. 122).

Los testimonios pumé denuncian que la complementariedad de las terapias es aún hoy una "ilusión" constitucional: la biomedicina no llega a las comunidades. Se conocía vagamente en el eje Riecito-Capanaparo el proyecto de creación de tres hospitales en tres comunidades pumé —El Manguito I, Boca Tronador y Riecito— que funcionarían, según algunos testimonios pumé, con los médicos cubanos del programa nacional "Misión Barrio Adentro" surgido de los acuerdos internacionales Cuba-Venezuela. En las reuniones institucionales que mantuvimos, se nos dio a entender que éste era un punto no resuelto debido a la situación de población fronteriza de las comunidades pumé que dificulta la posibilidad de contar con los médicos cubanos.

Para el mes de marzo de 2005 se programó, a raíz de la situación de salud que pudimos presentar a las instituciones a partir de nuestra observación y del documento redactado por los mismos pumé de Riecito, una acción biomédica de diagnóstico de tuberculosis y de atención en salud en la zona de los ríos Riecito y Capanaparo.

5. Prácticas económicas. "...derecho a mantener y a promover sus propias prácticas económicas basadas en la reciprocidad, la solidaridad y el intercambio; sus actividades productivas tradicionales, su participación en la economía nacional y a definir sus prioridades..." (Art. 123).

Aún hoy, a pesar de esta Constitución, los pumé de Riecito denuncian el hecho de la falta de consideración que reciben sus propuestas por parte de las misiones y de los planes regionales cuando se trata de diseñar y financiar proyectos económicos para las comunidades. El proyecto nacional de desarrollo agropecuario, "Misión Vuelvan Caras", implementado en Riecito y en algunas comunidades

cercanas, no ha tenido los resultados esperados. "No es que los indígenas seamos flojos —insistían los pumé de Riecito— es que no nos dan lo que pedimos para poder hacer ir adelante un proyecto para todos."

6. Participación política. "Derecho a la participación política. El Estado garantizará la representación indígena en la Asamblea Nacional y en los cuerpos deliberantes de las entidades federales y locales..." (Art. 125).

La participación política coloca a los indígenas, los pumé no son una excepción, en una posición de interlocutores con el Estado que nunca habían tenido: hoy es un hecho la presencia de un diputado pumé en la Asamblea Nacional, de un diputado pumé en el Consejo legislativo del estado Apure y de varios concejales pumé en las alcaldías de los tres municipios con población pumé. Sin embargo, la dinámica política de partidos está produciendo, lo vemos muy puntualmente para el caso de Riecito, una fractura social intra e intercomunitaria. Añadir a esto la queja de las comunidades sobre la falta de diálogo con estos líderes pumé. Se trata de un punto que, como planteo en el apartado final de este texto, necesita de un mayor análisis pero que me ha parecido necesario apuntar para completar los objetivos de este artículo.

Lo que aquí acabo de presentar muestra, como constata Catherine Walsh a partir de los ejemplos ecuatoriano y mexicano, que un reconocimiento constitucional no lo es todo; que la aprobación de textos constitucionales que, sin lugar a dudas tienen la importancia de instaurar un reconocimiento formal del pluralismo cultural en la definición del estado-nación, no se traducen ineludiblemente en cambios estructurales que transformen las relaciones asimétricas y de desigualdad que han caracterizado, en todos los países de América Latina, la relación con los grupos indígenas en general y, en particular, las políticas estatales (Walsh 2002).

La actual constitución venezolana está considerada entre una de las que representan "la vanguardia" de los derechos indígenas constitucionales en América Latina, entre otras cosas, por su insistencia en la participación de los pueblos indígenas en las decisiones sociales, políticas y económicas que puedan afectarles (Barié 2003: 549). Algunos de los análisis político-jurídicos que he consultado para la elaboración de este texto insisten en explicar la actual situación de los grupos indígenas venezolanos como el resultado de los retrasos en la aplicación de los derechos constitucionales indígenas a causa de la crispación política y social presente en el país (*ibidem*: 540). Por otro lado, el análisis comparativo de varias Constituciones latinoamericanas lleva a algunos analistas a alertar sobre las relaciones de poder existentes en una sociedad que cristalizan en las leyes y, en este punto, sobre las "potenciales trampas de la institucionalidad indígena" (Hamel 1990). El caso venezolano, como se hará evidente en algunos puntos del

siguiente apartado, no es una excepción. Sin lugar a dudas, ninguna de las dos interpretaciones —el clima político del país y la ideología dominante subyacente en las leyes— es exclusiva para explicar la situación actual de los grupos indígenas venezolanos, en nuestro caso, la situación de los pumé.

No puedo terminar este apartado sin introducir un matiz importante a la descripción de la situación actual del pueblo pumé. En realidad, si el lector de este texto quisiera darse el trabajo de revisar los textos etnográficos escritos sobre los pumé desde los años 1930, una descripción como la que he presentado al principio de esta apartado, que da cuenta de una situación de dramática supervivencia no ofrece, desgraciadamente, ninguna novedad. Sin embargo, en este momento sí hay algo nuevo que caracteriza esta realidad indígena: para los pumé, como para el conjunto de indígenas venezolanos, la Constitución Bolivariana de 1999 se ha traducido en una participación política al nivel nacional y al nivel regional sin precedentes en toda la historia constitucional venezolana. En la disposición transitoria séptima de esta Constitución se establecen, en relación con el artículo 125 que define el derecho indígena a la participación en las decisiones políticas nacionales y federales, tres regiones en las que se agrupan los distintos estados del país con población indígena. En cada una de estas tres regiones se elige un diputado indígena para completar el total de 3 diputados en la Asamblea Nacional.²⁴ También se legisla el porcentaje de representación indígena en los Consejos Legislativos y en los Consejos Municipales.

Esta situación, impensable antes de esta Constitución de 1999, se ha dado paralelamente a un proceso de concienciación política por parte de grupos y comunidades hasta el momento muy marginados de la política venezolana como han sido los pumé. *¿No es verdad que Chávez ganó las elecciones hablando de que iba a dar el poder al pueblo, a los trabajadores, a los obreros, a los indígenas...?* conversaba Diego Méndez, el pumé recientemente elegido en la II Asamblea del Pueblo Pumé como el máximo representante para el sector Riecito. Los pumé de hoy, que siempre habían resistido, y continúan resistiendo a las presiones y violencias criollas, afirmando su identidad a partir de sus prácticas cotidianas —sociales y religiosas—, han cambiado su actitud frente al Estado: de una actitud de impotencia y de espera de acciones por parte del estado nacional y regional, a la denuncia, a la reivindicación de sus derechos y a la movilización política con todas las consecuencias que este cambio implica y que seguiré abordando en las distintas partes de este texto. Se trata sin duda, del resultado de un proceso que se inició hace algunas décadas entre los grupos indígenas venezolanos que tal como expone Donna Lee Van Cott están sabiendo aprovechar la oportunidad del nuevo

24. La Asamblea Nacional Venezolana está compuesta por 165 diputados.

contexto político y constitucional para lograr un espacio permanente en el Estado (Van Cott 1999).

De "poblaciones a civilizar" a interlocutores políticos: hacia una "nueva institucionalidad"

"Son atribuciones del Presidente de los Estados Unidos de Venezuela: Prohibir la entrada al territorio de la República de los extranjeros dedicados especialmente al servicio de cualquier culto ó religión, cualquiera que sea el orden ó la jerarquía de que se hallen investidos. Sin embargo el Gobierno podrá contar con la venida de Misioneros que se establecerán precisamente en los puntos de la República donde hay indígenas a civilizar..."

(Art. 80; 18)

Constitución de los Estados Unidos de Venezuela, 1909 (Barié 2003: 539)

Hasta la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999, las dos anteriores constituciones venezolanas, la de 1909 y la de 1961, se basaban en un ideal de ciudadanía "homogénea" que no permitía el reconocimiento de los indígenas del país como ciudadanos tomando en consideración sus diferencias culturales. Esta ausencia de reconocimiento ha afectado profundamente, y durante años, a los 30 grupos indígenas del país que representan alrededor del 1,8% de la población venezolana (Consejo Nacional Indio de Venezuela 2005). A pesar de que cada uno de estos grupos ha experimentado un proceso histórico específico muy en relación con cada uno de los contextos regionales en los que ha estado inserto, la lógica constitucional es uno de los puntos centrales para entender el devenir de los indígenas en este país latinoamericano y el impacto que haya podido tener para esta población, minoritaria en el país, la aprobación de la Constitución de 1999 cuyo capítulo VIII, "De los Derechos de los Pueblos Indígenas", he podido presentar en el apartado anterior.

Del texto constitucional han derivado otros dos textos fundamentales: la "Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los pueblos indígenas" (aprobado en enero de 2001) y la "Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas" en curso de aprobación desde el año 2002, y que tiene como objetivo, entre otros puntos, corregir las imprecisiones de los otros dos textos citados, sobre todo en lo referente al proceso de demarcación y titulación de las tierras indígenas. Es necesario señalar, como plantea Roque Roldán Ortega, la "temprana ofensiva legislativa" en el proceso de creación del estado venezolano para abolir la institución de los Resguardos indígenas que representaron, en muchos países latinoamericanos, la forma colectiva de propiedad y de administración de los territorios indígenas. Igualmente, señala este experto en derechos de los pueblos indígenas, en Venezuela la abolición de los Resguardos, aunque

chocó durante todo el siglo XIX y en los primeros años del siglo XX con la oposición activa de los pueblos indígenas, finalizó, como queda reflejado en el texto de la Constitución de los Estados Unidos de Venezuela del año 1909, con la atribución de amplios poderes a las misiones religiosas para administrar las comunidades indígenas y para promover la integración de estas poblaciones, consideradas "atrasadas y salvajes", al sistema de valores y formas de vida de la mayoría de la sociedad venezolana (Roldán Ortega 2004: 28).

Así mismo, ya en el período democrático, la Constitución de 1961 —vigente hasta 1999— tampoco adoptó medidas claras en el reconocimiento de derechos y garantías a las comunidades indígenas del país. En un único artículo (Art. 77) establecía el carácter de "régimen de excepción" para las comunidades indígenas con la "finalidad de su incorporación progresiva a la vida de la nación". De hecho, en su articulado, esta Constitución de 1961, insistía en un proyecto de nación homogénea, monolingüe (Art. 6) y basada en un modelo de integración nacional (Barié 2003: 539). En cuanto a la legislación indigenista algunos analistas subrayan sobre todo una falta de coherencia y un desorden legislativo. En realidad el resultado de la invisibilización constitucional de los pueblos indígenas se tradujo en una excesiva proliferación de legislación secundaria y de disposiciones especiales que introdujeron una gran confusión en la interpretación de las normas que afectaban a las relaciones de los pueblos indígenas con el estado nacional (Bello 1996 citado en Barié 2003: 539).

Un estudio más detallado sobre las repercusiones de esta negación constitucional de lo indígena, de este modelo asimilacionista, haría sin duda evidente el grado de violencia e indefensión legal en el que han estado sumidos, durante años, los grupos indígenas venezolanos.²⁵ Analizando algunas de las disposiciones y de la legislación secundaria del período entre 1961 y 1999, se observa que, en algunos contextos, los indígenas eran considerados como "recursos histórico-culturales de la nación" —en muchos casos, el término indígena se evitaba y era substituido por el de "pobladores tradicionales o autóctonos"— y, en otros contextos, eran asimilados simplemente a poblaciones campesinas. Así, por ejemplo, en el *Decreto Presidencial para el Anteproyecto del Plan de Ordenamiento y Reglamento de Uso del Parque Nacional Santos Luzardo, Capanaparo-Sinaruco* (1992) que afecta a una parte importante de la población pumé, los indígenas eran considerados entre los "recursos histórico-culturales de la nación" y, en este sentido, se decretaron unas "zonas de uso especial poblacional para la población autóctona"

25. En este punto, para evaluar el impacto de esta invisibilización de lo indígena por parte del Estado con esta Constitución de 1961, es esencial referir a los análisis de los antropólogos venezolanos Esteban Emilio Monsonyi, Nelly Arvelo, Efraín Hurtado y Filadelfo Morales.

que comprendían, según el documento, un radio de 500 metros a 2.000 metros desde el centro de las comunidades —válgase insistir que el territorio indígena quedó de esta manera mucho más reducido de lo que ya estaba— para el desarrollo, únicamente, de las actividades de subsistencia de la población tradicional. Es decir, de aquella, según este mismo documento, que "conserve, mantenga, practique y defienda su cultura original tal como era practicada antes de la colonización de sus territorios por parte de la población criolla...".²⁶ Durante este mismo período (1961-1999), a efectos de la titulación de las tierras, la población indígena era asimilada por la ley Agraria a la condición de campesinos. Esto implicó la imposibilidad de obtener títulos de propiedad definitivos y la ausencia de todo reconocimiento a las comunidades como personas jurídicas en la defensa de sus derechos.²⁷

Esta invisibilización, al mismo tiempo que indefinición, de lo indígena durante los treinta y ocho años de vigencia de la Constitución de 1961 tuvo como consecuencia "grandes vacíos y daños ocasionados por la negligencia o la acción equivocada del Estado en asuntos de tierra, de educación, de gobierno propio y defensa de la autonomía, de salvaguarda del patrimonio histórico y cultural..." (Cf. Roldán Ortega 2004: 36). Esto explica la enorme complejidad de la situación indígena que la Constitución Bolivariana de 1999 ha estado enfrentando tanto durante el proceso constituyente como durante el período constitucional.

Con la Constitución de 1999, la República Bolivariana de Venezuela deviene una nación, según los términos consignados en el preámbulo de la misma Constitución, "multiétnica y pluricultural" y que reconoce, en su artículo 9, la oficialidad de los idiomas indígenas "por constituir patrimonio cultural de la Nación y de la Humanidad". Como en otras Constituciones de América Latina, el eje central y determinante de la política indigenista actual del estado venezolano es el reconocimiento legal de los derechos indígenas sobre sus tierras en la línea del Convenio 169 de 1989 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) suscrito por Venezuela (Barié 2003: 58-59). Es decir, se establece y se reconoce, para el caso específico de los grupos indígenas, la relación entre la identidad y el territorio. En esta Constitución y en la documentación

26. Instituto Nacional de Parques/Dirección General Sectorial de Parques (1992). Para el impacto que este documento tuvo en una parte de la población pumé en particular y en general en las poblaciones de la zona: Cf. Orobitg 1998: CAP VII.

27. Antes de la Constitución de 1999, el estado venezolano reconoció a un pequeño número de comunidades indígenas del país la propiedad de algunas tierras en régimen de propiedad. Se trataba de títulos de propiedad colectivos otorgados por el Instituto Agrario Nacional (IAN), pero que eran enajenables como el conjunto de las propiedades otorgadas que seguían los procedimientos ordinarios de titulación de tierras baldías o fiscales (Cf. Roldán Ortega 2004: 28, 55 y 85).

legal asociada, se utilizan distintas nociones espaciales: hábitats indígenas, tierras indígenas, lugares sagrados y de culto, pueblos indígenas, comunidades indígenas y territorios indígenas. Acompañan a estas nociones espaciales los adjetivos: ancestral, tradicional, histórico u originario. Así, la relación entre la identidad y el territorio como base sobre la que se asientan los derechos indígenas y la política indigenista venezolana se concreta, a partir del texto de la nueva Constitución, en un espacio habitado —cultural y productivo para desarrollar las actividades económicas propias excluyendo la propiedad del subsuelo y de la explotación de los recursos naturales que se reserva el estado nacional— y en un tiempo ancestral-histórico.

Desde una perspectiva antropológica, a las imprecisiones legales señaladas por algunos analistas jurídicos²⁸ deberán añadirse las imprecisiones semánticas sobre los términos que se asocian. Se trata de imprecisiones semánticas en el sentido en que se limita el contenido de los términos si nos situamos desde la perspectiva indígena actual. La noción de ancestralidad que se utiliza en la Constitución venezolana responde a las representaciones y a las valoraciones de la sociedad criolla acerca del pasado y de lo indígena. Se trata de un efecto, plantea Walsh, que tiene que ver con una ideología estatal dominante que define lo indígena no en términos de proceso de re-creación y de transformación en su articulación con el contexto global del Estado sino en términos de una sustancia compuesta por "conjuntos de distintas tradiciones, como cuerpos culturales identificables, estables y rurales" (Walsh 2002: 3). En este sentido, completar, y hasta cuestionar, desde una perspectiva indígena y, en concreto, desde las

28. Hoy día, de acuerdo con la Constitución de 1999, todas las tierras ya reconocidas legalmente necesitan ser redefinidas a partir de los nuevos ordenamientos legales. Distintos especialistas en derechos indígenas insisten en sus análisis de la Constitución venezolana de 1999 y de sus legislaciones secundarias que existen algunas indefiniciones preocupantes en la normativización del proceso de acceso a los títulos de propiedad definitivos de sus tierras que pueden dificultar el proceso. La primera de estas indefiniciones tiene que ver con el reconocimiento de la personería jurídica de los pueblos y comunidades indígenas y sobre la forma de acreditarla, en tanto que en Venezuela el régimen de la propiedad es individual. La segunda indefinición se refiere al régimen mínimo de administración de los espacios territoriales que se reconozcan a los indígenas, pues queda claro en el articulado de la nueva Constitución que el Estado se reserva el derecho de gestionar los recursos naturales en los hábitats indígenas. Debemos tener en cuenta para evaluar las consecuencias de esta atribución estatal que una parte importante de los territorios indígenas están bajo diferentes regímenes de Áreas Bajo Régimen de Administración Especial (ABRAES). Igualmente, describen estos estudios, se mantienen aún en vigencia ordenamientos del período anterior que conllevan algunas ordenaciones que afectan a la territorialidad indígena: la Ley de Protección a la Fauna Silvestre, la Ley Forestal del Suelos y Agua, y la Ley Orgánica del Ambiente. Otro punto preocupante es que la nueva Ley de Reforma Agraria y Desarrollo y la Ley de Minería no determinan con claridad los derechos indígenas en relación a las acciones que pudieran emprenderse. Como puntos más positivos: la garantía legal de que los grupos indígenas deban participar en este proceso de demarcación y titulación para que sea legalmente correcto, así como la garantía legal de que deberán ser consultados y compensados por el uso estatal de los recursos naturales de sus hábitats (Cf. Roldán Ortega 2004: 28, 53, 55, 56 y 85).

experiencias de cada uno de los distintos grupos del país, el sentido de los términos constitucionales contribuiría, sin duda, a introducir nuevas directrices en la política indigenista actual. Se trata de un aspecto que requiere de un análisis más detenido y profundo del que aquí puedo presentar y que se refiere específicamente al hecho de lo relevante y necesario de visibilizar hoy la memoria histórica desde los mismos pueblos indígenas; una memoria histórica, coincide en señalar la antropóloga Daisy Barreto, no sólo pasada sino también presente, de genocidio y de desplazamientos forzados de sus tierras.

Una primera aproximación a la memoria pumé sobre el territorio saca a la luz la existencia de otros criterios además del de la ancestralidad —que es sin duda central— para establecer sus relaciones con la tierra. Estas relaciones con la tierra se basan hoy sobre todo en criterios genealógicos. Reproduciendo los mismos testimonios pumé:

" [En un recorrido por el río Capanaparo] Aquí estaba llenito de pumé antes; ahora puro monte... Aquellos mangos de ahí los plantamos nosotros. De los Galápagos para acá vivía puro pumé. Ahora no... se empezó a llenar de gente, de nivé. Antes sólo había puro pumé. Ahora pienso: 'esta tierra es mía; yo me crié aquí. Vivían mi papá, mi mamá, mi hermano... Vivía yo tranquilo. Esta es la tierra mía. Yo tenía pescadito, tierra para comer'... [...]. De ahí llegaron toditos y nos corrieron. Yo nací allá pero mis hijos, mis sobrinos nacieron todos aquí (en Riecito). Es tierra de pumé también. Nosotros, los viejos, nacimos allá en Caño Negro (río Capanaparo). Nosotros allá teníamos un sitio. El mango es sembrado por nosotros; pero nos corrieron. Nos cercaron y corrimos como chigüires (capibara) para acá (Riecito). No podíamos pelear. Teníamos miedo. Nos mandaban a matar. Antes teníamos miedo de la Guardia. Vivíamos en el monte, escondidos. No había gobierno para nosotros [...].

César Díaz, Octubre de 1991

Se trata de una perspectiva, la de diseñar la política indigenista desde la memoria de los mismos pueblos, que, como bien plantea Catherine Walsh, reorientaría las políticas no sólo hacia el reconocimiento estatal de estos pueblos —que ya es un hecho— sino también hacia la reparación de los años de exclusión y de violencia colonial por parte del estado-nación (Walsh 2002: 2). Si hoy es posible en Venezuela plantear una reflexión en estos términos es porque, como se hace evidente a partir de todos los datos que he ido presentando en este apartado y en el apartado anterior, y en contraste con la Constitución de 1961, se ha producido una visibilización y un reconocimiento de los pueblos indígenas como interlocutores; como ciudadanos de derecho a partir de sus especificidades culturales. Este cambio ha dado lugar a una "nueva

institucionalidad" que para sintetizar, y a falta de un estudio antropológico más pormenorizado, permite describir en el momento actual, un proceso de "descentralización"²⁹ y de "indigenización" de las instituciones.

Los textos constitucionales anteriores a la Constitución Bolivariana de 1999 habían funcionado con una institucionalidad muy centralizada para la ejecución de la política indigenista. Primero, la Comisión Indigenista (1958) dependiente de la Dirección de Cultos del Ministerio de Justicia. Seguidamente, la Dirección de Asuntos Indígenas (DAI) dependiente del Ministerio de Educación con sus Oficinas Regionales de Asuntos Indígenas (ORAI) y con unos Núcleos de Asistencia Indígenas (NAI) que funcionaban en las mismas comunidades indígenas con personal no-indígena. La DAI, como institución asociada a la política indigenista asimilacionista y desarrollista de la Constitución de 1961, funcionó hasta el año 1999 centralizando y promoviendo los proyectos, tanto en materia de educación como de salud o económicos, dirigidos a las comunidades indígenas. En el caso del estado Apure, donde se concentra la casi totalidad de la población pumé —7.251 individuos según en Censo de 2001—, desde la Gobernación del estado se creó a finales de los años 1980 una fundación, FUNDI (Fundación para el Desarrollo Indígena) que, dirigida por miembros del partido Acción Democrática en el poder, concretaba sus acciones políticas en operativos intermitentes de salud y de reparto de comida, ropa, juguetes, etc. a las poblaciones indígenas del estado.

Durante este período pudimos observar algo que adquiere hoy una nueva actualidad: las líneas diferenciadas, aunque interrelacionadas e interdependientes, de la política indigenista si comparamos la política que se proponía desde el estado venezolano y la que se implementaba desde las instituciones regionales, en este caso, desde la Gobernación del estado Apure. Así, entre los años 1989 y 1993, cuando estuve realizando mi trabajo de campo en el pueblo de Ricito, la política asimilacionista y desarrollista que explicitaban los textos constitucionales, y que no llegó a concretarse, dejó un vacío que dio lugar al desarrollo, en el caso del estado Apure, de una política asistencialista y "paternalista" desde la Gobernación del estado.

Este doble modelo, nacional y regional, asimilacionista y asistencialista, respectivamente, se caracterizó por una casi ausencia de políticas reales al nivel del estado nacional y por una falta de planificación al nivel regional. La política indigenista desde

29. La palabra "descentralización" no remite aquí a un proceso político de concesión de mayor autonomía a los pueblos indígenas del país. El uso que hago de este término en el texto, y a falta de otro mejor, tiene sólo sentido dentro del contexto de la misma institucionalidad. Con la palabra "descentralización" quiero significar este paso de una institución única que regía las relaciones del Estado con los grupos indígenas a la creación de numerosas instituciones indígenas en los órganos del Estado en el momento actual.

el estado regional raramente respondía a las necesidades reales de la población pumé: se limitaban a compensar el vacío de políticas nacionales en relación a unas poblaciones invisibilizadas por el estado nacional pero cuyos problemas debían ser abordados, al menos al nivel regional, por las repercusiones electorales que podían implicar. La instrumentalización política partidista de los pueblos indígenas, mucho más fuerte al nivel regional, contribuyó a consolidar, entre 1961 y 1999, una política que sumía a los indígenas en la posición de poblaciones marginadas, dependientes y manipulables políticamente aunque, debo añadir también, muy conscientes de las manipulaciones y de las injusticias de las que eran objeto. En el momento actual —quisiera aún incidir en el testimonio pumé y en la idea con la que terminaba el apartado anterior— cuando los pueblos indígenas venezolanos han adquirido un peso electoral más allá del contexto regional, no por su número —continúan siendo una minoría en el país— sino por el lugar que ocupan en el imaginario revolucionario bolivariano, se les ha abierto la posibilidad, que están aprovechando, de hacer oír su conciencia. Se trata de una conciencia de marginación, de injusticia y de reclamo de mayor autonomía que ha estado históricamente presente en estos pueblos aunque haya sido acallada.

Es importante insistir, en la línea de análisis propuesta por Stefano Varese en su examen histórico de las etnicidades indígenas en el Tercer Milenio (Varese 1996a), en la fuerte conciencia de los grupos indígenas —los pumé no son una excepción— sobre la situación en la que les sumía la negación de su autonomía por parte de las políticas indigenistas, nacionales y regionales. Varese señala cómo en muchos contextos indígenas el resultado de estas políticas de los estados generó complejos y, a veces contradictorios, procesos de etnogénesis que se concretaron en el surgimiento de dinámicas políticas indígenas cuestionadoras y críticas frente a las políticas del estado —en el apartado anterior he podido mostrar algunos aspectos de esta dinámica de etnogénesis pumé—. Se trata de un punto que desarrollaré, para el caso pumé, en el último apartado de este artículo pero que he querido introducir en este momento, en el contexto de la descripción de las políticas indigenistas venezolanas, para cuestionar un mito criollo que sigue pesando fuertemente sobre estas poblaciones a las que erróneamente se ha considerado pasivas y desvalidas para asumir sus propios procesos.

Hoy día, en el año 2005, la institucionalización "centralizada" del anterior período constitucional (1961-1999) contrasta con la "descentralización" institucional actual que parece optar por una mayor especialización con el claro objetivo de promover una participación cada vez mayor de los propios indígenas en las instituciones estatales que les incumben. En la mayor parte de Ministerios del Estado se han creado Misiones y Coordinadoras indígenas que tiene como objetivo impulsar y articular las

políticas indigenistas que se generan ahora también desde las dependencias ministeriales en los estados regionales, desde las Gobernaciones de estos estados regionales, los Municipios, las Alcaldías, las Comandancias del ejército así como desde los Programas o Misiones nacionales que se han desarrollado también en las comunidades indígenas del país. Una de las características del momento actual es, sin duda, la "eclosión" institucional en la política indigenista venezolana así como la convivencia de las antiguas instituciones con las nuevas que se han creado: la DAI que únicamente ha cambiado sus siglas por las de OCAI (Ministerio de Educación) y la FUNDEI, dirigida desde los años 1990 por un representante indígena, que ha cambiado su denominación por la de la URPIA (Unión Regional de los Pueblos Indígenas del Estado Apure) forman parte también de esta "nueva institucionalidad".

Una primera aproximación a esta "nueva institucionalidad" permite dar cuenta de cuatro procesos que le son inherentes y que permiten caracterizar la situación actual de la política indigenista en Venezuela. En primer lugar, se puede hablar del intento de recuperación por parte del estado nacional del poder de decisión y de gestión de la política indigenista que en el período anterior habían centralizado los estados regionales. La "eclosión" institucional, la creación de numerosas instituciones "indígenas" dentro del aparato del Estado, forma parte de este proceso. En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, se está en un proceso de reconfiguración de las jerarquías institucionales, nacionales y regionales, en materia de política indigenista. El término utilizado, en el contexto institucional, es el de la necesidad de la "articulación" de las políticas entre los distintos niveles institucionales. En tercer lugar, es central también referirse a las iniciativas del estado nacional para implementar en los pueblos y comunidades indígenas algunas políticas —sobre todo al nivel de salud, educación y económicas— diseñadas para ser aplicadas al conjunto de la población venezolana evitando desencadenar procesos asimilacionistas. En cuarto lugar, se debe hacer referencia al proyecto bolivariano que definió, desde un principio, su interés por integrar a los pueblos indígenas al proceso revolucionario nacional.

La nueva coyuntura legislativa, política e institucional venezolana que surge del reconocimiento de los pueblos indígenas, de la "multiculturalidad y la pluriculturalidad" del estado venezolano, ha significado, como en el caso de otros países latinoamericanos con Constituciones similares, la emergencia de tensiones y paradojas. Unas tensiones y paradojas, describe Walsh (2002: 1) "entre el ideal de la interculturalidad y los valores en los que se funda, los esfuerzos del reconocimiento de lo propio y distintivo (indígena) y el uso del multiculturalismo como parte de las mismas estructuras políticas y aparatos ideológicos". La paradoja que me parece más relevante, que condensa los cuatro procesos de la institucionalidad venezolana permitiendo así una

lectura reflexiva, es la que surge del paso del multiculturalismo y la pluriculturalidad de ideología reivindicativa de las minorías marginadas a ideología política del Estado. Este proceso, descrito para otros países latinoamericanos, en particular para Ecuador y para México, ha dado lugar a lo que algunos autores denominan, el "multiculturalismo o pluriculturalismo aditivo". La noción de adición, aplicada a la institucionalidad indígena, hace referencia a la parcelación de los derechos limitados a unas jurisdicciones territorio-culturales, y restringidos por los intereses del estado-nación. Igualmente, este concepto de adición hace referencia a un tipo de institucionalidad que se caracteriza por una gran proliferación de instituciones indígenas dentro del Estado que son aditivas porque no tienen el poder ni la posibilidad sustancial para cambiar el Estado, de influir fuera de sus particulares esferas de responsabilidad (*ibidem*: 2).

Es importante constatar la implementación de este modelo de institucionalidad aditiva en el caso venezolano. Se trata de un modelo que ha sido analizado críticamente en otros contextos latinoamericanos porque, aún valorando el paso importantísimo que supone el reconocimiento y la inclusión de estos pueblos indígenas en la institucionalidad del estado-nación, surge la interrogación sobre la eficacia de este modelo para "atacar las asimetrías y promover las relaciones equitativas" (*ibidem*: 2) y de real pluriculturalidad. En otras palabras, si se define la pluriculturalidad en un su sentido estricto, se está haciendo referencia a un repertorio plural de conocimientos, lógicas y racionalidades que se ponen en relación en un Estado que se reconoce pluricultural y que, al constituirse —la pluriculturalidad— como marco de las relaciones en el interior de este Estado deberá conducir a la transformación progresiva de las estructuras de la sociedad nacional (Albó 2000 citado en Walsh 2002: 5; Walsh 2002: 2). Sin embargo, ¿cómo va a ser esto posible si los pueblos indígenas son aún abordados desde la jurisprudencia y desde la política sobre todo como una "problemática"³⁰ y no como una aportación para la creación de nuevas dinámicas de gobernabilidad?

Hacia una alternativa política indígena: la etnogénesis política pumé

La exposición y el análisis antropológico de las alternativas políticas indígenas necesitarán de un trabajo de investigación más en profundidad del que he podido realizar hasta ahora. Lo que aquí voy a presentar son algunos datos que permiten, en cierta manera, apuntar algunas de las propuestas políticas, así como las tensiones y las

30. El análisis jurídico de los derechos de los pueblos indígenas que hace Ricardo Colmenares (2000) da cuenta de este tipo de planteamientos.

paradojas que emergen en las comunidades indígenas, en particular en el grupo pumé, dentro de la actual coyuntura político-jurídica venezolana.

Antes de entrar en la presentación de algunas particularidades en relación a estos puntos quisiera cuestionar, siguiendo la línea abierta por la antropóloga Nelly Arvelo (Arvelo 2001), la afirmación sobre la inexistencia de un real movimiento indígena en Venezuela. Una afirmación de este tipo reduce de nuevo a los indígenas a la situación de actores ajenos a su proceso actual. En realidad, la consolidación contemporánea de la visibilización constitucional de los indígenas en Venezuela ha sido posible gracias al proceso de organización política que se fue generando desde las mismas comunidades indígenas para hacer frente a las situaciones de marginación, de indefensión legal y de violencia durante todo el período de la Constitución de 1961. Si bien hasta el año 1989 no se reconoce oficialmente el CONIVE (Consejo Nacional Indio de Venezuela), los trabajos antropológicos³¹ describen, para el caso de grupos específicos, formas de organización indígena, de movilización política, ya durante los años 1960, 1970 y 1980, respondiendo a conflictos por el territorio y por la gestión de los recursos en lugares concretos y en momentos específicos. Algunos antropólogos inciden incluso en la necesidad de reconstruir el proceso histórico que da cuenta de la continuidad entre el acontecer político colonial y los movimientos indígenas contemporáneos (Arvelo 2001).

Sin duda, dentro de este proceso histórico debemos situar las bases de la formación de la actual elite política indígena en Venezuela. Se trata de una elite política indígena, la que surge hoy a partir de la aplicación del texto constitucional³², la que ocupa los puestos en las instituciones del Estado, poco numerosa y cuestionada, por razones muy distintas, tanto desde las comunidades como desde los medios criollos. Entre

31. Existe una bibliografía dispersa sobre los desarrollos de lo que ha sido el movimiento indígena en Venezuela durante todo el siglo XX. Y hablo de bibliografía dispersa porque se trata de estudios que dan cuenta de las iniciativas políticas de grupos específicos. Sería interesante realizar una síntesis antropológica de estos trabajos para reconstruir y visibilizar el punto de emergencia de la actual institucionalidad indígena en Venezuela (Arvelo 1991).

32. "A los fines previstos en el artículo 125 de esta Constitución, mientras no se apruebe la ley orgánica correspondiente, la elección de los o las representantes indígenas a la Asamblea Nacional, a los Consejos Legislativos estatales y a los Consejos Municipales se regirá por los siguientes requisitos de postulación y mecanismos: todas las comunidades u organizaciones indígenas podrán postular candidatos y candidatas que sean indígenas. Es requisito indispensable para ser candidato o candidata hablar su idioma indígena y cumplir, al menos, una de las siguientes condiciones: 1) Haber ejercido un cargo de autoridad tradicional en su respectiva comunidad; 2) Tener conocida trayectoria en la lucha social en pro del reconocimiento de su identidad cultural; 3) Haber realizado acciones en beneficio de los pueblos y comunidades indígenas; 4) Pertenecer a una organización indígena legalmente constituida con un mínimo de tres años de funcionamiento [...]". (Cf. Constitución de la República Bolivariana de Venezuela 1999 "Título IX. De la Reforma Constitucional. Capítulo III. De la Asamblea Nacional Constituyente". Disposición transitoria séptima).

estos últimos, y siguiendo en el contexto de las comunidades pumé y del estado Apure, una de las afirmaciones que más pude escuchar es "*que ya no parecen indígenas, que se han olvidado de dónde vienen y de lo que son*". Me ha parecido importante incluir en este momento del texto estos comentarios, aparentemente banales, pues, cuando provienen de algunos de los actuales interlocutores políticos no indígenas, lo que expresan es el cuestionamiento de la legitimidad de estos líderes que las comunidades han elegido por votación para que los representen dentro del juego político nacional.

Entre los pumé, en ningún momento observé que se cuestionara la identidad ni la legitimidad indígena de estos líderes; pero sí el que no cumplieran con su familia indígena como se esperaría que lo hicieran. A esto añadir que, en el caso pumé, con unas comunidades distribuidas entorno a cinco ejes fluviales, en un área extensa y con ausencia de transporte público, la organización y el diálogo político se resiente. Actualmente, por ejemplo, los hombres y mujeres de las comunidades del eje Riecito-Capanaparo insistían en que los actuales líderes pumé, los que ocupan puestos en el Consejo Legislativo y en la Gobernación del estado —todos ellos originarios de la región pumé de los ríos Arauca y Cunaviche, la más cercana a San Fernando de Apure y a los núcleos poblados criollos— no conocen estas comunidades, ni a la gente ni sus problemas. Frente a esta insistencia, otra: la de hacer llegar a estos líderes el mensaje de que visiten la zona para conocer y escuchar a sus comunidades.

Y es que, como he podido introducir en el primer apartado de este texto, no puede negarse la existencia de un conflicto entre estas elites políticas en las instituciones del Estado y las bases indígenas. Sin embargo, quiero insistir en mi percepción de que este conflicto nunca es expresado en términos de ruptura. Hay una conciencia clara: a pesar de la mala gestión de sus puestos de poder —es algo sobre lo que la gente no se cansa de insistir, así como sobre la necesidad de que cambie la actuación de estos líderes en la gestión de las necesidades cotidianas de las comunidades pumé— son figuras ineludibles para mantener la presencia indígena en las instituciones del Estado. La representatividad indígena en las instancias de decisión política, la "ocupación de un espacio político", aparece en un documento de CONIVE (Consejo Nacional Indio de Venezuela) publicado en marzo de 2005 como el logro más importante de los pueblos indígenas de Venezuela. Y se insiste en el documento:

"...La actividad comunitaria de CONIVE se complementa con la actividad política a lo interno de las instituciones que permitan hacer realidad los derechos reconocidos en la Constitución Bolivariana..."³³

33. On line: www.asambleanacional.gov.ve

Negociar los términos de la relación con el Estado —en el texto constitucional y en las legislaciones secundarias—, y mantener la representatividad y visibilidad política indígena en las instituciones del Estado, es el rol de estos líderes indígenas que forman la Comisión Permanente de Pueblos Indígenas de la Asamblea Nacional. Se trata de un rol asumido por estos líderes indígenas y que se les reconoce desde las comunidades. Desde esta Comisión se denunció, se investigó y se visibilizó para la opinión pública la matanza de cuatro indígenas pumé, en noviembre de 2001, en el sector pumé de los ríos Riecito y Capanaparo. El informe presentado describía la situación en estos términos:

"«Unos hombres armados como si fueran a enfrentar una tropa, con diferentes tipos de armamentos, presuntamente dueños y empleados de fundos (fincas), emboscaron a una familia indígena, que se encontraba en su territorio, preparándose para comer una comida que tradicionalmente comen, allí había un asado de dos cachicamos, un galápago y un mato. Estos hacendados arremetieron de sorpresa contra estos indígenas muriendo dos hombres, una mujer embarazada y una niña de ocho años aproximadamente.»" Es de resaltar el ensañamiento que tuvieron con la niña quien corría para salvarse, cuando la mataron a machetazos. Estos hechos fueron observados por dos sobrevivientes indígenas, una mujer y un niño" (PROVEA 2002).

Se realizó un juicio oral en el que los imputados fueron absueltos. En noviembre de 2002 se consiguió que el caso fuera reabierto. Episodios como éste que tuvo lugar en el año 2001, dos años después de la aprobación de la actual Constitución de 1999, son una muestra del contexto en el que los indígenas deben mantener su visibilidad y consolidar la ocupación de un espacio político en las instituciones del Estado. Permiten también entender la relevancia actual del rol visibilizador de estos líderes indígenas que participan en las instituciones del Estado y la opinión paradójica que de ellos pueden tener las comunidades.

Desde las mismas comunidades, y volviendo al contexto pumé, se creó a mediados de los años 1990 el "Parlamento del Pueblo Pumé" (*Nimböreã be hudi*). Si bien en su texto de creación como asociación civil una de las líneas principales era la de conseguir una mayor autonomía política y de gestión económica y cultural de los territorios indígenas, sus actuaciones han tenido que concentrarse, sobre todo en estos años, en las denuncias de las violencias y los abusos que una parte de la población criolla continúa ejerciendo sobre los pumé y sobre sus territorios: en el año 2001, la denuncia de la matanza de los dos hombres, una mujer y una niña pumé; en mayo de 2003, según el informe anual de PROVEA, el "Parlamento del Pueblo Pumé" presentó varias denuncias sobre invasiones territoriales y explotación indiscriminada de

recursos por parte de ganaderos en las tierras de las comunidades pumé.³⁴ Igualmente, continúa el informe, denunciaron la intención del estado nacional de explotar el petróleo en la zona del río Cinaruco sin una evaluación previa del impacto, y sin consultar a las comunidades tal como lo establece la Constitución de 1999.³⁵

"Las comunidades indígenas en general —se dice en el comunicado dirigido a PROVEA— no está de acuerdo que sea explotado el petróleo porque afectará a nuestros ríos, lagunas y quebradas..." (PROVEA 2003a).

Quiero insistir en lo importante que puede ser el reconstruir el proceso de estas alternativas políticas surgidas desde las comunidades pumé para orientar las relaciones con el Estado y con las poblaciones no indígenas que los datos de mi investigación, hasta el momento, no me permiten describir ni analizar más en detalle. Lo que sí he podido observar, a partir de nuestra asistencia del 16 al 21 de enero de 2005 a la II Asamblea del Pueblo Pumé, es que puede hablarse en la actualidad, también para el grupo pumé, de un proceso de etnogénesis política que se concreta en la creación de asociaciones civiles pumé que responden a una doble ideología de unidad —respondiendo a la conciencia política de unos intereses comunes como grupo— y de diversidad —respondiendo a la experiencia y a las necesidades diversas en los cinco sectores pumé (Riecito, Capanaparo, Arauca, Cunaviche y Cinaruco)— relacionadas con formas distintas de ocupación criolla de los territorios pumé, con los intereses distintos del Estado sobre estos mismos territorios y con ciertas especificidades culturales.

La etnogénesis política pumé que puede observarse en nuestros días responde a un proceso lógico de creación y de re-creación de las dinámicas étnicas e identitarias que excelentemente analizó el antropólogo Fredrik Barth en los años 1970 (Barth 1976). En los planteamientos de Barth, la unidad y la diversidad étnicas son aspectos indisolubles, hasta el punto, plantea este antropólogo, que un grupo étnico sólo persiste como unidad significativa si contiene, en sí mismo, diferencias culturales persistentes. Aquellas diferencias, puntualizará Barth, que son el fundamento de los sistemas sociales que configuran su identidad étnica. Así, la capacidad de un grupo para organizar y gestionar sus diferencias internas es lo que asegura su identidad y persistencia. ¿No es precisamente esta lógica la que descubrimos en el actual proceso

34. Las comunidades pumé afectadas son las del eje Riecito-Capanaparo: Santa Josefina, Boca Tronador, Riecito y Paso de Piedra (Cf. PROVEA 2002).

35. Las comunidades pumé afectadas son las de las riberas del río Cinaruco: Baí Kârâtó, Uí Ekara, Tãde Doró y Tornara (Cf. PROVEA 2002).

etnopolítico pumé? Los datos que presento a continuación, aunque limitados, permiten reforzar esta lógica política indígena que acabo de presentar.

Así como el "Parlamento del Pueblo Pumé" (*Nimböreã be budì*) en los años 1990 se organiza como asociación civil con el objetivo fundacional de la lucha por una mayor autonomía política del pueblo pumé como unidad —aunque haya tenido que concentrarse en una actuación de denuncia—, en el año 2003 se crea, bajo la iniciativa de los estudiantes pumé de la Universidad Indígena de Venezuela³⁶, el "Consejo para la Defensa de los Derechos del Pueblo Pumé (CDDPP)" (*Pumé be marì tutì nìbõreã*) cuyo objetivo, tal como se describe en el acta constitutiva, es el "estudio, difusión y diseño de estrategias para la defensa de los derechos del Pueblo Pumé. Particularmente hará esfuerzos para la creación de las instituciones necesarias para la defensa de los derechos del Pueblo Pumé y dotarles de la personalidad jurídica necesaria...".

A partir de las actuaciones de estas asociaciones con objetivos generales para todo el pueblo pumé han surgido iniciativas para la creación de asociaciones más específicas para cada uno de los sectores pumé. Así, en la II Asamblea del Pueblo Pumé, a la que me he referido en distintos momentos de este texto, convocada por los estudiantes de la Universidad Indígena de Venezuela y que reunió a representantes del sector Riecito se aprobó el acta constitutiva del "Consejo Sectorial para el Desarrollo Integral del Pueblo Pumé" (sector Riecito). El objetivo, tal como aparece en el orden del día de la Asamblea, era el de diagnosticar los problemas para la zona —en relación a la "invasión territorial y cultural" y a la educación—, crear unidad, estrategias de futuro y recuperar los conocimientos de los ancianos. La I Asamblea del Pueblo Pumé había tenido lugar en el año 2003 y en ella se había concretado la creación del "Consejo para la Defensa de los Derechos del Pueblo Pumé (CDDPP)" (*Pumé be marì tutì nìbõreã*) que acabo de describir. En realidad, lo que desde una mirada superficial puede interpretarse como un desorden asociativo responde a una lógica de las necesidades pumé teniendo en cuenta las relaciones dentro del grupo con la población

36. La Universidad Indígena de Venezuela fue creada en el año 2001 en Tauca (Edo. Bolívar) por la Compañía de Jesús como un proyecto del Secretariado Indígena de la Provincia de Venezuela, denominado Causa Amerindia Kiwxi (CAK). Su objetivo, según el texto en el que se describen su proceso de fundación, su marco jurídico y sus proyectos, eran: "establecer una misión de servicio al indígena influenciada por una actitud de búsqueda para encontrar nuevos caminos que estuvieran inspirados en la inculturación y servicio a los pueblos indígenas y, al mismo tiempo, que fueran más acordes con la realidad contemporánea marcada por los paradigmas del desarrollo y la modernidad". Los ejes de la educación indígena, tal como están redactados en este mismo documento, son: "el eje cultural, como principio afirmador de la identidad; el eje de la concientización, como principio descubridor de la realidad y las circunstancias que afectan a los pueblos; y el eje de la producción, como principio liberador de las dependencias y manipulaciones externas" (Cf. Proyecto Kiwxi, Universidad Indígena de Tauca (mecanografiado)).

criolla venezolana y con el Estado. Este complejo de relaciones en juego se está gestionando a partir de una ideología asociativa muy específica.

Si en el apartado anterior he podido sintetizar los cuatro procesos que configuran la lógica actual de la "nueva institucionalidad" indígena que se configura desde las instituciones del Estado, en este apartado he querido dar cuenta de esta doble lógica de unidad y diversidad que da sentido al proceso de etnogénesis política pumé que puede observarse en la actualidad como respuesta a la experiencia actual de este pueblo indígena.

Conclusiones

La particularidad de este artículo es que intenta aprehender un proceso político y social en curso. Mi investigación antropológica ha tenido que confrontarse al estudio de los cambios, a su descripción y a su análisis, en el mismo momento en que se están produciendo sin que se hayan consolidado y, como algo inherente a cualquier proceso político, sin una clara seguridad de continuidad. La situación política convulsa de un país, en este caso Venezuela, la aprobación de una Constitución que redefine la naturaleza del estado venezolano como un estado pluricultural y el reconocimiento, también por primera vez en el país, de los derechos de los Pueblos Indígenas, éste es el contexto de esta primera aproximación antropológica al análisis de las distintas lógicas institucionales, criollas e indígenas, que se están generando en el momento actual de la situación política y social venezolana.

La profusión de datos que he podido aportar tiene como objetivo dar cuenta de la complejidad antropológica de un estudio sobre la conciencia política indígena actual y sus manifestaciones. Me ha interesado mostrar cómo esta conciencia política, hoy visiblemente emergente, no es sólo el fruto de una situación constitucional y socio-política presente, sino también de una larga historia de resistencia cotidiana. Así, hoy la conciencia y la acción política pumé se hacen visibles en las instituciones del Estado en la que los indígenas participan, en las asociaciones civiles que surgen como iniciativa desde las mismas comunidades, así como a través de nuevas figuras sociales que emergen en el contexto tradicional de ritual.

A la memoria de Jorge R. García

BIBLIOGRAFÍA

- ALBÓ, X. (2000) "Derecho consuetudinario: posibilidades y límites" (documento inédito).
- ARVELO, N. (1991) "Indigenismo y debate sobre el desarrollo amazónico. Reflexiones a partir de la experiencia venezolana" (on line: <http://www.unb.br/ics/dan/Serie106empdf.pdf>).
- ARVELO, N. (2001) "Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raíces organizacionales en el sistema de interdependencia regional del Orinoco", *Serie Antropología*, 309, pp. 1-25.
- ARVELO, N., BIRD, H., HURTADO, A., PEROZO DÍAZ, A., VIDAL ONTIVERO, S., (1990) *Indios e indigenismo entre la expansión de fronteras hacia el eje fluvial Orinoco-Apure*, Caracas: IVIC.
- BARIÉ, C.G. (2003) *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*, Quito: Abya Yala.
- BARTH, F. (1976 [1969]) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México DF: FCE.
- BARRETO, D. (1996) "Reflexiones sobre la antropología aplicada a los problemas de salud y enfermedad", *América Indígena*, 11.
- BELLO, I.J. (1996) "La reforma constitucional venezolana y los derechos de los pueblos indígenas", en SÁNCHEZ, E. (ed.) *Derechos de los Pueblos Indígenas en las constituciones de América Latina*, Santafé de Bogotá: Disloque Editores, pp. 219-235.
- COLMENARES, R. (2000) *Los derechos de los pueblos indígenas*, Caracas: Editorial Jurídica Venezolana.
- CONSEJO NACIONAL INDIO DE VENEZUELA (2005) *Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela* (on line: www.asambleanacional.gov.ve).
- CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA 1999, *Gaceta oficial* núm. 5453 extraordinario. 24 de marzo de 2000, Caracas: Ediciones Dabosan.
- HALE, C.R. (1996) "Entre la militancia indígena y la conciencia multi-étnica. Los desafíos de la autonomía en la Costa Atlántica de Nicaragua", en VARESE, S. (ed.) *Pueblos indios, soberanía y globalismo*, Quito: Abya Yala, pp. 127-156.
- HAMEL, R.E. (1990) "Lenguaje y conflicto interétnico en el derecho consuetudinario y positivo", en STAVENHAGEN, R. e ITURRALDE, D. (ed.) *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México DF: Instituto Indigenista Interamericano.
- INSTITUTO NACIONAL DE PARQUES/DIRECCIÓN GENERAL SECTORIAL DE PARQUES (1992) *Anteproyecto del plan de ordenamiento y reglamento de uso del Parque Nacional Santos Luzardo, Capanaparo-Sinaruco*, Caracas, octubre (mecanografiado).

- KRACKE, W. (1990) "El sueño como vehículo del poder chamánico. Interpretaciones personales y significados personales de los sueños entre los Parintintin", en PERRIN, M. (ed.) *Antropología y Experiencias del Sueño*, Quito: Abya Yala, pp. 145-157.
- MITRANI, P. (1978) "Salud y Enfermedad en la concepción yaruro (Ensayo de Antropología Médica)", *Montealbán*, 8.
- MITRANI, P. (1979) "Essai de systématisation de la pratique médicales yaruro", en *Actes du XLII Congrès d'Américanistes VI*.
- MITRANI, P. (1988) "Los Pumé", en LIZOT, J. (ed.) *Los Aborígenes de Venezuela*, Vol. III, Caracas: Fundación La Salle/Monte Ávila.
- MONSONY, F.F. (1975) *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva*, Caracas: Universidad Central/Ediciones Faces.
- MORALES, F. (1989) *Del Morichal a la Sabana*, Caracas: Universidad Central de Venezuela/Ediciones Faces.
- OROBITG, G. (1998) *Les Pumé et leurs rêves. Étude d'un groupe indien des Plaines du Venezuela*, Paris: Editions de Archives Contemporaines (Ordres Sociaux).
- OROBITG, G. (1999a) "Soñar con el cuerpo, el cuerpo soñado: sexualidad y procreación entre los Pumé desde la perspectiva de las nuevas tecnologías reproductivas (Venezuela)", *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 10-11 (4), Caracas, pp. 133-150.
- OROBITG, G. (1999b) "El cuerpo como lenguaje. La posesión como lenguaje del género entre los Pumé de los Llanos de Apure (Venezuela)", *Ankulegui*, Número Especial, Donosti, pp. 71-83.
- OROBITG, G. (2001) "Cuerpo, persona y experiencia ¿Por qué para los indígenas pumé para vivir se debe morir por un rato?", *Etnográfica* V (2), Lisboa, pp. 219-240.
- OROBITG, G. (2004) "Cuando el 'cuerpo' está lejos. Enfermedad, persona y categorías de la alteridad entre los indígenas pumé de Venezuela", en FERNÁNDEZ SUÁREZ, G. (ed.) *Salud e interculturalidad en América Latina*, Quito: Abya Yala, pp. 51-264.
- PROVEA (2002) Informe Anual 2001-2002 (on line: http://www.derechos.org.ve/publicaciones/infannual/2002_03/10pueblosINDIOS.pdf).
- PROVEA (2003a) "Derechos de los Pueblos Indígenas", Informe Anual (on line: http://www.derechos.org.ve/publicaciones/infannual/2002_03/10pueblosINDIOS.pdf).
- PROVEA (2003b) *Boletín* 121, julio (on line: http://www.derechos.org.ve/publicaciones/infannual/2002_03/10pueblosINDIOS.pdf).
- ROLDÁN ORIEGA, R. (2004) *Manual para la Formación en Derechos Indígenas. Territorios, recursos naturales y convenios internacionales*, Quito: Abya Yala.
- QUIJADA, M. (2004) "Construcción nacional y 'pueblos originarios'", *Tribuna Americana*, 3: 8-23.

- VARESE, S. (1996a) "Parroquialismo y Globalización. Las etnicidades indígenas en el Tercer Milenio", VARESE, S. (ed.) *Pueblos Indios, soberanía y globalismo*, Quito: Abya Yala, pp. 15-30.
- VARESE, S. (ed.) (1996b) *Pueblos Indios, soberanía y globalismo*, Quito: Abya Yala.
- VAN COTT, D.L. (1999) "Movimientos indígenas transformación constitucional en Los Andes. Venezuela en perspectiva comparativa", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 18 (3).
- VAN COTT, D.L. (2000) *The friendly liquidation of the past: The politics of diversity in Latin America*, Pittsburg: University of Pittsburg Press.
- WALSH, C. (2002) "Interculturalidad, Reformas Constitucionales y Pluralismo Jurídico", en *Derechos Colectivos y Administración de Justicia Indígena*, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar (on line: <http://www.uasb.cc/padh>).

Materiales audiovisuales

Crónicas pumé (1). II Asamblea del Pueblo Pumé. Boca Tronador (Estado Apure). 16-21 de enero de 2005. (Color. 15') Realización: Gemma Orobitg y Daisy Barreto. Cámara y Sonido: Gemma Orobitg. Fotografía: Emilio Guzmán. Montaje: Jordi Orobitg. Distribución: Tanios Films

RESUMEN

El objetivo de este artículo es plantear, a partir de la experiencia actual del grupo indígena pumé, toda una serie de interrogantes que permitan abordar en profundidad el análisis de las relaciones entre los grupos indígenas de Venezuela y el estado nacional en el contexto político creado a partir de la aprobación, en 1999, de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Para ello el artículo se organiza en tres bloques temáticos. En el primero se aborda la percepción actual que desde las comunidades se tiene del proceso político venezolano. En el segundo, se analiza comparativamente la lógica de la "nueva institucionalidad" indígena que se ha generado desde el Estado. En el tercero, se describen algunas de las alternativas políticas indígenas que surgen desde las mismas comunidades pumé en el contexto actual de visibilización y reconocimiento de los derechos indígenas en Venezuela.

ABSTRACT

Starting out from the current experience of the Pumé indigenous group, the purpose of this article is to raise some questions that will enable us to analyse in depth the relationships

between the indigenous groups of Venezuela and the national state in the political context emerging after the approval, in 1999, of the Constitution of the Bolivarian Republic of Venezuela. To this effect, the article can be divided in three thematic units. The first deals with the communities' current perception of the Venezuelan political process. The second puts forward a comparative analysis of the logics of the indigenous 'new institutionality' generated by the state. In the third, some of the indigenous political alternatives are described, alternatives that are produced by the Pumé communities in the current context of visualisation and recognition of indigenous rights in Venezuela.