

SÉRIE ANTROPOLOGIA

313

**EL CHAMANISMO DE LOS ARAWAKOS DE RIO NEGRO:
SU INFLUENCIA EN LA POLÍTICA LOCAL Y REGIONAL
EN EL AMAZONAS DE VENEZUELA**

Silvia M. Vidal

**Brasília
2002**

EL Chamanismo de los Arawakos de Río Negro: su influencia en la política local y regional en el Amazonas de Venezuela

Silvia M. Vidal
IVIC/Venezuela

Introducción

En este trabajo voy a hablar sobre el rol y la influencia de los chamanes y del chamanismo de los grupos Arawakos (Aruaks) de Río Negro en el sistema democrático local y regional del estado Amazonas de Venezuela, especialmente en el contexto de los últimos procesos electorales desde 1969 hasta el 2001. Para ello empearé un enfoque histórico y macro-regional, enmarcado dentro de los procesos de construcción y consolidación de los estados coloniales y nacionales.(1) Primeramente haré una presentación y descripción de los Arawakos de las cuencas del Negro, Casiquiare, Guainía y Alto Orinoco, y luego hablaré de las características principales del chamanismo y los distintos tipos de chamanes existentes entre estos grupos. En segundo lugar, analizaré el liderazgo y el chamanismo Arawako en el contexto colonial temprano (Siglos XVI-XVIII) y en el contexto colonial tardío (1798) hasta el fin de la explotación del caucho silvestre (Haveas brasiliense) en 1920. Finalmente describiré y discutiré el rol de los chamanes Arawakos y su influencia en la política del estado Amazonas desde 1958 hasta el 2001.

Chamanes y Chamanismo entre los Arawakos de Río Negro

Los datos para esta conferencia y mi análisis del chamanismo están centrados en tres grupos Arawakos de Río Negro: los Warekenas, los Banivas y los Barés. Estos tres grupos viven en diferentes ciudades, pueblos y ambientes ribereños de las cuencas del Guainía, Casiquiare, Alto Negro y Alto Orinoco. Hay alrededor de 600 Warekenas, 2500 Banivas y 2000 Barés en Venezuela, quienes directa e indirectamente están integrados en un sistema sociopolítico regional, junto a casi otras 40.000 personas pertenecientes a grupos Tukanos, Makús y Arawakos del Noroeste Amazónico de Venezuela, Brasil y Colombia. Las principales características atribuidas a este sistema regional son el multilinguismo, la exogamia y la religión del Kúwai.

Internamente los Warekenas, Banivas y Barés están organizados en varias fratrias patrilineales, localizadas y exogámicas; cada una de las cuales consisten en dos o más sibs patrilineales, exogámicos, localizados y jerarquizados de acuerdo a un orden de nacimiento o emergencia de hermanos míticos ancestrales. La exogamia hace posible que los grupos y subgrupos Arawakos se asocien entre ellos y con otras sociedades. La jerarquía no sólo es el criterio para clasificar a la gente y ubicarla en un status dado, sino que influye en las alianzas intra e intergrupales. Cada fratria y sib está identificado con un área específica del territorio del grupo. Las fratrias y los sibs localizados ejercen control político y económico sobre los ríos, lugares sagrados y recursos de su territorio. Sin embargo, este control territorial puede ser negociado mediante intercambios y reciprocidad y las alianzas políticas entre las fratrias y los grupos.

Los Warekenas, Banivas y Barés comparten con otros grupos Arawakos la religión del Kúwai, Kúai, Kuwé o Katsímanali, o la “voz (chamánica) de la creación”,

que abrió al mundo (expansión/contracción). Kúwai es descrito como un ser monstruoso, primordial, maestro que controla todos los seres visibles e invisibles, el cielo y el universo, a través de poderosos conocimientos o sabiduría. Se dice que el vino a este undó a enseñar a la gente su poder ritual sagrado. Los hombres aprenden secretamente algunos de estos poderes durante las ceremonias de iniciación masculinas. El sistema religioso asociado al culto del Kúwai se divide en ciclos míticos, cada uno de los cuales consiste en un cuerpo o grupo de narrativas en la forma de cuentos, mitos, cantos, canciones, rezos, consejos, etc. Junto a otras lecciones de conocimientos rituales, las enseñanzas del Kúwai (Kuwé Duwákalmi, em warekena) comprenden un código simbólico y un repertorio pragmático de gran significación que influye grandemente y orienta las formas de vida de los indígenas tanto en la esfera ritual como secular.

Entre los grupos Arawakos del Noroeste Amazónico, el liderazgo político está estrechamente vinculado al sistema religioso y ritual. En el pasado remoto y reciente, muchos grandes líderes políticos también fueron poderosos chamanes y expertos en enfrentar, manipular y controlar el mundo invisible o lo oculto, y estas cualidades fueron las que precisamente le dieron legitimidad y apoyo a su liderazgo político regional.

El conocimiento chamánico además de ser la habilidad para controlar fuerzas ocultas, para mediar entre el mundo natural y el sobrenatural, para curar enfermedades y otras dolencias, constituye una forma de historia política que puede transmitirse en mitos, cuentos, cantos, rezos, etc., y puede inscribirse o escribirse en el paisaje a través de petroglifos, monumentos naturales u otras características físicas del ambiente, como montañas, ríos, piedras, raudales, etc. Es decir, que representa un modelo para construir, representar e interpretar el pasado y el espacio, la historia y la geografía.

El complejo sistema chamánico de los Arawakos comprende a chamanes, hechiceros y brujos. La iniciación y el aprendizaje del chamamismo, la hechicería y la brujería son complejos y requieren de sacrificios personales (abstinencia sexual; ayunos fuertes y prohibición de ciertos alimentos; horario forzado de trabajo; disciplina), de cualidades personales especiales (poderes sobrenaturales; capacidad y velocidad para memorizar mucha y nueva información; resistencia física a la ingestión de drogas psicotrópicas) y del éxito en la conquista de varios niveles y tipos de conocimiento y entrenamiento chamánicos. Há habido cinco niveles en la especialización, conocimiento y preparación de chamanes: 1) Biníji o el que prepara medicinas con plantas y agua; 2) Makákana o “soplador” que controla y cura las enfermedades o fuerzas invisibles por medio de soplar el humo del tabaco; 3) Uyákali o “chupador” que realiza curaciones por medio de succionar o chupar las partes enfermas del cuerpo humano y les extrae los agentes naturales o sobrenaturales causantes del mal; 4) Sibunítei o “adivinator-soñador” que realiza curaciones por medio de los sueños y la adivinación, también puede profetizar el futuro, etc.; y 5) Mriri o Mariyé, el sabio que domina a la perfección todos las especialidades y todos los mitos, cantos, rezos, etc, así como posee gran carisma y dotes de liderazgo.

El chamanismo también está asociado a la continuidad espacio-temporal que establecen los Arawakos entre sus antepasados reales o míticos o primeros ancestros (inépe mikí náwi, em warekena; tales como Nápiruli, Purúna-mínali, Dzúuli, Kúwai, y antiguos jefes o capitanes-guerreros-chamanes como Cocuí) y los ancianos y ancianas vivientes, con sabiduría y conocimiento sobre los mitos, cuentos, cantos, rezos, etc. Muchos de estos ancianos y ancianas, al igual que los Makákana, realizan curaciones de ciertas enfermedades y ayudan a solucionar problemas sobrenaturales utilizando tanto canciones, rezos sagrados, como el tabaco y remedios de plantas. Es decir que son

hechiceros que utilizan “pusanas” o remedios y poderes rituales para hacer que una persona sea muy simpática a todos los demás; para lograr el amor o enamorar a una persona; para obtener un empleo; para mejorar las habilidades de pesca y cacería, etc.

Sin embargo, también existen los brujos que usan parte de estos mismas “pusanas”, el conocimiento sobre los venenos y la magia negra para matar y dañar a otras personas, como parte de un sistema de venganzas. Estos brujos son conocidos como “dañeros” y ‘pitadores’. Los dañeros son hombres o mujeres que usan veneno y otras sustancias tóxicas para matar y perpetrar sus venganzas. Los pitadores son hombres que desnudos y pintados sus cuerpos de negro, deambulan durante la noche por selvas y pueblos, pitando, buscando a sus enemigos para eliminarlos.

Liderazgo y Chamanismo Arawako en el Contexto Colonial (Siglos XVI-XVIII)

Durante el período colonial temprano (1550-1650), los antepasados de los Warekena, Baré y Baniva fueron parte de los pueblos pertenecientes a los Macrosistemas Políticos Regionales de Manoa y Omagua (u Oniguayal) (Vidal 1993; Whitehead 1993, 1994, 1999a, 1999b). Estos macrosistemas eran formaciones sociales multilingües y multiétnicas, con una jerarquía interétnica interna, liderada por un jefe supremo y una poderosa élite de jefes secundarios. El proceso de conquista y expansión de las Coronas de Portugal y España hacia las cuencas del Amazonas y del Orinoco, las contradicciones y conflictos internos dentro y entre las formaciones sociopolíticas amerindias, y el colapso demográfico de los pueblos indígenas debido a las epidemias, la esclavitud y las migraciones forzadas, se combinaron para producir la desaparición progresiva de estos macrosistemas políticos para fines del Siglo XVII. Estos procesos de desestabilización y transformación progresivos impulsaron, a su vez, otros procesos de reagrupación de muchos pueblos indígenas que para principios del Siglo XVIII generaron el surgimiento de nuevas formaciones sociopolíticas menos jerarquizadas, las cuales he denominado como “Confederaciones Multiétnicas” (Vidal 1993).

Las confederaciones multiétnicas eran flexibles y variadas en sus composiciones étnico-lingüísticas, y fueron lideradas en un principio (1700-1750) por carismáticos jefes-guerreros-chamanes. La mayoría de estas confederaciones pueden ser descritas como modos de liderazgo teocrático-genealógico (Whitehead 1994:39), cuyos poderosos jefes basaban su autoridad y poder político en: sus habilidades para construir una red personal de seguidores (parientes por consanguinidad y afinidad, socios y aliados) y de circuitos de intercambio y reciprocidad de bienes y servicios; sus destrezas para liderar redes de comercio regional, especialmente de bienes manufacturados europeos; y en sus conocimientos y poderes chamánicos. Sin embargo, para la segunda mitad del Siglo XVIII, dentro de las confederaciones multiétnicas hubo algunas parcialidades y grupos Arawakos que privilegiaron el modo de liderazgo “militar-comercial” (Whitehead 1994:39) debido al impacto y consecuencias generadas tanto por su continua inserción en el régimen colonial como por sus estrechas relaciones con grupos Caribes y Tukanos Orientales (Vidal s/f). Este modo de liderazgo se basaba en el control de la gente mediante la sujeción militar y la conversión de los socios comerciales, en seguidores políticos y aliados comerciales. Durante el Siglo XVIII existieron alrededor de 15 confederaciones multiétnicas las cuales fueron lideradas por los antepasados de los Warekena, Baré y Baniva.

Sin embargo, la importancia histórica de estas confederaciones del Siglo XVIII para la sobrevivencia de los grupos Arawakos contemporáneos fue el modo en que la integración y relación entre sociedades rituales masculinas y la religión del Kúwai, Kúwe o Katsimánali, constituyeron la base sociopolítica y religiosa para el

fortalecimiento del liderazgo de poderosos jefes y grupos Arawakos (Vidal 2000). Tanto las fuentes escritas europeas como la historia oral de los pueblos Arawakos coinciden en señalar que los poderosos jefes-guerreros-chamanes de las confederaciones multiétnicas y sus seguidores celebraban grandes rituales multiétnicos relacionados con la religión del Kúwai (Vidal 2000, s/f). Estas fiestas rituales incluían lugares sagrados, casas de los hombres, ceremonias de azotamientos con látigos y ayunos, y ejecuciones musicales tales como danzas, cantos y tocar instrumentos como trompetas, flautas y tambores (Vidal s/f).

En mi artículo “Secret Religious Cults and Political Leadership: Multiethnic Confederacies from Northwestern Amazonia” (Vidal s/f) presento evidencias que demuestran que la religión del Kúwai ha sido parte de las tradiciones rituales y sociopolítica de los pueblos Arawakos desde al menos el Siglo XVIII (las cuales también han compartido con los grupos Tukanos y Makús del Noroeste Amazónico). Durante ese período histórico hubo una estrecha relación entre el culto del Kúwai y las sociedades rituales masculinas de poderosos jefes Arawakos que lideraban confederaciones multiétnicas. Esta relación representó una estrategia política y religiosa que permitió a los antiguos líderes Warekena, Baré y Baniva construir comunidades políticas y nuevas identidades culturales dentro del régimen colonial del Siglo XVIII. Esta estrategia fue empleada por los antepasados de los Arawakos de Río Negro no sólo para participar en circuitos de intercambio y reciprocidad y en redes de comercio de esclavos y bienes europeos, sino también para evadir, manipular o retar la dominación colonial española y portuguesa.

Sin embargo, las confederaciones multiétnicas eran inherentemente inestables y frecuentemente se desarticulaban debido a la posesión de armas y manufacturas europeas y la integración creciente dentro del sistema comercial colonial, lo cual condujo a sanguinarios conflictos entre grupos poderosos y con aquellas otras poblaciones amerindias excluidas del favoritismo colonial que se orientaba hacia determinadas tribus y confederaciones. Estos procesos incidieron en el surgimiento de una nueva categoría indígena, la de “canicuru” o traidor (Neto 1988:52-53; Stradelli 1929:395). El término canicuru fue empleado por los Manao, Baré y otros grupos del Río Negro para referirse tanto a individuos como grupos que estaban al servicio de los poderes coloniales.

Hacia fines del Siglo XVIII el sistema colonial terminó de imponerse en las cuencas del Alto Negro y el Alto Orinoco y muchos sitios y áreas de esta región estaban deshabitados y muchos de los pueblos amerindios del Río Negro por la progresiva pérdida de sus autonomías político-económicas habían dejado de ser “indios gentiles” o independientes y se habían transformado en individuos y familias asimilados al sistema colonial o “abalizados” (Neto 1988), o se habían retirado a zonas inaccesibles al poder colonial para preservar su independencia cultural. Estos últimos grupos lograron sobrevivir y resistir la dominación colonial por la transformación de sus estructuras sociopolíticas, por la redefinición de sus identidades culturales y por el restablecimiento de sus creencias religiosas y enseñanzas y conocimientos mito-históricos.

Liderazgo y Chamanismo Arawako en el Contexto Colonial Tardío y de Construcción de los Estados-Nacionales

Para analizar el rol e impacto de los líderes-chamanes Arawakos en la política local y regional de las poblaciones europeas y criollas del Siglo XIX es necesario considerar tres importantes características de las sociedades Arawakas y de sus relaciones con otros pueblos, culturas y sistemas políticos del Noroeste Amazónico: 1)

la exogamia y el sistema de alianzas matrimoniales y sus estrechas relaciones con las actividades y redes comerciales y políticas; 2) la religión del Kúwai y el conocimiento chamánico y sus vínculos con los sistemas políticos locales y regionales; y 3) la adopción del sistema de alianzas matrimoniales y comerciales, de las creencias religiosas y del conocimiento chamánico de los Arawakos por parte de europeos y criollos residentes en el Noroeste Amazónico. Desde las primeras expediciones europeas a las cuencas del Negro y del Alto Orinoco (Siglo XVII), los hombres europeos adoptaron el sistema de alianzas matrimoniales de los Arawakos al casarse o tomar como concubinas a mujeres Manao, Baniva, Warekena, Baré, etc. (Vidal 1993; Wright 1981). Esta costumbre también fue seguida por los criollos y mestizos, y le permitió a los indígenas asumir a los europeos y criollos como sus parientes por afinidad, socios comerciales y aliados y/o protectores políticos. Para los Warekena, Baniva y Baré, las alianzas más fuertes y estables son aquellas que se realizan entre dos o más grupos aliados políticamente que también son parientes por afinidad, miembros de las sociedades rituales masculinas del Kúwai, y socios comerciales. Desde la segunda mitad del Siglo XVIII y durante todo el XIX, estas alianzas estratégicas hicieron posible las relaciones más estrechas entre Warekenas, Banivas y Barés, y entre ellos y sus socios comerciales y parientes por afinidad europeos y criollos. Esto trajo como consecuencia grandes ventajas y aprendizajes para estos pueblos Arawakos e impulsó decisivamente el impacto su impacto sobre las culturas criollas de la región. Pero también estas alianzas significaron para Warekenas, Banivas y Barés mayores compromisos y deudas con los estados coloniales y nacionales los cuales resultaron en pérdidas dramáticas en su autonomía político-económica y en su esclavitud y opresión política.

Para principios del Siglo XIX se popularizaron las denominaciones étnicas tribalizadas de los grupos Arawakos del Noroeste Amazónico, y además muchos de los grupos que habían ejercido su liderazgo en las confederaciones multiétnicas habían desaparecido, o se habían reducido drásticamente (Humboldt 1976; Neto 1988; Spruce 1908; Vidal y Zucchi 1999). En los pueblos de misión y en las grandes villas, los poderosos jefes-guerreros-chamanes habían sido sustituidos por abalizados (intermediarios entre sus grupos y familias y los europeos y criollos). También se habían incrementado los conflictos y guerras entre los grupos indígenas tradicionales o “tribalizados” y los canicuru o traidores. Estos enfrentamientos generaron, a su vez, mayores procesos de cambio sociocultural y político en las sociedades Arawakas.

Entre 1798 y 1800, los grupos indígenas del Noroeste Amazónico comenzaron a experimentar tanto el regreso del sistema misional (Venezuela) como la legalización del sistema de “avance” o “endeude,” como forma de explotación y de dominación. Este sistema de explotación formaba parte de las acciones de las autoridades civiles, militares y misionales, y consistía en que se le adelantaba al indígena mercancías (ropa, calzado, herramientas, etc.) cuyos precios eran muy elevados, y se les obligaba a cancelar esta deuda con el trabajo en la extracción de productos naturales. Los indígenas que no podían cumplir con las elevadas cuotas de pago, eran esclavizados o enviados a prisión.

Durante la primera Década del Siglo XIX se produjo la transferencia del poder imperial portugués al Brasil (1808; Neto 1988.32) y se inició el proceso independentista de Venezuela y Colombia (1810). Sin embargo, a pesar de la inestabilidad de los poderes coloniales portugués y español, el proceso de desestabilización de la autonomía político-económica de los indígenas de la cuenca del Río Negro continuó. De hecho se seguían reclutando individuos y grupos indígenas para trasladarlos a los importantes centros político-económicos de la época (Manaus, San Fernando de Atabapo), y se

extendieron estas expediciones en búsqueda de indígenas hacia zonas alejadas de las cuencas del Alto Negro, Vaupés y Japurá (Vidal y Zucchi 1999).

En 1817, las tropas patriotas de Bolívar y Páez se desplazaron desde el Orinoco Medio hasta San Fernando de Atabapo, tomaron la villa, expulsaron a las autoridades coloniales y nombraron nuevas autoridades civiles y militares (Iribertegui 1987; Henríquez 1994). Al año siguiente, las recién nombradas autoridades republicanas, expulsaron a los misioneros europeos del Amazonas venezolano. Para 1819 se produjeron sublevaciones indígenas en Maroa (Baniva y otros grupos), Tomo (Baniva) y Davipe (Warekena) y otras comunidades del Alto Río Negro-Guainía, así como también en la Guarnición de San Carlos de Río Negro.

Para 1821 se habían consolidado las independencias de Venezuela y Brasil, y en 1823 la Asamblea Nacional Constituyente de este último país había aprobado la ley de Servidumbre Indígena. Esta ley ordenaba que en un período de 7 años se repartieran los indígenas entre los colonos, con la condición de que se les impartiera enseñanza cristiana, se les bautizara y se les empleara en trabajos útiles (Neto 1988:40). Entre 1820 y 1830 los comerciantes de Manaus comenzaron a incursionar en el Alto Río Negro, y para 1839 ya seis de ellos se habían establecido en el área (Wright 1981:210). Muchos de estos comerciantes eran aliados de las autoridades militares y actuaban como intermediarios entre los indígenas y grandes firmas comerciales de Manaus. A partir de 1821, en Venezuela se produjeron una serie de cambios político-administrativos que significaron el “reordenamiento” oficial del territorio comprendido en la región al sur del Orinoco, es decir que el actual estado Amazonas pasó de ser el Departamento de Orinoco a formar parte de la Provincia de Guayana, dividida en varios Cantones (incluyendo el cantón de Río Negro). Estos cambios se debieron tanto a las transformaciones sociopolíticas que estaba experimentando el país, como a la apertura de las selvas tropicales para la explotación comercial auspiciada por capitales e intereses económicos nacionales y extranjeros. De esta forma, a partir de 1830, la economía de la región Alto Orinoco, Guainía, Alto Negro, se centró en la extracción de productos selváticos, en una minería incipiente, en la fabricación de embarcaciones de río, y en la explotación de la mano de obra indígena, particularmente de los Baré, Warekena, Baniva, Kurripako) (Codazzi 1940; Iribertegui 1987; Wright 1981).

Entre 1798 y 1851 varias fuentes históricas señalan la importancia que tenían los rituales del Kúwai y los líderes-chamanes en la región Alto Río Negro-Guainía (Humboldt 1956; Spruce 1996, Wallace 1892). También se indica que entre 1831 y 1851, los indígenas continuaban celebrando importantes ceremonias multiétnicas y multiculturales en el Vaupés, en el Isana y en el Negro (Spruce 1996, Wallace 1892; Wright 1981; Chernela 1993), y se menciona que: 1) los Baré, Tariana, Kurripako, Marepimana y sus descendientes, así como los caboclos o mestizos, con o sin la presencia de sacerdotes, efectuaban en sus pueblos fiestas en honor a los santos católicos, y 2) los Kurripako, Tariana, Baré, Warekena y Tukano realizaban ceremonias del Kúwai y alianzas políticas.

Entre 1850 y 1920 aproximadamente, la explotación del caucho silvestre (*Haveas brasiliensis*) se convirtió en la principal actividad económica en todas las tierras bajas de Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia, Venezuela y Brasil. Los líderes de los gobiernos nacionales de estos países estaban deseosos por demostrar su presencia política (soberanía) en las remotas selvas amazónicas, así como estaban ansiosos de recibir su parte de las ganancias hechas por la exportación del látex del caucho a las naciones industrializadas (Hill 1998). El boom del caucho transformó la relativa autonomía de los pueblos amerindios en una nueva era de esclavitud, migraciones forzadas y genocidio. Si bien para 1830 el proceso independentista ya se había

consolidado en muchos países americanos, en el Noroeste Amazónico el régimen colonial se prolongó hasta la primera mitad del Siglo XX, precisamente al iniciarse y legalizarse la explotación del caucho. El sistema empleado para capturar y explotar la mano de obra en la recolección y procesamiento del caucho silvestre, intensificó la esclavitud y el genocidio, y renovó la ideología de la dominación colonial en la cual los indios eran estereotipados como “salvajes caníbales,” que necesitaban de reducción y civilización.

A partir de 1850, muchos pueblos indígenas del Noroeste Amazónico (Baniva, Warekena, Baré, Kurripako, TuKano y otros) empezaron a relacionar la opresión de la cual eran víctimas con movimientos y temas milenarios (Wright 1981). La influencia de sus antiguas tradiciones ceremoniales y de sus redes de relaciones regionales, combinadas con festividades de santos católicos, impulsó el surgimiento y desarrollo de movimientos mesiánicos multiétnicos, liderados por profetas-chamanes (Hill y Wright 1988; Wright y Hill 1986). Uno de estos movimientos fue dirigido por Venancio Camico, un chaman Kurripako o Wakuénai, casado con una mujer Baniva del Caño Aki, afluente del Río Guainía. Camico, también conocido como el “Dios de Mane” (un afluente del Aki), ejerció gran autoridad entre los Amerindios de las cuencas del Guainía y Río Negro hasta su muerte en 1902. Según Tavera Acosta (1927:146), Venancio Camico conocía las propiedades curativas de muchas especies de plantas y hacía curaciones sorprendentes en indígenas y criollos del Amazonas venezolano; este mismo autor también menciona que Camico hablaba portugués, español y varios idiomas indígenas de la región. Estos movimientos milenarios tuvieron el efecto de fortalecer en el seno de las poblaciones amerindias de la región, el liderazgo de chamanes y líderes espirituales indígenas, así como de generar incrementar el respeto y la importancia de los chamanes Arawakos del Río Negro.

Contemporáneo con Venancio Camico era Joaquín Bolívar, un chaman y líder político Baré, quien también famoso por sus curaciones y conocimiento de las plantas y sus propiedades sanadoras y espirituales. Si bien Bolívar no fue un líder de movimientos mesiánicos, fue un chaman muy popular y respetado tanto entre los pueblos indígenas como entre los criollos y mestizos de los Ríos Negro, Casiquiare y Guainía (Tavera Acosta 1927:146; González Niño 1984:137; Henríquez 1994). Su popularidad entre los criollos, y especialmente entre los políticos criollos y caudillos y barones del caucho, se debía a su habilidad de curar a las personas enfermas por envenenamiento y devolver a la normalidad las condiciones de vida de aquellos individuos que sufrían de los impactos de la magia negra hecha por dañeros y pitadores. Bolívar también fue el jefe o capitán y fundador en 1873 de la villa de Santa Rosa de Amanadona, en el Alto Río Negro.

La población criolla del Amazonas de Venezuela, incluyendo políticos, autoridades regionales y barones del caucho, habían adoptado importantes aspectos del conocimiento chamánico, la brujería y hechicería de los grupos Arawakos de la región. Principalmente nos referimos: 1) al conocimiento y uso de la botánica y la zoología amazónica como fuente segura para la curación de enfermedades tropicales y de los efectos de sustancias tóxicas y venenos; y 2) a los poderes espirituales de los chamanes y hechiceros Arawakos para controlar fuerzas sobrenaturales. Sin embargo, estas creencias de los criollos de Amazonas no son exclusivas de esa región, dado que la mayoría de los políticos de reconocidos partidos políticos en Venezuela siempre han tenido chamanes y brujos personales para curarlos y protegerlos de sus enemigos y fuerzas sobrenaturales.(2) Según Martín (1983:64), estas creencias populares en Venezuela son parte de una ideología basada en las fuerzas mágicas de los poderes políticos de autoridades nacionales y regionales; esta ideología forma parte y es

representada por el culto a Simón Bolívar, el Libertador de Venezuela, Colombia, Perú, Bolivia, Ecuador y Panamá, y padre fundador de la República de Venezuela y de la Gran Colombia.

Además de adoptar las creencias chamánicas, los barones y caudillos del caucho también habían continuado con la tradición de casarse o de tener mujeres indígenas como concubinas para consolidar sus relaciones y alianzas con determinados líderes y grupos indígenas Arawakos (Iribertegui 1987:302-303).

Para principios del Siglo XX, había varios famosos chamanes Arawakos en el Río Negro, uno de los cuales era Hilario Bolívar, Baré de Santa Rosa de Amanadona e hijo de Joaquín Bolívar. Su popularidad era notoria entre los barones del caucho y su fama como sanador y poderoso chaman se extendía hacia otras zonas de Venezuela y países vecinos. Otro famoso chaman Baré fue Hilario Maroa, mejor conocido en la región como “Maroita.” Maroita también vivió en Santa Rosa de Amanadona, y su fama se extendió no sólo a varias regiones de Venezuela y países vecinos, sino que llegó hasta políticos y médicos que ejercieron su profesión en San Carlos de Río Negro y otras ciudades del estado Amazonas. Se puede afirmar que Maroita fue uno de los primeros chamanes indígenas en compartir sus pacientes y sostener relaciones profesionales con médicos criollos (Anduze 1973:167). Tanto Maroita como Hilario Bolívar fueron conocidos por sus grandes dotes para curar en indios y criollos enfermedades, envenenamientos y magia negra causada por dañeros y pitadores indígenas de la región.

Chamanes Arawakos de Río Negro y su influencia en la política de Amazonas desde 1958

Con la apertura de las elecciones democráticas, los partidos políticos nacionales iniciaron sus estrategias y campañas para tratar de ganar los votos de los pueblos indígenas del antiguo Territorio Federal Amazonas, hoy estado Amazonas. En Venezuela para 1958, todo individuo mayor de 18 años de edad y que tuviera partida de nacimiento registrada y/o cédula de identidad, sin distingo de raza, etnia, género, clase social y religión, tenía el derecho y el deber de votar para elegir al presidente de la República y los diputados y senadores al Congreso Nacional; estos derechos y deberes civiles fueron posteriormente ratificados por la Constitución Nacional de 1961. Dado que más del 80% de la población del país no sabía leer ni escribir, incluyendo la mayoría de la población rural y los pueblos indígenas, las tarjetas de votación y las campañas electorales se hacían con gráficos y colores que pudieran ser entendidos por esa mayoría analfabeta de electores y éstos legalizaban su derecho al voto consignando su huella dactilar. En este contexto, Acción Democrática (AD), Unión Republicana Democrática (URD) y COPEI, los tres partidos principales del país iniciaron la competencia para captar los votos de los indígenas que estuvieran en posesión de una partida de nacimiento registrada por las autoridades civiles locales y regionales. Esta competencia política dio origen a dos imágenes contradictorias y opuestas de los indígenas que ha persistido hasta las elecciones nacionales y regionales de 1998 y del 2000. Por un lado, son vistos como personas ingenuas e ignorantes cuyos votos se pueden comprar a cambio de dinero, comida, plantas eléctricas, gasolina y otros artículos de consumo básico. Por el otro lado, son considerados como poco confiables, incapaces de demostrar y mantener sus lealtades políticas ya que cambian sus opiniones de acuerdo a las cambiantes circunstancias políticas e intereses económicos.

Para 1958-58, los chamanes, brujos y hechiceros de Río Negro eran reconocidos y respetados entre indígenas y criollos por sus habilidades tanto para preparar “pusanas”

o pociones mágicas para enamorados, como para elaborar bebidas y polvos venenosos y dañinos que producen enfermedades fatales como la “pica-pica” o edári, en idioma Warekena. La pica-pica es una enfermedad que causa enormes padecimientos y dolores y finalmente la muerte. Sin embargo, estos chamanes también poseían otras habilidades altamente valoradas por indígenas y criollos por igual; nos referimos a sus poderes de adivinar (soñar) el futuro y hacer predicciones acertadas, así como de preparar pociones y de usar cantos y oraciones para obtener y mantener empleos, cargos y posiciones de autoridad en la administración pública local y regional (gobernaciones).

El actual estado Amazonas de Venezuela fue creado en 1992 por el Congreso de la República al transformar el antiguo Territorio Federal Amazonas (TFA) en el estado número 22 del país, como parte de las políticas de reformas del estado-nacional que se iniciaron desde entonces. Hasta 1992, el TFA estaba dividido en cuatro Departamentos, Atures, Casiquiare, Atabapo y Río Negro, y tenía como autoridad principal a un gobernador, nombrado directamente por el Presidente de la República. El gobernador nombraba a cada uno de los Prefectos de los cuatro departamentos del TFA. Hasta el año 2000, el cargo de gobernador de Amazonas fue ejercido por políticos criollos, militantes leales de los tres principales partidos políticos nacionales que se rotaban el poder político en el país. Desde 1958 hasta 1970, la posición de Prefecto también estuvo en las manos de criollos que venían de otras regiones de Venezuela, o en las de mestizos, nacidos en las diferentes ciudades y pueblos del TFA.

La década de los años 1970 fue un período crucial para los pueblos indígenas de Venezuela, y especialmente del TFA. Durante la primera presidencia de Rafael Caldera (1969-1973), se inició una nueva expansión de las fronteras económicas, políticas e ideológicas hacia las tierras y zonas indígenas del país, en particular hacia la Región al Sur del Orinoco. Este nuevo proceso colonial fue denominado como la “Conquista del Sur” y el gobierno nacional empezó una campaña agresiva de “desarrollo” dirigida hacia la integración definitiva de los pueblos indígenas y sus territorios dentro de la economía y cultura nacional. La ideología detrás de la “Conquista del Sur” era que la región Sur del país estaba “subdesarrollada y deshabitada” debido a las economías atrasadas y los patrones de asentamiento de los pueblos indígenas. Por ello, el TFA necesitaba nuevos inmigrantes con nuevos proyectos de desarrollo económico, y nuevos y apropiados esquemas de ocupación y uso del territorio. Esta política desarrollista nacional abrió a la región del Río Negro a la invasión de numerosos desarrolladores y colonos que se apropiaban de sitios claves de las cuencas del Guainía, Casiquiare y Negro.

Simultáneamente, la Declaración de Barbados” de 1971 tuvo una gran influencia en la reorientación de las políticas oficiales del Gobierno Nacional y de los gobiernos regionales hacia una apertura a (y reconocimiento de) la participación progresiva y más activa de los pueblos indígenas en la vida política. En 1972 se fundaron varias federaciones indígenas regionales y la Confederación Indígena de Venezuela, y varios líderes y dirigentes indígenas fueron seleccionados para ocupar posiciones importantes dentro de estas organizaciones, incluyendo la Federación Indígena de Amazonas (FIA). Si bien la idea de reorganizar el movimiento indígena nacional en estas organizaciones externas no se originó del seno de los mismos pueblos indígenas, muchos líderes y sus comunidades vieron en las federaciones una alternativa política de participación en el sistema político democrático del país.

Se puede afirmar que la “Conquista del Sur” debido a que incrementó la politización e intervención del gobierno regional, así como la invasión de nuevos colonos y de empresas e instituciones públicas y privadas, provocó una serie de respuestas en las poblaciones indígenas del TFA: 1) la reorganización política de los

pueblos indígenas para defender sus tierras; 2) la inserción progresiva de muchos indígenas como empleados asalariados, dependientes de los vaivenes o cambios políticos y económicos de los gobiernos nacionales y regionales de turno; y 3) la creciente participación de individuos y grupos indígenas en las estructuras internas locales y regionales de los partidos políticos nacionales. Sin embargo, la participación indígena en los partidos políticos oficiales fue opacada por la creciente importancia que empezaron a ganar las federaciones indígenas entre las comunidades locales y los grupos étnicos, básicamente porque fueron consideradas como alternativas legítimas o medios de interacción con la sociedad nacional, más cercanas al control de los mismos indígenas, que las que ofrecían la militancia partidista. Todos estos procesos también incrementaron la popularidad entre indígenas y criollos de los chamanes Arawakos de Río Negro, dado que sus poderes sobrenaturales eran acreditados como la fuerza mágica necesaria para que los individuos obtuvieran y mantuvieran sus empleos en la administración pública, lograran créditos agropecuarios de las agencias financieras oficiales, y ganaran o perdieran campañas electorales nacionales. También a estos chamanes se les atribuían los poderes de predecir el futuro y conocer qué candidato y partido político iban a ganar la presidencia y las elecciones nacionales. Los más prestigiosos chamanes Arawakos de este período fueron Carlos Menare (Warekena), Lino Yuruyuri (Warekena), Pancho Guaca (Kurripako), Rosendo Da Silva (Baré), Horacio Camico (Baniva), y Mariana Evaristo (Kurripako). Ellos junto a otros chamanes Guajiro (Jiwi) y Piaroas, así como mestizos formaban parte de una extensa red de poder espiritual que abarcaba al TFA y regiones adyacentes.

El uso del poder ritual chamánico, en el contexto de la cambiante situación político-económica del TFA, creó la oportunidad para muchos indígenas de lograr importantes posiciones políticas en los gobiernos locales y regionales, como por ejemplo ocurrió en el caso de Hernán Camico, un indígena Baniva, militante del partido COPEI y miembro de la Federación Indígena de Amazonas (FIA). Camico fue el primer indígena nombrado Prefecto del Departamento Casiquiare, con sede en Maroa, desde 1970 hasta 1973. Durante su ejercicio como Prefecto, Camico, nieto clasificador del famoso profeta-chaman Venancio Camico, consiguió dos importantes logros a favor de los indígenas Banivas y Warekenas de la zona: 1) legalizó el baniva, su lengua materna, como el idioma oficial de los asuntos cotidianos de la Prefectura de Maroa, seguido del idioma warekena; y 2) poner en manos de funcionarios indígenas locales importantes cargos de la Prefectura, lo cual incrementó la participación y el control del poder de los Baniva y Warekena sobre la política oficial local.

Sin embargo, desde 1975 hasta mediados de los años 1980, varios cambios sociopolíticos locales, regionales y nacionales que afectaron las condiciones político-económicas y sociales del TFA. A nivel nacional, la alternancia en el poder cada cinco años de los partidos AD y COPEI generaba no sólo cambios significativos en las políticas nacionales oficiales hacia el TFA y los pueblos indígenas, es decir más o menos énfasis en el desarrollismo económico, sino importantes rupturas e interrupciones en los planes y actividades sociales, políticos, económicos y culturales que continuamente se iniciaban en el Territorio. A nivel local y regional, la competencia entre los partidos políticos por el control de los votos de los indígenas, los conflictos entre indígenas militantes de los diferentes partidos políticos oficiales, y las confrontaciones entre indígenas por el control de la Federación Indígena y sus recursos, impulsaron muchas divisiones entre los pueblos indígenas de la región. Sin embargo, esta situación también ayudó en el fortalecimiento de los movimientos políticos indígenas, tradicionales y no-tradicionales, así como permitió el surgimiento de nuevas

formas de liderazgo y participación política para los individuos y grupos indígenas del Amazonas (Vidal 1977).

Durante este mismo período, emerge en la escena política del TFA, el Sr. Bernabé Gutiérrez como un líder regional y nacional del partido AD. Gutiérrez es un criollo nacido en Caicara del Orinoco, estado Bolívar, pero que ha vivido desde su infancia en el TFA, primero en el pueblo de Guzmán Blanco (principal villa de los Warekena), situado en las márgenes del Guainía, y luego en Puerto Ayacucho, la capital del Territorio. Debido a sus lazos con la región, Gutiérrez se convirtió en una figura clave en las campañas electorales en el Territorio Federal Amazonas, y su éxito en estas campañas le permitió consolidar su posición influyente dentro del comité central del partido AD en Puerto Ayacucho y Caracas. También se constituyó en el apoyo fuerte e indispensable para que las personas obtuvieran cargos y posiciones en la administración pública local y regional. Por una parte, Gutiérrez recibía el apoyo oficial y político de Luis Piñerúa Ordaz, uno de los hombres fuertes y fundadores de Acción Democrática. Pero por otra parte, para la mayoría de las personas (criollos e indígenas) en el TFA, Bernabé Gutiérrez basaba su poder político en el apoyo de las pociones mágicas y de los poderes sobrenaturales de los chamanes de Río Negro. Muchos de sus aliados de partido y amigos cercanos hacían referencia a las visitas de Gutiérrez a Río Negro para consultarse con brujos y chamanes de la zona; estos comentarios los realizaban como una forma de darle mayor legitimidad a las pretensiones de Gutiérrez y obtener el respaldo popular a su candidatura. Estos mismos chamanes habían estado prediciendo que AD iba a ganar las próximas elecciones nacionales y que Bernabé Gutiérrez podría ser nombrado gobernador del TFA. En efecto, después de las elecciones de 1983 que ganó el mencionado partido, Gutiérrez fue juramentado como gobernador del Territorio.

Durante su gobierno, Bernabé Gutiérrez nombra al indígena Baniva, Enrique Zandalio Camico como Prefecto de Maroa. Zandalio después de pocos meses en su cargo, empezó a recibir duras críticas y recriminaciones de la gente del Departamento Casiquiare debido a su negligencia, abuso de poder y corrupción en el ejercicio de su mandato local. Algunas personas influyentes, incluso llevaron al propio gobernador Gutiérrez sus críticas sobre Zandalio, y el gobernador resolvió convocarlo a Puerto Ayacucho para que le diera explicaciones sobre estas acusaciones en su contra. Sin embargo, Zandalio antes de partir a Puerto Ayacucho, decidió ir a consultarse con el chamán Horario Camico y pedirle su apoyo espiritual. Cuando finalmente Zandalio viajó a Puerto Ayacucho, regresó diciéndole a todos que había sido reafirmado en su cargo por el gobernador, y posteriormente empezó a amenazar a sus enemigos políticos y les indicó que iba a utilizar la brujería y hechicería para acabar con sus adversarios.

Gutiérrez, al mismo tiempo que Zandalio, estaba también recibiendo acusaciones por corrupción y abuso del poder, pero el Presidente de Jaime Lusinchi estaba llegando a su fin y se acercaba un nuevo proceso de electoral en 1988. Esta vez la campaña electoral de AD liderada por Gutiérrez en Amazonas, se caracterizó por el ofrecimiento de cargos en la administración pública regional, la distribución de regalos y dinero a los posibles votantes, y por el alegato de que muchos brujos ya habían profetizado que Carlos Andrés Pérez, anterior presidente del país para el período 1974-79, y candidato de AD para la presidencia de la República, iba a ganar las elecciones. En efecto, Pérez ganó las elecciones y ese mismo año en su condición de Presidente aprobó el Decreto No. 625 por medio del cual la cuenca del Guainía-Negro fue declarada como zona turística, abriéndola al libre acceso de todos los visitantes y colonos. La región, por lo tanto, fue abierta al “desarrollo” mediante la realización de varios proyectos de construcción de infra-estructuras y el apoyo político y financiero para el turismo nacional e internacional. Estas medidas significaron que legalmente la región había perdido su

estatus de “zona o territorio indígena,” lo cual le otorgaba protección legal especial a los indígenas y sus tierras, y oficialmente eran abiertas a las invasiones de individuos e instituciones no-indígenas. Es decir, una vez más los pueblos indígenas Arawakos se enfrentaban a la posible pérdida de sus derechos ancestrales a sus territorios.

En este mismo año, el famoso chaman Baniwa-Hohódene, Manuel (Mandú) Da Silva llegaba al Río Guainía para una visita larga a sus amigos, conocidos y parientes que residían en la zona. Mandú también era el jefe o capitán del pueblo de Uapuí Cachoeira (centro u ombligo del mundo para los Arawakos), localizada en el Río Isana, un importante brazo del Alto Río Negro. Mandú es considerado y respetado por los Arawakos de Venezuela como uno de los últimos chamanes verdaderos de las cuencas del Guainía y Negro. Durante su visita a diferentes sitios, Mandú recibió muchas personas de diferentes grupos indígenas y criollos para consultarse con él. Los problemas analizados durante las curaciones, le alertaron del hecho de que muchos individuos estaban utilizando de manera incorrecta y perjudicial las enseñanzas y conocimientos del Kúwai y la sabiduría de sus antepasados. Por ello Mandú fue a Maroa y otros pueblos para hablar con todos, especialmente con hombres y mujeres ancianos, para prevenirlos de las malas consecuencias que les iban a sobrevenir por el mal uso que hacían de los venenos, cantos, oraciones y poderes sobrenaturales. Estos malos usos se hacían por propósitos egoístas, por envidia, y lo único que se lograba era dañar la vida de otros seres. También en sus conversaciones con la gente, Mandú dio los nombres de los numerosos hombres y mujeres que usaban venenos para dañar o matar a sus enemigos, o utilizaban la magia negra para desviar y desgastar la vida de muchas personas. Les recordó que esos tipos de errores fueron los que causaron la destrucción del mundo en épocas pasadas y la desaparición de las “antiguas gentes” que hace mucho tiempo poblaron la Tierra. Indicó que al hacer eso, lo único que lograban eran arruinarse ellos mismos y que esto solo les traería “mala suerte”. Les recordó que en otros tiempos, familias completas fueron acabadas por ataques de brujos y hechiceros y que por eso los criollos fueron capaces de dominar a los indígenas y hacerlos sus esclavos y quitarles sus tierras. Enfatizó que era necesario continuar con las enseñanzas y costumbres sanas de los antiguos antepasados porque esas tradiciones fueron la garantía de la sobrevivencia cultural y la continuidad de los seguidores de la religión del Kúwai. Estas advertencias y consejos de Mandú tuvieron un lento pero poderoso impacto en la vida política y cultural de los pueblos indígenas del Río Guainía.

En 1995, como parte de los cambios estructurales generados por el proceso de descentralización del estado, el antiguo Consejo Supremo Electoral abrió oficialmente la campaña nacional y regional para las elecciones de gobernadores, alcaldes y consejeros (ediles) municipales. Según el nuevo régimen de descentralización, los individuos ocuparían estas posiciones políticas tendrían por un período de 3 años. Para la población del recién creado estado Amazonas, estas serían las primeras elecciones para elegir directamente al gobernador, así como a los alcaldes y concejales de los recién creados municipios. Para esta campaña se postularon como candidatos a gobernador, Bernabé Gutiérrez por AD y Nelson Silva (un mestizo, nacido en San Carlos de Río Negro) por COPEI. Los candidatos a las alcaldías y concejos municipales incluían a criollos, indígenas y mestizos. En la Alcaldía del Guainía, Antonio Briceño Querebi se postuló por COPEI, y Ángel Angulo Briceño por una coalición compuesta por AD y CONVERGENCIA (un pequeño partido creado por Rafael Caldera en 1993). Briceño es un indígena Baniva, comerciante de Maroa, y Angulo es sobrino de Briceño y también comerciante.

En esta campaña electoral Gutiérrez volvió a utilizar el poder económico y político de su partido AD, y en su viaje a San Carlos de Río Negro y Maroa visitó a dos

chamanes Arawakos, uno Baré y otro Tariana, quienes le dijeron que él iba a ser el primer gobernador del estado Amazonas, electo por votación directa y popular. Con la excepción del Municipio Atures (donde se ubica la capital del estado Amazonas, Puerto Ayacucho), en el resto del estado la mayoría de los candidatos a alcaldes y concejales eran indígenas. En esta contienda electoral Gutiérrez resultó ganador, y AD mantuvo el control de dos Alcaldías la del Alto Orinoco y la de Río Negro. También Antonio Briceño Querebí quedó electo como el primer alcalde indígena de Maroa. Sin embargo, en diciembre de 1996 la desaparecida Corte Suprema de Justicia (CSJ) anuló una ley estatal que había establecido la nueva división político-territorial del estado Amazonas en varias municipalidades debido a que no habían contemplado la existencia de una mayoría indígena en el estado que requería de la creación de municipios indígenas. También la CSJ ordenó que después del establecimiento de los municipios indígenas, se realizaran nuevas elecciones para ocupar los cargos de alcaldes y concejos municipales de las nuevas entidades territoriales. No obstante, este proceso nunca se llevó a cabo debido principalmente a la poca voluntad política del gobernador y el partido de gobierno para acatar esta decisión de la CSJ, así como por la crisis de gobernabilidad generada por las protestas populares durante el Caracazo de 1989, la destitución del entonces Presidente Carlos Andrés Pérez por corrupción, y las dos intentonas de golpes militares (1992 y 1994).

A partir de 1995, los líderes y dirigentes indígenas de Amazonas comenzaron masivamente a postularse para los cargos principales del gobierno regional y local del estado. En consecuencia, ellos han ocupado importantes posiciones en las municipalidades, asamblea constituyente, gobernaciones, asambleas legislativas, y en la recién creada Asamblea Nacional.

En 1998 Gutiérrez volvió a ganar las elecciones, pero esta vez él era un gobernador que no tenía el apoyo del gobierno nacional ya que el nuevo Presidente de Venezuela, Hugo Chávez, no sólo lo consideraba como un corrupto sino que, en febrero de 1999, había promulgado un decreto que ordenaba un referéndum nacional para que el “Pueblo Soberano,” como lo denomina Chávez, pudiera decidir si se convocaba a una Asamblea Nacional Constituyente, y se redactaba una nueva constitución. En el mencionado decreto, Chávez también ordenaba que los pueblos indígenas de Venezuela tendrían el derecho de nombrar a tres indígenas como sus representantes ante la Asamblea Constituyente y de acuerdo a sus formas tradicionales. De esa manera, los representantes de los pueblos indígenas del país, reunidos en el estado Bolívar, decidieron elegir a Guillermo Guevara (Jiwi o Guajiro), Noelí Pocaterra (Wayúu) y Jesús González. Posteriormente, este número de 3 indígenas en la Asamblea Constituyente se elevó al de cinco, al salir en las electos en las votaciones populares regionales Atala Uriana (Wayúu), por el estado Zulia, y Liborio Guaruya (Baniva, nacido en la comunidad de Las Isletas, en el bajo Guainía-Alto Negro), por el estado Amazonas.

Posteriormente, y como consecuencia de la aprobación popular de la nueva Constitución de Venezuela de 1999, se convocaron a elecciones en julio de 2000. Para esta contienda electoral, los candidatos a gobernador eran Bernabé Gutiérrez, Liborio Guaruya, Nelson Silva y Freddy Borro. Gutiérrez esta vez iba apoyado por una coalición formada por AD, COPEI, ORA (el partido de las iglesias evangélicas), Proyecto Venezuela (un movimiento de derecha) y OPINA (un movimiento de extrema derecha). Guaruya fue apoyado por la unión de varios movimientos independientes y partidos de izquierda tales como el PPT (Patria Para Todos), PUAMA (Pueblos Unidos de Amazonas), PCV (Partido Comunista de Venezuela), Bandera Roja (un partido de extrema izquierda), MUPI (Movimiento Unido de Pueblos Indígenas), y ORPIA

(Organización Regional de Pueblos Indígenas de Amazonas). Nelson Silva era el candidato oficial del partido de gobierno, el MVR (Movimiento V República), junto con el MAS (Movimiento al Socialismo), POPA (Pueblos Organizados Para el Amazonas) y otras pequeñas organizaciones regionales. Borro era respaldado por la Izquierda Democrática y por los seguidores del candidato presidencial Francisco Arias Cárdenas (otro de los Comandantes golpistas, y ex-candidato presidencial para las elecciones del 1998). Según las mediciones estadísticas, los dos candidatos con más opciones a ganar eran Gutiérrez, cuya tema de campaña era “el gobernador de la prosperidad,” y Liborio Guaruya, quien tenía como lema “un verdadero cambio, con sentimiento amazónico”.

A nivel local, con la excepción de la Alcaldía de Atures, donde todos los candidatos eran criollos, los demás candidatos a alcaldes y concejales eran indígenas o mestizos. Incluso, en algunas áreas, varios líderes indígenas se postularon como candidatos por su propia iniciativa, con el respaldo de sus comunidades y sin recibir el apoyo de partidos políticos o de movimientos organizados. Para la Alcaldía de Maroa, los candidatos fueron Ángel Angulo Briceño (AD, COPEI, ORA, OPINA), Antonio Briceño Querebi (MAS, POPA, MVR), y Valdemar Reverón (PPT, PUAMA, MUPI).

Estas elecciones fueron unas de las más agresivas y difíciles en la historia del Amazonas venezolano, debido a que la mayoría del electorado estaba en contra de Gutiérrez pero conocía que este gobernador podría utilizar su posición oficial, dinero e incluso el fraude para ganar. En efecto, Gutiérrez empleó todo el poder y los recursos económicos de que disponía como gobernador del estado para asegurar su victoria. También apeló al apoyo de varios chamanes Arawakos del Río Negro y Guainía, así como de otras zonas del estado Amazonas. Una de sus estrategias más fuertes fue la de dedicar su campaña electoral a debatir únicamente con Silva, a quien públicamente consideraba como su verdadero opositor, ignorando totalmente a Guaruya como candidato con potencial para ganar las elecciones. Silva basó su campaña en las denuncias de la corrupción de Gutiérrez, y en que contaba con el apoyo del Presidente Chávez, pero el Presidente nunca visitó el estado Amazonas para darle el apoyo personal a Silva.

Guaruya, además de destacar el estatus de “foráneo” de Gutiérrez y su probada corrupción administrativa, centró su campaña electoral en los indígenas y mestizos, a quienes resaltaba como la mayoría de la población electoral que sostenían en sus manos el balance del poder en las venideras elecciones. También enfatizaba sus conexiones y coincidencias políticas con el carismático Presidente Chávez. Sin embargo, la principal estrategia electoral de Guaruya fue destacar su propia indianidad, su identidad como indígena Baniva, como indio amazonense, y por lo tanto caracterizó su confrontación con Gutiérrez como la lucha entre dos diferentes culturas que coexisten en una región indígena. Y apeló al apoyo de los chamanes y otros especialistas rituales indígenas, como representantes de las fuerzas poderosas de la sabiduría tradicional. En una entrevista realizada por una periodista, Guaruya decía “los criollos son hombres y mujeres que están de paso...” (Morillo Ramos 2000), queriendo decir que él considera que la mayoría de los criollos no tiene lazos fuertes ni raíces en la región o con los pueblos indígenas.

Para los pueblos indígenas de Río Negro, de donde Guaruya es originario, su llamado a la unidad de los indígenas como una estrategia para ganar el poder político, tuvo un fuerte impacto. Muchos ancianos, chamanes y especialistas rituales recordaron el consejo dado por Mandú Da Silva sobre el abuso en el uso de los poderes sobrenaturales, de cómo habían estado al borde de perder sus tierras ancestrales con los gobiernos de AD, y empezaron a visualizar en sus sueños que Gutiérrez sería finalmente

derrotado en las elecciones. Estos sueños proféticos de los chamanes se empezaron a divulgar por toda la región.

Gutiérrez, sin embargo, durante su campaña electoral de 1999-2000, fue a visitar en San Carlos de Río Negro a la famosa hechicera Baré Nieve Cabucuaré, quien le informó que ella había visto en sus sueños que él iba a perder las elecciones, y que todos los indígenas del Río Negro ya sabían esta noticia. Cabucuaré también le informó que ella además había visto que se acercaban grandes cambios para todos los pueblos indígenas del Amazonas venezolano. Las predicciones de Cabucuaré igualmente fueron divulgadas entre todas las gentes de la zona, y por algunos candidatos locales como Antonio Briceño Querebí. Briceño para garantizar su propia re-elección decidió irse al Brasil a visitar a chamanes Baniwa y Baré de Sao Gabriel das Cachoeiras.

Los resultados oficiales de esas elecciones fueron que Briceño fue re-electo alcalde de Maroa, y que Gutiérrez aparentemente le había ganado a Guaruya por solo 221 votos. Sin embargo, al día siguiente de las elecciones, Guaruya denunció a Gutiérrez y a AD ante el Consejo Nacional Electoral (CNE) por fraude electoral y solicitó el re-conteo de los votos o la repetición de las elecciones de gobernador (Cortez 2000). Gutiérrez negó que había cometido fraude, pero para mediados del mes de septiembre el CNE y el Tribunal Supremo de Justicia (TSJ) encontraron suficientes evidencias para ordenar que se repitieran las elecciones en algunos lugares del estado. A fines del mencionado mes, ambos candidatos, acompañados de grupos de sus seguidores, viajaron a Caracas con el fin de presentar sus respectivos casos ante el TSJ (Pérez Rodríguez 2000).

En la sede del TSJ, mientras los jueces oían los alegatos de cada uno de los candidatos, afuera en los jardines dos facciones diferentes de indígenas se enfrentaban en un duelo ritual. Por un lado, estaban los indígenas que apoyaban a Gutiérrez bailando y cantando una danza ceremonial Jiwi o Guajiro llamada “Danza de la Muerte” la cual se realiza cuando se exhuman los huesos de los parientes muertos. Por el otro lado, estaban los que respaldaban a Guaruya también ejecutando una ceremonia tradicional Piaroa (Wothújá) que se denomina “Warime”. Esta ceremonia se realiza generalmente después que un chaman tiene una visión y su propósito principal es re-establecer el balance entre los seres humanos y la naturaleza, entre el mundo mítico y el mundo real. Lo que se requería era que se reestableciera el orden político por medio de una repetición de las elecciones que respetara la voluntad de los indígenas de elegir a Guaruya como gobernador de Amazonas. Una semana después, la revisión oficial preliminar de las actas de las mesas electorales de algunas comunidades de Amazonas arrojó como resultados que el CNE se pronunciara diciendo que Guaruya había ganado las elecciones por al menos 79 votos, y ordenó que fuera proclamado como el nuevo gobernador del estado Amazonas. Sin embargo, el TSJ decidió que en vez de proclamación se debería realizar una nueva votación en aquellas áreas donde se descubrieron fraudes y alteraciones de los resultados electorales. Consecuentemente, se realizaron las convocatorias a nuevos comicios en 5 áreas diferentes del estado Amazonas, y para el 11 de febrero de 2001, se repitieron las elecciones, en las cuales sin ninguna duda quedó como ganador Liborio Guaruya.

El rumor popular después de la proclamación de Guaruya como gobernador, fue que no había nada más poderoso que la magia de los chamanes, brujos y hechiceros de Río Negro, los “parientes” del indígena Guaruya, y que por eso Bernabé Gutiérrez había perdido dos veces las elecciones. Guaruya es el primer gobernador indígena de Amazonas electo por votación popular directa en Venezuela. Su victoria electoral representa la importancia e influencia de los poderes sobrenaturales de los famosos chamanes Arawakos en la política local y regional de Amazonas. Esta fama de los

chamanes Arawakos todavía es firme y se extiende a poblaciones criollas y afro-venezolanas de zonas alejadas del Orinoco Medio (cuenca del Río Caura) (Ildemaro González Pinto 1998) y otras regiones del país.

Notas

Quiero expresar mi profundo agradecimiento a la Dra. Alcida Rita Ramos y al Departamento de Antropología de la Universidade de Brasília por su invitación a dictar esta conferencia y por la oportunidad de poder tener un fructífero y gratificante intercambio de ideas con profesores y estudiantes. También quiero agradecer a los ancianos, colegas y amigos Banivas, Warekenas y Barés por enseñarme y compartir conmigo las enseñanzas y conocimientos sagrados de sus antepasados, que hicieron posible e influyeron fuertemente estas reflexiones e interpretaciones sobre sus sociedades e historia.

(1) Un enfoque histórico y macro-regional que abarque los procesos pasados y presentes de la región del Noroeste Amazónico y sus relaciones con los estados-nacionales de Venezuela, Brasil y Colombia.

(2) Los rituales y otras ceremonias espirituales de estos chamanes y brujos están fuertemente influenciados por las tradiciones culturales de los pueblos indígenas y grupos afro-venezolanos. Por ejemplo, es parte de la tradición popular la creencia de que Rómulo Bethancourt, Presidente de Venezuela durante el período 1958-1963 y también conocido como el “padre de la democracia venezolana”, tenía un chaman personal quien le preparó su pipa como un amuleto mágico. Incluso se dice que la protección de esta pipa y de la magia de su chaman personal fue la causa de que sobreviviera al atentado perpetrado por las guerrillas de izquierda, al ponerle una bomba de dinamita poderosa en el carro presidencial. Bethancour salió con heridas que no tuvieron mayores consecuencias para su salud.

Referencias Bibliográficas

- Anduve, Pablo .
1973 Bajo el Signo de Máwari. Caracas: Imprenta Nacional.
- Cortez, Adriana
1999a Ante Relaciones Interiores y Congreso: Indígenas denuncian corrupción em Alcaldía del Alto Orinoco. El Nacional, 8/4/1999.
1999b Dejan sin efecto medidas contra responsables por hechos de corrupción em Amzonas. El Nacional 27/2/1999.
2000 Denuncian fraude de AD em gobernación de Amazonas. El Nacional 3/8/2000.
- Chernela, Janet
1993 The Uanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Place. Austin: University of Texas Press.
- González Niño, Edgardo
1984 Historia del Territorio Federal Amazonas. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.
- Henríquez, Manuel
1994 Amazonas: Apuntes y Crónicas. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.
- Hill, Jonathan D
1998 Violent Encounters: Ethnogenesis and Ethnocide in Long-Term Contact Situations. Em Studies in Culture Contact: Interactions, Culture Change, and Archaeology. James G. Cusick, ed. Carbondale: University of Southern Illinois Board of Trustees.
- Hill, Jonathan D y Robin Wright
1988 Time Narrative and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society. En Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past. J.D. Hill, ed. Pp. 78-105. Urbana: University of Illinois Press.
- Iribertegui, Ramón
1987 Amazonas: El Hombre y el Caucho. Puerto Ayacucho: Vicariato Apostólico.
- Martín, Gustavo
1983 Magia y Religión en la Venezuela Contemporánea. Caracas. Ediciones de la Biblioteca Universidad Central de Venezuela.
- Morillo Ramos, Morelia
2000 PPT y MVR apuestan a reducir ventaja adeca em Puerto Ayacucho. El Universal 16/5/2000.
- Neto, Carlo de Araújo Moreira
1988 Indios da Amazõnia, de Maioria a Minoria (1750-1850). Petrópolis: Vozes.
- Pérez Rodríguez, Solbella
2000 Durante acto de rendición de inform: CNE admite errores em Registro Electoral de Amazonas. El Nacional 16/9/2000.
- Poleo Zerpa, Wilmer
1999 Investigan presuntos hechos de corrupción: Fiscalía y PTJ allanan Gobernación y Alcandías de Amazonas. El Nacional 7/7/1999.
- Stradelli, Ermanno
1929 Lendas Indigenas recolhidas por Max J. Roberto, transcriptas por Antonio Amorim-Ineditas. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. ;04(158):740-768. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

- Spruce, Richard
 1996 Notas de un botánico en el Amazonas y en los Andes. Quito: Abya-Yala.
- Tavera Acosta, Bartolomé
 1927 Vida Indiana. Ciudad Bolívar.
- Vidal, Silvia M.
 1977 Antecedentes e historia de la destrucción de un movimiento indígena: El Caso Amazonas. M.s.
- 1993 Reconstrucción de los Procesos de Etnogénesis y de Reproducción Social entre los Baré de Río Negro (Siglos XVI-XVIII). Tesis Doctoral. Caracas: Centro de Estudios Avanzados-I.V.I.C.
- 2000 Kuwé Duwákalumi: The Arawak Secret Routes of Migration, Trade, and Resistance. *Ethnohistory*. 47(3): 221-280.
- s/f Secret Religious Cults and Political Leadership: Multiethnic Confederacies of Northwestern Amazonia. En: *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Culture Area and Language Family in Amazonia*. Fernando Santos-Granero y Jonathan D. Hill (eds.). Champaign-Urbana: University of Illinois Press. Pp. 358-383 (En Prensa).
- Vidal, Silvia M. Y Alberta Zucchi
 1999 Efectos de las expansiones coloniales em las poblaciones indígenas del Noroeste Amazónico (1798-1830). *Colonial Latin American Review* 8(1):113-132.
- Wallace, Alfred Russell
 1892 A narrative of travels on the Amazon and Rio Negro, with an account of the native tribes and observation of climate, geology and natural history of the Amazon Valley. London: Warwick House.
- Whitehead, Neil L.
 1993 Ethnic Transformation and Historical Discontinuity in Native Amazonia and Guayana, 1500-1900. *L'Homme*. XXXIII(2-4):285-305.
- 1994 Ancient Amerindian Polities of the Amazon, the Orinoco, and the Atlantic Coast: A preliminary analysis of their passage from antiquity to extinction. In *Amazonian Indians from Prehistory to the Present*. Anna C. Roosevelt, ed. Pp. 35-53. Tucson & London: The University of Arizona Press.
- Wright, Robin M
 1981 History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley. PhD Thesis. Stanford University.
- 1993 Pursuing the Spirit: Semantic Construction in Hohodene Karidzamai Chants for Initiation. *Amerindia* 18:1-40.
- Wight, Robin y Jonathan D. Hill
 1986 History, Ritual, and Myth: 19th Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon. *Ethnohistory* 33(1):31-54.

SÉRIE ANTROPOLOGIA
Últimos títulos publicados

304. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. Direitos Republicanos, Identidades Coletivas e Esfera Pública no Brasil e no Quebec. 2001.
305. PEIRANO, Mariza G.S. Rituais como Estratégia Analítica e Abordagem Etnográfica. (Rituals as Analytical Strategy and Ethnographic Approach). 2001.
306. TEIXEIRA, Carla Costa. “Muitas vezes não há esta relação, é preciso enfatizar”: o político, o cidadão e o eleitor. 2001.
307. TEIXEIRA, Carla Costa. Os Usos da Indisciplina: decoro e estratégias parlamentares. 2001.
308. IZQUIERDO, Santiago Villaveces. Por que Erradicamos? Entre Bastiones de Poder, Cultura y Narcotráfico. 2001.
309. ARVELO-JIMENEZ, Nelly. Movimientos Etnopolíticos Contemporáneos y sus Raíces Organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco. 2001.
310. DIAS, Eurípedes da Cunha. Arqueologia dos Movimentos Sociais. 2001.
311. CARVALHO, José Jorge. Perspectivas de las Culturas Afroamericanas en el Desarrollo de Iberoamérica. 2002.
312. PEIRANO, Mariza G.S. “This horrible time of papers”: documents and national values. 2002.
313. VIDAL, Silvia M. El Chamanismo de los Arawakos de Rio Negro: su influencia en la política local y regional en el Amazonas de Venezuela. 2002.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia
Instituto de Ciências Sociais
Universidade de Brasília
70910-900 – Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368
Fone/Fax: (061) 273-3264/307-3006
E-mail: dan@unb.br