

La persona y su identidad en la Amazonía. Problemas básicos

Mariusz Kairski

Abstracto

El objetivo del artículo es el análisis de las nociones de Persona y de Tiempo entre los indígenas E'ñepá (Panare) de la Amazonía venezolana, relacionadas con todo un conjunto de nociones adicionales: la humanidad, la identidad de diferentes seres, la idea de lo que es conocido o familiar y desconocido o diferente, el parentesco y la afinidad, las formas humanas y animales, la dirección del flujo de tiempo, el orden y la sucesión de tiempo. Todas esas categorías tienen su carácter no material, siendo más bien procesos y relaciones que sustancias y esencias.

Palabras clave: E'ñepá (Panare), persona, tiempo, identidad, parentesco

Abstract

THE PERSON AND HIS IDENTITY IN THE AMAZONIA. BASIC ISSUES

This article analyzes the concept of Person and Time among the E'ñepá (Panare) Indian people of the Venezuelan Amazonia. It is related to a number of other concepts such as: humanity, the identity of beings, the idea of differences and similarities, kinship and affinity, human and animal forms, direction of time, and order and succession of time. These categories are not material in nature, and are rather processes and relations.

Keywords: E'ñepá (Panare), person, time, identity, kinship

El propósito del artículo es presentar dos cuestiones que revelan los problemas de identidad de una persona y del paso de tiempo en una sociedad indígena de la Amazonía venezolana. Esas cuestiones han sido seleccionadas de modo que permita mostrar el problema de la sucesión de tiempo, de su connotación y la cuestión de la durabilidad y la invariabilidad. La noción principal de dicho problema –una persona múltiple– se referirá a la esfera de conceptos sociales: parentesco e identidad de las personas, ideas que coloco dentro del fenómeno ampliamente discutido en la actualidad, llamado perspectivismo. Sin embargo, como veremos, el material aquí presentado se sale, y lejos, de la imagen canónica del perspectivismo, es más complejo y revela áreas cognitivas totalmente nuevas. Cabe señalar que el artículo es nada más un intento de esbozar problemas básicos y no cubre cuestiones analíticas, comparatistas o metodológicas. Lo presentado aquí es apenas un pequeño fragmento de lo que he logrado entender del mundo extremadamente interesante de ese pueblo.*)

El pueblo E'ñepá es mejor conocido bajo su exoetnónimo “Panare”. No obstante, en el artículo vamos a emplear el primero de los nombres que es el autoetnónimo del grupo. Cuando se les pregunta a los E'ñepá sobre cómo se llaman a ellos mismos, van a responder que no tienen ningún nombre: “no nos llamamos, nos llaman” (véase también Butt Colson, 1983–1984). El término “E'ñepá”, utilizado aquí como nombre del grupo indígena, no contiene el aspecto de etnicidad, ya que en realidad no es un nombre propio, sino que simplemente significa ‘un ser humano’, ‘un sujeto’: *e'ñepá*.

El grupo regional E'ñepá (alrededor de 1600 personas) analizado aquí, habla un idioma de la familia lingüística caribe y vive en las cuencas de los ríos Cuchivero y Ventuari, en los estados Bolívar y Amazonas de Venezuela. Su subsistencia está basada en la rosca y quema. En el curso superior del río Cuchivero viven además los Hoti, otra etnia, que habla una lengua aislada (los mencionaremos todavía en el párrafo siguiente). Mis conocimientos sobre los E'ñepá –al igual que ellos sobre mí– los estuve adquiriendo durante varios meses de estancia en tres comunidades principalmente: (1) San José de Kayamá, en el alto Cuchivero, (2) Manteco y (3) Cubarral, ambos en el curso medio del Cuchivero.

La comunidad San José de Kayamá es grupo local que dio origen a la mayoría de los demás grupos E'ñepá del sur. Es el área más aislada geográficamente, pudiendo llegarse allí sólo en avioneta o caminando varios días a través de las sabanas de tierras bajas y las colinas cubiertas de bosque tropical. El contacto de este grupo con los representantes de la sociedad venezolana es mínimo. Desde hace 30 años aproximadamente, funciona allí una misión católica y las monjas que la dirigen son las únicas personas del exterior que viven allí de manera permanente. La región del río Kayamá fue originalmente habitada únicamente por los E'ñepá, pero con la aparición de la misión, comenzaron a establecerse en ella los Hoti quienes, hasta hace poco, llevaban una vida de cazadores–recolectores al sur del río Kayamá.

Actualmente, la población Hoti en esa comunidad es más grande (600 personas) que la de los E'ñepá (500 personas). En la zona, no hay actividad económica alguna por parte de los representantes de la sociedad venezolana, excepto los intentos de las monjas de introducir nuevos cultivos. En las décadas de 1930 y 1940, los E'ñepá mantenían contactos esporádicos con ellos y, por temporadas, con algunos comerciantes venezolanos de sarapia (*Dipteryx odorata*, *Dipteryx punctata*) quienes emprendían largas expediciones comerciales desde la ciudad de Caicara del Orinoco hasta el alto Cuchivero.

La segunda comunidad es Manteco en el curso medio del río Cuchivero, formada hace más de 50 años por personas del alto Cuchivero. El asentamiento se encuentra cerca del poblado criollo (mestizo) de Candelaria al cual se puede llegar desde Caicara del Orinoco por carretera, con su último tramo no pavimentado, y a la vez cerca del puerto fluvial de Laguna Sucia (una hora caminando entre cada uno de esos poblados) donde, en los años 1969–1992 también operaba una misión católica con escuela e internado. Los contactos entre esa comunidad y la población mestiza de la zona son frecuentes, además, los indígenas viajan de buena gana a Caicara – de visita, de compras o para trabajar. Ocasionalmente, buscan empleo con los ganaderos locales, pero esta actividad no es la base de su subsistencia.

El tercer grupo, el de la comunidad de Cubarral, también es originario del Alto Cuchivero. Durante los últimos 50 años, cambiaba a menudo su localización, siempre en la región del río Zariapo. El asentamiento actual se estableció hace relativamente poco, se encuentra a unas 3 horas de camino desde la desembocadura de Zariapo al Cuchivero. El contacto de los habitantes de esta aldea con la población mestiza es más bien poco frecuente y su objetivo principal es el intercambio económico. Sólo los trabajadores del servicio público de salud y dos comerciantes ambulantes llegan a Cubarral de manera más o menos regular.

Lo conocido o familiar / lo desconocido o diferente

Para pasar al tema principal del presente artículo y tal como lo sugiere la bibliografía existente sobre la materia (Viveiros de Castro 2000, 2004), uno de los problemas más importantes que enfrentan los indígenas amazónicos en su forma de pensar es la vaguedad e inconstancia de lo que es externo al grupo o a la persona, en oposición a lo que les es interno. Tanto entre los E'ñepá, como entre los demás pueblos del Macizo de Guayana ampliamente entendido, el punto de vista adoptado es que lo externo siempre es diferente (el término e'ñepá: *tonkanan*), extraño (*ito-to*) y peligroso (*ta: ma nēsë*). Lo diferente siempre es dado y natural, es lo propio de todos los fenómenos, la escena de la realidad. A su vez, lo interno es siempre familiar (*piyakae*), idéntico (*piya*) con algo que podríamos llamar matriz, existente desde los tiempos míticos (*pia*), seguro. Lo interno está siempre hecho/producido, es una figura que puede aparecer en el escenario sólo como resultado de una acción

intencional y subjetiva. Ninguna familiaridad está dada y, por lo tanto, lo que es “igual”, entonces idéntico y por ende seguro, siempre fue producido mediante una transformación de lo “diferente”, externo, extraño. Al mismo tiempo, tiene también lugar un constante proceso inverso: lo familiar se transforma en extraño, externo. No existe entonces un mundo “Nosotros” sin el mundo “Otros”, el Interior sin el Exterior, lo Familiar sin lo Diferente, la Seguridad sin el Miedo, tanto a nivel de la sociedad como del individuo.

Persona (e'ñepá)

Otro componente importante de la ontología indígena es la convicción de que toda la realidad está habitada por diferentes entidades que son Personas (*e'ñepá*). Éstas deben entenderse como “yo encarnado” (en inglés: *embodied self*), un conjunto de componentes materiales e inmateriales el cual incluye elementos emocionales y espirituales ensamblados en ese conjunto mediante fluidos corporales, en particular la sangre. La singularidad de las Personas radica en sus cuerpos específicos (*yokto, puto*), siendo el cuerpo no tanto la anatomía y la fisiología, sino más bien un conjunto de afectos y disposiciones. Las Personas son ante todo Sujetos, puesto que están dotadas de intencionalidad, eficiencia de actuaciones y personalidad demostrada mediante las expresiones faciales que reflejan los estados emocionales internos.

Cada sujeto tiene su propia perspectiva, su punto de vista. Así por ejemplo, el alma (*iñe*) está mirando a través o, más bien, mediante su cuerpo (*yokto, puto*). Es decir, el alma la tienen todos los seres que son Personas y, por lo tanto, lo que crea la imagen no es el objeto, sino el sujeto. Se tiene el alma porque se tiene un punto de vista, se tiene un punto de vista porque se tiene el alma.

El punto de vista del *ego*, es decir, el punto de vista del sujeto, es siempre la perspectiva desde la cual miran los E'ñepá. Cada sujeto, desde su propia perspectiva, es un ser humano que viste un taparrabo (*katyá*), tiene familia, vive en una gran casa comunal (*pareká*), caza animales, cultiva plantas. El punto de vista siempre es humano y hay una sola cultura en el mundo: la cultura de los indígenas E'ñepá. Intentemos presentarlo mediante una escena: los E'ñepá encuentran una manada de pecaríes en el bosque. Los animales se revuelcan en un hueco lleno de barro, bebiendo agua sucia. Así es como se ve esta escena desde el punto de vista E'ñepá. Desde el punto de vista de un pecarí, es un grupo de hombres que descansan después de la cacería, acostados en las hamacas dentro de una casa comunal, tomando cerveza. Una sola escena y dos realidades diferentes. Diferentes, porque vistas desde dos perspectivas diferentes. Esas perspectivas difieren entre sí porque surgieron en cuerpos diferentes. Es el cuerpo (como sistema afectivo) el que genera maneras de experimentar la realidad e influye en el modo de verla. Entonces, diferentes Personas son cuerpos diferentes con diferentes perspectivas, que ven a otros cuerpos a su manera, viendo lo mismo, pero no de igual manera. No existe entonces un mundo

único y varias representaciones de éste (relativismo), sino una multitud de mundos y su representación única (multinaturalismo) (Viveiros de Castro 1998; en Polonia: Buliński 2011; Domańska 2013, 2014; Kairski 2011).

Al presentar los problemas de la persona y de su identidad en el contexto amazónico, me estuve concentrando solamente en la esfera social, es decir en los problemas de la identidad de los actores sociales. Escogí esos aspectos, porque si bien los conceptos de diferentes versiones del perspectivismo se analizan y se relacionan más bien con el mundo exterior a los seres humanos –el mundo de animales, de espíritus o de otra clase de seres sobrenaturales– en la bibliografía de la materia no hay referencias al mundo que funcione dentro del grupo, es decir a la idea de perspectiva en la percepción de otras personas en el sentido de parentesco.

Replicaciones de personas (personajes/figuras)

Según los E'ñepá, las personas que viven actualmente son réplicas de las que ya habían existido antes o, mejor dicho, son aquellas mismas personas, pero trasladadas en el tiempo, siendo toda la población el mismo grupo fijo de personas, reproduciéndose constantemente, sin que se trate del número fijo de individuos, sino de una constante de figuras sujetas al proceso de replicación. Esta convicción no sólo se refiere a las ideas asociadas con la aparición de seres humanos en tiempos míticos, sino que se relaciona también con la idea de identidad de una persona. Para hablar de la persona, tal como la entienden los E'ñepá, cabe empezar por decir que la misma está compuesta de dos formas: una (interna) oculta dentro de la otra (externa), y de un corazón, siendo éste la fuente de pensamientos y sentimientos, oculto a su vez dentro de la forma interna. Este corazón, llamado aquí arriba de manera imprecisa “alma”, es un tipo de caja de resonancia que recibe sonidos provenientes del mundo exterior y un lugar donde los pensamientos y sentimientos son generados por las señales provenientes del mundo exterior. Dije: “llamado de manera imprecisa”, puesto que el corazón de una persona, sana de mente y cuerpo, y por lo tanto activa, no tiene en sí nada espiritual. La situación es diferente en el caso de muerte de la forma externa de una persona. La muerte no sólo significa muerte física en nuestra comprensión del concepto, sino también un estado en el que el cuerpo externo deja de funcionar. Entonces, la muerte son también los desmayos, una fatiga extrema, el miedo, las enfermedades y el sueño. Sin embargo, no morimos, ya que en ausencia o inactividad de la forma externa aparece inmediatamente su versión virtual, nuestro corazón como alma. Esto no significa que dentro del cuerpo tenemos un alma en el sentido espiritual y que el corazón se hace virtual en ausencia del cuerpo externo (en nuestra idea occidental del cuerpo físico).

Desde la perspectiva de un **ego masculino**, todas las personas, independientemente del sexo, tienen sus formas internas masculinas y sus formas externas femeninas; desde la perspectiva de un **ego femenino**, es todo el contrario: todos,

independientemente del sexo, tienen formas internas femeninas y formas externas masculinas. Desde la perspectiva masculina, los hijos, independientemente del sexo, heredan del padre la forma interna y de la madre la forma externa; desde la perspectiva femenina, sucede lo contrario: los hijos, independientemente del sexo, heredan de la mujer la forma interna y del hombre la forma externa. Por supuesto, al exterior, sólo es visible la forma externa de la persona, así que, guiándose por lo que es visible, desde la perspectiva del *ego* masculino, “los hijos son de la madre” porque la ven como familiar, idéntica, mientras que un hombre ve a su prole de igual manera como ve a su esposa, es decir como figuras otras, diferentes. Desde la perspectiva del *ego* femenino, es todo el contrario: “los hijos son del padre”, porque lo ven como familiar, mientras que la mujer ve a sus hijos de igual manera como ve a su marido, como figuras distintas de ella.

Entonces: (1) las mujeres extrañas, no emparentadas con el *ego* masculino, afines, es decir sus esposas potenciales o reales, trasladan en el tiempo el elemento femenino de sus MF/FM [explicación de las abreviaturas – ver al final del texto], mientras que las mujeres conocidas, emparentadas con el *ego* masculino, que no son sus afines, es decir, que son sus hermanas, trasladan el elemento femenino de sus FF/MM; o (2) los hombres extraños, no emparentados con el *ego* femenino, afines, es decir, sus esposos potenciales o reales, trasladan en el tiempo el elemento masculino de sus FM/MF, mientras que los hombres conocidos, emparentados con el *ego* femenino, que no son sus afines, es decir, que son sus hermanos, trasladan el elemento masculino de sus MM/FF.

Vamos más allá. El universo social de los E’ñepá lo agota un grupo de veinte individuos o figuras. Los presento en las Figuras 1 y 2 incluidas en el artículo. La primera de ellas presenta el universo de un hombre, la segunda el universo de su hermana. No hay otras figuras en el mundo E’ñepá: los hermanos de uno de los padres del mismo sexo que éste, son también los padres del *ego*. Así, por lo tanto, la hermana de la madre del *ego* es también su madre. El mismo principio se aplica a la generación inferior a la de los padres: los hijos de los hermanos de uno de los padres del mismo sexo que éste, son hermanos del *ego* (en la nomenclatura de parentesco, son sus primos paralelos); los hijos de los hermanos de uno de los padres del sexo opuesto que éste, son afines del *ego* (no son sus consanguíneos; en la nomenclatura de parentesco son sus primos cruzados, esposas/esposos potenciales o reales). Con el transcurso del tiempo, los extraños (también representantes de otras culturas o razas, el antropólogo incluido) van siendo incluidos en la comunidad como parientes y afines.

¿Qué significan los colores de cada una de las figuras? Denotan formas internas y externas expresadas por los nombres de la primera gente, los ancestros míticos de los E’ñepá. Pueden aparecer en dos formas: con apellidos indígenas y españoles. Por ejemplo, el apellido “Chonoco” se refiere a los descendientes de los Amos Humanos y Animales de la Continuación E’ñepá. Se trata de entidades an-

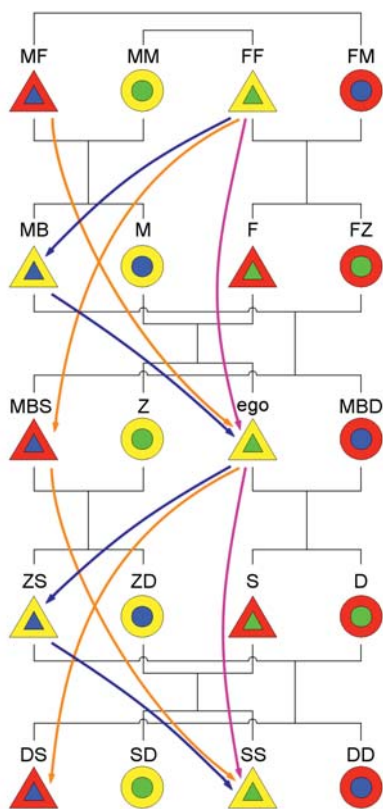


Fig. 1
Ego masculino.

Transmisión de nombres entre 5 generaciones.

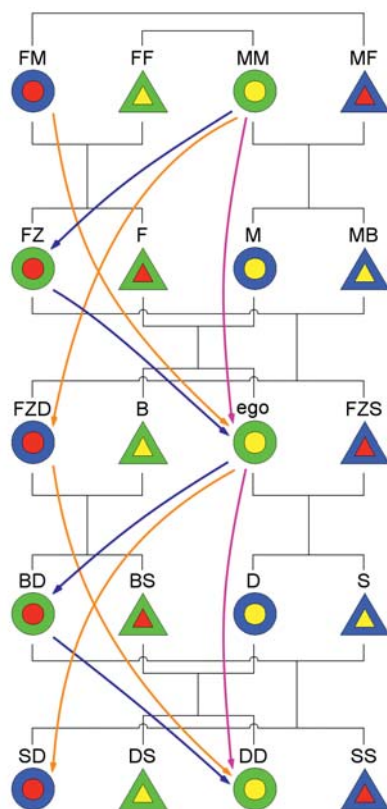


Fig. 2
Ego femenino.

Transmisión de nombres entre 5 generaciones.

tiguas, las que desde los tiempos míticos han existido en dos formas. Las formas animales ven a sí mismas como seres humanos, mientras que a las formas humanas (a los Eñepá de hoy) como animales y viceversa. Las formas animales, que corresponden a diferentes especies de animales, habitan en el interior de los cerros (éstos son sus grandes casas comunales). Cada persona existe entonces en dos versiones: humana y animal. Quienes llevan el apellido “Chonoco” también pueden aparecer bajo los apellidos “Bitriaga” o “González”. Son los apellidos de los antiguos patrones (de los principios del siglo XX o finales del XIX), venezolanos, hombres que fueron la quintaesencia de personajes poderosos, dotados de conocimientos y medios materiales, pero peligrosos, Otros/Extraños. En realidad, fueron comerciantes que se dedicaban a comprar sarapia. Una o dos veces al año llegaban al alto Cuchivero, ofreciendo bienes de origen industrial, y atribuyéndoles apellidos a los indígenas. Dados su poder y su riqueza, pero también el hecho de ser diferentes e imprevisi-

bles, estaban asociados con los amos de las continuaciones animales e'ñepá. Por lo tanto, cuando un hombre lleva el apellido "Chonoco", esto significa que no sólo lleva el apellido de su ancestro masculino, sino que ese ancestro reside en él, oculto en su cuerpo como su forma interna. El segundo apellido que lleva el hombre, es aquel de su madre, por ejemplo, "Peruwana". La forma con la que un hombre se identifica, es su forma interna, invisible para los demás. Además, posee una forma externa que muere y desaparece (es enterrada y se descompone). Después de su muerte, la forma interna se hace visible por un tiempo corto y luego regresa a su residencia permanente, al interior del cerro de la correspondiente especie animal. Las mujeres piensan en sí mismas de manera similar: dentro de sus cuerpos residen las formas internas de sus ancestros femeninos, al exterior están sus formas masculinas, visibles. De esta manera, cada persona se identifica con su forma interna, como si no tuviera la forma externa. Y también cada uno es identificado por su forma externa, como si no tuviera la forma interna. Aparte de esos dos tipos de formas, existe aún un tercer elemento. Cada individuo tiene un nombre, elegido por sus padres inmediatamente después de nacido y "activado" durante la iniciación. Entre los E'ñepá existen sólo seis nombres masculinos y cuatro femeninos, son los nombres de las Primeras Personas (dos hombres y dos mujeres que en tiempos míticos salieron del interior del cerro Arawa y dos hombres y dos mujeres tallados en la madera del árbol *copaiba* (*Copaifera langsdorffi*) por el demiurgo Marieoka; otros dos nombres masculinos son nombres extranjeros, asociados con los dos primeros hombres que se convirtieron en E'ñepá en otra época mitológica). El primer hijo o la primera hija reciben, por regla general, el nombre de su FF y MM respectivamente, especialmente cuando los padres también fueron los hijos mayores de los padres suyos. Igualmente, uno puede obtener el nombre de su MF/FM y MB/FZ. Cuando hay más hijos del mismo sexo en la familia (cosa muy común), éstos reciben, de manera consecuente, los nombres de los FFB que sigan o, en el caso de niñas (hembras), de las MMZ que sigan. En las grafías (Figuras 1 y 2), la transferencia de los nombres ha sido presentada mediante flechas de diferentes colores. Como se puede ver, en el caso de los nombres FF/MM, el modo de heredar las formas y los nombres hace que en cada segunda generación hay personas que tengan una misma (o en realidad la misma) forma interna y el mismo nombre. Según los E'ñepá, son las mismas personas, sólo que desplazadas en el tiempo. En el caso de los nombres MB/FZ, el *ego*, replicando sus FF/MM, al transmitir el nombre a su ZS, replica también su MB/FZ. El nombre puede ser "entregado" o transmitido tres veces. Ningún hijo del mismo sexo que su padre puede obtener el nombre de ese padre. Un caso interesante es el nombre MF/FM que replica al "donante" sólo en la cuarta generación. Pero, ¿cuya réplica será el *ego* en este caso? Esto puede verse más claramente en las Figuras 3 y 4 que muestran la transmisión de nombres a través de siete generaciones:

Como podemos ver, también llega a ser transmitido el nombre FF/MM, sólo que en la versión anterior: FFFF/MMMM. Si es que la identidad de las perso-

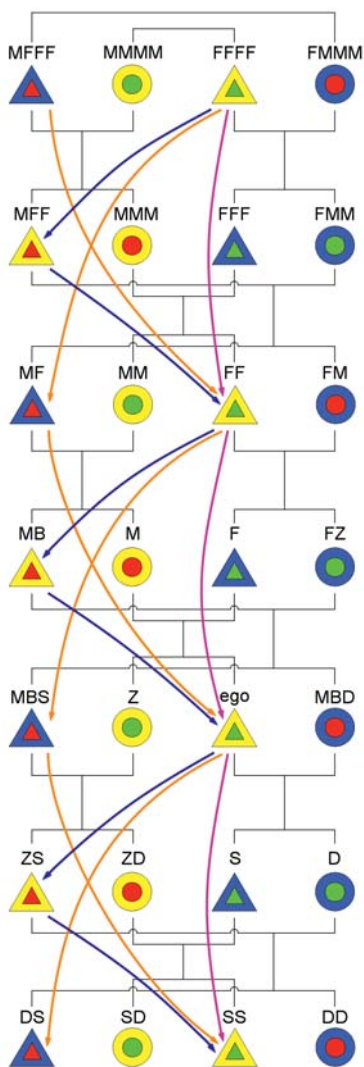


Fig. 3
Ego masculino.

Transmisión de nombres entre 7 generaciones.

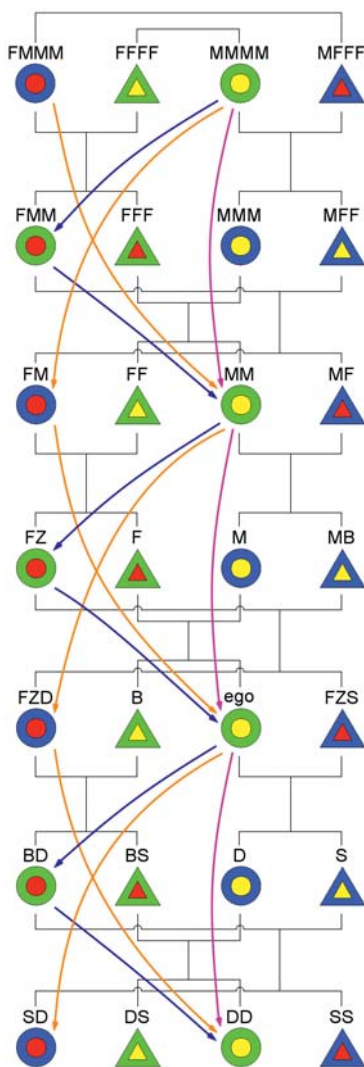


Fig. 4
Ego femenino.

Transmisión de nombres entre 7 generaciones.

nas se expresa por poseer los mismos tres componentes (las formas interna, externa y el nombre), entonces nos enfrentamos aquí con otra situación paradójica en las relaciones de parentesco: un(a) S/D visto/a como tal por su padre del mismo sexo se convierte al mismo tiempo en F/M de él. Resulta que en esa sociedad no hay quienes tengan una perspectiva S/D, todos tienen la perspectiva F/M: los S “ven” a sus F como S, y las D “ven” a sus M como D. Entonces, la situación de relación del F con su S mayor (en caso de los hombres) y la relación de la M (en caso de las

mujeres) con su D mayor, siempre y cuando sus padres hayan sido los hijos mayores de sus propios padres, es extremadamente ambigua y conflictiva. Transmitir/atribuir un nombre específico convierte al “receptor” en un personaje determinado del cual resulta un determinado escenario de vida. Si S/D se convierten en F/M de sus propios padres, es decir, en la práctica se convierten en sus FF/MM, entonces el escenario es realmente uno solo. Para no entrar en conflicto con los padres, los hijos abandonan el lugar de residencia de éstos y se mudan a otra parte. Esos traslados son característicos para la mudanza a otro mundo. Debido a la escasez de espacio, no puedo desarrollar aquí esa trama, pero la mudanza suele ser definitiva. En el mundo E’ñepá uno puede mudarse, puede llegar a un nuevo sitio y puede quedarse en un lugar, pero casi nunca puede regresar. Debido a esta circulación de personas, tampoco existe un conflicto de identidad entre el *ego* y su FF/MM, puesto que, por regla general, cuando nace el *ego*, su F/M ya hubiera abandonado el lugar de residencia del/de la FF/MM, o sigue viviendo aún allí, pero el *ego* es un bebé o un niño pequeño y no se produce un choque de identidad. De todos modos, incluso teniendo contacto con sus réplicas, el/la FF/MM evita el contacto visual con ellos/ellas, es atento/a y comprensivo/a. De esta manera, la dinámica que resulta de la idea de perspectivismo hace que la sociedad E’ñepá es dinámica: las personas que llevan el nombre de su FF/MM, para convertirse en realidad en un/una FF/MM, deben ocupar una posición en la que no serían percibidas/vistas como S/D, y esto sólo es posible en un lugar nuevo. Por lo tanto, las migraciones de personas, la formación de nuevos grupos locales y la expansión territorial de ese pueblo están inscritas en su sistema de parentesco y su visión de identidad de las personas.

Sucesión: anterior – posterior, primer – último

No será exagerado decir que los E’ñepá están obsesionados con el orden de todo: ¿qué entidades fueron creadas primero?, ¿en qué y en qué orden se transformaron?, etc. Primero había seres humanos, transformados luego en animales los que, a su vez, se transformaron en otros animales. Entonces, los animales eran seres humanos, los blancos eran E’ñepá después de haber sufrido profundas transformaciones. Resulta que el orden de aparición es decisivo cuando se trata de la identidad de los individuos y cuando se trata de retener este orden en la memoria. ¿Cómo medir el tiempo si no se tiene relojes ni números que permitan visualizar su transcurso linealmente? ¿Cómo determinar la secuencia de sucesos que se repiten con una gran regularidad, por ejemplo, las estaciones del año? ¿Cómo tener la seguridad de la dirección en la que corre el tiempo? El único punto de apoyo para los E’ñepá es el **orden** de nacimiento de los hijos. El recuerdo de este hecho ancla a cada una de las personas (padres y hermanos) en la cadena de eventos que tienen una determinada dirección. En la lengua e’ñepá, el término “primero” significa también “último”. Cuando vemos a una familia caminando en fila india, primero camina el hijo más pequeño, y de último, pero

siempre delante de los padres, el más grande. De este modo, el más pequeño, nacido de último, es el primero, y el más grande, nacido de primero, es el último. El orden de nacimiento de los hijos del mismo sexo es decisivo a la hora de elegir o atribuirles un nombre. Se lo elige de modo que ese niño sea la réplica de la persona que en su propio grupo de hermanos ocupaba el mismo puesto que el nuevo portador de ese nombre. No obstante, el orden de nacimientos, como un indicador del paso de tiempo “hacia el futuro” funciona de manera muy limitada, no construye una serie de personas que formen una cadena que va desde el pasado hacia el futuro. La idea de que los personajes se repitan cada tres generaciones, impide eficazmente el continuum del tiempo orientado hacia el futuro, retrocediéndolo a un eterno Ahora. Un Ahora que existía a finales de la Tercera Época de Seres Humanos.

“La percepción inversa de las personas”

Voy a presentar la cuestión de la “inversión” de personas en dos ejemplos. Sin embargo, antes de hacerlo debo llamar la atención del lector sobre el hecho de que los apellidos españoles no informan sobre el género de su portador (como sucede con los apellidos de lenguas eslavas). Por eso, en vez de utilizar los apellidos, me voy a servir de los nombres de pila –manteniendo, sin embargo, a su lado el término “apellido”– lo cual permitirá que la explicación del problema sea más clara.

El primer ejemplo se refiere a la relación del *ego* con su Z (o de la Z con su B). Es necesario volver aquí a las Figuras 1 y 2. Vemos que los hermanos tienen las mismas formas (representadas por los colores verde y amarillo), pero colocadas “al revés”. ¿Qué significa esto? Desde el punto de vista de un hombre, éste tiene su forma masculina interna expresada por el apellido, por ejemplo, José (no ponga deliberadamente un apellido indígena, porque lo importante es el *genus*), y su forma femenina externa expresada por el apellido Josefa. Del mismo modo, pero “al revés”, ve su identidad una mujer: tiene su forma interna femenina expresada por el apellido, en este caso Josefa, y su forma externa masculina expresada por el apellido que es José. Sin embargo, por razones que no puedo exponer aquí, un hombre “ve” a su Z igual como se ve a sí mismo: como José/Josefa, mientras que su Z ve a su B como Josefa/José. Como puede adivinarse, la similitud de los hermanos es bastante ambigua. Primero, las formas que constituyen un personaje (José en el caso de un hombre y Josefa en el de una mujer) son dos formas diferentes. Dicha “Josefa” es una figura femenina, una ancestro de la portadora actual de este apellido. Es que entre los E’ñepá, que son una sociedad de perspectivas igualitarias, existen apellidos masculinos y femeninos derivados de sus ancestros masculinos y femeninos, hombres y mujeres respectivamente. Entonces, de nuevo tenemos la situación de una total intraducibilidad de perspectivas. En este caso, B y Z son en realidad personajes de identidad diferente, pero sus formas internas y externas son iguales.

El segundo ejemplo se refiere a un *ego* y su MBS, es decir, a una persona no emparentada con él, afine, u otra. Volvamos a las Figuras 1 y 2. Al igual como en el caso de su Z, el *ego* masculino identifica a la MBD (esposa potencial o real) “a lo masculino”, por ejemplo, como Teodoro/Teodora. En este caso, no existe un fenómeno de “inversión” de apellidos, sino un cambio de sus *geni*, porque la mujer se identifica como Teodora/Teodoro. El *ego* femenino, al ver su MBD “a lo masculino”, ve de manera similar el B de ella (de su MBS). Entonces, vemos que en el mundo Eñepá no coinciden ningunas identificaciones. Esto hace que su comunidad es un conglomerado de personas que se definen “al revés”. Y a la vez plantea ante nosotros nuevas preguntas sobre lo qué es la sociedad/comunidad, la identidad individual y grupal de las sociedades igualitarias (preestatales), obligándonos a reflexionar de nuevo sobre la historia de ese tipo de sociedades.

Explicación de abreviaturas y símbolos utilizados:

Las personas (figuras) han sido marcadas con letras que son abreviaturas de las palabras inglesas (F – *father*, M – *mother*, B – *brother*, Z – *sister*, S – *son*, D – *daughter*) cuyos grupos deben leerse al revés, p. ej. MBS es el hijo del hermano de la madre. Los colores indican las formas internas y externas de los individuos.

Traducido por Iwona Stoińska-Kairska

Notas

¹ Durante los últimos quince años he realizado investigaciones entre los indígenas Eñepá, en el marco de dos subsidios (*grants*) principalmente: (1) “Culturas primitivas en el mundo moderno. Problemas de etnocidio y etnodesarrollo de los pueblos indígenas de la Amazonía venezolana”, fundador de subsidio: KBN, subsidio individual, años 2000–2003, función: jefe del proyecto, y (2) “Los indígenas frente a la escuela. Pueblos de la Amazonía venezolana frente a la educación estatal: imaginación, actitudes, práctica y sus consecuencias”, fundador de subsidio: Ministerio de Ciencia y Educación Superior, subsidio individual del Dr. Tarzycjusz Buliński, años 2006–2008, función: realizador principal. La investigación se realizó en todas las comunidades señaladas en el texto y abarcó todos los grupos de edad, tanto hombres como mujeres. El autor agradece a los reseñadores anónimos por sus perspicaces observaciones y comentarios, estando especialmente agradecido por las sugerencias sobre Eñepá. *Cuadernos Teológicos*. Las figuras gráficas fueron realizadas por Joanna Tabor. El texto es una versión modificada y ampliada del artículo que apareció en *Sensus Historiae* 21, 4 (2015).

Bibliografía

Bloch Maurice

1998 *How we think they think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*, Westview Press, Oxford.

Buliński Tarzycjusz, Kairski Mariusz

2006 Wprowadzenie, [en:] *Sny, trofea, genyi i zmarli. „Wojna” w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii – przegląd koncepcji an-*

tropologicznych, T. Buliński, M. Kairski, wybór i opracowanie, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, p. 11–39.

Buliński Tarzycjusz

2011 Ludzie, zwierzęta i inne byty w świecie Indian Amazonii. Wstęp do perspektywizmu, [en:] *Socjologia relacji między ludźmi i nie-ludźmi*, red. E. A. Mica, P. Łuczeczko, Wydawnictwo UG, Gdańsk

Butt Colson Audrey J.

1983–1984 The Spatial Component in the Political Structure of the Carib Speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon, pp. 73–124, [en:] Butt Colson A. J., Heinen H. D., eds. 1983–1984. Themes in Political Organisation: the Caribs and their Neighbours (*Antropológica* 59–62). Caracas: Fundación La Salle. Instituto Caribe de Antropología y Sociología

Domańska Ewa

2013 Humanistyka ekologiczna. *Teksty Drugie*, nr 1–2: 12–32

2014 Retroactive Ancestral Constitution, New Animism and Alter-Native Modernities. *Storia della Storiografia*, 65, 1

Gow Peter

1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford: Clarendon

2001 *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press

Howard Catherine V.

2001 *Wrought Identities: the Waiwai Indians Search for the “Hidden Tribes” of Northern Amazonia*. Phd. thesis. Chicago: University of Chicago

Kairski Mariusz

2011 Osoby wielorakie. O sposobach bycia w świecie Indian E’ñepá (Amazonia wenezuelska), [en:] *W kręgu problemów ekologii kultury*, red. H. Chałacińska-Wiertelak, K. Kropaczewski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań

Kelly Luciani J. A.

2001 Fractalidade e troca de perspectivas. *Mana* 7(2): 95–132 (2005. Fractality and the Exchange of Perspectives, pp. 108–135, [en:] Mosko M. S., Damon F. H., eds. 2005. *On the Order of Chaos: Social Anthropology and the Science of Chaos*. New York, Oxford: Berghahn Books)

Kohn Eduardo O.

2007 How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement, *American Ethnologist*, Vol. 34, No. 1, p. 3–24.

Mattéi-Müller Marie-Claude

s./f. *E’ñepa oromaepu pë’prentyán yu*, Fe y Alegría, Caracas.

Santos Granero Fernando

2006 Vitalidades sensuais: modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena, *Revista de Antropologia*, Vol. 49, No. 1, p. 93–131.

- 2009 Introduction: Amerindian Constructional Views of the World, [en:] *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, red. F. Santos Granero, Arizona University Press, Tucson, p. 1–29.
- Seeger Anthony, Matta Roberto da, Viveiros de Castro Eduardo B.
 1987 A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras, pp. 11–30, [en:] Oliveira Filho J. P. de, org. 1987. *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, Universidade Federal Rio de Janeiro
- Strathern Marilyn
 1999 *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. London: Athlone
- Vilaça Aparecida M. N.
 1992 *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro: Ed. Univ. Fed. Rio de Janeiro
- 2005 Chronically Unstable Bodies: Reflections On Amazonian Corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11: 445–464
- Viveiros de Castro Eduardo B.
 1996 Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 4: 469–488
- 2000 Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco. *Ilha* 2(1): 5–46
- 2004 Exchanging Perspectives. The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge* 10(3): 463–484
- Wagner Roy
 1981 *The Invention of Culture*, University of Chicago Press, Chicago.
 1986 *Symbols that Stand for Themselves*, University of Chicago Press, Chicago.
- Zea Evelyn S.
 2006 Antropologia enviesada: rodeios metafóricos e traduções impróprias Waiwai. *Boletim Anual do Geri* 10
- 2008 Genitivo da tradução. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi (Ciências Humanas)* 3(1): 65–77