



**HAL**  
open science

# Tierras sagradas, Territorios amanazados. Los Yanomami más allá de su Doble

Catherine Alès

► **To cite this version:**

Catherine Alès. Tierras sagradas, Territorios amanazados. Los Yanomami más allá de su Doble. A. Carillo & M. Perera (eds.),. Amazonas: Modernidad en Tradición,, GTZ-CAIAH-Sada-Amazonas, pp. 205-225, 1995. halshs-02546339

**HAL Id: halshs-02546339**

**<https://shs.hal.science/halshs-02546339>**

Submitted on 21 Apr 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**TIERRAS SAGRADAS, TERRITORIOS AMENAZADOS:  
LOS YANOMAMIS MAS ALLA DE SU DOBLE<sup>1</sup>**

Catherine Alès  
ERASME - CNRS  
EHESS  
105, Bvd Raspail  
75006 Paris

**RESUMEN**

La forma en que los Yanomamis conceptualizan a la vez su entorno social, territorial y natural, está en contradicción con la noción de territorialidad que prevalece, a través de la idea de nación, en las sociedades modernas de las que dependen. En efecto, entre los Yanomamis, cada grupo local se representa a sí mismo en el centro de un círculo de relaciones que van desde los más cercanos a los más lejanos. Esas relaciones ponen en juego los vínculos de parentesco y alianzas, las que nacen de las agresiones patentes y ocultas y las prácticas del chamanismo. No existe ninguna representación de la totalidad del conjunto yanomami sino a través de la visión globalizante que se expresa en la concepción de los dobles-animales.

La intervención de agentes exteriores a su sociedad (misiones, escuelas, dispensarios, funcionarios, etc.), más las recientes presiones políticas y administrativas impuestas por la nueva ordenación del Amazonas venezolano y la tragedia de Haximu (julio de 1993) confrontan a los Yanomamis de Venezuela con una situación cuya resolución va más allá de una negociación local. Con motivo de ese primer encuentro con el orden político nacional, algunos yanomamis han tenido que experimentar rápidamente la noción de "ethnos".

Uno de los objetivos de este estudio será analizar los nuevos discursos que han surgido con los últimos acontecimientos frente a la concepción socio-cultural tradicional del medio ambiente.

---

(1) La primera versión de este texto fue objeto de una comunicación en el 48 Congreso Internacional de Americanistas que tuvo lugar del 4 al 9 de julio de 1994, en Estocolmo/Uppsala, en el marco del simposium "Sacred Lands", Threatened territories: Contested landscape in native South America" organizado por Kaj Arhem, Steve Hugh-Jones & J. Rappaport.

## ABSTRACT

The manner by which the yanomami conceive their social and territorial environment is contradictory with the notion of territoriality existing in the national societies they are depending. Each local group represent itself in the center of a relations' circle, from the nearest to the further, which include the Kinship' relations, the relations of patent and occult aggression and the shamanism' practices. There is no possibility of representation of the totality of the Yanomami as a whole other than through the globalizing vision the conception of the double-animals express.

Occuring after the implantation of exterior agents to society (missions, schools, infirmaries, etc.), the last political and administrative pressions for Venezuelan Amazonia planning and the tragedy of Haximu (July 1993) confront the Yanomami of Venezuela to a situation the settlement of which go beyond the local deal. At the occasion of this first meeting with the national political order some Yanomami had to experiment quickly the notion of "ethnos".

One of the objectives of the paper will be the analyse of the new discourses which emerged with the last events in front of the traditional sociocultural conception of the environment.

## INTRODUCCION

La forma como los Yanomamis conceptualizan a la vez su entorno social, territorial y natural, está en contradicción con la noción de territorialidad que prevalece, a través de la idea de nación, en las sociedades modernas de las que dependen. En efecto, entre los Yanomamis, cada grupo local se representa a sí mismo en el centro de un círculo de relaciones que van desde los más cercanos a los más lejanos. Esas relaciones ponen en juego los vínculos de parentesco y alianzas, las relaciones frente a agresiones patentes y ocultas y las prácticas del chamanismo. No existe ninguna representación de la totalidad del conjunto yanomami sino a través de la visión globalizante que se expresa en la concepción de los dobles-animales. Con la presencia activa de agentes exteriores a su sociedad (misiones, escuelas, dispensarios médicos, etc.), y las recientes presiones políticas impuestas por la nueva ordenación del Amazonas venezolano y la intrusión de los buscadores de oro brasileños, confrontan a los Yanomamis de Venezuela con una situación cuya solución sobrepasa el marco local. Con motivo de ese primer encuentro con el orden político nacional e internacional, algunos Yanomamis han tenido que asimilar rápidamente la noción de "etnia".

Aunque no desorganiza el sistema de representación anterior, la noción de etnia remite a una construcción de la alteridad, ya no a partir de "adentro" sino de "afuera" de la sociedad.

Uno de los objetivos de este texto será analizar los nuevos discursos que han surgido a raíz de los últimos acontecimientos con relación a la concepción sociocultural tradicional del medio ambiente.

Para empezar recordaremos brevemente las condiciones históricas en las cuales los Yanomamis evolucionan en la actualidad. Debido al acceso particularmente difícil a la región, en los confines de Brasil y Venezuela, los Yanomamis no fueron realmente contactados sino a partir de los años 1950.

Unas misiones religiosas, evangelistas en primer lugar y luego católicas, se implantaron sobre todo en los años 1960. En la década siguiente, los contactos con la sociedad nacional se concentraron únicamente alrededor de las misiones existentes. La expansión territorial de los Yanomamis llegó entonces a su apogeo debido a la existencia de espacios a menudo vacantes en la periferia del territorio que ocupaban.

A partir de la mitad de los años 1980, la verdadera invasión de sus tierras se produjo del lado brasileño, bajo la presión de miles de buscadores de oro al margen de la ley, llegándose a registrar entre 40.000 y 80.000 mineros ilegales en el área. A finales de 1988, llegaron a violar la frontera venezolana y a invadir el lado venezolano del territorio yanomami.<sup>2</sup>

Esa invasión se vio correlativamente acompañada con una intensificación de los proyectos de "ocupación" de su territorio por las instituciones gubernamentales. Haría falta subrayar que en su mayoría los Yanomamis, alejados de los centros de población criollos, aún no tienen acceso a la economía de mercado.

Fundamentalmente los Yanomamis vivían hasta hace poco, y aún hoy, dentro de la dinámica tradicional de una sociedad en expansión que concibe el universo como un microcosmos cuyos confines se sitúan a algunos días del camino.

---

(2) La intensificación del contacto y de la explotación ilegal de los recursos auríferos, que remonta a 1987 en Brasil, se realizó desde el sitio de Paapi-U (CCPY, 1989), al noreste, muy cerca de las fuentes del Orinoco donde se multiplicaron las pistas de aterrizaje y los puntos de minería clandestina hasta el punto de desbordarse en territorio venezolano, lo cual se descubrió casualmente en marzo de 1989, hacia finales de 1988 en las fuentes del Orinoco (Bortoli, 1989) y en 1990 a nivel de las fuentes del Ocamo y del Cuntinamo. Los problemas de violación de las fronteras con Venezuela tuvieron por lo menos como resultado incitar al gobierno brasileño a evacuar cierta cantidad de mineros del territorio yanomami y a tomar medidas (llevadas a cabo a finales de abril y principios de mayo de 1990) para expulsar a los garimpeiros dinamitando sus pistas de aviación y sus instalaciones. A pesar de ello, los mineros volvieron a infiltrarse y en los años siguientes se encontraban cada vez más a ambos lados de la frontera, a nivel de las fuentes del Orinoco, del Orinoquito, del Ocamo o del Cuntinamo (Chiappino, 1990; Ales & Chiappino, 1991; 1993a).

## LA CONCEPCION TRADICIONAL DEL TERRITORIO

A continuación señalaremos rápidamente los diferentes niveles de organización residencial y territorial de los Yanomamis.

1) Primero se encuentra el grupo local, generalmente bajo la forma de una casa comunal que reúne de 30 a 250 personas, con un promedio de 50 a 60 habitantes.

2) Esas casas colectivas suelen reagruparse en tres o cuatro, situadas entre 5 minutos y media hora de camino las unas de las otras. Juntas constituyen un grupo de vecindad (Alès, 1984).

3) Los grupos de vecindad se sitúan a una distancia que varía entre media hora y tres o cuatro días de camino, y existen entre ellos verdaderos *no man's land*. Las relaciones entre grupos de vecindad alejados pueden ser de alianza o de hostilidad.

4) Más allá de esa esfera, los Yanomamis no conocen directamente las comunidades existentes: han oído hablar de ellas, pero no tienen trato con las mismas.

5) Más lejos aún, lo cual corresponde a cinco o seis días de camino, viven grupos yanomamis desconocidos.

Se puede decir que el modelo residencial y territorial es una metáfora del universo relacional de los yanomami que refleja los conflictos y las guerras pasadas. En efecto, las tensiones y las relaciones agonísticas revisten diferentes aspectos con arreglo a la distancia a la vez geográfica y genealógica de las partes.

Hace falta recordar desde ahora que, contrariamente a una idea extendida a raíz de los trabajos de Chagnon (1968a; 1968 b) la guerra no se lleva a cabo para conseguir mujeres; tampoco se desarrolla con objeto de obtener bienes o territorios para la cacería o la agricultura, lo cual permite matizar los modelos de casualidad materialista o ecologista.<sup>3</sup> Estamos esencialmente en presencia de

(3) Resumiremos aquí la cuestión de las causas de la guerra y de las diferentes formas de agresión que hemos desarrollado (Alès, 1984); para una bibliografía actualizada, ver Alès (1993). En relación con los análisis de Chagnon, hemos distinguido entre otras cosas el rapto de mujeres casadas entre comunidades aliadas, frecuente causa de combates regulares, - que a priori no están destinados a provocar la muerte ajena -, de las guerras provocadas por la muerte violenta de los allegados. Dentro de esa configuración, hace falta tomar debidamente en cuenta la frecuencia de los casos de muertes atribuidas a prácticas de brujería que van - un aspecto que Chagnon deja de lado - una de las primeras causas de las guerras yanomamis (Alès, 1984: 97-103; 1993: 86-93). No reconocemos entonces nuestro discurso en la cita de Chagnon (1990a: 51) "Alès argues... that much of the violence stems from sexual conflicts that escalate and lead to deaths and often to wars motivated by revenge"; Tampoco nos suscribimos a las tesis inspiradas en la sociobiología que presenta Chagnon acerca de la violencia de los yanomamis (1988, 1990b). Ya nos hemos expresado sobre ese punto (cf. las notas 2, 3, 18 y 26 en Alès, 1993:75, 76, 88-89,99).

una ideología de la venganza y de la represalia, tanto en los conflictos que surgen entre aliados intra o inter-comunitarios como en las guerras que oponen comunidades enemigas. Existe una graduación en las distintas formas de violencia según se trate de la resolución de conflictos entre aliados sin intención de matar o de la realización de venganzas por daños físicos o muertes, independientemente del hecho de que se hayan producido durante combates regulares, lo que no es el propósito inicial, incursiones guerreras o por medio de la brujería.

1) Dentro de las comunidades o entre las comunidades muy cercanas pertenecientes a una misma unidad territorial, las tensiones internas son provocadas por agresiones materiales, morales o mágicas. Cuando se trata de la transgresión de los derechos individuales (rapto de mujeres casadas, robo de cosechas), son tratadas mediante la violencia verbal o física. Evolucionan en forma creciente desde monólogos nocturnos moralizadores (dentro del grupo local) hasta duelos (con rompe-cabezas, puños o piedras) e inclusive batallas campales, pasando por diatribas denunciadoras gritadas (al interior del grupo) o diálogos diurnos (entre grupos locales).

Los daños físicos provocan la fisión de las unidades locales y la separación de las casas vecinas. Las prácticas letales de brujería están en principio prohibidas en esa esfera de vecindario (ya que de lo contrario, los individuos no podrían circular en un territorio mínimo por miedo a ser objetos de una de ellas).

2) Entre comunidades aliadas pertenecientes a grupos de vecindad distintos, las tensiones están precisamente provocadas por las acusaciones o las sospechas de brujería, por agresiones materiales o morales, y por trasgresiones de los derechos individuales (rapto de mujeres casadas, robo o destrucción de cosechas). Todas esas tensiones están reguladas tanto de acuerdo a su nivel de gravedad como a la distancia genealógica, geográfica y política de las partes involucradas. Los ajustes de cuenta se realizan por medio de diálogos acusadores, de diferentes tipos de duelos y de ritos de agresión durante las fiestas ceremoniales interaliadas o de batallas campales con bastones.

En los casos más graves (a medio camino entre la alianza y la hostilidad), puede ocurrir que una casa tenga que desplazarse y reubicarse lo suficientemente lejos de la(s) con la(s) que está en desacuerdo como para poner fin al ciclo ininterrumpido de batallas, destrucción de huertos y de casas.

Notemos que, sea cual sea el arreglo público que interviene en un conflicto, las venganzas individuales -que tienen una gran importancia en la dinámica de las relaciones de alianza -, se llevan a cabo de manera oculta con el uso de

encantos de brujería más o menos nocivos que pueden provocar enfermedades benignas, crónicas, o bien la muerte. Las zonas de circulación, la asiduidad o no de contactos entre los individuos de otras comunidades se definen respectivamente siempre con arreglo a la relativa seguridad o al temor de ser objeto de una venganza.

3) La guerra interviene entre comunidades enemigas que en principio pertenecen a unidades territoriales vecinas o más distantes (de uno a cuatro días de camino). Responde a agresiones (reales o supuestas, o sea físicas o mágicas) que ocasionaron directamente la muerte o una enfermedad grave que provoca el fallecimiento de una o varias personas. Se trata de "vendetas" que se ejercen de manera abierta y/u oculta. En el segundo caso, varios tipos de prácticas de brujería tratan de realizar el homicidio individualizado mediante la toma de huellas de la víctima (entre pueblos relativamente cercanos) o la propulsión soplada de encantos mortales (entre pueblos lejanos), o bien el asesinato colectivo por la emanación de humos deletéreos provocados por la cremación de sustancias conocidas como nocivas. En el primer caso, la agresión se ejerce de forma patente durante incursiones armadas, con uso de arcos y flechas, en las que se practica el ataque por emboscada o, a falta de ello, el asalto a las casas.

Otra forma de agresión requiere de la traición de los enemigos con el uso de cómplices. Esa estrategia se lleva a cabo por intermedio de aliados que, a su vez, son aliados de sus enemigos, y que aceptan invitar a sus casas a la víctimas, bajo engaño, para agredirlas sorpresivamente, flechándolas o atravesándolas con una pica cuando están reunidas en la plaza central de la casa de sus huéspedes, o a veces atacándolas con hacha cuando descansan en su hamaca.

Las guerras implican regularmente la coalición de casas aliadas que se hacen indistintamente enemigas cuando han participado en un asesinato. Las incursiones se planifican al final de un encuentro inter-aliado, con motivo de una fiesta funeraria cuando las cenizas del muerto que se pretende vengar se exhiben y se consumen ritualmente en una bebida de plátano o se vierten en el hogar del poseedor de las cenizas. Las expediciones pueden reunir a unos cincuenta guerreros pertenecientes a cinco o seis casas distintas.

Las prácticas de agresión letales, ostensible o encubiertas, conducen, -si no se suspenden antes las hostilidades- al desplazamiento y la huida de casas demasiado cercanas que se reubican en otro territorio, de manera que se establezca entre los unos y sus enemigos una distancia suficiente para que la frecuencia de las incursiones pueda disminuir hasta cesar. Se requiere una distancia de aproximadamente tres días de camino para que dos comunidades suspendan las hostilidades. Esas comunidades se evitan activamente en cuanto

cesan definitivamente las incursiones. Esa práctica será efectiva hasta que, eventualmente, con un motivo u otro, se vuelvan a establecer relaciones por medio de intermediarios.<sup>4</sup>

En esa sociedad, la dimensión espacial, determinada y manipulada por los mismos grupos aparece, por lo tanto, como un elemento fundamental de estructuración de su organización social. La identidad y la alteridad se fijan de acuerdo a las categorías de parentesco, de residencia, de alianza y de hostilidad (Alès, 1984:77; 1990a:75-77,95) que, constantemente recompuestas entre sí, particularizan las relaciones tanto individuales como comunitarias con los demás grupos.

#### LA NOCIÓN EMICA DEL TERRITORIO

La dinámica de las fisiones y de las guerras lleva por consiguiente a expeler a grupos Yanomamis que se superponen en un mismo territorio, donde las comunidades van multiplicándose poco a poco.

Los Yanomamis viven así en un clima relacional socio-político que no permite la libre circulación de los individuos y de las comunidades en el territorio. Las zonas de circulación se determinan en función de una seguridad relativa y lo contrario en función del temor a ser objeto de una agresión directa u oculta.

En esas condiciones, el conocimiento concreto del territorio por un individuo no suele sobrepasar -siempre dentro de un contexto tradicional- de 3 a 4 días de camino, lo que corresponde al área de ocupación de las últimas comunidades aliadas frecuentadas.

En cambio, debido a la migración de las aldeas en el espacio, las comunidades, y por consiguiente los individuos, se identifican con relación al trayecto migratorio espacial de sus antepasados. Por lo tanto la memoria de los nombres de lugares de ocupación que se transmite abarca un territorio mucho más amplio.

La identidad de los grupos está en efecto vinculada con los lugares habitados por la o las comunidades de las cuales proceden; recordemos que los habitantes llevan el nombre del lugar habitado, o más comúnmente, cultivado. Esas listas de nombres de lugares sucesivamente ocupados por una comunidad se transmiten de una generación a otra y muchas veces de la G+2 a la GO.

---

(4) Acerca de los procedimientos de paz y del papel de los discursos ceremoniales en el establecimiento, el mantenimiento o la reapertura de relaciones pacíficas, ver ALES 1984: 105-107; 1990b.

La enunciación de lugares antiguos constituye precisamente el medio de identificación en los encuentros entre comunidades aliadas alejadas: dentro de ese marco la onomástica de los territorios habitados por los antepasados, la "genealogía" de las aldeas, sustituye a las genealogías individuales, ya que la pronunciación y la transmisión de los nombres entre los Yanomamis está sujeta a una fuerte prohibición. El conocimiento de los lugares de la selva se enuncia durante los diálogos ceremoniales en los cuales el don de la toponomía constituye una fase obligatoria del discurso (*urifi wëyëi*, enseñar la selva -aquí, en el sentido de territorio, de país). Dicho de otro modo, el nombre de los acantilados, de las cumbres rocosas, de los ríos, de los saltos de agua, de los lugares peculiares por su vegetación, su fauna, su paisaje o los acontecimientos reales o míticos con que están vinculados, se inscriben en un registro territorial mucho más extendido que el territorio temporalmente habitado. Funcionan como una forma de anclaje en un entorno que trasciende el universo de acción perceptible y utilizado en la vida cotidiana (Alès, 1990b).

Por consiguiente, entre los yanomamis existe, por un lado, una especie de ausencia de noción de territorialidad, del tipo que implica la apropiación del suelo, ya que las poblaciones se suceden en porciones del territorio (en cambio existe un derecho de uso sobre las tierras explotadas que cesa en cuanto la comunidad se reubica más lejos). Pero por el otro lado existe una real identificación con los territorios ancestral y contemporáneamente habitados que es indispensable para la existencia de los grupos y de los individuos como tales.

Se concibe también cierto modo de territorialización por medio de los espíritus de la naturaleza. En efecto, las moradas en que viven los conjuntos de espíritus de la naturaleza domesticados por sus antepasados, están integrados en su concepción territorial. Esos espíritus están lejanamente localizados, pero desde el mismo lugar, se juntan siempre con un grupo yanomami determinado como consecuencia del hecho de que eran los mismos que sus antepasados usaban. Por lo tanto a través del chamanismo se conceptualiza la extensión de un territorio sagrado. Se articula como eco del que hemos descrito anteriormente y lo prolonga. De esa manera los Yanomami utilizan el chamanismo para delimitar sus territorios concretos.

### LA TEORIA YANOMAMI DE LOS GRUPOS SOCIALES

Más allá del círculo de interacción real, los Yanomamis mantienen además relaciones socio-políticas simbólicas con los Yanomamis más alejados, o por medio del chamanismo de agresión, por el cual se viaja a comunidades lejanas bajo la forma de espíritus, o por medio de los dobles-animales.

4) Entre las comunidades que no tienen trato entre sí (a distancia de 4 días o más) pero de las que se tiene noticias, la agresión es exclusivamente de orden espiritual; la guerra ritual tiene como instrumento el chamanismo. La guerra de lo invisible se practica para vengarse de chamanes enemigos que provocaron la muerte o la enfermedad de algunos de los niños de la comunidad. Por la vía de los espíritus, el chamán estrangula o provoca la enfermedad de los hijos del chamán enemigo, que se lo devolverá a través de sus hijos. Los chamanes hostiles también desencadenan tempestades u otros fenómenos telúricos, capaces de destruir las plantaciones y las habitaciones. Intervienen igualmente por deseo de destrucción, celos, o envidias, contra los sembradíos de las comunidades lejanas y sus espíritus de caza.

Las guerras chamánicas no se realizan según una reciprocidad restringida, si no que, por el contrario, se trata, en ciertos casos, de una agresión generalizada: los chamanes de un grupo de vecindad atacan las aldeas de un grupo lejano, que luego contra ataca a otro grupo, pero jamás al que acaba de realizar el asalto. Este a su vez ataca a otro grupo, y así sucesivamente. Por medio de los espíritus de la naturaleza y de la guerra invisible, los Yanomamis expresan un conocimiento/reconocimiento socio-político de las comunidades con las cuales no tienen trato y se sitúan en un espacio más amplio de intercambios agonísticos.

5) Los Yanomamis saben que existen comunidades yanomamis lejanas, aunque no puedan tener ningún contacto con ellas. En cambio, el conjunto de los dobles-animales de un grupo local se encuentra en territorios de Yanomamis desconocidos, y al revés, su propia región constituye el habitat de los dobles-animales de otro grupo yanomami desconocido.

En efecto, entre comunidades que no tienen trato entre sí, ubicadas en los límites del universo conocido (de 5 a 6 días de camino), se establece eventualmente un sistema de relaciones por medio de los dobles-animales alter ego de cada Yanomami, cuya muerte provoca simultáneamente la del Yanomami que le corresponde y recíprocamente.

Si una defunción se atribuye a la matanza del doble-animal del difunto por unos cazadores, los parientes de la víctima llevarán a cabo una expedición punitiva en su propia región, con el objeto de destruir otro doble-animal de un Yanomami lejano. No se busca específicamente, y hasta se evita la muerte de animales que puedan ser dobles de humanos desconocidos, salvo en el caso de ejecución de una venganza.

Más allá de eso, los Yanomamis suelen ignorar la existencia de otros Yanomamis que los rodean o de otras etnias (si no viven en sus fronteras). Cuando se enteran de la existencia de otros grupos yanomamis desconocidos, por

ejemplo durante los diálogos ceremoniales que se intercambian con motivo de las visitas, no manifiestan hostilidad hacia ellos, sino cierta indiferencia, o su deseo de poder encontrarles y entablar relaciones amistosas con ellos (Alès, 1990a: 76).

En el marco de esta representación de las agresiones y de la concepción de la transgresión y el enfrentamiento, las prácticas belicosas de los Yanomamis son esencialmente endógenas. Es de notar que las agresiones reales o simbólicas son inexistentes más allá de una esfera relativamente restringida desde un punto de vista exterior. La hostilidad culmina en las comunidades enemigas contra las cuales se realizan incursiones armadas y decrece a medida que uno se aleja hacia el mundo desconocido y con el cual no hay trato. En suma, entre los Yanomamis la hostilidad dista mucho de corresponder a la imagen de Hobbes de la guerra de cada uno contra cada uno: si bien es centrífuga, está siempre localizada, y además limitada en el espacio y en el tiempo.

Vista desde un punto de vista estructural, de lo más cercano a lo más lejano, la alteridad socio-política entre los Yanomamis se descompone en una serie de conjuntos concéntricos, siendo cada uno representativo de formas de intercambio, violentas o no violentas, reales y/o simbólicas. Cada grupo de esa sociedad es un cuerpo social al que corresponden conjuntos propios, que encajan los unos en los otros según la proximidad y la distancia a la vez social y espacial, descomponiendo al otro en varios otros, y con relación a los cuales se identifica como tal (Alès 1984:110; 1980: 77)<sup>5</sup>

Pero veremos ahora que más allá del universo de interconocimiento tradicional yanomami, se conceptualiza una totalidad social. El carácter identificador del enfrentamiento a nivel local y regional, trasciende a un nivel supra-regional: la hostilidad se aniquila y se disuelve en un reconocimiento del otro en tanto que igual, como semejante. A ese nivel, una identidad global o "nacional" resulta un concepto en la visión yanomami del universo socio-político.

---

(5) Este modelo ha sido confirmado respecto a los Yanomamis de Brasil por Albert (1985). Esa lógica se traduce en una organización socio-política del espacio según un modelo autocéntrico, que las prácticas de enfrentamiento permiten reproducir de forma siempre idéntica. En efecto, el conflicto y la guerra son los elementos dinámicos que la sociedad necesita para reproducirse igual a sí misma y que dan a la organización socio-política su carácter fluido y flexible (Alès, 1984, 1990a). Al igual que en otras sociedades amazónicas, la lógica de canalización de la violencia interna, así como del enfrentamiento espiritual con la sobre naturaleza o entre chamanes lejanos, o del enfrentamiento físico con unidades genealógicas y geográficamente distantes, son fundamentales para la reproducción real y simbólica de esas sociedades. El enfrentamiento es una manera de identificarse como cuerpo social (sobre este tema, ver entre otros: Alès 1984, 1990a, 1991; Da Cunha & E. Viveiro de Castro, 1985; J. Overing, 1986 y A. Mansutti, 1991; Taylor 1985), sea ritual como entre los Jivaros o los Tupinambas, o más circunstancial como entre los Caribes, los Piaroas o los Yanomamis, aunque en todos los casos ambos tipos de contextos permanecen solidarios (Alès, 1991, 1992).

## LA IDENTIDAD CULTURAL YANOMAMI

Volvamos a la teoría de los dobles. Los dobles-animales, los *noreshi* o *norami* son indisociables en la vida de cualquier ser humano, de cualquier Yanomami. La teoría de los dobles-animales da cuenta de los destinos individuales, de la personalidad de cada ser humano, y también del destino de los grupos yanomamis como ser colectivo. Haría falta añadir que esa representación de los individuos y de los grupos sociales es además el instrumento de una proyección macrocósmica de la sociedad de los humanos.

El análisis de los dobles-animales nos permite en efecto entender la teoría de los grupos entre los Yanomamis.

Desunidos en el espacio pero juntos en la acción, los animales *noreshi* y los humanos reaccionan simultáneamente ante cualquier situación vivida por uno de ellos: si uno está herido, el otro se enfermará, etc. Un Yanomami y su doble-animal viven en principio lejos el uno del otro y nunca tienen contacto directo. La separación se concibe, incluso, como la máxima ya que un Yanomami ignora donde está su doble y desconoce la región donde vive, que corresponde a una parte lejana de la selva situada en los confines del universo conocido.

Los *noreshi* de una casa comunitaria o de un grupo local, viven supuestamente juntos, según el mismo modelo residencial, en el territorio de otros Yanomamis desconocidos. Simétricamente, en su propia región viven los dobles-animales de Yanomamis también desconocidos. Existen tantos grupos de *noreshi* como de Yanomamis: están dispersos por la selva al igual que los Yanomamis que viven en forma dispersa.

Es a través de esa representación especularia de los individuos y de las unidades locales como colectivos que se da una proyección macrocósmica de la sociedad humana. Hay efectivamente una proyección en el espacio del microcosmo de la casa comunitaria yanomami, unidad socio-política local que, cuando se la considera ya no desde un punto de vista local sino global, se vuelve a encontrar en la concepción globalizante del sistema de los *noreshi*. En definitiva, los *noreshi*, réplicas corporales animales de los individuos en el cosmos, dan también lugar a pensar los cuerpos individuales como algo colectivo<sup>6</sup>; ofrecen la oportunidad de concebir ese colectivo, distinto e identificado, como la réplica de los otros colectivos indistintos y desconocidos.

---

(6) Lo que hay que relacionar con el hecho de que entre los Yanomamis lo que tiene el carácter de *corporate group* es la coresidencia (sobre ese punto, ver Alès, 1990a).

Permiten concebir cierto grado de indivisión territorial y socio-política con todos los otros Yanomamis (Alès, 1992)

Esa teoría de los dobles corresponde, a mi modo de ver, a un nivel de inclusión superior de la sociedad. La concepción segmentaria de la sociedad Yanomami contiene en realidad cierta noción de globalidad, de abarcamiento de los grupos locales independientes dentro de un conjunto más amplio constituido por todos los Yanomamis (Alès, 1990a: 96).

Esa visión está implícitamente inscrita en su concepción de la alteridad, sin llegar a cualquier tipo de diferenciación con relación a otras sociedades amerindias o alienígenas, que permite su identificación como grupo distinto cuando entran en relación con otros<sup>7</sup>. Es importante entender que esa identidad globalizante se piensa desde adentro y no con relación a una cultura exterior a la suya. Queda reflejada por su propia imagen, por los otros mismos, y no por grupos culturales diferentes compuestos de la misma manera que ellos.

#### LA EXPERIENCIA DE LA NOCIÓN DE "ETNIA"

Trasladémonos ahora del otro lado del espejo y veamos de qué manera los Yanomamis experimentan desde hace poco, su representatividad con respecto a la sociedad nacional. Se trata ante todo de entender la globalidad en que ésta los sitúa de entrada.

Se puede, por ejemplo, intentar aprehender la construcción embrionaria de la noción etnia y de territorio étnico a través de la experiencia vivida por los Yanomamis de la Sierra de Parima en Venezuela, a raíz de los problemas acarreados por la invasión de garimpeiros brasileños.<sup>8</sup>

---

(7) Los Yanomamis designan a todos los no-Yanomamis como "*napë kë pë*" extranjeros. Esa categoría abarca tanto a los Amerindios de un origen cultural diferente al suyo como a los otros humanos, que sean mestizos, europeos, africanos o asiáticos, y se da en oposición complementaria con el vocablo "yanomami" (ser humano), siendo la diferencia introducida entre esas dos categorías a la vez constitutiva y marcadora de una identidad cultural. Es de notar que no incluye la distinción entre Amerindios y no-Amerindios estigmatizada bajo las categorías de indios criollos en la sociedad nacional venezolana. Esa distinción es sobre impuesta, y lleva a los pueblos indígenas a establecer a posteriori ese mismo tipo de clasificación. Precisión, como dice Arvelo Jimenez (1982 :123), que el concepto "criollo" refiere originalmente a los descendientes de los colonos españoles nacidos en América. En Venezuela hoy día, se refiere a todos los no indios nacidos en Venezuela y comprende a los descendientes mestizos de africanos, indígenas y europeos y a sus culturas.

(8) No trataremos aquí, las relaciones mantenidas con el exterior, en el plan nacional, por los Yanomamis de la Sierra Parima. La historia de los contactos con los diferentes actores no Yanomami (misioneros, militares, garimpeiros, etc) que han penetrado su territorio y el análisis de sus reacciones desde un punto de vista local es objeto de otro texto (cf. Alès & Chiappino, 1994).

Desde finales de marzo de 1989 se tiene conocimiento de la entrada en territorio venezolano de mineros brasileños que ya estaban ilegalmente presentes del lado brasileño. Del lado venezolano ello acarreo rápidamente lo siguiente:

1) La militarización del área a partir de Parima B para vigilar la entrada de garimpeiros<sup>9</sup>

2) La creación por decreto, en 1991, de la Reserva de Biosfera y del Parque Nacional Parima-Tapirapeco que abarca toda la superficie del territorio yanomami y parte del territorio yekuana en el Estado Amazonas (Decretos N° 1635 y 1636 del 5 de junio de 1991, Gaceta Oficial de la República de Venezuela del 01 de Agosto de 1991 N° 34767).

En principio los Yanomamis fueron "consultados" acerca de esas medidas y de su voluntad de administrar esa parte de Venezuela. Esas consultas, cuando tuvieron lugar, se realizaron en la mayoría de los casos a través de intermediarios, y en realidad los Yanomamis se encontraron frente a un hecho consumado. En esa oportunidad se planteó el problema de su representatividad frente a las instancias nacionales.

Cabe insistir sobre el hecho de que Venezuela tiene una historia indigenista muy particular con relación a otros países de América del Sur; por ejemplo, la creación de federaciones indígenas es muy reciente, la federación nacional de los indígenas de Venezuela se constituyó en 1989 (CONIVE, 1990).

Fue sólo en septiembre de 1993, cuando tuvo lugar en Paria, cerca de Puerto Ayacucho, el Primer Congreso de los Pueblos Indígenas de Amazonas, con el objetivo de crear una federación indígena del estado Amazonas (Organización Regional de los Pueblos Indígenas de Amazonas; véase ORPIA 1993), siendo éste el estado venezolano que reúne la mayor parte de los pueblos autóctonos. En esa oportunidad, que coincidió con la trágica masacre de Mashimu en la que 16 Yanomamis fueron asesinados por buscadores de oro brasileños (julio de 1993), dos Yanomamis de la Parima viajaron a Puerto Ayacucho y a Caracas. Allí se encontraron con Yanomamis procedentes de otras partes de su territorio.

(9) En 1990-91 se construyó un fortín militar en la base de Parima B; el suministro de combustible y el transporte de material se realizaron a partir de un puesto provisional ubicado en la base de Ocamo; luego, bajo la presión de las misiones católicas que querían su traslado definitivo, la base del ejército se estableció en La Esmeralda en 1993, así como una base de la Guardia Nacional. En 1992 se edificó cerca del cerro Delgado Chalbaud, un puesto de la Guardia Nacional para reforzar la vigilancia de las fuentes del Orinoco, uno de los principales polos de penetración; a falta de pista adecuada, con el envío de hombres y de material se hizo por helicóptero a partir del sitio Parima B que sirve de campamento base.

Experimentaron entonces la noción de "etnia" en calidad de representantes de la "etnia yanomami" tal como la supone la sociedad moderna, con la idea de globalidad indivisa que implica <sup>10</sup>.

Es interesante analizar cómo esos dos jóvenes yanomamis pasaron, en los discursos que tuvieron que pronunciar, de la segmentaridad a la nación, del faccionalismo más agudo al nacionalismo más exacerbado. Señalaremos aquí las principales etapas de esa evolución.

1) Se pide a los Yanomamis de la Parima que intervengan en el Congreso Indígena para tomar posición en contra de los garimpeiros asesinos. Primero tomaron la palabra los Yanomamis de las tierras bajas, algunos de los cuales dominan un poco el castellano. En realidad, no conocían la situación en el sitio ya que viven a cierta distancia tanto de los lugares del crimen como de las áreas ocupadas por los mineros. Por lo cual pidieron a los de la Parima, que si conocían el problema de cerca, que lo expusieran en lengua yanomami a falta de castellano. Luego procuraron traducir, pero les resultó difícil entender el dialecto de la Sierra Parima, y sobre todo aprender el fondo del discurso pronunciado sin tener conocimiento de los hechos.<sup>11</sup>

Además de que el Yanomami de la Sierra Parima que tomó la palabra pidió la expulsión de los Brasileños fuera de su territorio -se trata del territorio que conoce - lo que resaltó de su discurso es de hecho la expresión del problema concreto experimentado por los Yanomamis que viven alrededor de las sabanas de Parima A y de Parima B no directamente con los garimpeiros, sino con los fusiles que entregan a los Yanomamis que viven cerca de ella.

---

(10) Descubren al mismo tiempo la distinción ya mencionada entre "Indio/criollos" que hace la sociedad nacional respecto a los grupos indígenas, sin poder aprehender (al principio por los menos) el carácter de englobamiento jerárquico de esa oposición tal como la define Louis Dumont (1983).

(11) Para ese momento (principios de septiembre de 1993) en Venezuela reinaba una confusión total sobre los hechos, lugares y magnitud de la masacre. Podemos decir que aún persiste una verdadera desinformación sobre el número cierto de víctimas. Gracias a los testimonios de los sobrevivientes refugiados en el puesto de Tootobi, desde el 29 de agosto, podemos conocer los acontecimientos (CCPY, 1993b). Durante un mes se mantuvo en Venezuela un error respecto al número de víctimas (entre 69 y 73, cuando en realidad se trataba de los sobrevivientes). Las informaciones que comunicamos a las organizaciones y medios de comunicación social, las pudimos obtener directamente de los yanomamis, así como de Carlo Zacchini, David Kopenawë y Bruce Albert; quienes las obtuvieron en Brasil directamente de los sobrevivientes. Hubo que esperar hasta el 27 de septiembre, para que la opinión pública venezolana pudiera conocer por fin la realidad de los hechos a través del diario *El Nacional* y mediante un remitido del Grupo para la Defensa de los Derechos Indígenas, conformado por delegados indígenas e indigenistas, en el que se señalaba como 16 el número total de víctimas y las zonas de penetración de los *garimpeiros*.

En efecto, desde hace algo más de un año, las comunidades yanomamis, pertenecientes precisamente al grupo de las víctimas de la masacre, que los de la Parima (donde no se usa el nombre de Hashimu) designan bajo el nombre genérico de Shiteyo, atacan con fusiles brasileños a las comunidades cercanas a las sabanas de Parima A en Venezuela. Es obvio que en ese caso el balance es mucho más severo que cuando la guerra se hace sólo con arcos y flechas: en 10 meses, cinco Yanomamis fueron muertos por disparos. Ese nuevo peligro preocupaba particularmente a las comunidades afectadas, pero también a todas las comunidades que, aunque más lejanas, son aliadas o emparentadas y de hecho involucradas en esos ataques. En consecuencia la ayuda coyuntural que buscaban era para que se les quitara las armas a los Yanomamis que los atacan.

En su discurso, las alusiones a las muertes por balas se referían a las causadas por los Yanomamis entre sí, sin embargo, por ser elípticas, sus palabras fueron mal entendidas por los que intentaban traducir lo que quería decir y pensaron que hablaba de los asesinatos directamente cometidos por los garimpeiros en contra de los yanomamis. En ese momento, el orador yanomami que hablaba en la tribuna pidió efectiva y reiteradamente que el ejército interviniera en contra de los garimpeiros, con motivo de que suministraban armas de fuego a sus enemigos, lo que les generaba graves pérdidas.

Existe por lo tanto un antagonismo entre grupos yanomamis (Shiteyo/Parima), que queda superado por un antagonismo común superior. En efecto, el conflicto se desplaza para volcarse hacia los garimpeiros que desde el punto de vista de los Yanomamis de la Parima son la causa directa de su actual mala suerte particular.

2) Algunos días después, al final del congreso, la elección del representante general de los Yanomamis dentro del marco de la federación planteó un problema.

Estaban presentes los Yanomamis de tres regiones distintas del territorio yanomami: tierras altas de la Sierra Parima, tierras bajas del Ocamo, del Orinoco y del Siapa. Los Yanomamis oriundos de las aldeas satélites de la misión de Ocamo, contactados desde una fecha más remota, habían sido hasta entonces los representantes "oficiales" de los Yanomamis gracias a las iniciativas de las misiones salesianas, por lo cual pensaron en seguida que eran los representantes más indicados del conjunto Yanomami como lo habían sido hasta la fecha.

Los otros Yanomamis presentes (muchos de los cuales venían de Ocamo, por estar mejor ubicado, pero no todos de las comunidades satélites de la misión) les hicieron en seguida notar que no podían pretender conocer todos los problemas existentes en el territorio; que no podían, como lo sostenían, ir muy

lejos río arriba debido a los conflictos entre ellos, lo que además no les permitía llegar a tierras altas, o sea las que de hecho estaban directamente afectadas por los problemas con los garimpeiros.

Así resultó que los representantes de Ocamo no conocían el conjunto del territorio yanomami debido a los criterios tradicionales de circulación limitada de los individuos por el territorio y a las disensiones existentes entre ellos. Notemos que eso no les es específico. Como hemos demostrado anteriormente a través de la concepción territorial yanomami este supuesto es inherente a todos los Yanomamis de cualquier área, según el orden actual.

Se resolvió entonces elegir a varios representantes yanomamis, uno por área, en vez de uno solo tal como lo preveía el organigrama de la federación que se estaba creando. Dado los problemas particulares de los Yanomamis, aislados y mucho menos integrados, esa fórmula excepcional fue unánime y elegantemente votada por las delegaciones de las otras etnias: cuatro Yanomamis fueron formalmente nombrados delegados.

Al mismo tiempo que se negaban a una representación única, concentrada en un solo delegado, por ser una ilusión desprovista de pragmatismo, con ese número reducido de delegados los Yanomamis accedieron a sobreponerse a las oposiciones regionales y a remediar la falta de relaciones inter regionales para encaminarse a una fórmula de globalidad. En definitiva, la organización aceptada se conformaba más con la segmentación de la sociedad. Subrayemos, sin embargo, que esta forma de representación, en la cual los Yanomamis resultan "etnizados", corresponde a una configuración de federaciones propiamente piramidal, que responde desde todo punto a los cánones administrativos occidentales de acuerdo a un modelo impuesto desde afuera. Lo demuestra además el hecho de que los representantes únicos de los otros grupos indígenas manifestaron sentir no haber copiado la organización (intermediaria) formulada por los Yanomamis.

3) Dos días después, varios ministros fueron interpelados en el Congreso de Caracas en relación con la masacre de Hashimu.

Dos delegados yanomamis de Ocamo fueron presentados como representantes "oficiales" de los Yanomamis, sin que se hiciera referencia a la federación recién creada y se les dio la palabra a ellos .

El discurso que pronunció el delegado de Ocamo denunciaba las amenazas existentes contra su territorio, fustigando más a los turistas y a las misiones evangélicas fundamentalistas New Tribes Missions que a los garimpeiros brasileños. A su modo de ver, desde un punto de vista territorial -ellos están río abajo en

el Orinoco- el peligro y los problemas confrontados se situaban más concretamente del lado venezolano (invasión por ciertas misiones religiosas y por los turistas) que del lado brasileño (buscadores de oro).

También estuvieron presentes en el Congreso, a petición de los líderes indígenas, dos delegados yanomamis de la Sierra de Parima. Uno de ellos deseoso por hacer avanzar un debate que se estancaba, tuvo que insistir mucho para poder expresarse frente a una mala voluntad evidente. Cuando por fin lo logró, reclamó ayuda para defender su territorio, pidió la expulsión a los buscadores de oro brasileños ya que ellos, los Yanomamis, eran poco numerosos comparado con la "gente de Caracas"; " los Yanomamis, dijo, están muy enfermos: van a ser exterminados todos si los garimpeiros siguen presentes en su territorio."

La petición que formuló fue por la defensa de un territorio común. Ese territorio abarca el de los yanomamis (*yanomami yamaki urifi ora*), situado río arriba, y el de la "gente de Caracas", ubicado río abajo (*Koro*). Trazó los contornos de una sola región que corresponde a Venezuela, país limítrofe de Brasil a partir del cual, según sus explicaciones, es otro territorio.

Dijo en líneas generales lo siguiente: ¡"Que nosotros todos, juntos, protejamos nuestro territorio (los Yanomamis se ofrecen a ayudar a los soldados a patrullar) y que ellos, Brasileños, se ocupen del suyo" ! (Alès & Chiappino, 1993b).

En otra parte de su discurso evocó la imagen del Orinoco: "Todos tenemos una sola agua, una misma agua. Si los garimpeiros contaminan las fuentes donde vivimos (río arriba), nos enfermamos, pero ustedes también se enfermarán (río abajo)." Intentó explicar que se trataba de un problema común, que puede resumirse: "tenemos un interés común en expulsar a los mineros brasileños".

Aquí, el delegado yanomami recurrió desde luego a la idea de un territorio común con los venezolanos, sobreponiéndose a la diferencia de vista de los Yanomamis de las tierras bajas que recalcan el problema a nivel etnia/nación, los de Parima lo trasladaron a los términos de la oposición Venezuela y Brasil. En cierta manera apelando a la noción de nación para defender su territorio contra las amenazas externas que, a su modo de ver, provienen claramente no de Venezuela, sino de Brasil. Al establecer una relación entre una nación y otra, no se trata de defenderse como "etnia" sino en nombre de un territorio colectivamente compartido y de un interés común.

4) Vale la pena mencionar un último episodio. A raíz de ese evento en el Congreso Nacional, los medios de comunicación centraron su atención en los yanomamis presentes. Un periódico publicó entonces que los Yanomamis se

proponían crear un estado independiente que reuniría a los Yanomamis de Venezuela y Brasil bajo la conducción de su gran líder separatista Davi Kopenawe.

Aquí se plantea un ejemplo brutal de proyección de nuestra idea de globalidad étnica equivalente a una nación.

En el contexto político y económico de Venezuela, una noticia de ese tipo podría haber sido muy peligrosa para los Yanomamis, pues podía incitar a la opinión pública, que les era entonces muy favorable, a volverse en su contra. Los yanomamis solicitaron un encuentro en los mismos locales del periódico a fin de desmentir esas declaraciones y de afirmar que nunca se les ocurrió semejante idea: son yanomamis venezolanos y quieren seguir siendo venezolanos.

Los Yanomamis se sirvieron en ese caso de todas las referencias "aprendidas" acerca de Venezuela y de la frontera con Brasil (acompañaron a la comisión de fronteras cuando realizó su campaña de demarcación), que asimilaron tanto más cuanto que, localmente, corresponden a una frontera socio-política entre los Yanomamis de la Parima y los grupos situados del otro lado a orillas mismas de la frontera venezolano-brasileña.

En conclusión, podemos notar que la noción de etnia puede tanto favorecer como perjudicar la causa indígena.

En efecto, la noción de etnia aparece como peligrosa con relación al Estado-nación ya que una etnia es considerada en sí misma como una nación de pleno derecho, y por consiguiente sujeta a derechos particulares. Y sobre todo, más allá de eso, las diferencias que supone se oponen al universalismo. Por lo tanto se eliminan totalmente en beneficio de una estrategia geopolítica en la cual las poblaciones humanas establecidas en la región o no existen o quedan excluidas. Sin tomar en cuenta el factor humano se juega con mapas de territorios "vacíos" con vista a un desarrollo futuro de sus recursos naturales por parte del Estado (Cf los parques naturales, las reservas de biósfera, las ABRAE) (Arvelo Jiménez, 1982, 1992; CONIVE, 1990; ORPIA, 1993; Lizarralde, 1992), que cubren la mayor parte, o hasta la totalidad de las tierras ocupadas por los indígenas. Esas medidas están en realidad encaminadas a defender la soberanía nacional y la seguridad en la frontera. Prueba de ello es la idea, que vuelve a cada conflicto con un país vecino, de las franjas de colonización. Estas podrían consistir, por ejemplo, en colonizar en la frontera una faja de 60 km de ancho sin hacer caso de las poblaciones autóctonas, o incluso desplazándolas a lo largo de los grandes ejes fluviales; sus pobladores originales quedarían, de esa manera, más accesibles para ser educados de acuerdo a criterios propios de la

cultura dominante y en consecuencia más fácilmente integrados a la sociedad nacional. Dentro de esa hipotética política, se ignoran pura y simplemente los problemas territoriales, a la vez vitales y sagrados, de los indígenas.

Cuando se toma en cuenta el factor humano, es en nombre de la ecología. Se lo considera al igual que la fauna y la flora, por las cuales se tiene incluso un interés más marcado: se crean un parque nacional, una reserva de biosfera a fin de proteger el medio ambiente y la naturaleza, con una clara denominación geográfica, pero no en nombre de sus habitantes autóctonos. Efectivamente resultará más fácil conceder derechos a las plantas y a los animales, con la seguridad de que son y permanecerán subordinados y manipulables, que a culturas humanas. Dentro de ese marco, los centros de poblamientos indígenas forman parte integrante del paisaje. Eventualmente son recuperados como recurso potencial para el desarrollo de un "ecoturismo", y contabilizados al igual que las cascadas, los raudales, las curiosidades naturales y la fauna. Los grupos indígenas, los responsables y los interventores indígenas tienen entonces que apostar a su vez sobre el ecologismo como única alternativa para conseguir ya no derechos sino protección para las etnias. Sin embargo debemos estar conscientes de que con tales actitudes y visiones la cuestión del reconocimiento de los derechos territoriales indígenas continuará siendo una materia pendiente.

## BIBLIOGRAFIA CITADA

- ALBERT, B. 1985. *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Thèse de Doctorat, Université de Paris X.
- ALES, C. 1980. "L'Enchange impossible". En p. Tap. (ed.), *Identités collectives et changements sociaux*. Production et Affirmation de l'Identité. Toulouse: Privat: 75-77.
1984. "Violence et Ordre social dans une société amazonienne. Les Yanomami du Venezuela", En *Etudes Rurales* (95-96):89-114.
- 1990a. "Chroniques des temps ordinaires: Corésidence et fission yanomami. *L'Homme* 113, XXX(1): 73-101.
- 1990b. "Entre Cris et Chuchotements. Représentations de la voix chez les yanomami, En C. Alès (ed.) *L'Esprit des Voix. Etudes sur la fonction vocale*, Grenoble: Editions de La Pensée Sauvage: 221-245.
1991. "Yanomami warfare: a reexamination." *Comunicación presentada en el 47 ° International Congress of the Americanists*, University of Tulane, NewOrleans, July 7-11
1992. *Corps parallèles et identité dédoublée chez les yanomami*. Communication présentée au colloque organisé par M. Godelier & M. Panoff "Le Corps humain. Expression et instrument des ordres et desordres dans la société et le cosmos 25-27 novembre, Maison des Sciences de l'Homme, Paris. (en prensa).
1993. *Violencia y Orden social: Conflicto y Guerra entre los Yanomami de Venezuela*, *Folklore Americano* 55: 75-106.
- ALES, C. & J. CHIAPPINO 1991. *Informe sobre la población yanomami de la Sierra Parima*, ms. remis à la DAI, Ministerio de Educación, Caracas.
- 1993a. *Informe sobre la población yanomami de la Sierra Parima*, ms. remis à la DAI, Ministerio de Educación, Caracas.

- 1993 b. *La Masacre de Hashimu: El discurso de Matowë Tomás Borgés al Congreso de Caracas* (en prensa).
1994. "Les stratégies locales des yanomami face au changement". Communication présentée au 48° Congrès International des Américanistes dans le Symposium Settlement, Subsistence and The Conquest of South America: Ongoing Threats to Indigenous Cultures, organisé par Steve Beckerman et François Picon. Stockholm/Uppsala, July 4-9 (a paraître).
- ARVELO-JIMENEZ, N. 1984. "The Politics of cultural : beyond Indigenismo", en Schmink M. & C.H. Wood eds., *Frontier Expansion in Amazonia*. Gainesville, University of Florida Press: 105-126
1992. "El conflicto por las etnias indígenas del Amazonas venezolano", en *Derechos territoriales indígenas y ecología*, Fundación Gaia - CEREC, Bogotá.
- BORTOLI, J. 1989. "Misa de requiem en el cerro Delgado Chalbaud". En *La Iglesia en Amazonas*, (45):33-40.
- C.C.P.Y. 1989. *Urihi-Boletim da comissao pela criação do parque yanomami*, 9, Sao Paulo.
1993. "yanomami survivors give their account of the Haximu massacre". En *Update 71*, august 31, CCPY, Sao Paulo.
- CHAGNON, N.A., 1968a. "Yanomamö social organization and warfare". En M. Fried, M. Harris & R. Murphy (eds.) *War: the anthropology of armed conflict and aggression*, Garden City-New York. Natural History Press: 109-159.
- 1968b. *Yanomamö: The Fierce People*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
1988. "Life histories, blood revenge, and warfare in a tribal population", *Science* 239: 985-992.
- 1990a. "On Yanomamö violence: reply to Albert". *Current Anthropology* 311 (I): 49-53.

- 1990b. "Reproductive and somatic conflicts of interests in the genesis of violence and warfare among tribesmen". En J. Haas (ed.), *The Anthropology of War*. Cambridge. Cambridge University Press: 77-104.
- CHIAPPINO J., 1990. *Informe sobre la población yanomami de la Sierra Parima -1990-* ms.remis à la DAI, Ministerio de la Educación, Caracas.
- CONIVE, 1990. "Conclusiones y Recomendaciones generales del Congreso Nacional Indio (Pozo de Rozas, Los Teques, 28-3 de agosto 1989)", *Indigenismo*: 24-32.
- CUNHA M. C. Da & E. VIVEIRO DE CASTRO, 1985. "Vingança etemporalidade: os Tupinamba", En J. S. A. LXXI: 191-208.
- DUMONT, L. 1983. *Essai sur L'Individualisme*. Paris: Le Seuil.
- LIZARRALDE, R., 1992. *La Población Indígena en los Parques Nacionales de Venezuela*. Comunicación presentada al "IV Congreso Mundial de los Parques Nacionales y Areas Protegidas", Caracas.
- ORPIA, 1993. Actas y Conclusiones. "Primer Congreso de los Pueblos Indígenas de Amazonas, mimeographe ORPIA, Puerto Ayacucho.
- MANSUTTI, A. 1991. *Sans Guerriers il n'y a pas de guerre*. Etude sur la violence chez les Piaroa du Venezuela. Mémoire de DEA en Anthropologie sociales et en ethnologie, Paris: EHESS.
- OVERING, J. 1986. "Images of cannibalism, death and domination in a non-violent society", En J.S.A. LXXI: 133-156
- TAYLOR A-C, 1985. "L' Art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro", En J.S.A. LXXXI: 159-173.