

## Fragmentación y Reconstitución étnicas\*

Nelly Arvelo-Jiménez\*\*

<p><b>R</b>esumen:</p> <p>El presente estudio es una aproximación a la definición y conocimiento de procesos de cambio sociocultural y fragmentación y reconstitución étnicas, a partir de la experiencia muy cercana con pueblos indígenas del sur de Venezuela, en el marco de los fenómenos etno-políticos que vive el país en la actualidad.</p> <p><b>Palabras clave:</b> Venezuela, reconstitución étnica, pueblos indígenas, fragmentación étnica.</p>	<p><b>A</b>bstract:</p> <p>The present study is an approach to the definition and understanding of socio-cultural change processes and ethnic fragmentation and reconstitution, after the close experience with indigenous peoples of southern Venezuela, as part of the ethno-political events in the country today.</p> <p><b>Key words:</b> Venezuela, ethnic reconstitution, indigenous peoples, ethnic fragmentation.</p>
---	--

\* Este artículo fue concluido en mayo de 2011, entregado para su evaluación en julio de 2011 y aprobado para su publicación en octubre de ese mismo año.

\*\* Antropóloga de la Universidad Central de Venezuela, Master of Arts en la Universidad de Cornell (USA), Phd de la Universidad de Cornell (USA), Investigadora Emérita del Centro de Antropología del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), Venezuela. E-mail: nelly.arvelo@gmail.com.

## Preliminares

El presente ensayo apunta a una reflexión sobre las dinámicas étnicas a la cual se le anexa un seguimiento de la trayectoria de los movimientos etno-políticos contemporáneos en Venezuela; este caso deriva a su vez de la preocupación por sistematizar el estado de los conocimientos sobre fenómenos de cambio sociocultural y de fragmentación y reconstitución étnicas. Esta problemática me mantuvo en un prolongado diálogo con diversos pueblos indígenas de la región Sur del país y a registrar casos de reconstitución étnica. Como precedente de esta reflexión, me referiré ampliamente al artículo “Movimientos Etnopolíticos Contemporáneos y sus Raíces Organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco”<sup>1</sup>.

A la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela promulgada en 1999, subyacen grandes temas inherentemente vinculados con los conceptos de diversidad cultural, pluralidad étnica y cultural, que a la vez son premisas básicas para entender los procesos que aquí nos conciernen. Esos conceptos se nutrieron de múltiples reflexiones publicadas en textos académicos durante la segunda mitad del siglo XX y fueron producto de investigaciones en ciencias sociales orientados a hurgar en la verdadera naturaleza de nuestra sociedad. No obstante permanecieron mucho tiempo marginados de la conciencia y opinión pública, de allí que la mera mención de temas tales como diversidad cultural y de segmentos socioculturales diversos en el seno de la sociedad venezolana, genera incredulidad, confusión y hasta rechazo. Estas reacciones de cautela han ido *in crescendo* a medida que el proceso de implantación del “socialismo del siglo XXI” se nos pretende imponer. Este modelo no ha sido introducido de manera razonada sino como imposición ideológica forzosa sin que haya mediado durante el último lustro ningún extenso debate educativo/informativo sobre el mismo. Así mismo porque el socialismo del siglo XXI insiste en destacar la presencia y vigencia de segmentos socioculturales diversos en nuestra sociedad que hasta ahora habían sido intencionalmente silenciados, invisibilizados y/o reprimidos en la historia oficial. Ese énfasis gubernamental —que

algunos adversan por considerarlo divisionista— no surge sin embargo de un acto mágico que haya iluminado sorpresivamente a los redactores de la constitución bolivariana. Muy por el contrario, existían muchas fuentes de pensamiento e investigación confiables sobre la naturaleza de nuestra sociedad, algunas de ellas sustentadas en investigaciones científicas y reflejados en publicaciones derivadas del empeño cotidiano, orientado a desvelar la naturaleza real de nuestra sociedad y de nuestras culturas, cuyos canales de difusión fueron las convenciones anuales de sociedades científicas, foros universitarios, artículos en la prensa escrita, ponencias leídas y discutidas en congresos nacionales e internacionales. Esas publicaciones contienen innumerables datos que han ido añadiéndose al rompecabezas multicultural de la sociedad venezolana, al cual todavía hay que continuar agregando múltiples piezas. Esas piezas que inevitablemente continuarán acumulándose, permitirán tener una mejor comprensión de quiénes somos.

Esta propuesta política que arropa el proceso político calificado como socialismo del siglo XXI ha causado enorme entusiasmo en un sector significativo de la sociedad venezolana, pero en la praxis hemos constatado que todavía es mal aprehendida y peor articulada por quienes la utilizan en proclamas necesariamente inconclusas. Sin ser comprendida en profundidad, ni por quienes la usan, ni tampoco por la opinión pública nacional, los segmentos hasta entonces silenciados de nuestra sociedad, que SÍ están vivos, han reaccionado y se han activado políticamente mediante una vigorosa reaparición y reafirmación de varios tipos de dinámicas étnicas que mantienen perplejos a ciertos analistas de las ciencias sociales escasamente familiarizados con los fenómenos étnicos.

Cuando insistimos en analizar el vehemente rechazo que provoca en la mayoría de los venezolanos la referencia a los segmentos culturalmente diversos de la sociedad venezolana, es porque consideramos que es imperativo analizar dos mecanismos que hacen parte de la formación de nuestras repúblicas latinoamericanas en general y de la venezolana en particular:

1. El primero de ellos es la implantación del estado nacional importado como modelo político y adaptado a nuestra realidad por

los padres fundadores de la República de Venezuela, para dotar a la nueva república de una forma de gobierno. El estado nacional tiene como premisa esencial, su unicidad cultural apoyada en un idioma, una religión y una cultura.

2. El segundo mecanismo es la utilización de la etnicidad como arma política por parte de grupos culturales, para diferenciar y establecer límites entre “nosotros” y “los otros”, convirtiéndose estas diferencias en marcadores de identidad.

Ambos mecanismos han estado vigentes por lo menos doscientos años pero parecen haber sido asimilados como dogmas incuestionables. Un ejemplo viviente ha sido la reacción de la opinión pública al despertar y revitalización de segmentos culturalmente diversos de la sociedad venezolana, reacción que hemos seguido atenta y sistemáticamente desde 1970. Por eso mismo se argumenta que cualquier propuesta que difiere de la planteada por los mecanismos esencialistas antes citados, conduce, según este razonamiento, automáticamente a inestabilidad sociopolítica y coloca en peligro la existencia del estado nacional<sup>2</sup>.

A los que trabajamos las dinámicas étnicas no deja de asombrarnos ni de preocuparnos, la desconfianza que suscita la simple referencia a un número significativo de comunidades que reivindican sus derechos originarios por ser de descendencia indígena. O cuando presenciamos o escuchamos manifestaciones de sorna, desconfianza y hasta hilaridad ante la mera alusión al concepto “afrodescendiente”.

Estos hechos permiten suponer que una inmensa mayoría de venezolanos cree y siente que la admisión de diferencias culturales está en contradicción con la estabilidad del estado nacional y esto genera argumentos para intentar barrer y enterrar la diversidad cultural. Se pretende que con afirmaciones tales como “nuestra Venezuela es una sociedad de mestizos”; “las diferencias culturales cesaron con la instalación de la República”, se recurra a la confusión que homologa el color de la piel con cultura, siendo frecuente escuchar decir “en Venezuela no está planteada una discusión sobre si una persona es blanca, amarilla, morena o negra ya que todos somos mestizos”. Es

decir que intentando negar el racismo se lo reafirma cuando se esgrimen argumentos racistas que confunden color de la piel con cultura.

En cuanto a la revitalización de algunas etnias que se daban por desaparecidas, se contraponen argumentos falaces vinculados con una concepción estática de cultura. Sobran casos para citar, tal como el que niega la indianidad de ciertos indígenas por el hecho de haber migrado a centros urbanos utilizando afirmaciones tales como “esos no son indios porque ya no llevan guayuco ni plumas; no utilizan arco ni flecha porque ya tampoco cazan ni pescan, etc.” Estas aseveraciones sí remiten a costumbres y actividades culturales pero caen en el error de concebir que “cultura” es un concepto cuyo referente es un inventario fijo y por ende estático de rasgos y costumbres que cuando lo modifica la pérdida de algunos componentes o la incorporación por préstamo o innovación, la cultura deja de existir, es decir, desaparece. De allí la pertinencia de analizar en profundidad, qué es un fenómeno étnico y cuáles son sus dinámicas.

La etnicidad es un mecanismo político a disposición de todo grupo cultural, mediante el cual un colectivo humano establece diferencias con otros grupos bien distintos de por sí culturalmente parecidos y lo hace a través de marcadores culturales diacríticos. Tales marcadores constituyen signos de identidad que separan el “nosotros” de “los otros”. Este mecanismo orienta y a la vez facilita las relaciones con otros grupos culturales y también interviene en la regulación de sus interacciones cuando se contrastan los elementos culturales que los diferencian. El fenómeno étnico legitima un orden en un momento histórico dado pero no significa que impregne eternidad en este orden de cosas. Como acontecimiento histórico y político está sujeto a diversos cambios que no conducen a la desaparición de la cultura, pues la identidad étnica cambia a través del tiempo y así mismo se transforman los marcadores que la cultura define como cruciales o diacríticos en un momento dado de su historia.

## **1. El fenómeno étnico en acción a través del tiempo**

He escogido para escudriñar con cierta profundidad las dinámicas étnicas, un análisis situacional de los movimientos

etnopolíticos indígenas venezolanos entre 1971 y 2011. Esta escogencia está obviamente influenciada y a su vez fortalecida, por el conocimiento etnográfico y etnológico ganado durante un prolongado diálogo mantenido con algunas etnias del Orinoco mientras se buscaba ahondar en sus matrices histórico-culturales. Estas investigaciones han facilitado descubrir y reconstruir los hilos de continuidad y las rupturas entre comportamientos y respuestas culturales del pasado recuperado; fragmentaciones y discontinuidades ocurridas a lo largo de varios siglos de dominación, dependencia y adaptación, y finalmente detectar procesos de pervivencia y reconstitución de algunas características culturales en el accionar político contemporáneo.

El catalizador de la movilización política indígena contemporánea de la cual he sido testigo y analista, fue el proyecto “Conquista del Sur” (1970-1974), que implicó un intento de expansión de la frontera económica criolla sobre la Región Sur del país, reproduciendo en cierta medida, la conquista española de la región al sur del Orinoco y sobre las comunidades indígenas que se ubicaban en esa banda sur efectuada en el siglo XVIII. Durante el siglo XX, la Región Sur se mantuvo por algunas décadas relativamente desconectada del resto del país hasta los años sesenta del siglo XX cuando ocurrió la contracción del frente extractivo del caucho y la sarrapia vigente entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Este relativo aislamiento de casi cinco décadas nos permite referirnos al Sur como zona de refugio para los pueblos indígenas sobrevivientes de las calamidades demográficas, la esclavización y la violencia política que provocó el citado frente extractivo. En los años setenta al calor de los incentivos para avanzar hacia el Sur, renacieron el mito de El Dorado y el objetivo de alcanzar riqueza inmediata como consecuencia de la supuesta existencia de minerales tanto preciosos como estratégicos. Y aunque la letra de los textos de las políticas públicas gubernamentales no mencionaban específicamente la extracción de minerales, sino la defensa y reafirmación de la soberanía del estado venezolano sobre sus fronteras y el fomento del progreso económico y el desarrollo de esa Región, los interesados en participar la interpretaron como una nueva conquista y en su avance, lamentablemente, se toparon con las comunidades y las tierras y recursos naturales utilizados por los

Pueblos indígenas que pasaron a estar expuestos al ojo del huracán invasor.

Por su parte, fue patente para nosotros como analistas externos, que los indígenas enfrentaban una nueva amenaza causada por esta renovada ola conquistadora. Esto estaba, y hasta hoy día continúa estando relacionado con la carencia de titularidad sobre sus tierras ancestrales. Ninguno de los mecanismos que los indígenas habían utilizado desde la llegada de los europeos, a lo largo de la colonia y durante la República, había garantizado titularidad y propiedad de sus tierras. Para todos los efectos jurídicos, las tierras de la Región Sur eran y continúan siendo catalogadas de baldías. La nueva era que la “Conquista del Sur” iniciaba, exigía a los indígenas crear renovados mecanismos políticos de interlocución para operativizar efectivamente la defensa de sus tierras. En aquellos años, carecían de una organización política multiétnica que los representara y que sirviera de canal interlocutor con el gobierno. Sólo dos décadas más tarde, los movimientos etnopolíticos que aparecieron durante ese lapso, consiguieron fundar la **Coordinadora Nacional de Indígenas de Venezuela (CONIVE)**. Pero antes que ello fuera una realidad ocurrió muchos actos de invasión de tierras indígenas y respuestas aisladas de los afectados hasta que la experiencia de veinte años de lucha cristalizó en varios movimientos multi-étnico regional y la Coordinadora a nivel nacional. En orden estrictamente cronológico cuando los potenciales colonos/empresarios de la Región Sur pisaron tierras del río Ventuari en el entonces Territorio Federal Amazonas, la respuesta yekuana fue militante y no permanecieron ni pasivos ni callados; su protesta fue acogida y apoyada por otros Pueblos indígenas que no estaban directamente afectados y por sectores de la opinión pública nacional. Producto del choque de fuerzas entre intereses del Estado, intereses de particulares y reclamo de los derechos originarios indígenas, se generó una situación tensa y embarazosa para el gobierno. Especuladores, colonos y mineros chocaron con los intereses y derechos de los pueblos autóctonos que reivindicaban derechos territoriales y culturales mediante diversas estrategias de oposición y resistencia.

Para materializar su protesta, los yekuanas tradicionalmente descentralizados por vivir en comunidades locales y bloques regionales autónomos (lo que conformó en el pasado un sistema político horizontal sin subordinación a ninguna autoridad única), esta vez se reunieron y unieron para hacer oír su voz en la capital del país, centro del poder político criollo y al actuar como una sola fuerza, la protesta adquirió un fuerza arrolladora y expansiva, potenciada quizás por el uso máximo hasta entonces conocido de los medios de comunicación escritos y radioeléctricos. Su resonancia local de repudio a las invasiones constituyó un gran estímulo para que otras etnias de la Región también fijaran posición abiertamente e igualmente las siguieron las del resto del país.

La opinión pública movilizada y la voz indígena alzada directamente y sin intermediarios, lograron mantenerse en la palestra pública durante tres meses ininterrumpidos, abriéndose para los indígenas un canal político de interlocución con la opinión pública y con el Ejecutivo Nacional. A su vez, el impacto de la protesta llevó al gobierno a montar un pretendido diálogo con los indígenas. Aunque esta apertura política no pudo ser directamente aprovechada por los yekuanas, sus primeros protagonistas, pues si bien ellos hicieron el esfuerzo de trasladarse a la capital para protestar y resistir, no tenían capacidad para permanecer en Caracas indefinidamente y tuvieron que retirarse a sus comunidades de origen, alejándose, muy a su pesar, del centro del poder.

Los entes oficiales que el gobierno designó para entablar un diálogo con los indígenas fueron, el Instituto Agrario Nacional (IAN) y la Comisión para el Desarrollo del Sur (CODESUR). Sus técnicos (abogados agraristas, antropólogos y sociólogos) emprendieron, a su manera, la tarea encomendada. Con esto quiero significar que lejos de ir tras los pasos de los indígenas directamente afectados por las invasiones, internándose en el Amazonas de donde salió inicialmente la protesta, los funcionarios escogieron para dialogar, a los indígenas más fáciles de ubicar, los que residían en ciudades o en áreas aledañas a éstas. Esto convirtió, de facto, a indígenas urbanos en ‘dirigentes’, algunos de ellos largo tiempo desvinculados de los problemas

cotidianos de sus comunidades y en general de las comunidades de base. Es justo reconocer, que tampoco el mandato gubernamental era fácil de cumplir bajo condiciones técnicamente “ideales”, porque como acotamos, al desconocimiento de las condiciones culturales y económicas de las etnias indígenas se añadía la inexistencia de organizaciones políticas étnicas o multiétnicas que pudieran asumir la interlocución con los delegados del gobierno nacional.

Los técnicos de IAN/CODESUR presentaron como ‘dirigentes’ a los indígenas urbanos, dando a entender que ellos respaldaban las decisiones adoptadas por el gobierno en lo referente a la metodología de dotación comunitaria de las tierras reclamadas por las comunidades. En realidad, una consulta y un verdadero diálogo con los indígenas sobre sus reivindicaciones territoriales y culturales, y un auténtico y equitativo diálogo con las comunidades afectadas hubieran implicado escuchar y conocer de problemas largamente ignorados, y conllevaba una cantidad de tiempo para entenderlos, pero desafortunadamente la acción política desdeña la investigación porque no arroja resultados políticamente oportunos.

La política de dotación de tierras indígenas del IAN/CODESUR y la iniciativa en la política de dotación de tierras, se edificó entonces sobre la base de una consulta a indígenas urbanos, la cual, aún imperfecta como fue, levantó amplias esperanzas en el resto de los indígenas venezolanos que desde entonces aprendieron a movilizarse políticamente, aunque a su manera, como veremos más adelante<sup>3</sup>. Esta simulación de diálogo que introdujo IAN/CODESUR sirvió para que los indígenas aprehendieran la necesidad de fundar asociaciones civiles que -aunque ajenas a sus propias organizaciones sociopolíticas- se ajustan al formato jurídico y político de interlocución que el gobierno exige para que colectivos como los que conforman las comunidades indígenas, presenten sus reivindicaciones territoriales, culturales, lingüísticas, educativas, etc. E igualmente, para poder ser escuchados, reconocidos y considerados como interlocutores legítimos con los entes gubernamentales.

Así las cosas, las primeras organizaciones indígenas de representación política se fundaron y fueron mantenidas

económicamente por el Ejecutivo a través del IAN y de las gobernaciones regionales. Los partidos políticos criollos a nivel regional se sintieron en desventaja y manipularon a miembros de las comunidades de base para que reclamaran sobre el carácter írrito de las Federaciones así constituidas, porque esos dirigentes urbanos, aunque indígenas, carecían de mecanismos de comunicación y arraigo. Este espinoso debate que en nada favorecía el avance y consolidación del movimiento indígena, permaneció vigente casi dos décadas y aunque a simple vista lucía como una estéril pérdida de tiempo, dejó a los indígenas un legado de lecciones de práctica política de interlocución con los criollos.

En 1988 se logró articular y registrar una confederación nacional de indígenas de Venezuela (CONIVE), con financiamiento internacional obtenido mediante los buenos oficios de la iglesia católica y de organizaciones como la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Apareció así en el escenario político nacional, el interlocutor indígena reconocido por el gobierno. Pero adicionalmente, también se vislumbró la aparición del fantasma de la jerarquización del movimiento indígena, al convertir y unificar los distintos movimientos en un solo movimiento vertical y jerarquizado en contraposición al accionar político indígena de casi dos décadas que se había manifestado de manera horizontal y diversa; vale decir, sin jerarquización, cada cual por su lado y cada uno de ellos con sus propias tácticas y reivindicaciones específicas. Este ejercicio de presión expresado de forma horizontal y diversa había hecho su tarea de sensibilizar la conciencia nacional, incluidos funcionarios del gobierno encargados del ‘asunto indígena’. Cuando nace y se registra CONIVE ya era de conocimiento público la deuda histórica que el país guarda con esos pueblos.

El desempeño de CONIVE, sobre todo a partir de su primera década de existencia (1998), ha dado señales de estancamiento, y desde 1999 hasta hoy día ha actuado como una “cúpula” blindada e inamovible que trabaja arduamente en función de su perpetuación en el poder y excluir a otros indígenas que legítimamente aspiran sustituirlos para democratizar los beneficios que se derivan de los derechos originarios de los indígenas. A CONIVE la componen los mismos individuos

que fueron electos en 1988, con ligeras variaciones, y cuando alguna organización o particular intenta informar al alto gobierno criollo de quejas, reclamos, deficiencias o injusticias mediante canales no afiliados a CONIVE, esta “cúpula” establecida desde 1988, pero con más fuerza aún desde 1999, la detiene y desestima sus quejas ya que los fundadores de CONIVE y sus aliados se han encargado lentamente de ir cubriendo con familiares y allegados todas las posiciones posibles que existen en la administración pública y que fueron creadas y habilitadas para dar curso a cualquier reclamo o petitorio de indígenas estuvieran o no afiliados a CONIVE. En el curso de esta discusión veremos cómo esta situación entrampada es apenas una pretensión de verticalizar y fosilizar el movimiento indígena venezolano. Tendrá que convertirse en una agencia más eficiente y superar la prueba del tiempo, para devenir en estructura permanente que elimine la pervivencia de una sana, incluyente y democrática horizontalidad.

Ahora nos falta discutir las desventajas que implican esta verticalización o jerarquización política en la lucha por reivindicar derechos indígenas y las ventajas de la forma tradicional horizontal que, entre otras, contrarresta la tendencia a la homogenización cultural.

## **2. El sistema de interdependencia regional del Orinoco (SIRO)**

Los cronistas y pensadores europeos de los siglos XVI al XVIII inventan un limbo histórico para referirse a los modos de vida de los pueblos indígenas que encontraron a su paso los conquistadores de América, asumiendo que de esta manera racionalizan su presencia en suelo americano. Limbo histórico o inexistencia de la historia antes de la invasión europea con lo que creyeron justificar la dominación, la conquista y expropiación de riquezas indígenas, y la esclavitud de los Pueblos y “gentíos” que los europeos fueron contactando. Esta tesis del limbo histórico, permaneció sin ser refutada ni por los indios americanos ni por la intelectualidad criolla independentista durante el siglo XIX y peor aún ha sido inadvertidamente reforzada por dos capas de antropólogos contemporáneos.

En cuanto a la intelectualidad criolla que pertenecía a la clase mantuana privilegiada y dominante, cuando estuvo frente a la oportunidad de delinear los elementos fundadores del futuro estado nacional venezolano, se auto-eximió de toda responsabilidad o complicidad en cuanto a la explotación de los indígenas, cuando simultáneamente con el acto de declaración de su independencia de España, fingió haber sido víctima del español peninsular en aparente paridad de condiciones con los segmentos realmente oprimidos de indios, negros y pardos. Perpetuó con esta ficción histórica a través de los siglos y en las subsiguientes generaciones, la construcción oficial que se enseña como historia patria, según la cual la guerra de independencia sirvió para cristalizar una ruptura y liberación de todos del yugo colonial. La guerra de independencia como proyecto propio de la clase criolla mantuana, permitió a los mantuanos aparentar la transmutación de clase dominante en víctima del yugo español.

Los antropólogos profesionales durante el siglo XX no han cesado de reiterar mediante la interpretación de sus resultados científicos, la tesis colonial del limbo histórico y de una máxima desarticulación política supuestamente inherente a las sociedades y culturas indígenas. Los primeros en hacerlo, fueron antropólogos procedentes de estados metropolitanos como por ejemplo, la síntesis en áreas geo-culturales que aportara Julian Steward en el *Handbook of South American Indians* en la cual se caracteriza a las formaciones sociales orinoquenses —que son parte de la amplia matriz civilizatoria del bosque tropical húmedo— mediante representaciones falaces repletas de metáforas e imágenes evocadoras de desarticulación política y carencias culturales. Estas imputadas carencias no solamente encajan armónicamente con la perspectiva colonial europea sino que impiden imaginar o pensar sobre posibles aportes culturales que los indígenas aportaron a la cultura criolla de hoy día También arqueólogos, etnohistoriadores y etnólogos criollos han inyectado mayor fuerza a esa tesis, debido a que interpretan sus resultados según líneas teóricas copiadas de la antropología metropolitana. Esta dependencia con la metrópolis, perpetúa la percepción colonial que describe a las sociedades en cuestión como “bandas” políticamente desarticuladas que sobrevivían en medio de un permanente estado de

guerra. Estos investigadores locales engrosan inadvertidamente las filas de los productores de saberes y conocimientos coloniales, creando la condición descrita por Aníbal Quijano como “colonialidad del saber”<sup>74</sup>. Sus resultados científicos reafirman la existencia de sociedades exentas de mecanismos e instituciones de integración, incapaces —aunque por definición externa— de crear formas de articulación de mayor extensión y cobertura que la del grupo local y consecuentemente, que sólo se conectan de manera accidental con otros pueblos de la Cuenca del Orinoco a través del trueque ocasional de bienes y productos o de constantes fricciones bélicas.

### **3. El ejemplo etnológico de las sociedades Caribe hablantes del Orinoco<sup>5</sup>**

En mi primer análisis etnográfico de los yekuanas o dekuanas “*Relaciones políticas en una sociedad tribal. Estudio de los ye’cuana, indígenas del amazonas venezolano*”<sup>76</sup>, logré a través del análisis de genealogías, migraciones e historias orales, realizar un corte sincrónico de doscientos años en el devenir de este Pueblo, asumiendo tácitamente que ese corte temporal como suficiente para aprehender, describir y transmitir la dinámica de su sistema político. Por ende, en esta etnografía también se perpetúa la metáfora de la desarticulación en la medida que esta sociedad es descrita como si fuera una isla auto-contenida, con independencia total del resto de las sociedades indígenas con las cuales compartió y comparte no sólo el espacio geográfico de la Cuenca del Orinoco sino una matriz civilizatoria común. Quedan sin explorar posibles conexiones significativas dentro del marco regional mayor y el estudio temporal profundo de las raíces histórico-culturales de esta sociedad, que posee una antigüedad milenaria dentro del devenir de los Pueblos que construyeron el horizonte civilizatorio del bosque tropical húmedo con sus particularidades orinoquenses.

Este abordaje interpretativo muy vigente en los años setenta y parte de los ochenta del Siglo XX, sólo parece estar resquebrajándose en publicaciones recientes, puesto que a etnólogos y etnohistoriadores frente al cúmulo de datos y el énfasis dado a las historias orales de los Pueblos indígenas, les es imposible referirse peyorativamente a

evidencias fragmentarias y disímiles que se redondean y construyen alrededor de especulaciones. Aunque persisten las fidelidades a fórmulas y mediciones con tecnología importada de la física o la matemática, de flujos de energía, etc., el resto de los antropólogos parece ahora comenzar a admitir que la acumulación de datos enriquecidos por las memorias colectivas de estos Pueblos, exige un marco interpretativo que explique el sentido del dinámico acontecer histórico en el cual surgieron, funcionaron, batallaron, se desarrollaron y robustecieron las formaciones sociales orinoquenses a lo largo de milenios de historia.

En 1979 el aporte pionero de Morales Méndez descubrió un mundo infinito de perspectivas interpretativas. El empeño de Morales Méndez por profundizar en el estudio de la continuidad cultural del Pueblo Kariña, lo distingue entre la mayoría de los analistas que cuando estudian los cambios socioculturales producto de la conquista y de la colonización europeas, de la neocolonización criolla y de las consecuencias del vigente sistema postcolonial venezolano, acentúan la involución cultural y profetizan la desaparición definitiva de las etnias orinoquenses<sup>7</sup>. El ejemplo de la trayectoria de los Kariñas y de su papel en el juego de fuerzas políticas con eje en el propio Orinoco, me enseñó a escuchar y pulsar el ritmo de los cambios de estas sociedades a través de los siglos y a rastrear sus conexiones vitales con otros Pueblos indígenas del Orinoco. Revisé con una perspectiva totalmente fresca, mis resultados y los de otros investigadores, descubriendo en ellos nuevas claves para ampliar mi propio abordaje antropológico. Los datos ya acumulados por etnohistoriadores, cronistas y etnógrafos en sus intentos por aprehender la historia cultural de los Pueblos indígenas de la Cuenca fueron releídos y me condujeron a un abordaje holístico para lograr una comprensión integral que iluminó con otra luz mi conclusión de que no pueden entenderse aisladamente las sociedades indígenas de esta Cuenca sino en conjunto; que intentar descripciones de la cultura Kariña o de la cultura Yekuana como si ambas fueran y siempre hubieran sido islas culturales sólo refuerza los errores de comprensión del “otro” que han rodeado a los pueblos amerindios desde que los europeos reemplazaron la historia oral que era la historiografía autóctona, por su historiografía. Coetáneamente

con los resultados de Morales Méndez<sup>8</sup>, L. Urbina<sup>9</sup> cuando investiga el sistema económico de los Pemones actuales, aporta datos sobre su organización sociopolítica, que juntándolos y comparándolos con las interpretaciones ya mencionadas de Morales Méndez para los Kariñas y las mías propias sobre los Yekuanas<sup>10</sup> (Arvelo Jiménez, 1974), constituyen el corpus inicial de los elementos estructuradores del modelo interpretativo que acuñé en 1979 como Sistema de Interdependencia Regional Horizontal del Orinoco (SIRO).

Al utilizar el calificativo de horizontal para el sistema de interdependencia regional orinoquense, quiero recalcar el contraste entre dos posibles sistemas de integración política. Es decir, entre la integración horizontal que privilegia la autonomía local ejercida soberanamente por las formaciones sociales que se conectan y articulan ocasionalmente mediante el SIRO y el sistema de integración vertical de pisos ecológicos con implicaciones de subordinación política descrito lúcidamente por Murra en 1975 y reanalizado por Bigenho en 1996. La horizontalidad orinoquense exhibe otra propiedad importante que es su condición de centralizarse temporalmente sin desembocar en la formación de estados o de otros sistemas políticos de estructura vertical que llevan inherentemente la sujeción política de las colectividades que los constituyen. Por el contrario, la horizontalidad orinoquense funciona entre autonomías locales y regionales para las cuales la centralización se da cuando existen posibles amenazas de guerra y severas crisis políticas que colocan en riesgo la integridad de todos los componentes del sistema<sup>11</sup>.

Hemos hecho referencia también al hecho de que estas formaciones sociales orinoquenses, utilizan los principios de parentesco y las prestaciones y contraprestaciones que emanan de una sociedad regida por principios de parentesco donde la reciprocidad ordena el intercambio de mujeres, de bienes y servicios, la conformación de los grupos mayores de la familia nuclear y poseedora de imbricadas relaciones sociales, políticas, económicas y religiosas o relaciones *multiplex*<sup>12</sup>. Esto quiere decir que la lógica que las gobierna no secciona las relaciones en campos de acción y reflexión especializados tal como acontece en nuestra cultura con las relaciones económicas, políticas, religiosas,

ecológicas, etc. Las relaciones en sociedades de reciprocidad son múltiplex y generalizadas. Las sociedades orinoquenses al organizarse según el parentesco y la reciprocidad, tienen que establecer relaciones múltiplex en sus interacciones sociales intra e interétnicas, encontrando su racionalidad lugar para las relaciones especializadas o seccionadas. Sugerí y sostengo que las relaciones entabladas en las ferias de verano<sup>13</sup> y/o través de negociadores interétnicos que recorrían las rutas o caminos interfluviales, fueron relaciones de naturaleza múltiplex y de circulación generalizada. Mi lectura dicta que los intercambios caracterizados solamente de comerciales por etnógrafos y etnohistoriadores, deben haber estado acompañados por intercambios sociales, acuerdos políticos, prestación de servicios religiosos y económicos, introducción, difusión y adopción de modas; circulación de noticias e informaciones estratégicas, etc. y además promovidos y realizados por miembros de sociedades horizontalmente conectadas, que lo practicaban regularmente sin temor a perder la independencia política de sus asentamientos como sí hubiera sido el caso si ocurrieran dentro de la formación política de estados, cacicazgos dotados de ejércitos permanentes para conquistar, extender y defender fronteras étnicas territoriales.

La intangibilidad e invisibilidad de algunas de estas relaciones múltiplex han dificultado su percepción por analistas externos a esa realidad de quienes parecen asumir que sólo existe como hecho científico interpretable lo materialmente tangible; luce igualmente probable que estos analistas nunca hayan trabajado con una cultura amazónica viva y no dan crédito a la existencia de concepciones metafísicas y aún menos a la influencia de éstas en la dinámica social Orinoco-amazonenses. En donde yo percibo un sistema de interrelaciones múltiplex cuyas manifestaciones materiales tangibles sólo afloran ocasionalmente, en tanto que permanecen latentes y relativamente invisibles el resto del tiempo, cobrando materialidad o visibilidad en las ferias comerciales y mediante centralizaciones político-militares motivadas por crisis políticas, otros estudiosos de las culturas orinoquenses sólo admiten la existencia de relaciones comerciales<sup>14</sup>.

No obstante, recientes trabajos etnológicos<sup>15</sup> que abordan las formaciones sociales indígenas Orinoco-amazonenses o afroamericanas

dentro del contexto orinoquense, tienden a corroborar la pervivencia de algunas de las características que describí y conceptualicé como elementos del Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco.

En *Amazonia: Economía Indígena y Economía de Mercado*<sup>16</sup>, Smith interpreta los resultados de una investigación realizada por cinco equipos diferentes de investigadores que focalizaron sus actividades en la investigación de variables claves que deben formar parte de programas de diversificación económica y de articulación de las economías indígenas amazónicas contemporáneas con la economía de mercado de Brasil, Perú, Colombia, Ecuador y Bolivia. La investigación alcanzó su objetivo, a través del análisis de las causas de éxito o de fracaso de microempresas económicas introducidas en forma experimental durante la década de los ochenta del siglo XX. Surgieron algunas variables comunes a todos los casos estudiados, las cuales parecen explicar el por qué del fracaso económico de todas las que fueron sometidas a evaluación. Algunas de las causas responsables por el fracaso, las introdujeron las financiadoras de ayuda internacional y remiten a premisas erróneas sobre el funcionamiento de las organizaciones sociales indígenas amazónicas y otras están íntimamente relacionadas con la naturaleza de las sociedades receptoras de la ayuda técnica y económica. Smith interpreta los resultados arrojados por la investigación, usando como marco la racionalidad de las economías indígenas como elementos de un sistema regido por el parentesco y la reciprocidad de lo cual deriva la conclusión de que la racionalidad económica indígena está en contradicción básica con la racionalidad económica capitalista, y sentencia que en tanto los miembros de las actuales sociedades indígenas amazónicas no se liberen de las obligaciones, prestaciones y contraprestaciones que norman los principios de parentesco, los miembros de las mismas no podrán entablar entre ellos relaciones simples de naturaleza económica ni por ende relaciones capitalistas exitosas. Estos resultados refuerzan una de las premisas del SIRO, lo del ejercicio de relaciones sociales múltiplex.

Después de cinco siglos de cambios, los actores sociales pertenecientes a varios Pueblos indígenas de la Amazonía, no consiguen seccionar y aislar sus relaciones sociales ni imaginarlas de

manera diferente de las relaciones múltiple que les son familiares. Si llegaran a seccionarlas y simplificarlas, incurrirían en flagrantes violaciones de las normas societales, lo cual seguramente les llevaría a la violencia social y política que deviene de la transgresión de otras obligaciones y relaciones sociales. Durante los doscientos, trescientos o cuatrocientos años transcurridos desde que sufrieron los procesos de conquista y colonización, las respectivas sociedades republicanas y dominantes no han logrado erradicar ni suplantar los principios que rigen la interacción social entre las sociedades indígenas de la Amazonía.

Ha sido hasta ahora difícil acumular datos historiográficos sobre las huellas del SIRO y/o las transformaciones experimentadas dentro del Sistema durante el siglo XIX. Existen, no obstante, datos esporádicos sobre los intercambios indígenas que ocurrían en los pueblos criollos —fundados por los españoles en el siglo anterior— entre indios asentados o reducidos e indios interfluviales que todavía conservaban su autonomía cultural y económica. Existen dos factores que permiten hipotetizar que desde 1830 y hasta la llegada del frente extractivo cauchero, los indígenas de las áreas interfluviales fueron abandonados temporalmente del celo neocolonizador de los criollos, permitiendo a los indígenas continuar manejando sus interconexiones con los pueblos de la Cuenca del Orinoco. El primer factor es que el estado nacional venezolano estuvo enredado en múltiples guerras que ocurrieron todas al Norte del Orinoco, y el segundo son los fragmentos de historia oral de pueblos orinoquenses con los que he trabajado, los cuales me permiten suponer que los minicircuitos comerciales circunscritos que observaron y describen algunos antropólogos de mediados del siglo XX, son los remanentes de un SIRO reducido después de la militarización del Orinoco y el repliegue de los Kariñas en el XVIII. Un ejemplo lo constituyen las esferas de intercambio descritas por etnógrafos de los pueblos Pemón, Akawaio y Makuxi registrados en los años sesenta y setenta del siglo XX.

En las décadas de explotación del caucho, un alto porcentaje de las poblaciones orinoquenses fue atrapado por las redes del régimen esclavista de explotación cauchera; hubo reclutamiento compulsivo

de mano de obra indígena; ocurrieron dislocaciones demográficas; alteraciones en los patrones de asentamiento y alta morbilidad en los indígenas. Aunque carezco de datos censales que abarquen el universo amazónico/orinoquense, los fragmentos de historia oral recogidos permiten postular que la impronta del ciclo del caucho en las poblaciones orinoquenses debe haber sido tan grave y fuerte como la que ocurrió durante la militarización del Orinoco en el siglo XVIII época en la cual, los Kariñas diezmados por enfermedades y bajas por el enfrentamiento armado contra los españoles, decidieron huir o estratégicamente acogerse a la vida de misiones. Ambos fenómenos obviamente forzaron una reconfiguración del sistema de interdependencia regional del Orinoco.

La era del caucho fue reemplazada una década más tarde por la refundación de misiones católicas, y eventualmente también por la entrada de misiones evangélicas. Las misiones abrieron el camino y las rutas de penetración a futuros invasores y acaparadores de tierras jurídicamente baldías y tradicionalmente indígenas. Estas nuevas invasiones, fueron respondidas por los indígenas-como hemos discutido en secciones anteriores-de manera militante en el albor de los años setenta del siglo XX.

Justo en esa época inicié mis estudios etnográficos en la Región Sur de Venezuela y poco tiempo después el lanzamiento de "La Conquista del Sur" me brindó la oportunidad de hacer seguimiento a los movimientos etnopolíticos que inicialmente protagonizaron los Yekuanas o Dekuanas y más tarde dieron lugar a una nueva era de movimientos etnopolíticos inicialmente de naturaleza horizontal, es decir aparentemente caóticos y sin dirección para luego ir configurando una integración vertical que fue ya aludida anteriormente y que lleva por nombre CONIVE.

## **Conclusiones**

Habiendo transcurrido poco más de doscientos años de la militarización del Orinoco la cual redujo la resistencia militar indígena que lideraban los Kariñas en el nororiente del país y en la banda sur

del Orinoco, se abre una nueva era en la historia de la resistencia de los indígenas quienes habían sido territorialmente arrinconados a las áreas marginales /fronterizas del país, habían sufrido la desarticulación del SIRO con lo cual habían quedado aislados unos de otros y sin información que pudiera cohesionarlos más allá de sus comunidades locales; habiendo sido condenados a desaparecer e integrarse en una única corriente cultural existencialmente imaginable dentro de las premisas del estado nacional venezolano; la reacción mancomunada ante la invasión de tierras ancestrales los trae a la primera plana de la escena nacional en donde comienzan a exigir hablar con voz propia y sin intermediarios y se entabla un contrapunteo triangulado que va desdoblándose en manifestaciones culturales y reivindicaciones que los llevan a convertirse nuevamente en actores en la escena nacional. No obstante las marchas y contramarchas, o avances y retrocesos atraen interpretaciones negativas sobre el futuro del movimiento indígena venezolano por parte de analistas del indigenismo meso y sudamericano. Se dice que esas manifestaciones culturalmente específicas se diluyen en eventos aislados, desorganizados y sin brújula que los oriente a un fin liberador, juicio éste que se emite apenas a dos décadas de su aparición! y que ignora y deja de lado la evidencia de la fuerza y diversidad cultural de las que son portadores los habitantes de las diversas etnias ubicadas en la Región Sur del Orinoco (la mitad del territorio nacional). que desestima que gracias a esos pobladores el país todavía conserva una riqueza y diversidad biológica invaluable y un caudal de recursos naturales que ya desearían tener muchos países políticamente unidos en un solo sistema de gobernabilidad. Los reclamos y la resistencia de los movimientos indígenas emergentes también alecciona a la conciencia nacional sobre la deuda histórica que la República tiene con respecto a los indígenas y la imposibilidad de marchar a paso de vencedores a conquistar unas tierras que no están vacías sino que constituyen paisajes culturales levantados por esas sociedades a lo largo de siglos.

Para los que creen erróneamente que una cultura o permanece intacta o ya no es “la nada“, quizás estas revelaciones que la conciencia nacional recibe de parte de los indígenas que protestan y se organizan para resistir nada significan. Pero escudriñarlas a fondo y

objetivamente nos revelan el secreto de la constitución, transformación, fragmentación y reconstitución de los fenómenos étnicos que hoy en día y día a día tienen incidencia vital en nuestro acontecer histórico y cultural.

## Notas

- <sup>1</sup> Nelly Arvelo-Jiménez. 2001. “Movimientos etno-políticos contemporáneos y sus raíces organizacionales en el sistema de interdependencia regional del Orinoco.” Brasilia, Universidad de Brasilia. 2001, *Serie Antropología*, N° 309, 25 p.
- <sup>2</sup> Es éste el contexto para extendernos en los fundamentos que dan vida al estado nacional en Venezuela, América Latina y otras latitudes. En Iberoamérica su implantación es históricamente más reciente que en otros continentes.
- <sup>3</sup> Nelly Arvelo-Jiménez y Horacio Biord Castillo. “The Impact of Conquest on Contemporary Indigenous Peoples of the Guiana Shield: The System of Regional Interdependence”. En A. Roosevelt (ed.) *Amazonian Indians from Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*. Tucson & London, the University of Arizona Press, 1994, pp.55-78; y S. Jiménez y A. Perozo (Eds.) 1994. *Esperando a Kuyujani: Tierras, Leyes y Autodemarkación. Encuentro de Comunidades Yekuanas del Alto Orinoco*. Caracas, Otro Futuro, Gaia, IVIC, p. 96.
- <sup>4</sup> A. Quijano. “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”. En E. Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas, FACES/UNESCO, 2000, pp.281-349.
- <sup>5</sup> Versión parcialmente modificada del artículo “Movimientos Etnopolíticos Contemporáneos y sus raíces organizacionales en el sistema de interdependencia regional del Orinoco”, Arvelo-Jiménez N., 2001”.
- <sup>6</sup> Nelly Arvelo-Jiménez, N. *Relaciones políticas en una sociedad tribal. Estudio de los ye'cuana, indígenas del amazonas venezolano*. México, D.F. Instituto Indigenista Interamericano, ediciones especiales, N° 68, 1974.
- <sup>7</sup> Por ejemplo M. Perera. “Los últimos wánai (mapoyos), contribución al conocimiento de otro pueblo amerindio que desaparece”. En *Revista*

- Española de Antropología Americana*. (22), 1992, pp.139 -161 y José María Cruzent. “Datos demográficos”. *Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, 1948, pp. 64-68, citado en F. Scaramelli, F. y K. Tarble. “Cultural Change and Identity in Mapoyo Burial Practice in the Middle Orinoco, Venezuela”. *Ethnohistory* 47(3-4), 2000, pp. 705-730.
- <sup>8</sup> F. Morales Méndez. *Reconstrucción Etnohistórica de los Kari’ñas de los Siglos XVI y XVII*. Caracas, Centro de Estudios Avanzados, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, 1979. Tesis de Maestría.
- <sup>9</sup> L. Urbina. *Adaptación Ecológico-Cultural de los Pemón - Arekuna: El caso de Tuauken*. Caracas, Centro de Estudios Avanzados, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, 1979. Tesis de Maestría.
- <sup>10</sup> Nelly Arvelo-Jiménez. *Relaciones políticas en una sociedad tribal. Estudio de los ye’cuana, indígenas del amazonas venezolano*. México, D.F. Instituto Indigenista Interamericano, ediciones especiales, N° 68, 1974.
- <sup>11</sup> F. Morales Méndez. *Reconstrucción Etnohistórica de los Kari’ñas de los Siglos XVI y XVII*. Caracas, Centro de Estudios Avanzados, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, 1979. Tesis de Maestría; F. Morales Méndez, y N. Arvelo-Jiménez. “Hacia un modelo de estructura social Caribe”. *América Indígena*. Vol. XLI (4), 1981, pp. 603-626; Horacio Biord Castillo. El contexto multilingüe del sistema de interdependencia regional del Orinoco. *Antropológica* (63-64), 1985, pp. 83-101; Nelly Arvelo-Jiménez, F. Morales Méndez y Horacio Biord Castillo 1989. “Repensando la historia del Orinoco”. *Revista de Antropología*, (Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, ediciones UNIANDES) Vol V (1-2), 1989, pp. 153-174; Nelly Arvelo-Jiménez y Horacio Biord Castillo. “The Impact of Conquest on Contemporary Indigenous Peoples of the Guiana Shield: The System of Regional Interdependence”. En A. Roosevelt (ed.) *Amazonian Indians from Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*. Tucson & London, the University of Arizona Press, 1994, pp.55-78.; N. L. Whitehead. *Lords of the tiger spirit. A history of the Caribs in Colonial Venezuela and Guyana. 1498-1820*. Dordrecht / Providence, Foris Publications (Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Caribbean Series, 10., 1998; N. L. Whitehead, N. L. 1994. “The Ancient Amerindian Polities

of the Amazon, Orinoco and the Atlantic Coast. A preliminary Analysis of their Passage from Antiquity to Extinction”. En A. Roosevelt (ed.) *Amazonian Indians From Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*. Tucson, the University of Arizona Press, 1994, pp. 35- 54; Nelly Arvelo-Jiménez. “Movimientos etno-políticos contemporáneos y sus raíces organizacionales en el sistema de interdependencia regional del Orinoco”, Brasilia, Universidad de Brasilia. *Serie Antropología*, 309, 2001.

<sup>12</sup> M. Gluckman. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Chicago, Aldine, 1965, p. 339.

<sup>13</sup> Al respecto, véase: R. V. Morey y N. Morey.. “Relaciones comerciales en el pasado en los Llanos de Colombia y Venezuela”. *MONTALBÁN* (4), , Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1975, pp. 533-564; A. Butt. “Intertribal trade in the Guiana Highlands”. *Antropológica*, (34), 1973, pp. 1-70; W. Coppens, W. 1972. Las relaciones comerciales de los Yekuana del Caura-Paragua. *Antropológica* (30), 1972, pp. 28-50; D. Thomas. “The Indigenous Trade System of Southeast Estado Bolívar, Venezuela,” *Antropológica* (33), 1972, pp. 3 -17.

<sup>14</sup> Al respecto puede verse: A. Zucchi, A. y R. Gassón. “Análisis de la Organización del Sistema de Intercambio Indígena en los Llanos Occidentales”. *XXXVI Convención Annual de la ASOVAC*, Valencia: Venezuela, 1986; S. Vidal. *El modelo del proceso migratorio prehispánico de los piapoco: Hipótesis y evidencias*. Caracas, Centro de Estudios Avanzados, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas; 1987. Tesis de Maestría; S. Vidal. *Reconstrucción de los procesos de etnogénesis y de reproducción social entre los Baré de Río Negro (siglos XVI– XVIII)*. Caracas,. Centro de Estudios Avanzados, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, 1993; H. D. Heinen. “The early colonization of the Lower Orinoco and its impact on present day indigenous peoples”. *Antropológica* (78), 1992, pp. 51-86 y A. Mansutti. “Hipótesis sobre el Poblamiento en el Orinoco Medio en el Período Protohistórico Temprano”. *Antropológica* (78), 1992, pp. 3-50.

<sup>15</sup> Véase al respecto: R. Ch. Smith. *Amazonia: Economía indígena y economía de mercado*. Lima, OXFAM/COICA, 1995; B. Pérez. “Rethinking Venezuelan Anthropology.” *Ethnohistory* 47, (3-4), 2000, pp. 513-533; B.

Pérez, “A Journey to Freedom: Maroon Forebears in Southern Venezuela”. *Ethnohistory*, 47 ( 3-4), 2000, pp. 611-634 y (comunicaciones personales de Fernando Santos Graneros 2000 y Dominique Buchillet 2001).

<sup>16</sup> R. Ch. Smith, *Op. cit.*



Mujeres y niños kariñas. Tomada de <http://encontrarte.aporrea.org/13/creadores/a5059.html>