

## Ser indios otra vez. Exordio a los procesos de etnogénesis en Venezuela\*

Horacio Biord Castillo\*\*

### **R**esumen:

Este trabajo presenta una visión de conjunto de los procesos de etnogénesis que han venido ocurriendo en Venezuela desde las décadas finales del siglo XX, con especial énfasis en los pueblos indígenas. Intenta correlacionarlos con otros del escenario mundial, especialmente de América Latina. Los contextualiza en la Venezuela contemporánea haciendo referencia a los criterios del Estado en materia de reconocimiento de esas identidades, tal como se han empleado en los censos de población desde 1982. Se discute el problema de la construcción de “identidades nacionales” y se muestra cómo la creación de tales imaginarios de la identidad ha supuesto la invisibilidad de la diversidad sociocultural y de las identidades que les son propias.

**Palabras clave:** etnogénesis, globalización, identidades, particularización, pueblos indios, Venezuela.

### **A**bstract:

This essay attempts to offer a holistic view of several processes of ethnogenesis that have been occurring in Venezuela over the past 25 years involving mostly indigenous people. These processes are compared and analyzed with others occurring in the world with special emphasis in Latin America. These processes of ethnogenesis are placed within the context of contemporary Venezuela resorting to the official definition of diverse cultural identities as expressed in the concepts used in official national censuses since 1982. The essay also suggests how in order to construct an imaginary such as “national identity” the ideologists either suppress or eschew the existence of sociocultural diversity and its corresponding identities.

**Key words:** Ethnogenesis, globalization, identities, particularization, Indian peoples, Venezuela.

\* Este artículo fue terminado en diciembre de 2011. Entregado para su evaluación en abril de 2012 y aprobado en junio de 2012.

\*\* Doctor en Historia, Investigador Asociado del Laboratorio de Etnohistoria y Oralidad, Centro de Antropología del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Profesor Asociado de la Universidad Católica Andrés Bello. Individuo de Número de la Academia Venezolana de la Lengua. E.mail: hbiord@gmail.com

## Introducción

Durante las últimas décadas, en el ámbito indigenista de Venezuela, se ha ido haciendo cada vez más evidente un complejo proceso sociohistórico de resurgimiento de antiguas identidades étnicas. En efecto, diversos grupos sociales, de distintas regiones del país, se han reasumido como indígenas. Esto es posible documentarlo tanto en el Occidente del país y los Andes como en el Oriente. Con ocasión del primer censo indígena de Venezuela, realizado en 1982, se obtuvieron evidencias contundentes. Diez años más tarde, en 1992, el fenómeno se presentaba aún más fuerte y diverso. Los datos del censo de 2001, que incluyó una pregunta general a toda la población del país sobre pertenencia a un pueblo indígena, terminaron por revelar una realidad profunda, quizá oculta o poco visible, digna de ser estudiada y atendida con detenimiento.

Muchas de las identidades que diversos colectivos han comenzado a reasumir y reafirmar eran consideradas extintas por diversos analistas<sup>1</sup>, intelectuales, políticos y funcionarios encargados de la planificación de políticas sociales e indigenistas. Esta visión inadecuada de las dinámicas étnicas permeó a la opinión pública y a los medios de comunicación social. En consecuencia, sobre todo cuando el fenómeno de surgimiento y reasunción de identidades o etnogénesis, para llamarlo de una manera genérica, empezó a ganar una mayor visibilidad social, la idea de que volvían a aparecer grupos étnicos o pueblos indígenas dados por extintos generó inquietudes y reacciones contrarias que negaban esa realidad. Algunas opiniones la presentaban como algo ficticio vinculado a supuestos intereses internacionales de apoyar la fragmentación territorial de los estados nacionales latinoamericanos, facilitar la apropiación por parte de potencias extranjeras de regiones naturales caracterizadas por la megadiversidad (los casos de la Orinoquia y la Amazonia, por ejemplo) y estimular la creación de “republiquetas” indígenas como estrategia para debilitar a los Estados<sup>2</sup>.

Estas ideas subyacían a las críticas que se hacían a las políticas indigenistas y a la negación de los derechos de los pueblos indígenas en tanto grupos minoritarios o minorizados, según el caso. También

formaban parte de los argumentos con los que se pretendía descalificar a quienes apoyaban tales derechos (dirigentes y movimientos indígenas; organizaciones no gubernamentales de apoyo a derechos humanos y pueblos indios; organismos internacionales; científicos sociales; misioneros y activistas). Sin embargo, la entidad y contundencia de fenómenos similares, dentro y fuera de las fronteras venezolanas, así como el ímpetu que fue ganando la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y minorías étnicas en todo el mundo, terminaron opacando las críticas que sesgaban la comprensión de las dinámicas étnicas referidas a poblaciones amerindias.

Este trabajo ofrece un contexto general para situar y entender los fenómenos de etnogénesis en Venezuela, haciendo referencias a otros países y a América Latina, en especial. Se plantean algunas ideas teóricas sobre la identidad étnica y lo que pudiéramos entender como sus juegos, es decir, su permanencia, transformación, reaparición y actualización en momentos determinados. También se comenta el discurso y la praxis indigenistas relativas al fenómeno de etnogénesis en Venezuela. Después se hacen algunas consideraciones sobre las implicaciones sociales de la reasunción de una identidad india y, finalmente, se plantean algunas conclusiones generales.

## **1. La etnogénesis: nacimiento o resurgimiento de una identidad étnica**

En cuanto a la comprensión de la identidad étnica, como lo señaló el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla<sup>3</sup>, es necesario diferenciar tres elementos distintos, pero que a veces suelen confundirse. Por un lado, está la sociedad que no es más que un agregado de individuos. Ese agregado posee un conjunto de recursos culturales denominado comúnmente “cultura”. La identidad viene a ser la relación, construida socialmente, entre el agregado de individuos o colectivo y sus recursos. Con frecuencia, especialmente fuera de las discusiones antropológicas, estos elementos se confunden y parecerían que son lo mismo. Así es posible ver que “cultura” y “sociedad” se usan impropriamente como sinónimos absolutos, lo cual a veces también se hace con “identidad”. Resulta necesario reconocer que por mucho

tiempo tampoco la teoría antropológica distinguió suficientemente la correlación entre estos elementos, que sin embargo resulta básica para comprender los problemas que plantea la construcción de la identidad. Según la teorización de Bonfil Batalla, un aspecto que interviene en la construcción, mantenimiento, transformación o fortalecimiento, según el caso, de la identidad es el control cultural o capacidad de decisión de un grupo sobre sus recursos culturales.

La identidad étnica es dinámica y puede ser mutable, es decir, lo contrario de estática. Debido a los cambios que experimenta no se mantiene igual en el tiempo; no se fosiliza, resulta flexible. Nada tiene que ver con rigidez, porque es, ante todo, maleable y adaptable a las circunstancias. No permanece inalterable, sino que está históricamente determinada. No es, pues, ahistórica ni autárquica, en el sentido de una variable totalmente independiente de otras con las que, en realidad, guarda una relación intrínseca. La identidad, en consecuencia, puede cambiar con las circunstancias históricas. Es acomodaticia, lo cual resulta contrario a inmóvil. Además se puede expresar de manera intermitente, calificativo muy importante de tener en cuenta para este análisis: no siempre, ni indefectiblemente, de forma continua. Vale la pena hacer aquí una precisión, en algunos casos la identidad se expresa de manera incesante o continua (o se asemeja más a la idea de la continuidad) y, en otros, parecería que lo hace intermitentemente.

La intermitencia de una identidad étnica ocurre, precisamente, porque está históricamente determinada, ya que su expresión —no su esencia ni su sustancia— está determinada por las circunstancias. La identidad es en sí misma estructural, pero su forma o expresión es circunstancial o coyuntural. Frente a algunas circunstancias desfavorables, la identidad puede desenfatzarse y reaparecer posteriormente con más vigor e, incluso, redefinida. Más que una desaparición absoluta de la identidad étnica, ocurre el paso a una situación de latencia, es decir, puede dejar de expresarse en un momento y patentizarse más adelante, una vez superadas las circunstancias difíciles que forzaron su ocultamiento. La intermitencia sería, pues, la característica de aparecer y desaparecer, de hacerse y latente y otra vez patente, de enfatizarse y desenfatzarse, según los tejidos sociohistóricos resulten favorables o no. En este sentido, la identidad

se adapta a diversos contextos. Puede ocurrir que en un determinado momento o época no resulte prudente asumir una cierta identidad. Piénsese, por ejemplo, en los judíos en la antesala y durante la Segunda Guerra Mundial y los efectos demoledores de la ideología y la praxis del nazismo. Entonces no era propicio remarcar la identidad social y religiosa. A veces tampoco resulta conveniente socialmente para una persona asumir una identidad porque puede sufrir consecuencias diversas e indeseables (como les ha sucedido a negros y amerindios en un contexto de fuerte discriminación, solo que en algunos casos no se puede ocultar el rasgo estigmatizado: el ejemplo clásico de la discriminación racial).

Es el mismo caso de personas que pertenecen a grupos que sufren algún tipo de exclusión y discriminación, ya sea de tipo racial, social, ideológica, sexual, de orígenes nacionales o regionales, etc. También, en las conversaciones cotidianas, alguien puede ocultar su identidad, ideas, creencias u opciones como adaptación para sobrevivir o no ser lesionado, estigmatizado ni zaherido en la interacción social. Este tipo de conducta puede ser generalizada entre un colectivo y no una mera práctica individual.

La visibilidad social de una determinada identidad podría entenderse como un juego de complicadas reglas. Entre ellas estará la identidad intermitente. No quiere decir esto que siempre lo sea, pero este carácter puede constituir una estrategia de sobrevivencia en el tiempo. La intermitencia, consecuentemente, hace que la identidad étnica no sea muy fácil de estudiar y a veces resulte bastante difícil de hacerlo, aunada a otras características que le son propias.

La teoría antropológica tendió a entender la identidad como el producto de ciertos rasgos que ocurrían o tenían validez en un solo momento y no al modificarse estos, incluso ligeramente. Así cultura e identidad se presuponían estáticamente. Al desaparecer o modificarse la cultura, la identidad supuestamente cambiaba o se transformaba. De esa asunción se desprende al menos una pregunta muy interesante. Si las mudanzas de identidad provenían de cambios o pérdidas culturales, cuál sería entonces la diferencia entre cambiar totalmente y transformarse. Darcy Ribeiro, el célebre antropólogo brasileño, acuñó

un concepto muy importante que es el de “transfiguración étnica”<sup>74</sup>. Refiriéndose a pueblos indígenas latinoamericanos, sostiene que sus identidades no desaparecen del todo en contextos de cambio social acelerados, impuestos por la situación colonial o neocolonial que les ha tocado enfrentar, sino que se transforma, es decir, se produce una transfiguración étnica. Esto se puede entender como un cambio en las formas, más no en la sustancia última: la condición india.

En América Latina, este tema ha ocupado el interés de muchos antropólogos por el hecho de existir en la región tantos pueblos indígenas sometidos históricamente a situaciones de opresión colonial y a posiciones subalternas y de invisibilidad social. También ocurren discriminación y racismo, aunque estos últimos se nieguen sistemáticamente en razón de la ideología igualitaria que ha sustentado la historia republicana del gran bloque regional. Ha sido un asunto de profunda motivación analítica explicar cómo han ocurrido los cambios socioculturales entre las poblaciones indígenas y qué consecuencias han tenido estos sobre la identidad étnica. En relación a ello (y para explicitar aún más la subordinación de la identidad a la cultura), por mucho tiempo se aceptó de manera incontrovertida que si, por ejemplo, un indio dejaba de usar guayuco, arco y flechas o de andar descalzo, ya no parecía indio y, más aún, ya no era indio o estaba dejando de serlo. Para muchos antropólogos resultaba —o resulta todavía— un lugar común escuchar juicios valorativos como que “esos ya no son indios, porque usan pantalones” o “esos ya no son indios, porque andan con zapatos”. Parecería que solo y únicamente la cultura material determinara ser indio o una identidad étnica. La manera de vestirse o de calzarse, la tecnología empleada o cualquier elemento material gozan de mayor visibilidad que otros recursos culturales, pero no constituyen diacríticos o rasgos diagnósticos suficientes de una identidad. De aceptarse como válida esa errónea argumentación, si un indio utiliza un motor fuera de borda en vez de remo y canaletes para impulsar la curiara ya no actuaría como lo predice un determinado imaginario etnográfico, histórica o coyunturalmente construido. Se apartaría entonces de la forma como una teoría o una sociedad esperarían que actuara y, por tanto, dejaría de ser indio. Comentarios de esa especie generalmente iban acompañados de otros como “ya esos indios tienen

aparatos”, “están más desarrollados que nosotros [los no indígenas y “civilizados”]”, “están muchos más avanzados”, y una larga lista de conceptos sesgados. Todas esas expresiones han sido ampliamente documentadas y pueden entenderse en conjunto como prejuicios, todos de origen colonial, sobre los indios, sus culturas e identidades<sup>5</sup>. Si un indio dejaba de vivir en una churuata o bohío de palma entonces ya no tenía costumbres de indio y, consecuentemente, no era indio. Resaltan también las perspectivas comparativas: tener algo de mejor o igual calidad que lo que posee el no indio que hace la observación se convierte en un falso rasgo diagnóstico de la identidad. Todas estas interpretaciones comunes remiten al sesgo o prejuicio sobre los indios que poseen los sectores dominantes de las sociedades envolventes. En los imaginarios sociales de éstas, como herencia colonial (se debe insistir en ello), siempre hay un indio que se concibe como cercano a lo primitivo (en otras palabras, a la alteridad sociocultural extrema: guayucos, canaletes, arcos, etc.).

## **2. Síntomas de etnogénesis en Venezuela**

Durante las últimas décadas en Venezuela ha habido diversos casos de surgimiento y resurgimiento de identidades étnicas. Estos fenómenos no siempre resultan de fácil comprensión para los analistas y menos aún para planificadores y funcionarios que se dedican a la aplicación de políticas, especialmente por los limitados criterios con los que durante muchos años se manejaron los asuntos indígenas en Venezuela<sup>6</sup>. Con mucha frecuencia los estereotipos se imponían a los razonamientos técnicos y resultados de estudios especializados. Igual sucedía y sucede con gran parte de la opinión pública que sigue manteniendo y reproduciendo prejuicios sobre las poblaciones indígenas. Esta situación que ha ido cambiando con la promulgación de leyes que reconocen ampliamente los derechos colectivos de los pueblos indígenas y obligan al Estado venezolano y a los gobiernos y a sus diversas instancias a desarrollar políticas públicas dirigidas a los pueblos indígenas<sup>7</sup>.

Sobre este particular, recuerdo una experiencia que viví al hacer el censo indígena de 1992 en una comunidad indígena bastante

transculturada del Nororiente de Venezuela<sup>8</sup>. Tenía que aplicar un cuestionario sobre los servicios educativos y la aplicación del régimen de educación intercultural bilingüe. Me reuní con el maestro, no indígena, que coordinada el núcleo escolar de la comunidad, por lo demás informante ideal para responder esa encuesta. El joven maestro vivía fuera de la comunidad, en una ciudad más o menos cercana (Cumaná, estado Sucre), de la cual creo que era nativo. Entre otras cuestiones, en el cuestionario se indagaba si había estudiantes indígenas en la escuela, a qué grupo étnico o pueblo pertenecían, si la institución educativa podía catalogarse de escuela frecuentada mayoritariamente por estudiantes indígenas y otros temas conexos. La respuesta del maestro entrevistado fue rápida y contundente: “Sí, aquí hay indios”; pero el cuestionario requería el origen étnico. Al indagarlo, me contestó sin titubeos: “son yanomanis”. Me quedé sorprendido ante esta declaratoria y tercié un poco para tratar de llegar a una información etnográficamente más fidedigna a partir de sus informaciones sin tener que intervenir yo de manera directa. “¿Estás seguro de que son yanomanis?” le pregunté. Y me dijo con absoluta seguridad: “sí, sí, esos son indios, [verdaderos] indios. Son yanomanis”. Probablemente los alumnos indígenas eran indios genéricos, que se debatían entre ésta y otras identidades nominadas (cumanagotos o kari’ñas). En el imaginario del maestro, sin embargo, los indios verdaderos (típicos, digamos), eran los yanomamis porque andaban desnudos o semidesnudos y descalzos, usaban arco y flecha, y cumplían con los estereotipos que para la población no indígena debe tener un indio. Sin embargo, los alumnos indígenas de la escuela de esa comunidad no encajaban ni de lejos con esas características. No obstante, si se llamaban “indios”, o se autorreconocían como tales, para él tenían que ser “yanomamis”, pues en el imaginario del maestro éstos eran los verdaderos indios aunque sus jóvenes estudiantes no se correspondieran con el estereotipo.

Los yanomamis son uno de los pueblos indígenas menos transculturados de Venezuela. Solo han tenido contacto directo y continuo con la sociedad envolvente a partir de la década de 1950. Por haber conservado amplios márgenes de autonomía y recursos culturales, se les ha considerado como indígenas con un mayor ámbito



de cultura propia y, consecuentemente, más tradicionales. Así, un yanomami cumpliría con el estereotipo de lo que supuestamente debe ser un indio. Paradójicamente, en la comunidad donde aplicaba la encuesta censal los indígenas vestían y calzaban a la usanza occidental y ya no hablaban un idioma indígena, además de haberse apropiado de gran cantidad de recursos culturales ajenos y de haber sufrido a lo largo de varios siglos la apropiación e imposición de otros muchos.

Sin embargo, a la hora de conceptuar o imaginar un indio, el primer referente provenía de una alteridad extrema. De hecho, cualquier persona que pase por la comunidad considerada probablemente no perciba que se trata de una aldea indígena, con un largo pasado y una extraordinaria complejidad cultural e identitaria. A mí mismo (a pesar del entrenamiento antropológico y de mi experiencia entre comunidades de esa zona, además del interés por este tipo de fenómenos de etnogénesis), al principio de mi trabajo allí, no se me hacía fácil rastrear adecuadamente el fenómeno de reasunción de la identidad india. En otras palabras, la primera vez que visité esa comunidad, en 1988, me costó entender, explicarme y, por tanto, conceptuar que aquello fuera realmente una comunidad indígena. También en mí, como analista, pesaban los estereotipos acerca de lo que es o debe ser y parecer un “indio”. Precisamente, a partir de toda esa experiencia de tener que trabajar con indígenas en esa situación, me surgió el interés de tratar de entender y explicar(me) qué ocurría en esas situaciones.

Imaginémonos como turistas, como viajeros, que pasamos por allí y no percibimos fácilmente que es una comunidad indígena. En cambio, en un supuesto viaje a otras zonas indígenas de Venezuela, por ejemplo, si pasamos cerca de una churuata piaroa o jivi, en los estados Amazonas o Bolívar, obviamente percibiríamos que se trata de una comunidad indígena sin mayores discusiones u objeciones (aunque sus habitantes ya no se vistan con los trajes tradicionales). Estas situaciones empíricas sirven para ilustrar la relación de dependencia y causalidad que se ha construido entre cultura e identidad. Tal relación supone, entre otros elementos constituyentes, rasgos diagnósticos para determinar la identidad. Entre estos rasgos, sobresalen, como se ha señalado,

los de tipo material y otros tres, ampliamente utilizados en América Latina, como son los fenotípicos, la ubicación de las comunidades (que coincide con los territorios atribuidos históricamente a los pueblos indios) y los lingüísticos.

En la atribución de identidad subyace un problema o reto administrativo para los estados nacionales, que puede sintetizarse en cómo interaccionar con, según los casos, amplios sectores de la población de cada país. Efectivamente, los Estados deben tomar decisiones, planificar y ejecutar políticas públicas para los pueblos indígenas y otros grupos y minorías étnicas. Veamos la situación desde el punto de vista del Estado, sin renunciar al hecho de que quien tiene la potestad de reconocer una identidad debe ser la gente. Puede resultar complejo el decidir “oficialmente” que una persona o una comunidad determinada sean o no indígenas. Frente a ese reto, que forma parte relevante de lo que muchas veces ha sido conceptualizado como “problema indígena”, se han utilizado diversos indicadores a lo largo de las últimas décadas<sup>9</sup>. Los indicadores fenotípicos y de ubicación no proporcionaban una información tan determinante como el lingüístico. En muchos países se adoptó como criterio de determinación étnica el conocimiento del idioma indígena.

Veamos un poco más en detalle esto. Los rasgos fenotípicos, al principio de la relación colonial con la corona española, obviamente eran más aparentes y de fácil uso en una época en la que aún no se había producido o empezaba a producirse apenas el cruce biológico o mestizaje. Sin embargo, una vez que este proceso avanzó, y la propia sociedad hispanoamericana multiplicó los términos para designarlo (mestizos, pardos, cholos, etc.), se hizo cada vez más complejo determinar que una persona fuera o no indígena mediante el fenotipo. Si considerados que el mestizaje o cruce biológico es un universal y que, por tanto está presente en todas las poblaciones humanas, su uso como marcador de identidad es cuando menos dudoso, ya que no hay una sola sociedad humana o pueblo que no sea fruto del cruce biológico. Aunque no hay una “raza pura”, la antropología, como otras disciplinas, por mucho tiempo utilizó el concepto hoy ya superado de raza.

Ejemplos concretos de por qué no funcionan los criterios fenotípicos pueden desprenderse de los siguientes casos, que sirven para ilustrar los síntomas de etnogénesis. El primero es el de un muchacho que vivía en Caracas, de origen añú o paraujano, cuya familia era originaria de la laguna de Sinamaica, en el estado Zulia. Su abuela, según escuché, era indígena. El joven tenía la tez blanca y los ojos claros. No pasaba a simple vista por indígena. Si se detallaba bien, más allá de la apariencia, tenía ciertos rasgos indígenas, especialmente en los pómulos. Cuando yo lo conocí era bastante joven, pero luego, pasado un tiempo, ya con más edad, se le acentuaron los rasgos indígenas. Sin embargo, a simple vista no se podía determinar si era indígena o no. Él además tenía sentimientos ambivalentes en cuanto a sus orígenes indígenas, probablemente como resultado de una gran vergüenza étnica. El otro caso, muy llamativo, corresponde a una comunidad cumanagota del Oriente del país. Un hombre que se autorreconocía como indígena y los demás vecinos lo tenían y aceptaban como tal, que sobresalía como uno de los principales líderes y dirigentes de la aldea, tanto así que luego llegó a ser jefe indígena de la comunidad, parecía un vikingo. A manera chistosa diríamos que hubiera podido aprobar cualquier selección para tal papel en una película u obra de teatro. Era un hombre macizo, relativamente alto, muy velludo, de ojos azules, calvo quizá ya por la edad, con una barba muy tupida que se debía rasurar casi a diario. El hecho de ser muy velludo contrastaba con los otros indígenas que suelen ser totalmente lampiños. No obstante, él no solo se reconocía como indígena, sino que era uno de los defensores más conspicuos de la herencia y condición indígena de la comunidad y combatía denodadamente la vergüenza étnica que experimentaban muchos miembros de la comunidad o “comuneros”, calificativo que utilizaban como eufemismo para no llamarse indios. En virtud de todas estas características, tanto corporales como socioculturales, varias veces insistí en preguntarle y repreguntarle sobre sus orígenes y su identidad indígenas. Según su versión, la mamá y la abuela eran indígenas, y una de ellas se había casado con un forastero. Esto última explicaba la presencia de esos fenotipos no indígenas, pero estos últimos nada tenían que ver con su identidad india, asumida y defendida por él.

La ubicación de las poblaciones también ha sido uno de los indicadores empleados durante mucho tiempo para decidir la condición india. Por ello con frecuencia se habló, incluso en los censos y en textos legales, de indios de zonas remotas o selváticas. Durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, en diversas leyes venezolanas se hacía alusión a indígenas que vivían en zonas remotas o selváticas, generalmente en el alto Orinoco y la Goajira o Guajira. Este criterio geográfico se equiparaba a lo que actualmente denominaríamos pueblos con una mayor autonomía cultural. En su época eran considerados indígenas selváticos y no reducidos (término también de origen colonial que significaba no civilizados o nómadas). Por ejemplo, uno de los textos legales que todavía hace alusión a esto es el decreto 251 de 1950 sobre expediciones a zonas indígenas. Allí se establece que para poder acceder a las zonas selváticas donde habitaban los indígenas se requería un permiso gubernamental con lo cual se consagraba la idea de que los “verdaderos” indios eran los más tradicionales que vivían en regiones apartadas.

También se podía calificar a los indígenas, siguiendo el criterio geográfico o de ubicación, como de difícil acceso. Estas categorías suponían que al estar alejados, no se habían producido cambios significativos en la cultura de los indígenas respectivos. Siguiendo esta línea de pensamiento tan común en los textos legales del siglo XIX, en muchos de ellos se exceptúa de tal o cual medida o disposición a aquellos indígenas ubicados en el alto Orinoco, la Guajira o zonas de difícil acceso.

El indicador lingüístico ha sido otro de los rasgos diagnósticos más utilizados en toda América Latina. Resulta muy significativo su uso con fines de criterio o definición censal de una población indígena. En el caso de Venezuela, si bien la población indígena del país había sido empadronada en otros censos (el primer censo que se hizo en Venezuela fue en el gobierno de Guzmán Blanco en 1873 y en casi todos los censos posteriores se recogió información sobre poblaciones indígenas), la mayoría de los datos eran aproximaciones y estimaciones, especialmente para aquellos indígenas ubicados en zonas consideradas de difícil acceso. No siempre (en el caso

de indígenas transculturados) se señalaba la adscripción étnica. En 1982 se hizo el primer censo indígena de la república, valga acotar el primer empadronamiento especial que fue objeto de una esmerada planificación y se empearon criterios técnicos. Como parte de esa planificación surgió la cuestión de quién sería considerado como indígena. La definición censal de 1982 se basó en el criterio lingüístico, por considerarlo entonces como el más operativo y menos ambiguo. Se decía que era indígena aquella persona que hablara o hubiera hablado cuando niño una lengua indígena, o cuya madre o abuela, hablaran o hubieran hablado cuando niñas una lengua indígena<sup>10</sup>. Este criterio dejaba por fuera a los pueblos indígenas y a muchos ciudadanos indígenas que habían perdido su lengua original. Como estos últimos no podían ser excluidos, se incluyó esa caución de que la madre o la abuela hablaran o hubieran hablado el idioma indígena. Esto constituía, sin embargo, una asunción ingenua de matrilinealidad ya que también el origen indígena puede provenir por la línea paterna.

El concepto censal de indígena empleado en 1982 en su momento parecía estar bien fundamentado y servir inequívocamente para muchos casos. Los proponentes sostenían que su aplicación no generaría problemas ni resultaría excluyente. Sin embargo, al efectuarse el empadronamiento la realidad mostró las limitaciones del concepto. Había indígenas que no solo no hablaban ni habían hablado la lengua de su pueblo, sino que ni siquiera su madre o su abuela lo hablaban o la habían hablado. No obstante, los casos quizá más complejos eran los de comunidades o pueblos indígenas enteros que habían perdido su idioma original, es decir una pérdida colectiva del idioma indígena.

En relación al indicador lingüístico, que a ojos de algunos expertos parecía funcionar sin problemas ni limitaciones, debe considerarse que existen diversas razones por las cuales algunos individuos, siendo indígenas, no hablen el idioma ancestral. Entre tales causas, las personas pueden haber sido criadas en la ciudad o haber salido muy jóvenes de su comunidad para ir a estudiar, lo cual es muy común. Estos casos individuales se diferencian de los colectivos, cuando una comunidad o incluso un pueblo han perdido por completo

el idioma por diversas razones. También es posible identificar personas no indígenas que hablan un idioma indígena (misioneros, lingüistas, antropólogos o cualquier individuo), sin que por ello sean indígenas ni ellos mismos se consideren como tales. En el Estado Delta Amacuro, por ejemplo, es muy común encontrar personas que nacieron o se criaron en o cerca de lo que regionalmente se llaman “rancherías de indios” porque sus familiares tenían negocios de pesca o de otro tipo. Esas personas, no siendo indígenas, hablan fluidamente el idioma indígena warao de los habitantes originarios del delta del Orinoco. Algo parecido, de no indígenas que hablan una lengua indígena, es posible documentarlo en otras regiones del país (por ejemplo, en el estado Apure con el caso del idioma pumé o yaruro).

Diez años más tarde, en 1992, con ocasión del segundo censo indígena de Venezuela, coincidiendo también con grandes discusiones que se estaban dando o ya se habían dado en la antropología latinoamericana, se cambió el concepto de “indígena” por otro basado en la auto-identificación, pero relativa. De esta manera, se definió como indígena a aquella persona que se reconociera como tal y que fuera aceptado por los miembros de su comunidad<sup>11</sup>. Este autorreconocimiento tenía, pues, una limitación en la aceptación comunitaria, que por lo demás era inaplicable en contextos urbanos. En todo caso, hasta donde sé no fue esta limitación (teóricamente posible) un impedimento para reconocer como indígenas a quienes se identificaran a sí mismos como indios.

El reconocimiento comunitario creo que no operó en ese censo. Nadie, hasta donde tengo información sobre la manera como se ejecutó el censo indígena de 1992, fue excluido por desconocimiento de la comunidad. Probablemente, al cambiarse la definición censal basada en un criterio lingüístico a otra fundamentada en el autorreconocimiento, se quiso tomar alguna precaución tal vez innecesaria. Según explicó entonces la coordinación del censo indígena, la definición censal de indígena empleada en 1992 se hizo siguiendo la recomendación del organismo técnico encargado de los censos<sup>12</sup>. Se asimiló a la definición de cualquier ciudadano venezolano, para quien solo bastaba su propio autorreconocimiento.

La adopción del criterio de auto-identificación más reconocimiento comunitario constituyó una innovación en la tradición censal de Venezuela y constituyó efectivamente un paso adelante en el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a su identidad. La limitación derivada del reconocimiento comunitario solo operó nominalmente y constituyó una previsión para evitar confusiones. En otras palabras, realmente sirvió de parámetro en caso de dudas para empadronadores y supervisores locales del censo. Hasta donde tengo noticias nunca se activó y nadie —individual o colectivamente considerado— fue excluido por esta norma.

Un caso interesante es el de los matrimonios interétnicos entre indígenas y no indígenas. En el caso de los kari'ñas, entre quienes he trabajado muchos años y cuyo censo de 1992 coordiné en la mayor parte de las comunidades de los estados Anzoátegui, Bolívar y Sucre, hay varios matrimonios de mujeres indígenas con hombres no indígenas. Este tipo de matrimonio interétnico es el más común. Por el contrario, los matrimonios entre hombres indígenas y mujeres no indígenas, aunque ocurren, son menos frecuentes, quizá por las expectativas culturales sobre los roles de una esposa en la sociedad indígena. Muchos hijos de padres no indígenas y madres indígenas sienten el dilema de reconocerse o no como indígenas. Con frecuencia sus propios padres insisten en que son mestizos o incluso no indígenas. Por lo general este tipo de actitudes está relacionado con la emergencia de estereotipos negativos sobre los indios que generan vergüenza étnica, cultural y lingüística. Esos estereotipos, de origen colonial, como ya se ha dicho, presentan al indio como atrasado, primitivo, interesado, bruto, flojo y otros calificativos ofensivos. Estas imágenes ayudan a explicar la resistencia a autorreconocerse como indígenas.

En el tercer censo indígena, celebrado en 2001 conjuntamente con el censo general de población y vivienda, la definición de indio se basó en el criterio de auto-identificación sin más restricciones, es decir, se eliminó la norma de aceptación o reconocimiento de las comunidades. El censo de 2001 fue incluso más allá y se incluyó una pregunta para todos los venezolanos sobre su pertenencia a un pueblo indígena y en caso afirmativo la especificación de a cuál. Tuve

la suerte de participar en la elaboración de esta pregunta en la fase de planificación del censo. Esta pregunta fue repetida en el censo general de 2011.

Estas preguntas de los censos de 2001 y 2011 arrojaron una información muy valiosa en el campo de las identidades indígenas. Posibilitaron que muchas personas en el país, fuera de las comunidades indígenas, se reconocieran como indígenas y así se pudo captar una realidad hasta entonces poco registrada: la población indígena urbana (que excede a la población rural o que habita en sus comunidades). Permitted, por ejemplo, conocer que la identidad de los guaiqueríes, en el estado Nueva Esparta, estaba en plena emergencia, pasando de un largo período de latencia a otro de patencia<sup>13</sup>. Sin embargo, en 2001 todavía los datos estaban fuertemente influidos por décadas, para no decir, centurias de vergüenza étnica. Posiblemente, por ser la primera vez que se aplicaba dicha pregunta se produjo en subregistro del fenómeno de etnogénesis. Aún no conocemos los datos del censo de 2011, pero los avances preliminares nos hacen suponer que la etnogénesis sigue siendo un fenómeno importante y digno de ser estudiado.

Este tipo de preguntas implica cambios ideológicos y axiológicos, de aceptación de la diversidad sociocultural y de aprecio de la propia identidad que requieren de una adecuada, por no decir prolongada, adaptación, tanto para los indígenas o quienes creen serlo como para quienes no lo son. Recuerdo que en el censo de 2001 a mi hijo mayor (entonces de 15 años) el empadronador, al momento de censarlo, le preguntó que si era indígena y lo primero que hizo fue mirarme a mí porque valoraba muy positivamente el ser indio y no sabía si yo, como su padre y estudioso de la temática indígena, quería darle una instrucción particular sobre el asunto. Le expliqué que una cosa era admirar a los indígenas y reconocer sus aportes y derechos y otra ser indio. En cambio, el encuestador que me entrevistó a mí omitió la pregunta. Cuando se lo reclamé, me dijo que ya él sabía que yo no era indígena, a lo cual le riposté que esa condición solo la podía decidir el entrevistado y no el empadronador. En otros casos, supongo, algunas personas habrían dejado de ser preguntadas sobre su pertenecía a un



pueblo indígena y en otros casos muchos no contestarían tal vez por vergüenza étnica, o por considerar esa condición algo muy privado que no debía ventilarse en un documento público y oficial como un cuestionario censal.

Un caso especial lo constituyen personas que no son indígenas, pero que, por una u otra razón, viven en comunidad indígena. En los censos de 1982 y 1992 había una figura especial para estos casos de residentes no indígenas en una comunidad indígena (no indígena integrado). Esta figura podía abarcar incluso a los cónyuges no indígenas que rehusaran reconocerse como indígenas. Estos casos dependerán de los tipos de comunidad, desde las más tradicionales hasta aquellas ubicadas muy cerca de grandes centros urbanos del país. Entre los yanomani o los jodi no se esperaría que hubiera personas no indígenas residenciadas en una comunidad indígena, pero, por ejemplo, en las comunidades kariñanas, chaimas y cumanagotas sería muy común.

La Guajira es un caso muy especial. La población wayuu tiene unas características demográficas y de dispersión territorial por todo el país como no tiene ningún otro pueblo indígena. En el censo de 1982, por razones logísticas, un aparte de esta población se estimó y no se pudo censar. Por ello llama poderosamente la atención el número de indígenas wayuu que arrojaron los censos de 1992 y 2001. Igual sucede con los paraujanos o añú. La diferencia de la población añú entre 1992 y 2001 es muy grande y la razón principal está en que mucha gente en Maracaibo y en los alrededores de la laguna de Sinamaica se reconoció como añú, aun fuera de comunidades indígenas, gracias a la pregunta de general aplicación. También sucedió lo mismo con los guaiqueríes de la isla de Margarita (estado nueva Esparta), como ya se ha señalado.

En el censo de 2011 también se añadieron otras preguntas sobre identidad étnica (si la persona era afrodescendiente) o de corte racial, pero relacionadas en último término con identidades étnicas (como si eran morenos o blancos). En todo caso, estas preguntas tienen que ver con realidades muy profundas y complejas que obviamente no se decretan, sino que son producto de una madurez o aceptación social muy lenta.

#### **4. Identidades: su reflejo social**

La aceptación de una identidad requiere de condiciones propicias. Tal vez no se trate del todo que sea “políticamente correcto” aceptarla, ocultarla o negarla, pero tampoco hay que desechar estas presunciones. Al asumir una identidad se puede desafiar un orden de cosas y hasta retarlo. Como se ha planteado, las personas o los colectivos podrían dejar de reconocer públicamente una identidad cualquiera (étnica, religiosa, ideológica, de orientación sexual, entre otras) por temor a estigmas, represiones o incluso retaliaciones y castigos. En América Latina, y en Venezuela, específicamente, mucha gente no se ha querido reconocer como indígena por miedo a la discriminación, a ser mirados socialmente como individuos extraños, anticuados o atrasados. Es lo que se conoce como vergüenza étnica, una de cuyas expresiones es la vergüenza lingüística. Los cambios referidos a los fenómenos identitarios no se decretan, ni se generan simplemente con preguntas en un cuestionario censal o de otra índole (aunque, obviamente, ello contribuya a devolverle visibilidad social). Un asunto muy relacionado es la pretendida discriminación que subyacería en este tipo de preguntas. El espíritu e intención de los censos de conocer la identidad étnica no es discriminatorio o excluyente (en todo caso se trataría de una discriminación en positivo). Es decir, el Estado requiere tener esa información para poder planificar adecuadamente las políticas públicas, cualesquiera que sean, para atender a los segmentos sociocultural y lingüísticamente diferenciados. Como se ha creado mucha distorsión en torno a esto, es importante reiterar que la inclusión de una pregunta sobre la identidad afrodescendiente, por ejemplo, en el censo de 2011 no partió del gobierno sino que fue una petición largamente reiterada de los movimientos afrovenezolanos. De hecho, otros países latinoamericanos ya habían incluido esa pregunta en sus censos. El retraso con el que se hizo en Venezuela se debe a la fuerte ideología del mestizaje y la pacatería que hay en nuestro país. Antes y después, como preparación y seguimiento, de la “Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y formas conexas de intolerancia”, celebrada en Durban (Sudáfrica) entre el 31 de agosto 31 y el 07 de septiembre de 2001, la

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y su Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE) han promovido diversos seminarios para analizar el tema de la inclusión de la diversidad socio cultural de pueblos indios y afrodescendientes en los censos de los país de América Latina, como el “Seminario internacional Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas”, organizado por la CEPAL en Santiago de Chile, entre el 27 y el 29 de abril de 2005. El criterio derivado de estos eventos, siempre ha sido poder hacer una discriminación en positivo y no en negativo<sup>14</sup>, como se ha querido ver este tema desde algunas posiciones. Se parte del supuesto de que las poblaciones sociodiversas tienen unos derechos colectivos y para que el Estado pueda dar respuestas adecuadas a sus necesidades sociales debe conocer la magnitud o cuantía del fenómeno.

Un argumento esgrimido muchas veces en contra del reconocimiento de la sociodiversidad es el mestizaje. Obviamente el mestizaje biológico es un hecho incontrovertible. Ninguna población del mundo escapa de ello. Pero el problema no es, o no solamente es, fenotípico. El criterio de pertenencia a un grupo sociodiverso debe ser la propia identidad, asumida colectiva o incluso individualmente. Muchas personas en América Latina suelen argumentar que tienen sangre indígena o negra sin ser o reconocerse ellos como indios o afrodescendientes. La cuestión no radica allí sino en la identidad que se asume. Si alguien pertenece a una sociedad o agregado de individuos sociodiverso, comparte la cultura de ese grupo y reconoce la identidad derivada de esa relación, obviamente forma parte de dicho grupo y debe aceptar o no la vinculación. Eso es diferente a sostener que alguien, por llevar en su información genética genes atribuidos a tal o cual grupo, es indio o negro o blanco sin serlo plenamente. Cada quien se define como se asume. En cualquier caso, es un asunto muy complejo.

Con frecuencia también se tiende a negar la etnogénesis o, incluso, la pervivencia étnica con los argumentos tendenciosos de que sus protagonistas solo persiguen obtener beneficios, ya sean prebendas políticas, recursos económicos y, muy especialmente, tierras. Este

último argumento resulta muy sospechoso y tal vez oculte una actitud profundamente racista y discriminatoria, consciente o no. Efectivamente, puede haber individuos que se asimilen a estos procesos por intereses particulares, pero se trata solamente de personas y con mucha probabilidad no de colectivos. La mejor negación de tales argumentos falaces es la fuerza, consistencia y recurrencia del fenómeno de etnogénesis. Es posible que el acceso a espacios políticos, recursos y tierras constituya la coyuntura favorable, pero no la causa última de procesos mucho más profundos que están relacionados con el inconsciente colectivo de una comunidad y acaso con la emergencia de arquetipos que merecen un estudio más detenido. Por ejemplo, en el Nororiente de Venezuela he podido documentar casos de gran fuerza social y profundidad histórica<sup>15</sup>. Esos procesos no se originan con la mera reclamación de tierras, aunque ello sea un elemento común debido a la necesidad de asegurar un espacio para el control y la reproducción cultural. Estos reclamos también son una prueba fehaciente de la defensa de la historia y la herencia de los ancestros y antepasados. El asunto de la identidad va mucho más allá de las reivindicaciones materiales.

A veces, cuando se examinan casos no tan próximos, como no podemos reconocernos en ellos y consecuentemente no nos sentimos involucrados afectivamente o inmersos en la problemática derivada, resulta más fácil aquilatar un fenómeno. Para Guillermo Bonfil Batalla<sup>16</sup>, los fenómenos étnicos son no solo complejos, excesivamente complejos tanto en su esencia como en su duración temporal, sino únicos en el sentido de que no son iguales en todas partes, no se repiten ni cristalizan de la misma manera, aunque se puedan abstraer principios generales que permiten la construcción de un modelo para simplificarlos, estudiarlos y comprenderlos. Esos procesos están históricamente determinados y resultan extremadamente largos (es decir, pueden abarcar varias generaciones) y esto último constituye un reto epistemológico de envergadura, pues el analista debe entender que cuando investiga un fenómeno de etnogénesis de su propio presente se aproxima a un momento, precedido por un conjunto de momentos anteriores que abarcan los orígenes y la trayectoria posterior a éstos, pero que aún no ha concluido y no se sabe realmente cómo ni cuándo podría concluir.

Por ello, para un investigador es imposible abarcar estos fenómenos en su completitud, excepto los casos del pasado (para los cuales casi nunca se dispone de suficiente documentación por tratarse de fenómenos poco visibles). En pocas palabras, resulta arduo estudiar los procesos de etnogénesis, pues no se puede aspirar a ver su desenlace o culminación en el término de una, dos o incluso varias generaciones consecutivas. Las coyunturas históricas irán moldeando el proceso, acelerándolo, retardándolo, conformándolo, dotándolo de nuevas significaciones y símbolos y así sucesivamente. Por expresararlo de alguna manera, lo estructural sería la conformación o reconfiguración de identidades étnicas; lo coyuntural, en cambio, las formas específicas que esas identidades vayan tomando, la patencia o latencia que asuman. Sobre todo, las estrategias sociales (ya sean colectivas o individuales) que se implementen para el mantenimiento de las identidades serían los aspectos coyunturales. En todo caso, las identidades étnicas, su permanencia o incluso su transformación, lo cual no implica indefectible o inexorablemente su desaparición, más allá de los juegos, expresiones y estrategias de sobrevivencia, no pueden ser entendidas como algo meramente coyuntural. Se trata de realidades estructurales, que sobreviven a las contingencias y circunstancias históricas, así como también a las modas sociales. Desde finales de la década de 1980, o quizá principios de la siguiente, se empezó a hablar de una “etnomanía”, especialmente fuerte en Europa y Norteamérica. Tal vez este término tiene un doble sentido: descriptivo y despectivo. Se busca, por un lado, caracterizar un encanto o interés del mercado (principalmente en las industrias del vestido, la prendería, el turismo y la decoración) por motivos “étnicos”. Estos provienen de sociedades y culturas campesinas, locales y “exóticas” (que representan alteridades culturales extremas y muchas veces se toman incluso como inferiores a las matrices culturales de Occidente<sup>17</sup>). Tales motivos son apropiados, transformados, reinterpretados, “pulidos” y luego comercializados. Para ello se aprovecha, tal vez, esa especie de nostalgia por la naturaleza perdida y la añoranza por los modos de vida de las sociedades no industriales y preindustriales, según el caso. Estos sentimientos son típicos del mundo postmoderno y crecientemente globalizado (que implica, además, la homogeneización de muchos

rasgos y recursos culturales). Por otro lado, el término etnomanía no carece de un sentido despectivo o de subestimación, derivada de minusvalorar al “otro” y las alteridades culturales<sup>18</sup>.

Otra manera de ver este afloramiento de lo étnico en el informe mundo postmoderno es sin un sesgo desdeñoso u ofensivo. Me refiero al reforzamiento, (re)prestigio y (re)surgimiento de lo étnico, lo local, lo regional y lo nacional (en el sentido de comunidades con usos, tradiciones, culturas, creencias, idiomas e historia comunes), así como de identidades y culturas que han gozado de poca visibilidad y aprecio sociales y de sujetos subalternos, muchas veces considerados como “razas” o grupos inferiores por las ideologías dominantes. Es el proceso de particularización, opuesto estructural de la globalización, y fuerza que equilibra precisamente las tendencias homogeneizadoras. Lo “local” se afirma y potencia frente a lo “global”.

La fuerza de lo local frente a lo global en un mundo globalizado podría significar un cambio radical para el mundo del futuro y la participación de los pueblos y regiones en la interacción de los distintos niveles (de lo local, en su más estricto sentido, a lo verdaderamente global o planetario, a lo universal). Un cambio importante, que rompe con el modelo de la Modernidad, estaría referido a los estados nacionales. Esta tipo de formación, típicamente moderna y basada en la ilusión de una falsa homogeneidad nacional<sup>19</sup>, podría haber entrado en crisis, así como las ideologías de la identidad construidas e impuestas para sustentar la pretendida unicidad del estado nacional.

Probablemente nos estamos acercando a la constitución de grandes bloques, en los que las unidades no van a ser ya los estados nacionales sino las regiones. Un caso quizá lo sea Europa. Por ejemplo, en España, Cataluña y el País Vasco (con una provincia en Francia) pugnan por ser miembros de pleno derecho de la Unión Europea. Esto no necesariamente implicaría la disolución del Reino de España como estado nacional transformado, ya que podría haber instancias intermedias entre las regiones y los bloques. Con ello se facilitaría la articulación económica que, a su vez, garantice la viabilidad política de los niveles involucrados, en especial los más pequeños. Otras regiones de España y de otros países (piénsese en Escocia, Gales e

Irlanda del Norte, por ejemplo, como parte del Reino Unido) tal vez se puedan encaminar por esa vía. Reflejos de estos procesos, sin que la autodeterminación sea la bandera más resaltante o ni siquiera se enarbole, ocurren también en América Latina y Norteamérica (donde, sin embargo, las demandas secesionistas de los francófonos canadienses son evidentes). Resulta evidente entonces que estamos inmersos en, y no solo frente a, procesos sociopolíticos con implicaciones para la (re)constitución y el (re)surgimiento de identidades (ya sean étnicas, locales, regionales, o subregionales, y verdaderamente nacionales, en algunos casos).

## **5. Mirando hacia adentro: el juego de las identidades en Venezuela**

Los juegos de las identidades no le resultan ajenos a Venezuela. Diversos colectivos indios han reivindicado su identidad amerindia durante las últimas décadas y, lejos de ser un hecho aislado y pasajero, existen cada vez mayores evidencias de que se trata de un proceso complejo y creciente. Igual sucede con la identidad afrodescendiente. El tema de las implicaciones sociopolíticas de las identidades regionales siempre ha sido un tabú en la historia republicana de Venezuela, más allá de los comentarios jocosos que califican de “república independiente” al estado Zulia o a Barlovento, principal enclave afrovenezolano ubicado en el centro del país (estado Miranda)<sup>20</sup>. No obstante, la pretendida identidad nacional, al igual que en otros países, es una construcción claramente ideológica. De allí que muchos gobiernos hayan enfatizado desmesuradamente la figura de los próceres y héroes constructores de la patria, la historia, el nacionalismo y lo referente a la identidad “nacional”<sup>21</sup>. Esta última no escapa a una condición de “identidad construida” porque probablemente Venezuela, como otros países latinoamericanos, es la sumatoria de regiones históricas y grupos étnicos o pueblos con identidades distintas y contrastantes. El advenimiento de una(s) identidad(es) urbana(s) “nacional(es)” es algo más reciente, que comienza a mediados del siglo XX.

En esta materia identitaria, los discursos oficiales, en especial los más recientes, pecan de obsoletos y contradictorios. Por un lado

reconocen implícita o explícitamente la particularización, pero por otro no terminan de aceptar que ocurre en un contexto de globalización y surgimiento de bloques. Se percibe como sinónimo de nacionalismo y soberanía, basándose empero en un modelo ya en vías de transformación, y no se contextualiza dentro de la tendencia bipolar o tensión globalización-particularización. La inercia que genera una ideología bicentenaria, que comienza con la independencia política de España y su énfasis en la identidad criolla (o conciencia de un país imaginado por las elites y no del verdadero país profundo, como lo designaría Bonfil Batalla<sup>22</sup>), impide otorgarle visibilidad social a los procesos de etnogénesis (no solamente indígena) que vive el país y, en especial, la diversidad social, lingüística y regional<sup>23</sup>. Insisto que no es un fenómeno único de Venezuela, sino común a todos o a la mayoría de los países latinoamericanos y quizá del mundo. Sobre las diferencias regionales, habida cuenta de la diversidad étnica representada fundamentalmente por los pueblos indios en razón de su condición originaria, en nuestro ámbito continental tenemos casos significativos. En Colombia, los costeños son totalmente distintos a los serranos, a quienes se suele llamar despectivamente “cachacos”. Hacia los Andes centrales, en la frontera con Ecuador, están los “pastusos”, del departamento de Nariño, que toman su nombre de la ciudad de Pasto, vistos también con cierto aire desdeñoso (como los “gochos” en Venezuela y los “gallegos” en España, y los “cuello rojo” o *red neck* en los Estados Unidos). En México existe la percepción muy generalizada en la región central y, sobre todo, en el Distrito Federal y el vecino estado de México de que los mexicanos del norte son muy distintos (“ellos son otra cosa, no son como nosotros”, he escuchado decir). En Ecuador y Perú hay diferencias profundas entre los habitantes de la costa, la sierra y la selva. En Estados Unidos los yanquis o estadounidenses de la costa este y las trece colonias iniciales, son vistos como distintos por la gente del sur y el oeste y viceversa, sin considerar las diferencias entre norteamericanos nativos, afroamericanos, hispanos o latinos, asiáticos y otras minorías.

La identidad del venezolano, en ese proceso de construcción al que he aludido, se fue confundiendo y resumiendo con una identidad “llanera”. En otras palabras, se llanerizó<sup>24</sup>. Al ocurrir esto, no solo perdieron visibilidad otras identidades regionales y locales sino que



se enfatizó la idea del complejo identitario y sociocultural “criollo-mestizo”. Así como sucedió con las otras identidades, también esta construcción afectó a las identidades indias: se les conminó físicamente a regiones marginales y fueron fosilizadas sus culturas e identidades. Se asumió, como lo ha señalado Bonfil Batalla<sup>25</sup>, que cambios socioculturales aparentes (casi siempre referidos a la cultura material) implicaban una transformación radical y una muerte étnica. Con ello habrían desaparecido supuestamente las identidades y las lealtades a tradiciones muy antiguas. Hoy, para sorpresa de muchos asistimos en Venezuela, como en el resto del mundo y, en especial, de América Latina, a un resurgimiento y remozamiento de antiguas identidades. Estos procesos ilustran la intermitencia de las identidades. En el caso de los pueblos indígenas, es como ser indios otra vez, porque quizá nunca se dejó de serlo profundamente.

Los fenómenos de etnogénesis invitan a un abordaje multi y transdisciplinario que convoca, para que sean estudiados desde múltiples perspectivas y ópticas, a antropólogos, sociólogos, psicólogos sociales, historiadores, lingüistas, politólogos... Casi diría que es una invitación extendida a todos los hombres de buena voluntad, porque esas realidades sociales implican retos para el Estado y los distintos gobiernos que deben traducirse en políticas públicas, en cambios en los sistemas y contenidos curriculares de los centros de enseñanza e investigación<sup>26</sup> y, obviamente, en las concepciones de los medios de comunicación y la opinión pública en general. “No hay peor ciego que quien no quiere ver”, dice la sabiduría popular, y en nuestro mundo (entiéndase tanto en Venezuela como en otras muchas latitudes) cada vez resurgen antiguas identidades étnicas, surgen otras tal vez nuevas, y lo local y lo particular reclama su presencia activa y dinamizadora en los escenarios globales para alcanzar una verdadera universalización.

## **Notas y bibliohemerografía**

<sup>1</sup> Entre ellos, antropólogos, historiadores y sociólogos.

<sup>2</sup> En la década de 1980, este término despectivo —acuñado por Juan Nuño, profesor de filosofía en la Universidad Central de Venezuela— fue

utilizado frecuentemente por sectores muy conservadores para mostrar la supuesta peligrosidad de reconocer los derechos de los pueblos indígenas y desprestigiar sus reclamos y el apoyo de indigenistas.

- <sup>3</sup> Guillermo Bonfil Batalla. *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*, México, Papeles de la Casa Chata, 1987, N° 3, pp. 23-43.
- <sup>4</sup> Ver Darcy Ribeiro. *Fronteras indígenas de la civilización*. México, Siglo XXI, (Antropología y Lingüística), 1971; Darcy Ribeiro y Mercio Gomes. *Etnicidad y civilización*. En Alicia Barabas, Miguel Bartolomé y Salomón Nahmad (eds.). *Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina. Grupo de Barbados*, Quito, Abya-Yala (Biblioteca Abya-Yala), N° 27, 1995, pp. 29-53.
- <sup>5</sup> Ver al respecto las reflexiones de Guillermo Bonfil Batalla. “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”. En *Anales de Antropología*. México, UNAM., vol. IX, 1972. pp.105-124.
- <sup>6</sup> Véanse los trabajos de Nelly Arvelo-Jiménez y Horacio Biord-Castillo. “Venezuela, desarrollo económico y pueblos indígenas”. En Elizabeth Reichel (comp.), *Identidad y transformación de las Américas. Memorias del 45° Congreso Internacional de Americanistas*. Bogotá, UNIANDES, 1988, pp. 219-248; Horacio Biord Castillo. “Indianismo, indigenismo e indiocracia: noventa años de políticas públicas para pueblos indígenas en Venezuela”. En *KUAWIÁ Revista del Departamento “Hombre y Ambiente*, Ciudad Bolívar, Universidad Nacional Experimental de Guayana, Vol.1, N° 2, 2009, pp. 63-99. Además, para el tema de las leyes indigenistas, revisar la compilación presentada por Cesáreo de Armellada. *Fuero indígena venezolano* Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1977, N° 7, pp. 7-423.
- <sup>7</sup> Entre tales leyes sobresalen la propia Constitución de la República (1999), la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (2005), La Ley de Demarcación y Reconocimiento del Hábitat y Tierras de los Pueblos y Comunidades Indígenas (2001) y la Ley de Idiomas Indígenas (2008).
- <sup>8</sup> Era una comunidad probablemente cumanagota que, para poder ser incluida en el censo, había aceptado ser considerada como kari’ña, un pueblo indígena también Caribe-hablante como los cumanagotos y cuya continuidad y vitalidad étnicas no habían sido cuestionadas. Miembros

de esa comunidad, ante la ocurrencia de una identidad genérica, han reinterpretado su condición indígena reclamando una identidad kari'ña.

- <sup>9</sup> Ver las reflexiones que planteo en Horacio Biord. “Marco teórico y legal para el estudio de problema indígena en Venezuela”. En *Anthropos* Revista del Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación, Los Teques, 1984, N° 9, pp. 135-158.
- <sup>10</sup> República de Venezuela. Presidencia de la República. Oficina Central de Estadística e Informática. *Censo indígena de Venezuela. Nomenclador de comunidades y colectividades.* Caracas, Oficina Central de Estadística e Informática, 1985.
- <sup>11</sup> República de Venezuela. Presidencia de la República. Oficina Central de Estadística e Informática. *Censo indígena de Venezuela 1992.* T. I. Caracas, Oficina Central de Estadística e Informática, 1993 y República de Venezuela. Presidencia de la República. Oficina Central de Estadística e Informática. *Censo indígena de Venezuela 1992. Nomenclador de asentamientos.* T. II. Caracas, Oficina Central de Estadística e Informática, 1994.
- <sup>12</sup> La Oficina Central de Estadística e Informática (OCEI), como se llamaba en ese momento. Hoy se denomina Instituto Nacional de Estadísticas (INE).
- <sup>13</sup> Véanse al respecto los trabajos de Cecilia Ayala Lafée. “La etnohistoria prehispánica guaiquerí”. En *Antropológica Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología*, Caracas, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 1994-1996, N° 82 pp. 5-127 y Cecilia Ayala Lafée-Wilbert y Werner Wilbert. *Memoria histórica de los resguardos guaiqueríes. Propiedad y territorialidad tradicional.* Caracas, Ediciones IVIC., 2011.
- <sup>14</sup> Véase, por ejemplo, el documento en línea de Susana Schkolink y Fabiana del Popolo: “Los censos y los pueblos indígenas en América Latina: Una metodología Regional”. CEPAL, 2005. Dirección electrónica: <http://www.eclac.org/celade/noticias/paginas/7/21237/FdelPopolo-SScholnick.pdf>
- <sup>15</sup> Horacio Biord Castillo. “Dinámicas étnicas y demarcación de territorios indígenas en el Nororiente de Venezuela”. En *Antropológica Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología*, Caracas, Fundación la Salle de Ciencias Naturales, 2006, N°s 105-106, pp. 13 y 1-160.

- <sup>16</sup> Guillermo Bonfil Batalla. “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”. En: *Anuario Antropológico*, Brasilia, N° 86, Editora Universidad de Brasilia/Tempo brasileiro, 1988, pp. 13-53.
- <sup>17</sup> El concepto de “Occidente” refiere a las culturas de inspiración europea y cristiana, pero es mucho más complejo de lo que normalmente se considera. Ver, al respecto, la posición de Enrique Dussel. “1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*”, La Paz, Plural Editores y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés, Col. Academia, N° 1, 1994; las consideraciones de Roy Preiswerk y Dominique Perrot. *Etnocentrismo e historia (América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental)*, México, Nueva Imagen (Serie Interétnica), 1979 y de Eric R. Wolf. *Europa y la gente sin historia*. México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Historia), 1987.
- <sup>18</sup> Recordemos, por ejemplo, cómo en la película “Filadelfia” (1993) los zarcillos o pendientes de una mujer afroamericana son catalogados de demasiado “étnicos” como para ser utilizados en un contexto formal de trabajo. Este pequeño detalle muestra, claramente, a mi juicio, el sentido despectivo de lo “étnico” y la “etnomanía.”
- <sup>19</sup> Ver, por ejemplo, las consideraciones de Benedict Anderson. *Comunidades imaginadas Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, (Colección Popular), N° 498, 1997.
- <sup>20</sup> A mediados de 2001, en varias paredes de pueblos y ciudades de Barlovento, era común ver pintas alusivas al “Estado Barlovento”, quizá en referencia a la creación de un régimen autonómico (estado o territorio federal) para la región. Tal vez fuera el eco de una discusión sobre la posible división del estado Miranda que se generó durante las deliberaciones de la Asamblea Nacional Constituyente de 1999, que elaboró la constitución política aprobada mediante referéndum y promulgada en diciembre de ese año.
- <sup>21</sup> No pueden entenderse como hechos aislados sino como una continuada tarea de construir una identidad la veneración a los próceres y héroes en el siglo XIX. Ver Napoleón Franceschi González. *El culto a los héroes y la formación de la nación venezolana. Una visión del problema a partir del estudio del discurso historiográfico venezolano del período 1830-*

1883. Caracas, LITHO-TIP, 1999; Germán Carrera Damas. *El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación. Instituto de Antropología e Historia, 1969. Para la idea del folclor como concreción de la identidad nacional ver, Juan Liscano. *La fiesta de la tradición. 1948. Cantos y danzas de Venezuela*. Caracas, Fundación de Etnomusicología y Folklore (Colección Documentos para el Acervo de la Cultura Popular) (edición conmemorativa), 1998. Las festividades patrias (entre ellas la celebración de la “Semana de la Patria”, durante el gobierno de Marcos Pérez Jiménez en la década de 1950) y el uso de símbolos indígenas y figuras históricas para reafirmar los orígenes venezolanos y la identidad nacional véase Nelly Arvelo-Jiménez. “La revolución bolivariana y el manejo simbólico de lo indígena”. En H. Biord Castillo (ed.): *Venezuela refundada: Invención y reinención de los orígenes del país*. Caracas, Asociación Otro Futuro, 2008, pp. 13-17; Horacio Biord Castillo. “Refundando el país: una invitación a su simbología”. En H. Biord Castillo (ed.): *Venezuela refundada: Invención y reinención de los orígenes del país*. Caracas, Asociación Otro Futuro, 2008, pp. 7-12 y Horacio Biord Castillo. “El indio que todos llevamos por dentro: apropiación y reinención de los orígenes indígenas en el imaginario venezolano contemporáneo”. En H. Biord Castillo (ed.): *Venezuela refundada: Invención y reinención de los orígenes del país*. Caracas, Asociación Otro Futuro, 2008, pp. 19-44.

<sup>22</sup> Guillermo Bonfil Batalla. *México profundo. Una civilización negada*. México, Secretaría de Educación Pública / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Foro 2000), 1987.

<sup>23</sup> Sobre la sociodiversidad venezolana ver Horacio Biord. “Multietnicidad, pluriculturalismo y multilingüismo en Venezuela. Implicaciones de la diversidad socio-cultural y lingüística”. En *Multiculturalismo, educación, interculturalidad. Memorias II Seminario Nacional de Interculturalidad*. Caracas, Asociación Venezolana de Educación Católica, 2004, pp. 11-70.

<sup>24</sup> Sobre este planteamiento de la llanerización de la cultura venezolana ver Horacio Biord Castillo. En Marielena Mestas y H. Biord Castillo (eds.). 2012. “Nuestra Señora de Coromoto: una virgen de algodón. Identidades y blanqueamiento a propósito de una devoción mariana”. *Huellas de María*

*en Venezuela. Tradiciones y devociones.* Caracas, Fundación Empresas Polar (en prensa).

- <sup>25</sup> Guillermo Bonfil Batalla. “La teoría del control cultural en el estudio...”.
- <sup>26</sup> Sobre los retos para la investigación y la educación ver Horacio Biord Castillo. “Un imperativo ético: diálogo, reforzamiento y devolución de saberes”. En: *Investigación y Educación*. Maturín, Instituto Pedagógico de Maturín. Universidad Pedagógica Experimental Libertador, 2010, N° 13, pp 12-33.



Sabana guajira en época de lluvia. Fotografía de Carlos Valbuena