

## Identidad étnica y patrimonio cultural entre los Kari'ña de la Mesa de Guanipa\*

Francisco Tiapa\*\*

### Resumen:

Los Kari'ña de la Mesa de Guanipa son descendientes de los primeros pueblos indígenas en recibir las primeras embestidas del colonialismo español desde principios del siglo XVI. A esto se han sucedido diferentes oleadas civilizatorias que han concluido con la expansión de la sociedad industrial, por medio de la explotación petrolera. Como respuesta, los Kari'ña han configurado diversas estrategias de reacomodo social a fin de mantener sus particularidades culturales y organizativas. En el presente, en el marco del nuevo discurso oficial, aún cuando la explotación petrolera continúa activa, ha sido posible la creación de nuevas estrategias, ahora inspiradas en la visibilización de su identidad étnica sobre la base de la proyección hacia el futuro de sus propios referentes culturales. Estas estrategias pasan por la apropiación de formas de organización foráneas y el reacomodo según los patrones organizativos locales.

**Palabras clave:** Kari'ña, identidad, patrimonio cultural, agencias políticas.

### Abstract:

The Mesa de Guanipa Kari'ña people descend from the first indigenous peoples who received the Spaniard colonialism's expansion waves since the 16th century. This historical process has been followed by different civilizational impositions that have concluded with the industrial society expansion by the oil exploitation. In response, Kari'ña people have configured diverse strategies of social change in order to maintain their cultural and organizational singularities. At present time, inside the new official political discourse, although the oil exploitation is still active, they have created new strategies, by the exhibition of their ethnic identity. It has been possible with the projection of their own cultural referents. To do this, Kari'ña people have taken the foreign organizational structures and have changed their own local organizational patterns.

**Key words:** Kari'ña, identity, cultural patrimonies, political agencies.

\* Este artículo fue terminado en diciembre de 2011. Se recibió para su evaluación en abril de 2012 y se aprobó para su publicación en junio de 2012.

\*\* Antropólogo, egresado de la Universidad Central de Venezuela. Profesor del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Los Andes, Venezuela. E-mail: franciscotiapa@gmail.com.

## Introducción

En este espacio se presenta una aproximación histórica y etnográfica a la comprensión de las dinámicas de construcción de identidades entre los Kari'ña de la Mesa de Guanipa, en el marco de las coyunturas políticas de la Venezuela contemporánea. Los actuales Kari'ña son el resultado de la continuidad histórica de la respuesta y resistencia a una serie de procesos de expansión colonial y post-colonial, desde principios del siglo XVI, hasta el presente. En la historia de esta sociedad, es posible dar cuenta de los denominadores comunes con las historias de otros pueblos indígenas, en relación con las formas de expansión del sistema mundo moderno y con la creación de universos de representación transversales entre las distintas esferas culturales, tanto indígenas como criollas, a lo interno de las cuales se han creado categorías clasificatorias de las unidades sociales donde los grupos dominantes han impuesto la homologación entre las diferencias culturales y las jerarquías de clase.

En esta construcción de categorías clasificatorias, la imagen del indígena se ha convertido en un vector de construcción de identidades, que han guiado prácticas sociales concretas que pueden ser visibles por medio de la reconstrucción de procesos de respuesta a la expansión sistema mundo moderno<sup>1</sup>. Entre estas respuestas se pueden mencionar los reacomodos en ámbitos como las morfologías sociales indígenas, las transformaciones de los patrones de asentamiento, las relaciones interétnicas, las relaciones con el medio ambiente y la patrimonialización de la cultura local<sup>2</sup>.

En el presente, el territorio habitado por los Kari'ña se encuentra en buena medida enajenado por la actividad agropecuaria<sup>3</sup> y petrolera<sup>4</sup>, pero en términos geopolíticos son el resultado de un proceso histórico con una complejidad que trasciende la comprensión de la miradas eurocéntricas contemporáneas. Los actuales Kari'ña descienden de un grupo étnico que, a lo largo de la época colonial y postcolonial, fue un referente de centralidad para las etnias vecinas, al punto que llegaron a asimilar a una buena parte de las comunidades Cumanagoto, Core, Palenques, Kuaka, Chaima, etc., que activamente se negaron a insertarse en el sistema de explotación del capitalismo pre-industrial<sup>5</sup>.

En términos ecológicos, dada la intensidad de la actividad ganadera y petrolera en la región habitada por los Kari'ña, su entorno ha sufrido drásticas transformaciones. Especialmente a raíz de la actividad petrolera, gran parte de su hábitat se ha visto enajenado y las principales fuentes de provisión de recursos naturales, según sus patrones locales de relación con el entorno, se han visto fragmentados, debido a los efectos de la contaminación ambiental, a la par de la creación y expansión de núcleos urbanos y centros de explotación petrolera.

En un contexto histórico, geopolítico y ecológico como éste, los juegos de construcción de identidades han estado definidos por las relaciones interétnicas y por la relación con sus patrimonios culturales. Las relaciones interétnicas, tanto con los grupos representativos de la sociedad envolvente como con los otros pueblos indígenas, han estado atravesadas por diferentes formas de relaciones de poder donde las transformaciones históricas han definido las tendencias tanto a la visibilidad como a la invisibilización identitaria. La relación con los patrimonios culturales ha estado articulada por estos juegos de construcción de identidades al mismo tiempo que por las posibilidades de reproducción de sus modos de vida, según la continuidad o discontinuidad de los patrones locales de relación con el entorno. Los datos etnográficos se basan en resultados preliminares de una investigación en curso, para la que se ha realizado una serie de trabajos de campo realizados en noviembre del 2005, mayo del 2006, agosto del 2011 y marzo-abril del 2012.

## **1. Historia colonial y post-colonial y configuración de la sociedad envolvente**

Los Kari'ña tienen la particularidad de ser los descendientes directos de los llamados “Caribes” de la época colonial, quienes fueron los primeros en recibir las violentas embestidas de la expansión de las sociedades de origen europeo a principios del siglo XVI. Históricamente, los Kari'ña estuvieron emparentados con un amplio conjunto de grupos étnicos de sus misma filiación lingüística, con quienes establecieron estrechas relaciones comerciales y de intercambios de parientes y con quienes hicieron alianzas para hacer

guerras contra los agentes del orden colonial. Entre estos otros pueblos, estuvieron los Cumanagoto, Chaima, Paria, Tagare, Core, Kuaka, Caracare, Tomuza, Wayana, entre otros<sup>6</sup>.

A finales de este periodo histórico, los Kari'ña habitantes de los llanos del Norte del río Orinoco (Sur del actual estado Anzoátegui) fueron forzados a insertarse en los pueblos de misión, como una forma de imposición de espacios de control cultural por parte de los agentes coloniales. Dentro de estos espacios sociales, estas comunidades indígenas lograron reproducir sus modelos culturales, como la relación con el entorno natural, de una manera que les permitió dar continuidad histórica a prácticas y espacios de cohesión de su identidad étnica, por medio del uso de los morichales, entre otros espacios de producción donde era prioritario el uso de su conocimiento sobre el entorno, en contraste con los lugares controlados por los españoles, donde el entorno en sí tuvo la tendencia a ser coherente con su representación cultural. Los sitios de autonomía cultural tuvieron un doble significado, pues mientras que para la mirada colonial eran vistos como “escondrijos” o “lugares enfermos”, por no coincidir con su patrón de relación con el entorno, para los Kari'ña fueron los sitios más óptimos para la continuidad de sus estrategias adaptativas. Así, más allá de ser vistos en términos completamente funcionales, estos lugares, al estar fuera del perímetro de control de los agentes de poder exógeno, se convirtieron en los principales referentes de cohesión y de reproducción ritual<sup>7</sup>.

A lo largo del siglo XIX, sus patrones de organización social condicionaron la articulación de unidades políticas que les permitieron confrontar a las agencias del Estado neocolonial republicano, representadas por los grupos terratenientes, tanto por medio de acciones de subversión, como por medio de su incorporación en diferentes bandos de las guerras civiles de esa época<sup>8</sup>. El siglo XX, se caracterizó por la articulación de la acción de estos sectores terratenientes con la llegada de la industria petrolera norteamericana. Esta última, impulsó la creación de nuevos asentamientos criollos dentro del territorio Kari'ña, que en un principio fueron campamentos petroleros y que finalmente llevaron a la consolidación de grandes

centros poblacionales como Cantaura, El Tigre, San José de Guanipa y San Tomé. Estas poblaciones, ubicadas en el corazón del territorio ancestral de este pueblo indígena, han sido los principales frentes de expansión de la sociedad industrial durante los últimos ochenta años, al punto en que han sido los vectores espaciales de la configuración de una sociedad envolvente que ha convertido a los Kari'ña en una población demográficamente minoritaria y con una posición de desventaja en la dinámica de las relaciones de poder en la región. Esto ha estado en constante interrelación con la configuración de un conjunto de poblaciones criollas insertas dentro de los patrones de producción y consumo de la sociedad industrial, con grupos sociales de alto poder adquisitivo y correspondientes con el modelo de vida de la hegemonía tecnócrata. En este contexto, la sociedad industrial realiza sus imágenes y modos de vida con mayor intensidad que en cualquier espacio urbano considerado “centro” nacional o global.

## **2. Territorio y patrimonio cultural**

Una de las comunidades emblemáticas de la continuidad histórica de la identidad Kari'ña, en el marco de las relaciones contradictorias configuradas desde la época colonial, es la población de Kashaama. La población Kari'ña de Kashaama, de unos 2.500 habitantes, se encuentra a orillas de la carretera que conecta a la población de El Tigre con Cantaura. Sus habitantes descienden de los pobladores de una de las misiones católicas más importantes durante la expansión del orden colonial durante el siglo XVIII, llamada Nuestra Señora de la Candelaria de Chamariapa, fundada en 1740<sup>9</sup>. A lo largo del siglo XVIII, con la llegada de pobladores criollos provenientes de la costa, la presencia de los terratenientes, que ya era patente desde la época colonial, se hizo más fuerte. Esto desembocó en un acto de despojo territorial, en el que los habitantes de Chamariapa fueron enviados a vivir a los lugares en los que tenían la mayor parte de sus conucos, en Kashaama<sup>10</sup>. En las fuentes históricas<sup>11</sup>, se hace alusión a que el traslado estuvo relacionado con una decisión consciente por parte de los habitantes de esta misión. Sin embargo, esto contrasta con los testimonios de la historia oral de la comunidad, según los

cuales esto fue una imposición violenta y una forma de enajenación territorial. Aún así, hay concordancia con el hecho de que en la zona de Kashaama estuvieron ubicados los principales conucos de los indígenas de Chamariapa, por lo que pasaban la mayor parte de su tiempo allí. Durante los últimos dos siglos, esta población se fue convirtiendo en el principal centro poblacional Kari'ña de la Mesa de Guanipa.

En el presente, para los Kari'ña habitantes de las comunidades al área circundante a Kashaama, toda esta zona es conocida como la *Gran Kashaama*, que en el proceso de auto-demarcación de tierras y hábitats es presentado como el territorio ancestral a recuperar y por el cual se pide reconocimiento por parte del Estado. Actualmente, esta población se encuentra rodeada por las comunidades de Mapiricure, Kaiko Seco, Las Potocas, Barbonero, Tascabaña I y II, Bajo Hondo, La Florida y Las Magnolias.

Al ser la comunidad de mayor población y de mayor continuidad histórica dentro de la cronología hegemónica postcolonial, es el referente de los discursos de reivindicación territorial, al punto de que desde allí se está impulsando la creación de un municipio indígena, autónomo de las alcaldías ubicadas en las poblaciones criollas vecinas. Con estas últimas la relación ha sido contradictoria y estrechamente vinculada con la dinámica política nacional. Aunque la comunidad se encuentra en la jurisdicción de la alcaldía de Cantaura, la relación más estrecha ha sido con las alcaldías del Tigre y San José de Guanipa, de las cuales se han obtenido recursos materiales del Estado que la comunidad considera necesarios. Esta situación se debe a que estas dos alcaldías están dirigidas por el partido de gobierno, el Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV), que esgrime un discurso indigenista, mientras que la alcaldía de Cantaura pertenece al sector de la oposición, que da continuidad al discurso anti-indígena, correspondiente con las perspectivas e intereses de los terratenientes y empresarios de la región. A estas instancias de poder se le suma la presencia de la principal petrolera del Estado, PDVSA, que aún cuando reproduce el discurso indigenista oficial, da continuidad a la práctica civilizatoria, correspondiente con el patrón tecnócrata. En la comunidad vecina de Tascabaña, por ejemplo, las principales fuentes de agua se han visto drásticamente afectadas por emanaciones de gas, que llevan más de

cuatro años y por un derrame petrolero que estaba en pleno proceso durante el mes de marzo de 2012.

En este contexto de tensión, la relación con la sociedad criolla ha dejado de ser una relación dicotómica para convertirse en un juego de alteridades cercanas y lejanas. Ya no se trata de una simple contraposición entre criollos e indígenas, sino que las divisiones a lo interno de la sociedad criolla han creado imágenes contrastantes de “lo indígena”. En tal sentido, la identidad indígena construida desde los ámbitos locales ha encontrado, dentro de ciertos ámbitos del discurso oficial, espacios de coherencia con la imagen de resistencia en contra de los agentes correspondientes con la ideología neocolonial, presentes tanto fuera como dentro del aparato del Estado. En estos espacios, discursivos y prácticos, la visibilización de la identidad Kari'ña ha configurado un vector dirigido al allanamiento y recuperación de condiciones infraestructurales controladas según las perspectivas sobre las posibilidades de crear espacios de reproducción cultural autónoma, que en este caso se plasma en la representación del territorio y del entorno natural.

### **3. Organización política local, autonomía lingüística y concejos de ancianos**

A lo largo de su historia, las sociedades de filiación lingüística Caribe han mostrado ciertas formas de organización que dan cuenta de su capacidad para mantener su cohesión étnica y al mismo tiempo la autonomía de los liderazgos locales. Estas organizaciones permitieron que en el pasado, durante la época de la violencia del colonialismo pre-industrial, los Caribes presentasen una organización política que alternó la descentralización de los liderazgos locales, en épocas de paz, con la centralización en un mismo liderazgo en épocas de guerra<sup>12</sup>.

En este contexto organizacional, a lo largo del periodo colonial y postcolonial, los Kari'ña han adoptado nuevas figuras de liderazgo, de modo que puedan adaptarse a las nuevas condiciones políticas de la sociedad envolvente. Los liderazgos locales, en ciertas coyunturas históricas, llegaron a tener alcance regional que permitieron la cohesión

de grandes conjuntos de autonomías alrededor de un único eje. Así, la figura del líder que trascendía los espacios de las comunidades tuvo relevancia regional solo en circunstancias especiales, como las guerras contra los colonizadores, mientras que en momentos de paz, los líderes locales eran autónomos entre sí. Durante el traslado a las misiones, los españoles impusieron la figura del “cacique”, a fin de que estos fuesen útiles a sus intereses, pues a lo interno de estos espacios se agrupaban diferentes familias extendidas que en la mayoría de los casos tenían sus propios liderazgos, correspondientes con sus organizaciones sociales previas al momento del traslado a las misiones. A lo largo del siglo XX, el cacique pasó a ser llamado “gobernador” y sus funciones y forma de asignación de autoridad fueron acoplándose a los nuevos escenarios. En el presente, el gobernador es electo de la misma forma en que se hace con los representantes políticos en la sociedad criolla y las relaciones en torno a su figura están permeadas por las relaciones políticas de la sociedad nacional.

De este modo, la estructura de los liderazgos locales más que haber desaparecido, se ha adaptado a las nuevas circunstancias, por medio de su articulación con las formas de organización políticas provenientes de la sociedad industrial. Aún cuando se trata de una apropiación que implica cambios organizativos, esto ha permitido que haya continuidad en otros ámbitos de reproducción de la cultura autónoma, como es el caso del idioma Kari'ña. En tal sentido, es posible plantear la posibilidad de que la figura del gobernador en un principio derivó de una figura impuesta (la de los caciques coloniales) pero posteriormente tal imposición pasó al ámbito de la cultura indígena al formar parte de las esferas de decisión del grupo. El hecho de que ya no es completamente impuesta, da cuenta de que hay cierta coherencia entre esta figura y las estructuras organizativas indígenas y que tal coherencia posiblemente derive en complementariedad. Por otra parte, el gobernador ha sido quien históricamente ha representado a la comunidad frente a los sujetos provenientes del universo social criollo, al punto de que cuando se trata de decisiones relacionadas con la presencia de algún agente externo, las figuras de poder “tradicional”, como los ancianos, se ciñen a las decisiones que toman los gobernadores. La categoría de “figura política híbrida” podría dar

cuenta de la forma en que este agente intercultural se distingue tanto de las organizaciones “tradicionales” como de las externas.

En el presente, la continuidad de la organización política Kari'ña, orientada a garantizar las relaciones horizontales entre comunidades, se mantiene presente por medio del allanamiento de la figura de los consejos comunales. La toma de decisiones que en el pasado permitió la autonomía interna en momentos de paz y la obediencia a un único liderazgo en situaciones históricas coyunturales se reproduce por medio de la alternabilidad entre comunidades de la posición central de los consejos comunales. Así, existe una integración entre 13 consejos comunales indígenas de la zona central del Estado Anzoátegui, creados entre los años 2009 y 2011, que se reúnen en una de las localidades de la Mesa de Guanipa para tomar decisiones que conciernen a cada una de ellas. Estas reuniones cambian de lugar cada semana, con la asistencia de los representantes de todas las comunidades que integran el circuito. Para consolidar y llevar a la práctica una relación horizontal e igualitaria entre comunidades, se hacen reuniones todos los miércoles, en una comunidad diferente, de modo que se rotan las sedes. De esta manera, no se crea el sentido de centralidad en ninguno de los consejos comunales y al no haber una sede fija, tampoco se crea, en una primera instancia, el sentido de la periferia.

Esta es la plataforma organizacional local que ha permitido la inserción de las comunidades Kari'ña a la dinámica política regional, de modo que al decodificar y reproducir las estrategias de relaciones de poder de la sociedad criolla, puedan tomar recursos que les permitan la reproducción de los ámbitos culturales considerados patrimoniales. Así, en el contexto de las políticas de la gobernación del Estado Anzoátegui hacia los pueblos indígenas, se ha promovido la enseñanza del idioma Kari'ña a los niños de Kashaama. La ayuda de la gobernación consiste en destinar un presupuesto para el pago de sueldos a los ancianos de la comunidad considerados como “bibliotecas vivientes”.

De esta manera, la misma comunidad muestra de qué manera ellos son capaces de reafirmar su identidad por medio de la reivindicación de sus sujetos portadores de conocimiento local,

que no se muestra como un remanente del pasado, sino como un conocimiento con proyecciones hacia el futuro. Esta proyección se evidencia por medio de la participación activa de los niños, promovida por la voluntad de sus padres, quienes no los enviarían a las clases de su idioma si no lo considerasen necesario y de suma importancia para sus proyectos a realizar. Esta forma de allanamiento de elementos culturales foráneos, para dar continuidad a los que se consideran “tradicionales”, es derivada de la agencia de los mismos sujetos con liderazgo histórico dentro de la comunidad, quienes planifican la forma y deciden el contenido del conocimiento que se transmite.

La figura de los ancianos, que se organizan por medio del “consejo de ancianos”, que se activan en la cotidianeidad por medio de la enseñanza del idioma, da cuenta de que la continuidad histórica de los contenidos sustantivos, que nutren a la identidad del pueblo Kari'ña, se mantienen presentes y tienen valor concreto en términos de su reafirmación frente a la sociedad nacional. En este caso, la categoría de “tradicional” solo tiene valor para diferenciarse de las sustancias culturales impuestas por la sociedad consumista que envuelve a las comunidades indígenas de la Mesa de Guanipa y no como una forma cultural estancada en el tiempo. La clásica connotación de tradición, que evoca arcaísmo e inamovilidad histórica, en este caso se muestra como una forma de relacionarse con lo que, en palabras de Bonfil Batalla, se puede llamar la “cultura propia” de un grupo étnico, entendida esta como la parte de la cultura de una sociedad que no solo es reproducida según sus propios términos, sino que es gestionada por los mismos actores indígenas. Este elemento cultural autónomo, por otra parte, sienta las bases de otras formas de organización que permiten cierto allanamiento de las estructuras locales del Estado por parte de los Kari'ña.

#### **4. Identidad y resistencia cultural a las imágenes hegemónicas**

Las historias de las respuestas de los Kari'ña a las distintas formas de expansión de las agencias locales del sistema mundo ha derivado en la configuración de universos de representación diferenciales al mismo tiempo que constitutivos. Diferenciales porque

las representaciones de la cultura hegemónica -como resultado del el arropamiento de la sociedad industrial- contrastan con la continuidad histórica de los patrones culturales Kari'ña, como uno de los focos de atención de las acciones de las agencias políticas locales. Las representaciones derivadas de la cotidianeidad de poblaciones como El Tigre o Cantaura han sido capaces de crear un velo social donde la presencia de poblaciones indígenas vecinas puede ser completamente obviada. Especialmente la primera población, tiene unas dimensiones y unas condiciones infraestructurales correspondientes con el modelo de cualquier pueblo ubicado en el medio de una región de intensa actividad industrial. La imagen ideal de sujeto en un lugar como este se deriva de los horizontes definidos por la cultura tecnócrata, que además prescribe los modos de vida colectivos e incluso la forma en que se configuran los espacios sociales. En este marco, la presencia de poblaciones que mantienen su identidad indígena resulta contradictoria con las constantes imposiciones provenientes de la cultura petrolera, lo que es aún más contrastante con las acciones conscientes, por parte de los representantes Kari'ña, para proyectar su reproducción cultural hacia el futuro.

Esta praxis política-cultural forma parte de un proceso alterno de resistencia a la incidencia de la sociedad envolvente en los cambios de las bases infraestructurales de esta sociedad, al continuar vigente la percepción de ciertos ámbitos culturales como referente identitarios. Dado que los Kari'ña han pasado por un largo proceso de imposición y supresión cultural que los ha llevado a crear ámbitos de “lo propio” percibidos como recursos a ser resguardados, el centro de su atención está en usar los recursos de la sociedad envolvente para visibilizar los ámbitos de cultura que les permiten construir sentido de la diferencia con los criollos. En este proceso histórico, que se encuentra en plena dinámica de transformación, es posible dar cuenta de una forma de cambio que persigue la construcción de esferas de poder donde tales referentes identitarios sean capaces de construir plataformas de reivindicación que les permiten una visibilidad diferente a las categorías peyorativas que han impuesto la negación de su existencia como sociedad indígena.

De este modo, el cambio infraestructural en sí mismo no necesariamente deriva en un cambio perceptivo. La relevancia en términos de la autopercepción se evidencia en la relación de poder que se teje con la infraestructura, la que no construye sentido de forma autocontenida, sino que tiene sentido según el punto de vista –o bien de marco cultural- desde donde ésta es representada y valorada. El hecho de que los consejos comunales Kari'ña usen recursos del Estado para crear una infraestructura productiva que les permita a los integrantes de las comunidades acceder a los recursos de la sociedad de consumo o sencillamente para obtener dinero, no implica una desaparición de la autonomía cultural Kari'ña. Por el contrario, al insertarse en la dinámica de obtención de insumos provenientes de la sociedad industrial, tanto los individuos como los colectivos Kari'ña (sean estos familias o comunidades enteras), pueden evitar entrar en una dinámica de una mayor imposición cultural. En el marco de las relaciones sociales globales, definidas por la lógica capitalista liberal, la posibilidad de que los sujetos puedan dar continuidad a sus perspectivas sobre la realidad, implica la elaboración de estrategias que permitan una autonomía práctica frente a los agentes de poder. Dadas las condiciones de enajenación territorial y de fragmentación ecológica en la que se encuentran los Kari'ña de la Mesa de Guanipa, esta autonomía no es posible por medio del aislamiento consciente y de la reproducción de las plataformas infraestructurales correspondientes con sus modelos culturales. Esto sería posible si su relación con el entorno estuviese en un contexto de alteración medioambiental de menor intensidad, como ocurre con las sociedades indígenas del Sur del Orinoco. Ante las nuevas condiciones de existencia, con sus lógicas operativas particulares, se crean nuevas formas de decodificación, sin que esto implique el abandono de los contenidos culturales de referencia para la construcción de identidad.

Como prácticas inmersas en juegos de resistencia, los cambios en los sustratos de la vida cotidiana del grupo étnico se han sucedido como estrategias adaptativas a los nuevos entornos sociales impuestos por la cultura industrial. Asimismo, estas constantes readaptaciones han permitido la continuación de los patrimonios culturales de referencia para la construcción del sentido del “nosotros”. Estos

referentes posibilitan la configuración de ejes de reafirmación y visibilización identitaria, los cuales están estrechamente vinculados con la creación de un nuevo discurso político. Este último tiene como imagen representativa la idea del Estado multiétnico y pluricultural, la que a su vez ha sido creada en las esferas de la cultura criolla, pero que ha sido recibida como base discursiva común entre las identidades contrahegemónicas de la sociedad nacional y las diversas identidades indígenas. Esto ha marcado una diferencia con los discursos de invisibilización de la diferencia cultural, correspondientes con los modelos ideales de los Estados liberales neocoloniales.

La captación de los recursos del Estado posiblemente esté relacionada con la construcción de una esfera de representación donde éste es percibido como una fuente de recursos comparables a los ámbitos espaciales donde la actividad extractiva se caracteriza por la decodificación de las reglas de operación ajenas al ámbito interno a la etnia —como de alguna manera lo fue el entorno natural previo a la explotación industrial. Esta esfera de representación muestra similitudes con la asimilación de las representaciones de los bosques con las imágenes y narrativas sobre la sociedad nacional en otras sociedades indígenas del continente. Un ejemplo paradigmático es el caso de los Huaroni de la Amazonía ecuatoriana<sup>13</sup> que, como los muestra Laura Rival, al ver el bosque como un espacio de provisión ilimitada de recursos insertan a las empresas petroleras dentro de su entorno y las perciben como entidades que proveen insumos necesarios para la poder adaptarse a esas mismas modificaciones impuestas por la sociedad industrial.

Esta percepción del “otro hegemónico” como una entidad de la que es necesario recuperar recursos perdidos por medio de la obtención de nuevos derechos se asimila con una imagen transversal a toda la sociedad venezolana en relación con el Estado petrolero. En palabras de Fernando Coronil<sup>14</sup>, la imagen del Estado venezolano ha sido la de un mago que realiza milagros, lo que forma parte de una representación históricamente configurada por medio de la dinámica de relaciones de poder de los últimos noventa años de explotación petrolera. Tal imagen ha sido creada por los grupos de poder en el ámbito nacional,

no por medio de un recurso de legitimación consiente, sino como la creación de una narrativa mítica que da sentido a cierta forma de construcción de jerarquías sociales donde el sentido del poder gira alrededor de la posesión del Estado. Esto ha sido contrastante con las narrativas de las sociedades capitalistas tradicionales, donde el imaginario gira alrededor de la emancipación de los grupos de poder de las regulaciones del Estado. En este contexto, al ser una creación mitológica de las clases dominantes, la imagen de la magia del Estado se traslada a los sectores subalternos como un discurso hegemónico que ha creado la idea de la fuente de riqueza y como objeto de pugnas entre los sectores que han gobernado el país. Si se tienen presentes las peculiaridades de un marco narrativo como este, es posible entender por qué para las sociedades indígenas venezolanas la apropiación de los recursos del Estado implica también una reivindicación identitaria, pues no hay contradicciones ni con el discurso históricamente dominante, ni con el discurso oficial contemporáneo, que parte del principio de que los sectores de la sociedad nacional, antes excluidos, ahora tienen el derecho a acceder a las riquezas petroleras. Tampoco hay contradicciones con el sentido local de “lo necesario” para la reproducción histórica del grupo, pues se trata de sustituir elementos culturales enajenados (como la tierra), junto a otros suprimidos (las prácticas locales de relación con el entorno) por elementos apropiados (la organización en consejos comunales, los recursos económicos) a fin de mantener un mínimo de bases explícitas para su cohesión identitaria.

## **Conclusiones**

Las sociedades indígenas de Venezuela han pasado de la invisibilización a la puesta en escena, como un resultado de la construcción de nuevas imágenes sobre las diferencias culturales en el discurso oficial, que han sido transmitidas al ámbito indígena como nuevas puertas para la apropiación de los recursos del Estado. Como un resultado de la condición post-colonial, se ha creado un solapamiento de horizontes de construcción de imágenes identitarias jerárquicamente posicionadas entre sí. Esto se entiende si se parte del

principio de que los pueblos indígenas americanos no son unidades autocontenidas de construcción de la realidad. En el pasado, las evidencias sobre los sistemas de interdependencia regional, dan cuenta de que las relaciones entre estas sociedades eran constantes y de que estas integraciones no eran contradictorias con la construcción de las relatividades culturales<sup>15</sup>. Algunos de estos macrosistemas fueron desarticulados y sustituidos por juegos de construcción de imágenes derivadas de la condición colonial, a veces de manera impuesta, pero a veces de una manera alterna a las agencias de las estructuras de poder. En otros casos, los sistemas se mantuvieron, conservando los juegos de construcción de identidades según las lógicas indígenas de creación de subjetividades colectivas, al mismo tiempo que se insertaron las imágenes de “los otros”, foráneos. Un ejemplo es el de los Pemón y el sistema Circum-Roraima<sup>16</sup>, quienes en el presente mantienen los juegos de construcción de categorías identitarias que posibilitan la reproducción de recipientes organizacionales por encima de las circunscripciones del grupo étnico. Así, los Taurepang, Kamarakoto y Arekuna, al identificarse mutuamente como *Pemón* conservan un nivel de integración que ha sido fragmentado en la mayor parte de las sociedades indígenas del Norte de Sudamérica. En el caso de los pueblos de filiación lingüística Caribe del Nororiente de Venezuela, estos niveles de cohesión supra-étnicos posibilitaron la articulación de amplios conjuntos geopolíticos que unificaron las regiones del Orinoco, las Antillas Menores, el río Esequibo y las tierras altas de Guayana. Al desarticularse las alianzas interétnicas, las categorías identitarias de mayor alcance posiblemente —haría falta mayor evidencia sobre estos procesos en el siglo XIX— se fusionaron con representaciones genéricas derivadas de las categorizaciones coloniales. En este sentido, las identidades locales pudieron tener continuidad en el tiempo en la medida en que tuvieron relaciones constitutivas con las categorías que representaban a los grupos sociales foráneos.

En la relación con la sociedad envolvente, las lógicas operativas que guían las prácticas de los agentes del Estado son decodificadas de la misma manera en que se decodifica una lógica “otra”, que de la misma manera en que puede ser la de los animales del bosque, también puede ser la de los criollos urbanos. La naturaleza, al ser domesticada, pasa a

formar parte del ámbito de “lo propio”, como esa esfera de construcción de sentido donde el “nosotros” cobra sustancia y se consolida como ámbito de cohesión identitaria. Así como el bosque puede ser extraído, también puede ser domesticado, por lo que las imágenes del Estado, más allá de ser sólo tomadas, también pueden ser domesticadas.

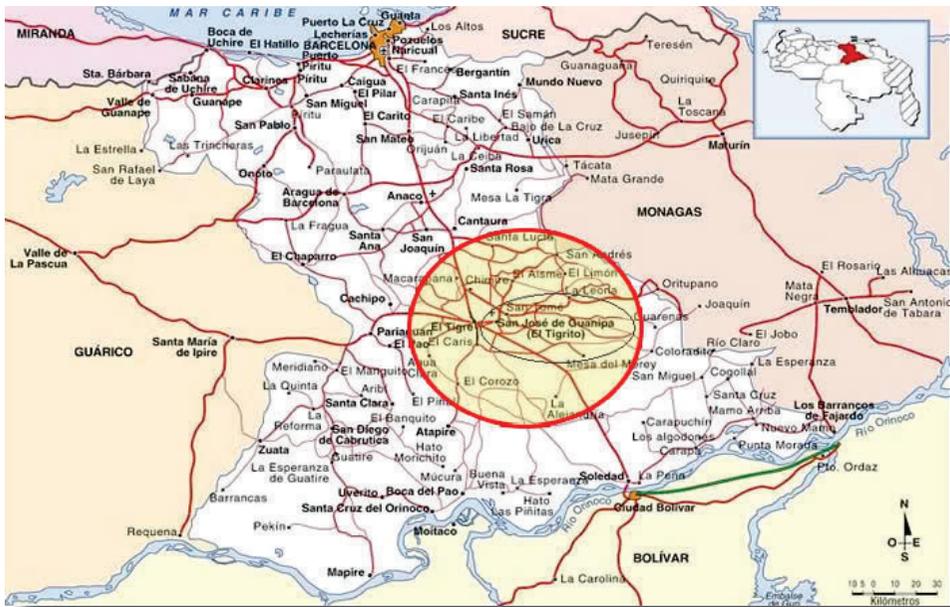
### Notas y bibliohemerografía

- <sup>1</sup> Immanuel Wallerstein. *The modern World System I. Capitalist agriculture and the origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Academic Press, Nueva York. 1976.
- <sup>2</sup> En este trabajo se parte del debate teórico desarrollado por Guillermo Bonfil Batalla, para la comprensión de los juegos de construcción de identidades y construcción de los patrimonios culturales entre pueblos indígenas insertas en juegos de relaciones de poder con la sociedad envolvente. En tal sentido, se usan las categorías de análisis de cultura propia, apropiación, enajenación, supresión e imposición cultural. A esto se suma la idea de “patrimonio cultural”, como el ámbito de la cultura autónoma de un grupo étnico que le permite reproducirse en el tiempo y construir una identidad contrastante con la sociedad envolvente. Ver Guillermo Bonfil Batalla. “La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos”. En *Arinsana*, N° 10(1989): 5-37.
- <sup>3</sup> Filadelfo Morales Méndez. *Del morichal a la sabana*. Caracas. Universidad Central de Venezuela. 1989.
- <sup>4</sup> Ver Karl Schwerin. *Oil and steel: processes of Karinya culture change in response to industrial development*. Los Ángeles. Latin American Center, University of California. 1966
- <sup>5</sup> Francisco Tiapa. *Identidad y resistencia indígena en la conquista y colonización del Oriente de Venezuela (1498-1810)*. II tomos. Tesis de grado. Caracas. Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela. 2004; “Resistencia indígena e identidades fronterizas en la colonización del Oriente de Venezuela”. En *Antropológica*, 109 (2008): 69-112.
- <sup>6</sup> Neil Whitehead. *Lords of the tiger spirit. A History of the Caribs in Colonial Venezuela and Guyana. 1498-1820*. Royal Institute of Linguistics

and Anthropology, Caribbean Studies Series, Dordrecht/Leiden. 1988; Filadelfo Morales Méndez. *Los hombres del onoto y la macana*. Caracas, Tropykos, 1990; Francisco Tiapa. *Identidad y Resistencia Indígena en la Conquista y Colonización del Oriente de Venezuela, 1498*. Caracas. Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 2004; Francisco Tiapa. *Los sistemas interétnicos del Oriente de Venezuela y el Bajo Orinoco durante la época colonial*- En Jaqueline Clarac, Lino Meneses y Gladys Gordones. *Lecturas Antropológicas de Venezuela*. Mérida, Universidad de los Andes, 2007.

- <sup>7</sup> Francisco Tiapa. “Ecología histórica de los Kari’ña de los Llanos orientales del río Orinoco durante la época colonial”. En *Antropológica*, Tomo LIII (2010) n° 113, pp. 77-114.
- <sup>8</sup> Emanuele Amodio. *La tierra de los Caribes*. Caracas, Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela. 1994.
- <sup>9</sup> Antonio Caulín. *Historia de la Nueva Andalucía*. II, 1966, p. 229; Marc Civrieux. *Los Caribes y la conquista de la Guayana española. Etnohistoria Kariña*. Caracas. Universidad Católica Andrés Bello. 1976, p. 134; Odilio Gómez Parente. *Labor Franciscana en Venezuela*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1979, p. 289.
- <sup>10</sup> Morales Méndez, 1989; Amodio, Emanuele; Horacio, Biord; Nelly, Arvelo-Jimenez y Filadelfo Morales Méndez. *La situación actual de los Kari’ñas. Diagnóstico y entrevistas*. Caracas, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Movimiento Laicos para América Latina, 1991.
- <sup>11</sup> AGN, Sección Traslados, Colección Cumaná. tomo 2. Visita del Oidor Luis de Chávez y Mendoza a las misiones de San Buenaventura de la Margarita, Nuestra Señora de los Dolores de Quiamare, Santa Rosa de Ocopi, Nuestra Señora de la Candelaria de Chamariapa, Joaquín de Parire, Santa Ana de Orocopiche y Santa Cruz de Cachipo. Año de 1783.
- <sup>12</sup> Shwerin. *Oil and steel: processes of Karinya...*; Civrieux. *Los Caribes y la conquista de ...*; Whitehead. *Lords of the tiger spirit. A History of the Caribs...*; Morales Méndez. *Del morichal a...*; 1998; Tiapa. *Identidad y resistencia indígena en la conquista....*

- <sup>13</sup> Laura Rival. *Trekking Through History: The Huaorani of Amazonian Ecuador*. Nueva York, Columbia University Press, 2002.
- <sup>14</sup> Fernando Coronil. *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas. Nueva Sociedad, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela, 2002.
- <sup>15</sup> Alf, Hornborg. "Ethnogenesis, regional integration, and ecology in Prehistoric Amazonia. Toward a system perspective". En *Current Anthropology* vol 46, N° 4 (2005), pp. 589-620.
- <sup>16</sup> Audrey Butt-Colson. "The spatial component in the political structure of the Carib speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon". *Antropológica*, 59-62 (1983-1984), pp. 73-124.



Ubicacion de Mesa de Guanipa. Tomado de <http://www.skyscraperlife.com/fotografia/33392-paisajes-naturales-venezuela-vs-colombia-198.html>