

IDENTIDAD, ETNICIDAD, ANTROPOLOGÍA

Daysi Barreto

Universidad Central de Venezuela

La cuestión de la etnicidad si entendemos por ésta una conciencia y una reivindicación de pertenencia étnica o, en sentido inverso, la atribución de un carácter étnico discriminante a un grupo por otros, que así se afirman como diferentes-muestra en Venezuela una paradoja con distintas facetas.

En Venezuela, donde políticos e intelectuales han estado desde la creación del Estado-Nación preguntándose por qué es el **ser venezolano**, la figura del indio aparece, a la vez, como el extremo de la diferencia y como símbolo de identidad. En forma positiva, cuando se evoca la resistencia indígena ante la conquista española, en términos negativos, a través de la ideología de las razas que ha asociado la sangre india y negra a un conjunto de estereotipos negativos del venezolano. Como toda reivindicación de identidad implica a la vez un factor de diferenciación (con “los otros”) y otro de integración (con “ellos mismos”), el indio se encuentra encarnado a la vez en el extremo de la diferencia y en el extremo de la identidad y, por lo tanto, en una posición ambivalente: guardián de la autoctonía (en una sociedad que no quiere reivindicar exclusivamente su ascendencia española), él encarna, también, los valores (como la relación con la naturaleza, el paganismo) que según las épocas y según las funciones asignadas por la élite social (política, artística, intelectual, religiosa) aparecen como positivos o negativos.

Ante esta situación los antropólogos venezolanos se encuentran, como antropólogos y como venezolanos, en una posición difícil. Se podría decir que ellos tienen, ante cualquier figura del indígena, diferentes indios posibles: a) los que a partir de la historiografía y la arqueología, se ha intentado reconstruir su imagen, y que pueden confundirse en integrarse con los indios de los mitos literarios o con las figuras heroicas que la ideología dominante ha retomado en diferentes épocas y

que el imaginario popular incorpora en cultos como el de María Lionza; b) los que durante años han sido estudiados mayoritariamente por antropólogos extranjeros, los indios reales, que se reencuentran con otros en la literatura de la antropología comparada (se aprehenden en el presente etnográfico a través de las categorías propias a la profesión). Doblemente distantes, porque se afirman así como ser étnico y son los otros (no venezolanos) quienes los han estudiado.

Si es verdad -como dice Michel de Certeau en *Faire de l'histoire*- que el pasado "es primero el medio de representar una diferencia", y que la etnología "ha relevado parcialmente a la historia en este trabajo de instaurar una "mise en scene de l'autre" en el presente",¹ el indio etnográfico está (hasta fecha muy reciente), alejado doblemente de la conciencia venezolana o de la contemporaneidad venezolana: legendario y mítico en el imaginario, atemporal en la literatura etnográfica, cuando el indio deja de ser un mito, deviene un ser abstracto, una figura etnográfica. Reintroducir al indio en la realidad nacional venezolana (y de esta manera hacer una antropología realmente contemporánea y nacional) es un trabajo que deviene más posible a partir del momento en que existen los medios intelectuales, técnicos y materiales para el estudio (creación de la Escuela de Sociología y Antropología), pero el hecho que se les considere minorías circunscritas y aisladas o se les transforme en mitos prestigiosos hace más difícil y más complejo el análisis de su situación. La ambivalencia de la relación entre los intelectuales venezolanos y su identidad nacional tiene consecuencias en la práctica antropológica.

Frente a lo que se presenta como una doble pérdida en la historia profunda (España y los aborígenes), la realidad indígena de hoy constriñe a los antropólogos a conjurar los mitos y a sobrepasar la etnografía. Pero el trabajo es laborioso y las tentativas en esta dirección no encuentran siempre eco ni a nivel profesional, ni a nivel nacional. La razón podría ser que los antropólogos conscientes de las insuficiencias de la reflexión sobre los indígenas y sobre la antropología misma, tienen una tendencia a criticar lo que se hace (o que no se hace), pero sin llegar a construir y proponer un instrumento eficaz de análisis.

Nuestro propósito es contribuir al análisis de esta dificultad que no se puede imputar a los intelectuales como tales, sino a una problemática históricamente elaborada y de la cual es difícil escapar. Privilegiaremos en el análisis los indios porque el tratamiento intelectual del cual son objeto constituye un ejemplo paradigmático.

La formulación sobre qué es ser venezolano, como señala Maritza Montero en su libro *Ideología, alienación e identidad nacional*, "(...) es una preocupación constante desde el momento mismo en que el país asume una vida independiente como nación". "Primero se habla de americanos por contraposición a españoles, a peninsulares. Luego, de acuerdo con el sueño bolivariano de una América meridional unida en una sola nación, se habla de grancolombianos, o colombianos, y una

1. Michel de Certeau. "L'opération historique", en *Faire de l'histoire*, Pág. 33. "Même si l'ethnologie a partiellement relayé l'histoire dans cette tâche d'instaurer une **mise en scene de l'autre** dans le present -raison pour la quelle ces deux disciplines entretiennent des relations toujours très étroites, le passé est d'abord le moyen de **représenter une différence**".

vez fraccionada la Gran Colombia, se comienza a hablar de venezolanos. [...] Es decir, que más que definirse por ser algo concreto, la definición viene dada por el no ser, un factor sobre el cual influye con no poco peso, como dice Carrera Damas, el grado de desarrollo de la región y la carencia de una fuerte base cultural indígena, como existía, por ejemplo, en México o en Perú”.³

El argumento de Germán Carrera Damas de que la inexistencia en Venezuela de una <<fuerte base cultural indígena>> como en México y Perú, es una de las causas de la incapacidad para relacionarse la cultura criolla dominante con los grupos no blancos, ha sido esgrimido recurrentemente tanto por los intelectuales de la cultura dominante como por sus críticos.

Este argumento es dudoso, como lo demuestra el ejemplo mismo sobre el cual los que lo sostienen piensan poder apoyarse. En México, de hecho, como ha demostrado Guillermo Bonfil Batalla, el discurso oficial exalta esa <<fuerte base cultural indígena>>, pero como un mundo muerto. “[...] el indio vivo, lo indio vivo, queda relegado a un segundo plano, cuando no negado o ignorado[...]. Mediante una hábil alquimia ideológica, aquel pasado pasó a ser nuestro, el de los mexicanos no indios [...]. Consolidar la nación significó, entonces, plantear la eliminación de la cultura real de casi todos, para implantar otra de la que participan unos cuantos”.⁴

Sin embargo, es comprensible que para la gran mayoría de los intelectuales latinoamericanos, México sea el modelo ejemplar, porque el proyecto nacional de “forjar una nueva patria”, que se consolida con la revolución mexicana en 1910, al reconocer el pasado indígena, precolombino, como la raíz profunda de la nacionalidad, institucionaliza un proyecto político que dió lugar al <<indigenismo>> y a ella, “[...] sin duda, se debe el haber privilegiado la imagen india como uno de los principales símbolos del nacionalismo oficial”.⁵ Esta ideología que la Revolución irradió por toda América, influyó también las expresiones artísticas que de manera abundante y rica se produjeron por más de cuarenta años.

Es en esta dimensión simbólica, imaginaria, y no en en la realidad histórica, empírica, donde encontramos semejanzas entre los procesos de mitificación del indio de México y Venezuela, como veremos un poco más adelante.

En Venezuela, a lo largo del siglo XIX, y durante las primeras tres décadas de este siglo, bajo la influencia teórica del positivismo, la evocación que predomina del venezolano es en términos negativos, recayendo sobre indios y negros las causas del atraso, del “primitivismo” y la “barbarie”. Esta tesis sobre las “razas” se impone como paradigma dominante a lo largo de la dictadura gomecista (1901-1935), asociándose indios, negros y llaneros a un conjunto de estereotipos negativos del venezolano: pereza, indolencia, irracionalidad, anarquía, pasividad, indiferencia.⁶

Los ideólogos positivistas del gomecismo -y en particular su principal vocero, Laureano Vallenilla Lanz- no sólo rechazan el aporte de los grupos indios y negros

3. Maritza Montero. *Ideología, alienación e identidad nacional*. Pág. 82.

4. Guillermo Bonfil Batalla. *México profundo: una civilización negada*. Pág 92.

5. *ibid*, pag. 89.

6. “Siguiendo las tesis de Spengler y Spencer, se hablaba de un estado de barbarie, en el cual consideraban los positivistas se hallaba inmerso el país, todavía incapaz de alcanzar el estadio de la civilización (Vallenilla Lanz). Maritza Montero, *op. cit*, pág 143.

a la cultura nacional, sino que se oponen al mantenimiento de estos grupos, insis-
tiendo, en que el camino al progreso parte de su disolución. Por lo tanto, las “ra-
zas” de indios y negros debían mezclarse con la sangre de inmigrantes europeos
para transformar su condición. Con este propósito, durante estos años se propo-
nen políticas para atraer, y traer, europeos y americanos (blancos), con cuyas
sangres -sostienen- es posible cambiar la constitución mental, lo que llaman las
“taras hereditarias” de indios, negros y, además, llaneros.

A raíz de la explotación petrolera, por estos mismos años, los grupos indíge-
nas que ocupaban el territorio donde se efectúan las exploraciones, los Barí,
“Motilonos” del Estado Zulia, al oponerse a la expropiación de sus tierras y rechazar
“el proceso civilizatorio”, al que ya han incorporado otros grupos indios, son
reprimidos y masacrados. Desde su exilio en México, Salvador de la Plaza denuncia
en el periódico *Libertad*, en Octubre de 1928: “Las compañías petroleras ya han
comenzado en la zona de Maracaibo el exterminio de las tribus indígenas. Hace
varios meses fueron usados aviones de guerra contra los indios Motilonos[...]”⁸

Lo importante a destacar es que, a la vez que se formula el “mestizaje biológi-
co”, se propone “[...] como algo necesario y útil para la sociedad, la creación de un
nuevo culto, el culto a los héroes que conformará una especie de religión de pa-
triotismo, que mantenga vivo el sentimiento nacional del pueblo, siendo en definiti-
va uno de los pilares en los cuales se apoya el Estado en el ejercicio de su po-
der”.⁹ La ideología del Bolivarianismo, el culto a Bolívar y a los héroes independen-
tistas, que había encontrado su expresión durante las últimas décadas del siglo XIX,
a partir del gomecismo, pero sobre todo en los años que siguen y hasta finales de
los años cincuenta, se enriquece con la incorporación de los llamados “represent-
tantes autóctonos” de la cultura nacional -indios, negros, llaneros y mestizos-.

A finales del periodo gomecista, los intelectuales subrayan el sentido de lo que
significa **ser americano y ser venezolano**: “[...] un sentido elitesco situaba nues-
tra intelectualidad un poco sobre la tierra impidiendo una completa conexión vene-
zolana y americana [...]. Creemos que nuestra voz, mientras más venezolana, será
más americana [...]”.¹⁰ En efecto, en la década de los cuarenta, el trabajo conjunto
de escritores y artistas refuerza e innova los “tipos” de venezolanos arquetípicos e
imaginarios con los cuales se fundamenta la teoría del mestizaje, ya no biológico,
sino cultural, discurso que pregonará la democracia “populista” del trienio. Sin nin-
guna base histórica, ni antropológica, escritores como Antonio Reyes y Arturo
Hellmund Tello, entre los más paradigmáticos, crean, invencionan, toda una litera-
tura sobre los caciques aborígenes la cual será enfrentada en el momento por el
indigenista Gilberto Antolínez y el antropólogo Miguel Acosta Saignes.¹¹

8. Raúl Domínguez y Luis Vitale en *Salvador de la Plaza, sus trabajos y sus días*, pág. 27.

9. Arturo Sosa. *La filosofía política del gomecismo*, pág. 95-96.

10. Revista “La Gaceta de América”, n° 1.,1935, citado por José M. Campos G. ‘Arte y política
en Venezuela: la iconografía indigenista durante el régimen dictatorial del general Marcos Pérez
Jiménez: 1948-58 (un estudio exploratorio)’, pág. 73.

11. Véase cap. II de mi trabajo *María Lionza. Mito e historia*. Trabajo de ascenso. Universidad
Central de Venezuela. Caracas, 1987.

Sin embargo, son estas elaboraciones ideológicas, algunas producto de la fantasía especulativa y distorsionantes de la realidad, las que van a nutrir las representaciones y variadas evocaciones que de los caciques aborígenes hacen los pintores y escultores de la época. Así, Pedro Centeno Vallenilla, Alejandro Colina, Francisco Narváez, Ernesto Maragall, César Rengifo y otros tantos artistas, asumen como tema de sus obras los caciques y los mestizos. La función que se les asigna a estas obras de arte, en su mayoría a escala monumental, es la de formar parte de los espacios públicos y oficiales (plazas, paseos y edificaciones oficiales) de la capital y de las ciudades de provincia, que durante estos años comienzan a transformarse urbanísticamente por los grandes flujos de inmigrantes de las zonas rurales. Es decir, el proyecto nacional que había transformado al país en un "infierno petrolero", necesitaba integrar homogéneamente a los ruralés, pasar por encima de sus particularidades étnicas locales y para ello, el discurso ideológico se refuerza en el nacionalismo y en la fabricación de **símbolos de la unidad nacional**.

Uno de los ejemplos más espectaculares de este proceso es el culto popular a María Lionza, al que hemos hecho referencia en el primer ensayo. Proveniente de una tradición local (del Estado Yaracuy y de las regiones vecinas, al occidente del país), se inicia durante estos años su transformación y expansión de una creencia regional en un culto nacional. Por medio de la intervención de intelectuales y artistas sobre la creencia tradicional, se da un proceso de mitificación (que se apoya en la estetización del personaje de María Lionza) para crear un nuevo mito a partir de esta figura, mito que será expresión de la cultura "autóctona" y con el cual se reafirma la identidad nacional.¹²

La ideología sobre la "Venezuela mestiza" de los años cuarenta encuentra la manera de integrar a los no blancos, indios, negros y campesinos (producto mayoritariamente de la mezcla biológica de negros e indios), a través del reconocimiento de las tradiciones culturales de estos grupos, pero asumidas como expresión de formas heredadas del pasado de grupos ya inexistentes (análogo a lo sucedido en México). Esta concepción conlleva al debate ideológico entre los que defienden que, aun mestizados biológicamente, los grupos indios, negros, llaneros y campesinos contemporáneos son portadores de una cultura viva (son estos intelectuales los que estudian y dan a conocer a través de innumerables trabajos las tradiciones culturales, llamadas folklóricas, de estos grupos), y aquellos ideólogos que sólo los reconocen como parte de un pasado que dejó de existir.

Desde este punto de vista, el debate de los intelectuales en los años cincuenta es particularmente revelador e instructivo porque, sin mayor variación, en el contexto de un nuevo régimen político (el dictador Marcos Pérez Jiménez toma el poder en 1952), se continúa el debate de la problemática que vengo de exponer.

Asistimos en 1952, en las columnas del periódico *El Nacional* a una polémica interesante entre Arturo Uslar Pietri, escritor e intelectual influyente, cercano al

12. Este aspecto lo hemos desarrollado aún más ampliamente en el ensayo, "Plasticité et resistance. Le mythe et le cult de María Lionza". Revista Gradiva, París, 1994).

poder, y Miguel Acosta Saignes, antropólogo comunista, preocupado por el problema de la nación y sus componentes. Todo empieza por un artículo de Arturo Uslar Pietri (12-01-52) consagrado a **Guaicaipuro**, el cacique de los Teques, quien fue vencido por el conquistador español Diego de Lozada. El artículo da cuenta del libro del cronista Oviedo y Baños quien presenta una imagen de Guaicaipuro bien difundida en Venezuela, imagen de un guerrero admirable, de una resistencia prodigiosa cuyo cadáver ardiente hizo huir a los atacantes aterrorizados. Pietri se pregunta sobre la razón por la cual Guaicaipuro y los otros caciques heroicos de la conquista están tan fuertemente incorporados en la conciencia nacional venezolana. Esta imagen -dice- "no sólo está en las estatuas e invocaciones de poetas, sino también en la raíz de algunas de las manifestaciones más espontáneas y profundas del sentimiento nacional". Pietri ve en esta representación (de la cual se puede remarcar que sugiere un acuerdo profundo entre la afectividad popular y las iniciativas de los poetas y artistas) una paradoja histórica y, para retomar sus propios términos, "una aberración lógica". "Sin la derrota de Guaicaipuro, de hecho, la Venezuela actual no existiría como nación. La Venezuela de hoy, de la cual su fisonomía ha comenzado a diseñarse a partir del siglo XVI, no ha podido constituirse sino a partir de la derrota de Guaicaipuro, y una admiración absoluta por este héroe y por los otros caciques indios, podría significar no solamente una contradicción, sino el rechazo de la Venezuela actual, lo que Pietri llama "un verdadero rechazo de nuestro propio ser nacional".

Está claro: el punto de vista que expresa Pietri es el punto de vista oficial. No tiene dudas respecto a la realidad de la nación venezolana, y esta realidad es el **mestizaje**: "la nación se ha hecho en un proceso de mestizaje, que es no sólo de sangre, sino de espíritu, cultura y sensibilidad, y lo que ha resultado, en su conjunto, es diferente del español, del negro y del indio puros". La nación aquí se define, como pueden ver, en términos puramente culturales y casi psicológicos; una nación es una manera de sentir. Esta definición de la nación como unidad de sentimientos se expresa de forma todavía más clara en algunas líneas de "historia-ficción": "Guaicaipuro, Miguel y Diego de Lozada se sentirían, en grado diverso, extraños en el país que se formó de la confluencia de sus sangres, sus culturas y sus mundos espirituales". *En grado diverso*: la restricción es interesantísima en la medida en que, al apoyarnos en otros artículos de Pietri, creemos poder entender que el conquistador se sentiría, por lo tanto, más próximo "culturalmente" de la Venezuela de 1950 que el cacique indígena. Lo que queda en suspenso, por supuesto, es la cuestión de saber cuál puede ser la relación de los indígenas reales, no mestizados, con esta Venezuela.

Lo **indio** que interesa a Pietri no es el indio presente (no existe más o casi ha desaparecido), no es el indio del pasado (ha entrado en la vía del mestizaje después de la derrota que ha abierto esta vía): es el indio y lo **indio mítico**, y su lugar paradójico en el imaginario venezolano. La razón de esta paradoja es formulada muy sutilmente. Si los venezolanos necesitan de un indio prestigioso, que es por definición un indio ausente, es porque simboliza la relación con la tierra: "lo que parece ocurrir es que el vital sentimiento de la tierra, que es más cosa del instinto que de la razón, no puede identificarse con el blanco ni con el negro, venidos de

fuera, sino con el indio. El indio representa para el sentimiento nacional la propia tierra con una eficacia y un poder simbólico que no pueden disputar ni el español ni el negro". Notemos, entre paréntesis, que si la relación con la tierra es una cosa del "instinto", la doctrina del mestizaje total tiene, entre otros beneficios, justificar la propiedad de las tierras para todos, indios o no indios (no hay más "usurpadores españoles").

Este artículo de Uslar Pietri, muy bien escrito y construido, ha tenido como resultado el hacer reaccionar con desesperación a Miguel Acosta Saignes, quien inició con Pietri una polémica¹³ que tendrá eco y prolongaciones durante más de un año, con la participación de intelectuales reconocidos que le apoyarán mayoritariamente.¹⁴ En esta polémica, los argumentos pueden parecer un poco repetitivos y similares, y algunas veces da la impresión de que los dos autores dicen lo mismo. Sin embargo, hay diferencias profundas entre ellos aunque, tenemos que decirlo, comparten una misma incertidumbre sobre la suerte y el status de los indios reales contemporáneos.

El desacuerdo de Saignes es fundamental porque se apoya sobre otra definición de la nación venezolana. Tres años antes, en abril de 1949, había escrito en *El Nacional* un artículo en el que proponía las "Bases para una Sociología Venezolana", que se titulaba "Teoría de la Nacionalidad Venezolana". A partir de cuatro criterios (una tierra propia, una economía propia, una misma lengua y cultura), Saignes medía el carácter todavía inacabado de la nación venezolana. Lamentaba particularmente que Venezuela, a diferencia de México, no controlara sus recursos petroleros, y es interesante ver, anteriormente ya lo hemos mencionado, cómo México tiene un valor ejemplar tanto a nivel económico, como cultural. En el debate de 1952, en el que no se puede decir todo (y a propósito del cual no podemos olvidar que se da en el contexto político de la dictadura Pérezjimenista), la intervención de Acosta Saignes es interesante desde diferentes puntos de vista:

- 1) con firmeza pone en evidencia el fondo del pensamiento de Pietri (el cual a lo largo del debate se expresa con fórmulas muy prudentes) al citar uno de sus artículos precedentes donde expresa sin mayores matices lo que sería la Venezuela de hoy si hubiera quedado indígena. Se trata de un artículo publicado el 3 de Enero del mismo año (es decir, algunos días antes, porque el artículo de Saignes que lo menciona es del día 30 de Enero), donde Pietri escribe con un estilo un tanto brutal: "Si Guaicaipuro no hubiera sido vencido no existiría Estado Miranda, ni habría Cecilio Acosta a quien admirar. Y en lugar de nosotros poblarían el país **indios** sin escritura, sin ciencia ni técnica, que nada tendrían que ver con libros, ni mucho menos con discursos conmemorativos". Es decir, para Pietri el mestizaje, psicológica y culturalmente, no se comparte en términos de igualdad. El tema del mestizaje, independientemente de la realidad mayoritaria que representa en el país, es para la clase dominante la coartada para reivindicar en un lenguaje nacionalista su pertenencia a la cultura occidental.

13. "Guaicaipuro. Sobre una concepción de Uslar Pietri". *El Nacional*, 16-01-52.

14. Entre otros, Mariano Picón Salas, Mario Briceño Iragorri, R. Olivares Figueroa.

- 2) lo que aparece claramente en los artículos de Acosta Saignes es definitivamente un oposición entre los que reivindican una herencia india y los que ponen el acento sobre la conquista española. Saignes cita el libro de Iturriaga *La estructura social y cultural de México*, que opone las figuras de Cuauhtémoc (el héroe indio) y Cortés (el conquistador), y dice: "Es curioso observar cómo el mexicano medio se siente ligado más a la figura de Cuauhtémoc que a la de Cortés..." México, del cual se debe reconocer que las condiciones de su conquista y aculturación no fueron las mismas que las de Venezuela, queda como el lugar ejemplar de la indianidad reivindicada.
- 3) a pesar del tono crítico, y sin duda porque queda prisionero de la problemática de la nación (su artículo del 7/02/52, de la polémica con Pietri, se subtítulo: "Los símbolos de la nacionalidad"), Acosta Saignes no llega a presentar la situación de los indios reales o actuales, pues él defiende la historicidad real de las figuras de los indios, pero los indios presentes quedan lejanos, como sujetos etnológicos con un futuro incierto, y verdaderamente **informulados**. Son símbolos de resistencia, es cierto, como los indios de filiación Caribe, quienes al contrario que los de filiación Arawaca, exterminados a pesar de haber querido pactar y colaborar, combatieron y sobrevivieron. Pero son símbolos inciertos:

"...sobrevivieron muchos grupos de filiación Caribe: hoy existen en el Orinoco, o en la Gran Sabana o en Perijá, así como en otros lugares de la República. No se dejaron vencer. Han ido sucumbiendo a la indiferencia y ante otras calamidades. Pocos han querido ver en ellos el papel que realmente les corresponde, pues también son constructores de la nacionalidad".

Es en este punto que los buenos sentimientos substituyen al análisis. Respecto a estos indios reales, de los cuales Pietri no quiere reconocer su existencia, ¿no es de una manera muy abstracta como Acosta Saignes reafirma su papel en la construcción de la nación que, como él mismo también dice, les ignora?. ¿Es que es suficiente hacer de ellos objetos de estudio y portadores de cultura (en el cuadro de una Venezuela definida como "convergencia de culturas") para plantear el problema de su frágil perseverancia en el ser?. En su artículo "Teoría de la racialidad venezolana" (1949) ya Acosta Saignes formulaba un programa de un optimismo sorprendente: "Para la unidad idiomática total se necesitaría la incorporación de las comunidades indígenas, las cuales habitan la periferia venezolana, quienes esperan también el momento en que se las llame a colaborar en la producción económica. La cultura venezolana apenas comienza a ser sistematizada y analizada. Sus fuentes han sido hasta ahora tratadas con ligereza. La etnografía, el folklore, los estudios de transculturización, deben decir mucho sobre los caminos que las culturas convergentes de Venezuela han recorrido y están andando".

Los años cincuenta, obnubilados por el problema de la nación, hacen aparecer fantasmas: un indio mítico, exaltado o rechazado; un indio negado (desaparecido en el mestizaje general de la nación); y un indio folklórico, que existe todavía, y que los investigadores extranjeros van a transformar en indio etnográfico. El drama de los antropólogos venezolanos cuando van a trabajar seriamente, es que primero

tendrán que confrontar la situación de los indios reales, al menos los mejores entre ellos, sobrepasar su estudio e intentar abordar sus problemas concretos asumiendo una actitud crítica frente a la política indigenista oficial que desde 1947 se propusiera con la creación de la Comisión Indigenista Nacional.

Como dijimos al inicio, reintroducir al indio en la realidad venezolana, y de esta manera hacer una antropología realmente nacional, es un trabajo que deviene más posible a partir de los años sesenta, debido a los cambios sociopolíticos que se suceden a nivel nacional. En estos años se cuenta con la existencia de los medios intelectuales (en 1956 se había creado la escuela de Sociología y Antropología en la Universidad Central, para lo que fueron invitados un grupo de profesores, en su mayoría sociólogos de la Universidad de Wisconsin, que limitaron y controlaron la enseñanza de teorías para el fortalecimiento y estabilización del régimen imperante (Memorias de la Escuela de Sociología y Antropología, 1965), y con los primeros antropólogos formados en el país. Sin embargo, apesar de contar con todas estas condiciones, asumir una posición frente a la problemática indígena no fue -ni es hoy en día- un trabajo fácil, sino extremadamente árido y complejo por varias razones:

- 1) El hecho de que en Venezuela los indios constituyan “minorías étnicas” circunscritas ha significado que históricamente, como venimos de mostrar, la intelectualidad oficial y la académica hayan coincidido, al tratar la problemática de la nación, en que los indígenas son “poblaciones ágrafas, marginadas, no insertas aún en el devenir histórico o como sectores arcaicos replegados en una estructura que se resiste al esfuerzo transformador”.¹⁵
- 2) La antropología que se ha venido haciendo en el país sobre el indio -arqueológico y contemporáneo-, llevada a cabo mayoritariamente por antropólogos extranjeros bajo el modelo cientifista de las antropologías europea y norteamericana, han dado lugar al “indio etnográfico”, un ser abstracto, suma de un conjunto de características culturales. Esta imagen de **los grupos indígenas** ha contribuido a reforzar en el país la concepción de que son grupos “no insertos en el devenir histórico”.
- 3) No menos difícil y árdua es la tarea que comporta desmontar la ideología nacionalista, que ha producido el “indio mítico”, “legendario”, elevado al culto de los héroes e incluido en el patrimonio nacional que, como hemos visto, ha sido recurrentemente utilizado por los regímenes democráticos y dictatoriales, como el medio más eficaz para ocultar la existencia de los indios reales, contemporáneos.

En Venezuela, Esteban Emilio Mosonyi encarna dramáticamente la conciencia del antropólogo llamado a asumir múltiples deberes. A finales de los años sesenta, las antropologías latinoamericanas, y por tanto los antropólogos, a pesar de las diferencias que les separan, enfrentan una situación similar: el Estado ha negado la existencia de los indios reales por vía de la teoría del mestizaje, ideología que a su vez los ha transformado en símbolos de la nación; la conversión de los indios

15. Jeannette Abouhamad. *Los hombres de Venezuela (sus necesidades, sus aspiraciones)*. Pág 10.

en «indios etnográficos» por parte de los antropólogos extranjeros y nacionales, ha significado el aislamiento de éstos de la sociedad nacional, y el mantenimiento del ejercicio de la profesión entre los márgenes de la objetividad y la neutralidad frente a la situación real de genocidio y etnocidio que soportan los indígenas.

En la década de los cincuenta, el modelo de la antropología cientifista había aprovechado las óptimas condiciones que en Venezuela brindó el régimen militar, multiplicándose las «misiones de científicos». Si bien esto contribuyó sólidamente a la formación en nuestro país de doctores en antropología en el extranjero, al acervo de las colecciones de museos etnológicos en el exterior, y a la inserción de los grupos indígenas venezolanos en la literatura antropológica internacional, a la naciente antropología nacional le fueron vedadas las posibilidades de observar la crudeza de la problemática indígena debido a la opacidad de un cientifismo donde el «objeto de estudio» y «realidad» serían por largo tiempo sustancias diferentes y separadas.

La revisión de los periódicos nacionales de esta década testimonia la situación trágica y conmovedora por la que pasaron los pueblos indígenas durante estos años: expulsados de sus territorios por medio del uso de las armas -caso de los Mutilones de la Sierra de Perijá en Maracaibo y de los Cuibas y Pumé-Yaruros de los Llanos de Apure; bajo el control y la catequización pacífica o compulsiva de las misiones católicas y evangélicas; diezmados por la introducción de enfermedades; migrando a ciudades y viviendo bajo las peores condiciones. Frente a esta situación, las expediciones científicas de antropólogos que invadieron sus comunidades eluden tratar el tema en sus ricas y detalladas descripciones etnográficas. Paradójicamente, este período ha sido calificado como los años en que se sientan las bases de la antropología venezolana.¹⁶

La crítica a esta antropología indigenista significó la reconsideración de las antropologías nacionales en la totalidad de los países de América Latina. A partir de aquí se abre un período de discusión sobre las vías -teóricas y prácticas- que la antropología de nuestros países debían proponerse asumir, de acuerdo con el análisis de los procesos históricos pasados y contemporáneos en los que se inscribieron los sujetos, objeto de estudio de la antropología: los grupos étnicos (indios, negros y campesinos). El debate conlleva, también, la discusión sobre la función social o el objeto de la investigación antropológica, como guía de acción política para estos grupos.

El libro de Esteban Emilio Mosonyi, *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva*, publicado en 1975, aborda el análisis de la situación de la antropología venezolana en general, y en particular de la indigenista. En este sentido, al hacer la crítica del modelo cientifista, aclara que “el problema no se debe plantear en términos del lugar de origen de cada investigador”. El problema de los antropólogos extranjeros “[...] es su desvinculamiento casi absoluto de la realidad venezolana a la hora de realizar sus estudios”. Por lo cual, “[...] hablar hoy de esos pueblos ya subyugados -o a punto de serlo- en términos del presente etnográfico,

16. Luisa Margolies y María Matilde Suárez, *Historia de la Etnología Contemporánea en Venezuela*.

sin profundizar en sus problemas actuales, en el proceso de marginamiento y super explotación a que están sometidos, en su crítica situación sanitaria, en la discriminación que los apabulla, no parece propio de un científico responsable".¹⁷

Para Mosonyi, suplantar este "cientifismo deshumanizado y asocial" por una antropología comprometida con la realidad, que debe abarcar aspectos de importancia primordial, "[...] sobre todo aquellos conectados con el presente y futuro de la minoría estudiada, inserta naturalmente en su respectivo contexto regional, nacional y supranacional",¹⁸ conlleva un cambio del modelo científico. Pero este cambio del modelo científico debía generar proposiciones concretas para una política indigenista de "convivencia intercultural", por medio de la cual "las étnias ingresan a la sociedad nacional de mayores proporciones sin renunciar a su cultura distintiva".¹⁹ El sentido trágico de la proposición de Mosonyi es que él está perfectamente consciente de la situación que, si no imposible, al menos es difícil que el Estado, los políticos y los intelectuales reconozcan la necesidad de otro tipo de relación con los indígenas. Pareciera que él se dirige a **actores ausentes** cuando expresa: "Se da la tremenda contradicción de que mientras en el indigenismo teórico, en lo referente a las bases, concepciones y orientación general, seamos quizás uno de los países más avanzados, en lo que atañe a hechos y realizaciones tangibles en beneficio de los indígenas estamos muy, pero que muy atrasados [...]. Esto se ha debido a los escasísimos recursos destinados al indigenismo, a su distribución poco juiciosa y fundamentalmente a una despreocupación y apatía generalizada".²⁰

Esto que Mosonyi desea, cree necesario y considera como una tentativa difícil de llevar a cabo en la praxis, prefigura lo que será hasta hoy la no diferenciación entre lo que es deseable y la realidad, es decir, el predominio de un discurso abstracto y parcializado sobre la cultura identitaria indígena.

El discurso sobre **las culturas** de los indígenas y la necesidad de preservarlas lleva a la idealización, por la cual no se habla de los indios sino de la cultura, identificando a éstos con aquélla. Se podría decir que, en cierta medida, es otra manera de someter la existencia de los indios a la ideología nacional, y de mantener en condiciones mínimas de sobrevivencia a grupos demográficamente minoritarios. Esta ideología de la identificación entre grupo y cultura, compartida por políticos, intelectuales, etnólogos y dirigentes indígenas, es una trampa con la que de nuevo se desvía el problema real de los grupos indígenas, es decir, su confrontación con los cambios económicos y sociales actuales.

En definitiva, el drama de Mosonyi es no haber podido constituir interlocutores reales (ni el Estado, ni los políticos, ni los intelectuales y etnólogos -con algunas excepciones-. Esta situación lo lleva a una participación voluntarista, que tiene sus consecuencias positivas y negativas. Es indudable que la praxis de Mosonyi ha estado siempre imbricada con los procesos de reivindicación de los indios, y que

17. Esteban E. Mosonyi. *El indígena Venezolano en pos de su liberación definitiva*. Pág 15.

18. *ibid*, pág 16.

19. *ibid*, pág 37.

20. *ibid*, pág 79.

se traduce en sus estudios lingüísticos sobre las lenguas en función de la importancia que tiene para la educación “intercultural bilingüe”. Simultáneamente ha promovido en sus inicios (años setenta) las organizaciones indias, en cuyas actividades ha mantenido una participación permanente, así como también ha formado parte de los “movimientos culturales” que a nivel nacional se han promovido y que se solidarizan con la defensa de las culturas indígenas. La consecuencia negativa, y un tanto peligrosa, es seguir creyendo ilusoriamente que a través de la reafirmación étnica y cultural los grupos indígenas pueden enfrentar y resistir la situación histórica que los ha aislado desde el punto de vista moral, social, económico y geográfico, situación que los indios no han podido, ni pueden, dominar.

Los peligros de esta concepción y sus ambigüedades han sido expuestos críticamente, entre otros, por antropólogos como Nelly Arvelo-Jiménez²¹ y Omar Rodríguez. Más allá del tono culpabilizante (dirigido a los antropólogos en general, pero más particularmente a Mosonyi) y descalificador de lo que significó el movimiento indigenista venezolano y, en general, latinoamericano, los planteamientos que Omar Rodríguez expone en su libro *Contribución a la crítica del indigenismo* (1991), son muy esclarecedores respecto a las consecuencias negativas que en el país han tenido estas propuestas. En este sentido, señala que “ha sido ineficaz para llevar a la práctica sus débiles postulados ideológicos y ha ido retrocediendo lentamente ante la crítica anti-integracionista”, por lo cual “...ha pasado a constituirse en una de las avanzadas teóricas de la ideología populista”. Una de las razones que explica este hecho, como refiere el autor, es que los postulados de este indigenismo presentan “...una total desvinculación entre lo indígena propiamente dicho y los contextos regionales y nacionales en los cuales se da su inserción”.²² Abundando en las dificultades por las que ha pasado el debate indigenista, Omar Rodríguez señala que el problema de fondo es haber dejado de lado el análisis de la relación étnica-clase, la cual permite establecer “[...] el carácter antagónico de los intereses de clase y de los grupos que están presentes y entran a participar, de hecho, en un contexto de relaciones y luchas multiétnicas que tiende a hacerse cada vez más explícito en algunas sociedades latinoamericanas”.²³ La no consideración de este contexto de relaciones antagónicas entre los intereses de la clase dominante y los de los indígenas conlleva a que las formulaciones sobre acciones políticas y toma de decisiones se dejen de lado y se espere -señala Rodríguez- por la manifestación de “la conciencia espontánea de los grupos étnicos”.²⁴

Seguidamente, Rodríguez presenta la perspectiva “étnico-nacional”, o “etnomarxismo”, como el nuevo enfoque dentro del indigenismo que -dice- “se perfila en la actualidad como la perspectiva más coherente y certera para comprender los fenómenos y procesos que caracterizan la problemática étnica”. A partir de la “contribución excepcional” del antropólogo Héctor Díaz Polanco (en su libro *La cues-*

21. Nelly Arvelo Jiménez. ??

22. Omar Rodríguez. *Contribución a la crítica del indigenismo*. Edic SOVAR-ABREBRECHA. Caracas .1991. Pág. 52-4.

23. Ibid, pág 57.

24. Ibid, pág 61.

tión étnico nacional (1985), Rodríguez retoma los enfoques de este autor, “de manera especial los que se refieren a sus posiciones teórico-metodológicas para la investigación, el conocimiento y el correcto tratamiento político de la problemática étnico-nacional”,²⁵ para desarrollar algunas consideraciones sobre el caso de la sociedad venezolana (a las que consagra el último capítulo del libro).

El problema no es tomar una teoría (el etnomarxismo), que ha devenido la reformulación de un paradigma anterior (el indigenismo) por la vía de su aplicación a nuevas realidades, en una coyuntura histórica-política precisa (la revolución Sandinista en Nicaragua y el tratamiento particular de la autonomía económica y territorial de los indios Misquitos), sino que nos encontramos de nuevo frente a la dificultad ya señalada respecto a Mosonyi: la fuerza de los propósitos es menos evidente que aquella de la crítica, y nos preguntamos sobre la pertinencia teórica y la eficacia práctico-metodológica del modelo que Rodríguez propone, porque el análisis y las propuestas sobre lo “étnico-nacional” en la sociedad venezolana (en la que distingue tres modelos: comunidades campesinas; grupos indígenas más o menos aculturados; comunidades negro-venezolanas, diferenciadas de acuerdo a las regiones geográficas en las que se han mantenido desde los tiempos de la colonia; las colonias de inmigrantes criollizados, asentados también en ciertas regiones del país, con una continuidad histórica) son vagas y, por lo tanto, como propuestas, aun informadas. Este hecho, es reconocido en parte por el autor, en la medida que concluye señalando los objetivos de la investigación que debe hacerse, en particular, para los grupos campesinos.

Hay diferentes maneras de hablar de la etnicidad, y diferentes puntos de vista para abordar este problema. La etnicidad como concepto significa, a la vez, la conciencia identitaria que grupos humanos pueden tener de sí mismos y la manera como ellos son percibidos desde fuera por otros. Hemos querido en este trabajo elegir otro punto de vista y tomar la cuestión de la etnicidad tal y como fue debatida por los políticos e intelectuales (entre ellos, los etnólogos), como un indicador de la reflexión política e ideológica en nuestro país. El hecho de que el problema de la identidad venezolana haya sido la preocupación constante de los políticos e intelectuales del país tiene como consecuencia que la relación con la etnicidad y con los diferentes **componentes étnicos** es muy artificiosa: si los **otros**, que son los grupos indios, son evocados tan abstractamente, y si es insalvable la distancia entre el indio mítico, el indio “cultural” -es decir, el estudiado etnográficamente- y el indio real, es que el indio es, ante todo, un elemento y un argumento en la **retórica de la nacionalidad**. Esta dialéctica del **mismo** y del **otro** que se puede observar en el discurso oficial venezolano a través de expresiones de orígenes diversas, es para el antropólogo un objeto de estudio de gran interés, en la medida que forma parte del problema indígena tal como se presenta en la realidad actual.

El objeto de nuestra reflexión aquí, no son los indios, sino su representación, su utilización, y las diversas maneras como se hace presente en la retórica política nacional. Y, a mi manera de ver, se puede observar un vacío que tiene que llenar-

25. *ibid*, pág 71.

se, vacío político, por supuesto, pero también, vacío científico: hay que lograr que la antropología de los grupos indios, sin renunciar a sus preocupaciones metodológicas, integre en su objeto la situación global en la cual se sitúa empíricamente.

No es suficiente abstraer de las sociedades estudiadas las dimensiones que se quieren privilegiar (parentesco, religión, lengua, salud, etc), hay que, en el nombre de un ideal de totalidad que siempre ha sido el de la antropología, tomar en consideración la situación real de estos grupos, no para hacer política, moral, o buenas obras, sino para analizarla como situaciones reales, es decir, totales. La totalidad en la cual los grupos indígenas se inscriben hoy tiene que ver con su situación administrativa, con las representaciones de las cuales ellos son objeto, con la manera cómo ellos mismos entienden su situación y con todos los actores (en primer plano los etnólogos) que figuran en el escenario indígena. Necesitamos una antropología verdadera, es decir, **crítica**.

Bibliografía

ABOUHAMAD, JEANNETTE.

1970 *Los Hombres de Venezuela. Sus necesidades y aspiraciones*. U.C.V. CDCH. Caracas.

BARTH, FREDERIK

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Compilador. Fondo de Cultura Económica. México.

BATESON, GREGORY

1972 *Steps to an ecology of mind*. Ballantine Books. New York.

BARRETO, DAISY

1990 "Apropiación y Recuperación de la Antropología venezolana en el contexto de los estudios étnicos". III Congreso de Sociología y Antropología. Mimeo. Porlamar-Venezuela.

BONFIL BATALLA, G.

1979 «La apropiación y recuperación de las Ciencias Sociales en el contexto de los proyectos culturales endógenos». Trabajo presentado en el Primer Seminario Internacional de Ciencia y Tecnología en la Transformación del Mundo. Mimeo. Belgrado, Yugoslavia.

1987 *México Profundo. Una civilización negada*. Edic. CIESAS; México.

1988 «Problemas conyugales?: Una hipótesis sobre las relaciones del Estado y la antropología social en México». *Bol. Antrop. Amer.* pp. 51-60

BONFIL BATALLA, G. Y N. J. RODRÍGUEZ

1981 «Las identidades prohibidas. Situación y proyectos de los pueblos indios de América Latina». Mimeo. México.

CAÑIZALES GUÉDEZ, EMIGDIO

1993 *El Indio en la Guerra de Independencia*. Dirección de Cultura-APUCV. Universidad Central de Venezuela. Caracas

CARRERA DAMAS, GERMÁN

1986 *Venezuela: Proyecto Nacional y Poder Social*. Ed. Crítica, Grijalbo. Barcelona.

1985 «El dominador cautivo». *Revista Nacional de Cultura*. (Abril-junio 1985). Año XLVI.

- CASTILLO, OCARINA
 1985 *Un nuevo ideal para Venezuela? Aproximaciones al período 1948-58*. CENDES. Caracas.
- DE CERTAU, MICHEL
 1974 «L'operation historique» en *FAIRE DE L'HISTOIRE*. Gallimard, París.
- DOMÍNGUEZ, RAÚL Y LUIS VITALE
 1981 *Salvador de la Plaza. Sus trabajos y sus días*. Mimeo. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Caracas.
- DURAND, JORGE
 Étnia y Nación (entrevista con Hector Díaz-Polanco). *Bol. Antrop. Amer.* 15, 133-153
- DUVIGNAUD, JEAN
 1977 *El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica*. Siglo XXI. México.
- ELIOT S., THOMAS
 1952 *Notas para la definición de la cultura*. Edic. Emecé, 2da edic. Buenos Aires.
- FRIEDEMANN, NINA
 1990 «Negros en Colombia: Identidad e Invisibilidad» Seminario sobre Identidad Cultural y Modernidad». Nuevos modelos de relaciones culturales. Barcelona, 27-30 Nov.
- GEERTZ, CLIFFORD
 1988 *La interpretación de las Culturas*. Edit. Gedisa, Barcelona. España.
 1989 *El Antropólogo como autor*. Edit. Paidós. Barcelona.
- MARGOLIES LUISA Y M^a. MATILDE SUÁREZ
 1978 *Historia de la Etnología Contemporánea en Venezuela*. Univ. Catol. Andrés Bello. Colecc. de Lenguas Indígenas, Serie Menor, 4. Caracas.
- MONTERO, MARITZA
 1991 *Ideología, alienación e identidad nacional*. Ed. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- MOSONYI, ESTEBAN E.
 1975 *El Indígena en pos de su liberación definitiva*. Ed. FACES, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
 1982 *Identidad Nacional y Culturas Populares*. Ed. Enseñanza Viva, Caracas.
- RODRÍGUEZ, OMAR
 1991 *Contribución a la crítica del indigenismo*. Ed. SOVAR/Abre Brecha, Caracas.
- SOSA, ARTURO
 1974 *La Filosofía política del Gomecismo (estudio del pensamiento de Laureano Vallenilla Lanz, Centro Gumilla. Barquisimeto*.