



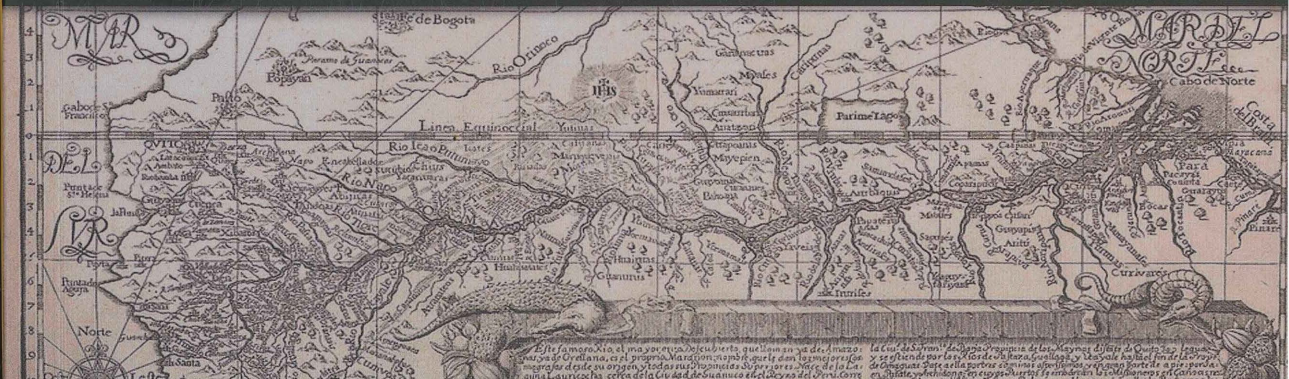
Jean-Pierre Chaumeil,
Óscar Espinosa de Rivero &

Capítulo 16

actes



Por donde hay
soplo



Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2011-13227
Ley 26905 - Biblioteca Nacional del Perú
ISBN: 978-9972-623-71-4

Derechos de la primera edición, noviembre de 2011

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS/MAEE
Av. Arequipa 4595, Lima 18 - Perú
Teléf.: (51 1) 447 60 70 Fax: (51 1) 445 76 50
E-mail: postmaster@ifea.org.pe
Pág. Web: <http://www.ifeanet.org>

Este volumen corresponde al **tomo 29** de la colección **Actes & Mémoires de l'Institut Français d'Études Andines** (ISSN 1816-1278)

© Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú
Avenida Universitaria 1801, Lima 32
Telf.: (51-1) 626-2650
correo-e: feditor@pucp.edu.pe

© Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)
Av. González Prada 626 Lima 17 Perú
Teléfonos: 01-461 5223 / 460 0763,
Fax: 01-463 8846
Email: caaapdirec@caaap.org.pe
Pág. Web: www.caaap.org.pe

© Centre «Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne» du
Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (EREA-LESC)
UMR 7186 CNRS-Université Paris Ouest
7 rue Guy Moquet
94801 Villejuif Cédex - Francia
Teléf.: 00 33 (0)1 49 58 35 25 / 35 27
erea@vjf.cnrs.fr
Pág. Web: <http://www.vjf.cnrs.fr/erea/>

Imprenta Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156 - Breña

Foto de la carátula: Museo Etnográfico José Pio Aza

Composición de la carátula: Anne-Marie Brougère & Jean-Pierre Chaumeil a partir de una idea original de Mike Colléaux & Céline Valadeau

Cuidado de la edición: Anne-Marie Brougère

Patrimonialización de la indianidad y anti-mestizaje indígena

José Antonio Kelly

Introducción

Este texto tiene el doble objetivo de presentar algunos aspectos de la actualidad de la política indigenista venezolana —que ha sufrido cambios importantes a partir del gobierno de Chávez y la constitución de 1999— y sugerir algunas ideas de cómo relacionar estas políticas con las formas en que los pueblos indígenas cambian, formas que quedan particularmente visibles al incrementarse sus relaciones con la sociedad nacional, fenómeno cada vez más relevante en vista de la creciente atención estatal al asunto indígena en Venezuela.

En una primera parte, resumo algunos de los hechos políticos y jurídicos destacables de la política indigenista venezolana de los últimos diez años. Complemento esta descripción mostrando la manera en que, dentro del proyecto político del presidente Chávez (la Revolución Bolivariana), lo indígena se ha convertido en una importante fuente de recursos simbólicos para el discurso de refundación de la Nación (Angosto, 2008). En una segunda parte, lo que haré es establecer tres contrastes entre esta política indigenista con, en primer lugar, el pasado del indigenismo del estado venezolano, luego

con lo que el estado venezolano actual deja de hacer en materia indigenista, y por último, y en esto me extenderé más, con lo que hacen los yanomami ante la renovada oferta de derechos, bienes y servicios a su disposición.

La ideas principales que quiero colocar en debate derivan de estos contrastes y son:

- (1) Que existe una continuidad contradictoria entre las políticas multiculturales del estado actual y la ideología del mestizaje que reinó como teoría y valor de la nacionalidad venezolana hasta la nueva constitución; sustento que este «multiculturalismo mestizante» se debe a la falta de vinculación en las políticas públicas para pueblos indígenas entre la cultura indígena y el contexto social de su producción;
- (2) basándome en la etnografía yanomami, que la teoría del mestizaje como proceso de fusión de identidades no corresponde con la manera en que los pueblos indígenas conciben sus transformaciones. De hecho propongo que la teoría indígena del cambio en el tiempo es una inversión del mestizaje: un anti-mestizaje.

Parafraseando a Viveiros de Castro, la estrategia de contraponer el actuar estatal con el de los indígenas responde a la necesidad de complementar los análisis de la «cuestión indígena» —la mirada del Estado sobre el indio— con un análisis de «las cuestiones indígenas» —las miradas de los indígenas sobre el Estado—. Si no establecemos esta mediación corremos el riesgo de omitir aquello que hay de particularmente indígena en el actuar de los indios, y aquí los resultados son conocidos: o terminamos sabiendo mucho sobre el Estado y poco sobre los indígenas, o nos contentamos con ver a los indígenas apenas como una minoría más en busca de revertir una posición marginal en el juego de poderes del Estado-nación. Aunque existen excelentes análisis hechos dentro de este marco conceptual —Angosto (2008) siendo un ejemplo reciente sobre el caso venezolano— ambos resultados me parecen insatisfactorios, no tanto por incorrectos, sino más bien por incompletos. Y aquí no hay revelación de agencia indígena que valga: señalar que los indígenas se apropian activamente de una selva de discursos e ideologías en el juego estatal, verlo como estrategia étnico de la identidad —tendencia que aflora si nos enfocamos solo en el liderazgo de un movimiento indígena y nos concentramos en eventos o discursos públicos y eminentemente políticos— no compensa la invisibilidad de la creatividad indígena —más visible en las relaciones cotidianas en las comunidades entre indios y agentes del Estado— en la que incurrimos si nos empeñamos en ejercicios analíticos asimétricos del indigenismo estatal.

Aclaro de antemano que este es un esbozo de ideas un tanto experimental, y como tal, funciona más como una instigación abierta al debate, y menos como una declaración cerrada de conclusiones.

1. La identidad e indianidad en la Revolución Bolivariana

El proyecto político del presidente Chávez es uno de refundación de la nación. La radicalidad de la intención del proceso se explicita en los apelativos más comunes promovidos desde el discurso oficial para referirse a este proyecto: «La Revolución Bolivariana»; «La V República». Como lo discute Angosto, si bien la revolución se fundamenta en una doctrina Bolivarianista, destaca en su discurso un importante recurso a lo indígena, fenómeno ideológico que el autor denomina Guaicaipurismo, en referencia al indio Guaicaipuro:

«El bolivarianismo... abunda en temas como el de la independencia nacional, la soberanía popular, la integración Latinoamericana o el rol del Estado como garante de la justicia social, no es un movimiento definido por un corpus teórico identificable, sino una matriz flexible que permite aglutinar demandas y corrientes políticas diversas dentro de una alternativa al neoliberalismo» (Angosto, 2008: 13).

Y más adelante:

«El guaicaipurismo, complemento del bolivarianismo, tampoco supone un corpus teórico dogmatizado (y de ahí su flexible efectividad) y sirve como fuente de producción simbólica y discursiva de los agentes políticos ligados al proyecto revolucionario. Por un lado, el guaicaipurismo inspira la praxis de agentes gubernamentales en el trabajo de transformación de la ideología nacional; por otro lado, dentro de una relación dialógica, la agencia de esos actores construye y modifica el discurso guaicaipurista» (Angosto, 2008: 14).

La relevancia que lo indígena ha cobrado dentro de este proceso de reconstrucción nacional es parte de un esfuerzo discursivo más amplio de revalorización y redefinición de la identidad y cultura nacional. El presidente Chávez comenta con frecuencia sobre su ancestralidad indígena; los medios de comunicación del Estado han incrementado notablemente el fomento de la diversidad cultural; instituciones nacionales de difusión artística reconocidas como centros de cultura cosmopolita ahora dividen su repertorio de cultura universal con manifestaciones culturales nacionales; los billetes de

la nueva moneda nacional, el bolívar fuerte, contrastan con los anteriores, precisamente por incluir personajes históricos y elementos de flora y fauna representativos de la diversidad cultural y ecológica del país entre los cuales destacan héroes como el Indio Guaicaipuro, símbolo de resistencia indígena a la colonización española, y Negro Primero, personaje icónico de la gesta independentista. Siguiendo con la discusión de Angosto (2008), dentro de este nuevo énfasis en la multiculturalidad de la nación, lo indígena destaca considerablemente por encima de otros elementos de la diversidad nacional —como lo podría ser, por ejemplo, la afro-venezolanidad—. Así pues, es el indio Guaicaipuro quien fue incluido recientemente (2001) en el panteón nacional —lugar reservado para los héroes de la Independencia— y es la toponimia indígena a la que recurren los órganos estatales y el presidente en cada pequeña refundación de una instancia estatal o icono de identidad regional o nacional.

En el plano jurídico, a partir de la Constitución de 1999, se ha consolidado una legislación que garantiza los derechos de los pueblos indígenas. La Constitución, para comenzar, incluye por primera vez ocho artículos descriptivos de varios derechos indígenas, incluido el derecho a la tierra. Venezuela ratificó por primera vez la Convención 169 de la OIT en el 2001. En el 2003 y 2005 se pasaron leyes a nivel orgánico especificando los procedimientos para la implementación de los derechos consagrados en la Constitución. Así pues, aun cuando muchos de los nuevos derechos permanecen en estado de flagrante violación, los fundamentos jurídicos para reivindicar su cumplimiento son cada vez más sólidos.

La participación indígena en la política nacional también se ha incrementado y diversificado significativamente. Por ley, los pueblos indígenas cuentan con tres representantes en la Asamblea Nacional. El estado Amazonas ha sido gobernado por un indígena durante dos turnos, y en los estados Bolívar, Delta Amacuro y Zulia, varios indígenas han sido electos alcaldes. En enero del 2007 se creó el ministerio para los Pueblos Indígenas. Otros ministerios, como los de Educación y Salud, han creado o mejorado sus oficinas de asuntos indígenas. Además, el número de indígenas en ministerios, así como en los gobiernos regionales y locales es cada vez mayor¹.

¹ Ahora bien, este ascenso de representatividad numérica dentro de los órganos del Estado ha significado una igual disminución de la capacidad política del movimiento indígena en cuanto fuerza de la sociedad civil. Aunque el tema lo amerita, no me extendiendo en

El discurso oficial sobre lo indígena contiene tres ideas fundamentales que ligan a los pueblos indígenas con la reconstrucción de la nación y es este el sentido más fuerte en que podemos hablar de patrimonialización: la objetivación valorada de una nueva historia de la nación.

Los indígenas se han convertido en un símbolo de resistencia en una re-lectura de la historia que sugiere otro mito de origen del Estado-nación. Es así que el nombre oficial de la efeméride del 12 de octubre ha substituido el apelativo de «El Día de la Raza» —que sugería la idea de una nación nacida de la fusión de razas en un proceso optimista de mejora de la materia prima social pre-colombina— a «El Día de la Resistencia Indígena», que sugiere una imagen de una nación nacida de la lucha indígena en contra del imperio español. Los indígenas son también los únicos mencionados en el preámbulo de la nueva Constitución al lado de los padres de la patria (Simón Bolívar y compañía). Ahora bien, esta imagen de resistencia también sintoniza con la lucha por una sociedad más justa en la cual se basa el discurso del proyecto Bolivariano actual, así como lo está con la retórica contra el imperialismo estadounidense, también característica del presidente Chávez. Esta continuidad en el discurso oficial, entre los dos momentos históricamente bolivarianos —el período de independencia y el período Chávez— estos dos nacimientos de la nación en contra del imperialismo y la injusticia, le da a la nueva nación una imagen de poseer una esencia y garra anti-imperialista. Los indígenas constituyen un hilo conductor de esta historia; una operación ideológica que básicamente consiste en hacer coincidir la historia indígena con la nacional.

Más reciente ha sido la presentación de los pueblos indígenas como socialistas originarios. Retomando el pensamiento de José Carlos Mariátegui, el gobierno describe su ideología política —conocida como «el socialismo del siglo 21»— como teniendo orígenes indígenas, en contraposición a otras formas de socialismo consideradas no-autóctonas. Tomemos, por ejemplo, el siguiente discurso del presidente, ofrecido poco después de su re-elección en diciembre del 2006, época en la cual se comenzó a hablar más contundentemente de socialismo en el marco de una nueva etapa de profundización de la revolución:

● este punto sino para decir que, si por un lado, ahora los indígenas acceden a mayores cuotas de poder dentro de la administración político-territorial del Estado, por el otro, han perdido capacidad de defensa de sus derechos —particularmente los territoriales (ver abajo)— cuando estos entran en conflicto con los intereses del gobierno (Mansutti, 2006; Angosto; 2008; Kelly, 2007).

«Vamos a relanzar el socialismo indo-venezolano, un socialismo inspirado en nuestras propias raíces... Debemos incorporar repotenciándolo, actualizándolo, el socialismo indígena o indo-venezolano. Tenemos que respetar y ayudar a fortalecer esas raíces de nuestro socialismo. Esas prácticas son como una semilla que deben expandirse, multiplicarse. Fíjense, es al revés de lo que mucha gente ha planteado. Mucha gente ha dicho: “vamos hasta las comunidades indígenas para ayudarlos”; más bien, deberíamos decir: “vamos a pedirle ayuda a ellos para que cooperen con nosotros en la construcción del proyecto socialista del siglo 21...”» (Presidente Chávez, 2007: 44).

En resumen, las imágenes de vida y valores comunitarios asociadas a los indígenas proveen ingredientes para una filosofía política que se suma a, y es consistente con, el espíritu de resistencia, agregando de esa manera una esencia socialista a la naturaleza anti-imperialista de la nueva nación. No es de sorprenderse que varios actores políticos indígenas que operan dentro del aparato estatal se han alineado con el discurso indo-socialista. Como lo registra nuevamente Angosto:

«Así, es posible... ver cómo desde el MINPI [Ministerio para los Pueblos Indígenas] se organizan eventos como el “I Encuentro Internacional de Pueblos Indígenas Antiimperialistas de la Abya Yala” o el “I Congreso Bolivariano ‘Indoamérica Joven’ de guerreros indígenas contra la miseria y el imperialismo”, en los cuales los grupos de indígenas asistentes declaraban apoyo al proyecto socialista en franelas con la leyenda “Guerrero indígena socialista ¡a la carga!”, o en pancartas como: “Guerreros indígenas socialistas de Amazonas, ¡presentes!”» (2008: 23).

La tercera y última manera en que los indígenas aparecen con frecuencia en el discurso oficial es como ciudadanos históricamente excluidos, junto con el campesinado y los pobres de las zonas urbanas. Siendo el epítome de la exclusión —cosa que no es inexacta si consideramos, por ejemplo, que los pueblos indígenas presentan sistemáticamente los peores indicadores de salud del país— los pueblos indígenas sirven para representar los nefastos resultados de la aplicación irrestricta de las formas y valores político-económicas dominantes —capitalismo, neoliberalismo, materialismo— y al mismo tiempo son candidatos predilectos para demostrar los beneficios de la aplicación de los principios contrarios —socialismo, cooperación, solidaridad— promovidos como la base de las políticas de Estado.

Así pues, entre todos los pueblos indígenas de Venezuela se ha registrado un incremento en programas sociales y proyectos de desarrollo endógeno. Este incremento en la oferta de bienes y servicios a lo largo del conjunto de comunidades indígenas constituye como una irregular y heterogénea expansión de servicios básicos mezclada con una renovada ola de asistencialismo de variable pertinencia. Los yanomami, por ejemplo, se han familiarizado con un sinnúmero de programas sociales de gobierno: en salud, la Misión Barrio Adentro procura la mejora de los servicios médicos básicos²; la Misión José Gregorio Hernández ha hecho una incursión en procura de discapacitados físicos; la Misión Árbol, dedicada a la reforestación, cautivó a algunos jóvenes yanomami por un tiempo; la Misión Robinson implementó técnicas cubanas de alfabetización y contrató a una serie de jóvenes yanomami como facilitadores; la Misión Cultura también reclutó en su momento a jóvenes yanomami con fines de promoción cultural; la repartición de alimentos se ha hecho cada vez más periódica, así como la instalación de plantas eléctricas, y las entregas de motores y voladoras por parte de distintos entes del gobierno local, regional y central. El número de cargos asalariados se ha incrementado vertiginosamente: de un puñado de empleados yanomami con que contaba la alcaldía local en 1995, en el 2006 el número de contratados llegaba a unos 160 yanomami. De más reciente aparición en el Alto Orinoco, son los Consejos Comunales, organizaciones sociales promovidas por el Estado y regidas por ley con el fin de incrementar la participación comunitaria en el diseño, implementación y control de proyectos de desarrollo local y servicios públicos³.

En suma, existe una apropiación de la indianidad en el discurso bolivariano actual en donde, no solo las culturas, sino lo que se consideran esencias

●
² La mayoría de los programas sociales de gobierno llevan el nombre de «Misión», y en general se les refiere como «misiones sociales». Son programas de inclusión y promoción social de diversa índole, normalmente supeditados a un ministerio del poder ejecutivo, pero con un funcionamiento más ágil, procurando evitar o disminuir la ineficiencia del aparato estatal tradicional.

³ Los Consejos Comunales son la expresión máxima del llamado Poder Popular y su fomento constituye una de las 5 líneas fundamentales de la «nueva etapa de la revolución» iniciada con la reelección presidencial en diciembre del 2006. Los Consejos Comunales pueden recibir recursos directos del Estado y buscan la participación directa de las comunidades en el diseño, implementación y control social de las políticas públicas que les afectan. Estos Consejos se rigen por una Ley de Consejos Comunales. Estas formas de organización social prediseñadas se han multiplicado recientemente entre los yanomami y otros pueblos indígenas en Venezuela. A pesar de ser una de las transformaciones

sociales de los pueblos indígenas son incorporados como elementos constitutivos de la identidad nacional. Estamos frente a un verdadero proceso de patrimonialización: una objetivación de la historia con efectos y fines políticos para la actualidad. Claro está, poco vale discutir sobre si los indígenas son o no son así o esa, pues esta apropiación se enmarca en un proceso de reconstrucción nacional que, como bien describiera Hobsbawm, precisa de la construcción de símbolos, emblemas y enemigos morales.

Más interesante que una crítica antropológica a la construcción estatal de la indianidad me parece contrastar esta actuación: (1) con lo que antes hacía el estado venezolano; (2) con lo que hoy no está haciendo el estado venezolano; y, (3) con lo que hoy hacen los yanomami y otros grupos indígenas ante esta creciente atención estatal.

1. 1. *Contraste 1: Qué hacía antes el estado venezolano* **Mestizaje vs. multiculturalismo**

El multiculturalismo oficial actual contrasta con el discurso del nacionalismo previo a Chávez y que nos acompañó al menos la mayor parte del siglo XX. En esa lectura, el mestizaje ocupaba el lugar de honor al ser representado como el origen de la nacionalidad venezolana. El indígena era reconocido como un componente del proceso histórico de mestización; proceso que a su vez consumía las identidades en su desenvolvimiento y que había prácticamente acabado con los pueblos indígenas. Como comenta Mansutti:

«Esta valoración del mestizaje enraizó en el espíritu del pueblo venezolano contemporáneo. El individuo ideal de la venezolanidad es aquel que es mestizo. Pudiéramos decir que ser mestizo es la manera de ser ario en Venezuela, es nuestro ideal racial al punto que centró el orgullo identitario en el hibridismo y restringió la posibilidad de desplazarse entre varias identidades raciales» (2006: 17).

La ideología del mestizaje nos presenta una historia que se pone fin a sí misma ahí cuando se declara que la mezcla ha sido total. De ahí para adelante, son las políticas de asimilación las que se pensaban darían cuenta de los pocos reductos indígenas del país; políticas que integrarían a los indígenas, quienes

adoptarían los modelos dominantes de relación política y económica del ciudadano con el Estado (aquí destacan la campesinización de la reforma agraria; el catequismo a través de las misiones católicas, etc.). Mientras reinase la ideología del mestizaje, muy congruente con el histórico énfasis modernizador del petro-estado venezolano (Coronil, 1997), las políticas oficiales para indígenas estarían guiadas por esfuerzos de producir criollos. Cito como ejemplo de esta ideología las palabras del reconocido historiador venezolano Guillermo Morón, tomadas de un texto de historia para las escuelas de secundaria de Venezuela:

«¿deberían ser preservadas las comunidades indígenas? Esto no lo puede desear nadie. Las comunidades están destinadas a desaparecer lentamente... Debemos desear que en el futuro —con la conquista de la selva y cuando las tierras estén llenas de pueblos y ciudades— no haya ningún grupo aún hablando caribe... El indígena forma parte de nuestra historia como componente del mestizaje; de esta manera ha cumplido un propósito que nadie se lo puede negar. Pero es necesario asimilarlo del todo, integrarlo a nuestra manera de entender la cultura. El mestizaje es el medio histórico para realizar esta incorporación» (Morón, 1974: 16).

Siendo este el discurso otrora promulgado desde el Estado y sus instituciones, como las escuelas, no es de extrañarse que la indianidad y la contemporaneidad sean hoy en día difíciles de reconciliar en el imaginario nacional. Mansutti toca en este punto:

«El venezolano promedio se siente cómodo pensando a los indios como raíces y como ancestros llamados a incorporarse felizmente al mundo criollo. Al mismo tiempo tiene dificultades para reconocerlos como hermanos diferentes que necesitan tener espacios propios donde expresar sus diferencias y reproducirse como sociedades no asimilables a la sociedad mayoritaria y mestiza» (2000: 19).

La adopción del discurso multicultural y la apropiación de la indianidad por parte de la Revolución, al mismo tiempo entierran la ideología del mestizaje y transforman a los indígenas de patrimonio histórico a patrimonio viviente; de ingredientes consumidos por la historia a ingredientes activos en la formación de una nueva historia. Por otro lado, el discurso multiculturalista produce políticas públicas que valorizan lo indígena y en cierta manera se ha sustituido el esfuerzo de «hacer criollos» por aquel de «hacer indígenas». Esta nueva ideología multicultural abre posibilidades de políticas públicas

conceptualmente impensables en el pasado regido por el mestizaje como teoría y valor fundamental de la nación.

1. 2. *Contraste 2: Qué no hace el estado venezolano actual* **Patrimonialización vs. tierras**

Ahora bien, esta patrimonialización de lo indígena y la promoción de las culturas indígenas y la marea de programas sociales en los que son incluidos contrasta con la obstinada reticencia a reconocer tierras indígenas extensas a pesar de la inconstitucionalidad que implica. En Venezuela no existe ningún territorio étnico jurídicamente reconocido a pesar de existir varios proyectos de demarcación que cumplen con todos los requisitos de la ley. Las entregas de tierras hechas en los últimos cinco años han sido todas extensiones reducidas que recuerdan el modelo de la reforma agraria. El mayor obstáculo a la demarcación es su aparente irreconciliabilidad con la soberanía nacional e integridad territorial —recordemos que estamos hablando de grandes extensiones de territorio en zonas de frontera—. La idea del conflicto entre la tierra indígena y la soberanía, poco sustentable si se consideran las aspiraciones de los pueblos indígenas, persisten sólidas en el pensamiento militar que infunde buena parte del gobierno. La autonomía y el mayor control que los pueblos indígenas exigen para poder «indigenizar la modernidad» (Salhins, 1997) según su propia lógica cultural y coyuntura histórica es el punto en donde el Estado venezolano ha colocado un importante freno. El otro gran obstáculo a la demarcación de tierras es el archiconocido conflicto entre desarrollo nacional y derecho indígena al territorio; en Venezuela esto se suma a un considerable énfasis del gobierno en proyectos de integración física de Latinoamérica que incluye oleoductos, gasoductos y carreteras conectando a Venezuela con Brasil y con Colombia.

Es innegable que el nuevo valor simbólico atribuido por la revolución a los indígenas representa un viraje radical a favor de los pueblos indígenas. También es cierto que en esta nueva situación ideológica las oportunidades de disminuir la discriminación e inequidad que ha tenido a los indígenas por objeto desde antaño se han visto fortalecidas. No es menos cierto, sin embargo, que los indígenas entran en este nuevo escenario político como una minoría contribuyente a un fin monolítico —otrora un país mestizo/criollo (ver cita de Morón), ahora un país socialista (ver cita de Chávez)—. Es en esta perspectiva que veo una continuidad fatal con la idea del mestizaje, ya no con base bio social sino más bien con base sociopolítica. Un proyecto

multicultural en donde el Estado y la tradición occidental definen lo que cuenta como cultura y la desvinculan del contexto social de su producción, está condenado a ser un proyecto mestizador. Strathern, en un balance sobre la era de la globalización de la cultura como concepto y valor, subraya un punto por demás pertinente:

«Su ubicuidad se convierte en un problema cuando la *cultura deja de funcionar como un término relacional...* Mientras la cultura fue entendida en relación a formas o expresiones locales, fue contextualizada por otras descripciones de las relaciones (sociales) entre las personas. Lo que tiende a desaparecer en la actualidad es esa contextualización relacional» (1995: 157)⁴.

Creo que es una consecuencia relacionada con la mencionada por Strathern, el hecho que políticas multiculturales que obvian la organización social indígena terminen siendo políticas con tendencia mestizante, sean o no efectivas en realizar esta tendencia.

1. 3. Contraste 3: Qué es lo que hacen los yanomami **Paridad jurídica vs. paridad histórico-identitaria**

La paulatina expansión del Estado venezolano al interior de la tierra yanomami trae consigo una serie de conceptos y valores entre los cuales están las nociones de derechos indígenas, derechos políticos y ciudadanía. De las más de 200 comunidades yanomami que podemos estimar hay en el estado de Amazonas, es solo una fracción la que está familiarizada con este vocabulario, y entre ellos, solo la pequeña parte que se desenvuelve en el terreno de la política o etnopolítica. Sintomático de este gradiente de contacto con la sociedad nacional es el hecho de que en la mayor reunión de comunidades yanomami con representantes estatales, llevada a cabo en 2001, gran parte de los yanomami hacían sus críticas al sistema de salud, al sistema educativo, y a otros representantes del Estado, movilizando valores propios de la moralidad yanomami: el no mezquinar los recursos, el no dejar a los parientes sufrir, etc. Fue un número reducido de experimentados representantes políticos quienes hablaron de estas mismas fallas de servicios del Estado en términos de derechos constitucionales. Con el reciente repunte de la presencia estatal

●
⁴ Énfasis en el original, traducción propia.

en el territorio yanomami, esta migración conceptual se ha acentuado y es cada vez más claro que son éstos los términos y las herramientas efectivas para influenciar a ministerios, gobiernos locales, misioneros, antropólogos y demás instituciones y representantes del Estado.

Ahora bien, esta incorporación conceptual gira en torno a la búsqueda de paridad o igualdad jurídica y resulta interesante contrastarla con la patrimonialización de lo indígena adelantada por el Estado, que consiste, como mencionamos antes, en un ejercicio de igualdad histórica e identitaria. El ejercicio de igualdad jurídica que adelantan los indígenas moviliza como categoría clave la noción de ciudadanía. En contraste con esto, la paridad identitaria e histórica detrás de la patrimonialización de la indianidad que adelanta el Estado moviliza como categoría clave la noción de nacionalidad. Se contraponen así el indígena ciudadano, por un lado, a la nación india, por el otro, así como la mezcla inmiscible se opone a la fusión; o como la relación entre diferencias se opone al consumo de la diferencia en relación.

1. 4. Asimilación vs. diferenciación

En lugar de la asimilación que el Estado promueve, explícita o implícitamente, ya sea en su esfuerzo anterior por «hacer criollos» o el actual de «hacer indígenas», los yanomami en particular y hasta el momento, someten estas políticas a una trayectoria histórica que comenzó con vigor hace más de medio siglo con la llegada de los misioneros y que he llamado anteriormente «volverse criollo», o como dicen en lengua yanomami «transformarse en *napë*» (extranjero, otro, enemigo potencial, criollo) o en español «civilizarse». Esta tendencia transformativa implica la adopción de un *habitus* criollo y la apropiación de conocimientos criollos posibilitada por los intercambios con misioneros y otros agentes del Estado y sociedad nacional. Esto ha generado un nuevo contexto de significados y prácticas mediante el cual los yanomami pueden diferenciarse de sus compatriotas que viven río arriba, quienes tienen un menor contacto con la sociedad nacional, y presentarse ante ellos como *napë* o criollos, al mismo tiempo que se diferencian de otros indígenas y mestizos que viven río abajo, presentándose ante ellos como «más indígenas» es decir, más yanomami. El uso de ropa, la posesión y suministro de bienes manufacturados, la capacidad de hablar español, la capacidad de mediar en las relaciones con los criollos, la participación en la política indígena y en la política partidista, etc. sustenta este contexto significativo subordinado a la diferenciación que ofrece. Este contexto nace de la extensión de un espacio

sociopolítico convencional definido por los grados de alteridad en términos de alianza o enemistad (Albert, 1985). Sin embargo, en este nuevo contexto, la alteridad es definida en términos de grados históricos de «volverse *napë*». Es así que los yanomami del Orinoco pueden hablar con orgullo de ser «civilizados», lo que indica una especie de identidad dual yanomami/criollo que en realidad no refiere de manera alguna a una identidad, sino a las dos maneras de diferenciarse ante las gentes de río arriba y de río abajo, y que les permite su posición intermediaria en una red socio-espacial con polos criollos en las ciudades y polos yanomami en el corazón de la selva.

Ahora bien, el primer punto a resaltar es que la noción yanomami de «ser *napë*» no corresponde en nada con la noción criolla de «ser criollo», un equívoco que subyace buena parte de los malentendidos interculturales entre agentes del Estado —como médicos del sistema de salud, misioneros, indigenistas y otros— y los yanomami en sus relaciones cotidianas (Kelly, *en prensa*). Lo que aquí me interesa es explorar no es la pregunta de «en qué se transforman los yanomami al decir que son civilizados», sino más bien en qué consiste la transformación, qué es ese «volverse», pues parece en todos sus aspectos una inversión del concepto de mestizaje⁵.

La idea de mestizaje corresponde con un proceso, una progresión hacia un estado final: la persona, clase o nación mestiza. El mestizaje no tiene retorno, se supone que produce un tipo distintivo de gente que elimina la relación entre las gentes originarias que terminan siendo consumidas por la mezcla, que a su vez resulta en una identidad nueva y compartida. Como nos dice Mansutti para el caso venezolano:

«Se aduce que este es un país construido sobre la mezcla de razas y culturas que encuentra sus nutrientes en los aportes de tres bloques: los indios, los negros y los europeos, cada quien dando lo peculiar de sus culturas: sus lenguas, su estética, sus músicas y sus culturas productivas y culinarias, pero que al mismo tiempo el resultado es sustancialmente diferente a sus aportantes: es una nueva raza» (2006: 17).

⁵ Debo la idea de anti-mestizaje a un comentario de Anne-Cristine Taylor sobre mi tesis doctoral de 2003. Las ideas que expongo al querer examinar con detalle lo que puede significar para los yanomami la transformación experimentada cuando hablan de «civilizarse» tienen su origen en conversaciones con Eduardo Viveiros de Castro.

La asimilación, paso histórico secuencial al mestizaje, opera por la aproximación del indígena a un ideal de relación político económica con el Estado cuyo patrón es la población mestiza.

Ahora bien, la transformación implicada en la transformación en *napë* o «volverse criollo» se refiere más a una concatenación de estados virtuales y actuales: la otredad es un estado virtual de la persona yanomami, que de paso, por virtual e inmaterial y latente no deja de ser menos real. Atendiendo a la noción yanomami de persona es posible decir que la persona nunca es auto-idéntica; es, por el contrario, internamente diferente a sí misma. Testimonio de esto es la idea, manifestada particularmente durante la enfermedad, pero también en el chamanismo y la mitología, de las transformaciones en otro —en espectro en la enfermedad, en espíritu de la naturaleza en el chamanismo, en animal en la mitología— a las que es susceptible la persona yanomami. Veo la transformación experimentada en el volverse *napë* como siendo del mismo tipo a las transformaciones míticas, en donde la humanidad original se transformó en una diversidad de especies animales. Así como en la mitología amerindia en general, muchas veces estas transformaciones en animales son anticipadas en el mito con comentarios sobre el comportamiento bizarro del personaje en cuestión. Igualmente, una vez transformado en animal, la virtualidad humana no desaparece, pues permanece como el aspecto inmaterial del animal que los chamanes personifican en forma humana (Viveiros de Castro, 2006). De la misma manera que la animalidad y la humanidad, el cuerpo y el alma, en la mitología y en el chamanismo, los conceptos de yanomami y *napë*, y los comportamientos asociados a «ser yanomami» y «ser *napë*» mantienen una relación de figura y fondo cada uno creando un contexto de contraste para el otro. El volverse criollo de los yanomami entonces no constituye un esfuerzo por mestizarse y fundirse con la sociedad envolvente; por el contrario, la relación entre yanomami y criollos debe permanecer para que los yanomami del Orinoco puedan alternar entre las posiciones de ser yanomami y ser criollo. Así pues, en lugar del consumo de identidades en fusión mestiza estamos frente a la adición de una forma de alteridad —la de ser criollo—: un verdadero anti-mestizaje. Es esta máquina anti-fusionante, máquina contra la miscibilidad si se quiere —para rendir homenaje a Pierre Clastres, esta noción indígena de la transformación puede (quizás debe) ser leída como un aspecto constituyente de una «sociedad contra el estado»— que da permanencia al ser yanomami a pesar de las múltiples cambios que como pueblo han experimentado.

Solidario con lo que comenta Mansutti (2006) sobre la resistencia indígena al mestizaje, utilizo un comentario suyo para ilustrar los problemas que la idea de anti-mestizaje puede resolver. Mansutti llama la atención al hecho de que muchos indígenas, a pesar de las múltiples transformaciones sociales que han experimentado, persisten en caracterizarse como indios y no como mestizos:

«Lo que perturba al ideólogo del mestizaje es que los indígenas, siendo mestizos biológicos y culturales, no se reconozcan como “mestizos criollos occidentalizados” y reafirmen la diferencialidad cultural en lugar de disolverla en los sincretismos culturales dominantes y aceptados» (2006: 19, énfasis añadido).

Mansutti nos dice que los indios son mestizos pero no lo reconocen. Ahora bien, ¿cómo se explica esta renuncia?: ¿limitaciones intelectuales? ¿mala visión? o ¿debemos invocar una resistencia a la idea de la mezcla por motivos económico-políticos —argumento de preferencia en el pensamiento criollo a partir de la promulgación de los derechos indígenas en 1999? (y, claro está, dudo que Mansutti comulgue con alguna de estas explicaciones)—. El problema está en que decir que son mestizos y no lo reconocen, es suponer que comparten nuestra teoría de la mezcla y que refutan por alguna razón sus implicaciones. La única salida a esta aparente paradoja es proponer que los indígenas no comparten la teoría del mestizaje como nosotros la concebimos —miscibilidad biológica y/o cultural—. Lo que la etnografía yanomami que he brevemente expuesto aquí sugiere, es que ellos se traen otra teoría entre manos, y es así que debemos pensar el anti-mestizaje: una teoría indígena de la transformación.

Conclusión

La revolución bolivariana ha colocado simbólica y concretamente el asunto indígena en el centro del debate y la agenda política nacional. Las oportunidades para reducir inequidades históricas se han visto así fortalecidas. Al mismo tiempo, el renovado interés estatal en la inclusión social de los pueblos indígenas no deja de estar en oposición y a veces en conflicto directo con otros lineamientos estratégicos del gobierno, como lo son el incremento de la presencia y control de las fronteras, el impulso de una agenda desarrollista contundente y la mencionada integración física y económica latinoamericana. Por otro lado, el alza de la importancia del tema indígena está fuertemente supeditado al proyecto político bolivariano,

motivo por el cual la inclusión social se paga con la moneda de la conformidad o sumisión a las interpretaciones estatales de lo que son y deberían ser los indígenas y su cultura. Los indígenas son llamados a participar del interés estatal no pocas veces en franca contradicción con el interés de los pueblos y comunidades indígenas. Los recientes conflictos con los yupka en el estado Zulia que involucran violaciones serias a los derechos humanos (Tillet, en prensa) y la permanencia de la falta de reconocimiento de tierras indígenas son testimonio de esta contradicción. En esta coyuntura política he querido concentrarme en los contrastes entre los principios movilizados por indígenas y Estado, focalizándome particularmente en los yanomami por ser el caso que mejor conozco. Retomo brevemente las ideas arriba expuestas.

Un proyecto multicultural en donde el Estado define lo que es cultura y la desvincula de la socialidad que la produce termina siendo un programa mestizador que bien podría llamarse multiculturalismo mestizante. El control territorial y la libertad para mantener o transformar su propia organización social son elementos fundamentales para que un programa multicultural sea sincero en sus objetivos, que no deben ser otros que la creación de condiciones para la existencia de formas de creatividad, de significación, y por ende de vida, alternativas.

He expuesto dos formas en que el programa mestizador del Estado se opone a las formas yanomami —y de muchos otros indígenas— de lidiar con oferta de derechos, bienes y servicios del Estado. Por un lado, la paridad jurídica implicada en ser ciudadano indígena se opone a la paridad histórica e identitaria implicada en la patrimonialización de la indianidad que adelanta el proyecto bolivariano. Por el otro, el asimilacionismo de antaño o el multiculturalismo actual se oponen a los procesos de transformación o cambio cultural del tipo «volverse criollo» o «civilizarse». Son estas dos facetas de un mismo encuentro de proyectos que podríamos llamar: la fusión mestizadora (del Estado) y la hibridación diferenciante (indígena).

La idea de que por lo menos algunos casos de lo que conocemos comúnmente como «cambio cultural» entre los pueblos indígenas puedan ser caracterizados como siendo transformaciones del tipo anti-mestizaje creo que tiene un valor teórico-político de algún peso, pues nos da argumentos en contra de quienes, basándose en la idea —ampliamente difundida por Estados nacionales y no pocas veces arraigada en el sentido común criollo— de que los indígenas se han mestizado y que, por ende, hoy no existen indígenas puros, arguyen en contra del reconocimiento de derechos, en particular aquellos sobre la tierra.

Más aún, la idea de anti-mestizaje es consistente con lo que sabemos, al menos desde la Gesta de Asdiwal y la Historia de Lince (Lévi-Strauss, 1983; 1991): que en el pensamiento indígena la identidad propia se define antes por una inversión de su contrario que por la afirmación de ella misma. Llevando el argumento del anti-mestizaje al límite de sus consecuencias, llegamos a la conclusión de que para que realmente desaparezcan los indígenas, sus contrarios eminentes, los criollos, tienen que desaparecer primero.

Cierro con una reflexión reciente de Viveiros de Castro, parte de un comentario más extenso sobre una serie de discursos pronunciados por líderes indígenas del Brasil en donde estos exponían sus versiones de la historia de sus relaciones con los criollos:

«Si el problema del origen de los blancos está, por así decir, resuelto desde antes del comienzo del mundo, el problema simétrico e inverso, del destino de los indios permanece para ellos crucialmente abierto. Pues el desafío o enigma ante el cual se encuentran los indios es saber si es realmente posible utilizar la potencia tecnológica de los blancos, esto es, su forma de objetivación —su cultura— sin dejarse envenenar por su absurda violencia, su grotesca fetichización de los bienes, su insoportable arrogancia, esto es, por su modo de subjetivación —su sociedad—» (Viveiros de Castro, 2000: 51).

El problema simétrico e inverso al de las *opciones indígenas* ante sus futuras relaciones con los criollos es aquel de las *obligaciones del Estado* ante los indígenas. Pues el desafío que se nos presenta es cómo diseñar políticas de inclusión social sin que esto implique una irremediable reducción de una forma de creatividad (indígena) a otra (la nuestra).

Referencias citadas

- ALBERT, B., 1985 – Temps du sang, temps de cendres : représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne) ; París : Université de Paris X. Tesis de doctorado.
- ANGOSTO, L. F., 2008 – Pueblos indígenas, guaicaipurismo y socialismo del siglo XXI en Venezuela. *Antropológica*, 110: 9-34.

- CHÁVEZ, H., 2007 – *Discurso en el acto de juramentación de los propulsores y propulsoras de la unidad*, 106 pp.; Caracas: Ediciones Socialismo del Siglo XXI.
- CORONIL, F., 1997 – *The magical state: nature, money and modernity in Venezuela*, 466 pp.; Chicago: University of Chicago Press.
- KELLY, J. A., 2007 – Situación de los Yanomami y Yekuana en Venezuela: derechos a la salud, tierras y educación. Informe elaborado para Wataniba/CCPY.
- KELLY, J. A., en prensa – State health care and Yanomami transformations: a symmetrical ethnography; Tucson: University of Arizona Press.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1983 – *Structural anthropology II*, 500 pp.; Chicago: University of Chicago Press. Trad. Monique Layton.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1991 – *Histoire de lynx*, 358 pp.; París: Plon.
- MANSUTTI, A., 2006 – La demarcación de territorios indígenas en Venezuela: algunas condiciones de funcionamiento y el rol de los antropólogos. *Antropológica*, **105-106**: 13-39.
- MORÓN, G., 1974 – *Historia de Venezuela*, 517 pp.; Caracas: Italgráfica.
- SAHLINS, M., 1997 – O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a culture não é um “objeto” em extinção (Parte I). *Mana*, **3** (1): 41-73.
- STRATHERN, M., 1995 – The nice thing about culture is that everyone has it. In: *Shifting contexts: transformations in anthropological knowledge* (M. Strathern, ed.): 153-176; London: Routledge.
- TILLET, A., 2011 – Venezuela. In: *El Mundo Indígena 2010*; Copenhague: IWGIA.
- VIVEIROS DE CASTRO, 2000 – Os termos da outra história. In: *Povos indígenas no Brasil (1996-2000)* (Ricardo, C.A., ed.): 35-40; São Paulo: Instituto Socioambiental.
- VIVEIROS DE CASTRO, 2006 – A floresta de cristal: nota sobre a ontologia dos espíritos Amazônicos. *Cadernos de Campo*, **14/15**: 319-338.