

RELIGIOSIDAD INDÍGENA Y ESTADO PLURIÉTNICO: DE LO ANCESTRAL A LA V REPÚBLICA¹

Benjamín Martínez

(Antropologando, Revista Venezolana de Antropología Crítica)

antropologando@yahoo.com

Resumen:

Empeñado en conocer las complejas dinámicas culturales que se establecen entre las diversas sociedades indígenas y el Estado Nacional, el autor utiliza dos postulados fundamentales: la hibridación política y la geo-mítica, donde la perspectiva de los propios actores culturales resulta trascendente. Así mismo, indica la forma a través de la cual la religiosidad indígena puede entenderse como el fundamento de la cosmovisión como ideología política, y la indianidad como filosofía de la praxis política, en la lucha por la autodeterminación político-cultural de dichas sociedades. Todo esto para entender el modelaje del ethos del venezolano, en base a la hipótesis de la comunión cotidiana entre el patrimonio cultural indígena y el colonialismo gubernamental, el mismo que parece estar cambiando en pos de las demandas de país multiétnico cristalizado de manera jurídica en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela.

Abstract:

The author make an effort of know the complex cultures dynamics established between the states and the diverse societies, using the polity hibridation and the geomithic like perspectives where the vision of social subject is important. In this way, the author shows the way by the indigenous religions could understand like the support of the cosmvision, like polity ideology, and the indianity like philosophy of the polity praxis, in the fight by the self determination polity and cultural of that societies. All this to understands the performance of the venezuelan ethos, with the hypothesis of the possible links between cultural indigenous patrimony and governmental colonialism, the same colonialism that could be change like result of the demands of multiethnic society, at least guaranteed juridically in the Venezuelan Bolivarian Constitution.

Palabras clave:

Ancestral, Cosmovisión, Religiosidad Amerindia, Hibridación Política.
Ancestral, Cosmvision, Amerindian Religiosity, Politic Hibridation.

“No nos extraviáramos fuera de todas las palabras en el silencio eterno; no tendemos nuestras manos al vacío por cosas que están más allá de la esperanza”.
Rabindranaz Tagore.

I. Introducción: El abordaje

Para iniciar estas palabras, nada mejor que hacerlo con 6 preguntas básicas:

- a. ¿Qué entendemos por Religiosidad?
- b. ¿Qué entendemos por Ancestralidad?
- c. ¿Qué entendemos por República?
- d. ¿Qué entendemos por Espacio Político?
- e. ¿Qué entendemos por Tiempo Político?
- f. ¿Qué entendemos por Geo-Mítica en el ámbito actual (relación Ancestral/Occidental)?

Contestaremos en el mismo orden:

a. Religiosidad. Las diversas maneras como el hombre representa la realidad con la intención de explicar su existencia en un espacio-tiempo determinado. Transgeneracionalmente esto significa, fundar un sentido escatológico (Jung, 1988, 1969,1955), que impone el continuismo histórico de un orden explicativo moldeable por los mismos actores culturales, muy cercano a la fundación de ideología (Van Dijk 1999, Wolf, 1994) y por ende, de la política (Martín, 1984) de una colectividad entendida como pueblo.

b. Lo ancestral. Es lo histórico, lo mutable, pero también los rasgos permanentes, el arraigo en su buen sentido, lo tradicional frente a lo moderno, lo intrínsecamente propio de un pueblo con siglos de existencia.

c. La República, en el sentido de Platón (1973) tenía un sentido: la sociedad ideal, donde los hombres son los actores del gran teatro humano, buscando el orden, la existencia compartida y explicada constantemente, para que funcione el Estado, pero no permitía heterogeneidades culturales.

Hablamos de República en base a la diversidad: lo pluricultural, lo diverso, una renovada idea de estructurar al Estado Nación, nacido como consecuencia directa de la independencia de una clase política nueva ante el dominio ibérico, para nuestro caso, pero también la que debiera nacer en el Nuevo Proyecto Histórico (Dieterich 2001, Martínez, 2004a)

d. El espacio político. Se concibe desde el momento en el cual los actores culturales diferenciados, participan activamente en el compromiso de la construcción de un lugar para la participación, propiciados por el rumbo diferencial de la política con respecto a su uso cotidiano: la fundación de un nuevo tiempo que permite la conquista de nuevas dimensiones de interpretación de la acción colectiva de los ciudadanos, en dos explicaciones que convergen: *la dimensión política de los actos religiosos y lo político moldeado desde lo cultural.*

e. Tiempo político: el devenir histórico que impulsa la creación de los nuevos espacios de participación política.

f. La Geo-Mítica. Significa una aproximación antropológica al espacio político creado gracias al arraigo que deviene en protagonismo: los actores culturales creadores de circunstancias, de hechos, de discursos políticos fieles a sus identidades protagónicas, a su historia política diferenciada de las historias de otros pueblos, en definitiva, de nuevos discursos.

Entenderemos, entonces por geomítica, la construcción cultural del espacio político, por parte de los actores culturales que configuran (llenen de significado), lo que en su sentido colectivo denominamos Pueblo, y en el sentido de Estado-Nación como aglutinador de varias culturas (multicultural), de Pueblo Multicultural. Esto es, *la arquitectura cultural del espacio político, lo cultural como fundamento de las ideologías.*

Así, en estos tiempos donde no es que no existan pueblos “salvajes”, puesto que estos no han existido nunca, y donde los verdaderos salvajes son los partidarios de los monopolios imperialistas de la sociedad Occidental, cuyo nacimiento no debe verse solamente en los griegos, como sostuve para el caso de la ciencia (Martínez, 2004a), sino en las multipolaridades creativas que el intercambio cultural otorgó a la configuración de una sociedad hegemónica, como lo ha sido ese devenir justificatorio que ha realizado la complementariedad político-científica del mundo contemporáneo; abordo los fenómenos socioculturales, como lo es el de la religiosidad, sin olvidar que estos están intrínsecamente interconectados con la naturaleza cognitivo/conductual del conjunto de seres humanos que la produce y reproduce a través del tiempo histórico. Todo lo cual implica, claro está, una etnicidad² específica.

Cuando se trata de la comprensión de esa etnicidad, a partir de una parte constituyente de la misma, como lo es también la política que funciona en determinados momentos como si se tratara de una función escatológica (Martínez, 2003), estamos hablando de un conjunto de factores que impulsan un accionar cotidiano bastante relevante para la comprensión de la naturaleza religiosa de las sociedades.

En este trabajo trataremos de incursionar en la aventura que significa para las ciencias sociales abordar la otra episteme, el conocimiento no-Occidental, crítico del sistema excluyente que provee la interrelación societal entre tradicional-ancestral y moderno-occidental, esto es, asumir el conocimiento ancestral como un pilar más del conocimiento científico, fundado desde lo étnico/religioso (cosmovisión étnica³) y lo étnico/histórico (etnohistoria⁴)

Para ello, debemos partir de la premisa de que la ideología está presente también en las sociedades mal llamadas “tradicionales” (en la acepción de Durkheim, 1993, 1982), en este caso tomo como ejemplo, las sociedades amerindias, criticando la perspectiva reduccionista marxista donde la ideología funciona como un elemento que aliena al sujeto, considerando más bien que la ideología sirve como una forma de representar la realidad que el actor étnico vive y recrea a lo largo de su historia.

Esta ideología, propia de una perspectiva indianista, tiene como características esenciales:

- a. El actor étnico es un intelectual, en la medida en que produce conocimiento sobre la realidad.
- b. La ideología no es una copia fiel del entorno sino un conjunto de elementos que son creados y recreados a partir de múltiples psiquis (cosmovisión) que, con un sentido religioso o no, permite la determinación y la acción de dispositivos culturales que coaccionan el funcionamiento de la Cultura.
- c. El grupo étnico como categoría conceptual es desplazado por el concepto de Pueblo.

Así, podemos ver que la acción de los actores étnicos reproductores de ideología, constituyen una acción política donde la premisa de la ideología es que ésta posee un fundamento arquitectónico, esto es, espacial, propiamente lo que se define espacio-temporal y políticamente en la cosmovisión. De esta forma la cosmovisión se percibe como una lectura y escritura constante de la realidad, y funciona como ideología.

La geomítica como categoría conceptual, permite comprender los fenómenos de naturaleza política que revelan el uso no sólo de la cosmovisión como ideología, como lo permite vislumbrar la hibridación política (Martínez, 2004b), que tiene cierta cercanía explicativa en el concepto de hibridación cultural de Canclini, 1994 (Martínez, 2004d); sino también, la lectura de la cotidianidad en sus diversos ámbitos, donde la tradicional visión de los pueblos se construye a partir de la perspectiva reduccionista etic (del antropólogo), aunque en algunos casos –por demás, necesario– la etnografía permite la complementación desde una visión emic, del actor étnico en sí mismo (Marvin Harris, 1994).

Cuando hablamos desde una visión geomítica el discurso antropológico también se complementa de una forma emic/etic, pero no sólo se trata de un mero abordaje visionario, sino que prevé:

- a. La definición en el tiempo político del juego de fuerzas entre las culturas de pueblos en situación de fricción colonial o neocolonial ante una o varias culturas dominantes.
- b. El abordaje de las manifestaciones escatológicas que permiten ubicar la naturaleza conductual puesta en acción por los actores étnicos.
- c. La consideración de una ciencia social complementada con el paradigma del conocimiento tradicional que rinde cuenta permanente a los actores y sus dinámicas estudiadas por el cientista social.

II. Lo ancestral revelado desde el paradigma de la geomítica

Como un ejemplo potencial de este paradigma y considerando el legado de Cassirer (1970), Jung (1988,1969,1955), Eliade y Couliano (1994), Eliade (1979), Marx (1972), y Freud (1975, 1973) principalmente, la arquitectura simbólica de los pueblos, se hereda culturalmente como una forma de narrar las historias de los hombres construidas por ellos mismos.

Esto tiene que ver con un determinante cognitivo de lo que define a las personas como actores culturales, y con la singularidad de ver al hombre como un sujeto con grados de alienación diversos, lo que hacen que experimente tensiones, ansiedades, etc. bastante peculiares, por lo cual se encuentra constantemente en búsqueda de la liberación de dichas tensiones, más aun cuando existe el inevitable intercambio semánticos con otros contenidos simbólicos tanto inter subjetivos como interculturales.

La liberación es advertida por los que estudian tanto a la cultura como mecanismo de regulación: Devereux (1975, 1973), Laplantine (1977), Hurtado (1999, 1998,1995) éste último para el caso venezolano, pero también para los que estudian, en sí misma la fenomenología de lo religioso, la mitología y la religiosidad comparada.

Nos interesaremos esta vez en lo atinente a la fenomenología de lo religioso en toda la amplitud que concierne a la antropología política, puesto que la geomítica nace precisamente de una dimensión política de la cultura inseparable de la religiosidad de los pueblos ancestrales.

El mito, en tanto esencia de la cosmovisión (Martínez, 2002), le da forma a la ideología que otorga sentido a la existencia humana. Para la antropología, el mito es, como ya lo advirtiera el pensamiento estructuralista de Lévi-Strauss, un elemento esencial para la comprensión de las Culturas Ancestrales (pero también para comprender a la Sociedad Occidental, aunque no sea el caso en este trabajo). Su dimensión política lo advertimos en tanto sus elementos constituyen muestras ideales para entender la distribución tanto de las desigualdades de poder que reproducen una función cognitiva de la política entre uno y otros actores (Martín, 1984), entendida como esa función ideológica que permite una reproducción de la realidad.

Así, el mito al poseer una naturaleza semántica que revela el moldeamiento que hacen los hombres de sus realidades, permite analizar una naturaleza política inmersa en la estructura cosmovisional/conductual, pero también una premisa religiosa que hace que la distribución no sólo del poder, sino de las funciones organizativas de la sociedad, ejerzan sobre los actores una fuerza responsabilizadora de sus respectivas acciones en tanto sujetos psicoculturales. Esto es, actores que desde sus individualidades construyen culturas, teniendo presente que dichas individualidades son resultado de sus propias acciones sociales en tanto colectivo.

El abordaje geomítico analiza esta noción en algunos casos presentes en una perspectiva local/regional como lo prevé el paradigma geocultural (Kusch, 1976), pero otras sin un estrecho vínculo con la dimensión espacial, ya que no pretende ser una visión reduccionista como la veríamos por ejemplo en la noción marxista de ideología o en la versión de inconsciente de Freud, pero sí cercano a la versión de inconsciente colectivo de Jung que para este caso es de mayor provecho.

La geomítica propone, para el caso de la hibridación política⁵, la consideración que los propios actores hacen de sus realidades basados en legados míticos que toman una dimensión política para la defensa de los derechos ancestrales: el derecho consuetudinario es la tradición que imponen orden

(Iturralde 1990, Sierra 1990, Stavenhagen 1998, 1988), y la tradición está cargada de religiosidad; pero no sólo es éste su fin, sino también el considerar el conocimiento ancestral tradicionalmente heredado e históricamente en crecimiento y modificación, como un conocimiento complementario al conocimiento científico Occidental.

Todo esto implica la vigencia de una epistemología científica mucho más fortalecida a la hora de abordar los fenómenos sociales, políticos, económicos y religiosos, y sobre todo el que proviene de las circunstancias políticas que experimentan los pueblos víctimas de situaciones coloniales con una clara manifestación de sus identidades culturales y un legado arquetipal abordable desde la Antropología y la Psicología Política.

III. Lo ancestral en los pueblos indígenas de Amazonas y su vigencia en el discurso político de la indianidad

Antes de continuar con esta específica forma que prevé el paradigma de la geomítica quiero aclarar que comparto la definición de Sociedad que realiza Nadel (1974:94): “*Totalidad de los hechos sociales proyectados sobre la dimensión de las relaciones y las agrupaciones*”, y de Cultura: “*La totalidad de los hechos sociales proyectados en la dimensión de la acción*”.

Con esto, no debiera existir confusión cuando entendemos la dimensión de las acciones de los individuos como edificadores de realidades culturales como producto de un accionar cognitivo/conductual y las relaciones intergrupales de éstos, conociendo que ambas contienen en sí mismas dimensiones políticas determinadas.

Cultura es al tiempo, como la geografía es a la construcción de la cosmovisión como determinante de la historicidad para la configuración de la persona en un sentido amplio, factor esencial para la constitución del sentido de pertenencia histórico a un ethos determinado.

La Cultura posee en su dimensión política, una función cognitiva cuando se trata de abordar al sujeto político que se representa así mismo en un momento histórico dado, y que está determinado por los fenómenos sociales anteriores a dicha representación cognitiva.

Cuando hablamos de pueblos ancestrales en Venezuela, debemos hablar de pueblos anteriores, por lo menos, a la ocupación colonialista ibérica y sajona. Así hablamos, para el caso de Venezuela del pueblo yanomami, piaroa y ye'kuana, de los pemones, y por supuesto de los kari'ña (estos tres últimos pertenecientes al tronco lingüístico Caribe).

Cada uno de estos pueblos posee una arquitectura mitológica, que sustenta su accionar cotidiano. Para nuestro caso los pueblos mencionados arriba son pueblos de selva y como pueblo de la Selva Tropical Suramericana, es frecuente encontrar en ellos la práctica del shamanismo, y por ende, elementos propios de su medio ambiente como pertenecientes a la arquitectura simbólica que edifica su ethos primigenio.

Así por ejemplo, el árbol de la vida será el árbol que da el principal fruto de sustento a la sociedad (ej. la Yuca para numerosos pueblos de la Amazonia o el Maíz para otras sociedades como las amerindias de Centroamérica), y por otro lado, los animales más temidos, son representados en su cosmovisión religiosa; resaltando, por ejemplo, la figura del jaguar, en la cual se puede convertir el shamán en un momento dado (ej. en los piaroas, al morir un Ruw'a –shamán–, sale un tigre de su aliento) o simplemente es divinizada por la fortaleza que representa (ej. Culto de Chavín en la costa peruana entre 1400-900 ac).

En la religiosidad indígena americana, africana y australiana (por ubicarlas en macroregiones desde la geopolítica contemporánea), esto es en la estructuración cosmovisional de su ethos, no hay diferencias visibles entre lo profano y lo sagrado, a diferencia del sentido escatológico cristiano Occidental. Este aspecto relevante debe tenerse siempre presente a la hora de entender la dimensión de la conquista de los espacios de participación política que la hibridación política propone: lo multicultural debe dar paso a lo multicosmovisional, esto es el paso decisivo: del estado monocultural al estado multicultural.

El shamanismo como práctica religiosa aun asegura cierto orden societal –local– de estos pueblos, sin embargo, es frecuente encontrar una apropiación de elementos propios de la religiosidad cristiana, producto de la abrupta instauración colonial sobre ellos practicados.

Sin embargo, el asumirse como pueblos ancestrales, más allá de un fuerte arraigo a sus propias culturas, revela también, el dominio político sobre las tierras que aseguran su permanencia físico-cultural, como la perspectiva geomítica la describe, en la lucha por la autodeterminación que ellos libran cuyo papel crucial lo revela una antropología política aplicada, pero también crítica, y más precisamente la propia de una visión indianista por la cual abogo, la antropología política indianista.

Antes de continuar debemos tener en cuenta que la perspectiva indianista nació como una crítica a los lineamientos del Instituto Indigenista Interamericano nacido en la Convención de Páztcuaro (1940), siendo sus principales promotores Bonfil Batalla (1991, 1989, 1987, 1983, 1972), Smith (1984) y Morales (1986) y Mosonyi, (1975), para el caso venezolano. El indianismo hace un énfasis en la consideración de los valores culturales del indígena, para la liberación, entendida como autodeterminación política y cultural.

Es la autodeterminación el fenómeno que quiero enfatizar como paradigma para la concepción de la hibridación política como axis de los procesos autónomos de reivindicación, la negada por la Organización de Naciones Unidas (ONU) y por la Organización de Estados Americanos (OEA), y por numerosos Estados Nacionales que en tales organismos se dan cita. Sin embargo, la lucha por la autodeterminación cultural se encuentra actualmente soportada por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela.

En nuestro país este reconocimiento no ha sido fácil, ha tenido y tiene aun en la práctica numerosos obstáculos, empezando por el proceso constituyente a la hora de colocar los diputados indígenas en la Asamblea Nacional, cuando el Consejo Nacional Electoral (CNE) no quiso reconocer a los líderes del cambio, pero tuvo que hacerlo gracias al activismo político de, para el caso de los indígenas, la Organización Regional de los Pueblos Indígenas de Amazonas (ORPIA) y el Consejo Nacional Indígena de Venezuela (CONIVE) y los despliegues locales de amplio consenso comunitario que ancestralmente ha caracterizado a estos pueblos. Todo esto como revelación de la práctica del derecho consuetudinario en estrecha vinculación con sus respectivas cosmovisiones.

Vemos un ejemplo del papel de este sentido ancestral en la lucha por el arraigo que deviene en autodeterminación geopolítica en los territorios ancestralmente ocupado por ellos, como ya lo he expresado (Martínez, 2004e).

El pueblo Piaroa que ha tenido una de las más sistemáticas luchas anticolonialistas desde la era de la implementación de la Reforma Agraria en los pueblos indígenas, al principio de la década de los 70 (Morales, 1989, Arvelo-Jiménez y Perozo, 1983), junto a los problemas de las invasiones de tierras por parte de Herman Zingg Reverón, y el ex Coronel panameño Hugo Borrel Icaza; gracias al empeño de Piñango (1995), y de los líderes locales, pudo valerse del legado mítico, entendido como ideología fundante de su ethos geopolítico.

Si lo vemos desde la perspectiva de la geomítica que complementa a la perspectiva de la antropología política indianista, Sereu y los otros personajes mitológicos, como Wahari (representado en la naturaleza bajo la forma de una danta), el héroe cultural que crea a los piaroa, ofrecieron un terreno a los primeros habitantes piaroa para que se reprodujeran como pueblo, y así esas historias fueron recogidas por la antropóloga María Gabriela Piñango, para identificar un terreno que ha sido invadido en innumerables ocasiones y que actualmente gracias al activismo político de sus líderes locales y regionales, se ha podido levantar un croquis a mano alzada como lo indicó el propio Coordinador General de ORPIA, el Baré Nelsón Mavio (Martínez, 2004d).

De la misma forma el pueblo Ye'kuana posee una historia de invasión colonial no tan diferente a la del pueblo piaroa. La historia documentada por mi persona a la cual hago referencia es la que parte

desde el colonialismo propio de la Reforma Agraria, pues para los indígenas no existe distinción entre colonialismo y neocolonialismo sino que ha sido una misma historia de continuismo colonial.

El pueblo ye'kuana comienza a experimentar estas invasiones contemporáneas en 1966 cuando unos oficiales retirados de la Fuerza Aérea Venezolana (FAV) invaden la región del Yaví, luego unos franceses al mando de J.J. Bichier incursionan en el Alto Ventuari, y los jesuitas al mando de Korta, en 1972. La sistematicidad se concreta luego con las Nuevas Tribus que continua hasta la década del noventa.

Es en 1993 cuando se da entre los ye'kuana el proceso de demarcación ayudados por indígenas canadienses (Jiménez y Perozo, 1994) y la antropóloga Nelly Arvelo Jiménez presidenta de la Asociación Otro Futuro (una de las principales colaboradoras del proceso, junto a la Organización No Gubernamental Kuyujani, conformada por los propios ye'kuana), el historiador Horacio Biord, el antropólogo Abel Perozo, la antropóloga Silvia Vidal y el geógrafo Domingo Medina.

A diferencia de los piaroas, los ye'kuanas levantaron la cartografía que su Héroe Cultural Kuyujani les dejó para que existiesen como pueblo, utilizando Geo Posicionadores Satelitales (GPS), concretaron un mapa que vendieron luego, en la red de librerías estatales "kuaimare". Para todo esto fue vital el financiamiento del Banco Mundial.

Sin embargo, en el estudio de las cartografías piaroa y ye'kuana, como lo advertí en el 51º Congreso de Americanistas (Martínez, 2004c), ambos territorios se solapan, pero como luego me explicó Nelsón Mavio, eso no es problema porque el entendimiento intercultural, subsana los problemas que pudiesen existir entre los pueblos. Sin embargo, advierto que un caso conflictivo de esta naturaleza ya se ha presentado entre yabaranas y ye'kuana en lo referente a la región del Yaví (Martínez, 2004d).

La atención que presto en este momento, no está expresamente en los problemas interculturales de carácter geopolítico local, sino en la alianza entre estos pueblos en contra del Estado-Nación etnogenocida (exterminio físico y cultural), como lo califica Morales (2000, 1993). Es en este punto donde se puede percibir a la cosmovisión ancestral funcionando como ideología política y a la indianidad como filosofía de la praxis política (Martínez, 2004d) y donde la antropología política indianista, como vertiente de la antropología política, se dinamiza para complementar desde la perspectiva de la geomítica a la Antropología Política Crítica, no como sostenían los del grupo de Barbados I y II: *para descolonizar a los indígenas*, sino para reformar al Estado-Nación etnogenocida colonial desde la comprensión de la cosmovisión como ideología política, en aras de su autodeterminación política cultural e ideológica. Sólo así, sostengo que la sobrevivencia como pueblos culturalmente diferenciados será posible, sólo así se podrán realizar verdaderas modificaciones estructurales al Estado Nación, partiendo del abordaje de la estrecha relación existente entre religiosidad y política, y entre ellas las Ciencias Sociales, la Historia y el Estudio Comparado de las Religiones.

La consideración de los Pueblos Indígenas como constructores del Estado Nación aun cuando tenga un basamento político posee en lo más hondo un principio humano, así concebida la política en el sentido aristotélico de la libertad, se va más allá del sentido griego, puesto que aquí se plantea más bien el respeto de las diferencias culturales y de género, y sobre el colonialismo de organismos internacionales como la ONU y la OEA, la perspectiva de la antropología indianista (que concretan la geomítica y la hibridación política como paradigmas analíticos, a través de la estrecha consideración entre religiosidad y acción política en la cosmovisión indígena), se construye en la noción de indígena excluido y la convertimos en inclusión real (sujeto de derecho), dinámica de la realidad venezolana, y por extensión mundial.

El piso de todo esto, no son solamente los líderes indígenas como Nina Pacari, Blanca Chancoso, Evo Morales, Nohelí Pocaterra, Guillermo Guevara, etc, sino los personajes anónimos locales cuyas fuerzas impulsoras modifican más la comprensión de la realidad que los intelectuales que venden dichos conocimientos saqueados a estos habitantes originarios de la tierra.

Dentro de todo esto, resalta la perspectiva de los propios actores culturales quienes consideran al Pensamiento indígena como una gran variedad de epistemologías que deben ser complementadas con el pensamiento exclusivista y racista de la Ciencia Occidental.

IV. La religiosidad indígena presente en la configuración del Estado Pluriétnico Venezolano: la dimensionalidad jurídica alcanzada en la V República

Religiosidad es la expresión más acertada para definir el sentido escatológico de los seres humanos en un espacio tiempo determinado, esta determinación no es exclusiva de otras prácticas culturales, sino que más bien se refuerza en la práctica cotidiana (la existencia es de por sí, el primer acto político: desde la creación, y posterior mediación con los dioses para entender los fenómenos naturales y por extensión, de la conducta en sí misma), dentro de la cultura cuando la vemos desde una perspectiva geomítica, religiosidad y práctica cotidiana son una misma esencia, y entre ellas la relación dialéctica se establece en base a principios políticos: el quien soy tradicional de la filosofía Occidental engendra lo cotidiano y el ethos de la estructura reproducido históricamente: no hay seres culturales que no sean seres religiosos, más aun cuando se trata de describir la naturaleza de los actores culturales.

Ahora bien, encontramos enormes dificultades cuando dentro de un paradigma Occidental excluyente, esto es monocultural y racista (o mestizo “sincrético”, como una forma de homolgar las diferencias y no respetar las diferencias culturales permutado por más de 250 años, desde la Revolución Francesa y el nacimiento de los Estados Nacionales) queremos comprender la multiculturalidad que caracteriza, al menos, al mundo amerindio. Muy difícil entonces se hace el reconocimiento de los derechos humanos.

El camino para plasmar los derechos en la Constitución Bolivariana fue viciado por numerosos prejuicios coloniales, hasta llegar al capítulo VIII de la misma (Clarac de Briceño, 2001). Ese reconocimiento implicó muchos costos a la burguesía colonial venezolana. Entender por ejemplo, las prácticas shamánicas como religiosidad diferenciada hizo ver que el cristianismo, no es La religión, sino más bien una más dentro del complejo universo simbólico que la humanidad posee para representarse a así misma y vivir de acuerdo a ciertas pautas morales y éticas.

Por otro lado, reconocer la práctica del derecho consuetudinario indígena se encuentra en estrecho vínculo con ese orden que impone la religiosidad, no así para el caso del derecho positivo separado de la comprensión de la religiosidad del sujeto. El costo político de reconocer esto para el ethos del venezolano fue, por ende, un gran salto, aun cuando dicho reconocimiento en la cotidianidad de los actores “criollos” no signifique tal trascendencia para el Estado sí lo es, reconocerse como multicultural (Arts. 2, 21, 22, 23, 119 y 121 entre otros de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela), significa aceptar las diferencias y esto, para muchos actores criollos significaría un atraso, pero para los 32 pueblos indígenas de Venezuela, es un gran salto histórico.

El movimiento V República, que es, sobre todo el repunte del populismo, al no romper aun con la estructura de economía dependiente, pero sin embargo, con un estrecho vínculo con las masas campesinas e indígenas, considera a todos los actores culturales como figuras relevantes para el fortalecimiento de un proyecto “democrático” aun reproduciendo participaciones políticas indígenas burocráticas, donde parecen encapsularse los líderes otrora locales, (lo que hace que exista un desprendimiento entre la participación tradicional y las relaciones de horizontalidad entre los líderes locales y por ejemplo, los diputados indígenas en la Asamblea Nacional), aun cuando sigue existiendo una participación local verdaderamente innovadora como lo es la asesoría que realizan constantemente los shamanes al Alcalde Piaroa del Municipio Autana, Estado Amazonas, Bernabé Arana (Martínez, 2004d)

Si bien la descomposición de los partidos políticos como resultado de la mala praxis económica de los dividendos productos de la renta petrolera desde finales de la década del 70 hasta la actualidad, fue a la par de un gran caos social, también dicho caos aceleró la participación política de los actores sociales y sobre todo, del repunte de la creación de organizaciones indígenas articuladas con un

gran movimiento continental por conseguir la autodeterminación indígena dentro de los Estados Nacionales y fuera de ellos.

Para el caso venezolano, resalta la creación de la Organización Regional de los Pueblos Indígenas de Amazonas, cuya participación en el proceso constituyente fue decisiva, organizando el II Congreso Extraordinario de los Pueblos Indígenas de Amazonas, y luego en Ciudad Bolívar la elección con representantes indígenas de todo el país, de los tres diputados indígenas: Guillermo Guevara por la región Centro-Sur, Nohelí Pocaterra por la región Occidental y José Luis González por la región Oriental.

Otro hecho anterior, e igualmente interesante ha sido la creación en 1997 del partido indígena Pueblo Unido de Amazonas (PUAMA), que apoyó la candidatura de Liborio Guarulla al Estado Amazonas en alianza con el partido criollo Patria Para Todos.

Desde la creación de ORPIA y PUAMA como brazo político como los propios indígenas lo catalogan (Martínez, 2004d), y entre ellos el Consejo de Coordinación Política que sirve como mecanismo articulativo entre ambos; se ha estado revelando un sistema de arraigo a una serie de elementos culturales como Bonfil Batalla (1989, 1983), lo sostiene para el caso de los que configuran el Patrimonio Cultural, esto es una práctica local y regional del derecho consuetudinario, al lograr estos puestos dentro de la estructura occidental, la funcionalidad debería ser fiel a la reproducción de la práctica que se establecen en estructuras semi horizontales como es el caso de ORPIA o del mismo CONIVE, cuyas ideologías convergen con el planteamiento de la lucha antineoliberal que reproduce el partido del Gobierno Nacional, a través del partido Movimiento V República (MVR) y sus consecuentes seguidores.

Sin embargo, a ambas partes aun le queda mucho por transitar. Lo relevante de todo esto es, la sistematicidad articulativa que posee la indianidad como filosofía de la praxis política que legitima los nuevos roles de protagonismo de los actores étnicos indígenas, en pos de la configuración del Estado multicultural, que legitime la lucha anticolonial.

Solo cabe esperar ver si realmente el proceso no se asfixiaría en la reproducción de los roles políticos de carácter Occidental, el reto que representa el protagonismo político es decisivo para que el ethos de cada uno de estos pueblos indígenas pueda permanecer históricamente y así, configurar el nuevo Estado Nacional y con esto la articulación mundial que realice el contrapeso a los monopolios económicos mundiales, cuya potencial destructor hemos respirado ya varias veces.

Los diversos reconocimientos que se han logrado dentro de la estructura del Estado Nacional Venezolano, emanados de la Constitución de 1999: ej. Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat, Suscripción del Convenio 169 de la OIT, Decreto 2028: 12 de Octubre Día Nacional de la Resistencia Indígena, Decreto 1795 sobre el uso oral y escrito de los idiomas indígenas, Ante Proyecto de Ley Orgánica de Salud, junto a la colocación del héroe indígena Guaicaipuro⁶ al Panteón de los Héroes de la Patria, entre otros, sólo son impulsos para la lucha por el reconocimiento de la autodeterminación indígena y motor de otros movimientos indígenas a nivel mundial.

Reflexiones finales

* La situación colonial desde la perspectiva indianista no se ha terminado sino más bien perpetuado, las Ciencias Sociales ejercen hoy un papel determinante en el devenir de todos los pueblos del mundo.

* El futuro de todos depende de la acción mancomunada de los intelectuales que somos en definitiva todos.

* El análisis de la realidad político-religiosa y en definitiva social, debe ir más allá de un mero ejercicio intelectual y revela la necesidad immanente del hombre de cambiarlas. Como tal actividad es trascendente, los científicos sociales debemos tener presente como queremos trascender.

Notas

¹ Ponencia presentada en las IV Jornadas de Historia y Religión. Universidad Católica Andrés Bello, Universidad Católica Santa Rosa. Mayo, 2004.

² Entenderemos por etnicidad, en este caso la relación entre un ego y su patrimonio cultural, cuya articulación converge en el ethos –identidad– modelado y modelante en el sentido escatológico –religioso– de la existencia humana, presente en toda especificidad cultural, que además también es sociopolítica.

³ Utilizo esta distinción de manera explicativa aunque prefiero usar el término cosmovisión cultural, o visión que un pueblo posee para explicar su existencia, esto posee una connotación ideológica para los mismos actores. La categoría de étnico, la tomo de Barth (*Los Grupos Étnicos y sus fronteras*, 1976), que aun se usa mucho; yo prefiero hablar de Pueblos con culturas diferenciadas. El uso del término actores étnicos, lo utilizaré para describir aquellos individuos que pertenecen a un pueblo con una cultura diferenciada, el mismo deberá ser reemplazado progresivamente por el de actores culturales, Intelectuales, en el sentido de Gramsci (1972,1970) y Goody (1987). Ese desplazamiento de etnia a cultura, demuestra igualmente un carácter político, como lo ha sido la intención de sustituir el concepto de tribu, por el de Pueblo. Aun cuando el concepto de etnia siga poseyendo una intención explicativa para la antropología, la legitimación de ésta como ciencia cada día más crítica con las realidades que estudia, deberá tener este compromiso siempre presente.

⁴ La historia de un pueblo interpretada por los propios actores que la viven, igualmente puede llamarse historia cultural legítima, contraria a la perspectiva sesgada de la “historia oficial”.

⁵ Entenderemos por Hibridación Política en este enfoque, la estructuración entre el derecho consuetudinario indígena y el derecho positivo occidental para la permanencia histórica y culturalmente diferenciada de los pueblos ancestrales, en este caso concreto los indígenas como actores culturales.

⁶ Guaicaipuro es un héroe cultural indígena que luchó contra la invasión española, ícono de la resistencia; representa en la actualidad un gran simbolismo no sólo para la religiosidad y los movimientos de reivindicación indígenas, sino también el propio del ethos venezolano en general (ej. en la religiosidad popular, la santería).

Referencias citadas

Arvelo-Jiménez N. y Perozo A.

1983 *Programas de desarrollo entre poblaciones indígenas de Venezuela: antecedentes, consecuencias y una crítica*. En América Indígena. México D.F. México. Pp. 503-536.

Bonfil Batalla, G.

1972 “El indio y la situación colonial: contexto de la política indigenista en América Latina”. En Grünber Georg (Coord). 1972. *La situación del indígena en América del Sur. Primera Reunión de Barbados*. Biblioteca Científica. Consejo Mundial de Iglesias/Instituto de Etnología de la Universidad de Berna. Ginebra. Impreso en Montevideo, Uruguay. Pp 21-28.

1983 *Educación, etnias y descolonización en América Latina Vol I. Una guía para la educación bilingüe intercultural*. Quito, Ecuador. Pp 249-256.

1983 “Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural”. En Rodríguez, Nemesio, Masferrer Elio, Vargas Vega, Raúl

1987 *México profundo, una civilización negada*. CIESAS/ SEP. México D.F. México.

1989 “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”. En *Arinsana* No 10. Caracas, Venezuela. Pp 5-36.

1991 *Pensar nuestra cultura*. Alianza Editorial. México D.F. México.

Cassirer, E.

1970 *Filosofía de las formas simbólicas*. Fondo de Cultura Económicas. México D.F. México.

Clarac de Briceño, J.

2001 “Análisis de las actitudes de políticos e indígenas en Venezuela (desde 1960 hasta el 2001).” En *Boletín Antropológico*. Año 20 Vol III. Nro. 53. Septiembre-Diciembre 2001. Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela. Pp 335-372.

Devereux, G.

1973 *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Edit. Seix Barral. Barcelona, España.

1975 *Etnopsicoanálisis complementarista*. Edit. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.

- Dieterich H.
2001 *Bases de la democracia participativa*. Edit. 21 S.R.L. Segunda Edición, Junio de 2001. Alcaldía de Páez, Portuguesa. Venezuela.
- Durkheim, E.
1979. *Imágenes y símbolos*. Tercera Edición. Edit. Taurus. Barcelona, España.
1982 *La división del trabajo social*. Edit. Akal Universitaria. Madrid, España.
1993 *Formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial. Madrid, España.
- Elíade, M. y Couliano I.
1994 *Diccionario de las religiones*. Edit Paidós Orientalia. Barcelona, España.
- Freud S.
1975 *Totem y Tabú*. Edit. Alianza. Madrid, España.
1973 *El malestar en la cultura*. Edit. Alianza. Madrid, España.
- García, Canclini N.
1998 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Edit. Grijalbo. México D.F. México.
- Goody, J.
1987 “The domestication of savage mind”, Cit en López Gárcez, Claudia L. 1999. Etnicidad y pensamiento político indígena: los intelectuales Yanaconas del Macizo Colombiano. En *Revista Pós*. Instituto Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Año III, Nro. 1. 1999. Pp. 23-38.
- Gramsci, A.
1970 *Antología*. Traducción y selección de Manuel Sacristán. Edit. Siglo XXI. México. D.F. México.
1972 *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Edic. Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina.
- Harris, M.
1994 *El materialismo cultural*. Edit. Alianza. Madrid, España.
- Hurtado, S.
1995 *Cultura matrisocial y sociedad popular en América Latina*. Fondo Editorial Tropykos. Comisión de Estudios de Postgrado. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
1998 *Matrisocialidad*. Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela.
1999 *Tierra nuestra que estás en el cielo. Antropología Política Latinoamericana desde Venezuela*. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico/Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela.
- Iturralde, D.
1990 “Movimiento indio, costumbre jurídica y usos de la Ley”. En Stavenhagen Rodolfo e Iturralde Diego. 1990. *Entre la Ley y la Costumbre*. Instituto Indigenista Interamericano de Derechos Humanos. México D.F. México. Pp 47-63.
- Jiménez Turón, S. y Perozo A.
1994 *Esperando a Kuyujani: Tierras y Autodemarcación*. F.T. Color, SRLA. San Antonio de los Altos. Venezuela.
- Jung, C.
1955. *Psicología y religión*. Edit. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
1969. *El hombre y sus símbolos*. Edit. Aguilar. Madrid, España.
1988 *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Edit. Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Kusch, R. 1976. *Geocultura del hombre americano*. S/E. Buenos Aires Argentina.
- Laplantine F.
1977 *Las voces de la imaginación colectiva*. Edit. Granica, Barcelona.

- Martín, G.
1984 *Ensayos de antropología política*. Edit. Tropykos. Serie Ensayos. Caracas, Venezuela.
- Martínez, B.
2002 *El mito como axis religioso*. Ponencia presentada en las II jornadas de historia y religión. Universidad Católica Andrés Bello. Mimeo. Caracas, Venezuela.
- 2003 “La política como religión”. *Gazeta de Antropología*. Universidad de Granada, España. <http://www.ugr.es>
- 2004^a “El cinismo de las ciencias sociales”. En *Antropologando* Año 3, Nro. 11. Edición Especial Tercer Aniversario en Cd-Room. Caracas, Venezuela.
- 2004b “La hibridación política como axis de los procesos de reivindicación el caso de ORPIA y el Gobierno de Hugo Chávez”. En *Antropologando* Año 3, Nro. 11. Edición Especial Tercer Aniversario en Cd-Room. Caracas, Venezuela.
- 2004c “Elementos para el abordaje de la etnopolítica indígena en la Región Guayana. Venezuela. Casos: Kari’ña, Piaroa, Ye’kuana Yanomami y Pemón (1990-2002)”. *Revista de Antropología Experimental* Nro. 4. Universidad de Jaén, España. <http://www.ujaen.es>
- 2004d *La hibridación política como axis de los procesos autónomos de reivindicación. El Caso del Pueblo Piaroa, Ye’kuana y la Organización Regional de los Pueblos Indígenas de Amazonas (1969-1999)*. Tesis de Grado para optar al Título de Antropólogo. Escuela de Antropología. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Morales, F.
1989 *Del Morichal a la Sabana*. Ediciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela.
- Morales F, Figuera Ernesto y otros
2000 “El Estado-Nación es intrínsecamente etnogenocida”. En *Revista Tierra Firme*. Nro. 71. Año 18. Vol. XVIII Julio-Septiembre 2000. Pp 375-386.
- Marx, K.
1972 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. Edit. Siglo XXI. Tercera Edición, Octubre de 1972. México.
- Mosonyi, E.
1975 *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva*. Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela.
- Nadel, S.
1974 *Fundamentos de antropología social*. Fondo de Cultura Económica. Madrid, España.
- Piñango Páez, M.
1995 *Reconstrucción etnohistórica del territorio tradicional Uwoťjuja (piaroa) a partir de su tradición oral y memoria colectiva*. Tesis de Grado para optar al título de Antropólogo. Escuela de Antropología. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela.
- Platón
1973 *La República o El Estado*. Undécima Edición. Espasa Calpe. Madrid, España.
- Sierra, M.
1990 “Lenguaje, prácticas jurídicas y derecho consuetudinario indígena”. En Stavenhagen Rodolfo e Iturralde Diego. 1990. *Entre la Ley y la Costumbre*. Instituto Indigenista Interamericano de Derechos Humanos. México D.F. México. Pp 231-258.
- Stavenhagen, R.
1988. *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. El Colegio de México. Instituto Interamericano de Derechos Humanos. México.
- 1998 “El sistema internacional de los derechos indígenas”. En Bartolomé, Miguel A. y Barabas Alicia (Coord.) 1998. *Autonomías étnicas y Estados Nacionales*. Conaculta. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México D.F. México. Pp 49-72.

- Smith, R.
1984 “La búsqueda de la unidad dentro de la diversidad (A search for unity within diversity)”. En
Cultural Survival 1984. Trad. de Lilian Arvelo de González. Manuscrito. Caracas, Venezuela.
- Van Dijk, T.
1999 *Ideología*. Edit. Gedisa. España.
- Wolf, E.
1994 *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. México.

