

La tenue diversidad. Construcción y reconstrucción de una identidad: los cumanagotos del Nororiente de Venezuela

Horacio Biord Castillo¹

Recibido: 05-12-2015

Aceptado: 12-12-2015

Resumen

Este ensayo analiza, desde una perspectiva etnohistórica, el proceso de etnogénesis que han vivido los cumanagotos durante las últimas décadas al norte del estado Anzoátegui (Venezuela). Dicho proceso constituye uno de los ejemplos más relevantes de recuperación de identidad entre los pueblos indígenas actuales de Venezuela. El caso cumanagoto guarda estrechas semejanzas y relaciones etnológicas, sociohistóricas, lingüísticas y sociolingüísticas con el de los chaimas de los estados Monagas y Sucre, por lo que deben entenderse ambos como procesos análogos. De hecho, es probable que antiguamente, antes del inicio del proceso colonial en el siglo XVI, conformaran una unidad étnica que pudiera denominarse Caribes septentrionales.

Palabras clave: Chaima, Cumanagoto, Etnogénesis, Identidad indígena, Venezuela

Abstract

This paper analyses, from an ethnohistorical perspective, the ethnogenesis process of the Cumanagoto Indians (Northern Anzoategui State, Venezuela) during the last decades. This process constitutes one of the major cases of identity recuperation among contemporary Venezuelan indigenous peoples. Cumanagoto case has several and close similarities and ethnological, sociohistorical, linguistic and sociolinguistic relations with Chaima case (Monagas and Sucre States). For that reason, both cases can be understood as analogous processes. In fact, it is very probably that before Spanish conquest, during

¹ Laboratorio de Etnohistoria y Oralidad. Centro de Antropología "J. M. Cruxent". Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. San Antonio de los Altos, estado Miranda, Venezuela. Dirección electrónica; hbiord@gmail.com

Keywords: Chaima, Cumanagoto, Ethnogenesis, Indigenous identity, Venezuela

Introducción

Los cumanagotos son un pueblo indígena cuya lengua ancestral forma parte de la familia caribe. En la actualidad habitan en el Nororiente de Venezuela, principalmente en el norte del estado Anzoátegui, aunque algunas comunidades también ocupan zonas fronterizas de los estados Monagas y Sucre. Los cumanagotos fueron uno de las primeras sociedades amerindias contactadas por los navegantes españoles a finales del siglo XV y a principios del XVI. Desde entonces estuvieron en contacto con diversos agentes coloniales, tanto conquistadores, como funcionarios reales y misioneros así como colonos asentados en la región.

La historia colonial de los cumanagotos y su perfil etnográfico han sido objeto de una amplia reconstrucción (Civrieux, 1980). De igual manera, la lengua de los cumanagotos fue extensamente documentada por los misioneros franciscanos (Platzmann 1888). En contraste, no sabemos mucho sobre los cumanagotos en el siglo XIX y primera mitad del siglo XX y las estrategias de sobrevivencia cultural que debieron implementar, a juzgar por la fuerza de las dinámicas socioculturales actuales. Ese período, en consecuencia, resulta clave para entender la situación actual de los cumanagotos y su vitalidad cultural en el presente.

Este ensayo intenta una aproximación, de carácter etnohistórico, al proceso de etnogénesis que han vivido los cumanagotos durante las últimas décadas y que en la actualidad constituye uno de los ejemplos más relevantes de recuperación de identidad entre los pueblos indígenas de Venezuela. El caso cumanagoto guarda estrechas relaciones etnológicas, sociohistóricas y lingüísticas con el de los chaimas de los estados Monagas y Sucre, por lo que deben entenderse ambos como procesos similares.

Abordar la historia reciente de los cumanagotos desde un abordaje que privilegie la semiosis social puede resultar enriquecedor para comprender las relaciones sociales de distintos actores, en un contexto de imposición y enajenación de recursos culturales pero también de preservación, apropiación e innovación.

Fenómenos de etnogénesis

La conquista europea de América implicó una negación sustancial y paradigmática del *otro* americano, constituido a partir de los valores y paradigmas del modelo civilizatorio occidental (Todorov, 1987). En América, antes de la llegada de los europeos, hubo formaciones sociales imperiales (el caso de Mesoamérica y los Andes centrales) y de otras de carácter tanto jerárquico como estratificado (los llamados cacicazgos de las Antillas y el área intermedia) así como sociedades básicamente igualitarias aunque hubiera jerarquización ritual (como las sociedades de las Tierras Bajas). Sin embargo, esas formaciones ocurrían en contextos sociales generados por matrices

culturales similares que ofrecían un marco interpretativo y una praxis organizacional y relacional coherente con principios, valores, creencias e instituciones comunes. Si bien en esos contextos podían ocurrir relaciones de dominación y coerción (el vasallaje, la guerra y la servidumbre, por ejemplo), dichas relaciones no implicaban la negación del otro y su absoluta desvaloración y persecución hasta el punto de buscarse su eliminación como entidades socioculturales y étnicas. Tal fue lo sucedido, en cambio, tras la conquista de América: la negación absoluta del otro americano como expresión posible de humanidad y la imposición de prácticas coloniales devenidas en mecanismos de transformación y cambio social, simbólico, religioso y lingüístico². De allí que el cambio social se interpretara como *reducción* o *civilización*, acompañado de la evangelización y la imposición de un idioma indoeuropeo.

Esa negación absoluta ocasionó, entre otras consecuencias, la invisibilidad social de los sujetos negados y su desprecio e infravaloración por parte de las nuevas élites dominantes. Entre los indígenas y sus descendientes se suscitaron fuertes sentimientos de vergüenza étnica y lingüística y un proceso social de constitución de una identidad genérica. Esta última se basa en una consciencia y una memoria, casi siempre fragmentaria, de los orígenes étnicos, la historia y los recursos culturales. Dentro del grupo cohesionan los lazos sociales y fuera de él se refuerza como una forma tenue de alteridad e, incluso, puede estar acompañada de manifestaciones de racismo y discriminación que, a su vez, como un reflejo produce, dentro del grupo, endorracismo.

Los contenidos, muchas veces inconscientes o conservados en inveteradas e inmemoriales prácticas y ritos sociales cotidianos, de ese sustrato de identidad étnica y de consciencia de alteridad permiten elaborar o reinterpretar símbolos que persisten adaptándose a las dinámicas y coyunturas históricas particulares. Aunque se trata de procesos muy largos que suelen abarcar varias generaciones, lo que dificulta su abordaje sin una perspectiva diacrónica (Bonfil Batalla, 1987), podemos advertir que en los fenómenos de etnogénesis que en la actualidad experimentan diversos grupos sociales en América Latina y, particularmente, en Venezuela una coyuntura favorable permite la emergencia de identidades ocultas como estrategia de supervivencia e invisibilizadas por las ideologías dominantes.

La coyuntura favorable se manifiesta en el cambio de las ideologías sobre la diversidad, los cambios de la opinión pública sobre esto, la consecuente adopción de legislaciones y políticas favorables. No se trata, como pudiera pensarse, de una etnofilia o etnomanía efímeras³. Más bien, puede interpretarse como la emergencia de un escenario integral (simbólico, ideológico, socioeconómico, político e, incluso afectivo) favorable a la diversidad. Esto último quizá sea expresión de una crisis, aun en fase inicial, del modelo excluyente del estado nacional como legitimador del orden político y económico⁴.

En ese contexto, segmentos sociales con una ideología *en sí* han pasado a tenerla *para sí*. En otras palabras, las identidades y consciencias identitarias ocultas han pasado no solo a develarse

2 Se separan lo simbólico, lo religioso y lo lingüístico para darle mayor relevancia y visibilidad en el análisis.

3 Ejemplo de ello serían los reclamos de un diálogo de saberes y haceres, la valoración de conocimientos de comunidades locales (por ejemplo, el artículo 8, literal j, del Convenio sobre la Diversidad Biológica, los avances en cuanto a la igualdad de género y los derechos relativos a la diversidad sexual).

4 El caso de Europa es bastante sintomático: la constitución de un bloque regional como la Unión Europea y, a la vez, los reclamos de autonomía e incluso de independencia, como los casos de Cataluña en España, de Euzkadi en España y Francia y de Escocia en el Reino Unido.

sino también a reafirmarse dentro y fuera de los grupos que son sus portadores y herederos. La reasunción de una antigua identidad y la reemergencia de su consciencia social pudieran dar lugar (y es importante aquí resaltar el uso del modo subjuntivo) a la constitución o reconstitución, según el caso, de un grupo étnico particular (lo que en el análisis antropológico reciente, sobre todo de corte, comprometido o militante con los derechos colectivos o sociales se ha denominado *pueblo*). Se trata de la cristalización de una identidad étnica, como lo ha conceptualizado (Bonfil Batalla, 1987).

La reemergencia étnica de los amerindios sometidos a agresiones coloniales no solo pueden entenderse como complejos escenarios de semiosis social, sino que constituyen casos cuyo análisis permitiría alumbrar-nos el análisis y enriquecer teóricamente el estudio y comprensión de procesos de etnogénesis.

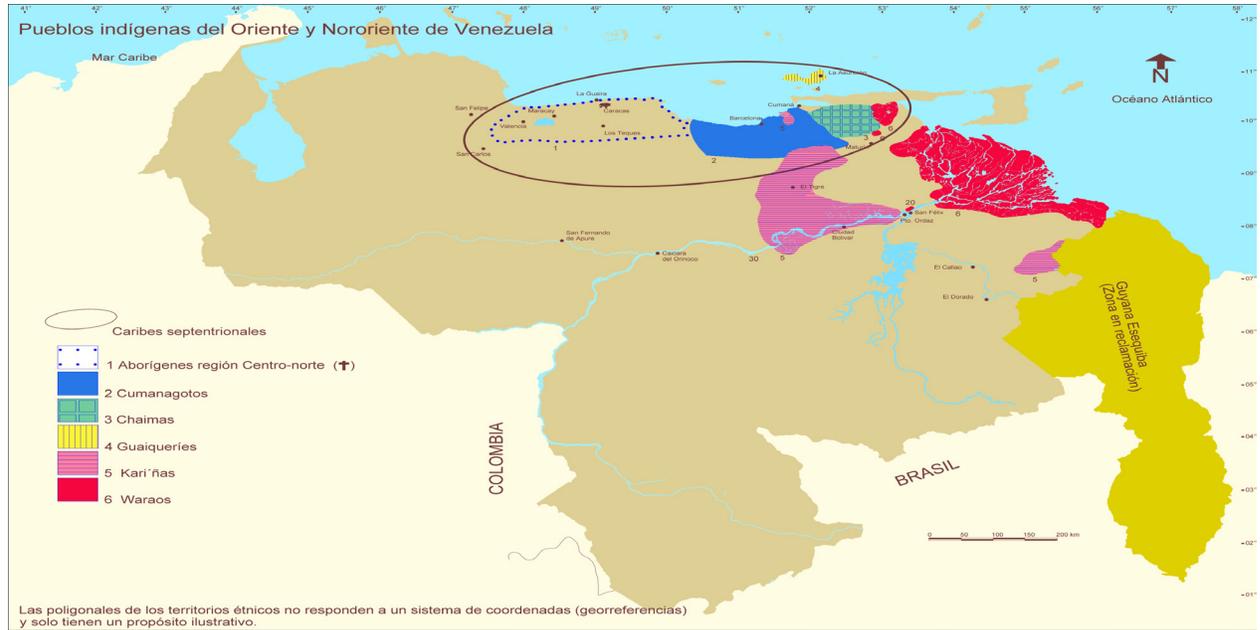
Una visión etnológica

Los cumanagotos y los chaimas parecerían en la actualidad sociedades distintas, diferenciadas e independientes entre sí, unidas en cierto sentido por el hecho de que su idioma ancestral forma parte de la extensa familia lingüística caribe. Un abordaje sincrónico pudiera interpretar que se trata, en efecto, de dos sociedades distintas (dos pueblos o grupos étnicos). Sin embargo, una perspectiva etnológica que incluya, a su vez, un abordaje diacrónico podría dar cuenta de una realidad incluso más compleja. En este sentido, empleando criterios de organización social y semejanza lingüística, es probable que las realidades étnicas o formaciones sociales denominadas “cumanagoto”, “chaima”, “aborígenes de la región centro-norte” y otras similares, incluso los “guaiquerí”, sean en realidad parte de una unidad mayor y más inclusiva. Tal vez una especie de macroetnia, que incluiría “microetnias” o grupos locales y regionales. Esto coincidiría, a su vez, con lo que en ciertos análisis se denominó en el pasado “grupos” o “subgrupos” y, en conceptualizaciones ya superadas” “tribus” y “subtribus”. Esta visión de una formación social integrada por subunidades coincide con propuestas para explicar la organización sociopolítica de diversas sociedades hablantes de lenguas caribes, como la ye’kuana, la kari’ña y la pemón, las cuales están conformadas por subunidades constitutivas, localizadas y nominadas solo por los referentes geográficos y hablantes, a su vez, de dialectos o variedades lingüísticas mutuamente inteligibles (Morales [Méndez] y Arvelo-Jiménez 1981).

En ese sentido, se puede postular la existencia de una macroetnia denominada “caribes septentrionales” y que ya Acosta Saignes (1946) denominó “caribes de la costa”. Esta formación social abarcaría subgrupos y estos, a su vez, bloques regionales, como se expone en el cuadro N° 1. Es posible que los subgrupos fueran protoetnias potenciales de haberse consolidado un proceso progresivo de diferenciación social, identitaria e, incluso, lingüística cortado por la situación colonial. El territorio étnico abarcaría por el este desde Paria hasta el Lago de Valencia, en el oeste; y, por el norte, desde las islas (Margarita, Coche y Cubagua) y la costa septentrional del continente hasta, por el sur, el Alto Llano, es decir aproximadamente hasta los límites naturales que generan las formaciones orográficas conocidas como “mesas” o sabanas elevadas. Así, entre las sociedades vecinas estarían: en el oeste los arahuacos y waraos (de lengua no clasificada), en el suroeste los kari’ñas o caribes, y en el este los jirajaras (de lengua no clasificada) y caquetíos (de lengua arahuaca). Aún no está claro quiénes serían los vecinos por el sureste (es decir, en los Llanos centrales). Si bien algunas fuentes hablan de “guaiquerías” no se sabe si esta denominación alude

al concepto genérico de “hombres” o “gente”.

Mapa N°1



Cuadro N° 1

Conceptuaciones	Denominaciones documentadas en las fuentes o propuestas			
Macroetnia	Caribes septentrionales			
Grupo				
Sociedad				
Pueblo indígena				
Subgrupos	Aborígenes región centro-norte	Cumanagotos	Chaimas	Guaikeríes
Bloques regionales				

En el interior de esta compleja formación social los aquí llamados subgrupos constituirían unidades sociales próximas entre sí, con una menor distancia estructural y geográfica y podrían constituir, además, grupos dialectales de un mismo idioma, probablemente el *chotomaimú*, o lengua (*maimú*) de la gente (*choto*), según ha sugerido Civrieux (1980). Existen diversas evidencias sociolingüísticas antiguas relativas a la inteligibilidad de esta lengua desde Paria hasta el Lago de Valencia, que serían los extremos oriental y occidental, respectivamente del territorio étnico. Los llamados bloques regionales estarían integrados por aldeas próximas entre sí, entre las cuales ocurriría un mayor número de alianzas matrimoniales y se aseguraría la prestación de servicios así como la ocurrencia de alianzas. Estos bloques regionales probablemente eran unidades innominadas que se identificaban por los referentes geográficos más inmediatos o ciertas

características o, incluso, apodos colectivos. Esto explicaría la abundancia de denominaciones en las fuentes antiguas, interpretadas como etnias (“naciones”) distintas.

En la actualidad, cumanagotos, chaimas y guaiqueríes (y en menor medida los coacas, que pudieran ser un bloque regional de los chaimas), viven sendos procesos de etnogénesis. Sin pretender unificarlos, la mirada analítica debe tener en cuenta estas consideraciones etnológicas para evitar un abordaje fragmentado y miope de la realidad social. Parecería suficientemente sustentada la hipótesis de la macroetnia y la asumimos como una presunción basadas en los referentes etnográficos e interpretaciones antes aludidas sobre la estructura social de sociedades caribehablantes. Futuros estudios permitirán afinarla o rectificarla.

Construcción y reconstrucción de una identidad. Una visión histórica

Los subgrupos que constituirían la macroetnia de los caribes septentrionales vivieron procesos similares, con excepción de los guaiqueríes que se aliaron tempranamente con los españoles y recibieron un trato preferencial por parte de la Corona. En cambio, los grupos continentales (cumanagotos, chaimas y aborígenes de la región centro-norte), opusieron una férrea y sostenida resistencia al avance conquistador sobre sus tierras. Los cumanagotos vieron asentar en su territorio ancestral las primeras misiones religiosas en la región continental de América. Sus modos de vida inspiraron la utopía franciscana de construir en el llamado Nuevo Mundo una cristiandad cercana a los valores del cristianismo primitivo. Sin embargo, los excesos de los encomenderos antillanos, empeñados en capturar mano de obra indígena tras haber diezmado la población aborigen de las Antillas durante la primera fase de las encomiendas (período antillano), echaron por tierra estos esfuerzos e hicieron que los indígenas sospecharan una connivencia entre misioneros y encomenderos. De allí los trágicos resultados de misioneros sacrificados por los indígenas sospechando que eran aliados de los encomenderos esclavistas. En el caso de los aborígenes de la región centro-norte, llegaron pronto noticias de los abusos de esos encomenderos e incluso se produjeron incursiones esclavistas a las costas de Borburata.

El resultado fue la sublevación de los indígenas y la organización de acciones defensivas a lo largo del siglo XVI. Solo una férrea conquista, basada en condiciones, desiguales pues los españoles contaban con armas de fuego así como perros y caballos, dos aliados fundamentales de los que carecían los indígenas, además de los efectos devastadores de la violencia indirecta (introducción de enfermedades y cambios en los patrones y hábitos alimentarios) inclinaron la balanza a favor de los europeos. Ello ocurrió, sin embargo, a pesar del desconocimiento que estos tenían del territorio y sus accidentes geográficos así como de las condiciones climatológicas.

Concluido el período de conquista que coincide con el siglo XVI y primeras décadas del XVII, se iniciará el período de evangelización o colonización propiamente dicho. Como parte de ello, se fundarán pueblos de misión que estuvieron a cargo de los franciscanos. Estos pueblos se convirtieron en activos centros de cambio social, alcanzado mediante tres mecanismos fundamentales: la imposición de costumbres y hábitos occidentales así como de instituciones coloniales. Entre ellas, estaban las llamadas instituciones de comunidad que si bien constituían espacios de decisión y participación para los indígenas eran controladas por autoridades coloniales y misioneros. Este proceso puede denominarse “reducción”. Los otros dos que lo complementaron

y afianzaron fueron la evangelización o cambio religioso y simbólico y la imposición del español, o hispanización lingüística. Estos procesos se reforzaron mutuamente. Es de notar que la lengua indígena mejor y más ampliamente documentada en la época colonial fue el caribe septentrional y, más específicamente, las variedades conocidas como cumanagoto y chaima. No obstante, se produjo una erosión lingüística significativa que explica la pérdida del idioma y que se haya dejado de hablar a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Esto hace pensar que el uso del idioma indígena solo tuvo una finalidad litúrgica transitoria para asegurar el paso al uso del español y del latín como lengua oficial de la Iglesia Católica.

No puede entenderse ninguno de esos procesos (reducción, evangelización e hispanización) como planos y sin matices, es decir, solo como generadores de imposición y supresiones. También hubo procesos de apropiación y de innovación que explican fenómenos actuales de sincretismo en antiguas misiones del estado Anzoátegui (como el espuntón y la conmemoración de la epifanía en Caigua, las celebraciones pascuales en Caigua y El Pilar y las relativas al recuerdo de los difuntos).

A finales del siglo XVIII, entre 1782 y 1784, las tierras de cada pueblo de misión fueron mensuradas y, de esa manera, reservadas para los comuneros indígenas mediante una visita administrativa efectuada por funcionarios de la Real Audiencia de Santo Domingo (Amodio, 2005; Laserna Gaitán 1993; Pérez Ramírez, 1946). Las mensuras practicadas tienen un gran importancia, pues han sido la base para el reconocimiento de las tierras indígenas del Oriente de Venezuela (Morales Méndez).

Los procesos recientes

Después de la independencia los datos sobre los cumanagotos no son muy abundantes. Probablemente ello se deba al hecho de que se empieza a configurar una identidad indígena genérica e innominada. Es probable que de manera creciente se empiece a hablar de “indios” sin otro apelativo que permita su identificación étnica particular. De esta manera, como aún se suele decir en algunas zonas del norte de Anzoátegui se hablaría de “los indios de Caigua”, “los indios de El Pilar” y “los indios de Píritu”. Por ciertos, algunas de estas denominaciones han sido confundidas como nombres étnicos.

En el siglo XIX hubo dos intentos de fragmentar los territorios indígenas, mediante la orden de la partición de los resguardos. Uno ocurrió en la década de 1830 y otro en la de 1880 (Armellada, 1977; Hernández Castillo, 1994). Algunas comunidades cumanagotas hicieron la partición ordenada en la década de 1880. Estas particiones evidenciaban la tendencia a la incorporación individual y no colectiva al estado nacional, tal cual lo contemplaba la legislación republicana en contraposición a las normas especiales para los indígenas acordadas por la corona española y conocidas con el nombre de “república de indios” en contraste con las normas generales llamadas “república de españoles”.

Ocasionalmente, durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, algunas noticias referidas a la población cumanagota se consignan en relatos de viajeros o informes oficiales. En la memoria colectiva de los cumanagotos actuales de los municipios Bolívar, Puerto Píritu, Peñalver, Bruzual y Cagigal el nombre étnico “cumanagoto” había desaparecido en las décadas anteriores a, por lo menos, 1980. Así también lo registra Civrieux (1980). Muchos ancianos atribuyen esto a que

sus mayores (padres y abuelos) no solían hablar en público de estos temas y tampoco delante de los niños, por lo que las personas nacidas hacia 1930, al menos, no llegaron a oír tal nombre étnico aunque sí tenían amplia y plena consciencia de que eran indios, portadores de recursos culturales, saberes, haceres, usos y costumbres diferenciados del resto de la población local. Adicionalmente otros rasgos identitarios eran los referidos al fenotipo y los apellidos de origen indígena y casi todos exclusivos de los antiguos pueblos de misión de la región. Casi todos esos apellidos habían sido documentados en la relación de la visita de Chávez y Mendoza entre 1782 y 1784 y servían para reconocer a los “comuneros”, el término más usual para aludir a una identidad india genérica.

En la década de 1950, quizá motivado al crecimiento demográfico y las transformaciones urbanas que se intensificaban como efecto de la industria petrolera en el Oriente del país, varios dirigentes de la comunidad de Píritu intentaron reclamar sus derechos territoriales. A tal efecto se trasladaron a la capital de la República a fin de exponer sus peticiones al gobierno, según recuerdan algunos ancianos descendientes de aquellos dirigentes comunitarios. Luego en la década de 1960 y 1970 se repiten las peticiones de reconocimiento de las antiguas tierras comunales pertenecientes a los resguardos. Estos reclamos se intensificaron tras la aplicación del programa indigenista de la Reforma Agraria que hizo dotaciones colectivas de tierra a las comunidades indígenas (Clarac Noirtin, 1983).

En la temprana década de 1980 algunas comunidades, con motivo de la realización del primer censo de la población indígena de Venezuela, solicitan su inclusión en el plan de empadronamiento. Sin lograrlo, los cumanagotos continúan las presiones para ser reconocidos como tales y ya el uso del etnónimo se empieza a utilizar frecuentemente, al punto de que varios caciques de comunidades emplazan a la Oficina Regional de Asuntos Indígenas del Nororiente, con sede en Barcelona (estado Anzoátegui) a que haga un reconocimiento de estas comunidades, lo que lleva a dicho órgano a elevar una consulta formal a la Dirección de Asuntos Indígena, dependiente del Ministerio de Educación. Nuevamente las presiones para ser incluidos en el empadronamiento de la población indígena se hacen en el censo de 1992, pero sin éxito. Habría que esperar al censo de 2001 para que, al cambiarse la definición de indígena, se autorreconocieran como cumanagotos, chaimas, píritus y guaiquerías varios miles de personas.

Tras la adopción de un estatuto indigenista en la constitución de 1999 aumentaron las manifestaciones de autoafirmación étnica e identitaria. Se adoptó la modalidad de educación intercultural bilingüe para las escuelas de las comunidades cumanagotas, se tradujo el himno nacional y otras canciones al idioma y comenzó un programa incipiente de recuperación del extinto idioma ancestral, hecho a partir de los materiales compilados por los misioneros franciscanos de fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII. Los municipios mencionados han sido reconocidos como poseedores de población indígena y, por tanto, en los respectivos concejos municipales hay un concejal indígena.

Discusión

Las agresiones coloniales y neocoloniales causaron, por una parte, la negación del *ethos* étnico y la invisibilidad social hacia los cumanagotos, como ha sucedido con otras poblaciones indígenas. Por otra parte, la transculturación y el cambio social compulsivos generarían sentimientos de vergüenza étnica y lingüística y el consecuente relegamiento y progresivo desvanecimiento o

desdibujo de los marcadores de la identidad étnica, dentro y fuera del grupo. A ello contribuyó, de manera determinante, el desprecio de la ideología dominante hacia los indios y lo indio en la cultura venezolana, pero, más específicamente quizá, en la regional.

Un resultado de estos complejos procesos fue que los cumanaotos adoptaran una identidad india genérica, que si bien desdibujaba su perfil identitario les permitió preservar silenciosamente un sustrato de contenidos culturales, tanto simbólicos, como ideológicos, cognoscitivos, afectivos, lingüísticos, organizacionales y materiales, a partir de los cuales se ha generado el reciente proceso de etnogénesis. Como parte de ello, los indígenas desenfataron los diacríticos culturales y étnicos que delimitaban su identidad y cultura. Al adoptar una identidad genérica, les fue más fácil mantener oculta, en cierto sentido, su condición étnica.

El quitarle énfasis a su especificidad étnica, puede ser interpretado, diacrónicamente, como una estrategia de supervivencia cultural. Ahora bien, este procedimiento no carece de riesgos y la reactivación de la identidad no es un hecho inmediato ni integral (en el sentido de que sea una restitución de los recursos culturales –incluida la identidad- por tanto tiempo desenfatarados). Se trata de un proceso lento, complejo y tortuoso o serpenteante, para hacer una caracterización más cercana a la cosmovisión indígena. Lo que en la actualidad, sincrónicamente, observamos es, precisamente, la expresión de ese complejo proceso de etnogénesis: resignificación o reapropiación, según el caso, de recursos culturales y delimitación de una identidad, a partir de una preexistente pero radicalmente transformada por las circunstancias históricas y la situación colonial.

La coyuntura actual, que resulta favorable a la diversidad sociocultural y lingüística, constituye un momento propicio para un fenómeno de etnogénesis (Bjord Castillo, 2012). En el caso de los cumanaotos podemos distinguir tres pasos o manifestaciones simultáneas o entreveradas de etnogénesis:

- 1) La delimitación de la identidad, mediante la reasunción del nombre étnico.
- 2) La recuperación o reapropiación de recursos culturales.
- 3) El énfasis en los diacríticos culturales para marcar la especificidad étnica.
- 4) La necesidad de que la diferencia, por más tenue que resulte con respecto a otras poblaciones locales, sea reconocida social y políticamente.

En cuanto a lo primero, es de notar que no ha habido unanimidad para asumir un único nombre étnico pero parecería cobrar más fuerza el de “cumanaoto”. En cuanto a lo segundo, los principales recursos culturales objeto de recuperación o reapropiación son la tierra y el idioma. Si bien la lucha por las tierras pudiera interpretarse como utilitaria, no debe soslayarse que para los pueblos indígenas la tierra tiene un valor de uso y un valor simbólico muy relevante, pues constituyen los referentes físicos de historias sagradas o profanas. El anhelo de reconstituir el territorio ancestral representa, obviamente, una utopía, pero esa utopía, a su vez, alimenta la necesidad social de ser otra vez cumanaotos, es decir, una entidad diferenciada, específica y nominada, a diferencia de la anterior mera condición genérica de *indios*. Igual sucede con el deseo de recuperar el idioma ancestral, ya no hablado como primera lengua desde hace más de un siglo. Una de las principales motivaciones para intentarlo, aunque se trate de una recuperación solo simbólica y no para un uso

En ese mismo orden de cosas, puede entenderse la tendencia de individuos (sobre todo, docentes, promotores culturales y dirigentes comunitarios) de enfatizar los diacríticos culturales que marcan la diferencia en el exterior del grupo y propician la cohesión en su interior, a la vez que legitiman el liderazgo y el rol de tales personas. Al salir de un largo período caracterizado por quitarle todo énfasis a los marcadores de la diversidad, sucede otro que resulta todo lo contrario: enfatizarlo en demasía. De esta manera se asegura la visibilidad social de la entidad étnica, invisibilizada largamente, y se logra el reconocimiento también largamente negado de sus derechos. De allí que el reclamo de sus derechos, especialmente los territoriales, solo pueda entenderse de manera adecuada dentro del marco mayor de procesos étnicos, en este caso de etnogénesis.

Conclusiones

Las identidades étnicas, como muestra el caso de los cumanagotos, aunque culturalmente determinadas, constituyen construcciones históricas que pueden ser enfatizadas o desenfatizadas de acuerdo a las circunstancias, sean estas propicias o adversas. Aunque exhiben una alta capacidad de permanencia en el tiempo, la posibilidad de hacerlas patentes o latentes, según las coyunturas, ayuda a su pervivencia ya sea en forma visible u oculta o disimulada. No deben, en consecuencia, ser reificadas o interpretadas como sustancias empíricamente delimitables. Más bien se trata de un complejo de simbolizaciones y racionalizaciones, de valores y sentimientos compartidos, capaz de adaptarse a diversas situaciones. Éstas forman un variado espectro, que va de la aceptación y valoración positiva a la negación y valoración negativa.

Al ser desenfatizada por largo tiempo, su reactivación constituye un proceso complejo ya que debe ser redefinida y rediseñada. Es importante considerar que los símbolos que le sirven de sustento requieren una actualización histórica. El polo ideológico o contenido esencial de los símbolos étnicos se caracteriza, entre otros rasgos, por una mayor permanencia en el tiempo ya que alude a significados y valores muy antiguos. Los polos físicos o motivos del significado (es decir, los significantes) deben ser renovados para garantizar la comprensión del símbolo sin que puedan establecerse plazos o ciclos históricos para ello. Esto hace recordar lo que C. G. Jung llamó los análogos arquetipales, sin los que los arquetipos resultarían contenidos excesivamente abstractos para su comprensión social. Esos símbolos étnicos incluyen tanto los referidos a la cosmovisión como las explicaciones cosmogónicas y ecogónicas de cada sociedad particular.

Un aspecto interesante en los procesos de etnogénesis es el manejo social de los símbolos y signos de la identidad. En referencia a estos últimos, debe comprenderse que se genera una semiosis o relación mediada por signos en la interacción entre actores sociales imbuidos de sentidos diferentes en su apreciación y valoración de lo étnico, o, en este caso, de los indios y lo indio, como elementos constitutivos de la realidad social no solo regional y venezolana, en particular, sino latinoamericana, en general. De allí que, desde una perspectiva semiótica, los signos de la identidad (es decir, indicios significativos que remiten a la determinación inequívoca de la identidad india) se empleen en la interacción social cotidiana. Muchos de esos signos pueden ser, a su vez, símbolos y verdaderos signos de acuerdo al contexto y los sujetos sociales. Tomemos dos ejemplos: el idioma y el supuesto traje tradicional. Ambos constituyen para los cumanagotos en proceso de recuperar

y, para ello, redefinir su identidad, símbolos ancestrales de su cultura y de los tiempos antiguos. Para los no indígenas que observan el uso del idioma indígena o del supuesto traje ancestral, ambos elementos funcionan en un nivel como signos de una alteridad sociocultural y lingüística que separa a los indios (=cumanagotos) de los no indígenas, pero también como símbolos de una especificidad y complejidad sociocultural mayor de las culturas oriental y venezolana, a las que dichos sujetos pertenecen por igual.

De esto último se desprende que el ser otra vez indios, influya tanto en los grupos que experimentan un proceso de etnogénesis como en otros grupos, involucrados en una misma dinámica social regional o de mayor alcance, y que ven cuestionadas asunciones y prejuicios sobre las respectivas configuraciones sociales y apeladas sus consciencias, visiones y percepciones sobre la identidad y sus manifestaciones, sobre la construcción y reconstrucción de igualdades o semejanzas (mismidad) y alteridades.

Referencias

Acosta Saignes, Miguel. (1946). *Los caribes de la costa venezolana*. México: Acta Anthropológica.

Amodio, Emanuele. (2005). *La tierra de los caribes. Creación y transformación de los resguardos indígenas en el Oriente de de Venezuela. 1750-1850*. Caracas: Dirección de Coordinación de Extensión, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela (Cuadernos Codex, 29).

Bonfil Batalla, Guillermo. (1987). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Papeles de la Casa Chata* (México) N° 3: 23-43.

Civrieux, Marc de. (1980). Los cumanagoto y sus vecinos. En Walter Coppens (ed. general): *Los aborígenes de Venezuela*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología (Monografía N° 26), tomo I, pp. 27-239.

Claras Noirtin, Gerald. (1983). *Las comunidades indígenas del país: núcleos fecundos para un proceso agrario autogestionario basado en el ecodesarrollo y etnodesarrollo*. Caracas: Instituto Agrario Nacional.

Laserna Gaitán, Antonio Ignacio. (1993). *Tierra, gobierno local y actividad misionera en la comunidad indígena del Oriente venezolano: la Visita a la Provincia de Cumaná de don Luis de Chávez y Mendoza (1783-184)*. Caracas: Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 219).

Morales [-Méndez], F[iladelfo]. y Nelly Arvelo-Jiménez. (1981). Hacia un modelo de estructura social caribe. *América Indígena* 41 (4): 603-626.

Pérez Ramírez, César (comp.). (1946). *Documentos para la historia colonial de Venezuela. Mensura y descripción de los pueblos de indios situados en las provincias de Nueva Andalucía y Nueva Barcelona realizadas por orden del Rey don Carlos Tercero por el oidor decano de la Real Audiencia de Santo Domingo don Luis de Chávez y Mendoza. 1782-1784*. Caracas: Crisol (Publicaciones de la Comisión Preparatoria de la IV Asamblea General del Instituto Panamericano de Geografía e Historia).

Platzmann, Julius. (1888). (ed.). *Algunas obras raras sobre la lengua cumanagota*. 4 vols. Leipzig: Teubner.

Ribeiro, Darcy. (1971). *Fronteras indígenas de la civilización*. México: Siglo XXI (Antropología y Lingüística).

Ribeiro, Darcy y Mercio Gomes. (1995). Etnicidad y civilización. En Alicia Barabas, Miguel Bartolomé y Salomón Nahmad (eds): *Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina. Grupo de Barbados*. Quito: Abya-Yala (Biblioteca Abya-Yala, N° 27), pp. [29]-53.

Todorov, Tzvetan. (1987). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo Veintiuno.

