

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pos-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural

Dissertação de Mestrado



Dinámicas locales y negociación de la Modernidad:
Políticas de la patrimonialización entre los Mapoyo (Venezuela)

Autora: Elis Esther Meza Peña

Orientador: Prof. Dr. Lúcio Menezes Ferreira

Pelotas, 2017.

Elis Esther Meza Peña

**Dinámicas locales y negociación de la modernidad: políticas de la
patrimonialización entre los Mapoyo (Venezuela)**

Versão corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural, da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Memória Social e Patrimônio Cultural

Linha de pesquisa: Políticas de memória e patrimônio no MERCOSUL

Orientador: Prof. Dr. Lúcio Menezes Ferreira

Pelotas, 2017.

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

P397d Peña, Elis Esther Meza

Dinâmicas locais e negociação da modernidade :
políticas da patrimonialização entre os Mapoyo (Venezuela)
/ Elis Esther Meza Peña ; Lúcio Menezes Ferreira,
orientador. — Pelotas, 2017.

156 f. : il.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação
em Memória Social e Patrimônio Cultural, Instituto de
Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2017.

1. Modernidade. 2. Patrimônio cultural. 3. Política. 4.
Indígenas. 5. Mapoyo. I. Ferreira, Lúcio Menezes, orient. II.
Título.

CDD : 363.69

Dinámicas locales y negociación de la modernidad: políticas de la patrimonialización entre los Mapoyo (Venezuela).

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para a obtenção do título de Mestre em Memória Social e Patrimônio Cultural, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas

Data da defesa: 10 de março de 2017.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Lúcio Menezes Ferreira (Orientador)

Doutor em História pela Universidade Estadual de Campinas.

Profa. Dra. Maria Leticia Mazzucchi Ferreira

Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica de Rio Grande do Sul.

Profa. Dra. Loredana Marise Ricardo Ribeiro

Doutora em Arqueologia pela Universidade de São Paulo.

AGRADECIMIENTOS

Mi primera mención es a los Mapoyo que tuve el placer de conocer años atrás, por brindarme la inspiración para la realización de este trabajo. Su tenacidad y perseverancia en los proyectos que consideran relevantes para su comunidad me han permitido entender de otra forma las dinámicas locales del patrimonio cultural en un mundo globalizado. A los doctores Kay Tarble de Scaramelli y Franz Scaramelli, con quienes pude participar de una investigación consolidada en esta región (Orinoco), con los aprendizajes que esto conlleva.

Agradezco a Manuela por darme motivación. A Lino por el inmenso apoyo, invaluable conversaciones, reflexiones y colaboraciones prácticas, sin las cuales no habría podido realizar esta monografía ni la maestría toda. A mi familia por una trayectoria de estímulos inestimables y a mi mamá, por su meritorio ejemplo profesional, que siempre he querido imitar.

Agradecimientos a la Universidade Federal de Pelotas, Programa de Posgrado en Memoria Social y Patrimonio Cultural por ser un espacio que acogió mi investigación y que a través de las materias de Patrimônio e Comunidades y Memória e Identidade colaboraron a la formación de la perspectiva en que formulé esta disertación.

Agradezco enormemente la orientación del prof. Lúcio Menezes Ferreira, por ayudarme a reformular mi tema de investigación, añadiéndole una visión mucho más amplia e introduciéndome a un debate fantástico que se afianzó como mi línea de pesquisa. Las lecturas que me proporcionó, la libertad para el desarrollo de mi propia visión han sido tan valiosos como su apoyo personal y consejos experientes.

La profa. Letícia Mazzuchi me ofreció material bibliográfico de gran relevancia, además de despertar mi curiosidad por otros temas, que espero próximamente retomar. Agradezco a Ernesto Yevara por amablemente proporcionarme informaciones sobre el Museo Comunitario Murükuní. También agradezco al Dr. Randall McGuire y a la Dra. Kay Tarble por revisiones del contenido en inglés.

Finalmente agradezco a la Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior (CAPES), por la beca que proveyó el soporte financiero que me permitió dedicarme a la realización de la maestría.

Contemporáneo es aquel que percibe la sombra de su tiempo como algo que le incumbe y no cesa de interpelarlo, algo que, más que cualquier luz, se refiere directa y singularmente a él.

Giorgio Agamben “Paradoja del tiempo que se escabulle”.

RESUMEN

MEZA, Peña Elis Esther. **Dinámicas locales y negociación de la modernidad: políticas de la patrimonialización entre los Mapoyo (Venezuela).** 2017. 156 f. Tesis (Maestría en Memoria Social y Patrimonio Cultural) – Instituto de Ciencias Humanas, Universidad Federal de Pelotas, Pelotas, 2017.

La intersección de la agencia indígena en las políticas de representación cultural a nivel nacional y global, tiene especial relevancia para el entendimiento de las negociaciones de la modernidad, la cual tiene traducciones en los términos propios de cada localidad. El tránsito del contexto histórico de los Mapoyo de la escala local al discurso nacionalista Bolivariano en función de su memoria de participación en las luchas independentistas del siglo XIX está mediado por la constitución de un patrimonio cultural avalado por la taxonomía de la UNESCO. Destacamos que tanto su inclusión en la Lista de Patrimonio Inmaterial en necesidad de Salvaguarda Urgente, como la previa construcción de un Museo Comunitario, fueron elementos esenciales en la búsqueda de “revitalización cultural” del grupo. En este panorama se ponen en marcha procesos de articulación de las conceptualizaciones homogeneizadoras y “universales” con sus interpelaciones locales. De manera que proponemos un abordaje multidimensional para analizar las relaciones entre etnicidad y procesos de patrimonialización donde se contemple la trayectoria diacrónica y la red de contextos y agentes sociales que posibilitan la efectiva activación patrimonial. Presentamos también una revisión de los mecanismos de gerenciamiento del poder en relación a la memoria como diferenciador cultural. Al mismo tiempo, discutimos el papel del esencialismo en los movimientos políticos indígenas vinculados a la lucha territorial. Nos interesa destacar el rol político del patrimonio cultural, la forma en que esta “tecnología de gobierno” ha sido apropiada por los Mapoyo, y cómo se articula al proyecto ideológico Bolivariano. Finalmente esbozamos un debate sobre las prácticas patrimoniales para la salvaguarda de las tradiciones orales.

Palabras clave: Modernidad. Patrimonio Cultural. Política. Indígenas. Mapoyo.

RESUMO

MEZA, Peña Elis Esther. **Dinâmicas locais e negociação da modernidade: políticas da patrimonialização entre os Mapoyo (Venezuela)**. 2017. 156 f. Dissertação (Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2017.

A interseção da agência indígena nas políticas de representação cultural em níveis nacional e global tem especial relevância para o entendimento das negociações da modernidade, a qual tem traduções nos termos próprios de cada localidade. O trânsito do contexto histórico dos Mapoyo da escala local ao discurso nacionalista Bolivariano em relação a sua participação nas lutas independentistas do século XIX está interceptado pela mediação da instituição de um patrimônio cultural chancelado pela UNESCO. Salientamos que tanto sua inclusão na Lista de Patrimônio Imaterial em necessidade de Salvaguarda Urgente, como a previa construção de um Museu Comunitário, foram elementos essenciais no processo de “revitalização cultural” do grupo. Neste panorama se põem em marcha processos de articulação das conceituações homogeneizadoras e “universais” com suas interpelações locais. Assim, propomos uma abordagem multiescalar para a análise das relações entre etnicidade e processos de patrimonialização, onde sejam contempladas a trajetória diacrônica e a rede de contextos e agentes sociais que possibilitam a efetiva ativação patrimonial. Apresentamos também uma revisão dos mecanismos de gerenciamento do poder em relação à memória como diferenciador cultural, uma vez que discutimos o papel do essencialismo nos movimentos políticos indígenas em relação à territorialidade. Interessa-nos salientar o rol político do patrimônio cultural, e a forma pela qual essa “tecnologia de governo” tem sido apropriada pelos Mapoyo, em articulação ao projeto ideológico Bolivariano. Finalmente, esboçamos um debate sobre as práticas para a salvaguarda das tradições orais.

Palavras chave: Modernidade. Patrimônio Cultural. Política. Indígenas. Mapoyo.

ABSTRACT

MEZA, Peña Elis Esther. **Local dynamics in the negotiation of modernity: heritage politics among the Mapoyo (Venezuela)**. 2017. 156 f. Master Degree (Social Memory and Cultural Heritage) – Human Sciences Institute, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2017.

The intersection of indigenous agency with politics of cultural representation at a national and a global level has special relevance for the understanding of how modernity is negotiated, in each locality's own terms. The transition of Mapoyo's historical context from the local scale to its inclusion in the nationalist Bolivarian discourse has hinged on the memory of their participation in XIX century independence battles, mediated by their declaration as a cultural heritage as defined by the UNESCO. We highlight that their inclusion on the List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding as well as the prior building of a Community Museum were essential elements in the process of the Mapoyo's "cultural revitalization". It is within this framework that homogenizing and "universalizing" conceptions have become articulated with their local interpellations. We propose a multidimensional approach to the analysis of the relationship between ethnicity and cultural politics that takes into consideration the diachronic trajectory and the network of contexts and social agents that facilitate the effective activation of cultural heritage. We also present an assessment of the mechanisms of power management related to memory as a cultural differentiator, at the same time that we discuss the place of essentialism in indigenous political movements concerning territoriality. We emphasize the political role of cultural heritage, the way this "governmental technology" has been appropriated by the Mapoyo and how it articulates to the Bolivarian ideological project, in order to outline a debate about heritage practices regarding the safeguarding of Oral Tradition.

Key words: Modernity. Cultural Heritage. Politics. Indigenous. Mapoyo.

INDICE DE FIGURAS

Figura 1. Indígenas participando de Desfile del Día de Independencia con vestimenta “tradicional”. Fuente: http://eltiempo.com.ve/multimedia/fotos/venezuela/aniversario/las-mejores-imagenes-de-la-celebracion-del-bicentenario-de-la-independencia-de-venezuela/26091 . Consultado en 9 de mayo de 2015	60
Figura 2. Bernabé, Petra y Luis Reyes. Fuente: Medina 1997:71	68
Figura 3. Parte de la comunidad Mapoyo frente al Cerro Caripito. Fuente: http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00581&include=slideshow.inc.php&id=00983&width=620&call=slideshow&mode=scroll Consultado en 10 de Julio de 2015	73
Figura 4. Ubicación de El Palomo. Tomada de principal asentamiento Mapoyo. Fuente: https://www.google.com.br/maps/place/Palomo,+Venezuela/ . Consultado en 25 de julio de 2014	73
Figura 5. Ubicación de las etnias del Orinoco Medio y el Caura, para finales del siglo XIX. Fuente: Chaffanjon, 1986:61	76
Figura 6. Imagen de Palomo, principal asentamiento Mapoyo. Fuente: http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00581&include=slideshow.inc.php&id=00983&width=620&call=slideshow&mode=scroll Consultado en 10 de Julio de 2015	80
Figura 7. Reunión de representantes indígenas para la construcción de la Comuna Socialista en el territorio Mapoyo. Fuente: http://www.abrebrecha.com/309326_Avanza-conformaci%C3%B3n-de-Comuna-Socialista-de-los-Pueblos-Ind%C3%ADgenas.html . Consultado en 3 de julio de 2015	82
Figura 8. Capitán Simón Bastidas recibiendo un reconocimiento en la Asamblea Nacional. Fuente: http://www.rnv.gob.ve/lengua-mapoyo-declarada-patrimonio-cultural-inmaterial-de-la-humanidad-de-la-unesco/ Consultado en 14 de agosto de 2015	84
Figura 9. Museo Comunitario Murukuni. Foto Ernesto Yevara, 2014. Acervo personal	91
Figura 10. Danza tradicional en la Inauguración del Museo Comunitario. Fuente: cortesía de Ernesto Yevara, 2014. Acervo personal	92
Figura 11. Miembros de la comunidad Mapoyo observando el video de nominación. Fuente: colección IPC, 2013.....	95
Figura 12 Comunidad mapoyo firmando el acta de consentimiento informado. Fuente: colección IPC, 2013	95

Figura 13. Comunidad mapoyo firmando el acta de consentimiento informado.	
Fuente: colección IPC, 2013.....	95
Figura 14. Carolina Bastidas, Benito Irady y Simón Bastidas en la sede en París de la UNESCO. Fuente: http://globovision.com/mapoyos-valoran-aprobacion-de-la-unesco-como-una-lucha-contra-el-olvido/ Consultado en 8 de enero de 2015	96
Figura 15. Letrero en el Museo Comunitario Murukuni. Fuente: http://redaccion.correodelorinoco.gob.ve/wp-content/uploads/2014/11/Web-LA2141.pdf Consultado en 2 de julio de 2015	103
Figura 16. Capitán Simón Bastidas con la espada de Bolívar frente al Panteón Nacional. Fuente: http://www.correodelorinoco.gob.ve/nacionales/pueblo-mapoyo-espada-bolivar-nos-ha-defendido-por-decadas/ . Consultado en 14 de abril de 2015	104
Figura 17. Capitán Simón Bastidas en un acto oficial, mostrando la espada de Bolívar y la daga de Páez. Fuente: http://www.telesurtv.net/news/Proponen-preservar-memoria-cultural-de-los-Mapoyo-20140807-0081.html Consultado en 2 de agosto de 2015	106
Figura 18. Benito Irady (Presidente del Centro de Diversidad Cultural), Elias Jaua (para ese momento Vicepresidente de la República) y Capitán Simón Bastidas en acto realizado en el Centro de Diversidad Cultural. Fuente: http://www.avn.info.ve/contenido/venezuela-solicitar%C3%A1-unesco-declarar-pueblo-mapoyo-como-patrimonio-humanidad Consultado en 20 de febrero de 2015	111
Figura 19. Anciano Mapoyo con niños. Fuente: Colección Fundación Centro de la Diversidad Cultural. 2013	120
Figura 20. Niños Mapoyo realizando visitas guiadas en el Museo Comunitario Murükuní. Fuente: http://www.unesco.org/culture/ich/es/USL/la-tradicion-oral-mapoyo-y-sus-referentes-simbolicos-en-el-territorio-ancestral-00983 Consultado en 12 de enero de 2015	120

SUMARIO

INTRODUCCIÓN	14
--------------------	----

CAPITULO I

1.1 Consideraciones básicas sobre etnicidad, patrimonialización y modernidad	20
1.1.1- Modernidad negociada, etnografía transformada	22
1.1.2- El rol del Patrimonio Cultural “entre el control y la emancipación”	24
1.2- Políticas identitarias, Memoria y Museos Comunitarios	31
1.3- Cuestiones metodológicas para un abordaje de la indigenización de la modernidad a través del Patrimonio Cultural.....	40

CAPITULO II

2.1- Multiculturalismo y retóricas bolivarianas sobre lo indígena	44
2.1.1- Breves Antecedentes a la transformación Revolucionaria de la relación Estado-pueblos indígenas	46
2.1.2- Inflexión legal bolivariana e institucionalización de lo indígena.....	48
2.1.3- Bases de la retórica del “Socialismo indígena”: algunas consideraciones conceptuales	58
2.1.4- El multiculturalismo y su praxis performativa en Venezuela	61

CAPITULO III

3.1- Los Mapoyo: relacionalidad y metamemorias descriptivas	65
3.1.1-Los Mapoyo y las etnografías: metamemorias académicas del encuentro con un grupo cambiante.....	66
3.1.2- Los Mapoyo en narrativas históricas: comentarios sobre sus interacciones diacrónicas.....	74
3.1.3- Estadísticas sobre los Mapoyo: apuntes numéricos y variabilidad interpretativa.....	77
3.1.4- Los Mapoyo políticos: interacción étnica y socialismo	79
3.2- El efecto retroactivo de nombrar a Los Mapoyo	86

CAPITULO IV

4.1- Proceso de patrimonialización entre los Mapoyo: antítesis de la crónica de su muerte anunciada	88
4.1.1- Entramado diacrónico del Museo Comunitario Murükuní e inscripción en la UNESCO	89
4.1.2- Apropiación Mapoyo de la tecnología patrimonial.....	97
4.2.- Memorias, Identidad y Territorio	98
4.3- Cultura Material y Recursos políticos: la Espada de Bolívar en el Discurso Revolucionario.....	104
4.4- La Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial.....	114
4.4.1- Lógicas patrimoniales del “vanishing primitive”.....	117
4.4.2- Las pragmáticas en cuestión	123
REFLEXIONES FINALES.....	130
BIBLIOGRAFÍA	139

INTRODUCCIÓN

Algunas de las premisas en las que se sustenta el discurso patrimonial contemporáneo sugieren un sentido de inminente destrucción cultural que argumenta la necesidad de intervención estatal e internacional. La urgencia por la conservación/preservación/ salvaguarda va de la mano con la idea de la inexorabilidad de la dilución de la diversidad cultural frente a la globalización, con su tiempo rápido y su discurso sobre el sublime encanto del mercado omnipotente.

Ahora bien, en un contexto de transformaciones de las identificaciones étnicas, los aspectos más ampliamente destacados en la heterogénea literatura discuten cómo estas se insertan en proyectos hegemónicos y cómo tales relaciones de poder transitan en las escalas locales, nacionales y transnacionales (JARAMILLO, 2011). Tal panorama invita al diseño de estrategias para evitar la ubicación antagónica de lo global y lo local en la investigación referente a la activación patrimonial como un proceso de complejas interacciones. Hemos entonces de constatar que “conjunción y disyunción son partes de un mismo fenómeno” (COMAROFF; COMAROFF, 2010, p.39).

Es también de destacar cómo a través del ejercicio de la agencia indígena se pone en articulación traducciones locales de los discursos homogeneizadores y “universales”. Esto supone, en palabras de Sahlins (1993, p.390) una “indigenización de la modernidad”, mapeamiento que nos presenta como “una de las principales tareas de la antropología actual”. Consideramos que la discusión sobre las políticas de representación indígena vinculadas a patrimonio cultural tiene mucho a contribuir con las posibilidades de comprensión de estos entrecruzamientos entre etnicidad y política. Dentro de una perspectiva que reconozca los efectos multidireccionales de la globalización, se puede entender la modernidad como heterogénea, como un espacio de negociación entre elementos occidentales y no-occidentales, manejados desde las lógicas locales.

Estos planteamientos nos condujeron a abordar nuestra investigación analizando el patrimonio como dispositivo “entre el control y la emancipación” (TORNATORE, 2011, p.1). Tomando en cuenta el papel que el patrimonio cultural ha desempeñado en la institucionalización de “regímenes de verdad” y por tanto en el control de las

diferencias culturales, se puede decir que efectivamente ha tenido un lugar central en los procesos de gubernamentalidad contemporáneos (FERREIRA, 2013). No obstante, uno de los aspectos más interesantes es la plasticidad de sus categorías cuando son atravesadas por los contextos e intereses nativos. Por ejemplo, de acuerdo con Funari et al (2015, p.8), “assistimos a novos processos identitários e de memória coletiva, que colocaram os museus também no centro dos debates contemporâneos... os museus vêm se transformando numa arena de disputas e de transformações na relação com as suas mais distintas comunidades...”.

En estos movimientos de apropiación por parte de comunidades locales de las categorías patrimoniales para el adelantamiento de sus intereses, se ponen en juego recursos simbólicos, que como nos señala Candau (2006), se tornan herramientas discursivas dentro del contexto de legitimación o exclusión de los “bienes culturales”. De modo que el patrimonio visto como “aparato ideológico de la memoria” nos propicia la discusión en torno al gerenciamiento del poder en las representaciones culturales, del cual toman parte activa cada vez más actores.

El caso de los Mapoyo, primer grupo indígena de Venezuela que fue contemplado dentro del sistema UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura), nos resultó prolífico para entender varios elementos del proceso de activación patrimonial que pretendemos exponer en este trabajo. Uno de ellos es la relacionalidad diacrónica, puesto que la posibilidad de concretización actual del status patrimonial Mapoyo es indudablemente resultado de una trayectoria relacional de larga data. En ese sentido, destacamos que está implicada la convergencia de múltiples actores (criollos e indígenas, institucionales y personales, materiales e ideológicos) a través del tiempo. Así, nos interesamos por subrayar el entrecruzamiento de los colectivos comunidad-academia-Estado. Asimismo, la relevancia de la situacionalidad nos condujo a destacar que en la Venezuela contemporánea, la eficacia política de la etnicidad como diferenciador cultural está mayormente regida por la concatenación particular con el proyecto Bolivariano. De modo que, tanto las narraciones históricas Mapoyo sobre su participación en la Guerra de Independencia del siglo XIX, como la agencia de la materialidad presente en la espada que les fuera dada por Simón Bolívar, permitieron que los Mapoyo recobraran su lugar como “pueblo patriota olvidado” (MOSONYI; LUQUE, 2009, p.9). En tal sentido, propiciamos un debate sobre “memoria colectiva” y política, que parte del papel del

esencialismo en los movimientos indígenas y va hasta las luchas por el territorio. Además, resaltamos el rol de la materialidad para la efectivación de la activación patrimonial.

Por otra parte, también consideramos que la reflexión sobre esta experiencia patrimonial de los Mapoyo nos muestra la necesidad de discutir las propias políticas de patrimonialización, siendo que la racionalidad occidental y escatológica que ilustra las teorías-guías, como las Convenciones de la UNESCO, tienen repercusiones concretas y palpables en las formas en que las comunidades se articulan, y no necesariamente en provecho de la “diversidad cultural”. Igualmente, la producción de lineamientos para la “salvaguarda” también merece un comentario de nuestra parte en tanto representa un locus de entrecruzamiento de la modernidad y las lógicas nativas. De tal modo que las configuraciones que estos vaivenes han tomado en la historia reciente de los Mapoyo, nos llevó a preguntarnos sobre el Patrimonio Cultural como categoría política multidireccional, en tanto son perceptibles las múltiples expresiones de las relaciones de poder-agencia. De tal modo, aunque por un lado nos interesa discutir al patrimonio como una “tecnología de gobierno” (FOUCAULT, 2008, p.419), también resulta necesaria la discusión sobre las posibilidades de los museos comunitarios y los procesos patrimoniales más ampliamente, como espacios de gestión política de las comunidades. En nuestro caso de estudio, teniendo en consideración las dinámicas que interceptan las políticas públicas en el área de cultura en Venezuela, podemos abordar el museo comunitario como un espacio de interacción indígena con otros actores, especialmente estatales. Esto nos brinda una oportunidad de ampliar el panorama de la activación patrimonial a una red relacional local-nacional-global. De tal forma, el presente trabajo no se encuadra como una “etnografía indígena” sino como un estudio antropológico patrimonial a partir de una experiencia indígena. En tal sentido, nuestro énfasis no estuvo en el trabajo de campo con la comunidad, sino en el análisis de documentos y entrevistas puntuales, que dieran cuenta de la amplitud relacional entre diferentes sectores y de la micro-política con la política nacional e internacional.

Para dar cuenta de estos planteamientos, hemos estructurado este trabajo en cuatro capítulos que permiten establecer un panorama diacrónico y sincrónico del proceso de activación patrimonial de los Mapoyo. En un primer capítulo abordamos los lineamientos teóricos y metodológicos que hemos escogido para analizar las relaciones estrechas entre modernidad, patrimonialización y etnicidad. Por una parte hemos

querido destacar las transformaciones en las concepciones etnográficas a partir de la amplitud de los cambios sociales contemporáneos, que nos sugieren un alejamiento del “pesimismo sentimental” (SAHLINS, 1997, p.51) implicado en una visión estática de las “sociedades tradicionales”. También discutimos cómo el patrimonio cultural y los museos comunitarios indígenas funcionan enlazando la memoria con la política, en tanto la identidad es negociada en el marco de las posibilidades y constricciones del dispositivo patrimonial.

Es fundamental para nuestra aproximación el tema de la agencia local frente a los discursos tanto globales como nacionales, así que en el capítulo dos, exponemos el clima discursivo multiculturalista que ha propulsado la Revolución Bolivariana, porque es su énfasis retórico en la asociación simbólica de “lo indígena” vinculado a la propuesta del Socialismo del siglo XXI y su performance institucional particular, que ha posibilitado que algunos líderes indígenas puedan valerse de la etnicidad como recurso político para adelantar los intereses de sus comunidades.

Continuando el desarrollo de la “cadena operatoria” que ha favorecido la patrimonialización Mapoyo, presentamos en el capítulo tres, un recorrido histórico que destaca las múltiples interacciones que han establecido los Mapoyo con las esferas académicas e institucionales venezolanas y los efectos que han tenido en su “toma de consciencia cultural” (TURNER, 1991), es decir en el entendimiento de que la exaltación de sus características culturales propias y memoria histórica puede servir en esfuerzos prácticos por la defensa territorial, entre otras reivindicaciones. En esa sección nos ha interesado señalar las diversas representaciones que se han elaborado sobre los Mapoyo, porque esto nos dice en relación a las políticas de la autoridad académica, frente a la discusión posterior de las alianzas políticas contemporáneas de los líderes Mapoyo con la Revolución Bolivariana. En el último capítulo, examinamos el proceso de patrimonialización Mapoyo, como una bandera antitética de la muerte cultural que les fue anunciada por etnógrafos de finales de siglo XX y por sus vecinos criollos. La apropiación de la tecnología patrimonial ha permitido a los Mapoyo posicionarse destacadamente en la esfera nacional e internacional, especialmente al conseguir articular la tradición oral y las referencias materiales.

Esto nos lleva discutir en la última sección, los constructos patrimoniales en relación a la salvaguarda del patrimonio inmaterial, cuyas premisas se asemejan

posiciones antropológicas que pretendían que a través de la documentación de las culturas en vía de desaparición por causa de la globalización, se podría contrarrestar sus consecuencias. Claro que esto deja de lado la capacidad local de reaccionar frente a las nuevas situaciones y conduce a una práctica patrimonial poco flexible, poco ajustada a los contextos específicos y que bajo una propuesta tecnocrática y cientificista colabora en el mantenimiento de la preponderancia de las perspectivas occidentales.

Consideramos que los procesos globales que acercan esferas culturales diferentes entre sí, lógicas diversas y que involucran la circulación de ideas, nos convocan a “fazer "explodir" os universos etnográficos” (MONTEIRO, 1993, p.172), en el sentido de que para lograr comprender la complejidad de las interacciones, la investigación antropológica no puede circunscribirse a pequeños y aislados núcleos de estudio. Cada vez más se nos convoca a enfrentar la escala macro de una etnografía del Estado o de una etnografía de la modernidad (COMAROFF; COMAROFF, 2010). Para esta aproximación al análisis de la modernidad, una etnografía multisituada nos ofrece posibilidades metodológicas para una interpretación extensa del rol político del patrimonio cultural en lo que Appadurai llama una “nueva economía política de la cultura” (APPADURAI, 2001, p.48). Esta posibilidad de conocimiento fue mi motivación inicial para realizar esta investigación.

Para situar esta investigación, a manera personal, el primer contacto que tuve con el proceso patrimonial de los Mapoyo fue con un proyecto de servicio comunitario de la Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, en 2009. Este proyecto era coordinado por la profa. Kay Tarble y contaba con la participación de Franz Scaramelli, para ese tiempo investigador del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Ambos investigadores desarrollaban desde hacía más de quince años trabajos arqueológicos y antropológicos en esta región del Orinoco, en los cuales incluyeron la participación de diversos estudiantes, como tuve la suerte de que fuera mi caso. Junto a Jesybeth Pinto, Helena Swidarowics, Raquel Vidal y Steven Schwartz, realizamos varios viajes para trabajo de campo a Palomo. En los tres viajes realizados en esa ocasión, se procuraba dialogar con la comunidad Mapoyo a respecto de la reactivación de la construcción del Museo Comunitario, así como colaborar en la recopilación de materiales etnográficos, documentales y fotográficos que pudieran hacer parte de la museografía. De manera que fueron programadas reuniones con el Consejo Comunal de Palomo, así como encuentros con otros habitantes de Palomo, en sus

hogares. Otra de las actividades implicaba la mediación con el Museo Nacional de las Culturas (Ministerio del Poder Popular para la Cultura) para la obtención de financiamiento para tal museografía. El proyecto de servicio comunitario fue culminado en 2010 y contó con 145 horas de trabajo de campo. Igualmente, tuve la oportunidad de volver otras veces a Palomo, en 2011, 2012 para la realización de mi trabajo de investigación de conclusión de grado, momentos en los que pude ver el avance de la construcción del Museo.

Tanto las observaciones que hice mientras participaba del proyecto de apoyo al Museo Comunitario Muruküní como mi posterior estadía como investigadora en la Oficina de Enlace con la UNESCO (2014), me mostraron que es innegable la relevancia de las reflexiones sobre las articulaciones locales con los procesos globales, especialmente en el área del patrimonio cultural. Por otra parte, el desarrollo de la historia relacional de los Mapoyo frente a la implantación del proyecto socialista en Venezuela, también me ha motivado a analizar las vinculaciones políticas de los procesos de activación patrimonial. De modo que este caso de estudio, además de presentar mi perspectiva personal sobre este fenómeno cultural que he venido acompañando, también espera brindar un ejemplo sobre la necesidad de entender ampliamente las dinámicas patrimoniales, para entonces poder contribuir a direccionarlas realmente hacia la promoción de la diversidad.

CAPÍTULO I

1.1- Consideraciones básicas sobre Etnicidad, Patrimonialización y Modernidad

En uno de los ensayos de Edward Said (1989) se argumenta que sólo un cambio en las relaciones de poder entre el Occidente imperial y su Otro antropológico podría llevar a una salida de la crisis de representación que tuvo lugar en la disciplina antropológica en las décadas finales del siglo XX y que continúa haciéndose sentir. Por una parte se abogaba por abandonar el cientificismo ingenuo que había predominado en los análisis sociales (FABIAN, 2006). Por otro lado, llegó a convertirse en algo insostenible la tradición de autoridad etnográfica y su componente colonial, en tanto la incorporación de voces “subalternas” comenzaron a hacerse escuchar y a tener mayores repercusiones en la reconfiguración de los tratamientos teóricos y metodológicos, especialmente en investigaciones vinculadas a grupos indígenas. La influencia de los movimientos sociales y los alcances globales de la difusión en los medios de comunicación ha generado la proyección de revisiones críticas en el campo de las políticas de representación cultural, más puntualmente, en etnografía, arqueología y museología. Ciertamente, como menciona Ferreira (2013, p.92) “sem os movimentos civis não haveria crítica ao cânone ocidental e ao logocentrismo da retórica patrimonial, as legislações arqueológicas e os códigos de ética de pesquisa permaneceriam estacionados”. De modo que tal como es defendido por Fabian (2006), es imprescindible entonces el reconocimiento a la coetaneidad de los diversos grupos.

En lo que respecta a una gran cantidad de comunidades en las que en palabras de Turner (1991) han dado un paso “de la cosmología a la etnicidad”, se evidencia un movimiento que trasciende los criterios de los investigadores y funcionarios estatales, conduciendo a que a través de mecanismos creativos se articulen con las sociedades nacionales y el resto del mundo en sus propios términos, muchas veces haciendo uso de los elementos destacados de la modernidad. Consideramos que esto es un fenómeno sugestivo para el estudio antropológico y patrimonial pues resulta particularmente interesante la intersección de los efectos de la modernidad sobre y a partir de los grupos que históricamente han sido considerados como “sociedades tradicionales”,

equiparándoles a sociedades estáticas y por tanto pocas veces reconocidos como agentes sociales en sí mismos. Si se partía del discurso académico, sus posibilidades de ejercer el poder eran reducidas, pero desde sus acciones políticas –una de cuyas posibilidades centrales es a través del patrimonio cultural–diversos colectivos étnicos se han posicionado como plenos voceros de su etnicidad. En esta vía, Sahlins (1993, p.2) señala:

De repente, todo el mundo obtuvo una “cultura”. Aborígenes australianos, Inuit, Isleños de Pascua, Chambri, Ainu, Bosquimanos, Kayapó, Tibetanos, Ojibway: incluso pueblos cuyos modos de vida eran tomados como muertos o en decadencia hace unas décadas, ahora demandan un espacio indígena en el mundo modernizante bajo la bandera de su “cultura”. Ellos usan esa palabra, o algún equivalente local. Y apoyan sus declaraciones con referencia a tradiciones distintivas y costumbres que típicamente envuelven un enfático contraste con el amor al dinero y otras características defectuosas de sus terrenales amos coloniales.

Podríamos hablar de una “invasión repentina” del Tiempo de los Otros a la fortaleza temporal de Occidente y de la antropología, como señala Fabian (1983, p.35). Y es claro que a unos treinta y tantos años de la afirmación de este autor, podemos concordar que efectivamente el panorama se ha hecho mucho más complejo con la gran proyección de los grupos indígenas en las esferas públicas. De modo que autores como Hall (2003, p.80) señalan que resulta indispensable un abordaje dialéctico en relación a las identidades que refieren a “The Rest in the West”. Resaltamos también que estas subversiones que Sahlins (1993) llama “indigenización de la modernidad” han colocado sobre la mesa la discusión del rol de los investigadores sociales en los engranajes actuales entre academia, estado/instituciones culturales y comunidades.

Aún dentro de ciertos límites estructurales, estos procesos de intersecciones culturales se producen multidireccionalmente (APPADURAI, 2000). Es decir que han de ser consideradas las contradicciones implicadas en esta relacionalidad, además de incorporar la idea de la sobredeterminación de los fenómenos.

De modo que, se ha hecho relevante la aproximación a entender cómo las comunidades indígenas ejercen su “agencia” a partir de un uso de la cultura y del patrimonio cultural como herramientas políticas. En nuestro caso, nos interesa una aproximación a cómo el patrimonio cultural, especialmente referente a procesos de

activación étnica, pueden encaminarnos al entendimiento de uno de los procesos políticos a través de los cuales la modernidad es efectivamente indigenizada.

Esta perspectiva no asume que en función de las capacidades de acción de los individuos, estos no participen de relaciones de poder desiguales. Ciertamente reconocemos los grandes impactos de los procesos globales, pero también subrayamos que estos no son categóricamente determinantes de los devenires locales. De todas formas, nuestros abordajes analíticos al Patrimonio Cultural precisan incorporar algunos de tales entendimientos antropológicos revisionistas.

1.1.1- Modernidad negociada, etnografía transformada

Buena parte de los debates en teoría social contemporánea parte de reflexiones en torno a la modernidad. La profusión e intensidad de obras abocadas a este tema nos revela por un lado que las inquietudes generadas por su vastedad no son susceptibles a conclusiones definitivas, y por otro, que las tentativas de aprehensión de sus dimensiones, continúan siendo de relevancia actual.

Para esta investigación, nos interesa centrarnos en la modernidad desde un punto de vista etnográfico dirigido a la comprensión de su construcción como discurso, sus efectos y sus interpelaciones por grupos sociales. Así, la modernidad no implica únicamente un período de tiempo, sino un tipo de consciencia cuya base se asentó sobre la idea del progreso positivista asociada a la razón científicista, dando lugar a transformaciones socio-culturales, políticas y económicas. En relación a este tema, Lander (2005) sostiene que como “cosmovisión”, la modernidad encierra entre sus dimensiones la construcción de una historia universal ligada a la idea de progreso indefinido desde donde se clasifica y jerarquizan a todos los pueblos y experiencias.

De acuerdo con Appadurai (2000) lo que los sociólogos clásicos han denominado como el “momento moderno” ha estado signado por una visión que indicaba un quiebre profundo, un antes y un después, de la tradición a la modernidad. No obstante, para este autor la radical reconfiguración actual del mundo daría lugar a una “modernidad decididamente desbordada”, al experimentar nuevas formas de construcción de las identidades. Este es un argumento también desarrollado por Tilley

(2006) quien indica que la proliferación global de identidades da cuenta de la conformación del mundo moderno. Igualmente, en un trabajo de García Canclini (1999) se nos expone cómo están surgiendo en grupos indígenas nuevos modos de relacionar sus tradiciones con la modernización. De modo que algunos movimientos actuales que “reclaman enérgicamente su autonomía cultural y política exigen a la vez que se les integre de un modo pleno al desarrollo moderno” (CANCLINI, 1999, p.153). La dificultad generalizada en aceptar este planteamiento radica en que las poblaciones indígenas en función de su “modo de vida diferente”, han sido posicionados discursivamente desde esa perspectiva como la antítesis con el grupo mayoritario de un estado, generalmente con predominio político y económico (BOWEN, 2000).

No obstante, las críticas provenientes de esencialismos culturales no impiden en lo absoluto que el contexto mundial esté cada día más atravesado por la confluencia de “minorías” que subrayan su etnicidad, para lo cual con frecuencia son utilizados procedimientos “occidentales” para el reconocimiento amplio de su diferenciación y así la apertura de posibilidades jurídicas y “morales” para el adelantamiento de agendas particulares (p.ej. SIMPSON, 1997 sobre los derechos de propiedad cultural e intelectual indígena; HORTA, 2015 sobre cosmopolítica indígena y patrimonio).

De este modo es posible comprender que para realizar un análisis más comprehensivo de la modernidad, el foco en los análisis etnográficos contemporáneos no está en la búsqueda de “estados culturales previos o sutilmente preservados a pesar de los cambios”, sino en las nuevas formas culturales que se han desarrollado a partir de las modificaciones ocasionadas por las situaciones coloniales (MARCUS, 1995 p.96). De manera que ciertamente la cuestión sobre la globalización es al mismo tiempo una reflexión sobre la contemporaneidad y una discusión sobre las ciencias sociales, tal como comenta Ortiz (1998).

En ese sentido, el concepto de agencia puede ser útil para abordar las dialécticas en las relaciones de poder y especialmente, cómo son manejadas desde la posición de los llamados “grupos subalternos”. Para esto, tomamos la definición de Kockelman (2007, p.376), quien señala a la agencia como una especie de “relacionalidad mediadora”, donde básicamente se hace una reformulación de la premisa clásica “nos hacemos a nosotros mismos, pero no bajo condiciones de nuestra escogencia”(MARX, 1977, apud BRUMFIELD, 2003, p.217). De tal manera, las acciones son

contextualizadas entre las varias normas e recursos que les preceden, pero también les proporcionan oportunidades para sean tanto restringidas como posibilitadas por la estructura. Entre estructura y agencia, debe destacarse que “el sistema de interacción-estructuración es continuamente reestructurado a través de la interacción” (KOCLEMAN, 2007, p.376).

Una permeabilidad semejante podríamos aplicarla a la relación local-global que tanto ha generado discusiones, pero que a fin de cuentas precisa del reconocimiento de que “a fragmentação étnica e cultural e a homogeneização modernista não são dois argumentos, duas visões opostas daquilo que está acontecendo hoje no mundo, mas sim duas tendências constitutivas da realidade global” (FRIEDMAN 1990, p.311 *apud* SAHLINS, 1997). Tal como ha dicho el mismo Sahlins, frente a la idea de la supuesta irresistibilidad de la globalización para destruir toda diversidad cultural, los antropólogos clásicamente han dictaminado el grado de aculturación de los grupos no-occidentales. Es claro que una mayor sensibilidad de los investigadores para entender estos procesos, e incorporar las críticas que las propias comunidades han hecho a las interpretaciones sobre ellos, ha permitido que tal perspectiva haya dado paso a visiones menos reduccionistas. Ahora bien, conceptualmente se continúa reproduciendo mucha de esta glosa escatológica en el patrimonio cultural, que situándose en contra de las arremetidas de la globalización hacia una homogeneización cultural, emprende acciones de “salvaguarda”, o en otras palabras, “patrimonializar para reinfundir vitalidad”. Claramente no es sólo este discurso el que cuenta, pues mediante apropiación o clara contestación, el patrimonio también ha visto su discurso global, indigenizado.

1.1.2- El rol del Patrimonio Cultural “entre el control y la emancipación”

Lo que entendemos actualmente como Patrimonio Cultural no debe ser dado por sentado. No únicamente ha sido cuestionada la distinción en relación a las conceptualizaciones del patrimonio inmaterial y el material (ARMSTRONG-FUMERO, 2012), también su posibilidad de efectivamente propiciar la vitalidad de la diversidad cultural en el mundo (BROWN, 2005). Un punto interesante es que tal como señala Hottin (2013) esta conceptualización dicotómica material/inmaterial es reciente,

datando de hace menos de dos décadas. Sin embargo, su posición se ha afianzado y se ha convertido tanto en “una representación de carácter colectivo de la herencia del pasado, al mismo tiempo que una actividad social” (HOTTIN, 2013, p.11). Es tanto así, que tal como indica Gnecco (2015, p.34): “la promoción de la diversidad cultural, impensable en tiempos modernos, ahora es un imperativo categórico, en el pleno sentido kantiano –un mandamiento autónomo y autosuficiente”.

Es importante resaltar el planteamiento de Smith y Akagawa (2009, p.2) sobre las implicaciones del debate en razón del patrimonio intangible para una redefinición del patrimonio en general. Por un lado, la profusión de los discursos multiculturalistas se ha evidenciado en ciertas transformaciones de los dispositivos hegemónicos, estando un ejemplo de ello en que luego de las enérgicas críticas al programa Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO, enfocado fuertemente en patrimonio material monumental occidental, de grande porte y fuente importante del turismo europeo, surgió entonces en 2003 otro dispositivo: la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Intangible, en la cual se han inscrito mayormente patrimonios africanos y latinoamericanos, “indígenas” en el sentido de Watkins (2005), de categoría aglutinadora de grupos no-hegemónicos. Fue planteada por tanto como un alejamiento a una visión eurocéntrica del patrimonio. Esta construcción del Patrimonio Inmaterial, principalmente desde las oficinas de la UNESCO, a la vez que ha sido elogiada, en función del interés que otorga a los patrimonios “menos” tangibles, también ha sido objeto de reflexiones críticas.

Aunque el discurso oficial presente a la Convención (2003) como un “avance” en la incorporación y reconocimiento de otras formas culturales, también produce la paradoja de la diversidad como valor. Brown (2005, p.50) menciona a este respecto que: una “diversidad generalizada puede producir mayor uniformidad debido a la dilución cultural que inevitablemente produce”. En tal sentido, habría que destacarse la necesidad de procurar no la preservación de la diversidad de patrimonios, sino la diversidad cultural en sí misma.

La inclusión o exclusión de manifestaciones culturales en los parámetros autorizados responde más que sólo a su especificidad cultural o a su trayectoria histórica, sino mucho más a la configuración de prácticas discursivas orientadas al control de los límites dentro de los cuales se manejaría el Patrimonio Cultural. Es una

relación genealógica, siguiendo los planteamientos de Foucault, en la que se trata de la constitución de regímenes de verdad, a través del ejercicio del poder en el entramado de instituciones, individuos, teorías, prácticas sociales y valores (DREYFUS; RABINOW, 1995). Lo que este autor llama un “deseo de verdad” que se apoya en un soporte institucional y en un conjunto de prácticas que permitan ejercer un poder, que se ha reforzado a través del tiempo para presentarse en la actualidad como insidiosamente universal (FOUCAULT, 1999).

Siguiendo este argumento, comenta Poulot que “la razón patrimonial se autojustifica, trasciende sus condiciones sociales de producción y contribuye a tornarse matrices específicas para pensar el mundo y gobernar las modalidades de transmisión de la identidad” (POULOT, 2008, p.36). Para esto servirían las convenciones y manuales de procedimientos sobre objetos y culturas: para propiciar el ordenamiento del mundo y el consumo de “lo que la modernidad no ha destruido”. Precisamente tal sentido de urgencia frente al desaparecimiento de las culturas por causa de la globalización, que es el planteamiento que mueve a la noción de protección del Patrimonio Inmaterial, ha conducido a una perspectiva patrimonial que corresponde a lo que Sahlins (1993) ha llamado “pesimismo sentimental”, que añora lo “auténtico” cuando no lo “exótico”, en lo que claramente se constituye como una visión esencialista de la cultura (SMITH; AKAGAWA, 2009).

El patrimonio actúa así en la estructuración de dispositivos de control de las diferencias culturales, por lo que el “Discurso Autorizado del Patrimonio” (SMITH; WATERTON, 2009) refiere a un poder disciplinar que constituye un intento de homogeneización de la diversidad cultural que dice defender. Esto se explicita en la perspectiva universalista de la UNESCO al llevar adelante su proyecto de imposición y naturalización de una forma “correcta”, particularmente occidental, de aproximarse al patrimonio. De tal forma, Hodder (2010) plantea que el patrimonio cultural constituye nuevas formas de gobernanza y poder.

La racionalidad patrimonial instituye “altos lugares” (DAVALLON, 1991), que corresponden a elementos culturales, materiales o inmateriales, que encarnan la “excelencia”, la “ejemplaridad”, según quienes pueden definirlas. En esta perspectiva son sólo algunos rasgos de la “cultura” de las sociedades que vale la pena destacar, reduciéndola a una lista, a un inventario (HAFSTEIN, 2009; BROWN, 2005). Este

sistema ciertamente genera la producción de elementos culturales que no entran en las categorías admitidas y deseables, de manera que algunas tradiciones, algunos “patrimonios” no son seleccionados en la lotería del reconocimiento institucional. Aún así su rol como uno de los mecanismos que movilizan ciertas racionalidades particulares en el marco de una “nueva economía política de la cultura” (APPADURAI, 1996) le ha permitido continuar vigente.

Desde hace ya tiempo, las nociones que abanderan las instituciones culturales son transmitidas a través de diversas políticas educacionales que hicieron que el “culto a la herencia” pasara a ser un “compromiso colectivo” (POULOT, 2008). Esto sugiere una especie de domesticación generalizada de la visión sobre cultura y sobre el pasado, siendo las diversas maneras de producción y apropiación de los discursos patrimoniales una “cruzada popular” (LOWENTHAL, 1998). Un ejemplo clásico sería el interés de larga data de los Estados en propulsar la patrimonialización, tanto de sitios arqueológicos como de “culturas”, para la formación de un sentido de continuidad en la imaginación colectiva que permita su propia legitimización (ver DIETLER, 1998). Es en ese sentido, que Ferreira argumenta (2013) que desde el siglo XVIII, el patrimonio cultural es uno de los elementos clave para la gobernanza. De tal forma, se establece el principio de universalidad que implica que el patrimonio cultural pertenece a “la humanidad”, noción que resulta verdaderamente problemática (KREPS, 2006:204). No es por azar que se mantenga como hegemónica la visión legalista y tecnocrática que asume que es posible “administrar” el patrimonio intangible con técnicas de documentación y uso de recursos tecnológicos. De tal modo que el patrimonio cultural se constituye en una “tecnología de gobierno”, noción foucaultiana que nos invita a prestar particular atención a sus efectos en el ordenamiento del mundo (FOUCAULT, 2005b).

Desde su dimensión histórica, “el arte de gobernar” incorporó cambios en las formas en que se ejerce el poder a partir de la inauguración en el siglo XVIII de técnicas e instrumentos como la estadística y la economía política. De esa manera la tríada “soberanía-disciplina-gobierno” toma como objetivo central la población y no el territorio. El apareamiento de esta lógica de gobierno tiene un refuerzo en la racionalidad patrimonial puesto que esta actúa en la propagación reticular de ciertos saberes dirigidos al control de las diferencias culturales.

En ese sentido, los análisis de Foucault sobre la biopolítica como administración de las poblaciones nos es de gran utilidad, pues se trata de “mecanismos que intentan dar forma, esculpir, movilizar y trabajar a través de las elecciones, deseos, aspiraciones, necesidades y estilos de vida de individuos y grupos” (DEAN, 1999, p.20). Así, el patrimonio actúa en la estructuración de esquemas específicos de relacionamiento con los “fenómenos culturales”.

Uno de los elementos centrales que posibilita esta función es el refuerzo disciplinar que el patrimonio obtiene a partir de su cercanía con el discurso científico (FOUCAULT, 2005a) antropológico y arqueológico, para el caso del patrimonio cultural. La relevancia de tales articulaciones surge de que posibilita una “tachadura de las relaciones ontológicas” (HABER, 2013, p.55), de manera que la exclusión del otro, permite validar el propio discurso como “verdad”. Esta estrategia tautológica de legitimación en las ciencias sociales, produjo la “invención del otro” a partir de la perpetración de violencia epistémica, destacándose el rol de la pedagogía en la materialización de la regularización de la subjetividad moderna (CASTRO-GOMEZ, 2000, p.149).

No obstante, la política de la verdad patrimonial también toma impulso a partir de las instituciones, no sólo de las instituciones de producción de discursos científicos (universidad, principalmente) sino mucho más enfáticamente, de instituciones estatales específicamente direccionadas al tema patrimonial, y de instituciones internacionales capaces de accionar un importante capital simbólico (como la UNESCO). De tal forma que hemos de seguir los planteamientos de Trouillot, quien examina el “aparato estatal” como “el conjunto de procesos cuya materialidad reside mucho menos en las instituciones que en la reestructuración de procesos y relaciones de poder para crear nuevos espacios para el desarrollo del poder” (TROUILLOT, 2011 *apud* CARTAÑÁ, 2007, p.65). Pero además hemos de reconocer que la percolación de la racionalidad patrimonial se sitúa en el ámbito de una “gubernamentalidad sin gobierno”, término que usa Castro-Gómez (2000, p.157) “para indicar el carácter espectral y nebuloso, a veces imperceptible, pero por ello mismo eficaz, que toma el poder en tiempos de globalización”.

Así nos parece fundamental el recordatorio de Foucault:

no se trata de analizar las formas regulares y legítimas del poder en su centro, sus mecanismos generales y sus efectos constantes. Se trata por el contrario de coger al poder en sus extremidades, en sus confines últimos, allí donde se vuelve capilar, de asirlo en sus formas e instituciones más regionales, más locales, sobre todo allí donde, saltando por encima de las reglas de derecho, que lo organizan y lo delimitan, se extiende más allá de ellas, se invierte en instituciones, adopta la forma de técnicas y proporciona instrumentos de intervención material, eventualmente incluso violentos (FOUCAULT, 1992, p.150).

Los valores patrimoniales se insertan dentro de la macro empresa de la regulación de los individuos y de los territorios. No obstante, aunque tal como señala Foucault (2005a), la circulación de la política de la verdad en nuestras sociedades pasa por una inmensa difusión/consumo (notablemente, en los aparatos de educación), otra de sus características resaltantes es ser objeto de confronto, de debate. Desde los expresos “atentados contra el patrimonio” en forma de vandalismo, destrucción de objetos en guerras (LOWENTHAL, 2005) hasta formas no-autorizadas de uso del patrimonio por parte de comunidades locales (BEZERRA, 2009), nos muestran que las pretensiones monológicas de las disposiciones patrimoniales hegemónicas no sólo no son acríticamente aceptadas de forma universal, sino que de hecho, tampoco tendrían porqué serlo.

Frente a los criterios de los “expertos” del patrimonio, ha habido crecientes críticas por parte de académicos y movimientos sociales a las legislaciones, instituciones y otras burocratizaciones de lo que entonces debería ser de naturaleza fluida y no “una especie de fuerte que requiere constante protección” (LOWENTHAL, 2005, p.411).

En cuanto a sus sentidos más pragmáticos, el patrimonio, dice Lowenthal (2005) se ha convertido en la actualidad en el *sine qua non* de la identidad colectiva, tanto en lo que respecta a las luchas por reconocimiento y recursos por parte de los grupos sociales como en la constitución de la nación como “comunidad imaginada”.

Es así como mediante el Patrimonio también algunas comunidades indígenas han realizado ejercicio de autodefinición de su etnicidad, cuestionando las representaciones externas y desfazadas de sus dinámicas históricas y proponiendo una alternativa ante la “cosificación” de sus elementos culturales (p.ej. ABREU, 2012), a la

vez que vinculando estas iniciativas al adelantamiento de demandas en torno a la territorialidad y otras formas de reconocimiento cultural. Estamos hablando entonces de una “zona de contacto” (CLIFFORD, 1991) en la cual los intereses indígenas pueden verse reflejados, pero también se cruzan en diatribas con los conceptos de indigeneidad presentes en las instituciones culturales. En tal sentido, nos interesa abordar cómo las representaciones sobre “lo indígena” se reformulan o son “negociadas” con el fin de conciliar los intereses de las partes involucradas. De modo que podemos decir que es un locus de reflexión sobre las posiciones desde las cuales se generan los discursos en el ámbito patrimonial, en los que sin duda existen lugares hegemónicos, posiciones de mayor ejercicio del poder, pero donde también se generan negociaciones que manifiestan la agencia de las comunidades como contrapartida válida a los esquemas de los estados y organismos culturales.

Subrayamos, por tanto, la agencia de las comunidades nativas en la construcción dinámica de procesos históricos y los efectos multidireccionales de la modernidad, siendo especialmente relevante para nuestra investigación las formas de articulación de las poblaciones locales en lo que respecta a los procesos de patrimonialización cultural.

Es interesante resaltar que es a partir de las demandas y presiones producidas en relación a las dinámicas político-culturales de las sociedades que se seleccionan y se preservan los patrimonios (POUTIGNAT; STREIFF, 1997). En ese proceso, en la medida en que un bien o manifestación cultural es convertido por el Estado en patrimonio, es re-significado y re-identificado culturalmente, tanto como re-insertado socialmente. Sin embargo, tomando en cuenta que “es la naturaleza simbólica inherente a la etnicidad que le confiere su eficacia política, y no su utilización en la lucha política que le confiere una dimensión simbólica” (POUTIGNAT; STREIFF, 1997, p.126), podemos resaltar que no se reflejan allí únicamente los intereses del Estado o de las instituciones culturales, sino también, y eso es lo que lo torna interesante, las agendas de las comunidades que son “portadoras” de manifestaciones culturales que llegan a ser del “interés público”. En ese sentido, es posible la realización de una “traducción” (HALL, 2003) de esta categoría occidental, el patrimonio, en tanto se intercepta con lógicas nativas a las narrativas hegemónicas.

1.2- Políticas identitarias, Memoria y Museos Comunitarios

“Memory makes us, we make Memory” (TONKIN, 1992).

La versión de la noción de “cultura” que muchos grupos sociales manejan, generalmente es reificada, esencializada y en cierta medida, atemporal (FISHER, 1999). El desfase entre las conceptualizaciones académicas sobre sociedad y cultura y las que se reproducen en la “esfera pública”, es discutido por Susan Wrigth (1998) quien indica la bifurcación entre los debates intelectuales contemporáneos y las formas en que las praxis políticas se posicionan.

Podría decirse que la constitución de una memoria –académica o no– sobre La Memoria también entraría dentro de un espacio disertativo plural. Cada lado defiende su versión como más válida, tal vez porque con cierta insistencia se encuentren ontológicamente distantes. Un ejemplo: Candau (2011, p.9) en su introducción comenta que:

contra las concepciones “objetivistas” “reificadoras” “primordialistas” “substancialistas”, “esencialistas” “originarias” “fijistas”, etc de identidad, se observa un relativo consenso entre los investigadores en admitir que sea una construcción social.

Pero sería difícil para la actuación de movimientos sociales admitir su identidad –que es muchas veces su estandarte frente a otros intereses– como una “construcción”, como algo que no existe en sí mismo sino que es continuamente reformulado en el tiempo, y que su carga histórica no es “fiel al pasado”, o sus “tradiciones” como siendo productos de recientes “invenciones de la tradición” (HOBSBAWN, 1983). Encontramos este planteamiento en Fisher (1999, p.473):

mientras muchos académicos Occidentales se han volcado hacia teorías constructivistas para explicar nuevos movimientos étnicos y formas de políticas de identidad, los sujetos de su estudio han empezado a abrazar formas de esencialismo para justificar sus legitimidades políticas.

No obstante, lo que parece ser indiscutible es la indisociabilidad entre Memoria e Identidad. Introduciendo en el debate lo que Elizabeth Jelin (2001, p.18) coloca como “la eterna tensión entre individuo y sociedad”, en la definición de memorias e

identidades colectivas. Candau señala que muy poco rigor se ha manifestado en el estudio de tales temas, por lo que recomienda que no habría que confundir el discurso metamemorial asumiendo que respalda efectivamente la existencia de una memoria colectiva. Este último término tiene ciertas especificidades a nivel analítico por lo que: “un grupo puede tener los mismos marcos memoriales sin que por eso comparta las mismas representaciones del pasado” (CANDAU, 2011). En este caso, imposibilidades desde el mismo nivel biológico-neuronal impedirían su plausibilidad, en tanto cada cerebro funciona tan individualmente que no sería posible que dos personas tuvieran exactamente los mismos recuerdos. La memoria colectiva es generalmente planteada como lo que sería una supuesta memoria compartida por todos los miembros de un grupo. Mucha de su base refiere a Halbwachs, quien propone la memoria colectiva como siendo el resultado del conjunto de memorias individuales, las cuales darían además el esquema cronológico plausible, dado que esa “vista del grupo desde adentro...no ultrapasa la duración media de la vida humana” (HALBWACHS, 1990, p.88).

No obstante, para Candau tanto la conceptualización de una “memoria colectiva” como de una “identidad colectiva” serían “retóricas holistas” a través de las cuales en las ciencias humanas se tiende a “transformar un singular o un particular en un general” o más concretamente una “hipostasia de lo colectivo... que transforma “esos nuers” en “los nuers” (2011, p.28). En términos de representación y auto-representación cultural, también encontraríamos esa metamemoria como memoria reivindicada, ostensiva y en suma, homogeneizante, designando conjuntos “estables” y “duraderos”. El mismo Candau nos ofrece una alternativa al recurrir a una noción de Ricoeur, “configuraciones narrativas”, en tanto “las retóricas holistas no son necesariamente inverosímiles en el sentido de que pueden remeter a fenómenos que son (por lo menos aproximadamente) lo que ellas presuponen” (CANDAU, 2011, p.30). De tal manera, resulta de interés analizar algunas líneas interpretativas según han sido planteadas desde la antropología, sociología y filosofía.

En cuanto a la función de lo “colectivo” en memoria e identidad, retomando a Halbwachs, uno de sus postulados fundamentales indica la constitución social de los recuerdos. Apunta Colacrai (2010, p.65) a este respecto “todo recuerdo está condicionado por el recuerdo de los otros”, y están además enmarcados en el lenguaje,

en el tiempo y en el espacio. Destacándose que las propias nociones de tiempo y espacio son construcciones sociales (JELIN, 2001). También lo sería el término “identidad” pues su utilización refiere un uso metafórico de la percepción que tienen los individuos de pertenecer a una comunidad. Así, los individuos se disponen como miembros de un grupo y construyen narrativas sobre su historia común, noción que Candau establece cuando comenta la producción y modificación de las identidades teniendo lugar en el cuadro de las relaciones e interacciones sociosituacionales. Esta idea difiere de la perspectiva que piensa la identidad a partir de un conjunto objetivamente definible de “trazos culturales”, como sería concebido en numerosas afirmaciones étnicas, especialmente en función de la activación patrimonial.

Tal como expresa Jelin, “parecería que hay momentos o coyunturas de activación de ciertas memorias” (2001, p.18). O como lo plantea Mazzuchi (2009) la patrimonialización como dimensión política de la gestión de la memoria. De tal manera que a los marcos sociales habría que agregarse las relaciones de poder como también enmarcando las expresiones memorísticas. En su lectura de Ricoeur, Jelin comenta que:

[...] la memoria colectiva sólo consiste en el conjunto de huellas dejadas por los acontecimientos que han afectado al curso de la historia de los grupos implicados *que tienen la capacidad de poner en escena esos recuerdos comunes* con motivo de las fiestas, los ritos y las celebraciones públicas (Ricoeur, 1999, p.19, apud JELIN, 2001, p.22 Énfasis nuestro).

Esto se enlaza con la noción de “trabajo de la memoria” como actividad intencional, pragmática que da cuenta de la participación en la elaboración simbólica de los sentidos del pasado. Ya desde Halbwachs se había establecido el consenso relativo a la construcción del pasado conforme a funciones del presente. De modo que, según Tornatore (2009, p.18), la materialización de la memoria bajo el efecto de la patrimonialización indujo al mismo tiempo la distancia-objetivización y la socialización de una memoria re-apropiada, legitimizada a través de la institucionalización, que ha de ser transmitida a generaciones futuras.

Ese componente de traspaso generacional es también constitutivo de una concepción “común” de la Tradición. Según Lenclaud (2005), esta noción en su acepción generalizada remete a un depósito de elementos culturalmente significativos,

reconocidos como verídicos mientras más antiguos sean, pasando como un bloque del pasado al presente, cuando la tradición parecería ser pasivamente reproducida y estaría además lista para ser registrada o almacenada.

Según el aporte de Halbwachs, la memoria colectiva sería una “corriente de pensamiento continuo, que retiene del pasado aquello que todavía está vivo en la consciencia del grupo que la mantiene” (1990, p.73) siendo que con la tradición se apaga o descompone la memoria social, de modo que “mientras un recuerdo subsiste, es inútil fijarlo” (1990, p.82). Por tal razón también Lenclud (2005) basándose en Pouillon, dice que la Tradición es una interpretación del pasado en función de criterios rigurosamente contemporáneos, así: “la tradición no es siempre lo que fue sino lo que hacemos de ella. Nos declaramos continuadores de aquellos que hicimos nuestros predecesores”. Otro planteamiento referente a este sentido constitutivo de las memorias, identidades y patrimonios podríamos tomarlo de Ricoeur:

As representações não são, pois, ideias flutuantes que se movem em um espaço autônomo, mas... mediações simbólicas que contribuem para a instauração do vínculo social; elas simbolizam identidades que conferem uma configuração determinada a esses vínculos sociais em instauração. De acordo com isso, é preciso assentir que "as identidades sociais ou os vínculos sociais não têm natureza e sim apenas usos" (RICOEUR, 2006, p.149).

Para retomar el tema de la politización de la cultura de Wrigth, tendríamos que decir que incluso cuando los proyectos de gestión de memorias, de tradiciones y de identidades a partir de la patrimonialización resulten en utilizaciones de “viejas ideas de ‘cultura’, estas “funcionan de manera muy diferente cuando su definición está en manos de pueblos indígenas” (WRIGTH, 1998, p.137) y sin duda no son inquebrantablemente aceptadas por “las comunidades” detentoras de las manifestaciones culturales, sino muy al contrario, negociadas en sus propios términos de interés¹.

Un ejemplo de este tipo de espacios que articulan memorias y políticas identitarias son los Museos Comunitarios. Ciertamente a partir de algunas críticas posmodernas, los museos en general, han sido altamente controversiales, especialmente

¹ Ver por ejemplo el caso planteado por Gómez (2011) donde se relata sobre las luchas por la administración de la memoria en el contexto de la Fiesta de Zocán de los muisca, en Colombia. Especialmente, en este trabajo se refiere a etnicidad y patrimonio como campos conflictivos en la construcción de las identidades sociales, en ese sentido, etnopolítica.

los que se relacionan con la “exposición de culturas”. Incluso han sido considerados como “la más conservadora de las instituciones de investigación” (JONES, 1993). De igual manera, otros aspectos, como su origen colonial y el status epistemológico de categorías como “tradición”, así como la desvinculación general con respecto a temas políticos contemporáneos, ha promovido una visión de los museos tradicionales como entes desfazados de las realidades actuales.

No obstante, también ha sido apuntada la importancia de los museos para revertir esos mismos conceptos (KHAN, 2000; CLIFFORD, 1991; HANDLER, 2004), al constituirse un espacio para el “empoderamiento de aquellos tradicionalmente excluidos en la toma de decisiones museológicas” (JONES, 1993)². En esa línea se encuentra el llamado a la transformación de los museos hacia la efectivación de su “función social”³, que hace la “Nueva Museología”, con su llamado a la democratización de la cultura. En esta propuesta se insertan los Museos Comunitarios, idea originalmente gestada en los años 80’s en México, pero ahora presente en una diversidad de países⁴. Según uno de sus principales impulsores, Morales Camarena (1994), las características del Museo Comunitario son:

- La iniciativa nace en la comunidad;
- El museo responde a necesidades y derechos de la comunidad;
- El museo es creado y desarrollado con participación comunitaria;
- Una instancia organizada de la comunidad dirige y administra el museo;
- El museo aprovecha los recursos de la misma comunidad;
- El museo fortalece la organización y la acción comunitarias;
- La comunidad es dueña del museo.

² Resultan interesantes casos como los del Museo del Movimento Sem Terras (MST) en CLAPIS, 2014; museos de terreiros de Camdomblé (religión de matriz afrodescendiente) en CASTELANO, 2016. O el patrimonio referente a quilombos, también en Brasil, en KENNY, 2009.

³ Como parte de la realización en Chile, en 1972, del encuentro pionero que movilizó esta corriente museológica en América Latina, “La Mesa Redonda: La importancia y el desarrollo de los museos en el mundo contemporáneo”, se lee: “El museo es una institución al servicio de la sociedad, de la cual es parte inalienable y tiene en su esencia misma los elementos que le permiten participar en la formación de la conciencia de las comunidades a las cuales sirve y a través de esta conciencia puede contribuir a llevar a la acción a dichas comunidades, proyectando su actividad en el ámbito histórico que debe rematar en la problemática actual: es decir anudando el pasado con el presente y comprometiéndose con los cambios estructurales imperantes y provocando otros dentro de la realidad Nacional respectiva”.

⁴ Actualmente existen asociaciones regionales como la Red de Museos Comunitarios de América Latina (www.museoscomunitarios.org). Otras estatales, como la Rede de Museus Comunitários de Ceará (Brasil).

A pesar de tomar estos puntos como un delineamiento preliminar, sus proponentes aseguran que no hay un modelo fijo pues el proyecto se va constituyendo de acuerdo a las necesidades e intereses de cada grupo. En nuestros días, el museo es propuesto como espacio de mediación y participación en la representación de las identidades, en el que “la exposición es el ritual principal de esa representación, que con su efectividad y operatividad simbólica, posibilite el tratamiento de temáticas de importancia social y ofrezca un lenguaje propicio para hablar de las nuevas configuraciones sociales” (NÚÑEZ, 2013:8).

Entre sus objetivos se encuentra la función pedagógica, así como proyectar las actividades del museo hacia iniciativas de desarrollo comunitario y promover la reflexión en torno al patrimonio local (DE CARLI, 2004, p.10). Por su parte, desde una visión más pragmática, Méndez Lugo (2001) señala que tales iniciativas se insertan dentro de la “promoción social comunitaria” más ampliamente. Esta incluye un proceso de investigación y sistematización de la situación económica, política y social del colectivo, tomando en cuenta tanto los potenciales de la comunidad en virtud de sus manifestaciones culturales, como también sus problemáticas. Así, los conflictos podrían ser abordados de una manera integrada.

Esta propuesta conceptual se coloca contra las narrativas totalizadoras y excluyentes de las construcciones nacionalistas en los Museos Nacionales con sus grandes colecciones y aún mayores retóricas. Esas que asentaron la clasificación de los museos de antropología para los mal llamados “pueblos sin historia”. De este modo, De Carli (2004) señala que “los países americanos quedamos condenados así a una memoria escindida”. Las implicaciones para grupos cuantitativamente pequeños y aislados de los principales centros urbanos serían entonces potencialmente mucho más concomitantes, dado a su periferización también al nivel de la representación cultural. Ciertamente plantea Lacouture:

Las colecciones y los museos no han sido ajenos al movimiento político de las naciones. De esta manera, los grandes museos del mundo occidental, si bien surgen y se justifican en el desarrollo de las ciencias, su desenvolvimiento e importancia están vinculados a la expansión imperialista europea que culmina en el siglo XIX, cuando las naciones del norte del Atlántico imponían su voluntad y su explotación al mundo entero (LACOUTURE, 1994, p.24).

En referencia a cuestiones sobre el poder y la representación, el trabajo de Terrence Turner entre los Kayapó, nos permite visualizar algunas de las estrategias indígenas a partir de la interacción con diversos sectores de la sociedad dominante. El investigador indica que el término “cultura” aún teniendo su origen como categoría analítica, llega a ser apropiada por las poblaciones en tanto “para ellos sus ceremonias e instituciones eran simplemente la forma en que siempre hicieron las cosas” (TURNER, 1991, p.8), y sin embargo:

el descubrimiento de que sus prácticas, creencias tradicionales e instituciones sociales constituye algo que esa sociedad (la occidental) —o por lo menos una parte de ella, de donde llegaron los antropólogos— llama “cultura” y que al contrario de ser una justificativa para la subordinación o explotación, ese sector de la sociedad dominante veía a la cultura Kayapó como un recurso valioso en el cual tenían gran interés, fue de gran importancia política para los Kayapó (TURNER, 1991, p.14).

Fue así como algunos miembros de este grupo comenzaron a asumir el control sobre la imagen que se proyectaba sobre ellos en el resto del mundo, así como a prestar atención a las políticas que rigen la representación de su cultura, de manera que pudieran participar activamente en la construcción de un discurso a favor de sus intereses. Haciendo uso de otros mecanismos, otros pueblos indígenas también han desarrollado maneras de apropiarse de elementos a principio occidentales para direccionarse en sus objetivos, uno de los cuales es efectivamente la auto-representación, obtención de visibilidad a mayor escala y reconocimiento de derechos de autodeterminación. En el tema patrimonial, el trabajo de Onuki (1999) da cuenta de una experiencia a largo plazo en que se ha trabajado el fortalecimiento identitario de una comunidad campesina andina (Perú) a través de la decisión local de gestión del sitio arqueológico de terrazas, Kuntur Wasi⁵⁵. Por su parte, Kreps (2006) nos habla del auge de proyectos de co-curadurías que involucran poblaciones indígenas, hasta el punto de que el reconocimiento de enfoques no-occidentales se haya vuelto *de rigueur* en muchos museos tradicionales, pero mucho más interesante, esta autora señala procesos curatoriales indígenas en los que desarrollan-implementan formas propias de percibir,

⁵⁵ El museo que fue creado en la localidad, fue construido a partir de la colecta de fondos propios y para el momento en que Onuki escribe, 1999, era utilizado tanto para albergar las colecciones arqueológicas encontradas allí (objetos en oro mayormente) como para otras actividades de interés de los pobladores, como la proyección de los juegos del Mundial de fútbol.

valorar, interpretar y preservar su herencia cultural, tomando en consideración la protección de la integridad tanto material como espiritual. O los museos contemporáneos en el Pacífico, que de acuerdo con Simpson (1997) no son necesariamente conceptos nuevos, sino que extienden tradiciones más antiguas. En arqueología también se cuenta con diversos ejemplos de participación y apropiación indígena de un concepto occidental para poder intervenir en la construcción de narrativas indígenas sobre el tiempo, apoyo de reclamos territoriales o de repatriación de objetos o restos óseos, o incluso de manejo de los sitios sagrados (ATALAY, 2012; ARDREN, 2002; CHIRIKURE; PWITI, 2008; WATKINGS, 2005). Otro campo, el de los derechos de propiedad intelectual indígena, que ha propiciado debates globales por parte de organizaciones indígenas exponiendo sus perspectivas sobre biodiversidad, recursos genéticos, conocimientos tradicionales y comercialización (por ejemplo este documento por autores indígenas en el tema, De La CRUZ, et al, 2005).

Hemos de agregar que específicamente los museos indígenas como indica Abreu (2012) generalmente están asociados a un proyecto de “revigorización” cultural que busca promover el reconocimiento de un grupo étnico por parte de la sociedad nacional, además de una auto-afirmación identitaria y sobre todo de auto-representación, a diferencia de los museos etnográficos, donde la visión prevaleciente es la de los investigadores y sus inclinaciones personales (CHAGAS, 2007; CLIFFORD, 1991; VIDAL, 2008). El museo indígena por tanto, “abre espacios para la afirmación de otras racionalidades, códigos, maneras de pensar y actuar” (ABREU, 2012, p.296). Movimientos sociales, por tanto, modifican cada vez más las instituciones establecidas, una de cuyas armas de lucha es un manejo estratégico de la etnicidad (COMAROFF; COMAROFF, 2009).

Oliveira (2012) nos muestra al Museu dos Kanindé como un lugar de creación de un espacio museológico atravesado por luchas políticas, reinención de memorias, pero no en una apología al colonizador, sino constituyendo un “régimen de memoria indígena”. Esto porque a partir del momento de creación de las colecciones, hubo un “deslocamento no lugar da construção do discurso...[e sendo, por tanto] uma possibilidade de expresar, através da apropiação de objetos e patrimônios, uma poética política das ‘coisas’” (OLIVEIRA, 2012, p. 250). En términos simbólicos, en sus más de dieciséis años de funcionamiento, este Museu representa una re-elaboración de

sentidos por parte de los Kanindé (Ceará, Brasil), de modo que han producido categorías propias para entender sus procesos. Por ejemplo, uno de los criterios para considerar museables a los objetos estaba en que fueran “novidades”, queriendo decir que fueran cosas no-conocidas por ellos, a pesar de ser “coisas de velhos”, o cosas antiguas. De modo que no son museos “sobre” ellos, sino “de” ellos (VIDAL, 2008), esto, en un fuerte movimiento de afirmación étnica⁶.

Consideramos, por tanto, que es un tema importante las transformaciones de la consciencia cultural que están envueltas en los procesos actuales de resistencia política por parte de algunas comunidades indígenas, y que “da cuenta de cómo el transcurrir de situaciones a lo largo de la historia, ha llevado a las comunidades no sólo a suponer que son diferentes de los otros, o sea, que son un ‘grupo étnico’, sino que eso puede servir de base en la lucha por la protección de la autonomía interna y la reafirmación de su identidad” (TURNER, 1991, p.15). Siguiendo la investigación de Montenegro (2011) con los chyquys del pueblo Muisca Chibcha en Colombia, nos señala que estos han resaltado los componentes étnicos para la conformación de su identidad en relación con su puesta de escena pública de “nuevas narrativas mitológicas e históricas... que conduzcan hacia su reconocimiento oficial como etnia” (MONTENEGRO, 2011:172). Es indiscutible por tanto, que resulta fundamental una aproximación al estudio del papel central del patrimonio cultural en las “políticas de los grupos milenares” (COMAROFF Y COMAROFF, 2010, p.6). Estas negociaciones no obstante, transitan también por la esfera de “lo nacional” en tanto el patrimonio cultural es gestionado estatalmente. Hemos por tanto de comprender las particularidades de los contextos nacionales y sus políticas públicas en relación a las áreas de cultura y patrimonio para que las experiencias locales que transitan hacia discursos globales puedan ser en alguna medida aprehendidas.

⁶ Otros museos indígenas en Brasil son el Museu Maguta dos Ticuna (ABREU, 2007), Museu dos povos indígenas do Oiapoque (VIDAL, 2008). También interesante, la Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu, Pernambuco (OLIVEIRA, 2014).

1.3- Cuestiones metodológicas para un abordaje de la indigenización de la modernidad a través del Patrimonio Cultural

Las perspectivas conceptuales que utilizaremos se enmarcan en las revisiones críticas que han surgido desde la Antropología sobre conceptos relacionados a cambio cultural, identidad y estructuras de poder que ocurren en el contexto de procesos de contacto cultural y pos-coloniales. Una postura aculturacionista consideraría que los pueblos indígenas inexorablemente adoptan elementos culturales foráneos, y por tanto, ponen de lado su propia cultura. Sin embargo, la teleología implicada en esta idea ignora las complejas interacciones, estrategias y respuestas ante los proyectos modernizadores. Además sirven como una justificativa ideológica para las actuales deslegitimaciones de la "autenticidad" de los grupos indígenas y sus pedidos de reconocimiento cultural y territorial (DIETLER, 1998; RUBERTONE, 2000; BRUMFIELD, 2003).

Ya desde los años 70 está establecido el entendimiento de que las sociedades no son entidades aisladas e impermeables, sino que se reconoce su interacción e interdependencia con relación a otras sociedades (SAID, 2007; WOLF, 2010; WALLERSTEIN, 1974). Sin embargo, una de las principales consideraciones es la necesidad de reconocer que los “sitios colonizados no son una tabula rasa para la proyección del poder y representaciones europeas” (THOMAS, 1991, p.36). De modo que la principal cautela epistemológica es el evitar el énfasis exagerado que es dado al papel del “centro” en determinar los procesos que ocurren en la periferia, que ignoraría, por tanto, el papel de las sociedades indígenas en su propio desarrollo histórico. Igualmente, una posición simplista carece de argumentación, puesto que según comenta Cavalcante (2011, p.360),

Situar os povos indígenas como “eternos”, “fossilizados” ou “estáticos”, ou seja, como povos que não mudaram desde a conquista colonial[...] isso equivaleria dizer que são povos sem história, o que é o oposto perfeito à idéia defendida pela atual pesquisa em história indígena.

Es clara la necesidad de pensar en visiones multidireccionales donde sea tomado en cuenta que las varias formas de relaciones sociales que tienen lugar en comunidades

indígenas no pueden más que definirse en términos de las sutilezas de las negociaciones y sus posibilidades para la resistencia (por ejemplo, VOSS, 2008; STOLER, 1992).

En nuestro proyecto, el énfasis estaría entonces en la reconceptualización de las relaciones interétnicas, destacando la relevancia de pensar en cómo “o ritmo das mudanças é diferente nas diferentes culturas” (CAVALCANTE, 2011, p.360). Agregando que no sólo los ritmos de los cambios son particulares sino también los mecanismos que activan tales cambios. La reflexión de Monteiro (1993, p.6) nos parece ser en este razonamiento la más lúcida: “Se é verdade que os processos mundiais criam uma cultura mundial de massas como vários autores já vêm demonstrando, é também verdade que os processos de reposição das diferenças são também mundiais e não apenas uma forma de oposição do local ao global”.

Entonces, tomando en consideración las complejidades actuales en lo que respecta a cambios culturales y sociales, la investigación que tiene como enfoque el abordaje de un solo lugar de estudio, resulta insuficiente. Actualmente es necesario no solamente poder situar los planteamientos dentro de una perspectiva global sino también desvelar las intersecciones de diversos polos de acción. De manera que estamos de acuerdo con la propuesta de Marcus de una etnografía multi-situada, la cual es definida como “una etnografía móvil que toma trayectorias inesperadas al tratar la formación cultural a través de múltiples lugares de actividad” (MARCUS, 1995, p.96). De tal manera, se desvincula de los lugares y situaciones locales de la investigación etnográfica convencional al examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso, que sería según este autor, una de las características de nuestros tiempos. Así, se aleja de la versión malinowskiana del trabajo de campo, que preponderaba el “estar allí”, en una localidad, más bien se configura como un enfoque orientado hacia el análisis del “sistema-mundo” (MARCUS, 1995). Esta perspectiva también tiene sustento en el aporte de Jean y John Comaroff (2010, p.6) quienes enfatizan que es inconveniente la separación de: “comunidades locais de sistemas globais, [e] a descrição densa de culturas particulares da narrativa rala dos eventos mundiais”. Añade el mismo Marcus: “la etnografía contemporánea se ve obligada a abandonar una perspectiva de análisis que parte únicamente de la experiencia vivenciada en un nivel local y procurar dar atención a un punto de vista global” (MARCUS 1991, p.197).

Este planteamiento igualmente continúa sirviéndose del método elemental de la antropología, la etnografía, como modo de aproximación a las representaciones culturales que se generan en el marco de los proyectos patrimoniales. Sin embargo, no se centra en las “descripciones densas” geertzianas⁷ que se abocan a un contexto localizado, sino que tratando de abordar los diversos planos de complejidades, se da atención a los agentes, sus trayectorias, estrategias e intereses. Es de resaltar que Marcus (2008, p.33) señala que esta perspectiva metodológica genera como aporte de interés, una evocación a la propia etnografía como proceso de “conocimientos conectados, rizomáticos y víricos”. Por tanto, igualmente se pretende apuntalar un trazado histórico que complemente y contraste la información sincrónica del trabajo de campo con la trayectoria de los procesos culturales a lo largo del tiempo. Lo que procuramos con esto es poder generar una visión más amplia de cómo el devenir histórico está profundamente relacionado a las cuestiones contemporáneas, que es el centro de la línea teórico-metodológica de la antropología histórica.

Para Monteiro (1993) sería necesario tornar posible una “etnografía de los procesos mundiales” capaz de dar cuenta de los modos específicos en los que las diversas culturas transpasan sus diferencias. Esta autora nos habla de los mecanismos simbólicos desde los cuales los “productos culturales” que tienen origen en una lógica transnacional, como es el caso del patrimonio, son pausibles de ser apropiados en la vivencias concretas de otros grupos.

Este enfoque es aplicable tanto a un trabajo de campo tradicional, como también al análisis de documentos, que pueden ser documentos oficiales, monografías etnográficas, reportajes en los medios de comunicación. La utilización de diversas

⁷ Marcus (1998) señala que el trabajo de campo etnográfico y por tanto, sus productos discursivos, las etnografías son a la vez “thick and thin” (densas y finas), haciendo un juego de referencia al famoso artículo de Geertz, de 1994 “Thick description: Towards an interpretative theory of culture”. En este último, se abogaba por un enfoque semiótico, que Marcus critica al reivindicar las posibilidades de los proyectos etnográficos que llamaba “experimentales”, aquellos que buscaban nuevas formas de escritura, de manejo del trabajo de campo y especialmente, de aproximación a la multi-situacionalidad, reto que considera es un elemento clave en vista de las condiciones cambiantes para el ejercicio antropológico en la actualidad, como citamos arriba, escenario de producción de sujetos, organizaciones y tiempos-espacios difusos. En estas direcciones hay mucha influencia de las primeras formaciones de Marcus, en economía y política. Hemos de indicar que esto no significa necesariamente una oposición entre ambos autores, pues el mismo Marcus (2015) reconoció la alineación de *Writing Cultures* con la línea Geertziana, pero debido a que lo consideraba “a última grande expressão do tipo de teoria cultural que era tão característica da antropologia americana boasiana” (MARCUS, 2015, p.416) y su generación buscaba abrirse a nuevas preguntas, que se alejaban de las tradiciones académicas consagradas, he allí donde reside su divergencia.

fuentes constituye un esfuerzo por complejizar lo que Clifford (1997) denominó el “modelo canónico del trabajo de campo” que signó a la antropología hasta mediados del siglo XX. Si bien por largo tiempo prevaleció una imagen que privilegiaba la interacción cara a cara, posteriormente ha sido reevaluada su eficacia en función de la adopción de construcciones metodológicas diversas. Como dice Jaramillo (2013) “el ‘campo’ dejó de ser una unidad estática para convertirse en un conjunto de relaciones plásticas, producto emergente de la relación etnográfica”. De tal manera, ensayar un enfoque etnográfico histórico nos lleva a transponer la idea de documento en tanto objeto, para verlo como resultante de distintos procesos, entre los que constarían relaciones sociales y de poder. De esta manera, indican Muzzopappa y Villalta (2011) contextualizar un documento supone en primer lugar situarlo en el contexto de su producción, conservación y clasificación, lo que nos lleva a reflexionar sobre la temporalidad de las instituciones y de la investigación. El “contexto” no obstante, tampoco existe como una realidad aprehensible por el ojo entrenado, es una construcción y por tanto, es también política. Latour (2005, p.77) señala y con razón, que “debemos resistirnos a la pretensión de que los actores sociales sólo tienen un lenguaje mientras que el analista posee el meta-lenguaje en el que esta "encastrado" el primero.

Es así como podemos concordar con la discusión de Dobres y Robb (2005) para quienes no se debería pensar teoría y metodología como elementos secuenciales, sino que deben ser pensadas y practicadas conjuntamente para que los razonamientos sean continuos y no predeterminados.

CAPITULO II

2.1-MULTICULTURALISMO Y RETORICAS BOLIVARIANAS SOBRE LO INDIGENA

“Lejos de ser algo acabado, definitivo, la identidad nacional exige un esfuerzo permanente de reconstrucción” (ORTIZ, 1998, p.58)

Según Foucault, (1986, p.3) el análisis del discurso permite la posibilidad de “mantenerse desligado de él, suspendiendo su cercanía, para analizar el contexto teórico y práctico con que ha estado asociado”. En este sentido suspenderemos la cercanía al discurso de inclusión indígena en Venezuela, –representado por la articulación mediática e institucional de lo indígena y lo Bolivariano–, partiendo de su esencialismo para comprenderlo desde su base ideológica. Un camino para tal empresa podríamos trazarlo desde un enfoque etnográfico sobre la constitución y representación del poder del Estado que no lo asume desde la reificación sino como una “ilusión”, pero que reconoce sus efectos concretos (TAUSSIG, 1995), y sus prácticas desde los márgenes (BALANDIER, 1994).

En tal línea pensamos el multiculturalismo inserto en el contexto Bolivariano, que ha producido un proceso político *sui generis* de vinculación de movimientos sociales indígenas y “comunidades” con las esferas estatales y políticas públicas que parten de un relativamente reciente marco jurídico que, al menos “en el papel”, favorece a los pueblos indígenas (ANGOSTO, 2010). Sin embargo, resulta de mucha mayor relevancia la agencia que estos grupos puedan ejercer al establecer vinculaciones institucionales y personales. Pretendemos que estas líneas sirvan para dar una idea más amplia sobre las condiciones políticas en las que se desarrolló el proceso de patrimonialización de los Mapoyo, sin las cuales posiblemente habría tenido otro panorama.

Podemos empezar por aclarar a este respecto que a pesar de que muchos líderes indígenas han reconocido como positivas muchas de las transformaciones que han acontecido a la par de la gestión de Chávez, muchos otros también han señalado las limitaciones y contradicciones de los proyectos gubernamentales. Por otro lado, en Venezuela, así como también en un ámbito internacional, desde hace ya varias décadas las poblaciones indígenas han diseñado estrategias políticas para obtener visibilidad y mayores posibilidades de concretizar sus reclamos, especialmente en lo que tiene que ver con territorialidad. En la búsqueda por la reivindicación de derechos, frecuentemente, las construcciones de políticas de identidad han utilizado imágenes simbólicas de la etnicidad y “argumentos ecológicos” (MANSUTTI, 2000), categorías esencialistas que resultan necesarias para las negociaciones de los movimientos sociales étnicos (FISCHER, 1999). Estaríamos hablando de lo que Bourdieu (2003) llama la “lógica de la diferencia”, donde la pertenencia étnica opera como un marcador para la distinción social.

Ahora bien, ante esta articulación política de la multiculturalidad se establece el multiculturalismo estatal como un:

discurso que busca transformar la manera en que los miembros de la sociedad nacional piensan y se relacionan con aquellos segmentos que clasifican como minorías étnicas, acudiendo a la retórica de la valoración positiva como la estrategia para disolver la exclusión histórica de la que han sido objeto (DEL CAIRO, 2011, p.126).

Tal estrategia de intervención en relación a la diferencia cultural a través de la reificación de la homogeneidad y coherencia de las “comunidades indígenas”, generalmente deja de lado el resaltante detalle de la configuración de “jerarquías étnicas” que se reformulan al interactuar con los discursos y recursos legales dirigidos a la “valoración” de la diversidad cultural (DEL CAIRO, 2011).

Desde el año 1999 y con más fuerza en los años siguientes, Venezuela pasó a ser presentada en los medios de comunicación como el país latinoamericano donde se gestaba un proyecto de transformación política y social, desde un planteamiento de izquierda, que pretendía visibilizar la historia de la opresión en el país y “dar poder al pueblo”. La “Revolución” tenía como objetivo lograr una sociedad más incluyente, a través de la que denominaron “democracia participativa y protagónica”. Dentro de este marco general, la “cultura” tuvo un renovado énfasis, especialmente en los ámbitos de

“cultura popular” y “cultura indígena”. Esta última resulta de interés para un análisis de las retóricas multiculturalistas y sus praxis, en vista de que constituye uno de los pilares que fundamentarían el planteamiento ideológico de Chávez, el “Socialismo del Siglo XXI”, en su particularidad de “Socialismo Indígena”. Las implicaciones y consecuencias de este proyecto se han visto claramente en el devenir histórico reciente de Venezuela, específicamente en la constitución de nuevas formas organizativas del poder público, aunque no instaurarían las prometidas rupturas con los perennes sistemas altamente burocratizados y de referencias verticalizadas que tradicionalmente han poblado las gestiones gubernamentales. No obstante, aun en ese panorama se destaca la agencia indígena ejercida por algunos grupos, entre ellos los Mapoyo en su posicionamiento efectivo en la “esfera pública”.

Para contextualizar la modificación de la “ecología estatal” que tuvo lugar con el proyecto Bolivariano, podemos realizar un comentario introductorio a cómo ha sido el panorama antes de 1999.

2.1.1-Breves Antecedentes a la transformación Revolucionaria de la relación Estado-pueblos indígenas

La historia legal de la negación de la diversidad étnica, así como de su sistemático perjurio se remonta a la Venezuela colonial, donde regía la ley de Castilla dictada para los “miserables y pobres” (DOUGNAC, 1994), que al equiparar mujeres, menores de edad e indígenas, promovía su necesidad de representación judicial. Ya para 1552, fue elaborada la “Ordenanzas de Nueva Segovia de Barquisimeto”, primer texto específico de Venezuela para referir a indígenas, que indicaba el derecho de los “encomenderos” para colaborar entre ellos para lograr someter a los rebeldes (GABALDÓN-MÁRQUEZ, 1954 apud RUETTE, 2003). Posteriormente, con el proceso independentista, los ideólogos liberales pretendían erradicar la distinción de castas, de manera que introdujeron la noción de “ciudadano de la república” en la primera Constitución de la República, de 1811. La retórica homogeneizante bajo los preceptos de la Ilustrados y la visión “progresista” colaborarían en la abolición de las

leyes coloniales que “protegían” a los indígenas y favorecía la toma de tierras comunales para favorecer la agricultura comercial (RUETTE, 2003).

La siguiente Constitución, del año de 1864 establecía la declaración de “territorios bajo régimen especial” a los habitados por indígenas “no-civilizados”. En una ley de 1884, se declaró que los territorios federales de Amazonas, Alto Orinoco y Guajira eran los únicos donde existían indígenas “legítimos” como parte de la población. La constitución de 1901 propuso la reducción de pueblos indígenas al Cristianismo a través de misioneros, proyecto civilizatorio que tuvo continuidad en la dictadura de Juan Vicente Gómez [1908-1935] (BELLO, 2000). El estado venezolano utilizó el término “incorporación” de los grupos indígenas en la Constitución de 1947 y por último reforzó esta idea en la de 1961, que en su artículo 77 señala:

El estado propenderá a mejorar las condiciones de vida de la población campesina. La ley establecerá el régimen de excepción que requiera la protección de las comunidades de indígenas y su incorporación progresiva a la vida de la nación (Constitución Nacional de Venezuela 1961.)

En este texto se asume una equivalencia entre “población campesina” y “comunidades indígenas”, ambos de los cuales habrían de participar del proyecto asimilacionista y desarrollista que estaba teniendo lugar como resultado del auge petrolero y la iniciación de otras empresas productivas básicas por parte del Estado y en conjunción con empresas privadas.

Para ilustrar tal consideración, debemos dar un repaso a los antecedentes de las movilizaciones políticas indígenas en Venezuela, que según Arvelo-Jiménez (2012) tienen como catalizador el proyecto estatal de expansión económica de los años setenta llamado “Conquista del Sur”, que procuraba el aprovechamiento de los recursos naturales –minerales– del sur del país. El Estado venezolano estableció la denominación de los territorios indígenas como “tierras baldías”, para amparar las industrias extractivistas. Lo que propició entonces la movilización de “mecanismos políticos de interlocución” de grupos indígenas con el Estado para la defensa territorial. Con el paso de los años y las experiencias, se constituyeron grupos organizados en asociaciones civiles, desde los cuales podían actuar un poco más unificadamente para hacer escuchar su voz, por ejemplo en 1973 se fundó una Confederación Indígena con intención de coordinar las organizaciones regionales (CLARAC, 2002), y posteriormente, la fundación del Consejo Nacional Indígena de Venezuela (CONIVE), en 1989. No

obstante, las perspectivas gubernamentales frecuentemente se modificaban ante el tema del atendimento diferencial a las poblaciones indígenas y la repercusión que eso tendría en los proyectos desarrollistas, contribuyeron a la poca efectividad de tales organizaciones, por su parte también internamente fragmentadas (CLARAC, 2002).

De hecho, los intereses del Estado no parecían incluir los “grupos minoritarios” que además de no contar con fuerza económica –como sí la tenían los industriales y ganaderos–, tampoco eran una fuente cuantiosa de votos. De manera tal que además de considerarse a Venezuela como uno de los países con menos atención legal al tema indígena, la situación en la práctica era aún más infame.

Es tal horizonte el que favorece que algunos meses antes de las elecciones presidenciales del año 1998, el entonces candidato Hugo Chávez Frías realizara un discurso como parte de su campaña, que ha posteriormente servido como punto angular de las reivindicaciones indígenas. Lo citamos a continuación:

Un compromiso para la historia. Considerando cabalmente que estamos en deuda histórica con el más de medio millón de indígenas, agrupados en las 28 etnias del país, hago público, nacional e internacionalmente, el compromiso de saldar tan delicado débito desde la Presidencia de la República, a la cual llegaré por la decisión del conglomerado venezolano en las elecciones del 6 de diciembre de 1998. Este es un compromiso que adquiero, fundamentándome en la memoria de los Padres Libertadores que tuvieron en Simón Bolívar y Antonio José de Sucre a sus más significativos conductores. Firma Caracas, 20 de marzo de 1998. (CONIVE, 1998).⁸

Tras ganar las elecciones, en 1999 comienza el proceso de transformación del marco jurídico en materia indígena.

2.1.2- Inflexión legal bolivariana e institucionalización de lo indígena

A través de contrastarse con la IV República, caracterizada por la exclusión de los grupos indígenas de las políticas públicas, la V República se coloca entonces como

⁸ Documento disponible en <http://www.conive.org/chavez.html>, consultado en 2 de agosto de 2015.

una época nominativamente opuesta, en aspectos que irían desde el reconocimiento de la diversidad cultural y el derecho de los pueblos indígenas a sus territorios a través del llamado a la “autodeterminación”. Uno de los puntos que generalmente han sido colocados como diferencia radical es la ya comentada conceptualización bajo la Constitución de 1961 de los indígenas como una sub-sección de la categoría “campesinos”. Esto ha sido usado para dar al gobierno de Chávez un carácter benefactor para con las características propias de los pueblos indígenas, al no pretender “incorporarlos” –bajo una premisa integracionista– a la sociedad nacional sino reforzar la posibilidad de respeto de sus diferencias étnicas. Discurso éste que es también constantemente retomado por los dirigentes del Partido Socialista para afirmar el cambio de perspectiva en materia indigenista, de hecho en reconocimiento de su “derecho histórico de formar parte del proceso revolucionario” (RUETTE, 2011), uno de cuyos principales momentos fue la convocatoria de la Asamblea Nacional Constituyente para crear una nueva Constitución.

Para ese tiempo, el CONIVE llamó a un Congreso Extraordinario en Ciudad Bolívar para articular la participación indígena en el proceso Constituyente, el cual fue integrado por 330 representantes indígenas y 60 organizaciones regionales y comunitarias (CONIVE, 1999). Allí elaboraron documentos en los que recomendaban la colocación de Venezuela como un país “multicultural y plurilingüístico” y demandaban que se reconocieran sus derechos territoriales, la autonomía de sus formas organizativas, de sus autoridades y la preservación de los recursos naturales en sus territorios ancestrales, así como el reconocimiento de su derecho a participar en la Asamblea Nacional y otras instancias gubernamentales a escala local y regional. De acuerdo con Ruetter (2011), durante el proceso deliberativo de la Asamblea, representantes de los movimientos indígenas Wayuu, Pemón, Kariña, Añu, Ye'kuana, Jiwi, Warao, Arawako, Piaroa, Yanomami, Curripaco permanecieron ocupando la sede de la Asamblea Nacional, en Caracas, a la vez que realizaban danzas, cantos, oraciones chamánicas y declaraciones hasta que finalmente el 7 de septiembre de 1999 sus demandas fueron discutidas en el foro oficial.

Con la incorporación en el prefacio a la nueva constitución⁹, de la nación como “multiétnica y pluricultural”, los pueblos indígenas en Venezuela fueron reconocidos

⁹El capítulo de la Asamblea Constituyente dedicado los derechos indígenas se convertiría en el Capítulo VIII del Título III de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (ANGOSTO, 2010).

como sujetos con derechos colectivos y específicos diferenciados. No obstante, es necesario destacar que contrariamente a cómo esta transformación es presentada en los medios de comunicación y en el discurso oficial, tal y como indica un miembro de movimiento indígena, Carlos Figueroa:

Eso no fue un regalo de Chávez, ese es el resultado de largos años de planteamiento y de lucha de nuestra organización indígena, de líderes indígenas de nuestro país, de investigadores y activistas como Esteban Emilio Mosonyi y Alexander Luzardo; sectores sensibles de la Iglesia; el aporte del movimiento ecológico —de natural inclinación pro-indígena; la labor de diversas ONGs... (FIGUEROA, 2005 en BRACHO, 2006)

Ahora bien, acompañando a la Carta Magna, fueron posteriormente creados diversos dispositivos legislativos desde los cuales se daría atención específica a los derechos de este grupo considerado, previamente excluido de las políticas públicas. Así según Angosto (2010) en el 2001, fue suscrito el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre los Pueblos Indígenas y Tribales y también sancionada la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas. A esto le siguió la Ley Aprobatoria del Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (2002), la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI [2005]), la Ley de Idiomas Indígenas (2008) y la Ley de Patrimonio Cultural de Pueblos y Comunidades Indígenas (2008). La Comisión Permanente de Pueblos Indígenas en la Asamblea Nacional tenía agendada entre sus propuestas para el 2009 la presentación de una Ley Orgánica de Coordinación de la Jurisdicción Indígena, una Ley de Protección Especial de Indígenas Artesanos y una Ley de Protección de Niños Adolescentes Indígenas.

A estos mecanismos jurídicos hay que agregar los decretos presidenciales entre los que destaca el 1392 (2001), que crea La Comisión Nacional para la Demarcación de Hábitat y Tierras Indígenas; el Decreto 1393 (2001), que creó la Comisión Presidencial para la Atención de los Pueblos Indígenas, el Decreto 1795 (2002) Sobre la Promoción y Aplicación del Uso Oral y Escrito de los Idiomas Indígenas; el Decreto 1796 (2002), que creó el Consejo Nacional de Educación, Cultura e Idiomas Indígenas; y el Decreto

2028 (2002), que convierte las celebraciones del 12 de octubre en conmemoración del Día de la Resistencia Indígena.

Tal profusión jurídica ha llevado a algunos a declarar que con la legislación ya existente en el país “se ha llegado al techo máximo normativo” (AGUILAR; BUSTILLOS, 2007, p.30). Sin embargo, teniendo en consideración que el avance jurídico debe ir acompañado de instancias gubernamentales que permitan su ejecución, y más aún siendo que las poblaciones indígenas del país en distintas medidas, enfrentaban –y continúan enfrentando- diversas situaciones difíciles, entre los que destacarían problemas para acceder a servicios médicos, continuas presiones por la ocupación foránea de sus territorios, así como crecientes necesidades económicas en función de las relaciones establecidas con la sociedad hegemónica, ante tal escenario, la respuesta del Estado fue la organización de espacios institucionales como son: Ministerio del Poder Popular para Pueblos Indígenas (MINPI), Vice-Ministerio para Asuntos Indígenas, Oficina de Enlace del Ministerio del Poder Popular para la Cultura, Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Poder Popular para la Educación, en el Ministerio de salud, Instituto Nacional de Idiomas Indígenas. A pesar de la buenas intenciones con las que pudieron haber tenido inicio, estos organismos se han convertido en enrevesados escalones que exigen de parte de las comunidades indígenas un manejo de las formas burocráticas propias de la gestión Bolivariana – siendo fundamental estar “a favor” del chavismo– para poder articularse con los diversos programas estatales que les permitirían acceder a los beneficios de las políticas distributivas estatales. De éste modo, dichas medidas de inclusión se convierten en el punto de partida para el surgimiento de nuevas formas de exclusión.

Por ejemplo, algunos líderes indígenas en la Asamblea Nacional han declarado que el MINPI está implementando “políticas neo-coloniales”, o investigadores como Quispe y Tillet (2010) quienes sugieren que al enfocar sus proyectos en habitación, distribución alimentaria y provisión de automóviles, refuerzan prácticas clientelares principalmente para la movilización electoral. Por otra parte, ciertamente para los pueblos indígenas la demarcación y titulación de tierras es el tema central, ante lo cual ha sido señalado que el modelo único de territorio para grupos con diferentes patrones de asentamiento y diferentes concepciones del espacio es muy problemático (ZENT; ZENT, 2006). Asimismo, la titulación territorial se ha realizado de manera

extremadamente reducida y sólo a “comunidades”, no a “pueblos” indígenas. Tal como menciona Angosto (2010, p.8):

la diferencia entre un tipo de titulación y otra es sustancial. Titular comunidades desagregadamente no permite a un «pueblo indígena» articular su libre determinación como sujeto colectivo de derecho. No permite alcanzar niveles de autonomía en el espíritu de lo contemplado en la Constitución; favorece la atomización de estructuras tradicionales de autoridad cuyo ámbito de influencia no siempre se corresponde con el espacio de territorialidad identificado como «comunidad»; y dificulta el establecimiento de planes colectivos supracomunitarios.

Ahora bien, una pregunta resulta fundamental ante el escaso número de titulaciones entregadas, ¿cómo han conseguido la titulación las pocas “comunidades” que lo han logrado?.

Según la Memoria y cuenta que cada año entrega el MINPI, se observa el énfasis en la formación de Consejos Comunales Indígenas que permitirían la “asignación de recursos” económicos para proyectos socio-productivos y gestionan la titulación territorial a partir de la implementación de Talleres de Capacitación sobre Vivienda y Hábitat.

Ampliamente, los Consejos Comunales forman parte del Ministerio del Poder Popular para las Comunas y los Movimientos Sociales y la Fundación para el Desarrollo y Promoción del Poder Comunal (FUNDACOMUNAL), cuya Ley, en su artículo 2 los define así:

instancias de participación, articulación e integración entre las diversas organizaciones comunitarias, grupos sociales y los ciudadanos y ciudadanas, que permiten al pueblo organizado ejercer directamente la gestión de las políticas públicas y proyectos orientados a responder a las necesidades y aspiraciones de las comunidades en la construcción de una sociedad de equidad y justicia social (Ley de Consejos Comunales, 2008).

Posturas críticas a estas instancias señalan que los Consejos Comunales implican “la pérdida de la autonomía de los movimientos sociales venezolanos”, además de propiciar relaciones clientelistas que tendrían como fin la instrumentación en la búsqueda de votos (GOLDFRANK 2011, p.41-55). Por otro lado, la retórica revolucionaria mantiene el argumento de que la anatomía de los Consejos Comunales

tiene como base las formulas ancestrales de organización de las comunidades indígenas. Así, la ex ministra del MINPI, Nicia Maldonado afirmaba que “[los Consejos Comunales son] la traducción de la organización colectiva de los pueblos indígena” (apud ANGOSTO, 2008).

Sin embargo, en lo que enfocaremos nuestro análisis es en cómo los mecanismos burocráticos e ideológicos funcionan tanto para la inclusión como para la exclusión en lo que respecta a las políticas distributivas. A la par que algunas comunidades indígenas han tenido éxito para valerse de éstas instituciones estatales para gestionar beneficios, otras tantas encuentran impedimentos, y a su vez enfrentan nuevos desafíos en lo que refiere a su identidad cultural, negociando con la modernidad particular que tiene lugar en la Venezuela contemporánea.

Podemos ver que en cuanto al proceso para conformación de Consejos Comunales, éstos parten de un sistema altamente burocratizado, que tanto “criollos” como indígenas tienen que cumplir para poder efectivizarlos. Comienza por la convocatoria de una Asamblea de Ciudadanos y Ciudadanas. En esta deberá estar presente, para comunidades indígenas, un mínimo de diez familias. Posteriormente se realiza la elección de los voceros y voceras del Consejo Comunal, a lo que sigue la elaboración del acta constitutiva, los respectivos registros en la Superintendencia Nacional de Cooperativas (SUNACOOP) y en el Servicio Nacional Integrado de Administración Aduanera y Tributaria (SENIAT) y la apertura de una cuenta bancaria en BANFOANDES. Otras instancias (ubicadas mayormente en Caracas) a las que tendrán que acudir serán: el Servicio Nacional Integrado de Administración Aduanera y Tributaria (SENIAT) para la realización del Registro Único de Información Fiscal (RIF) y Número de Identificación Tributaria (NIT) y el Fondo Intergubernamental para la Descentralización (FIDES) para la presentación de los proyectos con sus fichas técnicas y fichas resumen.

Seguidos estos procedimientos tendrá lugar la organización interna de los Consejos Comunales en: la Unidad de Gestión Financiera y la Unidad de Contraloría Social, y el órgano ejecutivo, integrado por los voceros y voceras de cada comité de trabajo. Estos últimos se subdividen en: Comité de salud, Comité de economía comunal, Comité de seguridad y defensa integral, Comité de medios alternativos comunitarios,

Comité de recreación y deportes, Comité de alimentación y defensa del consumidor, Comité de mesa técnica de agua, Comité de mesa técnica de energía y gas, Comité de protección social de niños, niñas y adolescentes, Comité comunitario de personas con discapacidad, Comité de educación, cultura y formación ciudadana, Comité de familia e igualdad de género y demás comités que la comunidad estime necesario. En el de caso comunidades indígenas además se constituyen: Comité de ambiente y demarcación de tierra en los hábitats indígenas, Comité de medicina tradicional indígena, Comité de educación propia, educación intercultural bilingüe e idiomas indígenas.

En forma sucinta estos primeros pasos que ha de realizar una comunidad para participar de este dispositivo estatal hace evidente la disparidad entre los planteamientos en las legislaciones, que colocan que la “participación ciudadana” de las poblaciones indígenas sea “según sus usos y costumbres tradicionales”. Dificilmente se podría compaginar esa propuesta, desde el discurso multiculturalista, con la misma conceptualización del Consejo Comunal en su conformación burocrática. Esto en el sentido de que las exigencias para la conformación de un Consejo Comunal Indígena y luego su forma de actuación, inserta en el aparato estatal Bolivariano, impone un habitus exponencialmente diferente a las organizaciones propias de los pueblos indígenas (esta discusión se encuentra más extensa en ZABALA; MEZA, en prensa).

De igual forma, algunos activistas han comentado el rol de los Consejos Comunales en la socavación de las figuras de poder “tradicionales”, como los Capitanes o Caciques, además de promover el faccionalismo en la comunidad. De acuerdo a lo que plantea González (2014, p.52) “en algunos casos el ingreso de las partidas importantes de dinero para desarrollar proyectos comunitarios, llegan a constituirse un elemento que agudiza la división y la convivencia en la comunidad”. Más aún se presentarían controversias cuando los proyectos no son culminados y se señala una “mala gestión del financiamiento”. La investigadora indica que además, los consejos comunales en comunidades indígenas está siendo sometido a una “cacería” por parte de algunas empresas privadas para conseguir las licitaciones para la ejecución de las obras (GONZÁLEZ, 2014).

La posibilidad de algunas de estas situaciones fue prevista por los representantes de diversas comunidades en una reunión de la Federación Indígena del Estado Bolívar, donde se produjo un debate sobre si la adopción del sistema de consejos comunales

produciría alteraciones indeseadas en los manejos tradicionales de las relaciones de las comunidades con la sociedad nacional o si más bien debían valerse del respaldo legal, por el que tanto habían luchado, en la Constitución Nacional, que les ofrecía al menos en el papel, la opción de fortalecer las organizaciones propias de cada grupo indígena, ante lo cual se generaron posiciones encontradas. Fue planteado que cada comunidad decidiera si estarían dispuestos a vincularse con esa instancia institucional, para la época novedosa. Uno de los participantes de esa reunión, indicó en relación a su comunidad:

nos pusimos de acuerdo y decidimos apoyar por los escasos proyectos de desarrollo que se realizan dentro de las comunidades y porque es la vía para bajar los recursos, porque (...) las organizaciones indígenas en este caso la capitanía no depende del Estado, no recibe nada y entonces para los proyectos que viene del gobierno nacional esa era la vía (...) por allí es más fácil el financiamiento (PD, 2013 en GONZÁLEZ, 2014).

Esta declaración respalda la interpretación de la agencia de algunas comunidades indígenas en relación a la negociación de sus visiones propias con los cambios políticos que propulsa la Revolución. La adopción del discurso multiculturalista, de categorías esencialistas como “indígenas ancestrales insurgentes” y de la función “participativa” de los Consejos Comunales, en muchos casos asoma lo que Perera, Rivas y Gómez (2009) han definido como “plasticidad tradicional”, que válidamente han tenido que practicar los pueblos indígenas en diversas situaciones históricas de contacto y de presiones exógenas. Es decir, para quienes consigan su activación, sería un mecanismo en cierta medida de apropiación cultural que tiene como propósito el reconocimiento territorial y reivindicaciones políticas y económicas.

Ahora bien, no sólo los Consejos Comunales han sido núcleos privilegiados de la articulación política, pues en un contexto que exige cada vez más respaldo a la gestión Revolucionaria, más recientemente han cobrado centralidad las Comunas Socialistas Indígenas.

Las comunas, según el Artículo 16 de la propuesta de reforma de la Constitución, “serán las células sociales del territorio y estarán conformadas por las comunidades, cada una de las cuales constituirá el núcleo territorial básico e indivisible del Estado Socialista Venezolano, donde los ciudadanos y las ciudadanas tendrán el poder para construir su propia geografía e historia”. Esta propuesta no fue oficialmente aprobada en la Asamblea Nacional, pero que aun así continuó siendo parte del proyecto

oficial, de modo que Chávez creó un Ministerio del Poder Popular para las Comunas y Protección Social. Y aún así se comenzó la creación de Comunas Indígenas, tal como indica una declaración de la antigua ministra del MINPI, Nicia Maldonado,

Esto se refiere al cambio de las viviendas desde la solicitud de las comunidades, los servicios básicos, transformación completa del hábitat, incluso las condiciones espirituales de los pueblos indígenas hacia la reconstrucción de lo que llamamos el socialismo indoamericano, la reconstrucción de ese sentimiento ancestral negado desde hace mucho tiempo y que ahora reivindicamos al pasar a un plan integral de atención a más comunidades de manera estructural” (CORREO DEL ORINOCO 2011).¹⁰

La comuna es planteada como la “base material” de la nueva sociedad, al enfocarse en los aspectos económicos de la producción, propulsando una “transustanciación de las condiciones de producción de la vida material...en una relación dialéctica de lo colectivo y lo individual” (JIMENEZ, 2011¹¹). Es común observar el lema “Comuna es la patria nueva” en espacios institucionales y bastante literalmente refiere en mayor escala al “«reordenamiento popular, comunal y socialista de la geopolítica de la Nación» (Chávez, 2010). De acuerdo con Angosto (2010), la Nueva Geopolítica de la Patria plantea la posibilidad de crear unidades territoriales distintas de los Estados, municipios y parroquias, que son las unidades político-territoriales básicas en el actual sistema federal venezolano, al mismo tiempo que promueve la autogestión comunal dentro de esas nuevas unidades (ANGOSTO, 2010, p.120).

El transcurrir del tiempo desde la masiva organización indígena para la reforma Constitucional y luego, con la institucionalización de muchos de los movimientos indígenas y la consecuente avalancha de instancias gubernamentales burocratizadas con sus complicadas exigencias, forma parte de este proceso de transformaciones políticas. Igualmente la demanda por la conformación de Consejos Comunales y Comunas Socialistas Indígenas como requisitos para ser partícipes de las políticas redistributivas, tanto de financiamientos como de territorios, son condiciones que han influido en la pérdida de capacidad de interpelación al Estado, de-mobilizando y desarticulando la

¹⁰ Documento disponible en <http://www.correodelorinoco.gob.ve/nacionales/gobierno-nacional-reimpulsara-nuevas-comunas-socialistas-poblaciones-indigenas/> consultado el 2 de febrero de 2016.

¹¹ En <http://www.aporrea.org/poderpopular/a128723.html>, consultado en 2 de enero de 2016

defensa de las diferencias (QUISPE; TILLET, 2010). Por ejemplo, al apuntar en puestos institucionales a líderes comunitarios, de manera que éstos ahora han de regirse por su posición laboral, se dificulta la contestación de los mecanismos estatales. De modo que, hablando de las experiencias de fragmentación como producto de los procesos de institucionalización, Ruette (2011) las caracteriza como “negociaciones asimétricas con el estado”.

Esta situación de pérdida de autonomía de los movimientos sociales es también comentada por Angosto (2008, p.20)

Los miembros del movimiento social que no se han convertido oficialmente en parte del aparato estatal (como lo ha hecho un importante cuerpo de políticos profesionales) han perdido su previo estatus privilegiado de *facto* como mediadores entre las polis nacional e indígena.

Es claro que no para todos los indígenas el desenvolvimiento que ha tenido la relación con el Estado ha resultado en tensiones, pues desde la visión que muchos expresan, el gobierno chavista es el único que les ha dado atención, por lo cual han fortalecido su incorporación en apoyo al mismo, a la vez que esto les posibilita acceder a mayores beneficios. Como individuos, algunos han podido formar parte de instancias de poder que sobrepasan las instituciones regionales o de menor proyección política, siendo la Asamblea Nacional uno de los espacios más importantes para estos fines. Esta red que mueve los ejes políticos puede notarse en el hecho de que la mayoría de los representantes indígenas ante la Asamblea han tenido algún tipo de relación con el CONIVE, el cual en sus estatutos fundacionales postula la independencia frente a partidos políticos, pero desde 1999 pasó a estar estrechamente identificada con el movimiento bolivariano¹².

Resulta interesante pensar este enrevesado panorama tomando como base la propuesta de Bocarejo y Restrepo (2012, p.9) donde un análisis desde la antropología legal se centraría en “la necesidad de entender los procesos de circulación y traducción del derecho en contextos sociales localizados”. Y en ese sentido dar atención a la agencia de los grupos e individuos como elementos fundamentales, en la medida en que estos se apropian y traducen de acuerdo a sus propios intereses los programas estatales, tanto a partir de la etnicidad como de otras esferas, haciendo uso de los dispositivos

¹² Tal como se evidencia en su página web: <http://www.conive.org/>

existentes que posibilitan una gestión local de proyectos “comunitarios” tanto como la reivindicación –o no– de derechos territoriales.

2.1.3- Bases de la retórica del “Socialismo indígena”: algunas consideraciones conceptuales

“El nuestro es diferente del europeo, y produce un socialismo raizal y tropical que es identificable por las gentes del común” (BORDA, 2008, p.22). La temprana presencia de esta noción de un socialismo “propio” dentro del discurso político de Chávez se fortaleció a medida que se fue consolidando la propuesta que para el año de 2006, se denominó como “Socialismo Indígena”. En sus alocuciones el Presidente Chávez se auto-identificaba como descendiente de las etnias Yaruro y Cuiva por lo que pretendía incorporar un fuerte componente étnico a lo que mayormente constituía un cuestionamiento “de clase”, categorías desde donde nacen las bases del discurso Bolivariano, que terminaron por ser asociadas con límites difusos. De acuerdo con Iraida Vargas, intelectual orgánica, “no han de reconocerse los procesos de identificación indígena fuera de los procesos de identificación de clase” (VARGAS, 2009, p.6-7). Así, los movimientos sociales en Venezuela tienen que transitar en categorías como “los excluidos”, “el pueblo” o “la base” (RUETTE, 2011).

De esto resulta que tal como indica Angosto (2008) el constructo legal que pretendía exaltar a Venezuela como una nación “multiétnica” está “inextricablemente vinculado al proceso de reconstrucción de la identidad nacional” en un proyecto que permite el mantenimiento de la hegemonía bolivariana, así como la legitimización de las políticas internacionales autodenominadas “anti-imperialistas”. En palabras del propio Chávez, (2007, p.46):

Nuestros pueblos indígenas, a pesar de los siglos transcurridos, a pesar del bombardeo de antivalores, a pesar del atropello capitalista y del desmoronamiento de muchas de sus tradiciones, sin embargo, han sido capaces, así como resistieron a la agresión imperialista europea, de resistir también a la agresión de los antivalores del capitalismo y en buena parte de sus espacios ellos conviven en socialismo originario, indígena. He dicho que nuestro socialismo debe tener mucho de indoamericano, indovenezolano.

La indigeneidad se constituyó como uno de los focos de legitimación del gobierno de Chávez, en tanto las nociones de “pueblos originarios”, concebidos como

portadores de una sabiduría ancestral, y de vivir en armónica relación intersocietal y con el medio ambiente, fueron incorporadas en algunas de las leyes como la Ley de los Concejos Comunales, Ley de los pueblos indígenas, resonando como los valores deseables para ser implantados en el resto de la población.

Las narrativas que Angosto denomina “guaicaipurismo”, en referencia al establecimiento del indio Guaicaipuro como figura icónica de la “insurgencia” indígena, están imbuidas con ciertas nociones sobre la indigenidad transversalizadas por la “ancestralidad” o su versión paralela, la “tradicionalidad”. Concepciones romantizadas e idealizadas que oponen indigenidad con modernidad en tanto, según esa lógica la “pureza” sería pre-moderna, pre-capitalista, pre-globalización. Es un planteamiento que se hace evidente en la premisa de que el Indo-Socialismo sería una vertiente ideológica que rescata los ideales no-contaminados de la vida en sociedad que “ancestralmente” habrían mantenido los indígenas.

En esa misma línea argumentativa se encontraría la idea de “resistencia” y “lucha” contra el colonialismo europeo que tuvo lugar desde el siglo XVI y que tendría entonces su contrapartida en el “imperialismo neoliberal” ante el cual se contraponía el gobierno de Chávez. Es evidente entonces, que llevado a una representación material, concreta y televisable, ha sido “coherente” la presentación de indígenas vistiendo “guayucos”, decoraciones con plumas y portando arcos y flechas en los desfiles anuales de Conmemoración del Día de la Independencia Nacional. La indumentaria “tradicional” es uno de los aspectos más resaltantes dentro de las proyecciones discursivas a través de las imágenes que permite la transmisión de una idea de vínculo entre “los indígenas” y el gobierno Bolivariano.

Es claro que esta promoción desde los discursos oficiales de las comunidades indígenas como un todo homogéneo que irredimiblemente “apoyan” al gobierno, presenta no solo errores teóricos basados en la naturalización de la respuesta obvia que habrían de tener los colectivos ante las políticas públicas que exaltan la indigenidad, sino también genera problemas prácticos en las ejecuciones de las mismas. Es así como la “alternativa al neoliberalismo” podría ser accesada únicamente a partir de la adhesión al Bolivarianismo y sus concepciones de lo que significaría ser “indio”. Esta particular “ecología de ideas” según dice Ruetten (2011) ha “re-esencializado” a los pueblos

indígenas, creando un marco ideológico primordialista para este orden multicultural neo-socialista. Además vemos la relevancia que otorgan a la homogeneización de estos grupos como base de una “esencia genuina” y originaria directamente opuesta a las “fuerzas del mal” capitalistas.

De hecho, desde el Estado también han sido resaltadas “memorias campesinas”, “memorias indígenas”, “memorias populares”, “tradiciones”, que principalmente presenten componentes que puedan categorizarse dentro de conceptos genéricos de subalternidad en “resistencia” a la globalización, “insurgencia” al capitalismo y más ampliamente situarse dentro de manifestaciones “anti-imperialistas”. Estas nominaciones han servido además para la incorporación de políticas identitarias de numerosos colectivos que se han mostrado a favor del gobierno y realizando un despliegue de “tradicionalidad” han conseguido articularse a diversas políticas públicas, lo que, en la lógica bolivariana se transforma en beneficios para dichos grupos.

Figura 1. Indígenas participando de Desfile del Día de Independencia con vestimenta “tradicional”.



Fuente: <http://eltiempo.com.ve/multimedia/fotos/venezuela/aniversario/las-mejores-imagenes-de-la-celebracion-del-bicentenario-de-la-independencia-de-venezuela/26091>. Consultado 9 de mayo de 2015.

Aún así, en la retórica multiculturalista bolivariana que afirma respetar el componente “étnico” del país, las “comunidades originarias” y “pueblos ancestrales” se establecen como base fundamental a ser “preservada”. Se ha constituido un discurso que

da una notable relevancia a los aportes de las comunidades indígenas sobre todos los otros componentes “étnicos” que entonces quedarían como parte del pueblo “mestizo”, no teniendo tratamientos diferenciales en materia de políticas públicas, a pesar de también formar parte de grupos “históricamente excluidos”, como por ejemplo, los afrodescendientes (ver RUETTE, 2011).

La base ideológica de Chávez formada a partir de Bolívar y Mariátegui en relación a la crítica al colonialismo ha influenciado en que el multiculturalismo venezolano sea diferente a los proyectos multiculturalistas neoliberales en otros países de América Latina, donde los grupos sociales han tenido presiones por parte del mercado, no tanto del Estado. De cierto modo, por tal razón podemos decir que la invocación al “indo-socialismo” refuerza su especificidad conceptual a la vez que evidencia sus mismos límites constitutivos, y también señala algunas de sus implicaciones.

2.1.4- El multiculturalismo y su praxis performativa en Venezuela

La intersección de la retórica Bolivariana de la inclusión y el multiculturalismo con las agendas indígenas tiene dinámicas complejas en tanto se encuentran en la práctica con la heterogeneidad de situaciones y posiciones, que como pretendemos argumentar, resulta en otro tipo de contradicciones, éstas con efectos incisivos en las vidas de dichas poblaciones.

Los discursos que representan “inclusiones ilusorias, basadas en la valoración, limitadas tecnologías de reconocimiento como visibilidad legal y representaciones mediáticas”, (RUETTE, 2011, p.547) buscando fortalecer la imagen de gobierno incluyente para obtener un mayor apoyo popular. No obstante, nos ha interesado discutir aquí en qué medida la inclusión es diferencialmente negociada por segmentos de las comunidades indígenas, que se precisan entonces de adecuarse a las conceptualizaciones revolucionarias a la vez que resaltar su autenticidad originaria. Se espera que “los grupos étnicos ocupan distintas posiciones que se traducen, entre otras cosas, en el acceso diferencial a los derechos especiales asignados a las minorías culturales” (DEL CAIRO, 2011, p.127). Así como la esencialización opera en un plano

discursivo, también asegura este autor que la performatividad de las identidades étnicas es un recurso estratégico al que deben recurrir ciertas comunidades para acercarse de algún modo a las formas de ser étnico que el Estado legitima y avala. Hay que subrayar que la participación del CONIVE en la reforma constitucional que ya hemos comentado, fue cuestionada por organizaciones indígenas aliadas con el sector de oposición. Una reflexión que realiza Aray, miembro de una organización indígena, es digna de destaque:

Los indígenas hemos recorrido un largo camino, en el que hemos adquirido experiencia política para dialogar con la sociedad no indígena, lo que nos permitió lograr la aprobación de un capítulo de la Constitución Nacional, donde se establecen nuestros derechos, y a partir de allí el desarrollo de un marco jurídico que garantiza nuestros derechos fundamentales, todo gracias a la Revolución Bolivariana (ARAY 2009, entrevistado por RUETTE, 2011, p.244).

Angosto destaca que la actual relación entre los pueblos indígenas y el Estado “está condicionada tanto por las políticas gubernamentales en el proceso de refundación republicana como por estrategias y opciones políticas tomadas por actores clave dentro del movimiento indígena” (ANGOSTO, 2010, p.98). Tal como plantea Zysek (1998), esto nos tiende la tentación de retomar esa idea marcuseana de "tolerancia represiva", para entender el multiculturalismo estatal, que considera la actual tolerancia del Otro en su forma aséptica, benigna. Pero que a la vez es una postura interpelada por los propios actores sociales, que interactúan con el Estado, así como con otros componentes de la sociedad hegemónica, a partir de sus formas de entender-experimentar el mundo (p.ej. KELLY, 2016).

Sin embargo, es claro que no podemos dejar de tener en mente la declaración de esta vocera indígena:

Cuando los indígenas decimos inclusión no es que nos den comida, bolsas de merca, o se nos dan cuadernos. Que el Estado sea multiétnico y pluricultural significa que la toma de decisiones debe pasar por un período de consulta con todas las comunidades, inclusión significa respetar eso (ANDARZA 2009, apud RUETTE, 2013, p.246)

Allí radica el punto medular que queremos destacar en relación a las retóricas multiculturalistas venezolanas: a la par que se pide una correspondencia con tales nociones de autenticidad para poder ser legítimos partícipes de los proyectos estatales en beneficio de las comunidades, también se propulsaba la articulación de estos grupos

a partir de formas burocratizadas para la obtención de recursos económicos, que requieren entonces de niveles especializados de manejo de procedimientos y lenguajes, ante los cuales se enfrentan los “nuevos agentes diferencialmente dotados en capital económico y cultural”, de manera que tal como señalan Boccara y Ayala (2012) el multiculturalismo participa en la estructuración de un campo “etnoburocrático”. Éste, como argumentan Bocarejo y Restrepo (2011, p.8) “no se trata únicamente de un dispositivo de regulación, sino también de la constitución de las nociones sobre el bienestar en nombre de la diferencia cultural”. De tal manera que aunque pretenda distinguirse por sus retóricas legalistas, el multiculturalismo bolivariano también “inaugura una nueva economía política de la diferencia portadora de una normatividad que emana del estado neoliberal y que influencia profundamente la reconfiguración de la etnicidad” (BOCCARA; AYALA, 2012). De esta manera, un discurso que afirma interesarse por el reconocimiento de las especificidades culturales y territoriales de las poblaciones indígenas, termina por producir la sutil exclusión de quienes no consigan gestionar adecuadamente la etnoburocracia, y más directamente, de quienes no se identifiquen como “revolucionarios”.

La ruptura discursiva que se planteaba en el cambio constitucional del proceso Revolucionario con respecto a las formas políticas anteriores referentes a poblaciones indígenas, tenía como foco la posibilidad de respeto a las particularidades culturales de cada grupo étnico que forma parte de la “nación”. Aun así la criticada “incorporación” está resultando ser un requisito para la participación de las comunidades indígenas en los actuales procesos reivindicativos y muy particularmente en relación a la “etnogubernamentalidad” (BOCCARA; AYALA, 2012).

Tal como menciona Ruetter (2011, p.546), “la etnicidad parece ser una categoría de movilización restringida en la búsqueda de conseguir la redistribución, incluso para los grupos legalmente reconocidos en el Estado multicultural Bolivariano”. Asimismo, para el caso de la actuación frente a la pérdida de diversidad lingüística venezolana – también un eje en el que se ancora la retórica estatal en apoyo a los indígenas– indican González y Medina (2011) que:

estas iniciativas tampoco han logrado ofrecer una respuesta eficaz...El asunto es que no han apuntado en la dirección exacta y se continúa apostando a estrategias que demuestran no haber dado frutos en el

pasado por su deficiente implementación—donde y cuando han sido implementadas”. Quedando entonces el soporte a la diversidad cultural únicamente en el “plano enunciativo” (VILLALÓN, en GONZÁLEZ; MEDINA, 2011, p.7).

Las tensiones a partir de la exclusión de los beneficios estatales si no es articulada una vinculación ideológica con el gobierno, se entrecruzan con las dificultades para lidiar con éxito con las instancias burocráticas. En este sentido, planteamos que existe tanto problemas en la conceptualización de los parámetros para abordar las políticas públicas enfocadas a poblaciones indígenas, como más aún, en las prácticas, que al propiciar el predominio de mecanismos de administración de la diferencia, constantemente deslegitima las diversas formas de organización de las comunidades, que en el discurso parezca presentarse como válidas.

Por otra parte, para algunos grupos indígenas e individuos ha sido posible la utilización política y para sus propios fines, de este marco coyuntural en el que las concepciones sobre las “raíces ancestrales” del socialismo del siglo XXI, ha llevado a la producción de símbolos legitimadores del proyecto nacional. Las categorías esencialistas son de eficacia indiscutible en este aspecto constitutivo de los actuales espacios que los grupos indígenas —algunos más que otros— han defendido como esfuerzos para modificar estructuras desiguales de poder. No obstante, habría que pensar si la bandera del “cambio social”, al ser enarbolada desde un espíritu homogeneizador, resulta entonces tan parcial y fragmentadora como la crítica que la origina.

Para concluir, me gustaría señalar que este contexto que hemos esbozado pretende proporcionar un piso en lo que respecta a las dinámicas de la política nacional, que posibilite entender las acciones políticas de los representantes Mapoyo, la gestión de su patrimonio cultural y la obtención de la titularidad oficial de sus tierras. En el siguiente capítulo examinaremos algunas de las relaciones que este grupo ha desarrollado con diversas esferas de la sociedad nacional como base para la comprensión de la complejidad que subyace a la activación patrimonial, gestada sobresalientemente en este panorama multicultural.

CAPÍTULO III

3.1- Los Mapoyo: relacionalidad y metamemorias descriptivas

La discusión sobre políticas de representación cultural nos plantea tomar en consideración que en el tratamiento que se establece en la elaboración que una comunidad presenta como su memoria colectiva, ésta es “lo que los grupos hacen del pasado” (LE GOFF, 1988, p.472). Además, su vinculación con la identidad autodeclarada conlleva una búsqueda de reconocimiento (RICOEUR, 2006). Sin embargo, también queremos recorrer los distintos enclaves desde los cuales se ha descrito a los Mapoyo, de modo que resaltamos la intervención del poder académico y político como elementos de enorme relevancia en la fabricación de las imágenes sobre un grupo cultural. De tal manera, comenzaremos este capítulo presentando las metamemorias que los investigadores contemporáneos han plasmado en sus escritos, para luego revisar la relación histórica de ciertos aspectos de las formas de interacción de los Mapoyo con los “Otros”, desde la época colonial hasta comienzos del siglo XX, en especial misioneros y exploradores naturalistas. Posteriormente señalaremos la historia escatológica construida a partir de la demografía referente a los Mapoyo, para culminar con la más reciente participación de representantes de este grupo en la actual esfera política venezolana ligada a la propuesta Bolivariana.

El objetivo de este paneo es enfatizar la historia relacional de los Mapoyo con múltiples esferas del “mundo occidental”, puesto que las formas en que se ha desarrollado sus políticas étnicas actuales están permeadas por sus trayectorias de interacción. Tanto las narraciones históricas, como los artículos científicos presentan interpretaciones sobre este grupo a partir de las metamemorias de quienes han temporalmente coexistido con ellos, transformándolos a la vez que transformándose a sí mismos a partir de la relación. Pero además de estas vinculaciones, el panorama político actual ha propiciado su involucramiento con organismos estatales, con sus ideologías particulares y sus esquemas organizativos. Tal sería el contexto específico de los Mapoyo dentro del multiculturalismo estatal que discutimos en el capítulo anterior, y que contornaría el complejo proceso de activación patrimonial.

3.1.1- Los Mapoyo y las etnografías: metamemorias académicas del encuentro con un grupo cambiante

Podemos comenzar esta discusión con la afirmación de Ananda Hernández sobre la relevancia de entender la influencia de la diversidad en los enfoques teóricos dados a las investigaciones en la región que habitan los Mapoyo: desde “estudios normativos, ecológico-culturales y de arqueología social, y...recientemente arqueología simbólica y del espacio” (HERNÁNDEZ, 2007, p.391). Habría que agregar también enfoques más recientes orientados a la etnografía histórica y la museología comunitaria. La relativamente amplia bibliografía sobre los Mapoyo nos presenta visiones “desde afuera”. En general, interpretaciones divergentes parecen tener en común la elaboración de un discurso coherente que requiere la contrastación de las faltas perceptivas ajenas con las certezas propias. La correspondencia que puedan tener o haber tenido en relación a auto-percepciones de la comunidad es difícil de establecer. Agregándose a esto que “la comunidad” no es un todo homogéneo y con seguridad comporta variabilidad de posturas internas. Las “retóricas holistas” como les denomina Candau (2006) están reiteradamente presentes en las metamemorias académicas como recursos discursivo-argumentativos. Por ejemplo, en uno de sus artículos, la profesora de antropología lingüística María Eugenia Villalón, quien por varios años trabajó el tema de revitalización de la lengua, indica:

Hasta la década pasada los Mapoyo manifestaban una fuerte vergüenza étnica y gran reticencia a reconocerse como indígenas, mas esa situación ha ido cambiando paulatinamente. Hoy día [año 2000] los adultos y algunos jóvenes externalizan una mayor autoestima e intentan un proceso de etnogénesis que gira alrededor de reivindicaciones territoriales, étnicas y lingüísticas. El principal factor detonante fueron los impactos socioeconómicos, y especialmente la presión territorial, que se sintieron en la región a raíz de la instalación de una gran empresa estatal para la extracción de bauxita en la cercana Serranía de Los Pijiguaos. (VILLALÓN Y GRANADILLO, 2000, p.27).

Sobre la importancia de lo que señala como “factores detonantes” nos referiremos en otras partes del capítulo; por ahora demos atención la primera afirmación. La idea de la vergüenza étnica es también planteada por Francia Medina (1997), también profesora de antropolingüística que realizó un primer trabajo sobre la fonética Mapoyo, y quien toma de Mosonyi (1989) la noción de que la “ideología anti-

indígena que reinó por siglos en Venezuela, incluso hasta la década de los sesenta” produjo las “lamentables condiciones” en que se encuentran muchas lenguas indígenas del país, entre las cuales se encontraría la lengua Mapoyo para ese momento. De forma tal que “ante la inminente extinción del idioma Mapoyo, se han realizado varios estudios para documentar la lengua” (MEDINA, 1997). Dentro de tales tentativas para la sistematización orientada a la revitalización lingüística, estas profesoras consiguieron financiamiento de la UNESCO para la edición de materiales didácticos para el aprendizaje de la lengua (VILLALÓN, 2000).

Ahora bien, nos resultó de sumo interés un comentario de la profesora más a título autobiográfico, que señala sobre su proceso de interacción inicial con los Mapoyo y que reproducimos a continuación:

Cuando inicié esta investigación en 1997, sabía poco acerca de la extinción lingüística, mientras que los Mapoyo parecían tener escasa conciencia de la enorme pérdida que enfrentaban y, sobretodo, de la posibilidad de contenerla. Crecimos y aprendimos juntos en un proceso de investigación-acción que con el tiempo fue adquiriendo nuevas perspectivas y nuevas metas, pasando de un proyecto de lingüística descriptiva a uno que incorporó la revitalización lingüística entre sus objetivos. Los logros en esta dirección han sido hasta ahora muy modestos pero al menos los Mapoyo saben que si asumen el firme compromiso que requiere la revitalización de su lengua podrán detener su deterioro (VILLALÓN, 2007, p.14).

En otro texto de Francia Medina (1997), se coloca este proceso como una iniciativa para “hacer tomar consciencia” a los Mapoyo de la relevancia del emprendimiento de proyectos para la revitalización de su lengua como elemento central en su transcurso de “revitalización étnica” iniciados en los años 80’s. No obstante, la misma profesora Villalón (2007) admite que el idioma Mapoyo dejó de ser un “idioma funcional”, es decir, utilizado cotidianamente, desde comienzos del siglo XX, situación que sin embargo no habría causado la cesación de la existencia étnica Mapoyo.

Dentro de la perspectiva de la urgencia de la próxima desaparición del idioma Mapoyo, cada investigación lingüística ha señalado estar entrevistando a “los últimos hablantes” de esta lengua. Desde el trabajo pionero de Claude Mattei-Muller (1976) en la recopilación de fragmentos de mitos, que según Medina (2007) reporta a sus informantes (José Secundino y Victoria Reyes) bajo dicha caracterización. Ahora bien, tanto Medina (1997) como Villalón (2007), décadas después del trabajo de Muller, han

indicado como realmente los “últimos hablantes” del Mapoyo a los hermanos Luis, Bernabé y Petra Reyes.

Figura 2. Bernabé, Petra y Luis Reyes.



Fuente: Medina, 1997, p.71.

Ahora bien, ya en los más recientes proyectos sobre la lengua Mapoyo, por ejemplo los vinculados a la postulación de la Tradición Oral Mapoyo ante la lista de Patrimonio de Salvaguarda Urgente de la UNESCO, señalan a una generación posterior como los “últimos hablantes”, que serían José (Candecho) Reyes, Justa Reyes y Manuel Tovar. A su vez, ya Villalón les mencionaba como habiendo aprendido “pasivamente el Mapoyo” en su niñez dado el retroceso que este idioma habría tenido frente al castellano ya desde la generación de Petra, Luis y Bernabé, “razón por la cual es probable que ninguno de ellos tuviera la oportunidad de desarrollar un dominio pleno del repertorio léxico, gramatical y estilístico del Mapoyo” (VILLALÓN, 2007, p.16).

Un otro elemento a destacar en lo que refiere a la lingüística Mapoyo ha sido su frecuente caracterización dentro de la familia Caribe. En la mayoría de los trabajos lingüísticos y etnográficos, automáticamente se señala la pertenencia a tal sistema, muchas veces debido a la realización de citas a quienes han sido consideradas

autoridades en la materia, como Mattei Müller (1976) y Villalón (1997). Sin embargo, en otro trabajo de Villalón junto a Tania Granadillo, se plantea que:

La posición del Mapoyo dentro de la familia Caribe puede ser discutida. Por un lado, el severo deterioro de la lengua, aunado a la escasa documentación existente hace casi imposible la reconstrucción del sistema lingüístico original. Por el otro, la mayoría de las propuestas de clasificación interna han descansado en criterios de proximidad geográfica reforzados con algún señalamiento lingüístico aislado, razón por la cual es prudente tomarlas como conjeturas a la espera de verificación (VILLALÓN Y GRANADILLO, 2000, p.199).

Y si nos preguntamos sobre la relevancia tan notable de la lingüística en la caracterización etnográfica de los Mapoyo, la respuesta la encontramos en el artículo de Henley (1975), quien aseguró que “con la excepción del idioma, hablado por menos de diez personas, los Wánai¹³ actuales casi no poseen rasgos culturales externos que los distingan del campesinado guayanés” (Henley, 1975, p.38).

Similarmente, Cruxent informa que los Mapoyo para la fecha de su visita (1948) estaban “en plena decadencia por haberse habituado a ciertas bebidas alcohólicas y al uso del ñopo¹⁴”, y señala su próxima extinción por “enfermedades endémicas y epidémicas”. Es de resaltar que la sentencia de inminente muerte cultural no fue pronunciada únicamente por Cruxent, pues vemos que años después, en 1992 se publica un artículo de Miguel Ángel Perera, que tenía como título “Los últimos Wánai (Mapoyo): Contribución al conocimiento de otro pueblo amerindio que desaparece”. La dramática perspectiva que Perera destaca aún antes de toda otra consideración, muestra su carga conceptual imbuida de las “buenas intenciones” de los indigenistas en contra de la “aculturación”. Contrariamente, relatan Scaramelli y Tarble (2000) que ese mismo año, los Mapoyo habían experimentado un conflicto territorial con los Piaroa, que les exigió recurrir a dos mecanismos para su lucha reivindicativa: por un lado, la planificación de un ataque a los Piaroa portando la indumentaria tradicional de guerra, incluyendo pinturas corporales, y por otra parte, solicitaron la colaboración de arqueólogos, entre otros académicos, para la formulación de una demanda oficial donde

¹³Esta es la otra denominación que se encuentra en la literatura sobre los Mapoyo. A tal respecto ver la parte final de este capítulo, sobre el efecto retroactivo del acto de nombrar.

¹⁴ Alucinógeno propio de Suramérica y el Caribe (*Anadenanthera peregrina*), de uso habitual en ceremonias religiosas y otros espacios sociales indígenas.

se argumentaría la presencia antigua de los Mapoyo en su territorio. Nada más alejado a una “muerte cultural”.

Sin embargo, resulta difícil establecer si en efecto se puede hablar de “los Mapoyo” en lo que respecta a las memorias que les son atribuidas (o negadas) por los etnógrafos y las que reivindican actualmente los líderes de la comunidad. De nuevo, el artículo de Henley nos ilustra este punto:

la mayor parte de los datos etnográficos aquí presentados nos fueron suministrados por un solo informante, el “capitán” del grupo, Juan Sandoval, de 68 años. A juicio de los mismos Mapoyo, el capitán es la única persona que tiene conocimientos amplios de las tradiciones culturales del grupo, puesto que éstas han caído en desuso y olvido (HENLEY, 1975, p.20).

La referencia al olvido también está contemplada en el trabajo de Scaramelli y Tarble (2000, p.706), quienes señalan que durante las décadas finales del siglo XX “casi nadie hablaba el idioma Mapoyo ni podía recordar los nombres de los seres sagrados o de los rituales tradicionales” llevando a que el grupo estuviera “en un estado de desesperación”. Continúan diciendo que “la crisis fue acentuada cuando Juan Sandoval, uno de sus más venerados líderes, murió en 1983. La opinión general de tanto los Mapoyo como de sus vecinos es que estaban al borde de la extinción” (SCARAMELLI Y TARBLE, 2000, p.707). En una línea similar, la tesis de Vidal (2011, p.110) menciona que entre los Mapoyo:

muy poco se conoce sobre la mitología. Personajes como *Maiwaka*, el dios creador según Mattei-Muller (1985), están casi ausentes del lenguaje cotidiano y de la memoria histórica del grupo... Asimismo, desde hace varios años se abandonó la enseñanza de los niños en las prácticas chamánicas, desapareciendo la figura de especialistas en esta materia.

En contraste con este planteamiento, en el Dossier de postulación de la Tradición Oral Mapoyo ante la UNESCO, se coloca sobre la actualidad del grupo que: “las mencionadas narraciones son recreadas por los portadores de las tradiciones al llevar a cabo sus actividades diarias” (CDC, 2014, p.3).

No obstante, no tenemos porqué considerar un desfase entre ambas afirmaciones. Un ejemplo práctico puede ilustrarnos porqué la noción de una incompatibilidad de versiones no resulta un abordaje comprensivo. De acuerdo con

Scaramelli y Tarble (2000), los años entre 1901-1983 son correspondientes a una época de “apertura” frente a la sociedad nacional, que tendría comienzo con el bautismo al cristianismo que habrían realizado la mayoría de los Mapoyo, hasta el punto que “hoy en día, todos lo Wánai se dicen cristianos” (HENLEY, 1975, p.40). Así, luego de la conversión, sus prácticas funerarias tradicionales que consistían en enterramientos-envoltorios en las cuevas de cerros circundantes, fue reemplazado por cementerios al aire abierto, utilizando una cruz para su demarcación. Ahora bien, según estos autores, desde 1986 volvió a ser favorecido el uso de cuevas como cementerios, aunque los enterramientos más recientes han mostrado la incorporación de elementos del catolicismo a tal práctica indígena. Reflexionan a este respecto que:

En este recinto, Cerro de los Muertos, se puede apreciar la estructuración dinámica del espacio-tiempo. La incorporación de elementos “no tradicionales”, tales como ataúdes, velas, y flores de papel y plástico, atestigua el proceso de la creación activa de este espacio, el cual, a su vez, se estructura según pautas recibidas de larga tradición. En vez de representar un simple caso de “aculturación”, la incorporación de elementos de la sociedad nacional tiene que ser visto como una respuesta auténticamente Mapoyo actual. A la vez, la utilización de otros espacios como cementerio, donde los difuntos son enterrados en el suelo y las tumbas se marcan con cruces, ejemplifica el hecho de que pueden existir contradicciones y heterogeneidad en la producción temporo-espacial dentro de una misma comunidad (TARBE Y SCARAMELLI, 2004, p.12).

Esta readopción de las cuevas, Scaramelli y Tarble (2000) dicen que es un ejemplo de “*cultural revival*” o de “invención de la tradición” a través de la cual los Mapoyo se proclaman “de la tierra”, como una comunidad indígena, e incluso como diferentes a otros grupos indígenas que consideran “intrusos” en su territorio.

En el trabajo de Hernández (2007) ha sido enfatizado como también los cambios en los patrones de asentamiento de los Mapoyo reflejan las transformaciones en cuanto a la relación con la sociedad nacional.

Es muy probable que la vivienda tradicional mapoyo haya seguido el patrón caribe de tierra adentro (Panare, Yekuana), redondeada en forma de churuata, y posiblemente resguardaba grupos unifamiliares. La vivienda mapoyo ha sufrido transformaciones, desde la época del contacto con los misioneros, adaptando las casas a un modelo muy parecido al español de planta rectangular, pero conservando características indígenas, tanto a nivel funcional (e.j. uso de techo y paredes de palma en algunas de las viviendas para aminorar el calor) como simbólico (limpieza religiosa de la casa, tabúes alimenticios, división del espacio según el sexo; por ejemplo). Las viviendas de la

comunidad mapoyo son autoconstruidas; es decir, son las mismas personas de la comunidad las que diseñan y construyen el espacio de la casa, asimismo las personas que colaboran en la construcción de la vivienda suelen ser en su gran mayoría familiares (HERNANDEZ, 2007, p.400)

Aún un último aspecto nos presenta las diferencias de abordaje que han sido realizados en torno a la descripción de los elementos culturales Mapoyo. Según Henley (1975) el cambio en el sistema de parentesco de un “tipo ideal” Caribe a un indistinguible patrón criollizado “esquimal”, le llevó a plantear una “imposición del sistema criollo”. Además, su propia caracterización étnica se dificulta aún más en función de las alianzas matrimoniales con personas foráneas y la migración de algunos Mapoyos hacia otros centros poblados, como Caicara, Puerto Ayacucho y Ciudad Bolívar. De hecho, es común el establecimiento de familias con variadas filiaciones étnicas: Piaroas, Kari’ñas, Sáliva, Guamo, Pareca y criollos.

En el texto de Vidal (2011) se reconoce que:

antes mantenían lazos de alianza únicamente endogámicos. Sin embargo, éste ya no es un principio que garantice la identidad y el mantenimiento del grupo. Las prácticas productivas de las comunidades requieren de una fuerte participación en la economía de mercado y, por lo tanto, de un vínculo integrador con otras etnias, con criollos y extranjeros. La idea de “estar mezclados” no necesariamente afecta el arraigo en cada grupo, siempre y cuando se mantengan ciertas pautas de convivencia ideales (VIDAL, 2011, p.103).

Para cerrar este apartado citaremos una observación que trata sobre la “notable fortaleza como grupo social, demostrada en la defensa del patrimonio cultural del que son portadores, su territorio y sus formas de vida” (SCARAMELLI Y TARBLE, 2007, p.143). Postura que ciertamente se desvincula del pensamiento “nostálgico” que en otros trabajos académicos se expresaba la apremiante muerte cultural de los Mapoyo, sino que registra sus recientes transformaciones en la reconstitución de su etnicidad en el contexto de los mismos planteamientos de los investigadores sobre ellos, además del escenario nacional y regional de interacción con los “criollos”. Seguiremos ahora con un panorama retrospectivo para situar la aseveración de que la plasticidad Mapoyo es de larga data.

Figura 3. Parte de la comunidad Mapoyo frente al Cerro Caripito.



Fuente: www.unesco.org, Accesada: 20 de febrero de 2014.

Figura 4. Ubicación de El Palomo. Tomada de principal asentamiento Mapoyo.



Fuente: <https://www.google.com.br/maps/place/Palomo,+Venezuela/>. Consultado en 25 de julio de 2015.

3.1.2- Los Mapoyo en narrativas históricas: comentarios sobre sus interacciones diacrónicas

La Provincia de Guayana, ubicada al sur de Venezuela, fue uno de los espacios donde se dispusieron diversas estrategias de colonización luego del contacto con los europeos. Especial relevancia adquirió el río Orinoco como eje fluvial estratégico en la dominación de las colonias del norte de América del Sur (PERERA, 2003) y en el establecimiento de rutas comerciales. Sin embargo, la colonización española no tenía únicamente propósitos seculares; más bien, así como en otras regiones americanas (LIGHTFOOT, 2005), debe entenderse como un “proyecto civilizatorio” cuyo objetivo era la conversión de los indígenas a la fe Católica. La Corona Española decidió consolidar su presencia en el Orinoco tardíamente, en el siglo XVIII, principalmente mediante la acción misionera (REEVE, 1994; REY FAJARDO, 1971). Con el Acuerdo de la Concordia, en 1734, las tres principales órdenes religiosas se dividieron el área circundante del río, quedando el tramo medio bajo la jurisdicción de los jesuitas (ARMAS CHITTY, 1964).

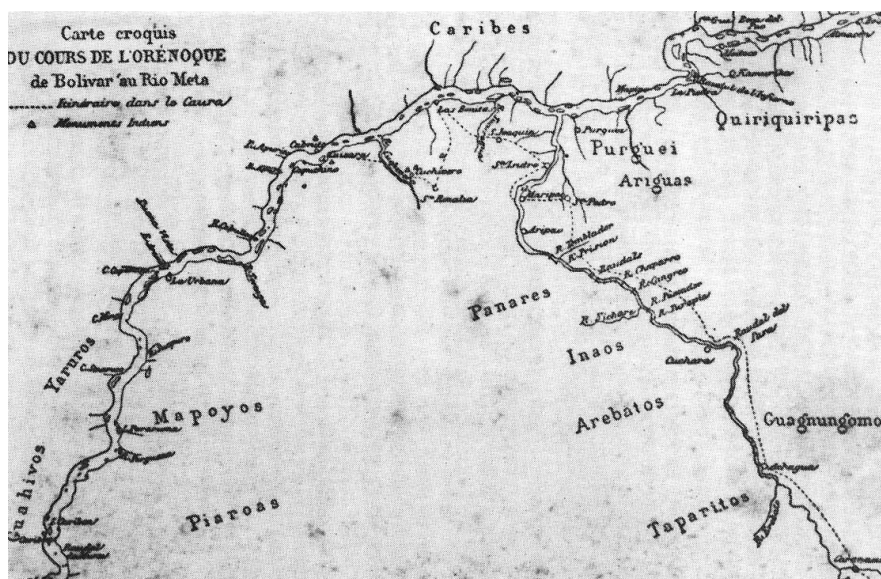
Las experiencias que los misioneros habían tenido, especialmente, en otros contextos suramericanos, les permitieron desarrollar maneras de interactuar con las poblaciones indígenas que incluían el aprendizaje de los idiomas nativos y la prodiga distribución de bienes de manufactura europea, particularmente metales y cuentas de collar (FLORES, 2003). Ciertos objetos, al ser asimilados por los indígenas dentro de categorías ya existentes y que se asociaban a prestigio social, llegaron a ser altamente codiciados, por lo que constituyeron una de las razones que movía a los grupos indígenas a aceptar tratos con los misioneros (SCARAMELLI, 2005). No obstante, tal como ha sido expuesto por las investigaciones de Scaramelli (2005), el funcionamiento de las misiones y el comportamiento de los neófitos no era realmente tal como lo presentan los escritos de los misioneros, quienes posiblemente querían transmitir a los otros miembros de la Compañía de Jesús una buena imagen de su propia labor catequizadora. Por medio de información a la que se puede acceder mediante el contraste con fuentes arqueológicas, es posible inferir que en ámbitos rituales y prácticas funerarias, los indígenas continuaban ejerciendo control sobre sus formas particulares de hacer las cosas. Por lo tanto, los padres tenían que tolerar costumbres locales dada la tendencia de los indígenas a escapar de las misiones si las prohibiciones

eran muy estrictas (TARBLE Y SCARAMELLI, 2004). El éxito de las misiones se vio fuertemente comprometido por la poca disposición de gran parte de los grupos indígenas a vivir en las reducciones en vista de la propagación de epidemias que causaron una enorme mortandad entre los neófitos (MOREY Y MOREY, 1979; MANSUTTI, 2003)

En 1733 se funda la Misión de Nuestra Señora de los Ángeles de Pararuma, la cual llegó a agrupar diversos grupos entre los que se encontraban Sálivas, Mapoyos, Parecas, Yaruros, Otomacos y Guamos (SCARAMELLI, 2005, p.123). La mención que de los Mapoyo hace específicamente el padre Rivero, es de ser “gente muy belicosa y de gran valor”. Igualmente el padre jesuita Gumilla (1963 [1741]) indica la creación de una misión en la boca del río Parguaza llamada “San José de Mapoyes”, que caracteriza como de “gente dócil y tratable, y que recibe bien la santa doctrina” (GUMILLA, 1963, p.202). Sin embargo, en otro momento este misionero señala que en realidad, el mayor logro que obtuvieron con este grupo era que algunos jóvenes y adultos pudieran recibir el bautismo antes de morir. En 1739, el Hermano Agustín Vega realizó una visita a los Mapoyo, “a cinco leguas de Pararuma” y los convenció de volver a la misión, a la cual con frecuencia abandonaban. Pero ya en 1749, no aparece ninguna mención en los anales oficiales del Informe que Rey Fajardo enviaría a la Corona Española, a su existencia. Gilij, otro jesuita que misionó durante muchos años en el Orinoco informa que la desolación de la misión se debe al retiro de los Mapoyos hacia las cabeceras del Parguaza (en HENLEY, 2008 [1983], p.373). Cualquier otro intento de restablecer la misión fue frustrado con la expulsión de los jesuitas en 1767.

Del mismo modo, cambios drásticos en los patrones de asentamiento indígena dieron lugar al predominio del establecimiento interfluvial llanero y la dispersión hacia tierras más lejanas e inaccesibles (MANSUTTI Y BONNEUIL, 1994). También, rupturas en los sistemas económicos y sociales que anteriormente se desarrollaban en el Orinoco se produjeron por las acciones de la alianza Caribe-holandesa. Sin duda estas transformaciones afectaron significativamente las dinámicas propias de los grupos orinoquenses, entre éstos, los Mapoyo, quienes tuvieron que desarrollar estrategias para enfrentarse a estas nuevas situaciones.

Figura 5. Ubicación de las etnias del Orinoco Medio y el Caura, para finales del siglo XIX.



Fuente: Chaffanjon, 1986:61.

Entre 1801 y 1804, el padre Observante Fray Ramón Bueno (1965), quien vivía en La Urbana, intentó repetidamente evangelizar a los Mapoyos, generalmente sin alcanzar éxito. Los describió como “tímidos y difíciles de adoctrinar”. Durante el período Republicano (1830-actualmente), el antiguo sistema cultural de los Mapoyo empieza a cambiar drásticamente, incrementándose de forma considerable la incorporación de las costumbres criollas. Los Mapoyos, en vez de retirarse a los bosques selváticos, se mantuvieron en las sabanas en asentamientos política y económicamente subordinados a los nacientes conglomerados urbanos (HUMBOLDT, 1985, p.325). Así, según Vidal (2012) “el acceso a los recursos agrícolas se redujo al bajo potencial de sabana, desarrollando una economía de conuco basada en el cultivo de la yuca”. A este tenor indican (SCARAMELLI Y TARBLE, 2005) que “el viejo régimen colonial había terminado dejando las bases para una nueva estructura de dominación criolla”, pues con el término de la Guerra de Independencia, los caudillos locales tomaron posesión de los territorios indígenas para el establecimiento de industrias extractivas y fundos agropecuarios. Iniciando el desarrollo de actividades explotadoras de caña de azúcar (*Saccharum officinarum*) caucho (*Hevea guianensis*), balatá (*Manilkara bidentata*), sarrapia (*Dypterix punctata*), oro, cueros y productos ganaderos (BRICEÑO, 1993). Además de dedicarse a sus actividades de subsistencia, las poblaciones indígenas se incorporaron en esta industria a través de un sistema de

débito y peonaje. Esto las mantuvo en un régimen de dependencia económica mediante la contratación asalariada de mano de obra indígena en las empresas criollas (SCARAMELLI Y TARBLE, 2005:110-1). Esta tendencia fue más marcada entre los Mapoyos, quienes habitaban las sabanas que entre otros grupos que se establecieron “tierra adentro”.

De acuerdo con Vidal (2012, p.93):

Paralelamente, a lo largo de la primera mitad del siglo XX se llevaron a cabo varios proyectos “civilizatorios” entre las comunidades indígenas amazónicas. Por un lado, el Estado promulgó la introducción de las misiones salesianas en 1933 y las Misiones Nuevas Tribus en 1946, encargadas de distintos planes de desarrollo educativo y económico. Por otro lado, se desarrolló un programa gubernamental denominado la “Conquista del Sur”, que buscaba “modernizar” aspectos relativos a la educación y la salud, pero también expandir y asegurar las fronteras económicas del sur del país. El programa se llevó a cabo mediante la fundación de diferentes empresas asociadas a la Corporación Venezolana de Guayana (CVG), dedicadas a la explotación de bauxita, entre ellas BAUXIVEN, hoy día refundada como BAUXILUM (Franceschi, 2006). Este conjunto de desarrollos infraestructurales fomentó crecientes oleadas migratorias hacia el sur del país y la construcción de mayores conglomerados urbanos.

Tal tendencia de mayores contactos con otros paisajes económicos y políticos fue incrementándose en tanto la construcción de una carretera nacional desde Caicara del Orinoco hasta Puerto Ayacucho, como un eje central a lo largo del cual se establecieron Morichalito (poblado criollo) y la comunidad de El Palomo (principal asentamiento actual de los Mapoyo).

3.1.3- Estadísticas sobre los Mapoyo: variabilidad interpretativa y apuntes numéricos

Como un primer dato demográfico, podemos considerar el señalamiento de José María Cruxent [1911-2005] al realizar su viaje de reconocimiento de la región para la Fundación de Ciencias Naturales La Salle, quien indica la presencia de 65 personas en Palomo. Paul Henley en 1975 señala 75 personas viviendo en este caserío, más unas “25 a 40 personas que han emigrado a Caicara, Puerto Ayacucho y otras partes de la República” (HENLEY, 1975, p.29).

Un primer censo de los Mapoyo que fue registrado por la Oficina Central de Estadística e Informática (OCEI, 1985, p.26) indica una cifra de 76 habitantes en la comunidad de El Palomo. Fueron colocados en la categoría “Otros” y no especificados como grupo indígena puesto que al no superar los 100 individuos, los técnicos que realizaban tal censo, decidieron que no eran un grupo que precisase mayores definiciones. Posteriormente, en 1985, el Nomenclador de Comunidades y Colectividades (OCEI, 1985) señaló en Palomo individuos Baniva, Guahibo, Kariña y Piaroa. En 1992 el trabajo de Miguel Ángel Perera dice que un censo propio declaraba 115 personas en la comunidad.

El siguiente Censo, del año 1992 (OCEI, 1995, p.32) arroja una cifra de 178 habitantes, incluyendo Mapoyos que se encontraban dentro y fuera de la comunidad Palomo (1 en Delta Amacuro) así como a otros indígenas y criollos en el territorio. Para 1997, la tesis de Medina coloca la población total como 146 individuos (MEDINA, 1997, p.4).

En Villalón (2007) se afirma que Los Mapoyo, cuentan con una población declarada de 365 personas para el año de 2004. Sin embargo, en la tesis de Hernández (2007) se consta que entre 2005-2007 se contabilizaron 186 personas. En Scaramelli y Tarble (2007) se señala que los Mapoyo realizaron un censo propio en 2005, donde cuentan que son unas 416 personas. El último censo indígena, de 2011 revela un número de 423 personas, siendo 210 hombres y 213 mujeres. Por su parte Benito Irady, presidente de Centro de Diversidad Cultural, organismo encargado de la postulación ante la UNESCO, señaló que “quedan menos de 400 Mapoyo por diversas razones” (CORREO DEL ORINOCO, 2014). Estas informaciones las hemos resaltado debido por un lado a la variedad de cuantificaciones, no siempre coincidentes, que han propuesto los investigadores, los funcionarios que realizan los censos y las auto-declaraciones que los investigadores relatan de los Mapoyo. Por otra parte, son números importantes porque en diversos momentos de la historia Mapoyo han significado la traducción por parte de miradas externas, de próxima “extinción”. Actualmente podría decirse que concurren la visión de que los Mapoyo se han venido “recuperando” de las devastadoras consecuencias del colonialismo en la región, junto con la idea de que por ser pocos, aun se encuentren en algún estado de fragilidad. Este caso nos permitiría suscribir, que tal como dice Appadurai (2000) las transformaciones en las subjetividades y la gubernamentalidad tienen mucho que ver con el manejo estadístico.

3.1.4- Los Mapoyo políticos: interacción étnica y socialismo

Cuando en los años 80's se construyó la empresa BAUXILUM, a partir de la expropiación de territorio de ocupación histórica de los Mapoyo, representantes de éste grupo comenzaron su movilización para la denuncia y recuperación de sus espacios, que incluían tierras para el conuco así como lugares sagrados. A la par, también el desarrollo industrial atrajo a nuevos pobladores, tanto criollos como otros grupos indígenas, que pretendían acercarse a las nuevas fuentes de empleo y hacer uso del centro de salud y escuela que la empresa construyó en la zona. El aumento demográfico conllevó a la creación de Morichalito, poblado establecido en las cercanías a Palomo y que realizó una importante transformación en el paisaje del área, pues introdujo la presencia constante de “carros, camiones, aviones, trenes industriales, restaurantes, hoteles, tiendas y líneas eléctricas y telefónicas” (SCARAMELLI Y TARBLE, 2000, p.720).

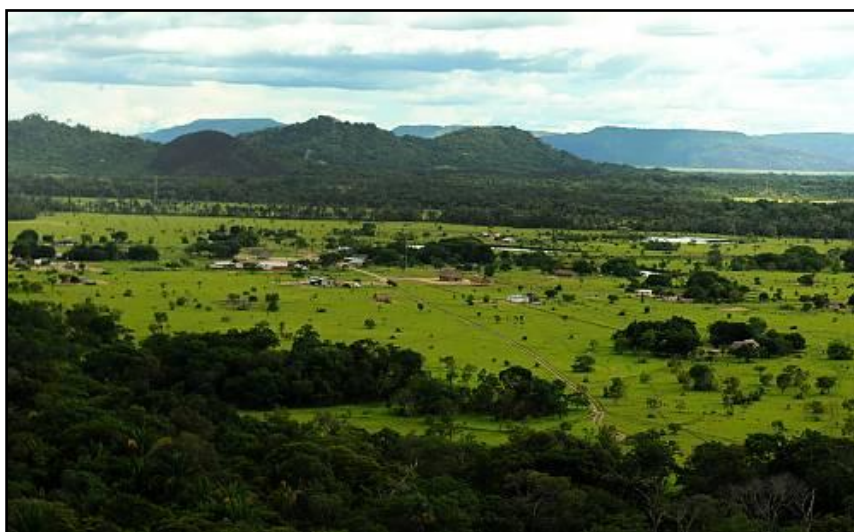
Igualmente, ha implicado que los conflictos territoriales hayan sido llevados por los Mapoyo a la Fiscalía Nacional Indigenista, como en el caso de una disputa con los Piaroa, documentada por Scaramelli y Tarble (2000). La concepción de los Mapoyo como un grupo “aculturado” justificaba la expropiación territorial además de la discriminación étnica, evidenciada por ejemplo en el uso incluso actual del término “los racionales” para referirse a los “criollos” o no-indígenas. En ese contexto Henley (1975, p.50) comentó sobre una mujer Mapoyo que al ser rechazada como para establecer matrimonio con un criollo por su identidad indígena, se transformó en “una de las que reclaman más vociferadamente las necesidades de los Wanai. Y esto a pesar de que ella no habla el idioma Wanai, no tiene ningún rasgo físico, ni se comporta de manera que la distinga de otro miembro del campesinado guayanés”.

Por su lado, como comunidad, los Mapoyo han estado gestionando la titularidad oficial de su territorio tradicional desde hace más de treinta años, desarrollando eficientes formas de relacionarse con instancias políticas, administrativas y científicas. Comentan Scaramelli y Tarble (2000) que ya para el año de 1950, los Mapoyo enfrentaban problemas con las tierras lo que les llevó a buscar documentos de propiedad para sus territorios ancestrales. Esto resultó en que en 1980 el Instituto Agrario Nacional les entregara un documento provisorio para “derechos de uso” y un mapa de

las tierras. Tiempo después, al disponibilizarse mecanismos para la autodemarcación territorial propuesta por el Gobierno Bolivariano, los Mapoyo iniciaron la gestión junto a la Oficina de Demarcación del Ministerio del Ambiente y la Misión Guaicaipuro de un título definitivo, para lo cual recurrieron a la colaboración de antropólogos y arqueólogos para la documentación de sus asentamientos antiguos.

En Brasil se encuentran casos semejantes de prácticas arqueológicas colaborativas con poblaciones indígenas, por ejemplo, el trabajo de Fabiola Andrea Silva con los Asurini do Xingú permitió el mapeamento de la Tierra Indígena Kuatinemu (Pará). A partir de las demandas de los Asurini, Silva y su equipo documentaron los lugares que forman parte del proceso de ocupación territorial, asociando memoria y paisajes. Ampliar el conocimiento de estos sitios arqueológicos tanto pre-contacto como post-contacto, ha sido de utilidad para los Asurini en función de los conflictos territoriales con otros grupos indígenas, como los Kayapó o los Araweté y más notablemente con extractivistas amazónicos (SILVA e GOMES, 2015). De hecho, en la última década se han incrementado los movimientos indígenas en defensa de sus territorios, como respuesta a las crecientes presiones de expansión económica, siendo que en Brasil, la legislación establece que arqueólogos y antropólogos sean llamados como consultores a respecto del impacto de los emprendimientos de infraestructuras (SILVA, 2015; OLIVEIRA, 2012).

Figura 6. Imagen de Palomo, principal asentamiento Mapoyo.



Fuente: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00581&include=slideshow.inc.php&id=00983&width=620&call=slideshow&mode=scroll> Consultado en 10 de Julio de 2015.

Volviendo a los Mapoyo, a diferencia de Brasil, Venezuela no cuenta con una legislación que regule la demarcación indígena y la colaboración de profesionales viene dada por previas relaciones de investigación, por solicitudes *ad hoc*, pero principalmente resaltando la necesidad de vinculaciones políticas y no solo académicas que posibiliten la tramitación y otorgamiento de las demandas territoriales. Así, encontramos en un medio de comunicación oficial, la siguiente declaración:

Al día de hoy “el pueblo mapoyo tiene un gran entusiasmo”, asegura Irady, “porque el año pasado, después de una lucha de siglos, nuestro Gobierno Bolivariano le entregó el documento de propiedad sobre sus tierras. Son más de 230 mil hectáreas cerca del río Orinoco”. La motivación tiene que ver no solo con el documento de propiedad de la tierra, sino con que se desarrolla “una comuna en construcción”, lo que ha permitido continuar un modelo de vida en el que se privilegian el acompañamiento y la solidaridad. (LA METRALLA, CORREO DEL ORINOCO 2014, p.3).¹⁵

Los voceros y capitanes de los 8 pueblos indígenas conformados por 32 comunidades en el territorio Ancestral Mapoyo, avanzan en las discusiones para la conformación de la Comuna Socialista. Según Abrebrecha (2013, p.13¹⁶) la conformación de las Comunas Socialistas es uno de los “grandes retos históricos que nos legó el Comandante Eterno, Hugo Chávez Frías, para profundizar en el Socialismo del Siglo XXI y hoy en día, con mucha fuerza, nuestro Presidente Obrero, Nicolás Maduro Moros, que se afianza en activar los mecanismos necesarios para desarrollar este modelo de gestión y participación comunitaria”. El Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas (MINPPI) como ente rector en la materia indígena y en el marco de la Gran Misión a Toda Vida Venezuela (GMAVV) mediante el gobierno de eficiencia en la calle, oficializó el proceso de la conformación de la Comuna Socialista en el territorio ancestral Mapoyo. También esta actividad se realiza con la participación de CVG Bauxilum, empresa tutelada por la Corporación Venezolana de Guayana que según una declaración oficial ha enfocado su gestión social en “promover el acercamiento y la unión de los pueblos indígenas, en una sola fuerza de lucha para la convivencia armónica de todas y todos, bajo el nuevo modelo de participación

¹⁵ Documento disponible en <http://slideshowes.com/doc/1182451descargar-pdf---correo-del-orinoco> Consultado en 23 de diciembre de 2015).

¹⁶ Documento disponible en: http://www.abrebrecha.com/309326_Avanza-conformaci%C3%B3n-de-Comuna-Socialista-de-los-Pueblos-Ind%C3%ADgenas.html Consultado 25 de diciembre de 2015)

comunitaria socialista que propone el Gobierno Bolivariano al pueblo venezolano” (Extracto tomado de Abrebrecha, 2013, p.24).¹⁷

En el caso Mapoyo, es señalado por Irady que:

hay una lucha muy intensa en ellos y yo creo que esa práctica actual de haberse transformado en una comuna en construcción les está ayudando, porque están recibiendo del Estado venezolano un aporte muy significativo. (IRADY, en La Metralla, Correo Del Orinoco 2014, p.5).¹⁸

Figura 7. Reunión de representantes indígenas para la construcción de la Comuna Socialista en el territorio Mapoyo.



Fuente: http://www.abrebrecha.com/309326_Avanza-conformaci%C3%B3n-de-Comuna-Socialista-de-los-Pueblos-Ind%C3%ADgenas.html. Consultado en 3 de julio de 2015.

¹⁷ Documento disponible en http://www.abrebrecha.com/309326_Avanza-conformaci%C3%B3n-de-Comuna-Socialista-de-los-Pueblos-Ind%C3%ADgenas.html Consultado 25 de diciembre de 2015).

¹⁸ Documento Disponible en <http://slideshowes.com/doc/1182451descargar-pdf---correo-del-orinoco> Consultado en 23 de diciembre de 2015).

En lo que refiere a la articulación con el Estado y sus programas redistributivos, es de destacar que los Mapoyo ya han tenido una en la realización de encuentros interétnicos “en reconocimiento de una base común indígena, identificada con el discurso socialista del Presidente Hugo Chávez”. Como asegura el Capitán Bastidas, “antes de Chávez” los distintos grupos étnicos de la zona se reconocían pero no entablaban relaciones entre ellos”. (En VIDAL, 2011, p.110).

Asimismo, en la estructura política de los Mapoyo, como de otros pueblos indígenas también, se ha incorporado la figura de los Consejos Comunales como elementos centrales para la “autogestión de las políticas públicas” relacionadas al mejoramiento de las comunidades por medio del desarrollo de proyectos políticos, educacionales, proyectos de desarrollo endógeno, entre otros. Recientemente los Mapoyo han participado también de los proyectos educativos denominados Misión Robinson y Misión Vuelvan Caras, que se enfocan en educación media y superior respectivamente. Así como también participan de un programa del Ministerio del Poder Popular para el Ambiente relacionado a la revitalización de la población de tortuga arrau en el Orinoco, diezmada por el excesivo consumo durante el siglo XX (MEZA, 2013).

La comunidad de El Palomo cuenta con un Consejo Comunal encabezado por el capitán Argenis Bastidas, hijo de Simón Bastidas, el antiguo capitán, en vista de que este es un cargo delegado generacionalmente y ha sido detentado por la familia Bastidas durante varias generaciones. A pesar de que este último no se involucra en estas asambleas, representa una figura de poder que acompaña al capitán formal. El papel del capitán es el de servir de mediador entre los conflictos en el grupo, y ser consejero y guía para sus miembros. Igualmente, es el encargado de la admisión de nuevos integrantes y familias tanto al grupo como al territorio (VIDAL, 2011, p.105), así como también resulta primordial su capacidad para poder establecer alianzas políticas y obtener recursos para la comunidad a partir de su manejo de las esferas burocráticas vinculadas a los programas estatales. Antiguamente, señaló Henley (1983) que este grupo se organizaba bajo la figura de un jefe principal o *iyáponi* y un jefe subordinado en cada asentamiento o *ëhtëwaïhtëri*, que preferiblemente cumpliera también la función de chamán. Ahora habría que destacarse que la función del líder se ha visto mucho más

relacionada al manejo de las esferas gubernamentales, pero manteniendo el hecho de velar por el bienestar de la comunidad.

A través de la figura del capitán y de los Consejos Comunales se han concretado distintos proyectos agrícolas y de adquisición de tecnologías como tractores y camiones y herramientas de trabajo, además de la gestión de proyectos dirigidos a bienes y servicios comunitarios, como la construcción de una escuela y un ambulatorio. Adicionalmente, el diálogo de estas organizaciones con instancias gubernamentales permite consolidar vínculos con otras comunidades y capitanes de la zona. La activa participación de los Mapoyo en este contexto nacional, les ha valido el reconocimiento por parte de diversas instancias estatales y ha posibilitado la gestión de un Museo Comunitario y la postulación de sus tradiciones orales ante la UNESCO (como será discutido en el capítulo IV).

Figura 8. Capitán Simón Bastidas recibiendo un reconocimiento en la Asamblea Nacional.



Fuente: <http://www.rnv.gob.ve/lengua-mapoyo-declarada-patrimonio-cultural-inmaterial-de-la-humanidad-de-la-unesco/Consultado> en 14 de agosto de 2015.

En lo que refiere a las condecoraciones que los Mapoyo han recibido, en 2015 la Secretaria General de Gobierno confirió la orden “General de División Francisco Esteban Gómez” en su clase oro a Irady (presidente del Centro de Diversidad Cultural) y en plata al Cacique Simón Bastidas y a su hijo, Juan Jairo Bastidas vocero comunitario, “por la participación de esa etnia indígena en el proceso independentista venezolano..(y en reconocimiento de su declaración patrimonial internacional en 2014”¹⁹. Estos dos últimos también recibieron la condecoración “San Francisco de Asís” de manos del presidente del Consejo Legislativo estatal de Nueva Esparta.

Y en relación a este evento la Secretaria General de Gobierno declaró que “gracias al comandante eterno Hugo Chávez Frías”,

le estamos dando el empuje que necesita la comunidad Mapoyo; este pueblo debe sentir que su cultura no se ha perdido con el tiempo”. De igual manera, Benito Irady, destacó que han realizado diversos recorridos por los estados del país, (con el) “objetivo de difundir el valor de esa cultura, de un pueblo que hasta algunos años se pensaba que se había extinguido, y producto de esa relación del Gobierno Bolivariano con las comunidades pudimos elaborar un expediente hermosísimo con la participación de ellos, donde pudimos entregar a la Unesco todo lo referente a esa cultura y esa organización internacional y destacó la forma cómo el Gobierno Bolivariano protege nuestras etnias (LA SARDINA, 2015)²⁰.

Nos parece que esta forma discursiva que en efecto es generadora de sentidos compartidos y que tiene repercusiones tangibles en la vida de esta población, parte de una base multiculturalista que ha permitido insertarse dentro de la auto-propaganda del Gobierno Bolivariano en lo que respecta a su gestión de “asuntos indígenas” (discusión que presentamos en el Capítulo II). La persistencia de ciertas visiones que denotan un anhelo de “autenticidad” cultural como la que se reproduce en la página del Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas, que sobre los Mapoyo señala que este pueblo “ha vivido desde tiempos ancestrales...tal y cual como lo hicieron sus ancestros, de la pesca, la caza, la cría de aves de corral y la agricultura itinerante de tala y quema en pequeñas parcelas o conucos (MINPI, n.d.), se conjuga con las exigencias del manejo de los recursos políticos vinculados al proyecto ideológico Revolucionario. En vista de

¹⁹ Extracto tomado de <http://sardina1047fm.blogspot.com.br/2015/08/gobernacion-reconoce-labor-de-la.html> Consultado 4 de enero de 2016)

²⁰ (Extracto tomado de <http://sardina1047fm.blogspot.com.br/2015/08/gobernacion-reconoce-labor-de-la.html>. Accesado en 4 de enero de 2016).

la historia relacional que hemos expuesto, los líderes Mapoyo han podido investirse del capital simbólico que propicia la gestión política de la etnicidad, con el soporte de las pesquisas académicas, que como hemos querido enfatizar, han cumplido una función primordial en el proceso de llama de “toma de consciencia cultural” (y política) por parte de este grupo (TURNER, 1991, p.10). Unas últimas consideraciones a este respecto, nos ayudan a cerrar este capítulo, cuyo propósito es la presentación de un contexto sobre los entrecruzamientos de metamemorias en la bibliografía en torno a Los Mapoyo.

3.2. El efecto retroactivo de nombrar a Los Mapoyo

La centralidad del lenguaje en la construcción de la subjetividad es destacada por una perspectiva lacaniana que afirma que a través del efecto retroactivo del acto de nombrar es que se logra la contingente identificación de los sujetos. En cierta medida también de los grupos y por eso sus implicaciones políticas no son recusables (STRAVAKAKIS, 2007). Para el caso de los Mapoyo ha existido una “confusión” sobre la identificación étnica en los testimonios históricos más tempranos, que les han señalado diversas ubicaciones geográficas o les han confundido con otros grupos ya desaparecidos como los Quaqua²¹. En fechas más recientes, el mapa etnográfico realizado por Lizarralde (1971) les ha confundido con Panares. Otros investigadores mantienen posturas diferentes sobre cuál es la autodenominación de este grupo, siendo que Henley (1975), Mattei-Muller (1976) afirman que su autodenominación es Wanai, mientras que Mapoyo sería el nombre dado por los criollos.

Posteriormente, muchos más publicaron que Mapoyo es la autodenominación y que tal vez Wanai refiera a otro grupo, no reconocido por los mismos Mapoyo (VILLALÓN, 2007; MEDINA, 1997; SCARAMELLI Y TARBLE, 2007; VIDAL, 2011; TORREALBA, 2012, entre otros). Aún así en 2009 Mosonyi y Suarez Luque vuelven a señalar que wánai es la autodenominación, pero la población criolla local los conoce como Mapoyo y que Mopwe, sería posiblemente la voz indígena que habría dado lugar a una adaptación por parte de los criollos para el nombramiento de esta comunidad. Habría que mencionarse también que la página web del Museo Comunitario es utilizado el nombre Wanai.

²¹En Henley (1975) hay una descripción detallada de este asunto.

Una de las posibilidades para una re-aceptación del término Wánai, si consideramos que haya sido autodenominativo en el pasado, es que desde la perspectiva gubernamental de reificación de las esencias culturales indígenas en resistencia, hayan incorporado tal elemento a su arsenal de recursos de negociación. Podemos ver una declaración de Irady que nos ilustra este punto:

Los procesos de cambio cultural impulsados por el contacto del pueblo Mapoyo con la sociedad nacional y el despliegue de la globalización, han hecho presencia en esta comunidad de algunas formas culturales y económicas no tradicionales... Ello influye en que las nuevas generaciones debiliten su contacto con los modos de vida ancestrales. En 2012 se formalizó la postulación de la tradición oral Mapoyo y sus referentes simbólicos como patrimonio cultural inmaterial... ese año, en un acto con el entonces canciller Elías Jaua, el cacique Bastidas “volvió a recordar el tema de las tierras”, y finalmente sus aspiraciones se concretaron (IRADY, en CORREO DEL ORINOCO, 2014, p.5).²²

Es clara entonces la relevancia práctica que tiene el acto de nombrar, pues a partir de su vinculación a los proyectos estatales y al manejo de relaciones con investigadores, parte de la comunidad Mapoyo ha conseguido extender su presencia en la esfera pública oficial así como en la académica, contrariando los vaticinios de su “aculturación” y “eminente extinción” y asegurando su reivindicación territorial, así como la visibilidad de su patrimonio cultural. En tal situación, el tránsito de la noción identitaria que definiría a “Los Mapoyo” ha recorrido posturas de adherencia a prácticas tradicionales, eventualmente incorporándoles componentes criollos, así como también ha agregado la perspectiva de la apertura hacia cosmovisiones estatales, y académicas en alguna medida, que a su vez también han tomado para sí narrativas e imágenes Mapoyo para su afianzamiento. Relaciones multidireccionales, podríamos decir. El siguiente capítulo abordará como este entramado es particularmente resaltante en torno al proceso de patrimonialización Mapoyo.

²² Documento disponible en <http://www.correodelorinoco.gob.ve/wpcontent/uploads/2014/11/Web-LA2141.pdf> Consultado en 2 de agosto de 2015).

CAPÍTULO IV

4.1- Proceso de patrimonialización entre los Mapoyo: antítesis de la crónica de su muerte anunciada

Cuando Cruxent (1948), una de las figuras más resaltantes en la historia temprana de la antropología y arqueología venezolana, escribió en su informe sobre el trabajo de campo que realizó en la zona del Orinoco para la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle, que los Mapoyo estaban “al borde de la extinción”, habría parecido inimaginable que 66 años después, ese grupo estaría representando un “patrimonio cultural” nacional y “universal”, reconocido por el Instituto de Patrimonio Cultural de Venezuela y por la UNESCO. Con la denominación de “La Tradición Oral Mapoyo y sus referentes simbólicos en el territorio ancestral” en la Lista de Salvaguarda Urgente, la imagen del Cacique Simón Bastidas estuvo en gran parte de los medios nacionales e internacionales y varios miembros de la comunidad participaron en eventos gubernamentales laudatorios. De hecho, a través de su vinculación con diversas instancias estatales, los Mapoyo se han convertido en uno de los grupos indígenas venezolanos con mejores estrategias de relacionamiento con la sociedad nacional. La construcción de un Museo Comunitario sirvió de mecanismo de visibilización de la “revitalización cultural” que han adelantado desde los años 80’s, y que ha resultado en su participación como único patrimonio inmaterial indígena que el estado venezolano ha postulado ante la UNESCO.

Podríamos decir que en el marco de las luchas por el reconocimiento de la etnicidad, la exaltación de cierta “memoria colectiva” tiene un papel primordial, a la vez que son destacables las funciones políticas en la construcción de las narrativas del pasado que se escogen para la constitución de la Tradición. El manejo que los Mapoyo han logrado realizar de su Patrimonio, atravesando las complicadas “etnoburocracias” (BOCCARA y AYALA, 2012), nos muestra que contrario a la muerte cultural anunciada por algunos etnógrafos, este grupo se ha dispuesto a gestionar políticamente

su lugar en el panorama nacional, produciendo a su vez una configuración local para discursos globales.

4.1.1- Entramado relacional del Museo Comunitario Murükuní y la inscripción en la UNESCO

Elizabeth Jelin describe el espacio de la memoria como un espacio de lucha política contra el olvido: “aunque puede hablarse de memoria contra memoria, cada una va con sus propios olvidos” (JELIN, 2001, p.6). Sin duda la oficialización de una memoria justifica también lo que no ha de ser recordado. En ese sentido, la elección de elementos para constituir una exposición museológica o para formar parte de un dossier de postulación, están imbuidos de sus propósitos e intenciones, destaca lo que conviene destacar, inscribe las memorias en un lugar y de cierta forma, las materializan. Por su parte, también la misma inscripción toponímica se “constituye como referencias perennes percibidas como desafíos al tiempo” (CANDAUI, 2011, p.156), de modo que “concentra” privilegiadamente a memoria e identidad. Así, ahora Palomo es el lugar donde se encuentra el Museo y donde viven los Mapoyo, patrimonio UNESCO. El lugar adquirió una asociación semántica vinculada con su reciente proceso de patrimonialización.

El Museo Comunitario Murükuní es a la vez paisaje y representación. Haciendo referencia a la tradición oral, a la arqueología, y a sus características culturales distintivas como indígenas en ámbitos económicos, políticos y religiosos, y con fotografías de los lugares que se encuentran en sus cercanías, el Museo se constituyó en una referencia de la memoria Mapoyo especialmente frente a sus vecinos “criollos” y al resto de la sociedad nacional. En sus declaraciones señalan que es importante para ellos que sea conocida la historia de los Mapoyo y reconocida su identidad cultural, de modo que en los contenidos expositivos del Museo presentan una gran parte de la historia y cotidianidad de los Mapoyo (por ejemplo, ver blog del Museo²³). Como dice Assmann (2011, p.318), los lugares hacen parte de la construcción de espacios culturales de recordación por su cualidad de “corporificar una continuidad de la duración que supera el recuerdo relativamente breve de los individuos”. Esta noción de continuidad, de identidad, de pertenecimiento y de nativismo tiene como objetivo enfatizar, tal como se

²³ <http://mcmwanai.blogspot.com.br/>

titula la exposición inaugural, “Tei Pata Mopue: El Derecho de los Mapoyo a su Territorio Ancestral”. El propósito de la llamada de atención a la memoria colectiva Mapoyo es inscribir en la memoria del visitante los argumentos bajo los cuales reivindican su propiedad territorial. Es un collage de memorias, que han de entrelazarse en función de la aseguración de la distinción étnica. Se trata de políticas de representación de la memoria, gestionadas por grupos que hasta hace poco no manejaban su propia imagen, razón por la cual fueron tan fácilmente llamados “aculturados”. Podría decirse que hablamos de dinámicas locales de autodefinición identitaria, que se valen de una reformulación de la institución museística, que aunque haya sido objeto de debates académicos en cuanto a su trayectoria colonial, en la práctica política de muchas comunidades resulta una herramienta eficiente para su “empoderamiento” y en definitiva para la declaración de su diferencialidad cultural (BENNETT, 2004; SIMPSON, 2001).

Según Mazzuchi y Machuca (2015, p.40) los museos comunitarios se “convirtieron en un modelo de esfuerzo constructivo y de gran destaque sociocultural, pues se originan de una necesidad sociocomunitaria y responden a ella más que a un proyecto estético, cultural o ideológico de Estado”. En Venezuela sin embargo, es de destacar que los museos comunitarios se insertan dentro de las acciones gubernamentales que partiendo de una posición política de izquierda, toman la noción de “lo comunitario” como vínculo al proyecto “anti-imperialista”. Es una asociación al estilo de Tonnies (SCHLUCHTER, 2011), para quien la “comunidad” era lo opuesto a la “sociedad moderna” capitalista. Esta concepción también atraviesa la constitución patrimonial y nos hace estar de acuerdo con el planteamiento de Rufer (2014, p.4) sobre la necesidad de problematizar dos cosas: “en primer lugar, de qué forma las “memorias comunitarias” están atravesadas y mediadas por referentes de la historia nacional, y hasta qué punto es posible separarlas y bajo qué premisas”. Así, se puede analizar la utilización del repertorio discursivo de las “disidencias” en la formación discursiva comunitaria como “las formas de “lo propio”, “lo local” y lo “no hegemónico” amparados bajo la tutela de lo aparentemente ajeno (el Estado), lo regional (el territorio soberano del Estado-nación), y lo hegemónico (la Historia Nacional)” (RUFER, 2014, p.11). Asimismo, resulta importante, de acuerdo con Jelin (2001, p.2), reconocer a las memorias como objeto de disputas y prestar atención al rol activo y productor de sentido de los participantes de esas luchas, por tanto, “historizar las memorias”.

Figura 9. Museo Comunitario Murükuní.



Fuente: Ernesto Yevara, 2014. Acervo personal.

El museo puede ser visto como una “zona de contacto” (CLIFFORD, 1991) en la cual los intereses Mapoyo se ven reflejados, pero también se cruzan en diatribas con los conceptos de indigeneidad y “comunidad” presentes en las instituciones culturales públicas venezolanas. De modo que sin duda es un locus de reflexión sobre las posiciones desde las cuales se generan los discursos en el ámbito patrimonial, en los que existen lugares hegemónicos, pero donde también se generan negociaciones que manifiestan la agencia de las comunidades en el manejo de los parámetros de tales organismos, en este caso, tanto nacionales como internacionales, que largamente se han autoafirmado como entes con la preponderancia para legitimar el Patrimonio Cultural, o en su defecto, negarlo.

Figura 10. Danza tradicional en la Inauguración del Museo Comunitario.



Fuente: Ernesto Yevara, 2014. Acervo personal.

En cuanto al museo Muruküñí, tuvo inicio a partir de las conversaciones que sostuvieran el Capitán Simón Bastidas y los arqueólogos Franz Scaramelli y Kay Tarble en 1999 sobre el interés de estos últimos en divulgar sus investigaciones a través de una exposición en la comunidad. La respuesta favorable implicaba que luego de los análisis de laboratorio fueran devueltos los materiales arqueológicos para su custodia en la comunidad (SCARAMELLI Y TARBLE, 2015). De esta idea inicial surgió el trabajo de tesis en antropología de Rommy Durán, quien realizó junto con los Mapoyo una primera versión del guión museológico, recopiló informaciones para tal fin, diseñó un esquema constructivo y consiguió gestionar un financiamiento parcial por parte del Instituto Nacional de la Juventud (DURÁN, 2008). En este primer planteamiento, los Mapoyo habían resaltado interés en exponer los aspectos del pasado que los ratificaban como auténticos indígenas en el presente, entre lo que cuenta las actividades productivas, pesca, caza, la recolección de sarrapia. También manifestaron interés en museografiar la realización de rituales funerarios que implicaban envoltorios de palma en cuevas ubicadas en los cerros sagrados. Dispusieron de un espacio en el croquis para contar la ceremonia de “iniciación del shamán”. Igualmente, la producción de “collares tradicionales” junto con las cuentas de collar encontradas en las recolecciones del proyecto arqueológico. Otra sala daría relevancia a las narrativas del suicidio colectivo y de la batalla independentista en el Fuerte de Parguaza. Se incluía una sala para enseñanza del idioma Mapoyo, para realización de talleres de cerámicas y tejidos tradicionales, y que sirviera para reuniones o eventos culturales, junto a una sala de documentación que albergaría libros y tesis realizadas en la zona y vinculadas a la

historia y presente de los Mapoyo. Un Caney situado en las afueras del Museo serviría para la venta de artesanías. De acuerdo con Durán, en este primer esbozo existía “preocupación por aquello que los miembros del comité consideraban falta de autenticidad de manifestaciones contemporáneas que fueron siendo incorporadas en la comunidad: cultos católicos o evangélicos, vestimenta y alimentos comprados en el mercado, “pérdida” de la lengua Mapoyo ante la adopción del español, la televisión, la radio y otros artículos de consumo” (SCARAMELLI Y TARBLE, 2015, p.75).

Ahora bien, luego de que el proyecto permaneciera parado varios años, fue reactivado por la realización de un proyecto de servicio comunitario (2010) en la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela, bajo la dirección de la Dra. Kay Tarble y en dónde tuve el privilegio de participar. Para ese momento la tarea que se nos designó era conseguir “reanimar” a la comunidad para que continuasen con el proyecto, a través de charlas y realización de actividades de documentación etnográficas que colaborasen en el acervo futuro del museo. Asimismo era importante poder completar el financiamiento para la compra de materiales, para lo cual establecimos contacto con el Centro de Diversidad Cultural. Sin embargo, por diferencias personales entre los encargados de los proyectos institucionales, el vínculo fue concretado con el Ministerio del Poder Popular para la Cultura, a través del Museo Nacional de las Culturas. Esto generó una transformación grande en la conceptualización del museo, pues tal como indica Ernesto Yevara, encargado del proyecto por parte del MNC:

En marzo de 2010, el Museo Nacional de las Culturas fue invitado por el pueblo Mapoyo para acompañar el proyecto de producción de la primera exposición del Museo Comunitario Murükuní. En ese momento comenzó una etapa caracterizada por la problematización y revisión del proyecto original, dirigido a conseguir un discurso a partir de sus vivencias. Las reflexiones desde entonces han generado cambios en la construcción del interior de la sede del museo, la reagrupación de los campos de conocimiento (temáticos) según la cosmovisión del pueblo Mapoyo (desestructurada por los discursos técnicos y científicos de la cultura occidental)...la reafirmación de una estética propia con la recuperación de técnicas y materiales tradicionales... además de la aceptación de los cambios culturales recientes como elementos contemporáneos y de la diversidad del pueblo Mapoyo (YEVARA, 2011).²⁴

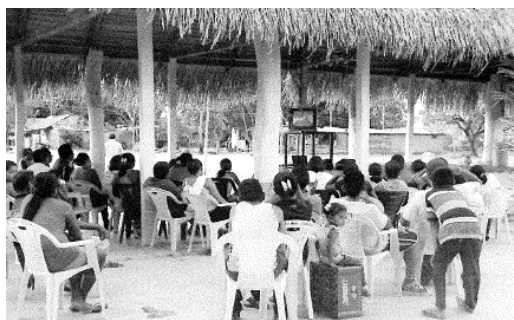
²⁴ Disponible en https://issuu.com/kaji27018/docs/revista_as_somos_n_9 Consultado 2 de enero de 2015).

El Museo fue construido (entre 2010 y 2012) y la primera exposición (2012) tuvo como título: Tei Pata Mopue, que significa “el derecho del pueblo Mapoyo a su territorio”, colocado en idioma Mapoyo, dado que la lengua es uno de los principales puntos de construcción de la etnicidad diferenciada, y así también ha sido incorporado en los proyectos gubernamentales que buscan una “vuelta a los orígenes”²⁵. El museo, que en un primer diseño habría tenido el nombre de Museo Comunitario Mapoyo, pasó a ser Museo Comunitario Muruküní. Asimismo, la edificación originalmente planteada para tener como materiales constructivos ladrillos, cemento y techo de madera y tejas, terminó siendo una construcción “tradicional” de paredes de barro y techo de palmas, bajo la idea que se manejaba en el Museo Nacional de las Culturas de la “estética propia” que debían utilizar los Mapoyo para reflejar su afirmación indígena. Los otros cambios mencionados por Yevara dan cuenta de la influencia que pueden tener los especialistas en dar forma a un museo comunitario según sus perspectivas. Siendo especialmente notable la modificación de la configuración de los temas abordados en el museo, estableciéndose: 1) Nuestro Territorio Ancestral Mapoyo, 2) El Mundo Productivo, 3) La Historia de Nuestra Lucha 4) Somos Receptivos y 5) Nuestro Derecho.

Los paisajes, dice Tilley (2006) son trabajados y re-trabajados por las personas de acuerdo a circunstancias particulares individuales, sociales y políticas. Por tanto, están siempre en proceso en lugar de ser estáticos, están siendo y convirtiéndose. El Museo se ha resignificado a medida que los Mapoyo que participaron de su construcción se fueron dando cuenta del potencial simbólico de este espacio. En la negociación de sus términos propios con las demandas de las instituciones estatales financiadoras, se sentó las bases para que dos años después, gestionaran otro tipo de recursos a partir de su inserción en la lista de la UNESCO.

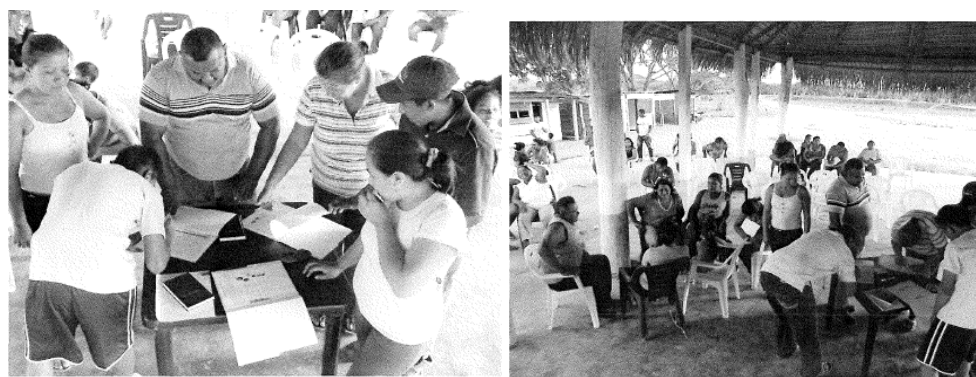
²⁵Por ejemplo, el nombre con que se conoce a la montaña que rodea a Caracas, el Ávila, fue modificado por el Gobierno Bolivariano para que pasara a denominarse Waraira Repano, asegurando que ese era el “nombre indígena” que tenía antes de la conquista española.

Figura 11. Miembros de la comunidad Mapoyo observando el video de nominación.



Fuente: colección IPC, 2013.

Figura 12, 13. Comunidad mapoyo firmando el acta de consentimiento informado.



Fuente: colección IPC, 2013

Otro de los elementos a destacar es que el museo movilizó a los segmentos de la población Mapoyo que estuvieran de acuerdo *grosso modo* con el proyecto Revolucionario y que estuvieran por tanto dispuestos a organizarse bajo los procedimientos exigidos para la solicitud de asesorías y de recursos económicos, siendo el principal de estos, el Consejo Comunal. A través de este órgano se efectuaban las convocatorias para la participación en los proyectos de la comunidad, entre los cuales se encontraría la construcción del Museo y la organización del dossier de postulación ante la UNESCO. Ambos proyectos estuvieron enfocados en destacar el tema de la territorialidad. Decisión en efecto estratégica dado que tanto el presidente Chávez como otros miembros de la dirigencia nacional, utilizaban con frecuencia la otorgación de títulos territoriales como publicidad de los “logros de la Revolución”. De acuerdo con Rufer (2010), la política cultural definida por el Estado-nación acepta la

diversidad de culturas e identidades siempre que sea el estado “quien administre adonde empieza y termina cada una”, agregamos que siempre que pueda cumplir una función mediática y favorecer la imagen del estado benevolente.

En lo que respecta a la candidatura de la Tradición Oral Mapoyo para la Lista de Salvaguarda Urgente de la UNESCO, es la primera postulación que realiza el estado venezolano en esta categoría. Cronológicamente, esta postulación se ubica después del ingreso de Venezuela en 2012 en el Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO. El cuerpo directivo del Centro de Diversidad Cultural ha gestionado una posición resaltante en la dirección del CRESPIAL (Centro Regional para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina), de manera que los efectos de la diplomacia cultural posibilitan que las postulaciones de Venezuela sean analizadas favorablemente en un ámbito internacional. De hecho, el año anterior a la candidatura de los Mapoyo ingresaron a la lista del Patrimonio Representativo, la Parranda de San Pedro y los Diablos Danzantes de Corpus Christi, lo cual tuvo grandes repercusiones mediáticas en el contexto nacional en aclamación al equipo del Centro de la Diversidad Cultural y al Gobierno Bolivariano, por el reconocimiento de las tradiciones venezolanas.

Figura 14. Carolina Bastidas, Benito Irady y Simón Bastidas en la sede en París de la UNESCO.



Fuente: <http://globovision.com/mapoyos-valoran-aprobacion-de-la-unesco-como-una-lucha-contra-el-olvido/> Consultado en 8 de enero de 2015.

Por su parte, para los líderes Mapoyo, su activa participación en la gestión patrimonial, representa una oportunidad para avanzar el objetivo de ser conocidos a

nivel nacional y mostrar que el contacto cultural y la asimilación de algunos elementos foráneos, no implica su “aculturación” o muerte cultural. De hecho, tal como señala Lenclud, “la tradición, supuestamente tomada como conservación, manifiesta una singular capacidad de variación, posibilita un importante margen de maniobra para quienes se sirven de ella” (2005, p.153). De este modo tiene razón Marcus al señalar que nuestra atención debe estar en las “nuevas formas culturales que surgieron por causa de los cambios en las situaciones coloniales” (MARCUS, 1995, p.96). Entre esos cambios se encontrarían sin duda las articulaciones que las comunidades indígenas han logrado establecer con diversas instancias institucionales, académicas y políticas. Claramente en esta intersección no son únicamente los intereses de los Mapoyo que tienen relevancia. Sus memorias se insertan entonces dentro de una retórica legitimadora del Estado, que precisa referentes simbólicos, referentes que los Mapoyo han sabido negociar para sus propias agendas.

4.1.2- Apropiación Mapoyo de la tecnología patrimonial

Es innegable la afirmación de una “proliferación” contemporánea y mundial de memorias y de procesos de patrimonialización (TORNATORE, 2009; CANDAU, 2011). Sin embargo, éstas se insertan en contextos específicos por lo que también generan procesos memoriales diversos y una “multiplicación de apropiaciones” según palabras de Tornatore (2009, p.18). Algunos autores, como Bortolotto (2015, p.528), hablan de “creativas traducciones de los standares internacionales” realizadas en “zonas de contacto como los dossier de nominación, espacios ambivalentes que mantienen a la vez que transgreden el concepto europeo dominante del patrimonio”.

Hemos comentado que en vista de las relaciones de poder, el particularismo local de la noción occidental de patrimonio se ha autoimpuesto como universal, pero no hay duda de que “la gente local indigeniza los flujos globales de información y cultura, y algunas veces les hacen resistencia” (RIBEIRO, 2007, p.34). En el caso de los Mapoyo podría decirse que ciertamente su “resistencia” está basada en la utilización a de los mismos mecanismos que habrían de servir de tecnologías de control. Valiéndose del lenguaje patrimonial, del apoyo en investigaciones académicas y de la actual coyuntura política de Venezuela, han conseguido el reconocimiento de sus “tierras

ancestrales”. Frente al avance del desarrollismo del país (notablemente el Arco Minero del Orinoco, mega proyecto de capital mixto, que ha sido considerado por los expertos como un futuro desastre ecológico) y del mundo, en esta zona principalmente en función de la ganadería, la industria agrícola, la explotación de la bauxita, y reservas probadas –por demás significativas– de coltán, este grupo indígena que desde hace varias décadas había estado en cuestionamiento en relación a su autenticidad étnica, fue precisamente a través de la activación de la patrimonialización de sus tradiciones, que logran su titularidad territorial en el 2013. El documento territorial fue otorgado a la par que era enviado el dossier a la UNESCO, de manera que se incluía como pasos que el Estado daba para la salvaguarda del “elemento”.

El análisis de las políticas para el adelantamiento de las agendas indígenas se enlaza con los planteamientos de Armstrong-Fumero (2009) sobre la importancia de discutir el esencialismo en los movimientos indígenas contemporáneos, donde además no habría que dar por sentado que las categorías sociales de uso interno de las comunidades sea las mismas que se asumen frente al mundo exterior.

Claramente existe la necesidad de establecer la discusión en referencia a las políticas de representación, pues la “comunidad” no es un todo homogéneo y generalmente la versión que predomina es la de los líderes que consiguen articular “lo local” con las instancias culturales a nivel nacional e internacional y por tanto, dar a conocer elementos fijadores de una identidad Mapoyo. Tanto las etnografías como las exposiciones en el Museo Comunitario estarían imbuidas de esta parcialidad. Es, no obstante, el tramo al que tenemos acceso.

4.2- Memorias, Identidad y Territorio

En el primer Censo indígena, realizado en 1982, los Mapoyo fueron registrados como “Wanais” y colocados en la categoría “otros”. Esta definición por parte de sectores influyentes de la sociedad nacional (antropólogos, estadísticos) como un grupo “al borde de la extinción” (PERERA, 1992) resultaba fuertemente inconveniente para la manutención territorial, especialmente en un contexto donde prevalecía el establecimiento de sistemas de débito peonaje relacionados a la explotación de la sarrapia y en sus cercanías, el caucho, éste con arrasadoras consecuencias para otras

comunidades indígenas. Con el pretexto de ser pocos y estar “aculturados” (es decir, no correspondían con las ideas generalizadas de la “indigeneidad”) se legitimaba la usurpación de sus tierras. En el territorio de habitación de los Mapoyo, se presentaba cada vez más establecimientos agrícolas, ganaderos y posteriormente actividades extractivas minerales, convirtiéndose esta área en uno de los polos fundamentales de la industria de la Bauxita en Venezuela.

Esta no es una situación nueva, pues Henley (1975) indicaba que en 1964 el territorio que ocupaban los Mapoyo estaba siendo invadido por criadores de ganado como parte de un proceso de extensión pecuaria en la zona, que hace frontera con “Los llanos”, área geográfica de Venezuela conocida por su orientación principal a la ganadería. La presencia de estos rebaños tenía efectos negativos en los conucos de los Mapoyo, destinados a auto-subsistencia como a venta al por menor. La actitud de los Mapoyo frente a estas arremetidas no fue pasiva, pues procedieron a denunciar en el diario El Nacional lo que estaba aconteciendo y como resultado los ganaderos se vieron forzados a retirar sus animales, aunque solo lo hicieron por un corto tiempo. El aumento de la población criolla en busca de empleo en el área de Los Pijiguaos también favoreció al incremento de la industria ganadera. Ya para 1975, según el etnógrafo, el escenario era mucho peor, confirmando una consolidación de espacios semi-urbanos en torno a las varias empresas asentadas en la zona (HENLEY, 1975).

Además en ese mismo año de 1975, un grupo de personas solicitó al Instituto Agrario Nacional una concesión de las “tierras baldías” donde se encontraban los asentamientos Mapoyo proponiendo explotación agrícola con maquinarias modernas. A cambio, ofrecían construir una escuela, mantener abierta la vía hacia Puerto Ayacucho y contratar a la población local, es decir los Mapoyo, como mano de obra para el proyecto. Aunque tal solicitud no fue aprobada, da muestras de las presiones externas sobre el territorio Mapoyo ya desde hace varias décadas (HENLEY, 1975). Es resaltante que no fuese este incidente aislado, sino que en realidad existía una “tradición” de concesiones estatales a “criollos” sobre tierras y recursos naturales en el país. Por ejemplo, hasta mediados de siglo XX, las playas de desove de la tortuga arrau era ampliamente aprovechada por “empresarios” a quienes el Estado les adjudicaba el derecho de explotación, ejercido a través de la contratación diaria de pobladores locales

–los Mapoyo incluidos– y de cuyas ganancias debían pagar un impuesto a la Gobernación (MEZA, 2013).

Por tanto, la reafirmación de los componentes simbólicos en el espacio se presentaba como una necesidad para la misma continuidad física del grupo frente a las avanzadas de los intereses foráneos. Un letrero de “Propiedad Privada” y una cerca en uno de estos espacios funerarios que los Mapoyo identifican como de uso “ancestral”, fue denunciado en un documental sobre Territorialidad indígena en el Estado Bolívar (ARIAS, 2008). Para tales efectos movilizadores del capital cultural, las narraciones de los Mapoyo que han sido mayormente destacadas (en diferentes momentos) son la del suicidio colectivo y la del reconocimiento por parte de Simón Bolívar de su ocupación territorial. Ambas narraciones han sido documentadas –e interpretadas– por los investigadores con algunas variaciones.

En cuanto al suicidio colectivo, Wavrin (1948) lo ubica entre 1915 y 1920. Henley (1975) comenta que probablemente se deriva de la presencia de osarios en cercanías a cerros, tal como fue documentado desde Humboldt, Crevaux y otros exploradores en el siglo XIX. En Henley (1975, p.41) encontramos esta descripción: “cuenta la leyenda que un grupo de Wánai, inconsolables ante la muerte de su jefe, cambiaron toda su cosecha de sarrapia por aguardiente, subieron a un peñasco alto y después de festejar varios días allí, emborrachados todos se tiraron de la roca”. La transcripción que realiza Álamo Ybarra en 1950 también refería a la muerte del capitán como resultado de hechicerías, pero agrega que un brujo les había indicado que quien no estuviera dispuesto a matarse, era el culpable de la muerte del capitán y le recaería un maleficio, de manera que comenzó el Consejo de Ancianos a lanzarse por una laja y a ellos les siguieron mujeres y niños.

Para el momento de la etnografía de Henley, “los Wánai niegan que se tratase de un grupo Wánai. Afirman que se trata de otro grupo, “muy antiguo”, que se tiró del peñasco hoy en día conocido como Las Piñas” (HENLEY, 1975, p.41). Según algunos autores, como Ginés de Sepúlveda (1987) los suicidios eran comunes entre las poblaciones amerindias en el Caribe. Esto podría considerarse una “forma de librarse de los castigos e imposiciones de los españoles” (PERERA 1992, p.152) que repercutía en la reducción de la demografía de los grupos. Metraux y Rosenblat también habrían

comentado los suicidios teniendo el valor de “una venganza de orden mágico contra el conquistador...o como un arma para vengar alguna fuerte ofensa” (en PERERA, 1992, p.152). Por su parte, Perera (1992, p.150) comenta que “es posible que esta leyenda (la que cuentan los Mapoyo) no sea sino una mera adaptación de la que contaban los Guahibo para la época de Humboldt, que dice que “los belicosos Atures, perseguidos por los Caribe, se subieron a las rocas de las cataratas (los raudales del Medio Orinoco, lúgubre morada donde pereció toda la raza sin dejar vestigios de la lengua que habían hablado”. Aun más resaltante es el comentario que hace en base a su propia etnografía, donde señala que este relato “forma parte de una tradición oral casi perdida” (PERERA, 1992, p.150), dado que la leyenda se encuentra escasamente presente entre ellos, prácticamente ignorada por los más jóvenes. Sin embargo, actualmente es uno de las tradiciones orales más típicamente Mapoyo.

En la postulación ante la UNESCO y en un artículo de Tarble y Scaramelli (2005, p.14) se reproduce esta versión, de José Reyes, uno de los principales informantes de los mencionados autores y que hace referencia a las consecuencias de la transgresión de normas sociales durante un ritual:

Según contaba el abuelo, una vez hubo tres muchachas “safricanas” quienes se acercaban para escuchar el canto de los espíritus. Se enamoraron del canto y quisieron ver a los espíritus. Las pillaron viendo para adentro de la choza y decidieron que había que pagar el pecado. Llamaron a todos los miembros de la comunidad a subir el Cerro de Las Piñas y a tirarse hacia abajo. Ahí, hoy en día, se encuentran los huesos de los difuntos. (Relato de José Reyes, notas de campo, 4-2-93).

Una de las posibilidades de vinculación del relato del suicidio colectivo como parte de la memoria Mapoyo, podría ser una explicación del declive demográfico que habían sufrido a comienzos del siglo XX. Diversas causas habrían influenciado, entre las que se cuentan: enfermedades, migración a otros centros poblados y la pervivencia de los efectos del colonialismo de los siglos anteriores. Los causantes pragmáticos de la caída demográfica, llevarían a la confirmación de que los Mapoyo estarían diezmados; sin embargo, su presentación como “sobrevivientes” del suicidio colectivo genera otro matiz, que por un lado justifica la cuestión numérica poblacional y por otra parte es también mucho más esperanzador en relación al futuro del grupo.

Connerton menciona un tipo de olvido que podría colaborar en la interpretación de la negación y posterior reivindicación de esta memoria. El olvido que es “constitutivo en la formación de una nueva identidad”, señala:

El énfasis aquí no es tanto en la pérdida implicada en no poder retener ciertas cosas sino en la ganancia que se obtiene de saber cómo desechar memorias que no sirven a ningún propósito práctico en el gerenciamiento de la identidad actual y propósitos en marcha (CONNERTON, 2008, p.63).

De tal forma, el énfasis actual no se encuentra en el contenido en sí del relato, que como vemos tiene varias vertientes, sino en la declaración de que en el pasado los Mapoyo participaron de un suicidio colectivo, independientemente de las causas que le hayan originado. Sería lo que Candau (2011, p.151) denomina una memoria de tragedia, que al contribuir a definir “el campo de lo memorable”, se establece como recurso identitario. O como lo coloca García (2011) los recuerdos trágicos como promotores de cohesión dentro de los grupos. El reconocimiento de esta memoria Mapoyo resulta en una afirmación de su autenticidad como indígenas, portadores de una cosmología que vincula los recuentos míticos con el espacio que ocupan actualmente.

Asimismo, la otra narración que conforma la “memoria colectiva” Mapoyo también tiene un fuerte componente territorial y se podría colocar como una “memoria de un pasado prestigioso” (CANDAU, 2011, p.158). Según el recuento de Henley (1975), este grupo ayudó a las fuerzas republicanas a tomar un fuerte español situado en el cerro “El Castillo” que se encuentra sobre el río Parguaza. La leyenda cuenta que el General Páez, al vadear el río Villacoa, tropezó con un grupo de Wánai para el momento trabajando para los españoles. Páez solicitó que lo condujesen a él y sus tropas hasta la fortaleza española. Los indígenas llevaron a los republicanos por una pica escondida que desembocaba por el lado trasero del fuerte donde no había fortificaciones. El fuerte cayó sin un disparo, puesto que el ataque fue de sorpresa. En recompensa por este servicio, Páez llevó al jefe de los Wánai, Paulino Sandoval, a la tienda de Bolívar quien se encontraba acampado en la sabana. Bolívar les ofreció tres recompensas: dinero, ser comerciantes o el título de sus tierras. El jefe indígena escogió la última y Bolívar redactó un documento entregándoles las tierras, se comprometió a dejar una copia en “el Ministerio” en Caracas. De acuerdo con las declaraciones de los informantes de Perera (1992) tal escrito se perdió en el incendio que posteriormente tuvo lugar en la casa del Capitán. Ya para ese momento, finales de siglo XX y en las

siguientes descripciones etnográficas, se evidencia la mención de una espada que Bolívar les habría entregado como muestra de su agradecimiento y una daga de Páez. Los Mapoyo se autodenominan como descendientes de patriotas que fueron recompensados por el máximo héroe nacional con sus tierras. Lo destacan así: “nuestros ancestros escogieron la tierra”.

Estas dos memorias, proyectadas como memorias activas para efectos de su patrimonialización, forman parte de lo que Mazzuchi señala en relación a la economía de la memoria, una aproximación de búsquedas memoriales, que a veces se confunden con afirmaciones identitarias (MAZZUCHI e HEIDEN, 2011). A su vez, los Mapoyo reivindican su memoria e identidad al ancorarlos al espacio, físico y simbólico. En esto, cumple un rol relevante el Museo Comunitario, en tanto su énfasis en el derecho de los Mapoyo al territorio se ve avalada por la institucionalidad de ser el único museo indígena del país, de contar con el apoyo del Museo Nacional de las Culturas, Centro de la Diversidad Cultural, Instituto de Patrimonio Cultural, Universidad Central de Venezuela y del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Con el reconocimiento obtenido en la UNESCO, también la Alcaldía del Municipio Cedeño se unió a los entes apoyadores.

Figura 15. Letrero en el Museo Comunitario Murükuní.



Fuente: <http://redaccion.correodelorinoco.gob.ve/wp-content/uploads/2014/11/Web-LA2141.pdf> Consultado en 2 de julio de 2015.

En el discurso de los Mapoyo en relación a ambos elementos en el proceso de patrimonialización, es recurrente la mención a que querían “dar a conocer su cultura” al país y al mundo. No obstante, tal vez sea de especial relevancia el reconocimiento de la

indigeneidad Mapoyo por parte de los habitantes criollos circundantes, como por ejemplo de Morichalito, asentamiento ubicado a unos pocos kilómetros de Palomo y que fue creado con el auge del extractivismo minero en el siglo XX, siendo uno de los polos provenientes de la sociedad nacional que han ejercido presión sobre el territorio Mapoyo, precisamente amparándose en los criterios culturalistas que anteriormente mencionamos. Es en tal sentido que la existencia de un museo que materializa la declaración de indigeneidad en asociación a pertenencia territorial, tiene la peculiaridad que indica Candau (2009, p.52): “la visita a un lugar patrimonial lo ratifica, lo reconoce”.

Ahí donde teóricos sociales hablan de una “deterritorialización” del mundo a través de los procesos globales diaspóricos (BAUMAN, 1992), también habría que destacarse que para la comprensión del mundo y sus procesos actuales, los individuos y grupos construyen narrativas territoriales para controlar su pasado y asegurar su futuro. Tales historias encuentran en la referencia a la materialidad un punto de soporte significativo.

4.3- Cultura Material y Recursos políticos: la Espada de Bolívar en el Discurso Revolucionario

Figura 16. Capitán Simón Bastidas con la espada de Bolívar frente al Panteón Nacional.



Fuente: <http://www.correodelorinoco.gob.ve/nacionales/pueblo-mapoyo-espada-bolivar-nos-ha-defendido-por-decadas/>. Consultado en 14 de abril de 2015.

En Venezuela, la constitución del discurso de la “Revolución” se desdobra en otras múltiples referencias simbólicas que permiten su anclaje y legitimación. No es de

extrañar por tanto las palabras de Benito Irady: “el patrimonio cultural inmaterial “es uno de los temas más importantes de la Revolución”, porque “proteger el patrimonio cultural inmaterial es hacer revolución”(IRADY, 2014).²⁶

Al posicionarse como una alternativa contra “el imperialismo”, el elemento central que ha sido expuesto referente al pasado de la nación, ha sido la gesta independentista del siglo XIX, donde los “criollos” lucharon por liberar al país del imperio español y constituir una república independiente. En ese espíritu, ha sido tomado como lema: “la lucha continúa”. Así pues, la historiografía oficial, junto a los medios de comunicación del Estado han elaborado una imagen del pasado de Venezuela centrada en la noción de “insurgencia”, principalmente en base a las Batallas en las que los patriotas resultaron vencedores. El personaje icónico es sin duda, Simón Bolívar, quien ya había sido utilizado, a principios de siglo XX por otro presidente, Juan Vicente Gómez, para bajo el resplandor de la elevación de Bolívar a personificación del Héroe Nacional, situar también su propia imagen en un panteón de notabilidad. Sería este uno de los antecedentes más resaltantes de la apropiación de Bolívar por el discurso de Chávez. Se trata de la forjación de la “identidad nacional”. En ese contexto, los símbolos cohesionan memorias. De acuerdo con Langue (2009, p.50), resulta una “historia oficial ‘anclada’ en la memoria de la independencia”.

Es en esta línea de ideas que el embajador de Venezuela ante la Unesco, Luis Alberto Crespo, declaró luego de la noticia de la aprobación de la Tradición Oral Mapoyo en la Lista de Salvaguarda Urgente, que tal reconocimiento

es un gran logro para la revolución y el pueblo, que permite revitalizar nuestra tradición oral indígena, ya que es un pueblo que tuvo una participación en nuestra guerra de Independencia, es por eso que forma parte de nuestra historia (CRESPO, 2014).²⁷

De esta manera, incluso aunque los Mapoyo no entren dentro de los parámetros estereotipados de la “indigeneidad”, fueron presentados ante la UNESCO como el primer patrimonio indígena de Venezuela. Tal como menciona Angosto (2008:28) “desde la esfera estatal y desde una parte importante del movimiento indígena se ha

²⁶ Documento disponible en <http://www.avn.info.ve/contenido/lengua-originaria-venezolana-mapoyo-ingresa-al-patrimonio-cultural-inmaterial-humanidad> Consultado en 1 de mayo de 2015).

²⁷ Disponible en <http://www.avn.info.ve/contenido/lengua-originaria-venezolana-mapoyo-ingresa-al-patrimonio-cultural-inmaterial-humanidad> Consultado en 1 de mayo de 2015

cultivado una asociación semántica de la resistencia indígena a la colonización y la alternativa bolivariana al neoliberalismo”. Poco importa entonces para las instancias políticas que desde las visiones de los antropólogos de mediados de siglo XX, los Mapoyo fueran un grupo “aculturado” y tampoco se centran en que posteriormente hayan sido descritos desde otras perspectivas, menos pesimistas y hasta reivindicativas. En lo que tiene que ver con el adelantamiento de un proceso de patrimonialización, es precisamente su componente de “memoria histórica” material vinculada a la Independencia que resalta como fundamental para la activación del discurso nacionalista. Tal como dice Machuca (2010) se trataría de un patrimonio patriótico. A este respecto, Mosonyi (2009, p.21) investigador que ha servido como asesor del Estado, comenta que:

Las fuentes coloniales coinciden en presentar al pueblo mapoyo como guerrero y de espíritu rebelde, por el hecho de haber combatido permanentemente contra el Imperio Español para resguardar su independencia y libertad... En el caso de los Mapoyo (wánai)... se conservan importantes testimonios procedentes de una relación directa e íntima con el General Páez y el mismo Libertador Simón Bolívar.

Figura 17. Capitán Simón Bastidas en un acto oficial, mostrando la espada de Bolívar y la daga de Páez.



Fuente: <http://www.telesurtv.net/news/Proponen-preservar-memoria-cultural-de-los-Mapoyo-20140807-0081.html> Consultado en 2 de agosto de 2015.

Similarmente, en un texto del Correo del Orinoco (2014) se indica: “en su mitología ellos manifiestan que los maltrataban los españoles, los esclavizaban y la población ya desde ese tiempo se iba reduciendo, por ello, se habrían sumado a la lucha

independentista”²⁸. Sin embargo, la interpretación que realizan Scaramelli y Tarble (2000, p.716) sobre una comunicación personal de Víctor Cañas, un anciano mapoyo, sobre los españoles “marcándolos como animales” y “forzándolos a trabajar como esclavos” señala una idea de oposición a los españoles y no necesariamente de apoyo a la causa patriota o a los ideales republicanos.

Ahora bien, los Mapoyo han dado mayor relevancia al hecho mismo de la posesión de la espada, otrora perteneciente al Padre de la Patria, quien junto con la espada, les otorgó el derecho a sus tierras. Según Jairo Bastidas, vocero Mapoyo, la espada “fue entregada a Paulino Sandoval, bisabuelo tatarabuelo que ya no existe. Desde ese entonces (1.700) viene asumiéndose y entregándose a unas cuantas generaciones” (BASTIDAS, 2014)²⁹.

Es claro que no son únicamente las personas que determinan los avatares de “lo social”, sino que como una profusa literatura arqueológica y antropológica indica – y el presente caso de estudio concuerda plenamente – también los objetos deben ser vistos como practicantes de un rol activo en la condición patrimonial (HODDER, 2014; JONES, 2010; LATOUR, 2005). La tendencia prevaleciente en diversas tradiciones intelectuales durante buena parte del siglo XX, consideraba sensato oponer “palabras” y “cosas”. De forma tal que la inercia propia de los objetos sólo podría ser puesta en movimiento a través de las personas. Se partía de una perspectiva durkheimiana que establecía que a partir de la estructura social se realizaba el ordenamiento del mundo de las cosas (APPADURAI, 1991).

Tal noción antropocéntrica encontró una avalancha de críticas desde los años 80’s, donde numerosos autores comenzaron a exponer la importancia de una antropología de las cosas, resaltando su “vida social” y su constitución política. Es lo que Hodder (2014) llama de “retorno a las cosas” (*return to things*). Así, era innegable la pertinencia de las discusiones académicas más comprehensivas, que dieran cuenta de cómo objetos y personas se co-constituyen unos a otros. Mauss(1950, p.25) lo

²⁸ Extracto tomado de Correo del Orinoco, 2014: <http://bit.ly/2gBSAQq> Consultado en 10 de enero de 2015

²⁹ Declaraciones disponibles en <http://www.correodelorinoco.gob.ve/nacionales/pueblo-mapoyo-espada-bolivar-nos-ha-defendido-por-decadas/>, Consultado en 14 de abril de 2015

expresaba así: “las almas se mezclan con las cosas; y las cosas con las almas” (*souls are mixed with things; things with souls*).

De igual manera, la línea de los estudios sobre cultura material han señalado la relevancia de la construcción de las relaciones sociales a través de los objetos (APPADURAI, 1986; MILLER, 1998; DOUGLAS E ISHERWOOD, 1996; BEAUDRY ET AL., 1992). Según Turgeon (2007, p.25): “como os objetos materiais sobrevivem às pessoas, eles estruturam suas relações sociais com o tempo. Os objetos possuem suas próprias vidas, suas trajetórias, suas biografias que nós podemos reconstruir”. Este razonamiento se enlaza con lo argumentado por Appadurai de que “aunque desde un punto de vista teórico los actores codifican la significación de las cosas, desde una perspectiva metodológica son las cosas-en-movimiento las que iluminan su contexto social y humano” (APPADURAI, 1986, p.19).

Nos interesa en esta perspectiva la idea de “agencia material” (KNAPPET Y MALAFOURIS, 2008), para establecer un alejamiento del dualismo inoperante entre materialidad y sociabilidad. De hecho, la “semiótica de la materialidad” claramente reconoce una fuerte ligación y codependencia práctica entre ambos ámbitos. Este entendimiento relacional que Latour llama “hibridización” se basa en el presupuesto de que los “objetos son hechos por redes sociales” (LATOUR 2005, p.248).

Esto nos lleva a un entendimiento más sensible sobre la importancia de los objetos en diversos espacios e instituciones, entre ellos la activación patrimonial (en MEZA y FERREIRA, 2016 publicamos una síntesis de este argumento en base al caso de los Mapoyo y la Espada de Bolívar). Si las cosas despliegan una influencia en las personas y si podemos abordar sus biografías para situar el ejercicio de su agencia, entonces podemos entenderlas desde una perspectiva activa dentro de los procesos de selección de los elementos del pasado que a través de una gran variabilidad de criterios, instaure algunas cosas como objetos patrimoniales (CANDAU, 2012).

El enfoque en el contexto que se evidencia en el libro seminal editado por Appadurai (1986), sugiere, como dijo Hodder posteriormente, que propiedades físicas o funcionales de los objetos pueden definir cómo éstos operan en la vida social (HODDER, 2014). O dicho de otro modo, cómo se insertan y transitan en regímenes de

valor particulares. A pesar de tal compendio enfocarse en las mercancías resaltando el intercambio como fuente de valor, también nos ofrece una discusión pertinente a nuestra investigación, al referir a objetos que son colocados fuera de la esfera de lo intercambiable, al tomar parte de una singularización. En esto resalta el énfasis en sus configuraciones culturales dentro de un marco de relaciones específicas, es decir una biografía cultural, diferentemente de una biografía técnica o económica. Por su lado, dentro de un interés semiótico, Jones (2009) coloca la relevancia de aproximarnos al entendimiento de la contingencia que posibilita que ciertos objetos adquieran los significados que ostentan.

Por ejemplo, dado que para los funcionarios estatales parece existir una necesidad de ratificar la autenticidad de la espada, señala Irady (en CORREO DEL ORINOCO, 2015), que en 1983 se realizaron las primeras investigaciones antropológicas y arqueológicas para determinar la fidelidad del armamento, y añade:

No hay duda de que es una espada que corresponde a la época”; es decir, al siglo XIX... el Libertador estuvo en la zona varias veces y que el momento en que toma la decisión de distribuir tierras entre el Ejército “curiosamente corresponde con esos años”. El mito de la espada “está acompañado de las tierras”, un elemento fundamental para los pueblos originarios. Los mapoyo ayudaron al prócer en una batalla que se habría efectuado entre los ríos Suapure y Parhuaza para recuperar una fortaleza... y hay documentos que demuestran que existió la fortaleza, e inclusive que en esa fortaleza aparentemente llegaba a fundirse metal³⁰

En el entramado narrativo referente a la espada de Bolívar se mezcla una perspectiva “materialista” con una “constructivista” en relación a la autenticidad, la primera claramente se argumenta con el interés en los criterios que permitan vincular la posible datación del objeto, con sus características particulares que la hacen una “espada del siglo XIX”. Aún cuando no se hayan realizado “pruebas científicas” para la medición de su antigüedad, hay claramente un énfasis en los orígenes y esencias, tal como corresponde con la visión disciplinaria enraizada en la episteme occidental que reviste a instituciones culturales y académicas. La ‘autenticidad’, de acuerdo con Latour (1993), es una de las prácticas que definen a la modernidad, a través de la producción de

³⁰ Declaraciones disponibles en https://issuu.com/correo_del_orinoco/docs/co1859, Consultado en 6 enero de 2016..

orden, el trabajo de purificación y más aún, el intento de supresión de la heterogeneidad e hibridismo (ver también JONES, 2010). Ahora bien, la autenticidad más que ser algo que se pueda comprobar inherente al objeto, es una cualidad culturalmente construida que es atribuida de acuerdo con regímenes de significado. O dicho en otras palabras, se relaciona a la dimensión de intercambio contextual (HOLTORF, 2005).

Sin embargo, resulta de gran importancia también dar atención a la materialidad, porque lo contrario sería pretender que la autenticidad pudiera ser simplemente atribuida en cualquier objeto, sin importar su historia particular. Perspicazmente Jones nos señala que:

Es la experiencia única de un objeto, y crucialmente su red de relaciones con personas y lugares del pasado y del presente, que es importante. De hecho, la experiencia directa de un objeto histórico puede lograr una forma de comunión mágica a través de la incorporación personal en esa red. De modo que el proceso de negociación de la autenticidad de las cosas materiales puede también ser un medio de establecer la autenticidad de uno mismo. Sin embargo, la efectividad de este proceso depende de las habilidades de las personas en establecer relaciones con los objetos, y la red de personas y lugares que han estado asociados durante sus biografías culturales únicas. La materialidad de los objetos es crucial aquí, así como alguna forma de contacto físico o experiencia íntima con ellos (JONES, 2010, p.189).

Esta reflexión además de resaltar la función de la autenticidad de los objetos en la negociación de la propia autenticidad de los individuos –un elemento constante en la trayectoria cultural de los Mapoyo– nos refiere a que la relación pasado-presente en la experiencia del objeto en sí mismo debe ser tomada en cuenta. De hecho, eso ayudaría a entender el rol del “aura” de los objetos históricos, como participantes de eventos que en el presente se transforman en momentos icónicos. Por ejemplo, Irady destacó en una rueda de prensa que era una “espada usada en batalla por el Libertador”³¹. Además, sería parte de las 6 espadas del Libertador de las que se tiene noticia. Igualmente, esto justificaría que de acuerdo con el Capitán Bastidas, numerosas veces han intentado despojarle del objeto, desde el expresidente Carlos Andrés Pérez en 1992 quien le solicitó que entregara la espada a cambio de la demarcación del territorio, hasta particulares extranjeros que le ofrecieron varios millones de bolívares para comprársela.

³¹ Extracto tomado de Correo del Orinoco, 2015 <http://www.correodelorinoco.gob.ve/nacionales/pueblo-mapoyo-espada-bolivar-nos-ha-defendido-por-decadas> Consultado en 14 de abril de 2015

Bastidas también destaca que en una reunión en el Palacio de Miraflores, Chávez le dijo que “la conservara hasta lo último, porque éste es el documento original del territorio”³².

Por una parte habría que destacar el papel de la negociación de la autenticidad de los objetos en la relación entre las cosas, las personas y los lugares, tal como es comentado por Jones (2010), pero también en el marco de referencia de los procesos nacionales específicos, con sus discursos cosmogónicos, en el caso de Venezuela, Bolívar fue incorporado en la propia denominación, la “República Bolivariana”.

Figura 18. Benito Irady, Elias Jaua (para ese momento Vicepresidente de la República) y Capitán Simón Bastidas en acto realizado en el CDC.



Fuente: <http://www.avn.info.ve/contenido/venezuela-solicitar%C3%A1-unesco-declarar-pueblo-mapoyo-como-patrimonio-humanidad> Consultado en 20 de febrero de 2015.

Jelin comenta que en los procesos decimonónicos de formación del Estado, la construcción del “gran relato de la nación” a través de los símbolos patrios, monumentos, panteones de héroes nacionales y una versión de la historia, tuvieron un papel fundamental en las operaciones simbólicas ligadas al “anclaje de la identidad nacional” (2001, p.40). De manera similar podemos decir que un proceso de neo-nacionalismo de corte patriota se ha ido tejiendo en Venezuela a partir del proyecto Bolivariano, que se ha incorporado ‘lo indígena’ al principal postulado de “lo popular”. Planteamiento este que podemos vincular con la idea de Machuca (2010, p.26) de una

³² Extracto tomado de Correo del Orinoco, 2015 <http://www.correodelorinoco.gob.ve/nacionales/pueblo-mapoyo-espada-bolivar-nos-ha-defendido-por-decadas> Consultado en 14 de abril de 2015.

“etnización de lo nacional, con una búsqueda renovada (o reconstitución) de las raíces étnicas”, que sin embargo también incorpora la “nacionalización de lo étnico” a propósito de la utilización de retóricas multiculturalistas, llamadas por Armstrong-Fumero (2009, p.300) como “prácticas domesticantes”. Sin embargo, el potencial simbólico de la “memoria material” que comporta la espada y la “memoria colectiva” convertida en patrimonio cultural para la legitimación de los conceptos en los que se basa el discurso gubernamental nacionalista, resulta de relevancia fundamental para la concretización de beneficios prácticos y capital político para los Mapoyo.

Los Mapoyo han tenido una larga y compleja historia de interacciones sociales y políticas en las que han conseguido manejar categorías propias para su reivindicación étnica y territorial, de acuerdo con su agenda, a la vez que codeando con las concepciones oficialistas de las instituciones culturales del país, intermediados por los discursos y prácticas globales de la UNESCO. En ese sentido, Machuca comenta sobre “las llamadas etnicidades instrumentales” donde

la comunidad es capaz de valerse de los instrumentos de la sociedad moderna para proteger sus culturas y consolidar su organización interna, son una muestra de que los grupos pueden valerse de la tradición con fines pragmáticos, incluso para proteger sus culturas y las condiciones de producción de sentido (MACHUCA, 2010, p.24-25).

El análisis de la patrimonialización de las memorias Mapoyo nos lleva a interceptar la noción de empresarios de la memoria, agentes que reclaman el reconocimiento de cierta versión del pasado, con las conveniencias de legitimación del Estado y de instituciones culturales. Son varios niveles de acción y múltiples actores, en pugna y en conciliación sobre las representaciones del pasado que se vuelven oficiales. Las narrativas, al revestirse de una autoridad externa, se vuelven factuales, se reivindican como estandartes. Según Poulot (2008, p.56): “la historia del patrimonio es la historia de la construcción del sentido de identidad y más particularmente, aquella de los imaginarios de “autenticidad” que inspiran las políticas patrimoniales”.

Este mismo autor, continua diciendo que en la retórica de las luchas identitarias, no necesariamente han de coincidir los relatos locales con los análisis históricos o etnográficos, pues hasta si carecen de verosimilitud, se muestran eficaces (Poulot, 2008). En el documento citado del IPC (2013) se destaca que el relato Mapoyo sobre la

espada de Bolívar es “fundamental para autoreconocerse como parte integrante de la Nación”. Sin embargo, esta interpretación proveniente de una institución estatal, está orientada por la búsqueda de la incorporación de la tradición oral Mapoyo, como símbolo legitimador de la articulación de “grupos indígenas” con la luchas independentistas, tanto como de las “luchas anti-imperialistas”, atravesando pasado y presente como una frontera convenientemente permeable.

De alguna forma esto se puede entender desde la reflexión de Castillo et al (1996), quienes refieren que la ideología, como integrante de la cultura, es componente fundamental de las interacciones humanas y estrategias de poder que configuran los sistemas sociopolíticos. La ideología, para ellos, es siempre materializada, incorporada en formas concretas, para que pueda tornarse parte de la cultura de colectivos humanos.

Es claro que además de la retórica estatal y de los discursos globales, un elemento destacado en este proceso de patrimonialización es la posibilidad de los Mapoyo hacer uso de un “recurso escaso” (APPADURAI, 2001, p.48) para principalmente, asegurar sus derechos territoriales. Vale destacarse que como plantea Candau (2011), las identidades no se construyen a partir de un conjunto estable y objetivamente definible de “trazos culturales” sino que son producidas y se modifican en el cuadro de las relaciones e interacciones sociosituacionales. En lo que respecta a los Mapoyo, las interacciones han sido notablemente complejas.

Con la percepción de la identidad siendo amenazada, se genera la construcción delimitada del “regreso al pasado” como respuesta a las incertezas del presente (TILLEY, 2006, p.14). Además, así como expone Poulot (2011, p.477), y como podría ser el caso del Museo Muruküni, “algumas instituições pretendem defender uma história alternativa, trabalhando na invenção de identidades comunitárias a partir de memórias e de artefatos...” haciendo gradualmente divergir la versión convencional de la historia. Se manifiesta en este sentido la coexistencia de identidades que pueden ser pensadas desde el enfoque post-estructuralista de la fluidez y la reformulación junto a los discursos esencialistas de la política en la constitución de la tradición como patrimonio y en el patrimonio como tradición para actuar en el mundo. De tal manera que a la vez que reconocemos la agencia indígena, también consideramos que es fundamental la revisión de las concepciones que guían las políticas patrimoniales, pues toda su carga

filosófica se refleja en las medidas concretas que son ejecutadas, con implicaciones que el paso del tiempo mostrará.

4.4- La Salvaguarda del Patrimonio

Seguido a décadas de intentos de definición del patrimonio intangible surgió el esfuerzo por la inclusión no solo de las “Obras maestras” sino también de los maestros. El modelo folklorista suponía un mayor énfasis en el trabajo de los académicos, mientras que esta nueva perspectiva patrimonial sostiene la importancia de fomentar las condiciones necesarias a la reproducción cultural de las tradiciones vivas en peligro (KIRSHENBLATT-GLIMBETT, 2006, p.53). Nos dice Bortolotto (2015) que la Convención de 2003, basándose en el paradigma japonés, transforma las nociones patrimoniales en relación al tiempo, para pasar a ver los procesos que evolucionan y el uso del patrimonio a que no sea solo una contemplación estética.

De acuerdo con Nuñez (2013) estos cambios están muy vinculados a las críticas desde los años 60, a los grandes meta-relatos de la ciencia y el progreso, así como a los aumentos de desplazamientos, migraciones y la masificación de los medios de comunicación. No obstante, la noción de patrimonio cultural intangible adquiere mayor relevancia política a partir de los años 90, con los movimientos internacionales en defensa a las herencias culturales e identidades de pueblos indígenas (ARMSTRONG-FUMERO, 2012), formando parte de una serie de declaraciones referentes a Derechos Humanos, surgidas al final de la Guerra Fría, como la declaración 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Asimismo, la Convención adoptada por la UNESCO en 2003 es el primer tratado internacional que ofrece un marco jurídico, administrativo y financiero para la salvaguardia del patrimonio intangible (UNESCO, n.d). No obstante, es de destacar la vernaculización patrimonial, en el que el patrimonio adquiere un “carácter substancial y social, es decir, que pasa poco a poco, de la elite, a lo vernacular y de todos los días, de evocar un pasado remoto a un pasado más reciente y de glorificar lo material a darle importancia a lo inmaterial (NÚÑEZ, 2013, p.7). Situación que entonces establece los lineamientos necesarios a las instituciones culturales.

A pesar de que los objetivos que declara la UNESCO en relación a la salvaguarda patrimonial van dirigidos hacia preservar las condiciones performáticas – notablemente “la fábrica social y el necesario hábitat”– y a la promoción de la transmisión intergeneracional, generalmente, no se mantiene la concordancia con las prácticas que recomiendan. Esto, en vista de que “mientras el consumo se redefine por la conversión de las mercancías en signos, el patrimonio lo hace por la conversión de sus objetos en procesos, en “formas de cultura”, como expresa el feliz eufemismo de la UNESCO” (MONTENEGRO, 2010, p.171). De modo que, Hollowell y Nicholas (2009, p.142) han expuesto cómo la unilateralidad manifiesta en la posición de “nosotros sabemos qué es mejor”, privilegia los sistemas de valores occidentales a expensas de formas locales de relacionarse con las “manifestaciones culturales”. Por ejemplo, encontramos en un Manual de identificación del patrimonio inmaterial local (2014: 5): “La intención es *entregar* conocimientos y marcos referenciales *para la comprensión y promover la construcción del sentido* de estos, según las realidades, vivencias, historias e identidad de las comunidades y su territorio.

Los representantes institucionales expresan entender la diferencia entre “archivar las canciones que son cantadas hoy” y “asegurarse de que sigan cantándolas mañana” (HOLLOWELL Y NICHOLAS, 2009, p.142). Más aun, es defendida la “multivocalidad” como un logro de los abordajes recientes en materia patrimonial. Por ejemplo, se dice que la Convención de la UNESCO para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial, a diferencia del que trata sobre Patrimonio Material y que es medularmente definido por los expertos que evalúan su excepcionalidad (BORTOLOTTI, 2015), esta sí da un lugar central a las “comunidades” en la participación del proceso patrimonial (TORNATORE, 2009). Un refrán apropiado para esta propuesta es que “del dicho al hecho, hay un trecho”. Investigaciones recientes han notablemente trazado la relación entre el multiculturalismo y el neoliberalismo: conviene exotizar las identidades culturales, tanto como imponerles la configuración en el régimen de la propiedad intelectual (ver BOCCARA Y AYALA, 2012; BELLI, E y SLAVUTZKY, 2006).

Asimismo, partiendo del patrimonio como partícipe de un esquema hegemónico, la incorporación de expresiones, prácticas, sitios y objetos dentro de estructuras administrativas que les otorgan valor, “transforma las maneras en que las comunidades

se relacionan con sus prácticas. Al final, el patrimonio intangible transforma a las propias comunidades” (HAFSTEIN, 2014, p.32)

En esa misma línea, sostiene Bárbara Kirshenblatt- Gimblett (2006, p.183) que,

La posesión del patrimonio — en oposición a la forma de vida que el patrimonio salvaguarda— es un instrumento de modernización y una marca de modernidad. De modo que, poseer patrimonio es ser moderno; es una forma moderna de relacionarse con el pasado.

Es de destacar que la re-ordenación de las relaciones entre personas y entre personas y cosas, recontextualizándose en la objetificación que obliga la referencia a los otros sitios y prácticas desinadas también como patrimonio y presentes en las Listas de la UNESCO, es un fenómeno que “conecta los cálculos de las autoridades con los deseos y ambiciones de los ciudadanos” (HAFSTEIN, 2014, p.32).

En su trabajo “Protection as dispoasetion”, Hafstein (2014) sostiene que el patrimonio es un medio a través del cual se interviene en la regulación de la vida social a la vez que se mantiene una distancia de esta. Si bien no se dirige hacia la normativización directa de las conductas, sí ejerce una influencia mediante un “proceso de aprendizaje que requiere incentivos y ejemplos... cuya meta es generar un proceso cultural que produzca el deseo del patrimonio, y por tanto, de encararse de su salvaguarda” (JOKILEHTO; KING 2001, p.38 en HAFSTEIN, 2014). La manera en que es creada esta percepción es al hacer una invocación al “deber civil y la responsabilidad moral” del mantenimiento de la relación particular entre pasado y presente, en conjunto con la gestión de emociones e identidades.

Dentro del contexto de discusiones sobre el control y protección del patrimonio por parte de comunidades locales en sus propios términos, se ha evidenciado un notable alejamiento de este modelo, incluyendo mayores posibilidades de formulaciones alternativas. De acuerdo con Brown (2005), las dudas sobre las leyes de protección intelectual, han producido propuestas de flexibilización legal. Por ejemplo, este autor comenta que uno de los entendimientos que están siendo cada vez más aceptados, es la visión de las culturas indígenas como sistemas sociales totales, en los que están interrelacionados la tierra, el ambiente natural, las prácticas sociales y los conocimientos tradicionales. Se evidencia así el reduccionismo que ha sido aplicado desde las estrategias legales generalmente utilizadas y dentro de las cuales se insertan la división patrimonio natural/patrimonio cultural o tradiciones orales diferentemente de objetos

(Ver ARMSTRONG-FUMERO, 2009). Este debate es de gran importancia porque el reconocimiento real del dinamismo de las culturas como sistemas vivos, difícilmente podría regirse por las Convenciones, por su poca capacidad de albergar la heterogeneidad de contextos posibles.

Antes bien, siguiendo el planteamiento de Brown (2005), un enfoque ecológico que se presente como un híbrido que atravesase concepciones occidentales y locales para la circulación del conocimiento, podría llevar a superar algunas de las contradicciones operativas que se mantiene actualmente en las lógicas patrimoniales, en las que prima la salvaguarda de los patrimonios y no la salvaguarda de la diversidad cultural.

4.4.1- Lógicas patrimoniales del “vanishing primitive”

El “paradigma del objeto-en-vías-de-extinción” (SAHLINS, 1997), dio lugar al desarrollo de la disciplina antropológica. La idea de que las culturas del mundo estaban desapareciendo bajo la “aculturación”, llevaba a plantear que la “civilización occidental” arrasaría con todas las otras cosmologías, imponiéndose. El “progreso” era lamentado mientras se le tenía como inexorable. También se establecía una “seria preocupación con la destrucción del Otro [...] con la esperanza de que algún bien podría advenir del esfuerzo de documentación del canibalismo cultural practicado por el capitalismo mundial” (SAHLINS, 1997, p.52), de modo que la documentación exhaustiva de lo que aún quedaba “puro” o “auténtico” prevalecía. El problema es que tal postura acercaba epistemológicamente a este tipo de antropología con el colonialismo del cual pretendían alejarse. Igualmente, de acuerdo con Hafstein (2014) el discurso del Patrimonio Intangible también albera ese sentido de “peligro” entrecruzado con sus correspondientes acciones para “salvar al Otro”:

De hecho, la amenaza de la globalización es tan consistentemente asociada con el patrimonio cultural que parece intrínseco al concepto. En esto, el concepto trae consigo connotaciones de urgencia, siempre vinculadas al folklore y tradiciones populares, pero añade un giro global distintivo. Sin dudas, el patrimonio intangible siempre aparece estando al borde de la destrucción. Amenazas indiscutibles proveen bases para la intervención (HAFSTEIN, 2014, p.3).

Entonces, el surgimiento del patrimonio como instrumento de “intervención”, sino de “rescate” va asociado a su posibilidad de generar un “sentido de pertenencia en

los miembros de la comunidad”. No obstante, el mismo tipo de construcción que Lacan llamaba “fantasías del yo entero” podría aplicarse para un uso común del término de “comunidades”, tomadas como elementos unificados, existentes en su positividad (STRAVAKAKIS, 2007; LACLAU, 1998). Han sido también presentadas como equivalentes “comunidad” y “localidad”, entre otros eufemismos (BELLI Y SLAVUTZKY, 2006). Allí, como en muchos otros contextos, se da por sentado que la “comunidad” es un todo homogéneo (SMITH; WATERTON, 2000). Sin embargo, el discurso no implica la eliminación de la concurrencia de intereses, pues las experiencias están atravesadas por condiciones de producción corpo-políticas de los saberes (CURTONI Y PAREDES, 2014, p.105). Es así como tampoco la negación discursiva académica o institucional de la continuidad indígena en el cambio tiene efectos absolutos. Lo contrario sería darle más crédito del que realmente tenga. Sahlins, (1997, p.52) dice: “Pues acontece que esas sociedades no estaban simplemente desapareciendo hace un siglo... ellas *todavía* están desapareciendo — y estarán siempre desapareciendo”. En el sentido de que lo que realmente se ha mantenido es la percepción de su próxima extinción. Mientras tanto, esos colectivos se encuentran negando fuertemente tales proyecciones, a través de sus activas proliferaciones mundiales. Por un lado tenemos entonces las lógicas patrimoniales y por otro lado, las lógicas nativas en referencia al patrimonio. Examinando el caso del proceso de patrimonialización Mapoyo podemos ejemplificar ambos planteamientos.

De acuerdo con Tarble y Scaramelli, la transmisión de la “memoria cultural” entre los Mapoyo se produce cuando los ancianos y ancianas, principales portadores de relatos y conocimientos tradicionales, dialogan con los jóvenes generalmente durante actividades domésticas entre las que cuentan la cacería, la pesca, la siembra, la preparación de alimentos, el cuidado de los conucos, la recolección de frutos silvestres, y visitas a ríos y lagunas. Así “aprenden a escuchar la conversación de los mayores, los cantos de los pájaros y los gruñidos de los animales... y la distancia de un trueno. También aprenden a identificar los rastros de los animales, los lugares buenos para la pesca, las plantas comestibles y las sendas por la sabana” (TARBLE Y SCARAMELLI, 2004, p.387). En base a esta descripción, el documento del IPC (2013) declara que:

El elemento consiste en un cuerpo de narraciones constitutivas de la memoria colectiva del pueblo Mapoyo, que se encuentra simbólica e indisolublemente vinculado a un conjunto de lugares del territorio

ancestral de esta comunidad, que se recrean en el marco de las actividades cotidianas de los portadores.

El problema, según los organismos estatales es que esta transmisión “tradicional” se ve afectada por “la globalización”. Dice Irady: “Estamos modificando absolutamente las formas culturales de los pueblos” (IRADY, 2014)³³. También en el documento del IPC, se puntúan los “factores que afectan la viabilidad de la manifestación”: 1) la exposición a los modos de vida occidentales que ha incidido en las pautas de crianza tradicionales, 2) los procesos de cambio cultural impulsados por el contacto con la sociedad nacional y el despliegue de la globalización que ha establecido el castellano como idioma primario y algunas formas culturales y económicas no tradicionales, 3) la accesibilidad a los servicios sanitarios no tradicionales y la disponibilidad de alimentos industrializados, distribuidos de forma masiva, sustituyen progresivamente los modos de vida y las prácticas productivas propias (IPC, 2013).

Si bien es cierto que parte de la comunidad Mapoyo tiene preocupación por la recuperación práctica del idioma Mapoyo y han estado realizando diversas acciones en pro de conseguir tal objetivo, la idea de que el uso del español como idioma de uso cotidiano implica una amenaza para la continuidad de los elementos culturales Mapoyo pierde algo de sentido al tener en cuenta que así como menciona Villalón (2007), es un idioma que dejó de ser funcional, es decir, dejó de ser utilizado para la comunicación, desde la primera mitad del siglo XX. Y eso en lo absoluto ha significado una afrenta a la identidad Mapoyo, quienes desde ese período han desarrollado otras formas de mecanismos culturales para la cohesión social.

³³ Esta es claramente una postura que ejemplifica la idea nostálgica del “primitivo evanescente” [*the vanishing primitive*] del que nos habla Sahlins. Para clarificar este punto citamos: “O mundo não-ocidental, observa com perspicácia James Clifford, “está sempre a desaparecer e a se modernizar — como na alegoria benjaminiana da modernidade, o mundo tribal é concebido como uma ruína” (Apud Sahlins, 1993, p.50).

Figura 19. Anciano Mapoyo con niños.



Fuente: Colección Fundación Centro de la Diversidad Cultural. 2013.

Figura 20. Niños Mapoyo realizando visitas guiadas en el Museo Comunitario Murükuní.



Fuente: <http://www.unesco.org/culture/ich/es/USL/la-tradicion-oral-mapoyo-y-sus-referentes-simbolicos-en-el-territorio-ancestral-00983>. Consultado el 12 de diciembre de 2015.

En épocas recientes, el proyecto de la escuela inter-cultural bilingüe, comentan Tarble y Scaramelli (2004), se ha establecido como el principal mecanismo formal de transmisión, con el empleo por parte de los maestros de cartillas lingüísticas para la instrucción de los niños en la historia local. Con la cooperación de José Secundino Reyes (“Candecho”), hablante parcial del Mapoyo, los jóvenes aprenden la pronunciación y significado de las palabras. El mismo Museo Comunitario también tiene un fuerte foco en colaborar en el aprendizaje del idioma Mapoyo, tanto que su

segunda exposición, recientemente inaugurada justamente lo tiene como tema principal³⁴.

Por su vez, frente a los elementos exaltados como irremediablemente disruptivos de la globalización, se destaca la habilidad de poblaciones indígenas para insertarlos a sus propios esquemas del mundo, adaptándose a los cambios propios de los tiempos en los que viven, sin por eso dejar de ser grupos con características particulares. Dice Sahlins en su libro *Waiting for Foucault Still* (2002), que si Occidente se apropia de tecnologías foráneas y modifica su entorno material, se llama “progreso”, pero cuando otros grupos lo hacen ahí se llama “pérdida de la tradicionalidad”, “aculturación”. Esta idea, que orientaba a las etnografías de mediados de siglo anterior, es la que actualmente mueve a la empresa patrimonial. De allí que, así como los etnógrafos tenían la misión última de documentar lo exótico de las culturas antes de que desaparecieran barridas por la todopoderosa modernidad, también los patrimoniólogos hoy día afirman su lucha contra la homogenizadora globalización.

No es de extrañar que cuando una periodista hizo la capsiosa pregunta “¿Cuáles son las particularidades de los mapoyo como pueblo indígena? ¿Qué los hace a ellos tan particulares como para ser representativos de nuestro país?”, Irady respondiera: Sus creencias. Todavía mantienen la creencia en sus dioses (en CORREO DEL ORINOCO 2014, p.5³⁵). Ya en el primer reporte etnográfico de Henley en 1975 se mencionaba que gran parte de los Mapoyo se había convertido al catolicismo, lo cual tal como demostraron Scaramelli y Tarble (2007) no impidió que siguieran siendo Mapoyo. Pero esa afirmación responde mucho más a cumplir, de la forma que sea, con los requisitos ideológicos de “pureza” indígena y continuidad cultural.

Para Brown (2005, p.48), se trata de una visión legalista que retrata al patrimonio intangible como un “recurso objetificado favorable a técnicas modernas de manejo”. Se partiría de los inventarios presentes en el territorio de cada nación, guiados por la convicción de la inevitabilidad de la extinción de las “culturas primitivas”, así que por lo menos estén documentadas. Allí de nuevo, semejanzas con la historia de la antropología, cuyas etnografías recopilaban desde “técnicas de cestería y artes de sanar

³⁴ Ver el blog del Museo <http://mcmwanai.blogspot.com.br/>.

³⁵ Disponible en <http://redaccion.correodelorinoco.gob.ve/wp-content/uploads/2014/11/Web-LA2141.pdf> consultado en 2 de agosto de 2015

a sistemas de parentesco y creencias religiosas” (BROWN, 2005, p.48). Según las recomendaciones tecnocráticas de la documentación y la “revitalización” a partir de dispositivos tecnológicos, no parece existir una clara concepción del dinamismo en los sistemas culturales, ni tampoco toman para sí las conclusiones a las que llegó tiempo después la disciplina antropológica: si tiene alguna importancia, en todo caso, la documentación es solo una mínima parte en el esfuerzo por apoyar la diversidad cultural.

Las razones de la posición privilegiada de los Mapoyo en el ámbito nacional las hemos intentado argumentar a lo largo de este trabajo. Pero también pretendemos señalar algunos otros comentarios sobre puntos ideológicos del discurso UNESCO que han sido adoptados acríticamente por el discurso nacional en el caso de los Mapoyo. Podemos empezar por mencionar que la UNESCO felicitó al Estado parte “por la presentación de una candidatura que demuestra el importante papel que el patrimonio cultural inmaterial puede jugar en el desarrollo sostenible, el diálogo intercultural y la protección de los derechos humanos”, según fue reproducido en Gaceta Oficial (2014)³⁶. Tal vez este sea uno de los asuntos más controversiales en lo que respecta a la “paradoja de la diversidad” que es comentada por Brown (2010), donde resalta la incompatibilidad de la noción de “derechos humanos” o de “desarrollo sostenible” con toda su carga semántica, con todo su bagaje histórico, frente a la posibilidad de la diversidad ideológica así como cultural, muy especialmente en manifestaciones culturales que se rigen por otros pensamientos. Resulta por tanto en la construcción de un “otro virtual”, término con el cual Žyžek se refiere al “otro” imaginado que “vive su vida bucólica y exótica en el mundo de la tolerancia y la separación” (en GNECCO, 2009, p.18), pero al cual además se le pueden atribuir valores occidentales.

Tal intento de domesticación de las visiones, ajuste a valores democráticos y conciliación de interpretaciones da continuidad –de una forma más sutil dada su retórica de inclusión– a la violencia epistemológica que ha sido identificada como central en los discursos disciplinarios occidentales. En el caso del patrimonio Mapoyo, una narrativa edulcorada en ese tono se encuentra en el documento del IPC (2013, p.3) donde se habla de cómo sus tradiciones promueven la solidaridad, los diálogos horizontales y pacíficos

³⁶ Disponible en http://www.mp.gob.ve/c/document_library/get_file?p_l_id=29950&folderId=6444814&name=DLFE-8202.pdf Consultado en 2 de mayo de 2015

con otras sociedades... y que “contribuyen a crear un estado social pacífico, con capacidades propias para encontrar la solución a los antagonismos”. Obviamente, además de propiciar “una relación armónica y sustentable con el ecosistema... dándoles la posibilidad de generar una economía endógena y sustentable” (IPC, 2013, p.3).

En la misma línea de ideas, en cuanto al Museo, inscrito dentro del proyecto estatal de Museos Comunitarios (con la contradicción que parte desde ese mismo formulamiento) Yevara (2011) comenta la necesidad de “un diálogo entre iguales dentro de nuestra heterogeneidad a partir del encuentro de las diversas voces”, en vista de que somos, tal como aparece en la Constitución, un país “multietnico y pluricultural”.

4.4.2- Las pragmáticas patrimoniales en cuestión

En esta última sección del capítulo, hemos querido realizar algunos comentarios en relación a las medidas que fueron presentadas por el Centro de Diversidad Cultural para la “salvaguarda” de la Tradición Oral Mapoyo y sus puntos de referencia simbólica en el territorio ancestral. La fuente es el documento oficial para la inscripción en la Lista del Patrimonio Cultural Inmaterial en Necesidad Urgente de Salvaguarda, según el “Nomination File” 00983, disponible en la página web de la UNESCO. Adicionalmente fue consultado el documento que refiere al Consentimiento Informado por parte de la comunidad Mapoyo y por los diversos organismos involucrados en el Plan de Salvaguarda y el documento de Inscripción de la Tradición Oral Mapoyo en el Inventario Nacional que realiza el Instituto del Patrimonio Cultural. Este análisis es relevante dado que nos posibilita escudriñar la perspectiva desde la cual se aborda el patrimonio “en riesgo” y los procedimientos sugeridos ante tal situación.

En este punto, como en todos los otros que hemos discutido, existe la tensión “entre el control y la emancipación” (TORNATORE, 2013, p.1), en la medida en que aun en un panorama con tendencia a la implementación de políticas padronizadas y unilineales, igualmente los Mapoyo encontraron espacios de negociación útiles para ellos. No implicando esto que las políticas patrimoniales internacionales estén contemplando a las “poblaciones locales” desde fuera de sus anhelos salvacionistas.

La tendencia mundial en gestión patrimonial a partir de lo que Brown llama el modelo de la “sociedad de la información”, propone que el patrimonio sea inventariado, para luego dividirse entre el “dominio público” y sus creadores putativos. Además resalta que esta idea toma una base en la lógica burocrática weberiana y la “compulsión por racionalizar”. El conjunto de medidas que asegurarían la “viabilidad” de las manifestaciones culturales, según los proponentes de esta línea aún hegemónica plasmada en la Convención del 2003, serían la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, transmisión y revitalización (BROWN, 2005).

No obstante, hemos de destacar que antes de la efectivación de este proceso, las “manifestaciones culturales” tienen que cumplir con pre-requisitos contemplados en el documento de “análisis de la viabilidad del elemento”, primera evaluación que es realizada en el proceso de patrimonialización. De acuerdo con los criterios expresados en la Convención: “Se analizará igualmente el riesgo de que desaparezca debido, entre otras cosas, a la falta de medios para salvaguardarlo y protegerlo o a los procesos de mundialización y transformación social o medioambiental” (UNESCO, 2003, p. 7). Posteriormente, el “Órgano consultivo” presenta al “Comité” la recomendación para inscribir o no el elemento propuesto en alguna de las “Listas”, seleccionar o no una propuesta de programa, proyecto o actividad; aprobar o no la solicitud de asistencia internacional. Poniendo aparte resemananzas kafkianas, también este conglomerado de prácticas se revierte en proyectos específicos, cuyos resultados es necesario discutir.

Como parte de las medidas que toma el estado venezolano frente a la necesidad urgente de salvaguardia de la tradición oral Mapoyo, encontramos el “Programa Educación para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial del pueblo Mapoyo”³⁷, que tiene como tarea la “elaboración de contenidos basados en 'La memoria cultural de los Mapoyo, sus prácticas y espacios simbólicos tradicionales' para la producción de instrumentos educativos como videos, micros radiales y contenidos audiovisuales destinados para las Computadoras Canaima”³⁸. En este programa, el único aporte que ofrece la Alcaldía es la “elaboración de señalizaciones bilingües

³⁷ Extracto tomado de <http://www.unesco.org/culture/ich/es/USL/la-tradicion-oral-mapoyo-y-sus-referentes-simbolicos-en-el-territorio-ancestral-00983> Consultado 20 de julio de 2015

³⁸ Las computadoras Canaima son mini-laptops que el gobierno venezolano reparte en escuelas públicas, siendo que en Palomo fueron repartidas 40, según el dossier de postulación.

(mapoyo-español) dentro del territorio Mapoyo”. No obstante, a otras instancias, el Estado se compromete a grabar discos a través del Centro Nacional del Disco y editar con la Fundación El Perro y la Rana, al menos cuatro libros “que permitan conocer más el tema” del patrimonio Mapoyo (UNESCO, 2014)³⁹. La compañía telefónica CANTV según el dossier (2013) se comprometía a la construcción de un “centro de comunicaciones” en Palomo, con acceso a internet⁴⁰.

Entonces, si bien es una propuesta con algunas aristas interesantes, los expertos en manejo de datos han señalado la fragilidad a corto-mediano plazo de las grabaciones electrónicas y de los dispositivos en general de almacenaje o reproducción digital, en vista de la rapidez de los cambios tecnológicos, la llamada “obsolescencia programada”. Así que confiar la “viabilidad del elemento” a soluciones tecnológicas no parece ser una postura coherente (BROWN, 2005). Uno de los problemas que presenta es el de la accesibilidad (considerar el contexto no-urbano al que nos referimos, además de poblaciones de edad mayor). Otro, es el de que aunque hipotéticamente la documentación de cierto elemento cultural en un formato determinado, debería ser reemplazado por el formato sucesivo, cuando así lo amerite (por ejemplo, de cintas a Cd’s). No obstante, debido a diversas situaciones, como falta de recursos, cambios administrativos o incluso negligencia, muy escasamente son realizadas estas acciones en pro de la conservación de los registros, esto al menos en Venezuela, pero probablemente, sea un panorama común a otros países. De tal forma, no son pocas las ocasiones en que iniciativas de documentación (a veces incompletas) se pierden o se fragmentan aun más, con el paso de solo algunos años.

Por otra parte, Kreps (2006:204) también argumenta que “en casos de peligro de pérdida de conocimientos indígenas, documentación y archivo pueden ser bienvenidos, pero pueden inadvertidamente socavarlos, al aislar prácticas de su todo cultural y hacerlas encajar en criterios predeterminados por la Convención”. Los métodos utilizados en estos procedimientos promueven una homogenización de prácticas que son diversas y que se rigen por otros protocolos.

³⁹ Disponible en <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/download.php?versionID=31202>

⁴⁰ De hecho este es a la par con la demarcación territorial, un proyecto que los representantes Mapoyo querían concretar desde hace algún tiempo.

En otro de los Programas, “Promoción de Patrimonio Cultural Inmaterial Mapoyo”, la Alcaldía propone la “dotación de mobiliario para el Centro de Documentación en el espacio dispuesto dentro del Museo Comunitario” con un presupuesto total de: 11.000 Bolívares (Bs.) y apoyo logístico a un proyecto de turismo pedagógico para escolares que visiten el Museo en Palomo.

Habría que tenerse en cuenta los potenciales efectos de la promoción turística, de la cual existen numerosísimas experiencias publicadas y que nos hablan de las consecuencias no-previstas que muchas veces tienen lugar al incorporar tal elemento (p.ej. BELLI y SLAVUTZKY, 2006). Aunque aquí sea planteado como “turismo pedagógico” hemos de recordar que en el texto de Scaramelli y Tarble (2000, p.726) se menciona que las cuevas sagradas tradicionales de los Mapoyo estaban siendo parte de rutas de “turismo de aventura”, que atraía a visitantes de todas partes del mundo, aun sin el consentimiento de los Mapoyo. Ciertamente ahora estos espacios han logrado tener mucha más visibilidad y el tema del turismo, se consolida entonces como un punto delicado que parece no estar recibiendo suficiente atención desde el punto de vista de las disposiciones para la “salvaguarda”, especialmente tomando en consideración el status proveniente de la participación en las Listas de la UNESCO. Tal vez esto podría deberse a que así como sugieren Chaves, Montenegro y Zambrano (2014), el patrimonio dice procurar proteger los elementos culturales de los efectos homogeneizadores del mercado, pero en realidad, en su mayor parte, realiza precisamente lo contrario, promueve las “industrias culturales” y el turismo, pero agregándole la regulación del Estado.

En relación a este mismo programa, resaltamos que el aporte del Centro de la Diversidad Cultural⁴¹ en este programa es la realización de una exposición museográfica “Memoria Cultural de los Mapoyo, sus prácticas y espacios simbólicos tradicionales”, para ser presentada en todos los espacios expositivos que pertenecen al Centro, durante el período 2014-2015. No obstante, la mayoría de estos espacios son de difícil acceso, de modo que la exposición necesariamente tuvo un número considerablemente restringido de visitantes. Lo mismo podría decirse del planteamiento de difundir conocimiento sobre “la cultura Mapoyo” a través de programas radiales estatales, en vista de que son

⁴¹Organismo encargado de la sección del “patrimonio inmaterial” en Venezuela y la elaboración de los dossier de postulación ante la UNESCO, mientras que el Patrimonio Material está bajo la jurisdicción del Instituto de Patrimonio Cultural.

frecuencias poco sintonizadas, muchas veces en horarios aun menos atrayentes. Pareciera dar la impresión de que muchas de las acciones tomadas tienen como función llenar líneas en un informe de resultados, proyectar cumplimiento de las metas trazadas, mientras el objetivo de “promover el patrimonio cultural Mapoyo” sigue precisando mayores esfuerzos.

Uno de tales esfuerzos, y que sí tendría efectos notables al ser adecuadamente implementado, es el Programa que se titula: “Transmisión de saberes ancestrales” y plantea diseñar y ejecutar un programa de asistencia social y pensiones que beneficie a los ancianos portadores del saber tradicional Mapoyo, que participen en los procesos de transmisión intergeneracional de saberes ancestrales. Para lo cual es destinado un presupuesto de 61.410 Bs. De ese monto, es dividido 5 pensiones para “maestros y maestras de tradición” por 6 meses, con base al salario mínimo vigente en 2013 (2047 Bs.). Desde nuestra perspectiva, lo único cuestionable en este programa es que fuese únicamente por 6 meses, siendo que un proyecto educativo de larga data se beneficiaría mucho de poder contar plenamente con estas personas y sus valiosos conocimientos y si el Estado puede ofrecerles una retribución económica, de hecho, muy apreciada por ellos, debería por lo menos ser proporcional a sus contribuciones.

Pues bien, en contraste tenemos que el Programa: “Apoyo a la investigación del Patrimonio Cultural Inmaterial del pueblo Mapoyo”, que consiste en apoyar logísticamente la estadia de tres investigadores del Departamento de Lingüística y Antropolingüística de la Universidad Central de Venezuela, en un año, le fue asignado un presupuesto de 162.000 Bs, casi tres veces más que a las pensiones a los ancianos.

Brown (2005, p.50) es claro en que

debemos preguntar si el gasto de fondos en la creación de complejos esquemas de protección cultural, que son típicamente administrados por elites no-indígenas, podrían ser más responsablemente invertidos en programas que beneficien directamente a las comunidades.

Esto, debido a que la asignación presupuestaria podría estar destacando a qué realmente se otorga más valor dentro de las políticas patrimoniales⁴². De hecho, uno de

⁴² Según Kirchenblatt-Gimblett (2006, p.56) James Early, Director de Políticas del Patrimonio Cultural del Smithsonian's Center for Folklife and Cultural Heritage, y Peter Seitel, Co-coordinador para UNESCO/Smithsonian World Conference, ambos señalaron su decepción con el programa Obras Maestras en tanto su enfoque no se encontraba en los “portadores” de la cultura (término ya en sí mismo

los principales cambios en la perspectiva de la UNESCO en relación a salvaguarda del patrimonio intangible se plasma en el “Informe relativo al estudio preliminar sobre la conveniencia de reglamentar en el ámbito internacional la protección de la cultura tradicional y popular mediante un nuevo instrumento normativo”, de mayo de 2001, que reemplaza a una versión de 1989, donde el énfasis estaba en el rol de los folkloristas y en las instituciones para documentar y preservar los registros de las tradiciones en peligro, frente al nuevo instrumento, que aboga por un foco en las tradiciones en sí mismas, a través de apoyo a los practicantes⁴³. En ese sentido, Kirshenblatt-Gimblet (2006, p. 53) destaca que el entendimiento patrimonial debería incluir “el entero habitus y hábitat, entendido como su espacio de vida y mundo social”. En nuestro caso de estudio, esta demanda teórica de la salvaguarda patrimonial se ve invalidada en función de la implementación en el territorio Mapoyo del decreto presidencial 2248 aprobado por el Presidente Nicolás Maduro (2016) para la reactivación del proyecto del “Zona de Desarrollo Nacional Arco Minero del Orinoco”, -originalmente esbozado por Chávez en 2011-, en los Estados Bolívar y Amazonas (ver SILVA, 2016). Este proyecto se plantea a través de la militarización de una empresa estatal, CAMIMPEG (Cía. Anónima Militar de Industrias Mineras, Petrolíferas y de Gas), que se pretende funcione como alternativa a PDVSA, la actual empresa estatal petrolera. Incluyendo la participación de más de 150 empresas transnacionales, sin la realización de Consulta Previa con las comunidades involucradas (mayormente indígenas, de modo que se coloca la inconstitucionalidad de la acción e irrumpe con el derecho a la “autodeterminación indígena”), el decreto de la Gaceta Oficial 2248 indica que dicha empresa podrá realizar sus actividades “sin limitación alguna”. A pesar de las numerosas denuncias por parte de líderes indígenas (p.ej. comunicados de la Organización Regional de Pueblos Indígenas Del Amazonas-ORPIA⁴⁴), en el relatorio anual (2011) del Ministerio del Poder Popular para Pueblos Indígenas, consta como una de sus actividades: “conscientizar a las comunidades indígenas sobre la importancia de que a explotación de recursos estratégicos y minerales esté bajo la dirección del Estado Socialista, para así

problemático), sino que mucho más se establecía como una herramienta para los gobiernos nacionales proclamar la riqueza de sus patrimonios.

⁴³ Una de las críticas a los límites en los que se establecen los sujetos es que se le presenta fuera de la subjetividad e intencionalidad y su papel figura mucho más en el sentido de la transmisión, en ser un vector. Igualmente, se ha colocado la insuficiencia en que se conceptualiza la lengua indígena en el proceso patrimonial, no en su carácter ontológico, sino como el elemento a través del cual se comunican tradiciones orales, mitos, etc (MARRIE, 2009).

⁴⁴ Declaraciones disponibles en <https://www.laboratoriosdepaz.org/tag/orpia/>, consultado en noviembre de 2016.

distribuir de manera equitativa los dichos recursos entre las comunidades” (MINPPI Memoria y Cuenta, 2012: 3 apud KELLY, 2016). Asimismo, a pesar de la innegable red de humanos y no-humanos que se establece en esta región, y del impacto que las acciones podrían tener en el sistema ecológico interdependiente, la ministra indígena (Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas) declaró que el Arco Minero del Orinoco “no afecta a poblaciones indígenas”. Con la creación de una Comisión Presidencial de Desarrollo Ecosocialista Minero para la protección del medio ambiente, con sus precarios criterios, las posibilidades del uso del patrimonio para demandar respeto a los territorios indígenas quedan disminuidas. Por tanto, podemos decir, junto con Kirshenblatt-Gimblett (2006, p.55), “cuan diferente es la empresa del patrimonio profesional⁴⁵ del patrimonio que ha de ser salvaguardado”.

Esta actitud, que podría decirse que parte en lo ideológico de lo que Zyzyk (1992) llama la “razón cínica”, conduce a la inevitable ineficiencia de buena parte de las políticas patrimoniales. Tal punto es de vital importancia puesto que si únicamente escuchamos los discursos de los patrimoniólogos sobre sus prácticas, cada vez más plurales, cada vez más participativas, y que fácilmente acomodan las críticas a una solución superficial, tendremos “discursos apoloéticos [en los que] resaltan que las comunidades aprenden a valorizar la memoria cultural de los antepasados y que pasan a enorgullecerse de su legado patrimonial” (FERREIRA, 2010, p.98).

De hecho, estos ejemplos nos muestran que es necesario “promover un compromiso epistémico de restitución... una historicidad de las estrategias sociales y comunitarias de apropiación, adaptación, negociación y contestación de las fuerzas epistémicas de poder/saber. Si se muestra que hay otra manera de enunciarse rompiendo la trama hospitalaria del abanico nacional, tal vez la historia pueda ser diferente” (BOCCARA Y AYALA, 2012, p.209). Sin duda, si el patrimonio cultural quiere cumplir con los objetivos que declara tener, entonces sus políticas y praxis tendrán que deslocarse hacia otros horizontes de posibilidad.

⁴⁵ En nuestro caso, principalmente por las vinculaciones con el Estado.

REFLEXIONES FINALES

“Os mundos são, em toda parte, fusões complexas daquilo que nós gostamos de chamar modernidade e magia, racionalidade e ritual, história e o aqui-e-agora” (COMAROFF y COMAROFF, 2010, p. 6)

Los fenómenos contemporáneos relativos a los entrecruzamientos de lo local y lo global dan cuenta de la complejidad de los estudios sobre la modernidad. Principalmente, admitir que “el espacio en el que circulan las personas está atravesado por fuerzas diversas” (ORTIZ, 1998, p.9), nos lleva a pensar en términos de las variaciones contextuales. Allí donde ha sido planteada la globalización como una fuerza que irremediablemente acabaría con la diversidad cultural, encontramos certera la percepción de Gnecco (2015) que nos dice que la constitución contemporánea del capitalismo encuentra en la heterogeneidad un espacio privilegiado de reproducción, a la vez que da lugar a la domesticación local de los discursos globales. La modernidad, por tanto, no constituye una macro entidad fija o estable, por el contrario, los proyectos homogeneizadores que le han sido atribuidos están lejos de tener un amparo en la realidad y lucha de muchos grupos étnicos que a su vez responden realizando una “traducción” de diversos mecanismos originalmente occidentales a favor de sus intereses.

El contexto mundial está cada día más atravesado por la confluencia de “minorías” que subrayan su etnicidad, para lo cual han de valerse de estrategias que posibiliten el reconocimiento amplio de su diferenciación y así la apertura de posibilidades jurídicas y morales para el adelantamiento de agendas particulares. En lo que respecta a una gran cantidad de comunidades se evidencia un tipo de relacionamiento con conceptos como el de Patrimonio, que trasciende los criterios de los investigadores y funcionarios estatales, articulándose creativamente con las sociedades nacionales y el resto del mundo, en sus propios términos. No se trata de un uso pasivo del lenguaje patrimonial, sino del “efecto de legibilidad” del que habla Trouillot (2011), en el que los sujetos incorporan esos otros lenguajes para tener acceso a las redes que favorezcan la legitimación de sus discursos en relación a prácticas de

gobernanza, pero también a otros espacios fuera de ellas, que permitan conseguir como efectos políticos, movimientos hacia la reivindicación. (TROUILLOT, 2011: 166).

Esto corresponde a una “modernidad decididamente desbordada”, en palabras de Appadurai (2000), autor que nos conduce a la crítica de la idea de la supuesta irresistibilidad de la globalización para destruir toda diversidad cultural, perspectiva ya superada en la antropología pero cuya glosa escatológica es la base de muchos proyectos patrimoniales.

Tanto la contestación de tales proposiciones por parte de las mismas comunidades locales, como otros fenómenos entre los cuales se destaca la negociación de las categorías patrimoniales en el marco de la reivindicación de su ciudadanía, forman un panorama de cambio en las relaciones de poder dentro de las políticas de representación en las ciencias sociales (SAID, 1989). Más importante aún, podría constituir una manera en que tales grupos no-hegemónicos consigan mayores herramientas para avanzar sus agendas (p.ej. LAMBERTI, 2014 presenta un análisis de la cosmopolítica wixaritari contra la minería en sus territorios sagrados, donde la discusión ontológica pasa luego al componente práctico de la patrimonialización).

En esta línea, concordamos con García Canclini, quien señala la necesidad de

Un patrimonio reformulado que considere sus usos sociales, no desde una mera actitud defensiva, de simple rescate, sino con una visión más compleja de cómo la sociedad se apropia de su historia, puede involucrar a nuevos sectores. No tiene porqué reducirse a un asunto de los especialistas en el pasado: interesa a los funcionarios y profesionales ocupados en construir el presente, a los indígenas, campesinos, migrantes y a todos los sectores cuya identidad suele ser trastocada por los usos hegemónicos de la cultura (CANCLINI, 1999,p.33).

Acertadamente Cardoso de Oliveira⁴⁶ llama a la priorización de diálogo entre “horizontes semánticos” distintos, para acercarnos al deseado “descentramiento das tomadas de decisão sobre a gestão do patrimônio” (apud BEZERRA, 2009, p.68).De acuerdo con Sahlins (2006) en esto también tenemos que tener en cuenta la agencia de individuos determinados, que en coyunturas específicas gestionan poder simbólico, basado en el reconocimiento de la diferencia o en la coexistencia pactada (STRAVAKAKIS, 1999).

⁴⁶ CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O Trabalho do Antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 1998.

Las transformaciones contemporáneas hacia la crítica y la descolonización de las representaciones culturales producidas tradicionalmente por disciplinas como la antropología, motivó a Clifford a decir que “ya nadie puede escribir sobre otros como si se tratara de textos u objetos aislados” (CLIFFORD, 1986, p. 25). No obstante la visión legalista y tecnocrática que asume que es posible “administrar” el patrimonio cultural con técnicas de documentación y uso de recursos tecnológicos muestra que el logocentrismo occidental permanece bastante afianzado dentro de una visión estática de las relaciones entre “occidentales” y “no-occidentales”. Dos elementos son claves en este contexto: la función del patrimonio cultural en la gubernamentalidad (MENEZES, 2013) y el contexto sociológico que otorga valor hegemónico al patrimonio institucionalizado (HABER, 2012).

Esto nos lleva a considerar tal como señalan Belli y Slavutzky (2000, p.401) que: “pensar la cuestión patrimonial requiere, al menos a la manera de recaudo metodológico, tener presente que se trata de un concepto cuya genealogía se asocia a dos cuestiones centrales: el surgimiento de la modernidad y la emergencia de los estados nacionales”. En tal panorama, el patrimonio cultural juega un papel fundamental para la activación política de la etnicidad. Autores como García Canclini, lo colocan de esta manera: “el patrimonio existe como fuerza política en la medida en que es teatralizado” (GARCÍA CANCLINI, 1995, p.151).

Consideramos importante realizar en este trabajo un abordaje diacrónico en tanto nos posibilitaba entender cómo han sido los procesos mediante los cuales se generan los múltiples intereses en el patrimonio cultural, pero específicamente por parte de grupos indígenas. Por tanto, variados sitios de acción se constituyeron como objetivos de análisis, desde la relación diacrónica con investigadores, con miembros de instituciones culturales, y con otras comunidades, además de procesos internos de autodefinición-autorepresentación, frente a una sociedad nacional con sus propias especificidades. De tal forma intentamos dar relevancia a entender la patrimonialización desde la complejidad como proceso, donde se entrecruzan distintos elementos en diferentes temporalidades.

Por otro lado, partimos de un estudio crítico del patrimonio orientado hacia la comprensión de los dispositivos legislativos y otras disposiciones políticas que regulan

los imperativos de conservación (POULOT, 2009). También teniendo presente que, tal como indica Tornatore (2011, p.43) los “colectivos hacen valer su capacidad de apropiarse del “trabajo de la memoria”, dicho de otra forma, ‘la rememoración como el poder de recordarse’”.

En la actual arena política de Venezuela, hemos visto como una “memoria indígena” y mucho más una “memoria patriota” posee capital simbólico con diversas posibilidades de utilización práctica. La postulación patrimonial que hemos examinado enfatiza dos elementos de la Tradición Oral Mapoyo: un suicidio colectivo y la participación que habrían tenido en la Guerra de Independencia contra el Imperio Español en el siglo XIX y por la cual Simón Bolívar, el máximo héroe nacional e ícono de la “Revolución Bolivariana”, les otorgó la titularidad de las tierras que ocupaban. Sin embargo, es esta última memoria la que ha sido destacada tanto en los medios de comunicación como en el contexto institucional con el que se vinculan los Mapoyo. De tal forma la aclamación de la memoria colectiva de los Mapoyo para su patrimonialización promovida por el Estado y ratificada por la UNESCO, resalta la condición histórica de “insurgencia” del grupo, posibilitando su reconocimiento étnico y territorial.

En el caso de los Mapoyo, la reivindicación de su “memoria colectiva” ha sido esencial para su negociación con la sociedad nacional. Frente a un panorama académico que desde los 70’s los declaraban “aculturados” y en “vías de desaparición” (HENLEY, 1975; PERERA, 1992) y por tanto, sin “derechos territoriales indígenas”, emprendieron lo que llamaron una “revitalización cultural” (DURAN, 2008), que incluía desde proyectos para el fortalecimiento del idioma Mapoyo, hasta la construcción de un Museo Comunitario que expusiera frente a sus vecinos “criollos”, los elementos culturales que les distinguían y que constituyen su etnicidad.

Las relaciones que los líderes de este grupo lograron establecer con académicos y miembros de diversas instituciones estatales les permitió conseguir el financiamiento necesario para inaugurar el Museo en el 2012. Para los representantes gubernamentales, el eje principal que ha llamado la atención sobre los Mapoyo es su narración relativa a la participación en la Guerra de Independencia y poder materializar el relato a través de la presencia de la espada de Simón Bolívar y la daga de Páez. Aún más, los Mapoyo se

han proyectado a sí mismos como los guardianes de una espada del Libertador y como los descendientes de quienes colaboraron en la gesta patriota.

Coincidimos por tanto con Lenclud (1987), quien señala que la dicotomización de tradición y modernidad es problemática, pues la tradición se constituye políticamente, y las memorias se destacan asimétricamente. El pasado se gestiona como un “recurso escaso” (APPADURAI, 2001) que el presente adapta a sus coyunturas, siempre barnizándolo con su debida capa de autenticidad.

Desde Halbwachs (1994) existe el entendimiento de que la memoria colectiva gestiona el pasado a partir de los intereses del presente, particularmente de los grupos predominantes. En Venezuela, el grupo actualmente hegemónico maneja la retórica de reivindicación de los “subalternos”, de ser un “gobierno del pueblo”, lo que sin embargo, no se traduce en una efectiva política descentralizadora, sino por el contrario, da continuidad al establecido mecanismo de funcionamiento de las políticas públicas a través del partidismo burocratizado. Así, tanto las relaciones a nivel personal como el potencial simbólico del patrimonio cultural para legitimar el discurso gubernamental nacionalista resultan de relevancia fundamental para la concretización del status patrimonial.

Pero también nos dice Halbwachs que “la sociedad...en cada época reorganiza sus recuerdos de modo de ponerlos de acuerdo con las condiciones variables de su equilibrio” (apud CANDAU 2001, p. 125). En el caso de los Mapoyo, han tenido una larga y compleja historia de interacciones sociales y políticas en las que han conseguido manejar categorías propias para su reivindicación étnica y territorial, de acuerdo con su agenda, a la vez que han interactuado con las concepciones oficialistas de las instituciones culturales del país, intermediados por los discursos y prácticas globales de la UNESCO. Podríamos decir que la “memoria patriota” tuvo influencia en que el Estado venezolano decidiera proponer su nominación ante la UNESCO. De hecho, constituyen el único patrimonio inmaterial indígena que ha sido postulado por Venezuela, país donde la visión patrimonial prevaleciente es mayormente folklorista y aún a pesar de las concepciones vigentes sobre la “autenticidad” en relación a la indigeneidad.

Reconocer estas características le suma importancia a la necesidad de entender el patrimonio cultural como herramienta política indígena. Muy variadas posturas tendrían que ser examinadas: desde movimientos que buscan posicionarse en contra de la representación genérica de las “comunidades indígenas” como homogéneas, pre-modernas y como “minorías” sin poder, hasta otras que han tomado el camino de la articulación exitosa con las exigencias institucionales para, de este modo, acceder a recursos (BOWEN, 2000). En la mayoría de los casos, podríamos hablar de la modernidad siendo “indigenizada”, siendo negociada a través del patrimonio cultural, al ser entremezclados conceptos “globales” e instancias locales y como contrapartida, siendo activadas lógicas diferentes que repercuten, aunque en otros niveles, en las configuraciones de los regímenes de sentido patrimoniales. Lo declara Montenegro (2011:172) con estas palabras:

estos grupos usan la misma condición de subalternos que les otorgó el proyecto de Estado para incluirse como actores políticos. La alternativa que define para tales grupos deja ver el carácter político de la memoria y de la identidad étnica: Con comunidades sometidas a un proceso de siglos de aculturación en el que muchas perdieron la lengua, este movimiento indígena tiene que reinventar sus raíces, hurgar en la memoria colectiva en búsqueda de sus instituciones perdidas o a punto de desaparecer, re-fabricar sus héroes, recuperar formas comunitarias de solidaridad, exhumar símbolos, en fin, reinventar la historia para exigir otro lugar en la sociedad del futuro.

Existen por supuesto consecuencias que en muchos casos no son previstas relativas a la institucionalización de las culturas en función a un imaginario de identidad colectiva esencializada, como la exclusión de otros grupos no-patrimonializables, la inserción del discurso del turismo cultural como factor positivo o los efectos que pueda tener en las formas de organización internas de las comunidades. Pero también, en las mismas posibilidades de salvaguardar el patrimonio cultural (si es que el caso se plantea en esos términos). En forma más amplia, la reproducción de la idea del “valor intrínseco” del patrimonio, que se presenta como un remanente del anticuarismo romántico que forma parte del contemporáneo Discurso Autorizado del Patrimonio (SMITH; WATERTON, 2009) y que pasa sin cuestionamiento su aporte benéfico en la transmisión para las generaciones futuras. Son éstas conceptualizaciones occidentales pretendidamente universales que actúan entonces como dispositivos supranacionales de control, de administración de la cultura, en lo que Appadurai (1996, p.48) llama una “nueva economía política de la cultura”.

Siendo que estamos hablando de relaciones de poder, en la mayoría de los casos la fábrica del patrimonio es intencional. Cada grupo condensa expectativas en relación a los efectos de la patrimonialización, en función de los cuales participa del juego político. Así, pensando en los Mapoyo y su patrimonialización, a quiénes servirá esta acción en un futuro a mediano plazo y en qué medidas, dependerá de múltiples factores que se construyen diacrónicamente, se re-semantizan constantemente y fluctúan en las finas arenas de la situacionalidad.

Consideramos que para continuar esta investigación sería interesante recopilar narrativas individuales de miembros de la comunidad Mapoyo para contrastar las diversas manifestaciones que puedan tener las “representaciones semánticas” (CANDAU, 2011, p.39) de los elementos que componen la Tradición Oral, así como también las memorias relativas al proceso de patrimonialización, tomando en cuenta la heterogeneidad de toda comunidad y el paso de varios años desde sus proyectos patrimoniales iniciales. También sería de interés analizar las representaciones sobre los Mapoyo en las memorias de los investigadores, cada uno de los cuales ha resaltado algunos aspectos de los recuerdos que conservaron de sus estancias en trabajo de campo con este grupo indígena en sus publicaciones académicas, pero que muchos otros elementos se restringen solo a esferas particulares. Asimismo, al establecer conversaciones con personas de la comunidad de Palomo, son recurrentes las preguntas sobre las y los investigadores, quienes son recordados por ellos. Poco sabemos sobre las visiones Mapoyo sobre sus interacciones con los “criollos”. De modo que consideramos que también las memorias de las relaciones entre los investigadores sociales y sus interlocutores locales habrían de merecer mayor atención, en tanto las investigaciones y mucho más las políticas culturales podrían beneficiarse de un *feedback*, que promoviera la descolonización teórico-metodológica y así, la implementación de proyectos patrimoniales más efectivos.

Por otro lado, nos parece que la relevancia del proceso de patrimonialización de los Mapoyo también tendría que ser analizada en el contexto de las complejas relaciones interétnicas en el Orinoco. Decimos esto debido a que cuando se comenzó la re-activación de la construcción del Museo Comunitario, uno de los puntos que fueron discutidos junto al Museo Nacional de las Culturas, era el posible impacto que podría tener esta experiencia en otras comunidades indígenas de la región, cuyas problemáticas específicas tienen diversos grados de intensidad (minería, ganadería, tala de bosques,

turismo, falta de servicios estatales, etc). Así que considerando el relativo éxito del Museo y la aprobación de la inclusión en la Lista de Salvaguarda Urgente de la UNESCO, con las implicaciones que esto tuvo en términos de visibilidad nacional, de apoyo institucional en varias escalas, de posibilidades de financiamiento a proyectos e iniciativas que habían interesado a los representantes Mapoyo desde hace algún tiempo, sería de enorme utilidad tanto conocer las transformaciones que los mismos protagonistas hayan tenido en relación a la forma de pensar los temas del patrimonio, etnicidad y política nacional, pero también ver qué repercusiones ha tenido en su espacio de interacción regional. Es decir, saber si otras comunidades indígenas se han planteado la posibilidad patrimonial. Es claro que para los grupos indígenas sigue siendo primordial la otorgación gubernamental de la titularidad territorial, y si la tecnología patrimonial puede colaborar en esta misión, entonces es un dispositivo que merecería mayores reflexiones.

Perera (1992, p.158) al finalizar su artículo sobre los Mapoyo, a quienes denominó “otro pueblo amerindio que desaparece” coloca agradecimientos a sus informantes y dice: “A los Wanai, representantes de una brava y sufrida etnia, cuyo destino debió ser otro”. Luego de 23 años desde esa publicación, al contrario de la sentencia de muerte cultural que a los ojos de este investigador se avecinaba, los Mapoyo efectivamente se han construido otro destino. Esto a la par de Venezuela en general, transitando rumbos políticos particulares, con una visión del pasado y una forma de construcción del presente que forma parte de la “ficción hegemónica de tolerancia multiculturalista, respeto y protección de los derechos humanos, democracia y otros valores por el estilo” (ZYZEK, 1998, p.17). Idea esta que también se encuentra en los planteamientos patrimoniales de gran escala, y que nos plantea la necesidad de repensar las formas en que se entiende la diversidad cultural en las políticas públicas, especialmente en la “gestión patrimonial”, pues a pesar de que algunos grupos, como los Mapoyo, logren interactuar de una manera más conveniente con sus dispositivos de control, esto no exime la arbitrariedad política que generalmente subyace a las cruzadas patrimoniales, cuyas metáforas discursivas se asocian a legitimaciones ideológicas así como a la producción de identidades.

En efecto, tal como reconoce Escobar, “para el investigador es más difícil aprender a habitar en la estructura interpretativa interna de la cultura que opone resistencia, lo cual sería un prerrequisito para una representación que no dependiera

tanto de las prácticas occidentales de conocimiento” (ESCOBAR, 2007, p. 284). Pero si reconocemos la situacionalidad del patrimonio, sus significados constantemente cambiantes (HOWARD Y GRAHAM, 2012), entonces tenemos que auto-educarnos para aprender de la diferencia, para lidiar con mundos ontológicos relacionales y no pretender imponerles unidireccionalmente, las perspectivas que ha desarrollado la disciplina del patrimonio occidental desde su lugar hegemónico. Más bien, como dice Haber para la arqueología, plantear conversaciones con las teorías locales de frontera (HABER, 2013, p.58).

Tal vez la confrontación simbólica sea inevitable (PRATS, 1997), pero es posible el establecimiento de horizontes más incluyentes, donde la producción de discursos en torno de elementos culturales, se valga de autoreflexión crítica, así como de un mejor entendimiento de las lógicas locales, puesto que al fin y al cabo, “las comunidades” se encargan de reclamarse como interlocutores de las prácticas hegemónicas patrimoniales.

BIBLIOGRAFÍA

ABREU, R. Museus indígenas no Brasil: notas sobre as experiências Tikuna, Wajãpi, Karipuna, Palikur, Galibi-Marworno e Galibi Kali'na. In FAULHABER, BERTOL; BORGES (orgs.) **Ciências e Fronteiras**. Museu de Astronomia e afins. Rio de Janeiro. 2012. p.10-20.

ARDREN, T. Conversations about the production of archaeological knowledge and community museums at Chunchucmil and Kochol, Yucatán, México. **World Archaeology** 34, n.2, p.379-400. 2002.

AGUILAR,V; BUSTILLOS, L **Transversalización de la política (pública) para pueblos indígenas: hacia una definición del Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas de la República Bolivariana de Venezuela**. GTAI, Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes. Mérida. 2007.

ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo**. Fondo de Cultura Económica. México. 1993.

ANGOSTO, L. Pueblos indígenas, guaicaipurismo y socialismo del siglo XXI en Venezuela. **Antropológica** n. 110, p. 9-33. 2008.

ANGOSTO, L. Pueblo indígenas, multiculturalismo y la nueva geometría del poder en Venezuela. **Cuadernos del CENDES**, Año 27, n73, p.97-132, Enero-Abril 2010.

APPADURAI, A. The globalization of archaeology and heritage. A discussion with Arjun Appadurai. **Journal of Social Archaeology**. V.1 n.1 p.35-49. 2001.

APPADURAI, A. Disjuncture and difference in the Global Cultural Economy. In MCGEE, J; WARMS, R. **Anthropological Theory, an introductory history**. McGrawHill. New York. 2000.

ARIAS, E. **Nuestra historia está en la tierra**. Documental. Centro Nacional Autónomo de Cinematografía- IVIC. Altos de Pipe. 2008.

ARMAS-CHITTY, J.A. **Guayana: su tierra y su historia**. C.V.G., Ministerio de Obras Públicas. Caracas. 1964.

ARMSTRONG-FUMERO, F. A Heritage of ambiguity: the historical substrate of vernacular multiculturalism in Yucatán, México. **American Ethnologist** V.36 n.2 p. 300-316, 2009.

ARMSTRONG-FUMERO, F. Tensiones entre el Patrimonio Tangible e Intangible en Yucatán, México: La imposibilidad de re-crear una cultura sin alterar sus características. **Chungara, Revista de Antropología Chilena**. V.44, n. 3, p. 435-443. 2012.

ARVELO-JIMÉNEZ, N. Fragmentación y Reconstitución étnicas. **Presente y Pasado. Revista de Historia**. N. 34, p.41-64. 2012.

- ASSMANN, A. **Espaços da recordação**. São Paulo, Editora da Unicamp, 2011.
- ATALAY, S. **Community-based archaeology. Research with, by and for indigenous and local communities**. University of California Press. 2014.
- BALANDIER, G. **El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación**. Barcelona. Paidós Studio. 1994.
- BAUMAN, Z. **Culture as Praxis**. Cambridge. Polity Press. 1992.
- BELLI, E; SLAVUTZKY. Consecuencias prácticas de la patrimonialización de la Quebrada. **Ilha Revista de Antropologia**, UFSC. V. 8, n. 1 y 2, p. 397-415. 2006.
- BELLO, L. **Los derechos de los pueblos indígenas en Venezuela**. IWGIA. Copenhague. 1999.
- BELLO, L. (ed.) **El Estado ante la sociedad multiétnica y pluricultural: políticas públicas y derechos de los pueblos indígenas en Venezuela (1999-2010)**. IWGIA. Copenhague 2011.
- BENDEL, R; EGGERT, A; PESELMANN, A (eds.). **Heritage regimes and the state**. Universitätsverlag Göttingen. 2013.
- BENNET, T. **Pasts Beyond Memories: Evolution, Museums, Colonialism**. London. Routledge. 2004.
- BEZERRA, M. “As moedas dos índios”: um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha de Marajó, Brasil. **Boletim do Museu Paranaense Emilio Goeldi. Ciencias Humanas**. Belém. V. 6 n.1 p. 57-70. 2009.
- BOCAREJO, D; RESTREPO, E. Introducción. **Revista Colombiana de Antropología**. v. 47 n.2, p.1-13. 2011.
- BOCCARA, G; AYALA, P. Patrimonializar al indígena. Imaginación del multiculturalismo neoliberal en Chile. **Cahiers des Amériques latines** n.67, p. 207-227. 2012.
- BORDA, O. **El socialismo raizal y la Gran Colombia bolivariana**. Fundación Editorial El Perro y la Rana. Caracas. 2008.
- BORTOLOTTI, C. UNESCO, cultural heritage, and outstanding universal value: value based analyses of the World Heritage and Intangible Cultural Heritage Conventions. **International Journal of Heritage Studies**. 21:5, 528-53. 2015.
- BOWEN, J. Should We Have a Universal Concept of 'Indigenous Peoples' Rights?: Ethnicity and Essentialism in the Twenty-First Century. **Anthropology Today**, V. 16, n. 4 p. 12-16, 2000.

BRACHO, F. Lo “socialista” como enemigo de lo indígena: el caso venezolano. **POLIS Revista Latinoamericana**. n.19 p.1-18, 2008. Disponible en: <http://polis.revues.org/3938> Accesado el 14 agosto 2016.

BRICEÑO, T. **Comercio por los ríos Orinoco y Apure. Segunda mitad del siglo XIX**. Fondo Editorial Tropykos. Caracas. 1993.

BROWN, M. F. Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property. **International Journal of Cultural Property**, v.12 p. 40-61, 2005.

BRUMFIELD, E. It's a material World: history, artifacts and anthropology. **Annual Review of Anthropology**. 32:205-23. 2003.

BUENO, R. **Tratado histórico**. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Caracas.1965.

CANCLINI, N. Los usos sociales del Patrimonio Cultural. In AGUILAR CRIADO, E. Cuadernos **Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio**. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. 1999. p. 16-33.

CANDAU, J. **Memória e identidade**. Editora Contexto. São Paulo. 2011.

CARTANÁ, C. **Pasados locales, políticas globales: Los procesos de patrimonialización en un valle del Pirineo catalán**. Tesis doctoral. Universitat de Barcelona. 2007. 442 p.

CASTELANO, E. Kissimbiê: Águas do saber. Compreendendo a política de musealização como estratégia das comunidades-terreiro. **Revista Jesús Histórico** 9, n.17. p.69-78. 2016.

CASTRO-GÓMEZ, S. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. In: LANDER, E (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires. CLACSO. 2005. p.3-23.

CAVALCANTE, T. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História**, São Paulo, v.30 n.1 p. 349-371. 2011.

CHAFFANJON, J. **El Orinoco y el Caura**. Organización Orinoco. Caracas. 1988.

CHAGAS, M. Museu do índio. Uma instituição singular e um problema universal. In: BELTRÃO, J; ECKERT, C; LIMA FILHO, M (Orgs.). **Antropologia e Patrimônio Cultural. Diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra, 2007, p.175-198.

CHÁVEZ, H. **Poder popular: alma de la democracia revolucionaria**. Transcripción de la Juramentación del Consejo Presidencial para la Reforma Constitucional y del Consejo Presidencial del Poder Comunal. Editorial Teatro Teresa Carreño. Caracas. 2007.

CHAVES, M.; MONTENEGRO, M.; ZAMBRANO, M. Introducción. Agentes sociales, estrategias políticas y mercados culturales en los procesos de patrimonialización. In _____. **El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH. 2014. p.11-36.

CHIRIKURE, S; PWITI, G. Community involvement in archaeology and community heritage management. **Current Anthropology** 49, n.3, p. 467-485. 2008.

CLARAC, J. Análisis de las actitudes de políticos criollos e indígenas en Venezuela (De los años 60 hasta el 2001). **Boletín Antropológico** Universidad de los Andes. Año 20, V. 3 n. 53 p. 335-372.2001.

CLIFFORD, J. Four Northwest Coast Museums: Travel Reflections. In KARP, I y LAVINE, **Exhibiting Cultures: Poetics and Politics of Representation**. Smithsonian Institution. Washington. 1991.

CLIFFORD, J. “Of Other Peoples: Beyond the ‘Salvage Paradigm.’ ” In **Discussions in Contemporary Culture**. Hal Foster, ed. Seattle, Wash.: Bay Press. 1997.

COMAROFF, J y COMAROFF, J. Etnografia e imaginação histórica. Tradução de Dulley, I e Janequine, O. **Revista Proa**, N2 (1):1-72, 2010.

CONIVE **Los Pueblos Indígenas y el Proceso Constituyente. Primer Congreso Nacional Extraordinario de los Pueblos Indígenas de Venezuela**. Ciudad Bolívar.1999

CONNERTON, Paul. Seven types of forgetting. **Memory Studies**,v. 1 p. 59. 2008.

CRUXENT, J, M. Datos demográficos. **Memorias de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle** v.21 p. 64-68, 1948.

CURTONI, R y PAREDES, A. Arqueología y mutivocalidad en la encrucijada. Aportes críticos desde Sudamérica. In RIVOLTA, M, MONTENEGRO, M, MENEZES FERREIRA, L y NASTRI, J. **Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica**. Fundación de Historia Natural Félix de Azara. Buenos Aires. 2014. p.89-109.

DAVALLON, J. Produire les haut lieux du patrimoine. In MICOUD A, **Des Haut-Lieux. La construction sociale de l'exemplarité**. Paris, Ed. Du CNRS. 1991. p. 85-102.

DECARLI, G. Vigencia de la Nueva Museología en América Latina: conceptos y modelos. **ABRA**. Pp 55-75. 2004.

DEAN, M. **Governmentality: Power and Rule in Modern Society**, London: Sage. 1999.

DE LA CRUZ, R et al. **Elementos para la protección sui generis de los conocimientos tradicionales colectivos e integrales desde la perspectiva indígena**. Unidad de Publicaciones de la CAF. Caracas. 2005.

DÍAZ, L. **Los Viajeros del Río: Una contribución al estudio de la dinámica espacial para el período colonial tardío en el Orinoco Medio.** Trabajo Final de Grado, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas. 2005.

DIETLER, M. Consumption, agency and cultural entanglement: theoretical implications of a mediterranean colonial encounter. In J.G. CUSICK (ed) **Studies in culture contact: Interaction, culture change and archaeology.** Occasional papers N° 25, Carbondale: Center for archaeological investigations. 1998. p. 288-308.

DIETLER, M. A tale of three sites: the monumentlization of Celtic opidda and the politics of colective memory and identity. **World Archaeology**, v. 30 n.1 p. 72-89. 1998.

DOBRES, M ;ROBB, J. Doing Agency: introductory remarks on methodology. **Journal of Archaeological Method and Theory** 12, n.3, p. 159-166.

DOUGNAC, A. **Manual de Historia del Derecho Indiano.** México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México. 1994.

DREYFUS, H; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica (além do estruturalismo e da hermenêutica).** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. XXI.

DURÁN, R. **Wihí-Mopue (Soy Mapoyo): El Diseño de un Museo Comunitario en la Comunidad Indígena Mapoyo de El Palomo, Edo. Bolívar y su Utilización como Instrumento de Legitimación del Pasado y Reafirmación Identitaria.** Trabajo Final de Grado, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela. 2008.

FABIAN, J. **Time and The Other: How Anthropology makes its Object.** New York: Columbia University Press.1983.

FABIAN, J. The other revisited. Critical afterthoughts. **Anthropological theory**, v. 6: 139-152. 2006.

FALCONI, M. **Arqueología del Período Republicano (1831-1940): Características del encuentro económico, social y cultural entre indígenas, criollos y extranjeros.** Trabajo Final de Grado, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas. 2003.

FERREIRA, L. M. Essas coisas não lhes pertencem: relação entre legislação arqueológica, cultura material e comunidades. **Revista de Arqueologia Pública**, Campinas, n.7, p. 87-106. 2013.

FERREIRA, L.M. Arqueología Comunitaria, Arqueología de Contrato y Educación Patrimonial en Brasil. **Jangwa Pana: Revista del Programa de Antropología de la Universidad del Magdalena**, (9): 95-102. 2010.

FISCHER, E. Cultural logic and maya identity: rethinking constructivism and esencialism. **Cultural Anthropology** vol 40 n.4. p. 473-499. 1999.

FLORES, M. **La Colonización de la Piel: Estudio de materiales de atuendo personal en el Orinoco Medio**. Trabajo Final de Grado, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas. 2003.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Editora Paz y Tierra. São Paulo. 2005.

FOUCAULT, M. 2008. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes (aula de 4 de abril de 1979, p. 397-430).

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 1999.

FUNARI, P ET AL. Apresentação. In CARVALO, A, VASCONCELOS, C e FUNARI, P (Eds.). **Museus e identidades na América Latina**. Annablume. São Paulo. 2015. p.7-12.

GABALDÓN-MÁRQUEZ, J. **Fuero Indígena Venezolano. Parte I. Período de la Colonia (1552 a 1783)**. Caracas: Comisión Indigenista, Ministerio de Justicia. 1954.

GARCÍA, C. La gestión social del recuerdo y el olvido: Reflexiones sobre la transmisión de la memoria. **Aposta, Revista de Ciencias Sociales** nº 49, Abril, Mayo y Junio. 1-16. 2011.

GIL, M. **Efectos de la conquista y colonización europea en la industria lítica del Orinoco Medio: Análisis de los cambios del material lítico encontrado en yacimientos arqueológicos post-contacto, localizados entre los ríos Suapure y Parguaza, Estado Bolívar**. Trabajo Final de Grado Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas (Venezuela). 2003.

GINÉS DE SEPÚLVEDA, J. **Historia del Nuevo Mundo** (1567), Introducción y notas de Antonio Ramírez deVerger. Alianza Edit., Madrid. 1987.

GNECCO, C. Multivocalidad años después. In RIVOLTA, M, MONTENEGRO, M, MENEZES FERREIRA, L Y NASTRI, J. **Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica**. Fundación de Historia Natural Félix de Azara. Buenos Aires. 2014. p.35-46.

GOLDFRANK, B. Los consejos comunales ¿avance o retroceso para la democracia venezolana?. **Nuevas Instituciones participativas y democráticas**. Iconos n.40. p.41-55. 2011.

GÓMEZ, P. Patrimonio y etnopolíticas de la memoria: el pasado como aparato ideológico en la fiesta del Zocán en el templo del sol de Sogamoso. **Antípoda** n.12, p.165-186, enero-julio 2011.

GONZÁLEZ, E. **Definición de tres estilos cerámicos para el Período Colonial Temprano en el Orinoco Medio**. Trabajo Final de Grado, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas (Venezuela). 2005.

GONZÁLEZ, M. **Las comunidades indígenas en Venezuela como actores públicos del desarrollo local. El caso de los consejos comunales en la comunidad indígena pemon: “Kumarakapay”, municipio Gran Sabana del Estado Bolívar, Venezuela**.

Tesis para obtener el título de maestría en Ciencias Sociales con mención en Desarrollo Local y Territorial. FLACSO, Ecuador. 2014.

GONZÁLEZ, J y MEDINA, F. Diversidad cultural y lingüística de Venezuela: registro y revitalización de lenguas minoritarias. **Proceedings STLYLLA**, University of Notre Dame, p. 1-16. 2012.

GUMILLA, J. **El Orinoco ilustrado y defendido**. Academia Nacional de la Historia. Fuentes Para la Historia Colonial de Venezuela. Caracas. 1965.

HABER, A. Relocalizar el conocimiento. Prólogo. In IRIARTE, D (ed.) **Localidad de Villa Vil. De la relocalización de la razón científico-técnica hacia la emergencia de una teoría local del conocimiento**. Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria. Catamarca. 2013. p.5-8.

HABER, A. Un-disciplining archaeology. *Archaeologies* v.8 n.1 p. 55-66. 2012.

HAFSTEIN, V. Claiming culture: intangible heritage Inc., Folcklore, traditional knowledge. In: D. HEMME; M. TAUSCHEL y R. BENDIX (eds.) **Pradikat heritage. Reihe: Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie**. 2007. p.81-119.

HAFSTEIN, V. Protection as dispossession. Government in the vernacular. In KAPCHA, D (ed.). **Cultural Heritage in transit. Intangible Rights as Human Rights**. University of Pennsylvania Press. Philadelphia. 2014.

HALBWACHS, M. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Albin Michel. Paris. 1994.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Rio de Janeiro, Vertice, 1990

HALL, S. **A identidade cultural na pos-modernidade**. DP&A Editora. Rio de Janeiro. 2003.

HANDLER, R. An Anthropological Definition of the Museum and its Purpose. **Museum Anthropology**, v.17, p.32-36, 2004.

HENLEY, P. Los Wanai (Mapoyo). In COPPENS, W (ed.) **Los Aborígenes de Venezuela**, vol 2. Fundación La Salle. Caracas. 1975.

HENLEY, P. Wánai: Aspectos del Pasado y del Presente del Grupo Indígena Mapoyo. **Antropológica**, n. 42, p.29-52, 1983.

HERNÁNDEZ, G. **El Fortín de San Francisco Javier: Una estrategia clérigo militar en el proceso de colonización del Orinoco Medio durante el siglo dieciocho**. Trabajo Final de Grado, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas. 1994.

HERNÁNDEZ PÉREZ, A. L. Etnoarqueología del espacio doméstico y comunitario del grupo Mapoyo de la comunidad de El Palomo, Municipio Cedeño, estado Bolívar-Venezuela. **Boletín Antropológico**, v. 25 n. 71, p. 389-405. 2008.

Consejo Nacional de la Cultura y de las Artes. **Herramientas para la gestión cultural local. Identificación del Patrimonio Cultural Inmaterial.** Chile. 2014.

HOLLOWELL, J y NICOLAS, G. Using Ethnographic Methods to Articulate Community-Based Conceptions of Cultural Heritage Management. **Public Archaeology**, v. 8 n. 2-3, p. 141-160. 2009.

HOTTIN, C. Du patrimoine immatériel dans les politiques patrimoniales. In. CORNU, M. FROMAGEAU, F., HOTTIN, C. **Droit et patrimoine culturel immatériel.** Ministère de la culture et de la communication. 2013. p.11-25.

HORTA, A. **Aproximación a la cosmopolítica de los colectivos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta : ley de sé, estado y patrimonio.** Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2015.

HUMBOLDT, A. **Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente** (Vol III, IV). Biblioteca Venezolana de Cultura. Ediciones del Ministerio de Educación. Caracas. 1956.

HODDER, I. Cultural Heritage Rights: From Ownership and Descent to Justice and Well-being. **Anthropological Quarterly**, v. 83 n.4 p.861-882. 2010.

HOLTORF, C. **From Stonehenge to Las Vegas: Archaeology as Popular Culture.** Walnut Creek, CA: Altamira Press. 2005.

HOWARD, P e GRAHAM, B. **The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity.** Ashgate Publishing Company. Cornwall. 2012.

JARAMILLO, P. Etnografías en transición: escalas, procesos y composiciones. **Antípoda**, n. 16 p.13-22. 2013.

JELIN, E. **Los trabajos de la memoria.** Siglo Veintiuno editores, España. 2001.

JONES, A.L. Exploding Canon: the Anthropology of Museum. **Annual Review of Anthropology**. N. 22 p.201-220. 1993.

JONES, S. Negotiating Authentic Objects and Authentic Selves. **Journal of Material Culture**, v.15 n. 2, p. 181-203, 2010.

KAHN, M. Not Really Pacific Voices: Politics of Representation in Collaborative Museum Exhibits. **Museum Anthropology**: v. 24 n.1 p. 57-74. 2000.

KARP, I; LAVINE, S. **Exhibiting Cultures: the poetics and politics of museum display.** Smithsonian Institution Press. Washington e London. 1991.

KELLY, J. **Sobre a Antimestificação.** Species- Núcleo de Antropologia Especulativa: Curitiba. 2016. 112 p.

KENNY, M. Deeply rooted in the present: making heritage in Brazilian quilombos. In SMITH; L; WATERTON, E. **Heritage, communities and archaeology**. London: Duckworth. 2009.p.151-168.

KIRSHENBLATT- GIMBLETT, B. Heritage as metacultural production. 2006. **Museum International** 56:52-55.

KOCKELMAN, P. Agency. The relation between meaning, power and knowledge. **Current Anthropology** v.48 n.3 p. 375-401. 2007.

KREPS, C. Indigenous curation, museums and intangible cultural heritage. In: SMITH, L; WATERTON, E. **Heritage, communities and archaeology**. London: Duckworth. 2009.p.193-208.

LACLAU, E. La imposibilidad de la sociedad. In _____. **Nuevas Reflexiones sobre la Revolución en nuestro tiempo**. Edit. Nueva Visión. Buenos Aires.1998. pp.103-106.

LACOUTURE, F. Museo, Política y Desarrollo en visión retrospectiva y presente: México y América Latina. In **Antología del Cuarto Curso Interamericano de Capacitación Museográfica**, Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía, INAH, México.1994.

LAMBERTI, M. **Cosmopolítica y territorialidad. Las estrategias de construcción, apropiación y control del territorio de los opositores a la minería en Wirikuta**. I Congreso de Estudiantes de Posgrado en Ciencias Sociales. Anales. Ciudad de México. 2014.p. 1-22.

LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires. CLACSO. 2005. p.3-23

LANGUE, F. Les cendres des héros. Mémoires et histoires du temps présent vénézuélien. In CAPDEVILLA, L; LANGE, F (dir.) **Entre Mémoire collective et histoire officielle**. Presses universitaires de Rennes. 2009.

LATOUR, B. **Reemsamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red**. Manantial. Buenos Aires. 2005.

LE GOFF, J. **Histoire et mémoire**. Gallimard. Paris. 1988.

LENCLUD, G. La tradition n'est plus ce qu' elle était. **Terrain** 9, p.110-123. 1987.

LIGHTFOOT, K. Native negotiations of missionary practices in Alta California. **Missionalia**. v. 32 n. 3 p. 380-393. 2004.

LIZARRALDE, R. Mapa etnográfico de Venezuela y Regiones adyacentes. **Antropológica** n. 29, 1971.

LOWENTHAL, D. Why Sanctions Seldom Work: Reflections on Cultural Property Nationalism. **International Journal of Cultural Property** n.12 p. 393- 423.2005.

LOWENTHAL, D. **The Heritage Crusade and the Spoils of History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MACHUCA, J. Patrimonio y retradicionalización en la cultura indígena y popular en Mexico In: FERREIRA, Maria L., MICHELON, Francisca F. **Memória, patrimônio e Tradição**. Pelotas, Edupel, 2010.

MANSUTTI, A; BONNEVIL, N. Dispersión y asentamiento interfluvial llanero: dos razones de sobrevivencia étnica en el Orinoco Medio del postcontacto. **Antropológica** 84:43-72. 1994-1996.

MANSUTTI, A. Pueblos indígenas y cambios constitucionales: el caso de Venezuela. **Boletín Antropológico** n. 50. p.79-98. 2000.

MARCUS, G. Ethnography in-on the World System: the emergence of Multi-sited ethnography. **Annual Review of Anthropology**, n.24, p. 95-117. 1995.

MARCUS, G. **Ethnography Through Thick & Thin**. Princeton: Princeton University Press. 1998.

MARCUS, G. El o los fines de la etnografía. **Revista de Antropología Social** v.17 p. 27-48. 2008.

MARCUS, G. Entrevista. **Mana** v.21 n.2 p. 407-423, 2015.

MARRIE, H. The UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage and the protection and maintenance of the cultural heritage of Indigenous Peoples. In: SMITH, L; WATERTON, E. **Heritage, communities and archaeology**. London: Duckworth. 2009. P.169-192.

MATTEI-MULER, M.C. Vocabulario básico de la lengua Mapoya. **Antropológica** n. 42 p. 57-77. 1975.

MAZZUCHI, M.L e HEIDEN, R. Políticas Patrimoniais e reinvenção do passado: os pomeranos de São Lorenzo do Sul, Brasil. **Cuadernos de Antropología Social**, n.30, p.137-154. 2009.

MAZZUCHI, M.L. e MACHUCA, J. **Comunidade, identidade e gestão; um estudo sobre os Museus Comunitários de Oaxaca, Mexico**. In CARVALHO, A, VASCONCELLO, C y FUNARI, P (eds.) **Museus e identidades na America Latina**. Annablume editora. São Paulo. 2015. P.37-54.

MEDINA, F. **Introducción a la fonética y a la fonología mapoyo (caribe)**. Trabajo final de grado. Caracas: Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela. 1997.

MÉNDEZ LUGO, R. **Teoría y Método de la Nueva Museología en México**, Movimiento Internacional de la Nueva Museología (MINOM). 2001.

MESKELL, L. Transacting UNESCO World Heritage: gifts and Exchange on a global stage. **Social Anthropology** v. 23 n.1 pp 3-21. 2015.

MEZA, E. **Aceite de tortuga: colonialismo, agencia y producción en el Orinoco Medio durante los siglos XVIII al XX.** Trabajo final de grado presentado para optar por el título de Antropóloga, Universidad Central de Venezuela. 2013.

MEZA, E; FERREIRA, L. La espada de la independencia: agencia de los objetos, materialidad y recursos políticos en el proceso de patrimonialización entre los Mapoyo (Venezuela). **Revista de Arqueología Pública.** UNICAMP, V. 10 n.3 p. 91-113. 2016.

MONTEIRO, P. Questões para uma etnografia numa sociedade mundial. **Novos Estudos CEBRAP.** 44, 161-178. 1993.

MONTENEGRO, M. La patrimonialización como protección contra la mercantilización. **Revista Colombiana de Antropología.** V. 46, n.1, p. 115-131. 2010.

MORALES CAMARENA, V. **Pasos para crear un Museo Comunitario,** INAH-DGCP, México. 1994.

MOREY, R. A joyful havest of souls: disease and the destruction of the llanos indians. **Antropológica** n.52 p.77-108. 1979.

MOSONYI, E. E.; SUÁREZ LUQUE, M. Los Mapoyo: Un Pueblo Patriota Ignorado. **Zona Tórrida** n.4, p. 21-28. 2009.

MUZZOPAPPA, E; VILLALTA, C. Los documentos como campo. Reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales. **Revista Colombiana de Antropología** v.47 n.1, pp. 13-42, enero-junio 2011.

NÚÑEZ, A. Resignificaciones y reapropiaciones del patrimonio cultural. **Baukara** 4, p.6-21.

OLIVEIRA, J. O uso da arqueologia para a produção de laudos antropológicos sobre terras indígenas em Mato Grosso do Sul, Brasil. **Tellus**, v. 12, n.22, 27-48. 2012.

OLIVEIRA, J. P. Ensaio de Antropologia Historica. Rio de Janeiro. Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, A. **Aquilo é uma coisa de índio. Objetos, Memória e Etnicidade entre os Kanindé do Ceará.** Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco. 2012. 324 p.

OLIVEIRA, A. **Por uma antropologia dos museus indígenas: práticas de colecionamento, categorias nativas e regimes de memória.** Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia. Natal, 2014.

ONUKEI, Y. Kuntur Wasi: templo, oro, museo...y un experimento de desarrollo comunitario. **Museum Internacional**, N. 204 .V. 51, N. 4. París. UNESCO. 1999. Disponible en <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001177/117733so.pdf>. Consultado en 23 de septiembre de 2016.

PERERA, M. Á. Los últimos Wánai (Mapoyos): Contribución al conocimiento indígena de otro pueblo amerindio que desaparece. **Revista Española de Antropología Americana**, 22, 139-161. 1992.

PERERA, M; RIVAS, P; GÓMEZ, S. Los paradigmas ambientales del pueblo Pemón y la demarcación de tierras para la titulación colectiva. Cambios y resistências. **Antropológica** v. 53, n. 111-112, p. 115-147. 2009.

PRATS, L. El concepto de patrimonio cultural. **Política y Sociedad** n. 27.p. 63-76. 1998.

PRIOSTI, O; DE VARINE, H. **O Novo Museu das Gentes Brasileiras: criação, reconhecimento e sustentabilidade dos procesos museológicos comunitários**. 2007. Disponible en: <http://www.abremc.com.br/coletaneadeartigos.asp>. Consultado 23 de septiembre de 2016.

POULOT, D. Um Ecosistema do Patrimônio. In: CARVALHO, C. S. de; GRANATO, M; BEZERRA, R. Z; BENCHETRIT, S. F. (orgs.). **Um Olhar Contemporâneo sobre a Preservação do Patrimônio Cultural Material**. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2008. p. 26-43.

POULOT, D. Cultura, História, Valores patrimoniais e Museus. **Varia Historia**, v. 27, n. 46, p. 471-480. 2011.

POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. UNESP. São Paulo. 1997.

QUISPE, M; TILLET, A. **Pueblos indígenas** - Informe Venezuela Anuario / IWGIA 2010. Disponible en: <http://www.elpueblosoberano.net/2010/10/pueblos-indigenas-informe-venezuela-anuarioiwgia-2010>. Accesado en 6 de jul. de 2015.

REEVE, M. Regional interaction in the western Amazon: the early colonial encounter and the jesuits years: 1538-1767. **Ethnohistory** v.41 n.1. p.106- 136. 1994.

REY FAJARDO, J. **Documentos Jesuíticos relativos a la Compañía de Jesús en Venezuela**. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Caracas. 1966.

RIBEIRO, G. Cultural diversity as a global discourse. **Série Antropologia**, Brasília, v. 412, p.1-35, 2007. Disponible en: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie412empdf.pdf>. Accesado: 20 de jul. de 2015.

RICOEUR, P. **Percurso do reconhecimento**. Edições Loyola. São Paulo. 2006.

ROMERO, R. **Computar el Pasado: Aplicación Informática en la Interpretación del Espacio Habitado en Dos Sitios Post-contacto, en el Orinoco Medio, Estado Bolívar**. Trabajo Final de Grado, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas. 2004.

RUETTE, K. **The Left-turn of Multiculturalism: indigenous and afrodescendant social movements in northwestern Venezuela.** Ph. D Dissertation School of Anthropology. University of Arizona 2011.

RUETTE, K. **Venezuelan State Rhetoric: Social, Racial and Ethnic Representations in nineteenth century legal texts.** Masters thesis. Department of Anthropology: University of Arizona. 2003

RUFER, M. **La comunidad melancólica: etnicidad, patrimonio comunitario y memoria en México.** KLA Working Paper Series No. 12; Kompetenznetz Lateinamerika - Ethnicity, Citizenship, Belonging; 2014. Disponible en: http://www.kompetenzla.uni-koeln.de/fileadmin/WP_Rufer.pdf. Accesado: 3 de enero de 2016.

SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana** v. 3 n.1 p.41-73, 1997.

SAHLINS, M. Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. **Journal of Modern History** v.65 n.1p. 1-25. 1993.

SAHLINS, M. **Waiting for Foucault, still.** Prickly Paradigm Press. Chicago. 2002.

SAID, E. ‘Representing the Colonized: Anthropologists’ Interlocutors’, **Critical Inquiry** n.15 p. 205–25. 1989.

SAID, E. **Power, politics and culture.** Knopf Doubleday Publishing Group. 2007.

SCARAMELLI, F. **Material culture, colonialism and identity in the middle Orinoco, Venezuela.** Ph.D Dissertation, Departement of Anthropology. University of Chicago. 2005.

SCARAMELLI, F; TARBLE, K. Cultural Change and Identity in Mapoyo Burial Practice in the Middle Orinoco, Venezuela. **Ethnohistory**, v. 47 n.3-4, p. 705-729. 2000.

SCARAMELLI, F; TARBLE DE SCARAMELLI, K. O museu comunitário Murukuni. O passado e o presente nas políticas de cultura, identidade e representação Mapoyo. In CARVALHO, A, VASCONCELLO, C; FUNARI, P (eds.) **Museus e identidades na America Latina.** Annablume editora. São Paulo. 2015.

SCHLUCHTER, W. Ferdinand Tonies: comunidad y sociedad. **Signos filosóficos** v.13, n.26, p.43-62. 2011.

SILVA, F. Arqueologia de contrato e povos indígenas: reflexões sobre o contexto brasileiro. **Revista de Arqueologia**, v. 28 n.2 p. 187-201. 2015.

SILVA, F; GOMES, L. Território e Memória dos Asurini do Xingú: Arqueologia colaborativa na T.I. Kuatinemú, Para. **Amazônica Revista de Antropologia** v. 7 n.1 p. 74-99. 2015.

SILVA, N. Sobre el Arco Minero y los pueblos indígenas. **Boletín Antropológico** 34, n 91, p. 227-243. 2016.

SIMPSON, M. **Making Representation: Museums in the Post-Colonial Era**. New York: Routledge. 1996.

SIMPSON, L. Aboriginal peoples and knowledge. Decolonizing our processes. **The Canadian Journal of Native Studies** v. 21, n.1, p.137-148. 2001.

SMITH, L; AKAGAWA, N. Introduction. In SMITH, L y AKAGAWA, N. (eds.) **Intangible Heritage**. Routledge. Oxon. 2009.

SMITH, L; AKAGAWA, N. Heritage, communities and archaeology: a history. In: SMITH, L; WATERTON, E. **Heritage, communities and archaeology**. London: Duckworth. 2009.p.1-10.

SOARES, B.; SCHEINER, T. **As ascensão dos museus comunitários e os patrimônios ‘comuns’: um ensaio sobre a casa**. Anais do X ENANCIB. João Pessoa : Associação Nacional de Pesquisa e PósGraduação em Ciência da Informação , 2009. X Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação (ENANCIB), realizado em João Pessoa, Paraíba, nos dias 25 a 28 de outubro de 2009.

STAVRAKAKIS, Y. El sujeto lacaniano: la imposibilidad de la identidad y la centralidad de la identificación. In: _____. **Lacan y lo político**. Prometeo Libros. Buenos Aires. 2007. p.31-68.

STOLER, A. Archivos coloniales y el arte de gobernar. **Revista Colombiana de Antropología** v.46 n.2 p. 465-496. 2010.

TARBLE, K.; SCARAMELLI, F. El Paisaje de la Memória: Producción Temporal-Espacial entre Los Indígenas Mapoyo, Venezuela. In L. M. Pacheco, G. G. Rojas & J. C. d. Briceño (Eds.), **Lecturas Antropológicas de Venezuela** (CD-ROM ed., pp. 385-392). Mérida, Venezuela: ULA, CONAC, Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez. 2007.

TAUSSIG, M. Maleficium: el fetichismo del Estado. In _____. **Un gigante en convulsiones**. Gedisa. España, 1990.

TILLEY, C. Identity, Place, Landscape and Heritage. **Journal of Material Culture**, v.11 n. 1/2, p. 7-32. 2006.

THOMAS, N. **Entangled objects: Exchange, material culture and colonialism in the Pacific**. Harvard University Press. 1991.

TONKIN, E. **Narrating our pasts. The social construction of oral history**. Cambridge University Press. 1992.

TORNATORE, J.L. Patrimônio, memória, tradição, etc: discussão de algumas situações francesas da relação com o passado. **Revista Memória em Rede**. Pelotas, v.1, n.1, dez.2009.

TORNATORE, J-L. **Le patrimoine culturel immatériel, entre contrôle et émancipation**. Conferência apresentada no VII Seminário Internacional em Memória e Patrimônio. Pelotas: UFPEL. 2013.

TORNATORE, J-L. Les formes d'engagement dans l'activité patrimoniale. De quelques manières de s'accommoder au passé. In MEYER, V e WALTER, J (dir.), **Formes de l'engagement et espace public**, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 2006, p. 515-538.

TORREALBA, G. **La economía política de la sarrapia. Etnografía histórica de las actividades productivas entre los Mapoyo del Orinoco Medio, Venezuela**. Trabajo de Grado presentado como requisito parcial para optar al Título de Magister Scientiarum mención Antropología. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Altos de Pipe. 2011.

TROUILLOT M.R. The anthropology of the state in the Age of Globalization,” **Current Anthropology**, v.42 n.1 p. 125-138. 2001.

TROUILLOT, M. **Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno**. Universidad del Cauca, CESO, Universidad de Los Andes. Bogotá. 2011.

TURNER, T. Representing, Resisting, Rethinking: Historical transformations of Kayapó culture and anthropological consciousness. In STOCKING, G (ed) **Colonial Situations: Essays on the contextualization of ethnographic knowledge**. University of Wisconsin Press. 1991.

YEVARA, E. Comunicación personal. 2015.

YEVARA, E. El Museo del Pueblo indígena Mapoyo. **Revista ASI SOMOS**, n. 4, n.9,p 4-5. 2011.

UNESCO. **¿Qué es el patrimonio inmaterial?**. Brochure. Gobierno de Noruega y Gobierno de España. N.d. Disponible en <http://www.unesco.org/culture/ich/es/que-es-el-patrimonio-inmaterial-00003>

VARGAS, I. Las rebeliones y la defensa indígena. In **Memorias de la Resistencia Indígena**. Ministerio del Poder Popular para la Cultura. Caracas. 2009.

VIDAL, L. O Museu dos povos indígenas do Oiapoque. Gestão do patrimônio cultural pelos povos indígenas do Oiapoque, Amapá. In BRUNO, M; NEVES, K (Orgs.) **Museus como agentes de mudança social e desenvolvimento**. São Cristóvão. Museu de Arqueologia do Xingó. 2008. P.173-182.

VIDAL, R. **Fronteras de interacción: Etnografía histórica de la producción y comercialización de la yuca en el Orinoco Medio**. Trabajo final presentado para optar al título de antropólogo. Universidad Central de Venezuela. Caracas 2011.

VILLALÓN, M. E. **Mopue Waimuru** (Vol. Monografía con CD). Caracas: Instituto del Patrimonio Cultural/UNESCO. 2003.

VILLALÓN, M.E. Una caracterización del sistema vocálico de la lengua Mapoyo. **Antropológica** v. 107-108, p. 13-39. 2007.

VILLALÓN, M. E.; T. GRANADILLO, Los marcadores de persona de la lengua mapoyo. In HEIN VAN DER VOORT; VAN DE KERKE, S (eds.). **Essays on indigenous languages of lowland South America**, Contributions to the 49th International Congress of Americanists in Quito 1997. Holanda: Universidad de Leiden,

Indigenous Languages of Latin America (IILA) 1, Research School Centre for Non-Western Studies (CNWS).2000. p.197- 211.

VOSS, B. **The archaeology of ethnogenesis.Race and sexuality in colonial San Francisco**.University of California Press. California. 2008.

WALLERSTEIN, I. **The Modern World-System: Mercantilism and the Consolidation of European World Economy 1600-1750**.Academic Press. New York. 1980.

WATKINGS, J. Indigenous perspectives on archaeology. **Annual Review of Anthropology** v. 34 p. 429-449.2005.

WAVRIN, M. **Indiens sauvages de l’Amerique du Sul. Payot**. Paris. 1948.

WOLF, E. 2010. **Europe and the people without history**. University of California Press.

WRIGHT, S. The Politicization of ‘Culture’. **Anthropology Today** v. 14 n.1 p. 7-15. 1998.

ZENT, S; ZENT, E. Más allá de la demarcación de Tierras Indígenas: comparando y contrastando las etnocartografías de agricultores y cazadores recolectores. **Antropológica** n.105-106, p.67-98.2006.

ŽIŽEK, S. Cinismo e objeto totalitário. In: _____. **Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

ŽIŽEK, S. Multiculturalismo, la lógica cultural del capitalismo multinacional. In: JAMESON, F; ŽIZEK, S (Eds.). **Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo**. Santiago. Universidad ARCIS. 1998. p. 388-411.

DOCUMENTOS OFICIALES CONSULTADOS:

IPC. Las tradiciones orales Mapoyo y sus referentes simbólicos en el territorio ancestral. Registro del Patrimonio Cultural Inmaterial. Instituto de Patrimonio Cultural. Venezuela. 2013.

CDC. Mapoyo Oral Tradition and its symbolic reference points within their ancestral territory. Nomination file NO.00983 for inscription on the List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding in 2014.

Documento Consentimiento informado de la postulación N.00983, disponible en www.unesco.org

INE. **Censo Nacional y de Vivienda 2011. Empadronamiento de la población indígena**. Caracas. 2015.

Museos de Mano Vuelta. Orientación para la Creación de Museos y Expografías Comunitarias. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Cultura, Centro de la Diversidad Cultural, Museo Nacional de las Culturas.

Resoluciones (1972). "La Mesa Redonda: La importancia y el desarrollo de los museos en el mundo contemporáneo", organizada por UNESCO-ICOM, Santiago de Chile, 31 de mayo.

FUENTES DIGITALES CONSULTADAS

ABREBRECHA, 2013 http://www.abrebrecha.com/309326_Avanza-conformaci%C3%B3n-de-Comuna-Socialista-de-los-Pueblos-Ind%C3%ADgenas.html Consultado 25 de diciembre de 2015.

AVN, 2014 <http://www.avn.info.ve/contenido/venezuela-solicitar%C3%A1-unesco-declarar-pueblo-mapoyo-como-patrimonio-humanidad> Consultado en 20 de febrero de 2015

BASTIDAS, 2014 <http://www.correodelorinoco.gob.ve/nacionales/pueblo-mapoyo-espada-bolivar-nos-ha-defendido-por-decadas/>. Consultado en 14 de abril de 2015

CORREO DEL ORINOCO 2014 <http://redaccion.correodelorinoco.gob.ve/wp-content/uploads/2014/11/Web-LA2141.pdf> Consultado en 2 de enero de 2015

CONIVE, 2015, disponible en <http://www.conive.org/chavez.html>, Consultado en 2 de agosto de 2015

CORREO DEL ORINOCO 2011, Disponible en <http://www.correodelorinoco.gob.ve/nacionales/gobierno-nacional-reimpulsara-nuevas-comunas-socialistas-poblaciones-indigenas/> Consultado el 2 de febrero de 2016

CORREO DEL ORINOCO, 2014 <http://redaccion.correodelorinoco.gob.ve/wp-content/uploads/2014/11/Web-LA2141.pdf> Consultado en 2 de julio de 2015

Correo del Orinoco, 2014: <http://bit.ly/2gBSAQq> Consultado en 10 de enero de 2015

CRESPO, 2014 Disponible en <http://www.avn.info.ve/contenido/lengua-originaria-venezolana-mapoyo-ingresa-al-patrimonio-cultural-inmaterial-humanidad> Consultado en 1 de mayo de 2015)

GACETA OFICIAL, 2014 http://www.mp.gob.ve/c/document_library/get_file?p_l_id=29950&folderId=6444814&name=DLFE-8202.pdf Consultado en 2 de mayo de 2015

GOOGLE <https://www.google.com.br/maps/place/Palomo,+Venezuela/>. Consultado en 25 de julio de 2015

GLOBOVISIÓN, 2014 <http://globovision.com/mapoyos-valoran-aprobacion-de-la-unesco-como-una-lucha-contra-el-olvido/> Consultado en 8 de enero de 2015

JIMENEZ, 2011, en <http://www.aporrea.org/poderpopular/a128723.html>, Consultado en 2 de enero de 2016

El TIEMPO, 2011 <http://eltiempo.com.ve/multimedia/fotos/venezuela/aniversario/las-mejores-imagenes-de-la-celebracion-del-bicentenario-de-la-independencia-de-venezuela/26091>. Consultado 9 de mayo de 2015.

IRADY, en La Metralla, Correo Del Orinoco 2014, p.5
<http://slideshowes.com/doc/1182451descargar-pdf---correo-del-orinoco> Consultado en 23 de diciembre de 2015

IRADY, 2015 <http://sardina1047fm.blogspot.com.br/2015/08/gobernacion-reconoce-labor-de-la.html> Consultado 4 de enero de 2016

IRADY, en CORREO DEL ORINOCO, 2014, p.5,
<http://www.correodelorinoco.gob.ve/wpcontent/uploads/2014/11/Web-LA2141.pdf>
Consultado en 2 de agosto de 2015

IRADY, 2015 https://issuu.com/correo_del_orinoco/docs/co1859, Consultado en 6 enero de 2016

LA METRALLA, CORREO DEL ORINOCO 2014, p.3
<http://slideshowes.com/doc/1182451descargar-pdf---correo-del-orinoco> Consultado en 23 de diciembre de 2015

MUSEO COMUNITARIO MURUKUNÍ <http://mcmwanai.blogspot.com.br/>

RNV, 2014 <http://www.rnv.gob.ve/lengua-mapoyo-declarada-patrimonio-cultural-inmaterial-de-la-humanidad-de-la-unesco/Consultado> en 14 de agosto de 2015

TELESUR, 2014 <http://www.telesurtv.net/news/Proponen-preservar-memoria-cultural-de-los-Mapoyo-20140807-0081.html> Consultado en 2 de agosto de 2015.

UNESCO, 2014 <http://www.unesco.org/culture/ich/es/USL/la-tradicion-oral-mapoyo-y-sus-referentes-simbolicos-en-el-territorio-ancestral-00983> Consultado 20 de julio de 2015

UNESCO, 2014
<http://www.unesco.org/culture/ich/doc/download.php?versionID=31202>

UNESCO, 2014
<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00581&include=slideshow.inc.php&id=00983&width=620&call=slideshow&mode=scroll> Consultado en 10 de Julio de 2015.

YEVARA, 2011 https://issuu.com/kaji27018/docs/revista_as_somos_n_9
Consultado 2 de enero de 2015