

La etnogénesis y la etnografía en Venezuela, una introducción a los procesos de la identidad.

Ethnogenesis and ethnography in Venezuela, an introduction to identity processes.

Ricardo Ruiz.¹

Resumen.

El presente documento toma como objeto de estudio el concepto de etnogénesis en la etnografía venezolana, para ello coteja en principio el contenido del libro intitulado *Las literaturas indígenas Maipure-arawakas de los pueblos kurripako, warekena y baniva del estado Amazonas*, del Dr. Omar González Nãñez, junto al artículo de Jonathan Hill, titulado “Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história”. Los alcances esperados son de índole introductorios al debate. Con esta premisa, las aproximaciones presentadas aquí son estimulantes para el posterior desarrollo y diálogo con la comunidad de expertos, pero sobre todo, espera afianzar la idea que en la antropología la revisión es continua y toda claridad termina siendo una meta desafiante en el uso teórico de la disciplina. Los resultados apuntan a considerar la etnogénesis, de la misma forma que la oralidad, para ser pensada como transmisión, es una herencia discursiva, encargada de identificar a quienes transmiten (el emisor como el receptor), pero también, se convierte en una de las

¹ Doctorando en Antropología; MSc. en Historia y Crítica de Arquitectura; Lic.en Letras, Mención Historia del Arte. Profesor ordinario del Departamento de Teoría e Historia de la Escuela de Artes Visuales y Diseño Gráfico de la Facultad de Arte - Universidad de Los Andes (Mérida – Venezuela). Dirección institucional: Escuela de Artes Visuales y Diseño Gráfico, Avenida La Hoyada de Milla, Urbanización Santa María Sur. Mérida, Estado Mérida. Venezuela. Código Postal 5101. Teléfono: 58 - 0274/ 2403601. Correo: ricruizjr@gmail.com

posibilidades de representación cultural por medio de la palabra, en un “aquello que narramos, nos hace”.

Palabras clave: etnografía, etnogénesis, literatura indígena, Amazonas, oralidad

Abstrat.

The present document takes as its object of study the concept of ethnogenesis in Venezuelan ethnography, for this, it initially compares the content of the book entitled “Las literaturas indígenas Maipure-arawakas de los pueblos kurripako, warekena y baniva del estado Amazonas”, by Dr. Omar González Nãñez, together with the article by Jonathan Hill, entitled "Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história." The expected outcomes are introductory in nature to the debate. With this premise, the approaches presented here are stimulating for further development and dialogue with the community of experts, but above all, it hopes to consolidate the idea that in anthropology the review is continuous and all clarity ends up being a challenging goal in theoretical use. of discipline. The results aim to consider ethnogenesis, in the same way that orality, to be thought of as transmission, is a discursive inheritance, in charge of identifying those who transmit (the sender as the receiver), but also, it becomes one of the possibilities of cultural representation through the word, in a "what we narrate makes us."

Keywords: ethnography, ethnogenesis, indigenous literature, Amazonas, orality

Intro.

La expectativa de este documento, es proporcionar una revisión de un objeto de estudio tal como es el concepto de etnogénesis en la etnografía venezolana, como medio para ello hemos considerado la investigación de un antropólogo venezolano, el Dr. Omar González Nájuez, específicamente el libro intitulado “Las literaturas indígenas Maipure-arawakas de los pueblos kurripako, warekena y baniva del estado Amazonas”, publicado por la Fundación Editorial el perro y la rana, en el 2007. Esta investigación fue reconocida en el 3er Premio Nacional de Literatura Indígena Kuai Nabaida, 2006, aunque la impresión del libro fue en 2009.

Adicionalmente, para complementar y ampliar este enfoque sobre la etnogénesis, fue considerado el artículo del investigador norteamericano de la Southern Illinois University, Jonathan Hill, titulado “Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história”, publicado en 2013 en la revista Ilha, con la finalidad de establecer un marco contextual que incluyera Sudamérica como eje de comprensión de tal concepto.

A partir de las citadas investigaciones se considera el análisis con un enfoque más preciso. Para ello, identificamos una apreciación de la etnografía como construcción discursiva de etnogénesis en el territorio sudamericano, en medio de circunstancias culturales de la actualidad y la difundida reafirmación de etnias indígenas enmarcadas en geopolíticas complejas y representaciones fundamentales para la construcción de su propia historia.

No obstante, lo anterior se basa en una acotación más cauta con el lector, por ello la extensión de este examen contiene una delimitación de lecturas específicas y la necesidad de hacer este examen con un propósito reflexivo concreto y breve, los alcances esperados son de índole introductorios al debate. Con esta premisa, las aproximaciones presentadas aquí son estimulantes para el posterior desarrollo y diálogo con la comunidad de expertos, pero sobre todo, espera afianzar la idea que en la antropología la revisión es continua y toda claridad termina siendo una meta desafiante en el uso teórico de la disciplina.

Génesis y grafía

La interrogante inicial en este estudio fue ¿Cómo se construye la etnogénesis en la etnografía? La respuesta inmediata fue sencilla, a través de la historia oral, pero llegado a ese punto, lo siguiente fue ¿Qué significa la etnogénesis para la etnografía? Incluso ¿Qué importancia tiene identificar la etnogénesis para las sociedades de la información y la comunidad académica? Así comenzó la búsqueda en las lecturas a González Nãñez y Hill, tratando de entender cuál es la relevancia del ejercicio etnográfico para la construcción de la etnogénesis.

En la primera mirada del texto de González Nãñez (2007), consideramos su estructura, se declara al principio como un ensayo, que versa sobre 3 pueblos del Estado Amazonas en Venezuela (kurrikapo, baniva y warekena) que poseen una unidad de lengua, la maipure-arawaka. El documento comienza con bosquejos etnográficos, lo que nos pone en advertencia del método que usa el autor para

recoger la información. En ellos, vemos los marcos contextuales de las comunidades que serán objeto de estudio, la definición geográfica, las migraciones, las dataciones de origen, la aproximación histórica y su culturización, las jerarquías rituales y un conjunto significativo de datos que proporciona un recuento de las comunidades.

El libro continúa posteriormente con los relatos de cada pueblo indígena, que van desde mitos de origen pasando por las gestas de los seres divinos que muestran el orden de los cielos y formas de comportamiento que designan las creencias de los kurrikapo, baniva y warekena. Estos relatos se obtienen de informantes, entre los que destaca Mandú Da Silva y Luis Gómez, cada uno en años distintos y con un nivel de detalle en sus relatos más copioso que el otro. También aparecen Pedro Francisco Bernabé y Julio Yavina como referentes relevantes.

El resultado es un análisis etnográfico que da cuenta sobre los procesos etnogénicos de cada grupo maipure-arawaka más allá de sus similitudes. Para efectos de este documento, la distinción y particularidad de cada uno de estos pueblos no serán resaltadas ni distinguidas ya que, en el concepto de etnogénesis, hacer esto estaría alejándose del sentido mismo del término como se verá más adelante. Sin embargo, reconocemos que este tipo de criterio puede confundirse con generalizaciones que descartan la riqueza de las variantes y características singulares de cada uno, podemos considerar que en el futuro y en estudios más

extensos se debe ser menos totalizador que en esta primera aproximación que ofrecemos.

La primera idea que implica concebir la etnogénesis como la forma en que lo representacional ocurre en los pueblos que construyen sus modelos de origen, en ello confluyen elementos físicos y otros de imágenes e ideas, de tal manera que la solidez del origen se edifica en lo mental y se visualiza y funda en el entorno. Para el caso indígena amazónico este modelo se identifica claramente, los relatos no solo tienen el efecto para el investigador de ser concebidos como literatura, sino que dan cuenta de la génesis del mundo de cada pueblo.

Mantel (2017) sostiene que en el pasado europeo: "...la etnogénesis no se trata de un asunto de 'sangre', sino que descansa específicamente en la constitución política..." (p. 75) lo que subyace como ente modelador del mundo no por herencia sino ordenación y afirmación de jerarquías, es decir, las familias europeas del norte de Europa, en sus jefes y representantes, se elevaban en su origen a nivel de los dioses, así construían la tradición de la jerarquías constituidas por niveles suprahumanos.

La etnogénesis posee diferentes genealogías de origen conceptual, se la atribuyen a los rusos, a los alemanes, sin embargo, en Hill (2013) adquiere este sentido: "...a etnogênese fornece uma abordagem analítica útil para compreender a construção de identidades coletivas como contestação histórica por parte de um povo, assim como seu posicionamento dentro de uma história geral de desigualdade política e

económica...²” (p. 37-38). Destacaremos de la cita la construcción de identidades colectivas como un transcurrir histórico por parte de un pueblo, que a su vez, se puede inferir el peso relevante para la función de la etnogénesis. Sobre la última idea iremos abordando en páginas siguientes, el componente político o constitutivo de normas, que es clave en el entendimiento del concepto, pero iniciaremos con la etnogénesis como hecho físico y material.

Etnogénesis a la vista.

El raudal Jipana, para los maipure-arawaka, es un espacio geográfico específico contenido en los límites de Venezuela y Brasil que alimenta el proceso de identificación física y representacional del origen de sus pueblos, considerado El Ombligo del Mundo, ya que allí inició el mundo para los primeros seres vivientes, así como los humanos definitivos, incluyendo a los indígenas como los no indígenas. Por ende, la etnogénesis vista desde este ángulo es un relato totalizador, González Nãñez (2007), refiere al respecto:

...El área es conocida como “El Ombligo del Mundo” y está ubicada en el raudal de Jípana (Jípana). En ese raudal comenzó no solo la etnogénesis de las sociedades maipure sino la de otros pueblos como los de la familia Tukano, los Caribe, Witoto, Tupí, los Nukak-

2 “...la etnogénesis proporciona un enfoque analítico útil para comprender la construcción de identidades colectivas como la impugnación histórica de un pueblo, así como su posicionamiento dentro de una historia general de desigualdad política y económica...” (Traducción del autor).

makú y otros pueblos independientes lingüísticamente... (p.p. 27-28)

De acuerdo a lo citado, podemos considerar que geográficamente la etnogénesis se sitúa en lugares sagrados y/o sacraliza el lugar como origen. En este sentido, la etnogénesis geográfica o material, es un relato fundacional que remite establecer un punto de referencia físico, tal como describe González Nández (2007):

Según una de las versiones del mito de creación “El Creador” puso un pie en Jípana y otro en Guaraná (recuérdese que ambos cursos de aguas están distanciados pues Jípana es un raudal del Aiarí mientras que Guaraná es un caño donde se forman las cabeceras del Aiarí). Debido a este hecho, para los Maipure el área comprendida entre ambos sitios constituye ideológicamente una sola unidad geográfica ancestral, en la que coexisten los elementos fundamentales de los dos ciclos o mundos míticos. (p. 38)

En ese punto geográfico se condensa un centro sagrado ancestral. Es decir, el hombre instala alrededor de ese punto relaciones de espacio, lugar y/o territorio (definiciones que en la antropología tiene vital importancia ya que es la relación íntima con el *locus*) que involucran una comunión con su identidad y su tradición que implica nacimientos y modos de ordenamiento del territorio. Para Hill (2013), esta práctica conlleva rehacer o construir el paisaje, el lugar y el espacio:

...Apesar de tal característica ser semelhante à existência de patios centrais e centros ritualísticos encontrados dentre outros povos indígenas das terras baixas da América do Sul, muitos grupos falantes de línguas Arawak têm um senso de ligação intercomunitária muito forte associado à organização de diversas comunidades locais em relação a um local central compartilhado. Ao mesmo tempo, juntamente com essa orientação clara para organização em torno de centros regionais, encontramos uma variedade de práticas de apropriação da paisagem. Essas práticas incluem performances rituais de nomeação de lugares e movimentos por grandes áreas, práticas que atribuem significados históricos às marcas do ambiente, e a marcação das paisagens com desenhos de impronta cultural...³ (p. 49)

Así, nos encontramos que la percepción es de unidad etnogénésica, la lengua, el espacio geográfico y las prácticas no solo rehacen, sino que orienta, fundan y construyen significados históricos en grupos que llevan más de 3000 años migrando en la región (González Nández, 2007). Sus relaciones como se infiere en la anterior cita de Hill, superan las relaciones radiales expansivas del centro fundacional y se perciben como concéntricas al espacio representado.

3 “Aunque esta característica es similar a la existencia de patios centrales y centros rituales que se encuentran entre otros pueblos indígenas de las tierras bajas de América del Sur, muchos grupos de habla arawaka tienen un sentido muy fuerte de vínculo intercomunitario asociado con la organización de diversas comunidades locales en relación con una ubicación central compartida. Al mismo tiempo, junto con esta clara orientación hacia la organización en torno a los centros regionales, encontramos una variedad de prácticas de apropiación del paisaje. Estas prácticas incluyen representaciones rituales de nombrar lugares y movimientos en grandes áreas, prácticas que atribuyen significados históricos a las marcas del entorno y el marcado de paisajes con dibujos de impronta cultural.” (Traducción del autor).

Etnogénesis como relato.

Ahora bien, desde esta idea podemos crear el siguiente eslabón, la etnogénesis no se queda en el plano geográfico, sino que es una manera intercomunitaria, se estructura para el ordenamiento de las identidades, al respecto Mantel (2017) dirá que la etnogénesis es: "...una construcción teórica, consistente en la promoción de una conciencia de pertenencia a un grupo..." (p. 78). Un proceso de homogenización o de confederación de distintas identidades y grupos que se logra a través de procesos creacionales.

Al mismo tiempo y sin destacar la relevancia entre uno y otro, el espacio geográfico está construido por las imágenes de los relatos, como las vidas de los seres que los moran, seres divinos. Los relatos en dos ciclos o mundos míticos que refiere González Nájnez (2007) en cita anterior se pueden mirar generalmente de la siguiente forma:

1. Los dioses creadores (Creador y familia), que son representaciones sociales de jerarquías, y normas de convivencia.
2. Hijo del creador (Kawei), que representa actividades de supervivencia, los géneros, el conocimiento shamánico y hasta las vías de comunicación.

En esta clasificación de relatos, las hazañas narradas tienen evidencias físicas, huellas que son identificadas por puntos geográficos o intervenciones en el espacio (montañas y petroglifos). A partir de aquí, comenzamos a describir el modelo

etnogénésico no físico que construye cultura, ya que las “épicas narradas” son construcciones más allá de lo testimonial, son percepciones sobre el mundo que explica al mundo.

De aquí que, advirtamos que sobre los relatos y sus interpretaciones quedan muchas discusiones y teorías que abordar para alcanzar el consenso de lo que significan, desde miedos ancestrales, simbologías complejas, analogías naturales o cualquier otra teoría provisional, pero se comprende que cada una de estas narraciones dan muestra de un modelo del mundo que organiza semejanzas, hipótesis y relaciones que explican culturalmente orígenes y comportamientos comunitarios. Si tomamos ejemplos sobre el canibalismo relatado entre seres divinos, terminan por ser encerramientos, la boca como tal vez una cueva, con la posibilidad de ser rescatados según las mismas necesidades de los actores. Luego, está la tierra como vagina, sacar gentes de huecos y la humedad con la que salen: “...una vez que salían de los buracos, en vista de que salían mojados, los sentaba en una gran laja amurallada ubicada en Jípana” (González Nájñez, 2007, p. 58). Uno más, la divinidad Iñápirrikuli, demuestra el poder de la palabra como herramienta creadora y el acto de “parir” de la tierra.

El Mundo era pequeño cuando comenzó Iñápirrikuli. Sentado en una laja, en Jípana, empezó a nombrar las gentes que eran sacadas de los buracos (huecos) en la laja de la cachivera (raudal) por las dos mujeres a quienes él había creado: Manuwádzarru (o Mainiwádzarru, la “mujer avispa”; lengua

õjo y fratria hohódeni) y kamajérru (lengua õjo, fratria waríperi-dakénai).

(Ibídem, p. 57)

Así como estos, existen muchos más en el libro revisado aquí, pero más allá de la literalidad de los hechos, está la impresión de que tales relatos constituyen construcciones importantes tanto como el libro del génesis de los judeocristianos o la teoría del big bang para los escépticos religiosos. Aquí subyace otros elementos que prejuician o se olvidan a la hora del abordaje de estas narraciones como discursos religiosos y además históricos.

Etnogénesis como historia.

El principal inconveniente que ha tenido la etnogénesis como elemento que explique a las comunidades que lo experimentan como hechos íntimos, es que difiere de los métodos históricos con su validez y veracidad, propios de la comunidad occidentalizada, lo que termina por ser visto como curiosidad antropológica, para decirlo de manera más descarnada, se trata de la percepción de la otredad del pseudoconocimiento del otro. Los relatos etnogénesicos no son mitos en contra de la historia, entendiéndose como polos opuestos, son como lo sostiene Hill: "...os autores acabam por cair em contradição ao definir o mítico e o histórico como termos polarizados e como alternativas exclusivas de um para o outro, e não com um par de modos cognitivos que trabalham em conjunto em uma variedade de formas

criativas...⁴” (2013, p. 39). Son modos cognitivos, conocimientos históricos, al menos en su posibilidad, aún en contra de la manera convencional y tradicional de hacer historia.

Esta discusión parece quedarse en el pasado y encontrar en el presente mejores receptividades, tal como lo menciona Hill que dispone de la idea de complementariedad de métodos -lo que obviamente se entiende como lo más indicado para comprender cualquier hecho-, en especial lo etnográfico y lo arqueológico para lograr una lectura ideal de la etnogénesis. Incluso habla de un abordaje holístico que dé cuenta con mayor exactitud de los orígenes y la expansión de lo arawako:

a) A expansão das comunidades falantes de línguas Arawak ocorreu em uma série de ondas ao longo de grandes rios e canais da Amazônia, em um período de cerca de dois milênios (aproximadamente, de 400 a.C. a 1500 d.C.).

b) Passagens terrestres conectando canais de grandes sistemas fluviais serviram como canais secundários importantes para troca e comunicação, e tornaram-se cada vez mais importantes nas “migrações de sobrevivência” dos povos falantes de línguas

4 “...los autores terminan por contradecirse al definir lo mítico y lo histórico como términos polarizados y como alternativas exclusivas entre sí, en lugar de un par de modos cognitivos que funcionan juntos en una variedad de formas creativas...” (Traducción del autor)

Arawak durante as mudanças traumáticas do colonialismo e de períodos históricos mais recentes.

c) As expansões de comunidades linguísticas falantes de línguas Arawak não foram migrações de povos inteiros por uma paisagem vazia, mas processos de visitação e trocas de longa distância com uma diversidade de outras comunidades linguísticas ao longo dos séculos, o que resultou em diversas hibridizações culturais, crioulização linguística e redes multilíngues em grandes áreas.

d) Uma vez estabelecidas em um só lugar, as formações sociais Arawak tendiam a cultivar histórias profundas, resultando em ocupações contínuas, sedentárias e de longo prazo de grandes sítios, com a construção de estradas, geoglifos e outras alterações de nível do terreno⁵. (2013, pp. 60-61)

5 a) La expansión de las comunidades de habla arawaka se produjo en una serie de oleadas a lo largo de los grandes ríos y canales del Amazonas, durante un período de aproximadamente dos milenios (aproximadamente 400 a. C. a 1500 d. C.). b) Los pasajes terrestres que conectan los canales de los grandes sistemas fluviales, han servido como importantes canales secundarios para el intercambio y la comunicación, y se han vuelto cada vez más importantes en las “migraciones de supervivencia” de los pueblos de habla arawaka durante los traumáticos cambios del colonialismo y los períodos históricos más recientes. c) Las expansiones de comunidades lingüísticas de habla arawaka no fueron migraciones de pueblos enteros a través de un paisaje vacío, sino procesos de visitas e intercambios a larga distancia con una diversidad de otras comunidades lingüísticas a lo largo de los siglos, que resultaron en diversas hibridaciones culturales, criollización lingüística y redes multilingües en grandes áreas. d) Una vez establecidas en un solo lugar, las formaciones sociales arawakas tendieron a cultivar historias profundas, lo que resultó en ocupaciones continuas, sedentarias y a largo plazo de grandes sitios, con la construcción de carreteras, geoglifos y otros cambios a nivel territorial. (Traducción del autor).

Bajo esta perspectiva, la obtención de datos parece más precisa, al describir que durante el paso del tiempo y el contacto cultural en una geografía amplia, la construcción etnogénica se origina por la difusión y contacto de distintos grupos. No obstante, la relación no sería similar a la idea de pasado remoto que en las sociedades occidentales prevalece, sino que se trata de un acto más cercano. Pero lo que queremos destacar aquí, es que la etnogénesis tendría vital importancia al considerarse como una manera de generar ciclos temporales, dicho de otro modo, el relato no se hace lineal como la tradición moderna, sino que serviría para volver sobre los orígenes y un acto de refundación de lo que implica ser miembro de la comunidad que evoca el relato etnogénico.

El tiempo premoderno, es aquel que se supone no expansivo, ni lineal e innecesario de conquista, sino que se trata de ciclos, similar al mito del eterno retorno, que funda cada vez que se narra al hombre en determinadas comunidades, se percibe en las expresiones recogidas por González Nández (2007), a saber:

...Esa gran expansión Maipure desde la cuenca del río Negro fue liderizada por El Creador de estos pueblos y, de acuerdo con los relatos mitohistóricos se desplazó por caminos diferentes, la meta fue siempre llegar hasta la orilla del mar y en algunos casos navegarlo y recorrerlo y dentro de una cosmovisión mandálica o circular regresar siempre a Jípana, el lugar de los orígenes... (p. 28).

Posiblemente volver al lugar sagrado se convierte en una manera ritual, pero al mismo tiempo funciona como discurso de identidad sobre aquello que distingue al sujeto creyente en su propia cultura. La etnogénesis resultaría una herramienta para fijar el tiempo al sujeto.

En el texto de González Ñañez, encontramos la recolección de varios relatos, en los que podemos ver antropomorfismos con elementos suprapoderosos y relaciones con los animales y la naturaleza que parecen llevarnos a la organización de un “caos” original. Las relaciones evidencian épicas sobre los enemigos, muertes, victorias que vacilan entre la justicia y la venganza, robos, raptos, canibalismos entre otras formas más. En este sentido, también la etnogénesis tiene una tipología que valdría recordar, Wolfram (citado por Mantel, Cfr 2017):

- a) Un pueblo que no puede vivir en su patria se pone bajo la protección de los dioses.
- b) Un cambio de religión o de culto sucede al hecho primordial.
- c) Una victoria sobre un enemigo poderoso, entonces el vencido se vuelve enemigo número uno y la victoria deviene en verdad histórica. (p.76)

Estos tipos de etnogénesis muestran un componente interesante de categorizar, son en términos llanos hechos dramáticos de gran magnitud: no habitar la tierra original, cambiar el sistema de creencias y ganar la guerra, que si lo consideramos traumáticos, tendremos que reconocer que el tiempo no transcurre de la misma

manera que en una sociedad sin estos eventos, inclusive no son de fácil asimilación, son sucesos que obligan a la cultura a redefinirse. Para el caso de estas comunidades maipure-arawakas, su discurso tradicional se encuentra comprometido en la contemporaneidad. La distribución de jerarquías internas de Capitanes, Shamanes, Guerreros, Dueños del canto y Portadores del cigarro ritual, como refiere González Nández (2007) tienden a reorganizarse con la aparición de participaciones comunitarias en nuevos modelos de organización política dada por el Estado. El riesgo es inminente, pero como lo describe el autor en su libro, esto también depende de años de industrialización de la zona, dinámicas fronterizas y de desarrollo urbano que ha conllevado a encarar ambas culturas y transformar sus tradiciones consecuencia del intercambio cultural entre indígenas y criollos.

¿Acaso se puede entender la etnogénesis bajo el lugar común de resistencia de una minoría frente a los poderes hegemónicos que ponen en crisis su identidad? Tendríamos que pensar en este instante que la respuesta nos lleva a dos posibilidades, según Luna (2014) se trata de una: a) emergencia identitaria, política, social y económica, que daría respuesta afirmativa a la interrogante; o b) inmanente, es decir, es una condición natural y esencial de la cultura que desde la pregunta ontológica que indaga por “quiénes somos”, define la presencia en el mundo en el tiempo y lugar, demás está decir que es lo más distante al devenir hegeliano, ya que en un ejercicio de temporalidad cíclica donde pasado y presente se vinculan para responder qué han sido, siendo.

Según Luna (2014), la etnogénesis en los pueblos indígenas sudamericanos es de dos tipos: 1) Etnohistórica (construcciones discursivas temporales); 2) Instrumental (identifica los procesos políticos y el reclamo de derechos). El carácter instrumental estaría dado como herramienta de posturas poscoloniales en la que la identidad tendría un valor de resistencia. No obstante de esta posición, reconocemos en la etnogénesis, una manera de apropiar conocimiento de las etnias, como afirmación en el mundo, en la que la trasmisión de esta información es prolongación del ser (humano, cultural e histórico), en medio de cambios y fuerzas de lo contemporáneo de la comunidad.

Cierre,

Finalmente ¿Cuál es la función de construir la etnografía venezolana a finales del siglo XX y en los inicios del siglo XXI? La respuesta puede estar en las últimas líneas del libro de González Nãñez (2007):

La muestra de mitos, mito-historias y relatos recopilados durante los últimos años en las selvas del Guainía y del Rio Negro así como en el Noroeste Amazónico del Brasil, resultan inagotables y aún disponemos de incontable documentos que quisiéramos dar a la luz pública antes que las jóvenes generaciones de indígenas y criollos o yalánawi de esa región pierdan toda identidad con sus raíces ancestrales pues quienes sí se han venido extinguiendo son los nádu o abuelos sabios, dueños de ese saber que siempre, aún con vergüenza étnica y temor, han querido preservar su

mito-historia y su historia propia y nosotros poco hemos hecho porque así sea... (p. 187).

Casi al mismo tono, las conclusiones de Hill (2013) son más que definitorias de la función de la etnogénesis:

...a etnogênese pode ser redefinida como processo do refazer autêntico de novas identidades sociais, por meio da redescoberta e remodelação criativas de componentes “tradicionais”, tais como narrativas orais, textos escritos e artefatos materiais.

Compreendida nestes termos, a etnogênese permite que exploremos a criatividade cultural de povos indígenas e não indígenas, como a elaboração de novos espaços políticos e de interpretação que permitem às pessoas e aos grupos construirem identidades sociais persistentes ao mesmo tempo em que modelam seu futuro no contexto de globalização dos estados-nação da América Latina.⁶ (p. 61).

En este sentido, Hill (2013) dice que es una reivindicación al mismo tiempo, lo que para muchos podría resumirse a rehacerse las identidades sociales. Lo más sencillo

6 “...la etnogénesis puede redefinirse como el proceso de reconstrucción auténtica de nuevas identidades sociales, a través del redescubrimiento creativo y la remodelación de componentes “tradicionales”, como narrativas orales, textos escritos y artefactos materiales. Entendida en estos términos, la etnogénesis nos permite explorar la creatividad cultural de los pueblos indígenas y no indígenas, como la elaboración de nuevos espacios políticos y de interpretación que permitan a las personas y grupos construir identidades sociales persistentes mientras configuran su futuro en el contexto de la globalización. de los estados-nación de América Latina.” (Traducción del autor).

de suponer, es que la etnogénesis, de la misma forma que la oralidad es pensada como transmisión, es una herencia discursiva, encargada de identificar a quienes transmiten (el emisor como el receptor), pero también, se convierte en una de las posibilidades de representación cultural por medio de la palabra, en un “aquello que narramos, nos hace”. Una construcción de sociedades que no implica solo el establecimiento de origen sino las reglas de aquello que se entiende como sagrado y profano, con un objetivo claro, mantenerse en el mundo y reconocerse en él.

La respuesta es clara a la pregunta inicial, la etnogénesis nos importa a todos, tanto las comunidades indígenas, como la comunidad científica y el mundo en general, bien por el conocimiento del mundo que motiva a gran parte de la especie humana como por el acto de reconocimiento en el planeta. La etnografía entonces más que una simple herramienta, es el puente intermundos unidos por medio de la palabra (comunidad-investigador), se vuelve fundadora de discursos, de relaciones y es una estructura que teje vínculos entre hombres, al final, crea un mundo intermedio tanto al nombrarlo, como al escucharlo.

Referencias.

González Nãñez, Omar (2007). *Las literaturas indígenas Maipure-arawakas de los pueblos kurripako, warekena y baniva del estado Amazonas*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.

Hill, Jonathan (2013). *Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história*. En **Ilha**, v. 15, n. 1, 35-69, jan./jun.

Luna, Galo. (2014). *Trayectoria crítica del concepto de entnogénesis*. En **Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura**. 24 (2), 167-179.

Mantel, María (2017). Etnogénesis, relatos de origen, etnicidad e identidad étnica: en torno a los conceptos y sus definiciones. En: **Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna**, n. 51, 71-86