

**Esteban Emilio Mosonyi**  
**El indígena venezolano**  
**en pos de su liberación**  
**definitiva**







# El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva

  
EL PERRO  
y LARANA

1.ª edición, Fundación Editorial El perro y la rana, 2008

2.ª edición, Fundación Editorial El perro y la rana, 2025

© Esteban Emilio Mosonyi

© Fundación Editorial El perro y la rana, 2025

### **Correos electrónicos**

atencionalescritorfepr@gmail.com

comunicacionesperroyrana@gmail.com

### **Páginas web**

www.elperroylarana.gob.ve

www.mincultura.gob.ve

### **Redes sociales**

Facebook: El perro y la rana

X: @elperroylarana

Instagram: @perroylarana

Threads: @perroylarana

YouTube: ElperroylaranaTV

Tik Tok: @elperroylarana

### **Edición y corrección**

Coral Pérez

### **Diagramación**

Sonia Velásquez

### **Diseño de portada**

Darianyel Molina

Imagen de portada

Cortesía de internet

Hecho el Depósito de Ley:

ISBN: 978-980-14-5776-3

Depósito legal: DC2025000814

Esteban Emilio Mosonyi

El indígena venezolano  
en pos de su liberación  
definitiva



## PRESENTACIÓN DE LA COMISIÓN

Si bien es cierto que, al día de hoy, se tiene una noción distinta acerca de las nefastas consecuencias de carácter histórico, antropológico, económico, social, cultural y espiritual que nos dejó la invasión europea y su violento proceso de colonización, no es menos cierto que todavía hace falta generar múltiples espacios que permitan el análisis, discusión, debate y reflexión permanente sobre aspectos que, a la luz de nuevas interpretaciones, permitan conocer elementos poco estudiados, o nada valorados, de lo que representa nuestro complejo pasado colonial.

Bajo esta premisa, el 25 de enero de 2022, el ciudadano Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Nicolás Maduro Moros, juramentó a la Comisión Presidencial para el Esclarecimiento de la Verdad Histórica, Justicia y Reparación sobre el Dominio Colonial y sus Consecuencias en Venezuela, instancia integrada por investigadoras e investigadores de la academia, activistas, líderes y lideresas de las comunidades indígenas y afrodescendientes, quienes han dedicado su vida y trayectoria

profesional al estudio y difusión de esa otra mirada a la historia, contribuyendo con sus aportes a la descolonización de la memoria colectiva y la reconstrucción de una memoria plural, una identidad múltiple y una historia insurgente.

Como parte del plan de trabajo de esta comisión presidencial, se definió un proyecto editorial que ha sido materializado con la publicación de la Colección Insurgencias Históricas y Afroepistemologías Cimarronas, una selección de textos que, además de promover el diálogo entre las diversas contribuciones que tanto la sabiduría popular como la rigurosidad científica han brindado para el enriquecimiento de las epistemologías cimarronas, también contribuye con la valiosa misión de sacar a la luz aquellos hechos que, intencionalmente, han permanecido ocultos o se les ha restado importancia en la historiografía tradicional.

Ha sido desde la Comisión Presidencial para el Esclarecimiento de la Verdad Histórica, Justicia y Reparación sobre el Dominio Colonial y sus Consecuencias en Venezuela que se impulsa este proyecto editorial en alianza con el Centro Nacional del Libro (CENAL) y la Fundación Editorial El perro y la rana, con el firme propósito continuar aportando nuevos datos y elementos que permitan contrarrestar todos los esfuerzos de quienes se valen de organismos internacionales, academias, medios de comunicación y redes sociales marcadamente colonialistas e imperiales, para mantenernos en la absoluta ignorancia.

Por ello, la Colección Insurgencias Históricas y Afroepistemologías Cimarronas pone al alcance de espíritus insurgentes, libros que van desde investigaciones inéditas, investigaciones actualizadas, manuales, poesía y otros géneros literarios que brindan la posibilidad de decodificar, reconceptualizar y construir nuevos

conocimientos. Ya lo dijo el Presidente Nicolás Maduro Moros durante la conmemoración del Día de la Resistencia Indígena, el 12 de octubre de 2021, que esta Comisión Presidencial para el Esclarecimiento de la Verdad Histórica Justicia y Reparación sobre el Dominio Colonial y sus Consecuencias en Venezuela tiene el deber de generar aportes en función de:

Reconstruir toda la historia del genocidio, de la resistencia, de la victoria y de la esperanza en estas tierras venezolanas y dar un aporte. Una comisión por la verdad, por la vida, por la reparación [...] y reconstruir toda la historia de cómo fue el colonialismo en estas tierras, vamos a dar el ejemplo y a dar el primer paso en Venezuela. [...] porque el que no conoce su historia, el que no encara sus valores, el que no sabe de dónde viene, es muy difícil que pueda estar parado en esta tierra del siglo XXI, es muy difícil que pueda avanzar en este tiempo del siglo XXI, cuando nos acechan nuevos colonialismos.

COMISIÓN PRESIDENCIAL PARA EL ESCLARECIMIENTO  
DE LA VERDAD HISTÓRICA, JUSTICIA Y REPARACIÓN  
SOBRE EL DOMINIO COLONIAL Y SUS  
CONSECUENCIAS EN VENEZUELA.



# ÍNDICE

<b>¿Hasta qué punto es necesario actualizar una de las obras fundamentales de mi repertorio bibliográfico del siglo pasado?</b>	
ESTEBAN EMILIO MONSONYI	15
<b>El para qué de este prólogo al libro viviente de nuestro maestro</b>	
PROF. JORGE POCATERRA	19
<b>Nota editorial</b>	35
<b>Presentación a la edición de 2008</b>	37
<b>I. Antecedentes y premisas</b>	41
La reorientación de las investigaciones antropológico-indigenistas en Venezuela	41
Grupos indígenas de Venezuela	54
La situación del indígena en Venezuela: perspectivas y soluciones	60

El fracaso del indigenismo tradicional	64
El nuevo indigenismo en Venezuela	67
Marginalidad indígena y marginalidad criolla: un análisis comparativo	70
El genocidio y el etnocidio en Venezuela	83
La responsabilidad ciudadana frente al etnocidio	90
La responsabilidad del Estado	93
La responsabilidad de los organismos indigenistas y las misiones	95
La responsabilidad de los científicos sociales	97
La responsabilidad de los medios de difusión	100
La responsabilidad de la población en general	102
Conclusiones	103
El concepto de interculturación	104
<i>Superación de un arraigado dogmatismo dentro de la antropología aplicada</i>	104
La formación de promotores indígenas: una urgente tarea para el indigenismo venezolano	109
Las comunidades indígenas en el contexto sociopolítico nacional: un ensayo de ubicación tipológica	121
<b>II. Aspectos culturales</b>	131
Consideraciones sobre el patrimonio aborígen de Venezuela	131
Proposiciones	145
<b>Palabras al pueblo guajiro</b>	147
<b>El indígena como creador literario</b>	159

<b>III. Aspectos lingüísticos</b>	167
Las lenguas indígenas de Venezuela	167
La planificación indigenista y el problema lingüístico	169
Caracteres antropólogo-lingüísticos del idioma guaraó	173
Problemas ortográficos en los topónimos guajiros	199
El alfabeto de lenguas indígenas de Venezuela (ALIV)	207
<i>Principios generales</i>	207
Glosario warao	211
Glosario yaruro	214
Glosario baniva	219
<b>IV. Propositiones para un nueva política indigenista</b>	223
Hacia la autogestión pan-indígena	223
La política fronteriza en zonas indígenas: el modelo desarrollista y el modelo antropológico	236
Sobre la situación maquiritare (problemas de Cacurí)	245
Sobre las minorías étnicas indígenas y la zona marginal fronteriza	248
<i>La situación actual del indígena venezolano</i>	248
Las minorías étnicas en el socialismo	251
Medidas de transición para la solución de la problemática indígena nacional	254
<b>A manera de conclusión</b>	257
<b>Bibliografía</b>	261



## ¿HASTA QUÉ PUNTO ES NECESARIO ACTUALIZAR UNA DE LAS OBRAS FUNDAMENTALES DE MI REPERTORIO BIBLIOGRÁFICO DEL SIGLO PASADO?

Es siempre bastante difícil reeditar un libro denominado “clásico” en un momento posterior, incluso a cincuenta o más años de su publicación. En cierta forma, el autor desearía dejar la obra tal como fue elaborada y redactada, precisamente, en esa coyuntura en el pasado, cuando él mismo determinó su publicación. Posiblemente, desearía escribir otro libro sobre el mismo tema, antes que trastocar o mutilar algo que juzgó ser bueno en ese momento porque hoy tal vez pudiera confundir, hasta cierto punto, al más simpatizante y benévolo de los nuevos lectores que viven el presente. Es algo muy complejo, por lo cual pretendo modificar mis obras anteriores lo menos posible, excepto en casos que lo exijan como un derecho a la veracidad del presente frente a errores y limitaciones del pasado.

Posteriormente a la aparición de este libro ha venido surgiendo una extensa literatura sobre los pueblos y comunidades indígenas de Venezuela y de toda América: hecho muy saludable. Me siento feliz y contento al ver que buena parte de esa producción es obra de los propios indígenas, mujeres y hombres de filiación autóctona. En variados textos, yo mismo continué trabajando asuntos fundamentales del tema indígena. Ya no decimos, por ejemplo, “grupos” sino “pueblos” indígenas; tampoco “promotores” sino

“técnicos y profesionales” con distintas especialidades; ni tampoco “indigenistas criollos” sino “aliados de origen indígena”, criollo e incluso extranjero.

La palabra “indigenismo” tiende a caer en un desuso cada vez más marcado, ante el auge de múltiples dirigentes, expertos, funcionarios y políticos indígenas de todos los rincones del país. De manera que hoy día ya no nos corresponde hablar de políticas indigenistas, sino indígenas.

Con todo ello, la validez perdurable y fundamental de nuestros estudios no sólo se comprueba con la ruptura evidente con sus antecesores, sino con su comprobada influencia en la Constitución y Legislación bolivarianas. Hay cambios en el vocabulario, en algunos métodos, argumentos y definiciones, mas la mayor parte de la obra en discusión no pierde su valor contemporáneo ni su clara orientación futurista. Por lo menos, en lo que a Venezuela se refiere –sin dejar de influir en otros países–, percibo, sin falsa modestia, una clara diferencia entre la forma de tratar la realidad indígena antes y después de la aparición del presente libro, junto a un conjunto de publicaciones nuestras que lo complementan. Comparto la reflexión martiana cuando el ilustre cubano afirma que “América no camina sin el indio”. A lo cual yo añadiré que tampoco sin los demás pueblos indígenas, autóctonos y originarios del mundo, hoy tan pervertido por la inclinación genocida y hasta suicida del mundo actual occidentalizado, hipercapitalista, inclusive culturicida.

Perdónenme la insistencia, pero me satisface en alto grado que muchos de mis planteamientos hechos en el libro se han venido cumpliendo y perfeccionando: por ejemplo, la interculturalidad, la cual he venido a redefinir en la forma siguiente:

“Definición mínima de interculturalidad: proceso de acercamiento pacífico, horizontal, solidario y complementario entre dos o más sociedades de cualquier dimensión; reconociendo su diversidad y diferencias específicas, así como sus características identitarias propias, con miras a su convivencia mutuamente enriquecedora y creativa, así como respetuosa de la vida, dignidad, derechos y deberes de cada cual, frente a la humanidad entera, los seres dotados de vida y el conjunto telúrico cósmico”.

Expresándome en forma sucinta, *El indígena venezolano en post de su liberación definitiva* es el retrato de un proceso que aún perdura y también de una época que no es la actual, pero que la preconiza de múltiples maneras.

ESTEBAN EMILIO MOSONYI  
Caracas, mayo de 2025



EL PARA QUÉ DE ESTE PRÓLOGO  
AL LIBRO VIVIENTE DE NUESTRO  
MAESTRO

Wajuupajaain sümaa wasaküin nia  
süpüla ka'ikaa süpüshua'a, chi  
wekirajaakai anainjee sümaa  
watünajutuín nia Esteban Emilio  
Mosonyi, waapüin nümüin joolu'u  
pütchi analu'ulu, talatshii waya nümaa  
aka anasüin nikiirujuna sümaayalee  
waneein ashajüi nia kajutshi ma'in  
sutuma jee sutuma tü  
e'raajirütkaa karalo'uta ashajuushi.

Na wayuukanairua  
napushua'a sünaímüinre'eya  
noo'uliwo'u süpa'apünaa mmakaa  
moo'utpünaa yaa sümaa tü weikaa jee,  
talatashaanashii waya sünaínjee  
kajutuín nia atumaa.

Jee müsüja'a kajutuín nia natuma  
na wekiipu'ukana sünain sukua'ipa Ekirajiaa,  
Sukua'ipa Shi'yataain  
Wayuu jee Sukua'ipamaajatü  
Wayuu Supushua'ale'e,  
eesü natumaya'asa kajutuín nia  
natuma sükajeeinka ni'yataain  
nayaalu'u wayuu napushua'a,  
sükajee wattain saalia nütüjakaá apüleerua  
kajutuinnakaa anainjee waya wapushua'a,  
atamüinree naku'ipa wayuu  
süpa'apünaa mmakaa sükalu'u ka'i.

(Nuestro abrazo y entrañable saludo al  
maestro y amigo Esteban Emilio  
Mosonyi, además de felicitarlo en su  
condición de pensador y escritor. Los pueblos  
indígenas y sus descendientes actuales,  
hacemos nuestro este merecido y justo  
homenaje. En este mismo orden  
sentimos que nuestros ministros de  
Educación, Cultura y de Pueblos Indígenas,  
también harán suyo este compromiso orgánico  
con los pueblos originarios y con todas las  
causas comunes de la humanidad).

(SALUDO EN WAYUUNAÍKI)

¿Por qué el maestro Esteban Emilio Mosonyi desea publicar un libro como este con vivencias de los inicios de la década del 70, y quiere dejar el material intacto, con nociones y conceptos que usó en el momento, si a estas alturas, su quehacer y pensar innovador ha ido actualizándose en el mismo sentido inclusivo?

Un uruguayo nos decía que para él saber que era indio-charrúa, primero pasó por ser “indigenista”. Y así empezó a quitarse máscaras. Tratemos de responder en forma escueta y luego explicaremos, abundando en algunas temáticas.

**Primero:** él siempre quiere que sus vivencias y su compromiso orgánico en la lucha indígena se vean en el contexto histórico, geográfico y humano preciso.

**Segundo:** él quiere que se le vea en el momento exacto de su propio proceso de descolonización personal y colectiva, proceso nunca desligado de lo que sucede en Nuestra América, el Caribe y en el mundo.

**Tercero:** el maestro quiere demostrarnos tres cosas:

- a) que es capaz de formarse plenamente aquí mismo en Venezuela y de la forma más actualizada —y yo diría que anticipada—, en ese momento histórico, sin irse del país hacia los grandes centros metropolitanos de Europa o los Estados Unidos;
- b) sabe que formarse en el país, dentro del país, sin desvincularse de la savia de su propio pueblo, incluso, ya siendo posible la

interconexión con el planeta entero, sus movimientos sociales y académicos, antes del despliegue último de la era digital. Ya era multilingüe, lo cual le permitiría hablar de tú a tú con Europa, África y Asia, incluso con Oceanía.

- c) Que su Venezuela toda, indianista y bolivariana, de vocación unionista y pacífica, es capaz de retomar y reconstruir con audacia y dignidad sus espiritualidades, su identidad nacional y cultural frente al avasallante mundo occidental, hiper-alienante y despersonalizante de sus pueblos, lenguas y culturas maternas.

[Para esto, nos remitimos, como equipo del INIDI, a su Anti-Libro/Manifiesto: “Identidad Nacional y Culturas Populares” en sus dos ediciones: (1982. Jiménez Pérez, editor y Fundarte, 2014). Se trata también de descalificar y degradar hoy al país y su gente bajo el pretexto de que no somos “altas culturas americanas”, ni “virreinos” sino una simple “gobernación welser” o “Capitanía General” durante la colonia. Por lo cual recordamos hoy junto al poeta Andrés Bello que: “El sol de Venezuela (y de Colombia la Grande), nace en el Esequibo”;

**Cuarto:** El libro se cocina no en laboratorios ni en experimentos etnográficos y etnológicos, sino al calor de la vida, mientras fustiga a la antropología colonialista, externa, marcada por el “tesisismo”, los doctorados y posdoctorados de investigadores extranjeros. Vale decir la dependencia colonial de “la ciencia” y del país “neo-colonia”. A partir de 1980, comienza a hablarse de una “autocrítica de la ciencia” (y léase, “ciencia” en singular, ya convertida en nueva religión del capitalismo

monopólico, transnacional y neoliberal y ahora ultra-nacional/fascista). Los pueblos indígenas no somos un “objeto de estudio” sino seres plenos de finales del siglo XX y comienzos del XXI.

El libro es contemporáneo con las luchas de los pueblos indígenas por los derechos históricos, que hoy están previstos en la CRBV; con el proyecto Guaicaipuro al Panteón Nacional (1970-2001); la lucha anti-imperialista contra las Misiones Nuevas Tribus y el conflicto de tierras de los pueblos indígenas de Venezuela contra el señor Hermam Zingg en el Valle de Guanay, los Barbados I, II y III; la conquista del sur, de Rafael Caldera que ya venía tejiéndose en el debate público; pasando por el proyecto de la circunnavegación fluvial del Orinoco, el Amazonas y el río de La Plata, al igual que el balance crítico alternativo del V Centenario de la Conquista de América; el encuentro ecuménico pueblos indígenas, antropólogos críticos, las teologías de la liberación, tanto católica como protestante, y los movimientos ecológicos y culturales, pasando por la reconstrucción del Caribano como lengua franca de la región centro-norte de Venezuela, que hoy se pudiera hablar en Caracas y la región Centro Norte-Oriental de Venezuela, el idioma de Guaicaipuro; los antecedentes de la Educación Indígena y la educación intercultural bilingüe en el Ministerio de Educación

**Quinto:** sólo dejando una pregunta al viento. ¿Cómo es que si los pueblos indígenas éramos –o somos junto con nuestros chamanes y chamanas– un punto cero, que nada aportamos al mundo actual, en tanto que tratados como simples “informantes”, nos veníamos graduando, doctorando

y pos-doctorando en las universidades más famosas de los grandes centros metropolitanos del poder mundial? ¿De cuál “actualización histórica” o “evolutiva” nos hablan los Palacios de Las Academias y las Universidades que todavía son medioevales, reales y pontificias? Todos tenemos que *entre-civilizarnos*; ningún pueblo, cultura o civilización, supera globalmente a otro.

**Sexto:** el libro del maestro viene dedicado a nosotros, sus hermanos indígenas y sus descendientes actuales. Pero no por ello Esteban estigmatiza a alguien sólo por el hecho de que se gradúe, curse estudios o investigue en el exterior. Hay muchos que ya regresan viendo los barcos de Colón desde Tierra Firme y no desde la Alta Mar. Desde las filosofías indias del Buen Vivir (para no hablar sólo de las academias), ambos escenarios, internos y externos son vistos como caras distintas o complementarias de un mismo cuerpo del conocimiento humano y social, o de lo que el Papa Francisco, inspirado en Nosotros, llamó en su encíclica *Laudato Si*, La Casa Común: nuestro encuentro con el planeta y sus múltiples humanidades, base del nuevo ecumenismo. Esto, a pesar de que todo grito de guerra de la cultura dominante se califica de atavismo “tribal”.

Desde el Ministerio del PPP la Educación, con el Instituto Nacional de Idiomas Indígenas, el Centro Internacional de estudios Luis Antonio Bigott, ente adscrito al Ministerios del PPP la Cultura, el Ministerio del PPP de Pueblos Indígenas, los Movimientos Indígenas y Afroamericanos y los hermanos haitianos, la Cátedra Libre Intercultural César Rengifo, hemos

comenzado a llamar Las Grandes Causas Comunes de la Humanidad.

Decimos, con Whitman, que ningún imperio es universal, traicionando su propio proyecto de nación. Pero cuando vino la anexión colonial de México, se le olvidó por unos años el indio interno que hay en él y sus *Hojas de Hierba*. Se acogió al “Destino Manifiesto”, para más tarde arrepentirse. Tal vez se vio de nuevo en el espejo chamánico, releyendo su *Canto a mí mismo*. Whitman y Chaplin tienen mucho que decirle hoy a Estados Unidos.

En otro orden de ideas, destacamos que el teólogo y filósofo de la liberación, Enrique Dussel, ya sostenía la posibilidad de un diálogo directo, con Grecia, de los pueblos indios de América y su pensamiento, sin pasar necesariamente por Europa.

En 1986, la delegación venezolana en Cosquín, Córdoba, Argentina, en el II Seminario Internacional sobre Filosofía, Ideología y Política de la Indianidad del Consejo Indio de Sudamérica y Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, pusimos a prueba el diálogo entre las Antropologías Críticas de Venezuela y las Filosofías Indias del Buen Vivir, como parte de una necesidad histórica para reivindicar el digno lugar identitario de las microsociedades caribes, arahuacas y de lenguas independientes, en relación de complementariedad con las llamadas Altas y Medias Culturas Americanas, y la pedantería virreinal de la clase dominante de aquellos países, para desconocer a sus propios libertadores: como Bolívar y Sucre, que procedían de una “simple” Capitanía General de Venezuela, de paso vistos como zambos o mulatos. El feroz zambo Piar,

llamó al parte de guerra monárquico dirigido a Pablo Morillo, después de la Batalla de San Félix, el 11 abril 1817. Allí, en Argentina, nos tocó asumir, como delegación venezolana, conferencias y ponencias centrales –luego en Buenos Aires, junto a los hermanos Saúl Rivas-Rivas y Ángel Lovera, todos delegados del Movimiento Indígena de Identidad Nacional, MOIIN, coordinado por la hermana y camarada Noelí Pocaterra. El mismo Esteban Emilio era ya asesor de las organizaciones indígenas internacionales y Noelí, co-fundadora de todas ellas. 150 ejemplares de su libro *Identidad nacional y culturas populares*, se repartieron en aquellos momentos, incluyendo a la delegación de Australia y Nueva Zelanda y a los Sammi del norte de Europa. En ese sentido, expresamos nuestro agradecimiento, en aquel momento, al Coordinador del CISA, Asunción Ontiveros Yulquila y su equipo de trabajo central. Tampoco podemos olvidar alguna gente clave del equipo del maestro, como el mismo Jorge Mosonyi, nuestra hermana Gloria Marrero, Raúl Domínguez, Beatriz Bermúdez y Carlos Azpúrua entre otros.

Vayamos ahora al tema medular: El indígena venezolano, en pos de su liberación definitiva, por boca de su mismo autor, el compatriota, maestro y amigo, Esteban Emilio Mosonyi, en la antesala del libro, explica con suficiente claridad su contenido, sentido y alcance, justificando muy bien su salida al ruedo en 1975, cuando aparece su primera edición. Vale decir, en su contextualización histórica y social, ecológico-cultural, lingüística y espiritual.

Este libro es otro anti-libro, cargado de vivencias, luchas y compromiso orgánico/militante con su tiempo, en una lucidez

llena de intuiciones, innovaciones y creatividades cosmo-visionarias antes que desde los enfoques cientificistas propios de la fundamentación y legitimación de la cientificidad dominante. No antagoniza el Maestro con las Ciencias y Academias, Ciencias y Humanidades, Ciencias y Espiritualidades, Hombre y Mujer, Venezolanos y Extranjeros, Pueblos indígenas y Estado Nacional o binacional; más allá de las antropologías críticas.

Ahora, visto por nosotros mismos, los pueblos indígenas y sus descendientes actuales, desde las filosofías indias del Buen Vivir, como opuestos complementarios, nunca antagónicos; y de allí que el maestro Mosonyi nos convoque siempre, desde las comunidades, a los rastreos y construcciones de una interculturalidad del conocimiento y de la vida concreta, del hacer-conociendo, rompiendo con los clásicos modelos, frente a cualquier perspectiva reductora colonial o re-colonizante, como lo denunció en su tiempo nuestro hermano y camarada, el maestro Luis Antonio Bigott.

En otros escenarios, si bien complementarios, Mario Sanoja, Iraida Vargas, Erika Wagner, y otros arqueólogos y etno-historiadores, contribuyen significativamente a demostrar con testimonios materiales y espirituales, que Venezuela no fue un simple “lugar de paso” de antiguos poblamientos, sino territorios de grandes encuentros inter-civilizatorios con Centroamérica, Sudamérica y todo el rosario de islas del Caribe. Sospechándose ya la intercomunicación hasta con África. Lo que inclina de hecho, al propio Esteban Emilio, desde su Antropología Crítica, a tender lazos y puentes inter-culturales, inter-dialogantes para entre-ayudarnos mucho

más hacia lo endógeno, con el destape de las Filosofías Indias del Buen Vivir.

Si bien, todo debe ser visto dentro de un largo proceso de la descolonización personal y colectiva, en el camino, y esto es lo normal, vamos cambiando nociones, conceptos y categorías. Y hasta los símbolos gestuales de los Chaplin del Siglo XXI contra todos los macartismos habidos y por haber, de los discursos únicos y los simbolismos que vertebran los nazi-fascismos y entrampan todas sus redes y sus degradantes industrias culturales; sus pre-modernidades, modernidades, anti-modernidades, pos-modernidades y trans-modernidades, convertidas en el alfa y el omega del mundo de hoy, sub-sumiendo todas las ancestralidades y dejando sin piso y tejido propio, sin brújulas y esperanza para el futuro y para las demandas espirituales del encuentro de la tierra con el cosmos bajo múltiples cosmovisiones, de lo cual cada idioma indígena en particular es un código de códigos –código matriz–, para incluir las visiones del mundo y de la historia, modalidades de convivencia de cada pueblo y cultura en el marco de ecosistemas y civilizaciones específicas.

El maestro y amigo, iniciándose la década del 70, enfrenta un primer desafío intelectual: la ideología mestiza de “la raza cósmica” del mexicano José Vasconcelos –que había penetrado toda nuestra América y en especial el Caribe; la cual sostenía que aquí el indio había desaparecido por el intenso mestizaje, cuando no, por exterminio directo o indirecto. El conquistador encontró, supuestamente en nuestra geografía una tabla rasa: paisajes habitados por “primitivos” o “bárbaros”. Eran

paisajes lugar de paso, “despoblados” o “poco poblados”. Eran una especie de “H” los caminos ancestrales, de Guaicaipuro y Terepaima, Apakuana y Anasoli, caminos continentales y caribeños que cruzaban y cruzan nuestros territorios de la hoy, Venezuela Toda, antes de la aparición de “El Dorado”; de esta Venezuela de ahora Indianista y Bolivariana, que no comienza en 1492-1498, ni con Walter Raleigh, la hipoteca de España a los Welser en 1528-29, ni con la Capitanía General de Venezuela (1777), ni con Carlos III, con la expulsión de los jesuitas y la pretensión de prohibir la enseñanza de los idiomas indígenas y la imposición del español como idioma único.

El presidente actual de EE. UU., Trump, hoy aclara que el “idioma oficial” de su país es el inglés, que volverán al culto a Colón, y en contra las subversiones de “inmigrantes ilegales”, al día “de los pueblos indígenas”, como nombre para el 12 de octubre, y cuando no, el balbuceo de dragones que viene de afros y latinos (o de mujeres).

En América, el indio desapareció antes de aparecer, decía el maestro Eduardo Galeano, haciendo gala de su pluma-látigo, de punzante ironía, ante el racismo radical reinante contra los des-castados de la misma sociedad colonial: *quiero decir, que no cabíamos ni como esclavos en la sociedad colonial, salvo si abandonábamos el idioma materno, historia propia, educación propia y cultura propia o como decir las “malas y pecaminosas costumbres”*, algo que continuó después de la primera independencia para convertirnos en “no-indios”, críos, criados o criollos, sipiañoros, dirían los hermanos kariña: seres extraños y contrarios a nosotros mismos.

Este racismo es de naturaleza patriarcal o de negación radical de la Madre India; racismo de índole étnico-territorial y lingüístico, contra las formas mismas de conocer el trópico y el mundo a sus pies. Somos, de paso, los únicos hasta ahora en conocer palmo a palmo el trópico como lo reconocen Erika Wagner y Leandro Aristigueta, entre otros. Por eso este racismo contra nosotros es eco-etno-genocida, sea por vía directa o indirecta, a sangre y fuego, o con anestesia, mediante la aculturación y deculturación transitoriamente campesinizante y de definitiva compostura desindianizante.

Luego, con el país de “Las torres y el viento”, con la llegada del petróleo, como atestigua el maestro y dramaturgo César Rengifo, en la IV República, relatando el caso de un indio que andaba por meses en su bongo para sobrevivir, y de vuelta a su casa encuentra su territorio, su lugar de origen invadido. Regresa a su rancho a media noche, semi-civilizado ya, perdón, digo borracho, y al despertar, esas torres le hablan en inglés: “carajo, ¿y qué pasó aquí?”, se pregunta. Había llegado el ruido, el bochinche, la degradación moral y espiritual y, de nuevo, las falsas promesas. Detrás de eso venía un nuevo destierro, otra modalidades de desintegración de la familia y la comunidad, la prostitución, la delincuencia urbana, el bombardeo de los hermanos barí, cuando no, el lanzamiento de espejitos desde el aire, la colonización pseudo-religiosa y otros flagelos: el urbanismo unilateral sin proyecto histórico y sin horizontes. Todo, en nombre de “la civilización”, “el progreso” y “el desarrollo”. La deshumanización en nombre de “la educación” compulsiva y unilateral. En síntesis, la cientificidad en nombre de “la planificación” y “el desarrollo”, cada vez más sub-desarrollante.

Después venía la sentencia final de quienes nunca ven, ni ayer ni hoy, las consecuencias fatales de una sociedad recolonizada en el urbanismo compulsivo, unilateral deculturante: ¿Qué inventamos ahora para justificar la hecatombe? “El bárbaro” ha contaminado de nuevo “la civilización”. ¡Cría cuervos y te sacarán los ojos!, dicen los “blancos” por autodefinition. Entonces nos llaman de nuevo “migrantes” y cuando no, “inmigrantes ilegales” en nuestros territorios. Se ponían y se ponen de manifiesto los modelos de poblamiento de los *apartheid made in USA*.

¡Civilizar es poblar de nuevo! Como en Australia y Nueva Zelanda. Y estos racismos radicales, anglosajones y anglo-americanos, cuando el maestro Esteban Emilio escribió los apuntes de este libro comenzando la década del 70, ya Venezuela tenía entre algunos de sus mejores intelectuales y expertos petroleros, sus mejores admiradores, y presentaban estos modelos de poblamiento como los únicos cónsonos con el progreso y desarrollo. Nosotros, los pueblos indígenas ya percibíamos a los antropólogos extranjeros, como quienes sólo venían a estudiar en nuestras selvas, sabanas y paisajes semi-desérticos, las primeras fases de los primates. Quizá los más denigrados eran nuestros hermanos yanomami, presentados como la presencia arbitraria de la “prehistoria” en la historia o en la “proto-historia” de la Venezuela petrolera, deculturada y mil veces asaltada por las intensas búsquedas del Dorado, desde Colón, Diego de Ordaz, Walter Raleigh, los holandeses o los Welser, hasta hoy, pasando por la Exxon Mobil en nuestra fachada Atlántica.

En contraste con esta conquista está la de Norteamérica, la más radical. El poeta y amigo Luis Alberto Crespo, en la revista *Uno y Múltiple*, del poeta Efraín Hurtado, tradujo unos poemas de los indios norteamericanos y uno de ellos decía: “Para nosotros el oeste salvaje, comenzó el día en que los animales de la selva, huyeron despavoridos de la presencia del Hombre Blanco”

En definitiva, los Socialismos del Siglo XXI por *otros mundos posibles*, queremos construir sociedades donde podamos convivir en paz, con justicia, con libertad y sentido de igualdad, creyentes, agnósticos y ateos, saliendo además de esos conflictos inter-religiosos a los cuales quieren llevarnos de nuevo los nazi-fascismos, como en la Segunda Guerra Mundial. Nada es tan ajeno al discurso del poeta Mosonyi como eso los *pre* que anteceden a todos los pre-juicios de esta anti-civilización burguesa: la *pre*, cuando no la proto-historia, el pensamiento pre-lógico o pre-filosófico, vale decir irracional o salvaje del indio y de la mujer; lo pre-científico, para descalificar el saber de los pueblos y clases colonializadas y autocalificar como científicos siempre sus propios saberes y pre-juicios, de quienes aquí, se han considerado hijastros de la razón de Occidente –viles herederos de padrastros y madrastras–, como lo denunció en su tiempo Ludovico Silva, anticipándose contra los que hablaban ya por boca de Hitler, con alto cinismo académico, para justificar y validar invasiones armadas del imperialismo y de otros imperios de Occidente contra sus propios países, como lo sucedido en Palestina, Libia Irak o en Afganistán, manipulando a los pueblos para que nos matemos hermanos con hermanos. Es lo que el teólogo y pedagogo de la Liberación

Paulo Freire llama la violencia horizontal, de pueblo contra pueblo, mientras las super-élites se confabulan contra todos los pueblos del planeta, países independientes o en vías de serlo, atentando contra la Humanidad y sus Grande Causas Comunes.

En Caracas, territorio de la Gran Alianza de Caciques y Comunidades al mando del inmortal Guaicaipuro. Volveremos, hecho millones. Decenio de los Idiomas Indígenas declarado por la ONU.

JORGE POCATERRA Y SAÚL RIVAS-RIVAS.

14 de mayo de 2025.



## NOTA EDITORIAL

El presente texto fue publicado por primera vez en 1975. Por lo tanto, es importante destacar que cuando el autor se refiere al Gobierno se está refiriendo a los personajes políticos de la época: Carlos Andrés Pérez y su gabinete. La situación de los derechos indígenas para la década de los 70 era limitada; sin embargo, aun cuando la situación actual es distinta y conocida, son pertinentes ciertos señalamientos que el autor hace sobre el tratamiento social, político y antropológico que se les ha dado y da a los indígenas en Venezuela.

Igualmente, esta segunda edición se hace para sentar las bases de una imprescindible reactualización de la temática indígena que permita dar una continuidad investigativa en consonancia tanto con las revisiones y exploraciones del propio autor, como con los nuevos estudios de la comunidad nacional de antropólogos, en conjunto con otras visiones y reflexiones inter y transdisciplinarias.



## PRESENTACIÓN A LA EDICIÓN DE 2008

Ya es un hecho internacionalmente conocido que el indigenismo venezolano ha tenido importantes avances teóricos y metodológicos, a la par que la organización de los propios indígenas se ha producido con un dinamismo superior al de la mayoría de los países del continente. Nadie está más consciente que nosotros de que dentro del presente sistema sociopolítico, eminentemente reformista de derecha, no puede producirse un auténtico proceso de liberación de la población indígena. Pero poseemos, al mismo tiempo, suficientes argumentos para afirmar que ni los indígenas ni sus aliados más sinceros han permanecido estáticos, y que se han dado adelantos verdaderamente positivos, que brindarán sus mejores frutos dentro de un régimen socialista que se aproxima para el país.

Este libro recoge una buena proporción de nuestros escritos, fraguados a través de diez años de actividad indigenista, que afortunadamente han sido pródigos en resultados, sobre todo si consideramos las dificultades e impedimentos de todo género que nos han obstruido siempre el desenvolvimiento de nuestras mejores iniciativas. No pretendemos ofrecer una obra acabada. El indigenismo es un movimiento fluido, que se renueva constantemente. Sin embargo, tenemos la seguridad de que el libro que

ofrecemos tiene suficiente homogeneidad y coherencia interna como para alcanzar su propósito fundamental: dar a conocer, en forma amplia y detallada, la problemática indígena nacional y contribuir a situar al indígena en el puesto que le corresponde en el contexto de nuestra realidad.

En vista de la complejidad de la temática que nos ocupa, los capítulos de libros aparecen dedicados a tópicos muy diversos, pero en ningún caso heterogéneos, ya que en indigenismo la interconexión entre lo económico y lo social, lo cultural y lo lingüístico es absolutamente evidente.

Hemos tratado de establecer, no obstante, una secuencia ordenada que facilite al máximo la asimilación progresiva del conjunto del material por parte del lector no especializado.

Dedicamos esta contribución a toda la población indígena venezolana, que ha sabido demostrar su capacidad de supervivencia, sus ansias de autorización colectiva y su estricta lealtad histórica a los antepasados que supieron defender con tanta integridad su territorio que una conquista codiciosa e inhumana le fue arrebatando.

*Tawalairuwa: jülüja jaa'in sü'nain anaataa sukua'ipa wayuu.*

Hermanos indígenas: Tengan puesto su empeño en mejorar la suerte del indígena.

EL AUTOR.

*Mamüin tawalayuu wayuu (wayuu).*

*Ma-waraotuma saba (warao).*

*A mis hermanos indígenas.*



# I

## ANTECEDENTES Y PREMISAS

### LA REORIENTACIÓN DE LAS INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICO—INDIGENISTAS EN VENEZUELA

En todas partes, y Venezuela no es excepción, se está pidiendo a gritos la constitución de una ciencia menos inhumana, menos científica e intelectualista, más orientada hacia los graves problemas de la humanidad. Entre los promotores de la nueva ética científica encontramos representantes de las más variadas disciplinas: químicos, físicos, matemáticos, biólogos. Parece un tanto extraño que en nuestro país subdesarrollado una ciencia social por excelencia, la antropología, responda todavía a una orientación oficial altamente científica. En las líneas siguientes nos ocupamos solamente de la antropología indigenista, de la que investiga los grupos aborígenes, sin desconocer que la antropología que estudia poblaciones no indígenas comparte situaciones muy similares, sobre todo en sus aspectos más generales. Nuestra restricción a las investigaciones antropológico-indigenistas obedece al deseo de lograr mayor precisión y coherencia.

Comenzaremos asentando firmemente que en Venezuela estos estudios gozan no solamente de cierto grado de desarrollo, sino que están adquiriendo creciente prestigio internacional. Aun más,

la dinámica de su desarrollo nos demuestra que si contaran con mayores recursos y de no haber fuertes factores inhibitorios, su desenvolvimiento sería mucho más espectacular. Venezuela podría ser fácilmente, a la vuelta de pocos años, una gran potencia antropológica. No hemos perdido aún el optimismo de que esto suceda, pero para ello debemos desmenuzar los grandes obstáculos para hallar las mejores fórmulas de acción frente a cada problema.

El punto de partida es, por supuesto, la falta de apoyo oficial a la investigación antropológica en sí. Las fundaciones particulares foráneas —ya que las locales son meramente decorativas— sí erogan cierto dinero para esas investigaciones, pero aparte de su peligrosidad ética e ideológica, los beneficiarios resultan ser casi siempre los universitarios norteamericanos y europeos, con la exclusión casi absoluta de los profesionales y estudiantes venezolanos. Lamentablemente el Estado venezolano se sumó, si no enteramente al menos ampliamente, a esa política discriminatoria, que además de afianzar en el país el imperialismo científico, constituye un factor de atraso y retroceso en el desenvolvimiento de la ciencia antropológica, como pronto pasaremos a demostrar.

Hay ciertos sectores resignados a tolerar la invasión de los antropólogos “sacatesis” —cuya única preocupación estriba en elaborar sus tesis de grado y ascender en el escalafón académico de alguna universidad extranjera— creyendo que en Venezuela no existen especialistas o los que hay no son idóneos. Se dan mentes aun más colonizadas que se limitan a rendir ciega pleitesía al sabio o experto extranjero, cuya luminosa presencia es un don divino para este país atrasado. Pero lo cierto es que sí hay especialistas que en su mayoría han estado permanentemente marginados, así como existen también numerosos estudiantes que podrían motivarse fácilmente para los estudios antropológicos, de haber

una política inteligente dirigida hacia tal fin. Lo que prevalece es bloquear el ascenso al investigador venezolano, aduciendo razones personales o políticas.

Existen, por otra parte, personas más compenetradas con el problema real, pero quienes tampoco asumen una posición clara frente al imperialismo científico. Hay por una parte los oportunistas que no quieren exponer sus intereses personales. Pero se dan igualmente personas de muy buena fe, que defienden a capa y espada la universidad de la ciencia, la inexistencia de fronteras en materia de conocimientos. Según ellos, el hecho de que los investigadores nacionales se vean coartados en el desempeño de sus tareas y hasta en el mejoramiento de su propia formación profesional no tiene por qué predisponernos contra el científico extranjero que goza de mayores recursos y facilidades. Como en Venezuela hay tantos y tan urgentes problemas antropológicos susceptibles de ser estudiados, es preferible —para esta corriente de opinión— que estas investigaciones sean realizadas por extranjeros, antes que propugnar un compás de espera que detenga provisionalmente el avance de la ciencia.

Nuestra posición al respecto es radicalmente distinta, en el sentido de exigir mayor protección y apoyo para la antropología nacional. Al proceder así no partimos de una intransigencia xenófoba. Mal podría ser así, ya que muchos de los que laboramos en diversos campos de la ciencia nacional somos de procedencia foránea. El problema no se debe plantear en términos del lugar de origen de cada investigador. Lo que queremos dejar sentado en términos inequívocos es el hecho de que en nuestro país existen grupos de antropólogos que se han consagrado a distintas ramas de esta disciplina, en las cuales han llegado a un cuerpo de resultados y han hecho aportes sustanciales que no pueden

ser menospreciados o dejados de lado sin grave menoscabo para el propio quehacer científico. Mas aun, no se trata solamente de reconocer los logros ya conquistados, sino en mayor grado de justipreciar el potencial de trabajo y la posible dinámica expansiva de estos grupos de profesionales, si se les permitiera echar mano de un minimum de recursos maternos, institucionales y humanos, si se levantara la cuarentena que mantiene esas potencialidades en estado de latencia, como consecuencia de una funesta y deletérea política de investigación, o más bien de una ausencia de toda política racional.

En efecto, el punto de partida del antropólogo extranjero que viene a hacer trabajo de campo en el país es que aquí se debe arrancar de una *tabula rasa*, o sea que no existen antecedentes que haya que tomar en consideración. Ese prejuicio, que hace que la mayoría venga en plan de descubridores, no se ve contrarrestado desafortunadamente por las entidades supuestamente encargadas de orientar la actividad científica nacional, ni por ningún otro organismo, sin exceptuar al propio gremio antropológico que tampoco ha sabido manejar este problema en términos claros y precisos. Huelga añadir que el público está muy enterado de la labor que realizan los antropólogos venezolanos, aunque últimamente hay indicios de una mayor divulgación. En resumidas cuentas, existe un ambiente ideal para que el investigador foráneo haga y deshaga a su antojo.

Pero no se trata de que solamente la mayoría de los antropólogos que nos visitan se sientan impulsados a despreciar a los investigadores nacionales y toda su producción profesional, independientemente de su calidad científica. El asunto presenta otras facetas no menos llamativas. La motivación de esos investigadores es casi siempre ultracientificista. Vienen becados por determinado

lapso de tiempo con la finalidad expresa de concluir una investigación a como dé lugar, como prerrequisito para doctorados, prebendas académicas y otras formas de realizar el prestigio personal. Ni qué decir tiene, que una investigación concebida, planificada y ejecutada como ejercicio académico, y seriamente limitada por el factor tiempo, no reúne normalmente las mejores condiciones para la obtención de resultados particularmente brillantes y trascendentales. La experiencia y nuestra propia intuición nos enseñan que los mejores trabajos se logran con una disposición mental amplia, sin límites de tiempo ni otras imposiciones pragmáticas. Y es una triste verdad que las restricciones mencionadas perjudican muy especialmente a los antropólogos novatos y principiantes que son precisamente quienes hacen su trabajo de campo en nuestros medio, en busca de sus tesis de grado y otros galardones. No es que estemos en contra de las tesis de grado, sino que nos parecería más lógico tratar de invertir el procedimiento que habitualmente se sigue. Es decir, que en vez de realizar la investigación para obtener la tesis, se conceda las tesis cuando el investigador ya haya tenido la oportunidad de demostrar su madurez científica mediante la conclusión y adecuada presentación de uno o más trabajos de cierta calidad.

Otra característica notable de los antropólogos extranjeros es su desvinculamiento casi absoluto de la realidad venezolana a la hora de realizar su estudio. Esto es en parte explicable, puesto que provienen de un medio totalmente distinto y no disponen de tiempo para aclimatarse al contexto sociocultural global. Lo que criticamos realmente es su actitud olímpica frente a ese desconocimiento. Cuando una persona de estas estudia a los warao o yaruros —pongamos por caso— parte del supuesto implícito de que tales grupos viven en un vacío sociocultural o poco menos,

de manera que no hay razones de peso para tomar en cuenta el ambiente regional, y mucho menos el nacional. Pocas son las comunidades indígenas totalmente aisladas de la sociedad nacional para la presente fecha: la mayoría de los yanomami, algunos piaroa, maquiritares, guajiros y otros poquísimos grupos más. De resto, la situación actual del indígena depende inextricablemente y cada vez en mayor grado del capitalismo dependiente en que se debate Venezuela. Ahora bien, hablar hoy de esos pueblos ya sojuzgados –o a punto de serlo– en términos del presente etnográfico, sin profundizar en sus problemas actuales, en el proceso de marginamiento y su superexplotación a que están sometidos, en su crítica situación sanitaria, en la discriminación que los apabulla, no parece propio de un científico responsable. Un antropólogo físico que realiza una larga investigación genética sobre un pueblo, pero que es incapaz de llevarle un frasco de medicina; un antropólogo social que compila minuciosas estadísticas sobre los ingresos de cada persona, pero que no formaliza una denuncia contra sus explotadores; un lingüista que recoge unos datos sin pensar en una fórmula para integrar su lengua en el contexto de una educación intercultural bilingüe; todos ellos son especímenes anacrónicos que ya no deberían existir en ningún momento histórico tan crítico como el nuestro. Ellos constituyen exponentes típicos del cientificismo deshumanizado y asocial que las nuevas generaciones están destinadas a suplantarse por una antropología comprometida con la realidad que pretende abarcar. No en vano los mismos indígenas con mayor grado de conciencia social rechazan esas investigaciones elitescas y estériles. Muchos indígenas guajiros plantean a estas alturas que si un investigador está interesado en sus reacciones psicosociales, también debería hacer el esfuerzo de contribuir a la solución de sus problemas de esa índole. El antropólogo

norteamericano o europeo tradicional –con su desdén apenas enmascarado hacia la población local tanto indígena como no indígena, con sus históricos arranques de nostalgia por el país de origen, con su actitud humillante cuando trata de obtener joyas musicales o mitológicas a cambio de un trago de ron o un pantalón viejo, con su maltrato característico hacia los miembros de la comunidad que le brinda hospedaje– se está convirtiendo en persona no grata a pasos agigantados. Hemos visto casos en que el antropólogo no ha hecho sino transcribir y parafrasear las palabras de su informante principal para obtener un título de doctor. Tampoco se justifica a la luz de la ética profesional que los investigadores mantengan comunicación únicamente con sus respectivas universidades, a donde mandarían posteriormente su material para ser archivado y a veces –las menos– para su publicación. Muchos investigadores extranjeros se comportan en este sentido como verdaderos contrabandistas: evitan cuidadosamente todo contacto con sus colegas venezolanos –salvo en los contados casos en que les conviene dicho contacto–, mandan sus datos directamente al exterior sin dejar siquiera una copia para las universidades e institutos nacionales y, para remate, suele ocurrir que de paso se lleven un buen cargamento de material etnográfico o arqueológico.

Por otro lado, nosotros no concebimos la factibilidad de que se repartan los pueblos indígenas, a manera de feudos académicos, entre un grupo de investigadores foráneos en su mayoría y desconocedores de la realidad venezolana. No nos parece que sea permisible hablar de guaraólogos, guajirólogos y pemonólogos, con base en uno o más trabajos de campo que unos investigadores hayan realizado en las respectivas zonas. La complejidad de la problemática de todo grupo étnico rebasa, con mucho, la capacidad y posibilidades de un investigador individual. El hecho de

que una persona posea –pongamos por caso– una visión global de la cultura etnográfica de un pueblo, no supone que esté al tanto de una serie de aspectos de importancia primordial, sobre todo aquellos conectados con el presente y futuro de la minoría estudiada, inserta naturalmente en su respectivo contexto regional, nacional y supranacional. Nos referimos a una larga serie de tópicos entre los que descuellan las relaciones interétnicas predominantes en la zona, la problemática sociocultural, económica y sanitaria, las alternativas a corto y mediano plazo para lograr una mayor liberación del grupo étnico en cuestión (ya que las alternativas a largo plazo convergen en una política general de liberación para las minorías nacionales y la supresión radical del colonialismo, tanto interno como externo).

Todos esos problemas tienden a ser pasados por alto, en forma mecánica, tanto por los investigadores extranjeros como por sus adláteres, subordinados e imitadores criollos que toman como modelo el academicismo foráneo en su fase de imperialismo científico declarado. A ellos les interesa solamente un fragmento de realidad étnica, despojada artificialmente de vinculación con realidades de mayor envergadura. Los científicos tratan de escudarse tras el argumento de la necesidad de un alto grado de especialización, como característica esencial de la antropología contemporánea. Pero ni siquiera eso logra convencer en las presentes circunstancias, porque aun aceptando que ciertos estudios altamente especializados conlleven un grado muy elevado de prioridad, jamás podría admitirse que los mismos deben realizarse fuera del contexto de la situación global del indígena. El aislacionismo científico se torna aún más anacrónico y perjudicial en vista de los últimos desarrollos del indigenismo logrado no sólo a través de la labor de un grupo de antropólogos preocupados, sino, en grado cada vez

mayor, por la actuación de los propios dirigentes indígenas quienes han impulsado, de manera hasta entonces insospechada, la idea de la autogestión indígena. En Venezuela el nuevo indigenismo está particularmente adelantado en lo que respecta a sus lineamientos teóricos, y poco a poco se va imponiendo en la práctica, incluyendo al propio indigenismo oficial, que por largo tiempo se había mantenido al margen de toda dinamización.

Por primera vez se asiste en el país a la formulación de una verdadera política indigenista, que por encima de todas sus contradicciones se ve sustentada cada vez más por los postulados del movimiento interculturalista venezolano, iniciado por la sociedad Venezolana de Antropología Aplicada. Podríamos intentar la enumeración de estos postulados en forma sucinta:

- a) Autogestión: Derecho de los indígenas a la autodeterminación y al autogobierno.
- b) Interculturación: Planificación del desarrollo dentro del marco de la cultura propia de cada grupo étnico, mediante la dinamización de sus potencialidades internas y la incorporación selectiva de elementos procedentes de la cultura nacional y universal.
- c) Indelegabilidad de la labor indigenista: El Estado no debe encomendar la suerte de los grupos indígenas a misiones religiosas y otras entidades caritativas y paternalistas, sino que ha de ejercer su autoridad a través del gobierno indígena local, sin intermediarios.
- d) Inviolabilidad de las tierras comunales.
- e) Desarrollo de una base económica adecuada y autosostenida.
- f) Fomento del movimiento pan-indígena: Si bien las comunidades indígenas son muy heterogéneas entre sí, su

- origen precolombino, su devenir histórico y, sobre todo, su situación existencial actual frente a la sociedad nacional y sus alternativas de desarrollo son en gran parte comunes. Tampoco cabe desdeñar similitudes antro-po-físicas, culturales y lingüísticas que se dan entre algunos grupos, unas veces por origen común y otras por contigüidad geográfica.
- g) Jerarquización con base en prioridades definidas: Deben atenderse con especial urgencia y en forma radical y efectiva aquellos grupos y comunidades que presenten el peligro de extinción o cultural como secuela de procesos etno-genocidas.
  - h) Concepción de las lenguas y culturas indígenas como elemento fundamental del acervo histórico-cultural nacional.

Una visión muy sucinta de este panorama basta para entender la impracticabilidad y carácter regresivo de los estudios antropológicos cientificistas que pretenden ignorar toda esa constelación de hechos y no pasan de ser supervivencias anacrónicas de tradiciones académicas muy preteridas, tanto de Europa como de EE.UU., y que se ha marginado casi totalmente de la dinámica sociocultural de los países latinoamericanos.

Tanto el cientificismo dependiente como el intelectualismo teorista y abstracto son manifestaciones del más profundo coloniaje mental. Este último se convierte en órgano divulgativo de las corrientes teóricas más en boga. Frecuentemente sin tratar de aplicarlas a ninguna realidad concreta y a veces aplicándolas en forma superficial y francamente deductiva y dogmática. Ni el funcionalismo ni el estructuralismo y ni siquiera el marxismo pueden transplantarse mecánicamente a nuestra realidad, y menos

aún pueden servir de excusa para encerrarnos en torres de marfil y convertirnos en exegetas unidimensionales.

Lo que hemos afirmado acerca de la antropología general podríamos hacerlo extensivo, en gran parte, a las ramas particulares. La lingüística ha seguido en nuestro país el mismo derrotero antes señalado, con la importante diferencia de que ella no ha llegado aún al mismo grado de cristalización y avance cuantitativo y cualitativo que el indigenismo, lo cual se debe fundamentalmente al menor número de cultivadores consecuentes de esta difícil disciplina. Sin embargo los resultados han sido considerables y el entronque de la lingüística con la antropología general ha sido en nuestro país muy satisfactorio. Estamos convencidos de que la pronta conclusión del *Manual de lenguas indígenas de Venezuela* marcará la consolidación definitiva de esta ciencia en nuestro medio. La carencia de lingüistas podría resolverse parcialmente y a muy corto plazo mediante el estímulo sistemático de estudiantes de antropología y la formación de técnicos a nivel medio, procedimientos que han dado excelentes dividendos en los EE.UU. y que podrían fácilmente ensayarse entre nosotros. En ningún caso nos parece que la solución adoptada por el IVIC sea la correcta, el cual, después de rechazar la colaboración de jóvenes lingüistas venezolanos so pretexto de su insuficiente formación científica, ha optado básicamente por la política de contratar lingüistas de universidades extranjeras. Hay que apuntar aquí que entre nosotros la lingüística no solamente se ha ocupado de la fase descriptiva, sino que se ha dado particular énfasis a su utilización en la educación intercultural bilingüe para los grupos indígenas y hasta se ha tenido una experiencia positiva en materia de revitalización de lenguas aborígenes, en el caso de la semiextinta lengua baré de San Carlos de Río Negro y su alrededores.

La arqueología y la antropología física acusan igualmente un apreciable grado de desarrollo en nuestro medio, que se ve también coartado y mediatizado por la entrada indiscriminada de especialistas extranjeros, quienes actúan a veces a manera de verdaderos traficantes, con el beneplácito de nuestros organismos científicos más representativos. Esos investigadores traen cuantiosos recursos y obtienen toda clase de ayuda en el país, donde se les trata como personas privilegiadas. Hacen competencia desleal a los científicos nacionales, carentes de medio y desprovistos hasta de ayuda moral. Actúan fuera de la realidad nacional y perpetúan el más descarado imperialismo científico. Para colmo, sus trabajos benefician casi exclusivamente a su país de origen. La arqueología venezolana, patrimonio cultural inapreciable que ilumina la verdadera historia de nuestro territorio nacional, a través de una secuencia de culturas indígenas cada vez mejor conocidas mediante un gran acopio de restos materiales excavados y analizados por nuestros arqueólogos, pierde toda su significación para la cultura nacional, al ser manipulada taxonómicamente por especialistas desconectados vivencialmente del país y de su realidad presente y pasada.

La invasión de antropólogos extranjeros agrava notablemente la ya desventajosa situación del investigador nacional, subestimado, falto de recursos y víctima del medio nada tonificante de un país subdesarrollado y mediatizado. Es una necesidad imperiosa que los profesionales de la antropología en Venezuela asumamos el compromiso contraído en el coloquio de Barbados, de luchar activamente por la liberación del indígena y de todos nuestros pueblos, apartando diferencias personales e intereses de grupo y combatiendo todas las manifestaciones del imperialismo científico e ideológico. Tenemos que lograr que los dirigentes de nuestra

política científica acojan, estimulen y doten de medios al investigador nacional y nos permitan crear en nuestro propio país los post-gradados y otras instituciones imprescindibles para el progreso de las disciplinas antropológicas. Las relaciones con las universidades e instituciones extranjeras deben darse sobre la base de la más estricta igualdad académica y los especialistas extranjeros que disfrutan de nuestra hospitalidad están en la obligación de integrarse a la actividad antropológica nacional y actuar sin ventajismos, sin desplazar al investigador nacional. La reorientación de las investigaciones antropológico-indigenistas no puede soslayarse ni postergarse indefinidamente si queremos afianzar realmente nuestras disciplinas, las cuales, en medio de tantas dificultades, han recorrido una trayectoria sorprendentemente positiva para un país neocolonizado como lo es Venezuela.

## GRUPOS INDÍGENAS DE VENEZUELA<sup>1</sup>

Los datos demográficos provienen de las fuentes siguientes<sup>2</sup>:

–Esteban E. Mosonyi (M).

–Miguel Layrisse y Johannes Wilbert:

*Indian Societies of Venezuela. Their blood group types*; Caracas 1966 (LW).

–Censo Nacional de 1960, apud: Layrisse/Wilbert 1966 (C).

1. ACAHUAYO (akawaio, waika), Caribe. Ubicados en la frontera del estado Bolívar con la Guayana y de

---

1 El orden de los datos en la compilación es el siguiente:

- a) Número indicativo del grupo indígena (corresponde a su localización en el mapa).
- b) Nombre del grupo indígena.
- c) Sinónimos más importantes del grupo indígena.
- d) Filiación lingüística (SC =lengua sin clasificación conocida).
- e) Localización geográfica (en mayúscula = unidades estatales).
- f) Sigla indicando las fuentes informativas.
- g) Estimación demográfica acompañada por las siglas correspondientes.
- h) Indicación sobre actividades misioneras (con las siglas correspondientes).

Debemos señalar que la expansión demográfica que ha tenido lugar en la mayoría de estos grupos y muy especialmente en el guajiro, puede haber elevado el número total de indígenas a unas 150.000 personas, para el año 1973.

- 2 Esta síntesis fue tomada de la publicación colectiva *Situación del indígena en América del Sur*. Tierra Negra, Montevideo, 1972, pp. 58-61.

- características culturales semejantes a los pemones. 1.000 (M); Venezuela y Guayana: 2.000 (LW).
2. ARAHUAC DEL DELTA AMACURO (arawak), arawak. Se trata de un grupo muy aculturado, que vive en la frontera del estado Delta Amacuro con la Guayana 100 (M).
  3. ARAHUAC (arawak) del Río Negro (baniva, baré, guareguena, curripaco, piapoco), arawak. Muy aculturados e integrados a una economía basada en la explotación del chiquichique (tipo de fibra) y el pendare (tipo de goma), en la cual obtienen salarios irrisorios. Viven en la frontera del estado Amazonas con Colombia. 5.000 (M); piapoco: 99 (C); curripaco: 212 (C); bare y baniva: 645 (C); total: 1.000 (C).
  4. ARUTANI (anaké). Grupo casi extinto de filiación desconocida, Paragua, estado Bolívar. 100 (LW).
  5. BARÍ (motilones bravos), chibcha. Es un grupo poco aculturado, situado en la Sierra de Perijá (estado Zulia, frontera colombo-venezolana). Excelentes agricultores, portadores de una cultura bastante integrada. Sus contactos con el elemento criollo fueron violentos hasta el año 1960. Desde entonces ha tenido lugar un pequeño incremento demográfico. 1.000 (M): 1.000 (LW), inclusive en Colombia.
  6. CARIÑA (Carib.). Viven en pequeños enclaves en el centro y sur del estado Anzoátegui y norte del estado Bolívar. Se trata de grupos agrícolas muy aculturados, provistos de una buena organización social, pero sin una capa dirigente propiamente dicha. 4.000 (M); 2.776 (C).
  7. GUAJIBO (guahibo, incl. chiricoa, cuiva) independiente. Se localizan al sur del estado Apure y al noroeste del estado

Amazonas (sin contar la región del Meta y del Vichada en Colombia). En Apure también se les conoce con el nombre de “chiricoas” y “cuibas”. Se trata de un grupo de extracción sabanera originalmente dedicado a la recolección. Presenta un alto grado de aculturación en las cercanías de los centros urbanos (Puerto Ayacucho, San Juan de Manapiare, El Amparo, etc.). Los guajibos del estado Apure constituyen sin duda la población indígena más perseguida y en peores condiciones de vida que existe en el país. Por el contrario, en el Amazonas dan señales de mucha vitalidad étnica, cuentan con algunos dirigentes y tienen cierto acceso a la educación formal. Sin embargo, es notoria la desorganización social, que se manifiesta en la mendicidad, la prostitución y el alcoholismo. 6.000 (M). 5.397 (C).

8. GUAJIRO (arawak). Ubicados principalmente en el estado Zulia y en Colombia. La incidencia de la cultura nacional es alta en las zonas urbanas (Maracaibo, Santa Bárbara, Sinamaica, Paraguaipoa) y escasa en la Península de la Guajira. El problema fundamental de este grupo es la carencia de aguas, tanto de lluvia como subterránea. La actividad económica tradicional es el pastoreo, aunque últimamente hay muchos guajiros dedicados al trabajo agrícola asalariado. Si bien se nota gran desorganización social en los guajiros urbanizados, se trata de un grupo étnico muy sólido y provisto de una vanguardia bastante poderosa de dirigentes y profesionales. La estratificación social es muy marcada. 50.000 (M), incl. los guajiros en Colombia; 8.400 en Venezuela (C) y 45.000 en Colombia (LW).

9. GUARAO (warao) independiente. Viven en el Delta del Orinoco (estado Delta Amacuro, este de Monagas y sur de Sucre) y en Guyana. Viven generalmente a orillas de los caños, dedicados a la recolección, pesca y, en menor grado, a la agricultura y la caza. Son muy explotados por los misioneros y los dueños de aserraderos y arrozales. Carecen de liderazgo representativo, tienen un grado medio de aculturación y atraviesan por gravísimos problemas médico-asistenciales. Se distinguen por la abundancia y variedad de su literatura oral y su música. 10.000 (M); 11.700 (LW).
10. GUAQUERÍ. Español. Un grupo muy aculturado que vive en “El Poblado”, isla de Margarita, estado Nueva Esparta; 4.744 (LW).
11. MAPOYO (Incl. yahuana), Carib. Se encuentran al norte del estado Amazonas. No contamos con datos concretos sobre estos grupos.
12. MAQUIRITARE (Carib.) Ubicados en el este del estado Amazonas y sur del estado Bolívar. Grupo agrícola medianamente aculturado y de fuerte personalidad étnica, provistos de buenos dirigentes, muy capaces, aunque carentes de educación formal. Se destacan por su laboriosidad y la variedad de su artesanía. Se localizan por las márgenes de los ríos Cunucunumo, Erebató, Caura, Ventean, etc. 3.000 (M); 1.200 (LW).
13. PANARE (Carib.). Zona noroeste del estado Bolívar (Caicara, La Urbana, Túriba). A pesar de sus frecuentes contactos con la población criolla, se trata de un grupo poco aculturado de economía recolectora y en menor medida

- agrícola. Están en inminente peligro de ser desplazados por los criollos y sojuzgados por los misioneros. (M); 412 (LW).
14. PARAUJANO (arawak). Viven en el norte del estado Zulia (Laguna de Sinamaica), isla de Toas, El Mojan, Santa Rosa de Agua. Se encuentran fuertemente aculturados y mestizados. 2.000 (M): 1.350 (LW).
  15. PEMÓN (Incl. arecuna, taurepang, comaracoto). Carib. Ubicados en el centro y sureste del estado Bolívar, principalmente por el río Paragua y la Gran Sabana, en Guayana y Brasil. Se trata de un grupo de tendencia demográfica ascendente, medianamente aculturado y bastante bien organizado. Su economía gira alrededor de la agricultura y la minería (en esta última en calidad de asalariados). La influencia misionera católica es excesivamente fuerte. Los arecuna, taurepang y camaracoto son subgrupos de los pemones. 7.000 (M). 2.700 (C).
  16. PIAROA (Incl. macó). Independiente. Situados al centro y norte del estado Amazonas y en Colombia. Presentan un nivel de aculturación mediano o escaso. Se dedican fundamentalmente a la agricultura. La influencia de las misiones protestantes es deletérea, agravada por la crisis demográfica y médico-sanitaria que sufre esta población. 3.000 (M) 1.886 (C).
  17. PUINABE. Independiente. Habitan cerca de San Fernando de Atabapo (estado Amazonas) y en Colombia. Culturalmente se asemejan a las poblaciones arahuacas del Río Negro. 500 (M). 240 (C).
  18. SAPE (kaliana). Grupo casi extinto de filiación desconocida, Alto Paragua, estado Bolívar. No hay datos demográficos.

19. TUNEBO (chibcha). Selva de San Camilo, oeste del estado Apure y Colombia. No poseemos datos concretos acerca de este grupo indígena.
20. YABARANA, Carib. Aproximadamente 50 personas, totalmente desorganizadas, sin comunidad propia a consecuencia de las depresiones de los caucheros. Viven en las cercanías de San Juan de Manapiare (estado Amazona). 64 (C).
21. YANOMAMI (guaicas, waika, yanoama). Independiente. Viven al Sur del Estado Bolívar y Sureste del estado Amazonas (también hay otros grupos al norte del Brasil, no contemplados en la cifra estimada) por el Alto Orinoco, el Ocamo, el Padamo, etc. Su grado de aculturación es mínimo, a pesar de la influencia misional. Sus actividades económicas son la recolección, la caza y la pesca. 7.000 (M) 20.000 (LW).
22. YARURO. Independiente. Se encuentran en el centro y el sur del estado Apure. Este grupo, prácticamente desahuciado por etnólogos de comienzos del siglo, está dando señales de recuperación, sobre todo en Guachara y en el río Cinaruco. Se dedican a la recolección y a la agricultura y se caracterizan por un alto grado de conciencia étnica y un fervor mágico-religioso intenso, a pesar de su fuerte grado de aculturación. No cuentan con dirigentes propiamente dichos. 3.000 (M). 1427 (C).
23. YUCA (yupa, Ind, yapreria). Carib. También se conocen como “motilones mansos”. Viven en la Sierra de Perijá en el Zulia (frontera colombo-venezolana), medianamente aculturados y dedicados al cultivo de conucos o rozas. 1.000 (M); 2.060 (C).

## LA SITUACIÓN DEL INDÍGENA EN VENEZUELA: PERSPECTIVAS Y SOLUCIONES

Quedaron atrás, para siempre, los tiempos en que se podía caracterizar la situación de un grupo indígena de cualquier parte con criterios simplistas que se basaban en polos estáticos tales como civilización-salvajismo, integración-aislamiento o en “continua” algo más elaborados, como el de los diversos grados de aculturación. En la práctica, encontramos frecuentemente comunidades que parecen desafiar todo intento de encasillamiento. No es difícil conseguir grupos “muy integrados” a la vida nacional, pero al mismo tiempo, poco “aculturados”. Se ve también el caso de poblaciones aculturadas, pero poco integradas. Otras veces, la integración se realiza en un marcado plano de inferioridad. Hay no pocos casos de personas educadas, ricas e influyentes, surgidas de comunidades poco “civilizadas” en la opinión del cuidado común, mientras que del seno de otras comunidades universalmente reconocidas como civilizadas no ha podido surgir hasta ahora ningún individuo, sino que prevalece una miseria y semialfabetismo generalizados, aunque es indiscutible que tomada en su totalidad la población indígena es la de más bajo status en Venezuela, es preciso hacer muchas salvedades para dar un diagnóstico más o menos acertado. La situación se nos presenta extremadamente abigarrada y compleja.

Para lograr cierto orden en este caos, es provechoso partir de los conceptos de genocidio, o sea exterminio físico, y etnocidio, o sea exterminio sociocultural de grupos humanos. Más exactamente, conviene tipificar las posiciones que se han asumido al respecto de esos fenómenos deletéreos, sobre todo en relación con el indígena americano de la selva y la sabana. Veamos las más importantes y características:

- a) Corriente derrotista: Según ella, la causa del indio americano está perdida desde todo punto de vista. Los grupos se extinguirán o serán exterminados y con ellos se perderán sus culturas. El indio es refractario a todo tipo de contacto con las sociedades mayoritarias, en cuyo interés está, por otra parte, el eliminarlo a la mayor brevedad. Aunque esta concepción no deja de tener sus fundamentos en gravísimos hechos de genocidios, epidemias y desarraigo, son evidentes su simplismo, alejamiento de la verdad y, sobre todo, su gran comodidad. Constituye una socorrida excusa para resignarse y esperar el fin del indígena, con los brazos cruzados. A pesar de su evidente falacia, el derrotismo signa la obra de Claude Lévy-Strauss y de numerosos antropólogos, aun cuando reviste caracteres mucho más extremos en personas y círculos no especializados, como ciertos escritores y periodistas.
- b) Corriente pragmática: Esta concede al indígena ciertas perspectivas de supervivencias físicas, pero le niega rotundamente toda posibilidad de supervivencia cultural. Guiada a veces por un desprecio hacia las culturas indígenas y otras por una firme creencia en la deculturación total como tendencia inevitable, no llega a plantear otra salida que la formulación de una política básicamente etnocida de integración y asimilación. Tal ha sido la orientación clásica de las misiones, del movimiento indigenista interamericano, de las políticas indigenistas de los distintos países.
- c) Corriente aislacionista: Esta pugna por mantener a las poblaciones indígenas lo más distantes posible de la influencia de las culturas nacionales y, por supuesto, de todos sus portadores, se basa en el valor intrínseco de cada

cultura y en su pleno derecho a la supervivencia, para exigir la inviolabilidad del territorio de cada grupo y la suspensión de toda acción misionera y “civilizadora”. Se muestra partidaria de un pluriculturalismo exclusivista, en el que no deberían existir contactos intergrupales. Está suficientemente claro que tal solución no es factible en la mayoría o, si se quiere, la casi totalidad de los casos en que el proceso de contacto ya ha comenzado o está por comenzar irremisiblemente, ya que ningún estado moderno tolera en su seno territorios vedados a su influencia y con una población totalmente heterogénea. Aun cuando fuese posible crear zonas especiales de protección donde los indígenas prosiguieran intacta su forma de vivir tradicional, no nos parece justo privarlos, por decreto y por tiempo indefinido, de toda participación en sociedades más amplias, tendencia histórica conspicua de todo el resto de la humanidad. Por muchos que sean los defectos de nuestra “civilización contemporánea”, no parece justo regatear sus logros al indígena en forma abiertamente discriminatoria, dando lugar en esa forma a una especie de “cuarto mundo” condenado a llevar para siempre una vida colectiva enteramente tradicional y estacionaria. Nosotros deseamos fervientemente la supervivencia de las culturas indígenas, pero no creemos que sea preciso pagar un precio tan alto. Los mismos indígenas que han tenido contacto con alguna sociedad nacional suelen ser los primeros en oponerse a ese “espléndido aislamiento”.

- d) Corriente interculturalista: Para ella es factible y altamente deseable la supervivencia de las culturas indígenas, al igual que la de los grupos portadores. No concibe, sin embargo,

que los grupos aborígenes se sustraigan al proceso histórico general de la humanidad, ni que formen islotes intangibles e incommunicados en medio de las culturas nacionales. Aboga por una solución pluricultural, en la cual cada cultura desarrollaría su propia dinámica, enriquecida por los aportes provenientes de configuraciones socioculturales mayores, de carácter tanto nacional como supranacional. Al atribuirse a cada cultura el valor e importancia que le corresponde como modelo de convivencia humana y conjunto estructurado de realizaciones colectivas y, más aún, al admitir que no hay incompatibilidad real entre las distintas culturas, se abre el paso para la preservación y autorrealización de todo grupo étnico por pequeño que sea. Al decir esto, no hacemos especulación teórica: nuestra experiencia reciente con grupos indígenas de Venezuela nos señala que el modelo de convivencia intercultural no solamente es posible, sino que constituye la política indigenista mejor aceptada por los propios indígenas. Como volveremos a ver más adelante, la corriente interculturalista constituye hoy en Venezuela un movimiento de cierta envergadura, de perfiles teóricos bien delineados y con algunos logros prácticos que le auguran un futuro promisor. Presenta, además, la ventaja de ser una corriente eminentemente optimista, activa y creadora.

- e) Corrientes eclécticas: En principio, caben muchos matices intermedios y combinaciones de toda índole entre las corrientes ya expuestas. En la práctica, no obstante, la concepción ecléctica se acerca mucho a la pragmática, suavizándola con algunos aportes de la corriente intercultural.

## EL FRACASO DEL INDIGENISMO TRADICIONAL

En Venezuela nunca ha existido un Instituto Indigenista Autónomo como en el Perú o en México. Sin embargo, a raíz de la Convención de Pátzcuaro, Venezuela se integró al Indigenismo Interamericano, creando en 1947 la Comisión Indigenista Nacional en el marco del Ministerio de Justicia. Este paso involucraba una gran responsabilidad, en el sentido de realizar una labor orgánica y bien planificada en pro de la población indígena nacional.

Esa población oscila desde hace varias décadas en alrededor de 100.000 personas y está dividida en unos treinta grupos étnicos diferenciados, que comprenden pueblos arahuacos, caribes, chibchas y otros. El grupo más numeroso y de mayor conciencia étnica es el guajiro (arahuaco, con unos 50.000 integrantes), que sólo constituye casi la mitad de la población aborígen. En los últimos años han desaparecido prácticamente los sapé y arutaní (grupos independientes del estado Bolívar), a través del triple proceso de incidencia de epidemias, desorganización social e inmersión cultural en el grupo arecuna, de filiación caribe. Los yabarana están actualmente muy reducidos en número, desorganizados y a punto de ser absorbidos por los piaroa del Manapiare (estado Amazonas). Los paré, los paraujano, y en menor medida, los guarequena y bavina se han asimilado casi enteramente a la población criolla, a través de un proceso de aculturación acelerado, compulsivo y violento.

Cuando se creó la Comisión Indigenista, lo lógico hubiera sido formular un plan de trabajo que incluyera el inventario, censo y estudio fundamental de los distintos grupos y de sus necesidades específicas, para poder establecer prioridades, jerarquizar los problemas e ir penetrando las comunidades sin perder las perspectivas de conjunto. Nada de esto se hizo, por supuesto, utilizando la consabida

excusa de la escasez de presupuesto, la mitad del cual correspondía a las misiones católicas, en virtud de la Ley de Patronato Eclesiástico y la Ley de Misiones. Las misiones católicas, por otra parte, amenazaban con engullir totalmente la acción indigenista oficial, para establecer la ecuación de indigenismo oficial = misiones católicas.

La acción oficial se caracteriza por su ineficacia, burocratización y cinismo. Jamás se ha planteado el problema indígena en forma integral y ni siquiera ha tratado de administrar sus escasos recursos en forma racional. La oficina Central de Asuntos Indígenas (antigua Comisión Indigenista) mantiene un pequeño número de “Centros Pilotos” los cuales no desempeñan ninguna función que justifique su existencia. Ninguno de ellos constituye una unidad de producción, la asistencia médico-sanitaria que brindan es escasa y tienden más bien a convertir a los pocos indígenas que están bajo su influencia en parásitos sociales, bajo la égida de una política paternalista e improvisada de “obras públicas”: construcción de viviendas, instalaciones, limpieza de terrenos, etc. Cuando ese tipo de trabajo escasea, los indígenas se limitan a pedir limosna y se cargan de deudas en el llamado “Comisariato” del Centro, donde se expenden artículos de primera necesidad a precios relativamente altos. Actualmente, los “Centros” exhiben un cuadro desolador de ineptitud y desorganización, a tal punto que han llegado a ser cuestionados por otros organismos oficiales como los gobiernos regionales y el Instituto Agrario Nacional.

Las misiones católicas no ofrecen una perspectiva más favorable. De acuerdo con la Ley de Misiones vigente, la casi totalidad de las zonas indígenas de Venezuela están repartidas, en principio, entre dos órdenes misionales: los capuchinos (Zulia, Bolívar, Delta Amacuro) y los salesianos (estado Amazonas). Los establecimientos misionales más arcaicos —que son los que predominan— se asemejan

a grandes latifundios medievales. Grandes extensiones de tierra con explotaciones agropecuarias y forestales, donde el indígena constituye la mano de obra barata. La iglesia y la residencia de los misioneros y monjes están construidas con gran lujo y a manera de castillos coloniales. En los internados, el niño indígena recibe una instrucción que no suele pasar de tercer grado (tal es el límite de la capacidad mental del indígena, según algunos misioneros), en medio de un soberbio maltrato físico, agravado por una pésima alimentación. El internado es, por cierto, el núcleo operativo de esas misiones, adonde trasladan a los niños en edad muy tierna, luego de arrancárselos a sus familiares (esta cacería se hacía en forma directa y ahora en una forma más solapada, mediante promesas, engaños y chantajes). Los niños formados en los centros misionales llegan a ser unos típicos desarraigados, que no pertenecen ni a la sociedad indígena ni a la nacional.

Hay que reconocer, sin embargo, que una minoría de misioneros católicos tiene verdaderos méritos por su honestidad y sacrificio, por la defensa del indígena frente a los intereses expansionistas y por el estudio y defensa de las culturas indígenas. Existe también un tipo de misión más transigente y menos paternalista, que prescinde en gran parte de la catequización a favor de la asistencia técnica, educativa y médico-sanitaria. El balance total es, no obstante, muy negativo.

Las misiones protestantes, establecidas en el país en forma casi ilegal y contra la presión de los misioneros católicos, se caracteriza por su fanatismo ultrafundamentalista. Su presencia conduce casi invariablemente a una transfiguración espiritualista de las comunidades indígenas, que se manifiesta por una fe y obediencia compulsivas, el descuido total de la productividad económica, la limitación mental y la desconfianza hacia todos los sectores de la

vida nacional, con excepción del propio misionero protestante. El etnocidio practicado por estas misiones es de carácter galopante: no solamente aniquila todo tipo de distracciones, como el de tomar, bailar o fumar. Sin querer propiciar el alcoholismo y otros vicios, estamos seguros de que el prohibicionismo llevado a este extremo hace un daño irreparable a las comunidades, debido a la implantación de un puritanismo pasivo, artificial y monótono, una vida orientada hacia la liturgia bíblica.

Así como en el caso de los misioneros católicos, la objetividad nos obliga a reconocer en la labor de sus colegas protestantes ciertos aspectos positivos, como el énfasis en la organización comunal democrática, cierta pericia lingüística que se traduce en atisbos de educación bilingüe y una asistencia médica mejor organizada que en la generalidad de las misiones católicas. Sin embargo, estos escasos elementos positivos jamás llegan a compensar el daño causado por el lavado cerebral, agravado ciertamente por la orientación abiertamente pronorteamericana y de penetración económica y cultural que caracteriza a estas misiones.

#### EL NUEVO INDIGENISMO EN VENEZUELA

Venezuela es uno de los pocos países en que los postulados del nuevo indigenismo han encontrado, por una parte, una expresión teórica bastante acabada; y por la otra, una serie de realizaciones prácticas y concretas, al menos incipientes. La corriente interculturalista venezolana cuenta con una serie de publicaciones en que se define detalladamente una política indigenista totalmente nueva, basada en la consideración de los grupos indígenas como minorías étnicas con derecho a desarrollar su propia identidad sociocultural, sin necesidad de permanecer en un estado de aislamiento tribal. Se ha logrado desarrollar una conciencia de la importancia del

patrimonio cultural aborigen, tanto en los propios indígenas como en sectores crecientes de la opinión pública nacional, y hasta en ciertas instituciones oficiales. Entre las consecuencias prácticas de estas formulaciones tenemos el surgimiento de la radioemisión en lenguas indígenas, promovida por la Comisión de Desarrollo del Sur de Venezuela (Codesur), la formación de promotores indígenas por este mismo organismo y el Instituto Agrario Nacional (IAN), experimentos de educación intercultural bilingüe, planes racionales de desarrollo de comunidades indígenas fuera del ámbito del indigenismo tradicional y hasta iniciativas tendientes a rescatar y revitalizar lenguas y culturas indígenas casi desaparecidas, como es el caso del grupo baré del Río Negro (estado Amazonas).

Si bien estas actividades son producto de la labor de un pequeño número de antropólogos, todo esto carecería de valor si al mismo tiempo no se hubiera iniciado un proceso de organización espontánea de los propios grupos indígenas. El grupo más adelantado en este sentido es el guajiro, que cuenta con una vanguardia de profesionales, técnicos y dirigentes. Los guajiros poseen distintos organismos de carácter fundamentalmente reivindicativo, que han realizado varias convenciones y publicaciones, aparte de otras labores. Descuellan en este aspecto la Federación Indígena Zuliana y la Asociación Indígena Zuliana.

A pesar de que los guajiros llevan una ventaja considerable, también la mayoría de los otros grupos indígenas tienen dirigentes locales de cierta categoría, que van proporcionando lentamente a sus comunidades algún peso político. En ese sentido, fue muy significativo el llamado “Primer Congreso Indígena de Venezuela”, efectuado en Caracas, en el año 1969. Este evento fue convocado en una forma improvisada y bastante paternalista por un organismo de dudosas finalidades (Organización Pro Indios de Venezuela), pero

el saldo fue enteramente positivo y los dirigentes indígenas, lejos de hacerle juego al indigenismo tradicional o a cualesquiera otros intereses, manifestaron su problemática en una forma abierta y sincera, que abrió las puertas a una reconsideración del papel que juega la población aborígen en la vida nacional. Aparte de otros resultados igualmente importantes, ese Congreso le dio la razón a la corriente interculturalista: el indígena venezolano está plenamente conciente de su identidad étnica y no está dispuesto a sacrificarla, sin que ello signifique el deseo de aislarse de la sociedad venezolana global.

La gestación del nuevo indigenismo, pese a estos importantes antecedentes sigue siendo una tarea difícil. No se ha vencido aún la apatía e ignorancia de la mayoría de la población con respecto a la problemática indígena. Abundan los profesionales, tanto de derecha como de izquierda, que ven al indígena con desdén olímpico, entre otras razones por su escasez numérica, que lo sitúa automáticamente fuera de los grandes intereses político-partidistas. La inercia del indigenismo tradicional no da muestras de resquebrajarse y los organismos que aparentemente propician el nuevo indigenismo tampoco han mostrado una actitud consecuente, principalmente en el otorgamiento de los recursos financieros indispensables. Algunas veces, esas mismas instituciones recaen en un absurdo neopaternalismo que se limita a hacer concesiones momentáneas y oportunistas a las más caras aspiraciones de los grupos indígenas, para luego tener sobre ellos un dominio más absoluto.

Existe, finalmente, un hecho de fundamental significación, que nos permite abrigar fundadas esperanzas en la reestructuración del indigenismo venezolano a lo largo de los lineamientos de la autogestión y la interculturación. Contrariamente a lo que sucede en otros países, el indígena venezolano no se ve sometido a la presión de grandes intereses económicos y políticos. Los elementos

antiindígenas de este país no representan sino intereses pequeños y medianos: el pequeño ganadero recalcitrante, el misionero con ínfulas de terrateniente, el pequeño militar codicioso de tierras, aventureros de dudosa procedencia, mineros de bajo *status* social. Por ahora, este cuadro no da muestras de cambiar, dada la orientación del país hacia la gran explotación petrolera y minera, que sólo tangencialmente repercute en la población indígena. Por otra parte, las grandes corrientes de la migración interna, lejos de dirigirse hacia la periferia indígena, tienden a concentrarse en los centros urbanos ya constituidos.

Ahora bien, como no se requieren inversiones astronómicas para impulsar programas indigenistas racionalmente concebidos, es muy factible que la minoría indígena, cada vez más conciente de sus derechos y asesorada por profesionales preocupados y competentes, logre realizar en pocos años su autodesarrollo, superando al menos parcialmente las trabas del colonialismo interno y del etnocentrismo oficial, que por fortuna no es demasiado intransigente en Venezuela.

#### MARGINALIDAD INDÍGENA Y MARGINALIDAD CRIOLLA: UN ANÁLISIS COMPARATIVO

Es una necesidad de suma urgencia asumir el problema de la marginalidad del indígena con toda su secuela, en vista del reto que constituye la planificación socialista para poblaciones autóctonas. Hay que dejar claro, en primer lugar, que han retrasado en forma considerable un avance real en tal sentido. La condición minoritaria del indígena en Venezuela, la captación insuficiente de su especificidad sociocultural y la discriminación tradicional hacia esa población.

Sobre el primer factor no pensamos insistir en esta ponencia, ya que se ha analizado, si no exhaustivamente, al menos con

cierta profundidad en otras ocasiones. Se ha dicho más de una vez que el indígena, pese a su pequeñez numérica, ocupa grandes extensiones geográficas de interés estratégico indiscutible. Que en la población indígena más que lo cuantitativo, nos interesa la riqueza y diversidad de sus manifestaciones culturales. Que los indígenas, en tanto que aborígenes, tienen derechos anteriores inalienables en relación al resto de los venezolanos. En esta conexión sólo queremos insistir en un argumento que al parecer no ha sido esgrimido por nosotros ni por otros estudiosos: la inferioridad demográfica de la población indígena es un hecho profundamente artificial, producto del marginamiento, arrinconamiento y pésimas condiciones médico-asistenciales. Por estas razones, la mayoría de los grupos indígenas venezolanos no han entrado a la etapa de crecimiento demográfico que caracteriza a nuestra población nacional. Algunos incluso han decrecido y se han extinguido. Pero aquellas comunidades que ya han superado el primer impacto de las enfermedades exógenas y gozan de una situación socioeconómica algo más favorable, acusan un crecimiento demográfico, si bien no explosivo, al menos bastante constante y marcado. Tal es el caso de parcialidades guajiras, pemones, caríñas, etc. Hasta los yaruro, que encaraban la inminencia de una extinción rápida, se han estabilizado y presentan cierto incremento en comunidades tales como las de Guachara. De esto queremos concluir que si hoy por hoy los indígenas son una minoría ínfima (del orden del 1 %), ello debe atribuirse en buena parte a nuestra propia sociedad que ha bloqueado sistemáticamente su supervivencia y crecimiento; por otra parte, se puede esperar un mayor aumento de la población indígena, que podría incidir fácilmente en una mayor proporción numérica de indígenas en la población venezolana. Todo esto

depende fundamentalmente del mejoramiento médico-sanitario y en segundo término, del desarrollo económico y sociocultural.

Una vez obviado el aspecto cuantitativo, estamos preparados para considerar los otros dos factores responsables por la desatención extrema hacia el indígena: el no reconocimiento de su especificación cultural y la actitud –bastante arraigada– de discriminación social. En realidad se trata de dos factores que podrían reducirse a uno solo: una visión colonialista y anticientífica del indígena, que ha persistido hasta en las capas más instruidas de la población nacional, tanto criolla como de procedencia extranjera. En última instancia se trata de dos posiciones extremas, de dos concepciones polares igualmente falsas, que se desvían en direcciones opuestas de la posición que nosotros –y la mayoría de los indigenistas contemporáneos– consideramos como la más correcta. En términos muy sencillos diríamos que el primer error consiste en minimizar y el segundo, en exagerar la diferenciación entre criollos e indígenas.

Los que pasan por encima de las diferencias culturales tienden a ver en el indio un menor de edad (posición de nuestros legisladores), un pobre ignorante que hay que “culturizar” (posición del Ministerio de Educación), un ente humano “sin fe ni ley ni rey” (posición de conquistadores y misioneros). Estas personas y entidades planifican en forma abiertamente paternalista y sin prestarle atención a la cultura de cada grupo (para ellos se trata simplemente de incultura o falta de cultura). Para ellos el indígena viene siendo un ciudadano (o subciudadano) que se caracteriza, ante todo, por su atraso, su indigencia, su salvajismo. El remedio consistiría en meterle dosis cada vez mayores de la cultura nacional hasta que se civilicen, dejando de ser indios (etnocidio directo). Como poseen una imagen infantil del indio sostienen que a este

hay que llevarlo de la mano, enseñarle a hablar, a vestirse, a trabajar (aunque sea sometándolo a una despiadada explotación). Pocas veces se les pasa por la mente que el indio puede pensar, opinar y tener voluntad propia. La sola idea de que pueden tener idioma y cultura propiamente dichos les parece contradictoria y absurda. Una variante ingenua de esa posición (indígena: ciudadano inferior pero rescatable) la sostienen amplios sectores de la población nacional, sobre todo en zonas donde la discriminación no es excesiva (estados Zulia, Bolívar, etc.).

En innegable que el trabajo sostenido de antropólogos, sociólogos y otros indigenistas ha ido socavando la firmeza de esa posición. Muchos profesionales que no son antropólogos y aun personas de menor nivel educativo manejan ya en una forma más apropiada el concepto antropológico de la cultura y comienzan a entender la especificación sociocultural del indígena como miembro de sociedades cualitativamente diferentes y no como un mero incivilizado de costumbres bárbaras y rudimentarias. Hasta ha progresado algo una visión positiva de las culturas indígenas como modelos societarios originales y provistos de un sinnúmero de valores propios. Pero el mismo concepto antropológico de cultura –cuando no es interpretado en forma apropiada– conlleva ciertos peligros, lo que junto con otros antecedentes configura la segunda desviación que entraremos a analizar en seguida.

El concepto de cultura –tan indispensable para el correcto tratamiento científico de los hechos antropológicos– también se convierte en arma de doble filo cuando se la enfoca estáticamente, sin considerar las condiciones globales de existencia y perspectivas de transformación de los grupos étnicos. Hemos podido observar multitud de veces que personas de los más variados niveles educativos –incluyen científicos sociales– tratan de encubrir su apatía

o aversión por el elemento indígena recurriendo al concepto antropológico de cultura. Para ellos el indígena es un ser diferentísimo de todos los demás, que nada tiene en común con la humanidad normal “civilizada”. Se trata, por supuesto, de cuerpos extraños en el seno de las nacionalidades en cuyo territorio se localizan. Se acude al peligroso planteamiento de que no son “venezolanos”, como si el problema de la nacionalidad del indígena tuviera tan sólo una implicación cultural. Es conveniente aclarar este punto con sumo cuidado, en atención a sus consecuencias reales y posibles, el indígena con un grado mínimo de contacto con la cultura nacional difiere mucho más del ciudadano venezolano de clase media que la mayoría de los inmigrantes procedentes de lejanos países, quienes provienen en su casi totalidad de países de “civilización occidental”. En este sentido parecería justificado catalogar al aborigen como no venezolano. Pero si consideramos que las diferencias culturales no han de significar ningún óbice para la nacionalidad (sociedades pluriculturales), el argumento sufre un serio revés. Hay pruebas cada vez más concluyentes de que los indígenas comparten la problemática esencial de las clases oprimidas, marginadas y desposeídas y que la mejor forma de plantear su liberación es a través de un marco nacional de referencia, sin restos de colonialismo interno –naturalmente–.

Los grupos indígenas podrán muy bien alcanzar un nivel considerable de autonomía y reforzar su perfil étnico. Pero en ningún caso está planteada su separación política y mucho menos en Venezuela, donde están en franca minoría. Más delicado es el caso de las etnias compartidas entre Colombia y Venezuela como los guajiros y guajibos o de aquellas limitantes con Guayana o de los refugiados amerindios. Ese es un problema de orden internacional que no podemos enfocar en el presente trabajo. Lo que sí

queremos dejar bien claro es lo inconcebible de situar al indígena mecánicamente fuera de la nacionalidad venezolana con base en su diferenciación cultural. Salvo una minoría muy poco aculturada, los indígenas acusan una conciencia al menos incipiente y otras veces muy desarrollada de su condición de venezolanos y de la existencia de un gobierno que de alguna manera rige su destino. “Nosotros somos también venezolanos y exigimos que el gobierno nos ayude”; tal es una de las frases típicas recurrentes que se oyen en las comunidades indígenas. Hay por otra parte fuertes indicios de que los grupos que aún no manejan estos conceptos están en vías de hacerlo a corto plazo. Incluso hasta la fecha, la marginalidad o más correctamente el marginamiento del indio ha sido en lo fundamental una consecuencia lógica del colonialismo interno. Y podemos asegurar asimismo que dentro de muy pocos años la incomunicación y autarquía de los aborígenes no pasará de ser un mito.

La actitud benévola de ver en el indígena un ciudadano igual pero menos maduro y capacitado puede indiscutiblemente dar origen a ciertos tipos de discriminación y, más aún, a la explotación económica. Pero tomarlo por un ente ajeno a nosotros, un extranjero en su propia tierra, constituye la esencia misma de la discriminación, dando lugar a un “*apartheid*” de posibles derivaciones fascistoides. Para ilustrar esto, fijémonos en una de las consecuencias inmediatas: al partir de la base de que los indígenas son una población extraña, se les restará toda importancia a la hora de fijar prioridades en la planificación nacional. Los planificadores los dejarán para lo último, como en efecto ha sucedido desde la Conquista. Los demás ciudadanos son iguales teóricamente ante la ley, pero al indígena no le queda ni el consuelo de ser

tomado en cuenta en un sentido teórico, si se parte de una filosofía exclusivista y discriminatoria.

A esto se le agrega que la posición discriminatoria apoyada en diferencias culturales es en el fondo un complemento y una nacionalización de una actitud subyacente aún más cruda que se remonta a la época colonial. Según esa concepción, el indio es un ser radicalmente distinto del civilizado, incapaz de civilizarse plenamente y, por consiguiente, inferior por naturaleza. Esta es la idea predominante entre los criollos de Apure y, en general, en aquellas zonas donde al criollo se le dice “racional” en contraposición al indígena y se practican otras formas graves de discriminación, sin excluir la persecución y el genocidio.

Con esto llegamos a la constatación de que las dos actitudes esbozadas al principio, aparentemente contradictorias, no son sino la prolongación de las mismas ideas viejas que la mayoría de la población siempre ha profesado. La inatención a la especificidad cultural no es sino una excrecencia seudodemocrática de la antigua tradición pragmática de que el indio es igual al civilizado, pero que se encuentra en una etapa menos avanzada. La diferenciación excesiva, a su vez, continúa la discriminación abiertamente maniqueísta entre “racionales” e “irracionales”, aunque pretenda cubrirse de ropaje científico. Ni siquiera las posiciones refinadamente doctrinarias, que se asumen a lo largo de estos lineamientos, constituyen un acontecimiento inédito ya que tales doctrinas fueron desarrolladas por los propios religiosos españoles. La única posición que prácticamente no se dio en el pasado –salvo tal vez en Las Casas– es la que hoy emerge como correcta y la única operativa en términos de una auténtica liberación del indígena: la de considerarlo igual a los demás ciudadanos, parte orgánica de nuestras nacionalidades,

y con pleno derecho a regirse según su especificidad étnica y a decidir su propio destino mediante el autogobierno.

Luego de haber analizado los tres factores obstaculizantes se perfila como el más peligroso y el más difícil de desarraigar la idea de la diferenciación excesiva, que ha hecho mella hasta en los científicos sociales e indígenas profesionales. Hemos visto cómo muchos de ellos se sirven –incluso ingenua o inconcientemente– del concepto antropológico de cultura para cortar los lazos de solidaridad, de comunicación y comprensión humana con los grupos indígenas. El indigenismo tradicional, lo mismo que la investigación antropológica, ha sido una actividad eminentemente fría, calculadora, mecánica, que evadía sistemáticamente todo tipo de compromiso, compenetración e identificación. La objetividad científica –entendida en un sentido positivista y cientificista– condenaba como subjetivismo sentimental todo interés real por el indígena como ser humano, que viera en él algo más que un “informante” o una cifra estadística dentro de un programa de acción. El purismo antropológico es celoso y exclusivista con su objeto de estudio: sólo el antropólogo es capaz de interpretar adecuadamente al indígena como ser cultural. El resto de la humanidad estará condenada, según eso, por el siglo e independientemente de toda acción educativa, a ver en los indígenas un mero espectáculo turístico o un teatro de marionetas. Tal concepción revela, por su supuesto, la profunda discriminación subyacente en la conducta del científico social.

Para combatir esas aberraciones, nada mejor que insistir en las grandes similitudes y paralelismo que encontramos entre las sociedades indígenas y diversos aspectos de la sociedad nacional. Algunas de esas semejanzas son de orden genético: transferencias de las sociedades indígenas a la sociedad campesina. Para comprender

mejor esa dinámica, nos ayuda mucho analizar el concepto de deculturación. Como ya hemos afirmado en trabajos anteriores, la tendencia más reciente de los grupos indígenas no conduce a la deculturación, ni a la aculturación, sino a la interculturación. Es decir, que las etnias ingresan a la sociedad nacional de mayores proporciones sin renunciar a su cultura distintiva y sin avergonzarse de su origen indígena, desafiando incluso presiones etnocidas de toda índole.

Esta tendencia es, sin embargo, muy reciente y aún no se ha generalizado en todos los grupos. Todavía conseguimos varios que se rigen o se han regido hasta hace poco por el patrón más antiguo de deculturación-aculturación. O sea que la comunidad indígena se va despojando paulatinamente de sus rasgos distintivos para acoger algunos propios de la cultura nacional. El proceso dominante dentro de esa dinámica es, no obstante, la pérdida de elementos autóctonos, la deculturación. Así, tenemos hoy en día multitud de indígenas deculturados en todo el país. En la zona del Río Negro, los baré, banivas y guarequenas han perdido casi todos sus rasgos distintivos, convirtiéndose en *indígenas genéricos* según la terminología de Darcy Ribeiro, categoría que contrasta con la de *indígenas tribales*. Sólo en los últimos años se han dado señales de recuperación de sus antiguas culturas y de su idioma propio casi extinto. Muchas comunidades caribes (cariñas) de Anzoátegui, por ejemplo la de Pozuelos, son en realidad indígenas deculturados que ya ni se acuerdan de su lengua de origen. En condiciones similares se hallan los paraujanos del Zulia, los chaimas de Monagas, los aruacos del Delta. Gran parte de los Estados Falcón y Lara fueron hasta hace muy poco zonas indígenas pobladas por ayamanes y gayones. Aún no se sabe a ciencia cierta si quedan hablantes de lenguas indígenas en Los Andes y otras partes del país

como las serranías de Sucre y Monagas, algún rincón de Falcón o quizás otras zonas donde su presencia ni siquiera se vislumbra. Por otra parte, quedan remanentes de guaiqueríes en Nueva Esparta y comunidades de extracción indígena hasta en el centro del país, como hemos podido comprobar mediante la revisión de documentos de propiedad, en la propia parroquia de Antímano de Caracas.

Darcy Ribeiro afirma a través de toda su obra que el indígena detribalizado jamás deja de ser indígena, jamás se asimila a la población circundante, sino que termina por hacerse *indígena genérico* indiferenciado, que habla la lengua oficial del país y otro idioma impuesto (como el quechua o el guaraní) y vive plenamente integrado a su país, pero manteniendo su identidad de gente de extracción aborígen. Esa posición nos parece históricamente exagerada, ya que el indígena genérico ha sido susceptible de asimilarse infinidad de veces a grupos de extracción caucasoide y negroide, a través del mestizaje biológico y cultural, sobre todo en procesos de transición violenta.

No por eso es menos cierto, sin embargo, que el indígena genérico es un componente étnico de alta capacidad de persistencia. El indígena genérico pierde su idioma, su organización social, sus mitos y danzas y muchos otros elementos sin que queden casi rastros. Se produce un empobrecimiento cultural increíble cuya gravedad sólo en los últimos años se empieza a discernir, aparece un vacío cultural –como consecuencia de la deculturación– que sólo en mínima parte será colmado por los patrones homogeneizantes y frecuentemente espurios de la cultura nacional. Pero es curioso observar que se conservan por muchísimo más tiempo y con una fuerza impresionante aquellos complejos culturales directamente relacionados con la supervivencia y –en parte– con la cultura material.

Y aquí llegamos a una secuencia muy llamativa. El indígena genérico, muy deculturado, conserva una economía muy similar a la de sus antecesores tribales. Los demás campesinos del país, en su imponente mayoría, sin excluir del todo al elemento negroide barloventeño y costanero que presumiblemente tiene muy poco en común con el indígena genérico, heredan a su vez la economía básica del aborígen deculturado, con el aditamento de algunos elementos exógenos de procedencia europea y africana. Lo que hemos afirmado en relación con la economía podemos extenderlo a otros aspectos de la cultura de subsistencia.

Nos estamos acercando a la conclusión de que la cultura básica de nuestro campesinado –salvo algunos núcleos fuertemente europeizados– procede primordialmente del patrimonio cultural del indio deculturado. El indígena deculturado del Río Negro –representante típico del indígena genérico– continúa cultivando el conuco con los mismos procedimientos autóctonos, produce los mismos frutos y prepara el casabe, el mañoco y el carato de yuca en forma completamente similar al modelo tribal. La vivienda conserva la misma forma con el aditamento de las paredes de bahareque y, últimamente, del techo de zinc. El chinchorro está generalizado, así como un buen número de objetos de cultura material cuya lista exhaustiva no incumbe ahora. El elemento indígena no domina en todas partes con la misma intensidad que en el Río Negro, pero sí conforma la base cultural de la mayoría del campesinado. Quedaría para otro trabajo la descripción exacta de esa *cultura campesina básica de subsistencia*, de extracción indígena, y de sus variantes regionales, a base de un concienzudo estudio empírico en que participarían la Antropología Social, la Etnografía y la Arqueología, esta última con el fin de precisar

la antigüedad y la comunidad histórica de diversos aspectos de la cultura material.

El conocimiento de grupos indígenas contemporáneos nos permite entrever igualmente cierta influencia lingüística de las lenguas indígenas en el español venezolano. En la fonología la influencia es poca pero bastante significativa en las zonas bilingües, notándose ante todo en la entonación. También se da en grado variable en la morfosintaxis y en el léxico. Pero querríamos insistir aquí en una forma de influencia lingüística aún inexplorada y que requeriría un estudio de gran profundidad. Nos atrevemos a lanzar la hipótesis de que las categorías semánticas y la fraseología del español de las zonas bilingües está calcada sobre las lenguas sustrato, es decir, las lenguas indígenas subyacentes. En el español de Amazonas, por ejemplo, se nota un paralelismo bastante completo entre la forma de expresarse del indígena en su propia lengua y en español. Las fórmulas de conversación son tan similares que a veces da la impresión de que el bilingüe maneja una sola lengua interpretada a través de dos códigos distintos. Estamos conscientes de que en aquellas partes donde no se utilizan lenguas indígenas en la actualidad ese tiempo de influencia de carácter casi estilístico se diluye considerablemente, pero nunca desaparece del todo. También la marginalidad es una herencia indígena de hondas raíces históricas. Es indiscutible que los primeros marginados de Venezuela fueron los indígenas a raíz del proceso de la conquista. El colono español, en la medida que podía utilizar al indígena lo explotaba y cuando prescindía de sus servicios lo marginaba y en casos extremos, lo exterminaba. Ese proceso aún continúa en vastas regiones del país: Apure, Delta Amacuro, Amazonas, etc., siendo el caso más notorio el del estado Apure. Como el criollo apureño no pudo –sobre todo al principio– insertar al indígena

yaruro y guajibo en su sistema de producción, este no pasaba de ser un estorbo para sus intereses, por cuanto necesitaba tierra en qué vivir y un mínimo de alimentos que la codicia del intruso le había negado. Tal es el origen del genocidio secular de Apure, basado en un marginamiento violento e intransigente.

Los indígenas marginados se refugiaron, en una mínima parte, en las zonas más inaccesibles del territorio nacional. Pero la gran mayoría se quedó, se mezcló con otros grupos étnicos y se convirtieron en campesinos tradicionales, pasando primero por la etapa de indígenas genéricos. En la segunda mitad de nuestro siglo, estos campesinos marginados, junto con los descendientes de los negros esclavos igualmente marginados, han optado, en proporción creciente, por emigrar hacia los centros urbanos —especialmente a la capital— donde continúan siendo marginados, sometidos a los rigores del desempleo, subempleo y superexplotación, víctimas del desalojo y condenados a ser diezmados físicamente por las clases dominantes a través de la desidia, la violencia y, más recientemente, por medio del control de la natalidad. El marginado es un ser básicamente innecesario, superfluo y hasta perjudicial para los intereses dominantes. Frente a ellos no se aplica, en rigor, la explotación del hombre por el hombre, sino el exterminio del hombre por el hombre.

Retornando a nuestro tópico original, volvemos a reiterar que el indígena encaja perfectamente en la realidad de nuestro subdesarrollo dependiente. Lejos de ser un ente extraño a nuestra cultura nacional, constituye un símbolo de nuestra ansia de liberación. Como ciudadano, merece un trato prioritario por sus graves problemas existenciales, sanitarios y económicos. Sus idiomas y culturas constituyen altos exponentes de nuestra originalidad histórica, asentada firmemente sobre el basamento aborígen.

Por tal motivo esperamos que en el futuro no se repita el proceso que ha llevado a la formación de indígenas genéricos a partir de indígenas tribales. Creemos que hay razones para sustentar que a raíz de la consolidación definitiva de la tendencia de los grupos indígenas a la interculturación no se seguirá dando la pérdida irreparable de valores etnoculturales o aun de culturas enteras. En el provenir, las etnias autóctonas –tribales o no– habrán de constituir minorías étnicas autónomas y poseedoras de cultura propia enriquecida a través del proceso de interculturación, en el seno de la nacionalidad venezolana.

Por cierto, la gran densidad e integración de las culturas indígenas es en gran parte responsable por la rapidez y eficacia con que el indio responde a todo intento de acción que lo va a beneficiar. Los núcleos indígenas han demostrado hasta ahora una mayor potencialidad de desarrollo integral acelerado que la población campesina, más heterogénea y culturalmente mucho más diluida. Hay que tomar en cuenta, además, que dado el abandono secular de la población indígena, la ayuda más mínima que se le preste con carácter funcional y no paternalista es capaz de engendrar una transformación de alcances insospechados.

#### EL GENOCIDIO Y EL ETNOCIDIO EN VENEZUELA

El genocidio en su forma más cruda no es frecuente en Venezuela. Actualmente, sus manifestaciones más extremas se concentran en el estado Apure, de la región sur del país. En estas sabanas no deja de haber un conflicto muy serio entre la población indígena guajiba y yarura y los ganaderos locales, que se han apoderado de todas las tierras. Como consecuencia inmediata, los indígenas no tienen donde ubicarse, y como se trata de grupos tradicionalmente nómadas, dedicados a la recolección, caza y pesca, sufren

el problema adicional de la merma paulatina de la fauna, causada por las armas de fuego de los colonos. La intolerable situación de hambre, persecución y enfermedades provoca el sacrificio de algunas cabezas de ganado o la entrada a los cultivos de plátanos por parte de los indígenas sin que estos causen normalmente daños de mucha consideración. Pero la mayoría de los ganaderos, ya predispuestos y prejuiciados, son extremadamente intolerantes con el indígena: los llaman bandoleros, malhechores y criminales, arman escandalos en la prensa local y nacional y se empeñan en pedir intervención militar, que, afortunadamente, no se ha producido en las últimas décadas. La última gran matanza de guajibos apureños ocurrió el 26 de diciembre de 1967 en la frontera colombo-venezolana, donde perdieron la vida catorce indígenas a manos de personas de nacionalidad colombiana y venezolana, quienes los habían reunido en un hato so pretexto de ofrecerles trabajo y comida. Algo antes había tenido lugar la masacre de seis yaruro en el río Cinaruco. En la actualidad, la tensión sigue siendo aguda, aunque afortunadamente los ganaderos no han contado con ninguna colaboración de las autoridades, hecho que los mantiene a raya. En los primeros días de enero del año 1971, un peón de hacienda hizo varios disparos a un grupo de guajibos del Capanaparo, hiriendo levemente a uno de ellos. El delincuente fue reconocido y se hicieron gestiones para lograr su encarcelamiento y castigo ejemplar, cosa que no se logró debido a la lenidad con que las autoridades contemplan el comportamiento antiindígena.

Fueron precisamente los roces interétnicos la causa determinante de un interés creciente de la Gobernación del estado Apure por el problema indígena. En efecto, a principios de octubre del año 1970, el gobierno regional, asesorado por otros organismos, solicitó formalmente nuestra colaboración para adelantar

la solución de la cuestión indígena, ya que el Centro Piloto de la Oficina Central de Asuntos Indígenas depende del Ministerio de Justicia y situado en Riecito, estado Apure, se había mostrado totalmente inefectivo y más bien nocivo. Durante varios meses, un equipo de antropólogos y estudiantes nos hemos movilizado para denunciar y contrarrestar la campaña antiindígena de los ganaderos, hemos organizado foros y conferencias a todos los niveles, hemos iniciado un estudio integral de toda la población indígena del estado que constituye, sin lugar a dudas, el primer foco de genocidio en toda Venezuela.

Pero dada la situación de emergencia por la que atraviesan algunos grupos de Apure y el peligro inmediato que se cernía sobre sus vidas, tuvimos que recurrir, paralelamente a nuestras actividades de estudio y divulgación, a la labor práctica de auxilio y rescate. Para evitar la improvisación, provisionalidad y paternalismo, comenzamos a organizar una comunidad de aproximadamente trescientos guajibos formada a base de cinco grupos o capitanías anteriormente nómadas. La política de asentamiento está basada rigurosamente en la autogestión indígena, reduciendo al mínimo posible la actuación directa de personas ajenas al grupo. El trabajo organizativo fundamental estaba a cargo de un promotor guajibo procedente de otra zona del país –norte del estado Amazonas– y quien usa un dialecto ligeramente diferente de la misma lengua. El capitán Romero –que tal es el nombre del promotor guajibo– es uno de los dirigentes indígenas más connotados del país y tiene en su haber la organización de dos comunidades guajibas, de alta productividad agrícola, cerca de San Juan de Manapiare, estado Amazonas. Pensamos que la contratación de Andrés Romero, sumada al trabajo del equipo de antropólogos y a la ayuda coordinada de otros organismos, podría estabilizar la situación de los

guajibos de Apure en un lapso relativamente breve. Hoy, luego de la dotación de 20.000 hectáreas de tierras cultivables por parte del Instituto Agrario Nacional, la comunidad ha entrado en una fase de lenta recuperación demográfica y económica.

Con todo lo difícil que se presenta la situación del indígena en el estado Apure, estimamos que la peor época ha pasado de una manera irreversible. Los grandes actos de genocidio, de cacerías de indios por las llanuras, se hicieron raros a partir de 1950, aunque es posible todavía encontrar personas que tienen en su haber el asesinato de cincuenta o más indígenas. Sin embargo, el problema de fondo, la persecución, el marginamiento y discriminación —en Apure y Amazonas al criollo se le llama “racional”, para distinguirlo del indio— persiste todavía y si no se recurre a soluciones serias, radicales e integrales, puede recrudecer en cualquier momento, como lo demuestran los últimos acontecimientos.

Otro foco de violencia interétnica, la zona de los barí —mejor conocidos como motilones— situada en la Sierra de Perijá, estado Zulia, frontera colombo-venezolana, presenta desde hace diez años una calma ininterrumpida. Los barí y sus vecinos caribes, los yukpa, gozan actualmente de cierta estabilidad demográfica y económica, y su número tiende a crecer lentamente.

Se suscitan hechos de violencia en otras zonas del país con carácter esporádico y sin visos de genocidio propiamente dicho. Así, por ejemplo, a finales del año 1970 un camión que transportaba guajiros (norte del estado Zulia) fue ametrallado por efectivos de la Guardia Nacional. También suscitó mucho escándalo el caso de un muchacho guajiro marcado con hierro candente por un hacendado. Pero tales casos, sin pretender restarles gravedad, no salen del ámbito de hechos individuales ni amenazan con transformarse en genocidio organizado.

Así, pues, si nos atenemos estrictamente al concepto de genocidio masivo y directo, la situación en Venezuela podría catalogarse como controlable, ya que en el presente subsiste un solo foco activo en el estado Apure, que por lo demás está perdiendo intensidad gracias en parte a esfuerzos indigenistas recientes. Pero no debemos conformarnos con este cuadro. En Venezuela existen fricciones interétnicas y la suerte de la población indígena es dramática y grave.

Existe lo que podríamos tipificar como genocidio indirecto, acompañado por etnocidio indirecto, como explicaremos más abajo. El genocidio indirecto no conlleva la eliminación física violenta sino que conspira contra la supervivencia y estabilidad demográfica de los grupos indígenas a través de los siguientes mecanismos:

1. Apropiación paulatina de las tierras ocupadas por parte de colonos criollos y extranjeros. Este proceso es general en todo el país y nadie parece seriamente interesado en ponerle coto. Sólo en los últimos años han resuelto algunos dirigentes indígenas exigir títulos de propiedad y delimitación de sus respectivas posesiones ante los organismos competentes (caso de los maquiritares de la sabana de Cacurí, estado Amazonas).
2. Marginamiento y discriminación del indígena por otros sectores de la población, que se manifiesta en toda suerte de ultrajes y vejámenes unidos a una casi total falta de comunicación. En muchas partes del país, ni el indígena educado y bien capacitado logra desempeñarse en cargos cónsonos con su formación, debido al rechazo de que se ve objeto.
3. Superexplotación de la mano de obra indígena, que en ocasiones llega a una situación de semiesclavitud. El indígena

es estafado habitualmente en las transacciones comerciales y se ve acosado por sus patronos y acreedores. El caso más flagrante sea, quizás, la explotación de la fibra del chiquichique en el estado Amazonas.

4. Maltrato de las autoridades e instituciones hacia el indígena, quien pocas veces puede hacer prevalecer sus derechos de ciudadano. Casi siempre recibe una pésima atención y es molestado por causas nimias, por miembros –generalmente subalternos– de la policía y de las Fuerzas Armadas. Es de notar que al indígena pocas veces se le dispensan cédulas de identidad y documentos personales.
5. El reclutamiento compulsivo, que en ciertas zonas, como la guajira, adquiere visos de cacería humana. Al indígena no le asisten derechos para evadir el servicio militar, ni siquiera por causas muy justificadas. Frecuentemente, familias enteras quedan en la ruina, al arrebatarle todos los varones aptos para el trabajo.
6. La creciente y cada vez más alarmante desorganización social que exhiben varios grupos indígenas (guajiros, wuaraos, kariñas, guajibos, etc.), lo cual incide en fenómenos tales como migración forzada, desarraigo, desempleo, prostitución y mendicidad. En ciudades como Maracaibo, Tucupita y Puerto Ayacucho es normal encontrar indígenas harapientos, pidiendo limosnas y comida y recolectando basura. La prostitución es a veces compulsiva e implica la violencia de mujeres indígenas por parte de aventureros criollos. Pero las más de las veces, la mujer indígena vende su cuerpo llevada por la necesidad económica.
7. La abducción infantil, practicada por misiones católicas y familias criollas particularmente. El niño es sacado de su

medio a una edad muy temprana, de manera que a menudo llega a perder todo contacto con su comunidad y olvida su idioma. Una forma excepcionalmente vergonzante de la trata de menores es la utilización de niñas y mujeres jóvenes como sirvientas, lo cual, además de debilitar las comunidades, conduce a la degradación y al servilismo de la juventud femenina.

8. La falta de atención médica, que a pesar de ciertas mejoras ocurridas en los últimos años, sigue todavía provocando una alta tasa de mortalidad y morbilidad. Si bien ya la mayoría de los indígenas de Venezuela superó la etapa de carencia total de anticuerpos frente a las epidemias introducidas desde fuera, la resistencia biológica de la población aborigen es aún insuficiente y precaria. El hecho más grave en esta conexión es la mortalidad infantil, provocada casi siempre por tétanos posnatal, gastroenteritis, parasitosis, bronconeumonía y gripe, enfermedades de fácil prevención y curación, pero muy desatendidas en el medio indígena. Entre los escasos médicos indigenistas hay poca dedicación y mística, salvo honrosas excepciones. Cuando un indígena acude a un centro de salud, lo más probable es que las enfermeras lo traten despóticamente, si es que lo dejan pasar al interior del recinto.
9. El etnocidio directo, que actúa a manera de factor perturbador del desenvolvimiento normal de las comunidades indígenas. La prohibición de manifestaciones religiosas, del uso de la lengua indígena en escuelas y sitios públicos, del empleo de prendas de vestir autóctonas, son ejemplos clásicos de etnocidio directo. Sin embargo, causa igual daño el etnocidio indirecto, que se pone de manifiesto a través del comportamiento diario de la población no indígena y sus

instituciones. Este persigue, a veces involuntaria e inconcientemente, la meta de inculcar en el indígena un complejo colectivo de inferioridad, un sentimiento de vergüenza étnica, un dolor profundo de haber nacido indio. Un condicionamiento psíquico de esta naturaleza ejerce efectos nefastos en cualquier comunidad, incluyendo la abulia y la frustración, la merma de la vitalidad y la limitación de los nacientes.

Ahora bien, es más fácil combatir a escala nacional el genocidio que el etnocidio. Poca gente admite tener antipatía hacia las poblaciones indígenas, o aun, una indiferencia palmaria ante problemas de subsistencia y supervivencia. Particularmente las personas de mayor nivel educativo exteriorizan casi siempre algún grado de preocupación al respecto. Pero su reacción espontánea es tratar de ayudar al “pobre indio”, incorporándolo a la vida “civilizada”. Nosotros hemos hecho grandes esfuerzos por dar a entender la importancia de las culturas indígenas y la necesidad de no ver en el indio un ser inculto y rudimentario. Pero esa labor es extraordinariamente ardua. No hace mucho un funcionario nos hizo la pregunta de si era posible ir arrancando a los niños indígenas de sus madres para criarlos lejos de su comunidad y reeducarlos a nuestra imagen y semejanza.

#### LA RESPONSABILIDAD CIUDADANA FRENTE AL ETNOCIDIO

Desde un punto de vista conceptual, se conoce suficientemente bien el alcance del término etnocidio –exterminio sociocultural de grupos étnicos o etnias autónomos–, así como su variante más extrema, el genocidio, consistente en la eliminación física de los mismos. No está aún muy clara la tipificación del etnocidio como acto criminal, ya no digamos en el derecho como tal o en la legislación concreta de algún país, sino tampoco con el contexto

de otras ciencias sociales, como es el caso muy especial de la Antropología en vista de su vinculación directa con el problema.

Corolario de esa situación es la imprecisión de las responsabilidades en torno a casos concretos de etnocidio, como los que viven diariamente los pueblos indígenas de Venezuela y otros países. Cuando en noviembre de 1970 surgió la vergonzosa campaña de prensa contra los guajiros del Capanaparo, estado Apure, en que los tildaban de bandoleros, salvajes, enemigos del progreso y sepultureros de la ganadería, y pedían contra ellos una violenta intervención militar, no sabíamos a qué sectores inculpar en primer término; si se debía atribuir la máxima responsabilidad al grupo de ganaderos que propiciaron el escándalo, a los periodistas que magnificaron las noticias hasta extremos increíbles, a la inercia burocrática de los organismos indigenistas, para no hablar sino de las personas y grupos más directamente implicados en esa frustrada intentona de etnocidio.

Como tantas veces sucede, el indígena venezolano está mucho más claro respecto de las características e implicaciones del etnocidio de lo que puede estarlo el resto de la comunidad nacional, sin exceptuar a los científicos sociales. Además de las razones de carácter vivencial, el indígena ha llegado a conclusiones inequívocas sobre su realidad, basadas en análisis que sorprenden por su concreción, su rigor objetivo y su lucidez.

Ante todo, para el indígena el culpable fundamental de su situación es el intruso, el hombre de procedencia foránea, ya se trate de criollo o extranjero. El indígena inculpa a nuestra sociedad como un todo, no tal o cual estrato de la misma. En cada lengua autóctona hay uno o a veces más términos para designar al no indio: *alájuna* en guajiro, *nivé* en yayuro, *jotarao* o *kiritiana* en guarao, *wowoi* en guajibo, *yalânawi* en baniva, *chooto* en caribe. Pero no todos los

alíjunas o chootos somos igualmente responsables: el indígena no es propenso a generalizaciones gratuitas, sino que se fija en los hechos con el mayor detenimiento para dar su veredicto en cada caso:

- a) Extracto de la historia de vida de Miguel Rivero, indígena guarao oriundo del caño Güiniquina, ya fallecido. El Sr. Rivero era un experto conocedor de la narrativa guarao tradicional:

*Ine mate ma-obonona ekidakore, tai Pancho Morales baretuma a-janoko ata ma-konaruae: baretuma a janoko eku ma-obonoma dokunae. Tatumase ke ma-idea. Tatumase a-mojo eku ine idea. Tatumase ine baretuma isiko sanamatae yapota sinarianakaja isia.*

*Oko baretuma kayuka jakore najoro najorobuae naukamo wereaja jisabane, tatema ka-mobuae. Najoro daisa ekida. Yaja kokotukaya tai najoro isaka. A-kuaru, osibu a-toma sanuka. Kawanuka iburejubaka nakore a-joro sanuka ka mobuae.*

*Ama karata sabasabaya. Oko karata teribubuae takore monidawi-tu yana. Yaota erakore karata teribunaja. Kawanuka oko karata warubuae ya a-sinaria isaka, kawanuka asibi. Kawanuka a-sinaria dijanamo, tai yaota ekidakore.*

*Ama jokoyakore itere koitaya. Tai dijana oko misa takitane naukitane ya wajanaka. Ama oko tatukamo ejobokomoni tanae.*

Aún no tenía uso de razón, cuando Pacho morales me llevó a la misión. Fue allí donde desperté a la vida. Me criaron los padres misioneros, crecí en sus manos. Con ellos sufrí inconmensurablemente. Cuando estábamos con los padres, comíamos siempre mazamorra de maíz molido, porque eso era lo que nos daban. No había otra clase de comida, todos los días era lo mismo. Nos daban alguna carne de cacería y morocoto (pescado).

Ahora algo referente al estudio. Cuando estudiábamos, no era muy difícil. Cuando había mucho trabajo no se estudiaba. A veces se estudiaba. A veces se estudiaba solamente media hora o una hora. Ocasionalmente hasta tres horas, cuando no había en qué trabajar.

Al amanecer tocaban la campana. Teníamos que oír misa todos los días sin excepción. Tampoco nos permitían salir de la misión.

### LAS RESPONSABILIDADES DEL ESTADO

El Estado, el Poder Público, tomado en un sentido amplio, ha sido tradicionalmente el gran ausente en la planificación indígena de casi todos los países. En Venezuela, el Estado siempre ha delegado toda su responsabilidad en la Comisión Indigenista y en su órgano ejecutivo, la Oficina Central de Asuntos Indígenas. Estas entidades, ya inoperantes de por sí, han carecido, además, de presupuestos y de poder de toma de decisiones, para realizar una política indigenista efectiva.

Entre tanto los ministerios, los institutos autónomos, los ejecutivos regionales y otras dependencias permanecían con los brazos cruzados o en ocasiones llevaban a cabo acciones etno-genocidas, como sucedió con la Corporación de Guayana que condenó a morir irreflexivamente de inanición y epidemias a un número considerable de indígenas guaraos, hecho que pudimos constatar ampliamente en nuestro viaje al Departamento de Tucupita y Pedernales del estado Delta Amacuro.

Aparte de hechos extremos como este, existe a todos los niveles gubernamentales una evidente ignorancia, apatía y despreocupación hacia el indígena, que sólo tangencialmente depende de la ideología profesada. En efecto, hemos encontrado personas de extrema izquierda de mentalidad abiertamente antiindigenista. Es evidente que en esta situación, la falta total de información y concientización de los funcionarios juega un papel de primer orden.

Aun los funcionarios bien intencionados caen en el exabrupto de ver en el indígena un salvaje, una rémora para el país, un ser física y mentalmente atrofiado, capaz a lo sumo de integrarse a las

capas inferiores de la población nacional. Pero se dan igualmente funcionarios malintencionados —como es el caso de un ex gobernador de Delta Amacuro— quien se molestó seriamente y llegó a tomar medidas retaliativas, al conocer que se había divulgado a escala nacional la pésima situación médico-sanitaria de los indígenas de la zona que motivó el viaje al estado de una comisión de antropólogos.

Hay veces que algún organismo oficial propicia programas serios y bien concebidos, dando los pasos previos para su ejecución. Pero nuestra experiencia nos enseña que tales afloraciones no duran más de un mes. Después de ese periodo la inercia vuelve por sus fueros, cunde la chismografía, los directivos se enredan en sus promesas, surgen nuevas prioridades y se retira todo apoyo moral y material al programa indigenista.

Últimamente algunos organismos como el Instituto Agrario Nacional han entrado por un camino más serio. Queda aún abierta la posibilidad de que también otros organismos hagan una acción más efectiva y dinámica, si se logran superar ciertas contradicciones impedimentos que hasta hoy han paralizado, o poco menos, tales iniciativas. Es útil citar los recientes intentos de reorganización de la Comisión Indigenista, si bien es improbable que se llegue muy lejos por ese camino. No se deben esperar acciones espectaculares de parte de un Estado capitalista y dependiente, pero no es esto lo que pide o necesita el indígena. En efecto, bastaría una moderada ayuda bien dirigida para lograr la prosperidad de las comunidades autóctonas, como lo demuestran algunas experiencias del Instituto Agrario Nacional. Los indígenas esperan que el Estado no los vaya a defraudar totalmente en sus módicas expectativas.

## LA RESPONSABILIDAD DE LOS ORGANISMOS INDIGENISTAS Y LAS MISIONES

En principio, estamos en contra de todo tipo de entidades indigenistas *ad hoc* cuya vocación sea servir de autores e intermediarios entre los indígenas y el país. Los indígenas no son ningunos niños ni menores de edad, para que no puedan asumir la coordinación de sus propios asuntos, a través de la autogestión, como habían venido haciendo tradicionalmente antes del surgimiento de los primeros intentos mediatizadores.

Hasta tanto se afirme a escala nacional la autogestión indígena, podrá defenderse la necesidad de un organismo coordinador y centralizador, que bien podría surgir de una eventual reorganización de la Comisión Indigenista, siempre y cuando este sea técnicamente adecuado y cuente con la participación directa de las propias comunidades indígenas.

Pero no aceptamos como hecho normal el que grupos de carácter paternalista –gubernamentales o particulares, venezolanos o extranjeros– penetren a las comunidades indígenas con el fin de reducirlas a una condición de dependencia y servidumbre, gobernarlas arbitrariamente, romper su organización social y sus valores culturales y asumir su representación ante la colectividad. Es un serio anacronismo que existan todavía amos de indios, en cualquier sentido del término, político, económico, cultural o religioso.

Evidentemente no es posible desalojar las misiones de las zonas donde estén cumpliendo una función orgánica como la de defender a las comunidades indígenas de la penetración de empresarios y aventureros –caso de Perijá, por ejemplo– o presten atención medico-sanitaria o educativa. Pero aun en estos casos deben aceptar como hechos ineludibles el avance de la autogestión

indígena, el control estatal y el asesoramiento continuo por parte de especialistas.

Todavía es menester recurrir a medidas proteccionistas provisionales en caso de evidentes etno-genocidios, invasión de tierras o desorganización interna de las comunidades como consecuencia del contacto sociocultural o de las enfermedades introducidas desde afuera. Pero tal gestión proteccionista debe propiciar la concientización del indígena, la reorganización económica y sociocultural de las comunidades y su participación creciente, a fin de lograr una verdadera autogestión a la brevedad posible. Los misioneros —como personas y ciudadanos— pueden perfectamente permanecer en las zonas indígenas, sin necesidad de mantener superestructuras alienantes. El Estado, por su lado, tiene la obligación de suministrar a las comunidades los instrumentos jurídicos y técnicos que les permitan defenderse de agresiones y abusos, diferentes de los tradicionales mecanismos misionales. Menos justificable aún es el hecho de que misioneros y otros indigenistas tradicionales recurran a la calumnia y al vilipendio de dirigentes indígenas y personas de comprobada honestidad, para mantenerse en el poder.

Por todo ello, vemos con preocupación creciente que organismos de tendencia mediatizadora y poco preocupados por la autogestión indígena, y así mismo, sectores e individualidades, estén haciendo esfuerzos inauditos por controlar importantes zonas indígenas del país. Cabe hacer igualmente una advertencia sobre el peligro del neopaternalismo. Está sucediendo últimamente que ciertas entidades aparentemente afiliadas al nuevo indigenismo —respetuosas de la autogestión y de la interculturación (valoración plena de las culturas indígenas dentro de un proceso de contacto e interinfluencia creadora con la cultura nacional)— han recurrido a nuevas técnicas más sutiles para afianzar sus dominio sobre el indígena.

Un organismo muy vinculado al desarrollo del sur de Venezuela, que en otro sentido ha hecho valiosos aportes al nuevo indigenismo, recurrió, en una oportunidad, a las más variadas estratagemas, para impedir que un grupo de promotores indígenas amazoneses tomara contacto con indígenas de La Guajira, guiados por el temor aparente hacia la consolidación de un movimiento pan-indígena que ya ha logrado dar sus primeros pasos en nuestro país.

### LA RESPONSABILIDAD DE LOS CIENTÍFICOS SOCIALES

El científico social, especialmente el antropólogo, tiene el compromiso histórico de contribuir en su calidad de científico a la liberación y autorealización de las minorías. Ahora bien, pocas profesiones han sido tan invadidas por el intelectualismo, el cientificismo y el sometimiento a intereses extraños como la del antropólogo.

El antropólogo “intelectual”, manejado a control remoto por una camarilla de estructuralistas y neomarxistas parisinos, ha caído en una retórica vacía que enfoca toda la realidad sociocultural como una totalidad indivisible que sólo puede manejarse a través de un instrumento teórico-metodológico totalmente abstracto y fundamentado en disciplinas puramente filosóficas como la ontología, la noología, la gnoseología y la epistemología, complementadas, como es natural, por las últimas adquisiciones de la lógica simbólica.

Como ejemplo fehaciente citaremos la opinión de un conocido antropólogo, en ocasión de la masacre de indígenas guajiros de la frontera colombo-venezolana. El citado profesional justificó su indisposición de firmar un comunicado sobre ese genocidio, acudiendo al socorrido argumento de que en Venezuela la violencia es universal y omnipotente y que el mejor servicio que podría

hacerse a los indígenas amenazados era hacer un amplio estudio interdisciplinario sobre la violencia. Es de justicia reconocer, sin embargo, que este mismo antropólogo rectificó posteriormente su actitud inicial nada receptiva.

Similarmente el cientificismo antropológico tiene aún demasiados adeptos. Profesionales que sólo se interesan por su escalafón o su tesis de grado se dedican generalmente a estudios muy minuciosos, pero a la vez muy alejados de la problemática real de los grupos indígenas, a los cuales muchas veces desprecian y ridiculizan como seres humanos. Tal sucede con Napoleón Chagnón, que describe a los *yanomamö* como seres sucios, asquerosos, horripilantes y de trato desagradable. Hay también científicos mejor intencionados que no se oponen a la contracción de compromisos, pero con la condición de recabar, analizar e interpretar primero todos sus datos, como si efectivamente hiciesen falta varios años de estudio para denunciar los problemas fundamentales que amenazan a corto plazo la subsistencia misma de ciertos grupos étnicos.

Por otro lado está el oportunismo y cínica sumisión de la antropología aplicada tradicional al servicio de políticas imperialistas, colonialistas y etnocidas, en las que el profesional olvida no solamente los más elementales principios de la ética profesional, sino los postulados básicos de la antropología como son el enfoque pluricultural sin etnocentrismo y el respeto y valoración de las culturas diferentes de la propia. Para muestra veamos resúmenes de dos investigaciones antropológicas, notable una por su carácter anodino y la otra por su intención etnocida nada velada.

Nº 1: Lomnitz, Larissa (Instituto Indigenista Interamericano):

La función del alcohol entre los mapuches de Chile. Se presentan aquí las conclusiones obtenidas de un estudio de varios meses efectuado tanto en las reservaciones de estos indígenas como entre los

grupos que han pasado a vivir a la ciudad. Se hace mención de los factores que han contribuido a mantener la práctica del alcoholismo en el medio aborigen y los que han intervenido en los cambios operados en el medio urbano, mostrando que, aunque los patrones de bebida varían, la función básica sigue siendo la misma: el mantenimiento de la cohesión social.

Nº 2. "Heath, Shirley B. (Univerisidad de Columbia, *Teacher's College*):

Planeación de la enseñanza de la lengua nacional y la integración en México. La planeación de la enseñanza del nivel de alfabetización y con el aumento de la conciencia nacional, así como el aumento de nivel de la identificación nacional. El fomento de la educación bilingüe a través de los antropólogos, lingüistas, educadores y políticos ha contribuido a reducir los porcentajes de bilingües y de indígenas monolingües en México; sin embargo, el número de ciudadanos mexicanos hablantes de lenguas indígenas, es, todavía, superior a tres millones. Esta persistencia del bilingüe y del monolingüe en ciertas regiones de México ha recibido mínima atención científica en comparación con el bilingüismo existente en otras naciones como Canadá e Irlanda, y aun con algunas naciones en proceso de desarrollo de África y Asia.

En este trabajo se presenta un examen limitado de los cambios de la población en ciertas regiones de México en relación con el *status* bilingüe. Asimismo, se bosqueja las implicaciones del bilingüismo en el nivel regional y de la comunidad y en la planeación de los programas de alfabetización y educación para otros países multilingües de América Latina<sup>3</sup>.

---

3 Estos datos has sido tomados de *Resúmenes*. Sociedad para la Antropología Aplicada, 28° Reunión Anual, abril 9-15, 1969. Editores: Fernando Cámara y Lambros Comitas. Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México.

## LA RESPONSABILIDAD DE LOS MEDIOS DE DIFUSIÓN

La prensa y los otros medios de masas se ocupan habitualmente muy poco de los problemas relacionados con el etnocidio. Los indígenas, en general, pocas veces se prestan para informaciones sensacionalistas de primera plana, tratándose de una población tradicionalmente marginada, estacionaria y, además, muy minoritaria.

Más grave que esto ha sido la utilización ocasional de esos medios para fines antiindigenistas, como cuando azuzan a la población contra unos guajibos indefensos o regatean a los maquiritares sus derechos sobre unas tierras que siempre les han pertenecido. Aun en los casos en que se pretende favorecer al indígena, el efecto suele ser contraproducente por la superficialidad y apresuramiento con que usualmente se hace la información. Afortunadamente ha habido excepciones y la situación tiende a mejorar últimamente.

El entreguismo de algunos sectores de la prensa crea también graves problemas. En una ocasión se nos rechazó un reportaje sobre la situación de los indígenas del estado Apure, a instancias de la alta dirigencia de la Comisión Indigenista, a quien no le interesaba divulgar el asunto.

Los medios de difusión, en lugar de lamentarse sobre la condición del “pobre indio”, harían mejor si enfocaran el marginamiento, explotación y etnocidio que pesan sobre los pueblos autóctonos en una forma más seria y científica, además de que hicieran algún esfuerzo positivo por divulgar los valores socioculturales de los treinta y tantos grupos indígenas que hay en el país. A estas alturas es intolerable que al público no le llegue una información mínima sobre este tópico. Aún se consiguen individuos que profesan estar abochornados de que en nuestro país existan todavía indios, haciendo énfasis en este funesto “todavía”, que implica la idea de que esos pueblos no tienen ninguna vigencia histórica y que tarde

o temprano tendrán que acabarse. Se sigue usando ampliamente el término anticientífico y despectivo de “dialecto” para referirse a los idiomas o lenguas indígenas. No hemos visto aún una campaña para erradicar el uso del término “racional” para referirse al criollo en contraposición con el indígena. Todo esto debería mover a reflexión a nuestros medios de masas, por más que se encuentren limitados por intereses mezquinos y espurios.

Hay un temor, parcialmente bien fundado, que comparten muchos científicos sociales, ante la perspectiva de presentar manifestaciones culturales indígenas a través de los medios de difusión. La objeción fundamental del purismo antropológico es el peligro de degradación de esos valores y la visión del indio como mero espectáculo por parte del gran público. Nosotros nos oponemos enérgicamente a la tergiversación y comercialización de los valores etnoculturales, pero nos parece asimismo injustificado todo purismo sacralizante. El público nacional e internacional tiene pleno derecho a conocer los elementos esenciales de las culturas indígenas, y también a estas les conviene el fomento de un interés colectivo creciente, basado en un conocimiento y comprensión cada vez más amplio. No descartamos la posibilidad de que algún sector del público vea en un principio a los artistas indígenas como espectáculo circense. Pero con una orientación científica adecuada, las grandes mayorías aprenden rápidamente a comprender y disfrutar el valor real de las culturas diferentes de la suya, del mismo modo que el antropólogo ha logrado su entrenamiento anti-etnocéntrico y relativista. No hay razón para suponer que el mismo público que puede aprender a contemplar una danza africana y oceánica no pueda hacer lo mismo con una danza indígena nuestra.

Finalmente llamamos la atención sobre la necesidad de incrementar la radiodifusión de lenguas indígenas, a base de la experiencia muy significativa de la Comisión de Desarrollo del Sur de Venezuela (Codesur), que pese a sus visibles errores y limitaciones, constituye un antecedente muy valioso.

#### LA RESPONSABILIDAD DE LA POBLACIÓN EN GENERAL

Ningún esfuerzo indigenista tendrá, a la larga, éxito si no se cuenta con algún apoyo de toda la población. Es absolutamente imprescindible que las mayorías nacionales vayan asumiendo la problemática indígena como algo íntimamente suyo. Aun cuando esto no deja de ser difícil, se trata de una meta que no tiene nada de imposible. Tenemos la experiencia de que, en principio, cada estrato de la población venezolana puede sensibilizarse considerablemente frente al problema indígena si recibe toda la información necesaria y una orientación adecuada.

Día tras día crecen los sectores que comprenden mejor la situación del indígena, y lo que es más importante, se sienten mucho más ligados a su destino, desechando la desdeñosa muletilla de “nosotros no somos indígenas”. Podemos asegurar igualmente que aquellos que todavía toman esta problemática olímpicamente como algo de poca monta terminarán siendo involucrados a medida que aumente el caudal de información y se exija la colaboración de cada cual en su propio campo. En tal sentido es especialmente grave la responsabilidad del gremio médico, que frente a la desastrosa situación médico-sanitaria de la población autóctona no podrá seguir arguyendo por mucho tiempo el desconocimiento del asunto.

Lo que vale para la población nacional se extiende también a la opinión pública internacional. Y con mayor razón a ciertas instituciones internacionales, como lo veremos en el siguiente

ejemplo: a comienzos del año 1971, el Consejo Mundial de Iglesias, con sede en Ginebra, financió una reunión de especialistas latinoamericanos en cuestiones indígenas, con la finalidad de llevar a efecto un simposio sobre etnocidio. La reunión se realizó efectivamente, en Barbados, en la cual se logró arribar a conclusiones importantes. Por esta razón solamente, deberíamos estar agradecidos a la institución organizadora. Sin embargo, hay algo que falló ostensiblemente. El Consejo Mundial de Iglesias, pese a su disposición aparente de financiar programas concretos, sólo lo ha hecho en contadísimos casos. La delegación venezolana le pidió considerar el financiamiento de algunas acciones muy concretas pero el Consejo, sin acordarse de sus promesas, ha silenciado totalmente la petición, desatendiendo en esa forma su compromiso histórico.

## CONCLUSIONES

En vista de la gravedad del problema del etnocidio, se impone tomar una serie de medidas mínimas que garanticen la transformación del *statu quo*. Recomendamos especialmente las siguientes:

- 1) La formación de un grupo amplio de ciudadanos interesados por la supervivencia y fortalecimiento de las etnias indígenas, con el respaldo de recursos económicos indispensables para ejecutar acciones concretas tendientes a este fin.
- 2) La creación de una verdadera legislación indígena, capaz de trazar una política definida, para poner coto a los desafueros, delimitar los deberes y derechos de la población autóctona y asignar el papel que le corresponde a cada organismo en la acción indigenista, según lineamientos

trazados por especialistas y, fundamentalmente, por las propias comunidades indígenas.

- 3) La divulgación de la problemática indígena y los valores etnoculturales de cada grupo, tanto a través de canales formales (educación nacional) como informales, comenzando por los altos funcionarios públicos responsables directamente por la planificación nacional. Mientras tengamos altos dirigentes desconocedores del problema indígena, es muy poco lo que puede hacerse a niveles menos encumbrados de la administración pública.

## EL CONCEPTO DE INTERCULTURACIÓN

### *Superación de un arraigado dogmatismo dentro de la antropología aplicada*

Uno de los conceptos operativos fundamentales del indigenismo contemporáneo es el de la interculturación, llamado a reemplazar al de aculturación y otros similares.

Entendemos por interculturación un proceso orientado —y algunas veces espontáneo—, en el cual se establece una interinfluencia creadora entre el grupo minoritario y la nación como un todo. Para lograr la interculturación se requiere ante todo asegurar la supervivencia física del indígena, lo que implica cortar a todo trance su extinción por obra del genocidio, enfermedades epidémicas y endémicas, estrangulamiento económico y desintegración social. Una vez satisfechos estos requisitos mínimos, están dadas las condiciones para un diálogo constructivo entre la cultura indígena y la cultura nacional. Los indígenas pueden absorber elementos de la cultura nacional en dosis cada vez mayores. El desarrollo y modernización de los grupos indígenas pueden progresar en la

medida en que la rapidez del cambio social no ponga en entredicho la seguridad y la existencia de los mismos. El antropólogo bien entrenado está en condiciones de determinar el límite superior del rumbo del cambio. De esta manera el indígena se va integrando a la economía nacional, va adquiriendo el idioma oficial, participa cada vez más en el proceso educativo; en una palabra, se convierte en un ciudadano conciente y económicamente significativo para el país.

Al mismo tiempo los científicos sociales, en estrecha colaboración con las personas más representativas de las comunidades indígenas, deben afianzar y salvaguardar los valores etnoculturales indígenas: idiomas, literatura oral, música, artesanía, etc. Hay que estimular a la población indígena a continuar empleando su propio idioma al lado de la lengua nacional; debe preparársela para recibir una educación en que los valores etnoculturales se incorporen a los programas en forma paralela a la materia exigida oficialmente. Así se logrará que los pueblos se sientan orgullosos de su ascendencia indígena, sin considerarse por ello básicamente distintos de los demás componentes étnicos de la nacionalidad.

Hay que reconocer que a lo largo de la historia los pueblos minoritarios han tendido a perder sus características etnoculturales, asimilándose a los pueblos circunvecinos más poderosos. Muchas veces este proceso se cumplía bajo una presión explícita para actuar en esa forma. Otras veces los pueblos pequeños se han visto acorralados por un cerco de hostilidad, incomprensión, suspicacia y discriminación que los llevó progresivamente hacia un complejo de inferioridad colectivo, del cual la única escapatoria posible era renunciar a todo su acervo sociocultural y fundirse con los pueblos mayoritarios. Todo esto ha ido en detrimento y empobrecimiento inconmensurable del patrimonio cultural humano.

Sin embargo, este lastre histórico que se concreta en el exterminio de las culturas e incluso de sus portadores puede superarse perfectamente mediante un proceso de interculturación. Ello conduciría a una cultura universal múltiple y rica, a una humanidad integrada, pero no de una homogeneidad incolora. Los valores etnoculturales sobrevivirían así en un mundo altamente desarrollado y tecnificado. El mayor triunfo de la antropología aplicada consistiría no en la mera supervivencia de los portadores de las culturas minoritarias, sino en última instancia en la conservación y propagación de los valores etnoculturales, los cuales traspasarían a la larga la barrera del grupo en cuyo seno se originaron, para convertirse en patrimonio y fuente de inspiración de toda la humanidad, particularmente de los científicos y de los artistas. Imaginemos, por ejemplo, la belleza de una futura creación musical basada en el patrimonio musical yaruro, o el valor literario de una colección de poemas escritos en lengua guarekena —convenientemente glosadas para el público—, que reuniría una temática original con un medio lingüístico de alto rango estético y muy diferente de las lenguas indoeuropeas.

La interculturación —proceso francamente bidireccional— es enormemente superior a la aculturación, también llamada transculturación, que es de carácter fundamentalmente unidireccional, ya que su resultado final tiende a ser un acercamiento activo de las sociedades indígenas a la realidad nacional, sin perder por ello sus rasgos típicos. Por otra parte, confiere un atractivo único para el estudio y la práctica de la antropología aplicada de parte de los investigadores jóvenes. La tarea de recoger los últimos vestigios de una cultura anacrónica, al borde de una extinción supuestamente inevitable, es ciertamente poco grata para la mayoría de los antropólogos jóvenes de mentalidad dinámica y progresista.

En cambio, si se les ofrece la oportunidad de colaborar en la sistematización, afianzamiento y divulgación de los valores etnoculturales en función del enriquecimiento de nuestro mundo contemporáneo, muchos de ellos reaccionarán con un entusiasmo desbordante, concientes de la importancia de abordar la planificación del desarrollo desde un nuevo ángulo.

Ahora bien, nos toca con relación a estas ideas el penoso deber de hacerles algunas observaciones a nuestros colegas los científicos sociales, sobre todo a aquellos que se ocupan de la antropología aplicada. Tenemos que criticarles su dogmatismo, claudicación y carencia de perspectiva histórica. Cuántas veces no nos tropezamos con afirmaciones como las siguientes:

“Las lenguas y culturas indígenas representan supervivencias del pasado”.

“La homogenización cultural de nuestra civilización contemporánea terminará por absorber en forma ineludible los grupos indígenas”.

“Las supervivencias culturales deben estudiarse antes de que sea demasiado tarde”.

“La asimilación de los grupos sobrevivientes es solamente cuestión de tiempo”.

Estos y otros clichés se vienen repitiendo, sin ninguna modificación esencial, en la fraseología, en la mayoría de las publicaciones antropológicas, ya sean de orientación descriptiva o aplicada. Son afirmaciones vacías, reiteraciones incansables de lo mil veces repetido, que sigue produciéndose a manera de una avalancha incontenible. Tal situación refleja una faceta de mediocridad y de oscurantismo involuntario y hasta benévolo, pero no por ello menos gregario e irracional. ¿Cuándo, por fin, aprenderán los antropólogos y otros científicos sociales a valorar debidamente

los datos que manejan? ¿Cuándo existirá un mínimo respeto hacia los fenómenos socioculturales y su destino futuro?

Seguidamente pasaremos a plantear algunas preguntas, para que nuestros colegas reflexionen sobre ciertos dogmas relativos a la aculturación y al desarrollo:

1. ¿Cómo puede un científico social aprobar incondicionalmente la hecatombe de lenguas y culturas, como si no se tratara del exterminio de creaciones fundamentales de los grupos humanos? Esta actitud se parece a la del pintor o literato que aceptara sin reservas la destrucción de todo el patrimonio artístico o literario acumulado a través de los tiempos.
2. ¿Cómo puede seguir sosteniéndose el dogma de que el mantenimiento y el desarrollo de los aspectos fundamentales de las culturas indígenas está reñido con la civilización y el progreso?
3. ¿Cómo puede mantenerse el criterio de que la persistencia de las lenguas indígenas sea un obstáculo para la unidad nacional, cuando se ha comprobado repetidas veces que bajo condiciones favorables puede florecer no solamente un bilingüismo –muy satisfactorio de por sí–, sino incluso la coexistencia de tres o más lenguas en un mismo grupo? De allí se desprende claramente que la adquisición de la lengua nacional y oficial no exige necesariamente la pérdida de la lengua original o vernácula.
4. ¿Cómo puede aceptarse el dogma de que las culturas nacionales de las sociedades industriales son homogéneas y por lo tanto tienden a aplastar con el tiempo toda manifestación cultural, regional o local? Nosotros aceptamos que una cultura nacional debe poseer coherencia e integración internas –cosa que en realidad casi nunca sucede–, pero al mismo tiempo sostenemos que no debe aspirarse a una homogeneidad mecanicista si se quiere que sus mejores valores no desaparezcan.
5. ¿Cómo puede tolerarse que los científicos sociales, en vez de orientar a las sociedades y a las instituciones sobre la necesidad de integrar los valores etnoculturales nacionales y supranacionales,

- se unan servilmente a los voceros de sectores ignorantes en esta materia, traicionando su verdadero papel en el desarrollo social?
6. ¿Cómo seguir afirmando dogmáticamente que la salvación de los valores etnoculturales es imposible, cuando no se ha hecho hasta el presente ningún intento real por salvarlos. Más aún, en los pocos casos en que se ha ensayado la revitalización de ciertos rasgos culturales, se ha demostrado ampliamente su factibilidad, al haber existido un mínimo de recurso disponible para ello?
  7. ¿Cómo se explica la insistencia de los antropólogos en mantener un velo de oscurantismo sobre la importancia e incluso sobre la misma existencia de los valores etnoculturales? Si las sociedades nacionales como un todo recibieran una amplia y buena información al respecto, tenemos la certeza de que sus representantes más autorizados pedirían a gritos su conservación y su integración a la cultura nacional, facilitando en lo posible los recursos para dicha tarea.

#### LA FORMACIÓN DE PROMOTORES INDÍGENAS: UNA URGENTE TAREA PARA EL INDIGENISMO VENEZOLANO

Se hace cada vez más incómodo sacar a colación el problema indígena venezolano, no por razones intrínsecas sino por el descrédito en que ha caído nuestro indigenismo. Este tópico se ha abordado desde los más diversos ángulos y con mayor o menor acierto, pero el resultado siempre ha sido idéntico. Aunque se realizan algunos proyectos parciales, el tiempo avanza y el problema, lejos de solucionarse, empeora. La discriminación, persecución y explotación que sufre el indígena venezolano no se altera en forma perceptible y no sería aventurado afirmar que hoy, como antes, el genocidio y el etnocidio campean a sus anchas en sus formas crudas como en las más refinadas y solapadas.

Ya es lugar común hace largo tiempo que la Comisión Indigenista, llamada actualmente Oficina Central de Asuntos

Indígenas, no pretende ni está en capacidad de desarrollar una labor integral y profunda.

Los demás organismos indigenistas seculares –independientemente de su filiación o carácter– han hecho aun menos, porque para planificar no basta la buena voluntad y ni siquiera el conocimiento técnico y científico, sino que es menester poseer recursos sólidos de índole económica y política. Tampoco los indigenistas universitarios, con toda su orientación tan clara y definida, han logrado consolidar hasta ahora ningún logro definitivo, pese a sus reiterados esfuerzos en este sentido.

Aunque nos duela reconocerlo, sólo las misiones religiosas han penetrado realmente en las zonas indígenas, no tan sólo por las razones expuestas, sino también por el hecho obvio de que los científicos que podrían aportar ideas y procedimientos nuevos se muestran reacios a permanecer largos períodos en las comunidades aborígenes, o bien, se limitan a la elaboración de tesis doctorales para su propio beneficio.

La reacción de la opinión pública –incluida la de los propios indígenas concientes de su realidad– no podría ser más sarcástica frente a cada nuevo intento de labor “indigenista”. Cada vez que surge una nueva iniciativa, una nueva comisión de congresantes, una nueva misión científica o lo que fuera, con la idea de “adelantar la solución del problema indígena”, el país entero clama con indignación: cuántos estudios exhaustivos, qué proliferación de mecanismos burocráticos, qué carnaval interminable de expertos que no resuelven absolutamente nada, salvo quizá algún detalle aislado. El propio antropólogo con vocación indigenista está expuesto a sucumbir ante la frustración y pesimismo generalizados. Tienen además para ello magníficas excusas. Se suele esgrimir que el antropólogo venezolano, dado el carácter minoritario de la población

indígena, no tiene por qué dedicarse preferentemente al indigenismo, cuando puede trabajar perfectamente con poblaciones rurales, suburbanas y urbanas o bien dedicarse a aspectos teóricos o burocráticos, incrementando el crecido número de antropólogos de gabinete que pululan en nuestro país. Hay científicos sociales que opinan con toda seriedad que los antropólogos venezolanos no tienen por qué poseer un conocimiento de primera mano sobre la población indígena. Aunque somos los primeros en admitir que la antropología tiene hoy un objeto mucho más amplio de estudio y aplicación que los pueblos aborígenes, insistimos no obstante en que quienes desprecian la importancia del elemento indígena para nuestra disciplina pecan de gran injusticia y precipitación.

La antropología ha adquirido su definición, métodos y cuerpo de conocimientos principales a través del enfoque intercultural e intersocietario. Un buen antropólogo tendrá presente el marco de referencia de numerosas investigaciones hechas sobre las culturas más diversas, aun cuando esté trabajando algún aspecto aparentemente rutinario de su propia cultura. El día en que la antropología deje de ser intercultural perderá mucho de su valor científico y quizás deje de ser antropología. Nuestro profesional está en la obligación de recoger y sistematizar todas las manifestaciones culturales que están a su alcance, sobre todo las de los grupos ágrafos que le han hecho servicios inapreciables a nuestra ciencia y cuyo conocimiento profundo no comparte con ninguna otra disciplina científica. Si tantas universidades norteamericanas y europeas, tan alejadas especial y emocionalmente de los grupos indígenas de Venezuela, dedican a veces grandes sumas de dinero y buenos especialistas a investigaciones muy largas y detalladas sobre estas poblaciones, resulta científica y hasta éticamente

inadmisible que el profesional venezolano medio se muestre tan apático e indiferente, al igual que las universidades nacionales y otros institutos científicos. El antropólogo venezolano no va a ser respetado por sus colegas del exterior sino en la medida en que encare y asuma masivamente el estudio coherente e integral de los grupos indígenas. La reacción típica del visitante extranjero se puede sintetizar en un estereotipo: cuánta variedad de culturas indígenas y cuán poco interés por parte de los investigadores venezolanos. Estos pueden replicar sin duda que en Venezuela hay muchas áreas de conocimiento por atender. Pero este subterfugio no convence a nadie. Por el carácter y el desarrollo histórico mismo de la ciencia antropológica, un país como Venezuela, que produce anualmente importantes promociones de antropólogos, debería haberse avocado desde hace largos años a un estudio intensivo de su población indígena desde todos los puntos de vista: sociocultural, económico, lingüístico, antropológico, etc.

Todo esto vale, con mayor razón, para el atraso del indigenismo científico o sea de la antropología aplicada dedicada a la población indígena. Siendo el antropólogo el profesional más capacitado para resolver este problema, no se pueden aducir excusas válidas para justificar el hecho de que este lo haya dejado en manos inexpertas y muchas veces hasta improvisadas. Hasta tanto el indigenismo no se haya encarrilado de manera al menos medianamente satisfactoria, este ha de ser una de las preocupaciones fundamentales de la antropología aplicada, por el carácter eminentemente intercultural de nuestra ciencia. Hasta podríamos afirmar que si la situación de la población indígena se estancara o empeorara, los primeros culpables serían precisamente los antropólogos, que no han sabido asumir una responsabilidad histórica.

Es útil insistir en este punto, no tan sólo por la renuencia de muchos colegas en lo que respecta a la población indígena, sino también porque muchos de los sinceramente interesados se dejan tentar por el facilismo de la investigación pura. Sabemos por experiencia lo arduo que es modificar en forma apreciable el modo de vida de una comunidad mientras que el estudio de tipo descriptivo-interpretativo ofrece una salida rápida y productiva para el antropólogo interesado en el éxito académico, sin tener que molestarse para nada por el destino ulterior de los grupos humanos involucrados. No es exageración el aserto de que las zonas indígenas del país son antes que nada grandes fábricas de tesis doctorales. No nos engañemos diciendo, junto con algunos antropólogos extranjeros bien intencionados pero pocos conocedores de nuestra realidad, que al fin y al cabo es preferible dejar al indígena intocado antes que propiciar su aculturación inarmónica. La expansión de los estados nacionales hacia las zonas indígenas es irreversible y no tenemos el derecho de negarle al aborígen por razones de principio su acceso a todas las conquistas positivas de las sociedades desarrolladas. Por otra parte, el indígena, por más superficial que sea su aculturación, suele mostrarse no sólo deseoso sino hasta obsesionado por emular a los miembros de las sociedades nacionales.

Afortunadamente, al avance teórico-conceptual del indigenismo contemporáneo nos permite superar ampliamente la ideología de la aculturación, que en la práctica se traduce siempre en etnocidio, en el aniquilamiento cultural de todo grupo minoritario sometido a la planificación nacional. Hasta hace muy poco se aceptaba como dogma que las sociedades aborígenes, a fin de evitar su extinción física, debían asimilarse totalmente en forma rápida o paulatina, libre o impositiva, según los casos, a las sociedades

mayores circundantes. Hoy sabemos perfectamente que esta solución dista mucho de ser una exigencia histórica. Por el contrario, todo parece abogar a favor de la solución intercultural que respeta y favorece el pluralismo cultural, que lejos de propiciar una diversidad de culturas opuestas ofrece alternativas culturales paralelas que enriquecen la experiencia global humana. En otros trabajos tanto nosotros como otros colegas han desarrollado largamente el concepto de interculturación, por lo que no nos interesa retomarlo en detalle, sino que nos conformaremos con ejemplos ilustrativos. La interculturación, en vez de replantear la ridícula polémica de si al indígena debe educársele en español o en la lengua nativa, establece tajantemente que la única solución enriquecedora es el bilingüismo total. Por un lado el indígena necesita imperiosamente el español para hacer sus transacciones, comunicarse con otros grupos étnicos, aspirar a niveles superiores de educación y participar en la vida nacional como ciudadano en pleno disfrute de sus derechos. Pero por otra parte toda lengua indígena representa un legado histórico-cultural de valor inapreciable, que refleja a través de las facultades del lenguaje toda una cosmovisión. De allí que una nación que se respeta no puede renunciar a sus lenguas indígenas sin truncar gravemente su patrimonio intelectual.

Semejantemente la interculturación permite el aprovechamiento de la casi totalidad de los complejos culturales ancestrales a manera de fuerzas propulsoras del desarrollo. Se dirá que el indígena civilizado ya no necesita de sus flechas, cerbatanas, mapires y sebucanes. Pero podrá seguir fabricando tales objetos y aun refinar sus técnicas dentro de una nueva artesanía artística y decorativa, ya por adornar su propio hogar o para el intercambio comercial. Hay que admitir que no creará en viejos mitos acerca de la creación del mundo y de los seres que lo pueblan. Pero ello no

obsta para que tales mitos se recojan en colecciones de literatura oral y se utilicen como material educativo de alto valor estético. La arquitectura indígena es frecuentemente superior a la criolla y puede conservarse introduciéndole algunas innovaciones. La vestimenta tradicional, aun cuando no se utilice habitualmente, podrá mantenerse en vigencia para ocasiones especiales. En realidad, si se aplicara un criterio flexible de reinterpretación y transferencia, ningún rasgo cultural indígena, salvo algunos enteramente incompatibles con la supervivencia y desarrollo del grupo como el infanticidio, debería desaparecer por manifiestamente perjudicial.

El enfoque intercultural es, además, el menos paternalista entre las políticas indigenistas aplicadas hasta la fecha y el que mejor salvaguarda la autonomía y dignidad de los grupos étnicos. Opinamos que se debe reducir el paternalismo a su mínima expresión, si bien es casi imposible eliminarlo totalmente. Toda acción planificada es inicialmente paternalista en el sentido de que propone y ejecuta líneas de acción trazadas por encima y al margen de los designios originarios del grupo humano intervenido. También hay que reconocer que en ciertas situaciones críticas tales como la presencia de enfermedad o de desnutrición crónica es inevitable prestar cierta ayuda paternalista con carácter provisional, en bien de la supervivencia del grupo.

Pensamos que la idea de realizar procesos concretos de interculturación nos brinda impulsos adicionales para actuar con decisión en el terreno del indigenismo. A esto se suma que, pese a nuestras consideraciones iniciales altamente pesimistas, ha habido algún avance en la actitud de la población y de las instituciones hacia el indígena, aun cuando no se ha dado en forma suficiente como para hacerse sentir en realizaciones prácticas. Ya parece haberse superado a grandes rasgos aquella etapa pueril en que el

indígena era considerado exclusivamente como una lacra social que era preciso ocultar a la vista de los extraños, un salvaje privado del uso de la razón, un chivo expiatorio de nuestro complejo de inferioridad de país subdesarrollado, en que aún era corriente oír la expresión de “no somos indios” ante manifestaciones despreciativas procedentes de algún país o individuo extranjero. Ya hoy existe cierto acuerdo, tácito al menos, de que el indígena antes que ser un problema es un valor y que la cultura indígena, una vez desmarginalizada, podría aportar elementos extraordinariamente valiosos al patrimonio cultural de Venezuela. En esto coinciden numerosos antropólogos y otros profesionales, sectores eclesiásticos, políticos progresistas y muchos ciudadanos instruidos.

Sabemos que nunca ha existido en los organismos oficiales la idea de valorar la problemática indígena en forma global y los recursos económicos destinados a la planificación y a la acción indigenista no han pasado de irrisorios y ello a pesar del hecho innegable de que por su proporción numérica —el 1% de la población total— la población aborígen debería disfrutar del 1% del presupuesto nacional o sea de cientos de millones de bolíva-res anuales. Incluso dada la delicada situación de esa población y la enorme deuda histórica hacia ella de parte de quienes le han quitado paulatinamente sus tierras y medio de subsistencia, no se excluye la posibilidad de que su participación en el presupuesto nacional debería ser aún mayor. En todo caso, es execrable el hecho de que en forma tradicional no se le hagan llegar sino mendrugos de lo que le corresponde, muy mal distribuidos e invertidos por cierto.

Pero llegando ya a la situación actual cuya realidad hemos de confrontar, vemos que en este momento no se impone tanto la elaboración de proyectos más o menos ambiciosos sino la formulación

de unos pocos de aplicabilidad inmediata y que tengan la virtud de abonar el terreno para una política indigenista de fondo, antes de que transcurra demasiado tiempo.

Para nosotros una de las medidas inmediatas de mayor trascendencia sería la creación de una Escuela Nacional de Promotores Indígenas. Esto no costaría mucho dinero y sus efectos benéficos se harían sentir a corto plazo. Piénsese además en los resultados favorables que tales promotores han dado en países como México, donde el indigenismo está algo más adelantado. El promotor —como su nombre lo indica— tendría la misión de contribuir desde las propias comunidades a la reorganización de las mismas con miras a su desarrollo. Es prudente puntualizar aquí la principal diferencia que habría entre el promotor bilingüe mexicano tradicional y el promotor intercultural tal como nosotros lo concebimos. En México el promotor no pasa de ser un agente de la cultura nacional en el medio indígena. Lleva desde afuera una serie de ideas innovadoras y aunque conoce y maneja bien su propia lengua y cultura indígenas, su indiferencia por las mismas es casi total. Para él lo único superior y definitivo es la cultura nacional, sin restricciones de ninguna especie. Él enseña a desdeñar la herencia cultural aborígen e inculca un sentimiento colectivo de vergüenza, con la finalidad deliberada de que el indígena renuncie a sus costumbres y a su filiación étnica para acelerar su asimilación total a la población mexicana mayoritaria.

Nuestro promotor intercultural tendría funciones muy distintas. Introduciría como su colega mexicano numerosos elementos de la sociedad nacional, a fin de hacer al indígena partícipe pleno del proceso de desarrollo que tiende a ser un patrimonio universal del hombre moderno, pero actuaría con el mayor respeto e interés y con el más agudo sentido de responsabilidad hacia su propia

cultura, viendo en ella no una rémora o un estorbo, sino el más precioso instrumento de superación para su grupo.

Aplicaría lo que hemos denominado en otros trabajos *Educación Intercultural* en su sentido más auténtico, buscando la meta del desarrollo integral a través de los recursos de la cultura propia, que bien manejada puede absorber los elementos ajenos que le hagan falta, sin perder sus características esenciales y su *ethos* más profundo.

Consideramos imposible que una labor de esta magnitud pueda realizarse sin concurso pleno de promotores indígenas cuidadosamente formados en una institución creada para tal fin. Sólo así se lograría que el indígena sea dentro de poco el autor principal de su propio desarrollo en vez de espectador pasivo. Además, el indigenista extraño a la comunidad no tiene acceso a la intimidad de los hogares, ni un contacto suficientemente prolongado y profundo como para producir algo más que modificaciones superficiales y efímeras en los hábitos de la población. Por otra parte, el número de personas no indígenas capacitadas y dispuestas a vivir y actuar en comunidades indígenas es muy escaso, por lo que es mucho más fácil entrenar a los indígenas para esa labor. Toda esta argumentación cobra una vigencia aún mayor ante la consolidación de la autogestión indígena, tanto a nivel regional como nacional a través de las Federaciones Regionales, la Confederación Nacional y otros organismos netamente indígenas.

Creemos que la escuela de promotores interculturales debería tener su sede en Caracas, porque sólo aquí es posible centralizar alumnos provenientes de todos los grupos indígenas con relativa abundancia de recursos de todo tipo y con facilidades de supervisión y control por parte de los más diversos especialistas, es muy probable que la iniciativa de la Comisión Indígena consistente en formar un grupo de promotores polivalentes en la propia Guajira

haya fracasado en parte por la excesiva regionalización del proyecto. Es obvio que la creación, mantenimiento y supervisión de un centro de enseñanza de esta naturaleza es mucho más fácil en Caracas que en cualquier parte del interior.

Sabemos por experiencia que el reclutamiento del personal indígena no reviste dificultad especial. Abundan los jóvenes indígenas deseosos de estudiar y realizarse. Su comportamiento en los centros de enseñanza alejados de sus comunidades suele ser ejemplar; sobre todo si se le brinda orientación adecuada y amistad personal.

Un trato frío y un ambiente burocrático pueden, en cambio, frustrar sus aspiraciones, ya que representan un contraste violento con la afectividad familiar tan característica de las culturas indígenas. Solamente en la Guajira se cuentan por centenares los jóvenes con ciertos conocimientos escolares que no hallan cómo proseguir sus estudios. No escasean quienes han hecho estudios de bachillerato y normal, pero que fueron nuevamente marginados por la inclemencia del medio ambiente.

La Escuela debería formar, por ahora, una primera promoción de 100 promotores, 50 hombres y 50 mujeres, adiestrados en enseñanza bilingüe, antropología elemental, nociones de medicina simplificada, agricultura y cría y artesanía polivalente para ambos sexos. La duración del curso sería en principio de dos años, tiempo en el cual los alumnos cursarían paralelamente el sexto grado de primaria para completar su formación. Posteriormente podrían desarrollar otras modalidades de formación intercultural, ya a nivel de enseñanza secundaria. Es importante seleccionar bien a los candidatos y comprometerlos desde el principio a trabajar por el periodo mínimo de dos años en sus respectivas comunidades.

No compartimos el temor de quienes opinan que el indígena traído a Caracas necesariamente se corrompe, se desvincula de su grupo y se pone reacio a regresar a su comunidad de origen. Su conducta en estas circunstancias depende básicamente de la orientación que reciba de sus profesores y de la calidad de su formación. El indígena, para superar un nivel educativo elemental, debe conocer la capital con alguna profundidad y más aún en un país tan centralizado como lo es Venezuela. Además, si bien es cierto que el indígena ya no regresa con gusto para estancarse, sí retorna si se le asigna algún papel positivo en la transformación de su propia comunidad. Por último, el conocimiento de Caracas y la posibilidad permanente de volver a la capital obvian todo afán desmesurado de romper definitivamente con su medio y radicarse en Caracas como mecanismo de evasión frente a una situación de frustración e impotencia.

La Escuela de Promotores Interculturales presentaría, además, la ventaja adicional de proporcionar a los especialistas y sobre todo a los antropólogos numerosos colaboradores indígenas de todos los grupos del país, hecho que permitiría en breve su conocimiento exhaustivo.

La Escuela no se limitaría a dar cursos a los indígenas sino a todos los interesados y en especial a aquellos estudiantes y profesionales que deseen pasar algún periodo en zonas indígenas, con el fin de contribuir a su proceso de interculturación. Tales voluntarios podrían desempeñar una labor muy útil, además de que de esta manera se aprovecharía activamente el interés de vastos sectores de la población nacional por los grupos indígenas.

La Institución que proyectamos y que bien podría denominarse Centro de Educación Intercultural no es la única iniciativa que debería tomarse en forma inmediata. Hay otros igualmente urgentes

como la dinamización de la reforma agraria en zonas indígenas, la reorganización de la asistencia médica, la fijación de los precios de los productos explotados por indígenas como el pendare y el chiquichique, la protección de las comunidades en peligro de exterminio físico. Pero estamos seguros de que la medida que más repercusión podrá tener para el inicio de un desarrollo definitivo del indigenismo en nuestro país es precisamente esta: la creación de un Centro Nacional de Formación de Promotores Indígenas.

LAS COMUNIDADES INDÍGENAS EN EL CONTEXTO  
SOCIOPOLÍTICO NACIONAL: UN ENSAYO DE UBICACIÓN  
TIPOLÓGICA

La multiplicación y diversidad de las comunidades indígenas es un hecho ampliamente conocido, incluso en capas de la población muy alejadas de los especialistas en la materia. Sólo personas muy prejuiciadas o ignorantes de la problemática aborigen –aunque se las encuentra todavía aun entre gentes de formación universitaria– suelen referirse globalmente a “los indios” como una realidad homogénea, monolítica, refractaria a todo intento de análisis o de participación. En nuestro ámbito nacional, ya la persona medianamente informada sabe, o siquiera sospecha, que existen grandes diferencias socioculturales entre los guajiros –caracterizados por una cultura pastoril seminómada en una región casi árida–, los garaos de Delta Amacuro –habitantes de caños y morichales con una economía basada en la recolección y en la pesca–, los yaruro –recolectores y cazadores de las sabanas de Apure–, los maquiritares –agricultores y cazadores selvícolas del sur de Venezuela y todos los demás grupos étnicos de nuestro

país, que en este espacio no podemos caracterizar ni siquiera someramente.

Toda esta gran diversidad de modelos societarios se remonta a procesos históricos sumamente largos y complejos, sólo abarcables por la disciplina arqueológica, ayudada por la lingüística y otras ramas del conocimiento antropológico. Los grupos indígenas americanos han sido clasificados repetidas veces desde diversos puntos de vista, entre los que descuellan el lingüístico, el cultural y el antropofísico. Pese a la minuciosidad de las indagaciones, aún no existe ningún tipo de consenso entre los autores –salvo a veces sobre aspectos muy generales– y en numerosos casos surgen verdaderas contradicciones entre los investigadores, sobre todo si practican especialidades distintas.

Pero junto a esta diferenciación históricamente impuesta y muy anterior al descubrimiento de América, se da también otra que surge a raíz de la conquista y de la colonización y se refuerza grandemente durante nuestra vida republicana. Se trata de la incidencia diferencial que han tenido las nuevas configuraciones sociales –primero coloniales luego nacionales sin dejar de ser neocoloniales– en el desenvolvimiento de todas y cada una de las sociedades indígenas. Sabemos que aún existe un reducido número de grupos que no han tenido ningún contacto apreciable con elementos portadores de las culturas nacionales. Pero en la gran mayoría de los casos, no sólo ha habido un grado de contacto muy apreciable, sino que se ha producido y reproducido infinidad de veces el bien conocido fenómeno del etnocidio en sus modalidades más diversas.

Las consecuencias de este tipo de contrato generalmente violento y desintegrado han sido bien observadas, pero muy

deficientemente analizadas, por numerosos observadores, incluyendo a los antropólogos e indigenistas profesionales de nuestra época. Partiendo de un condicionamiento ideológico colonialista, veían casi invariablemente la destrucción y disolución de las sociedades autóctonas como un proceso inevitable de evolución y nivelación sociocultural, ultimadamente beneficioso hasta para los propios grupos involucrados y sólo se limitaban a lamentar –en el mejor de los casos– la forma impositiva y sangrienta a veces en que solía llevarse a cabo la tarea civilizadora. Estas premisas y supuestos, ya viciados por su propio origen histórico e ideológico, se reflejan naturalmente en las tipologías aplicadas a las comunidades indígenas sujetas al mal llamado proceso de aculturación, término genérico ampliamente difundido entre los expertos que estudian el fenómeno del congreso intersocietario.

Todas estas tipologías, desde las de los indigenistas mexicanos hasta la del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, son de carácter netamente unidimensional y se limitan a establecer un continuum entre los polos extremos del asilamiento absoluto y la integración total, pasando por un número variable de etapas intermedias. De esta manera se habla de grupos aislados, de grupos con contactos intermitentes, parcialmente integrados, plenamente integrados y, como culminación del esfuerzo “civilizatorio”, de contingentes plenamente asimilados a la sociedad nacional mayoritaria, sin personalidad propia distintiva, carentes de particularidades lingüísticas y culturales, inmersos en una sociedad enteramente mestizada en lo biológico y en lo sociocultural.

Este enfoque tipológico, sustentado por una ideología sobradamente conocida es tendencioso y endeble por dos razones muy definidas. En primer lugar, la antropología social progresista, y en creciente las demás ciencias sociales, condenan en términos categóricos la comisión del etnocidio por parte de nuestra sociedad en perjuicio de los grupos humanos minoritarios, tanto en sus variedades más crudas y violentas de exterminio físico y superexplotación de la mano de obra indígena, como en sus manifestaciones más sutiles y aparentemente inocuas, como la penetración cultural e ideológica y la discriminación antiindígena que se puede practicar en una forma muy valiosa a través del paternalismo, la conmiseración y la condescendencia. Hoy en día, ya no solamente está demostrado el valor intrínseco y la riqueza indescriptible de gran número de creaciones culturales indígenas, sino que sus propias formas de convivencias constituyen modelos societarios altamente originales, capaces de desarrollar una alternativa histórica distinta de las actualmente dominantes. Por todas estas razones ya se ha hecho lugar común decir que los indígenas pueden aportarnos mucho más a nosotros que, inversamente, nosotros a los indígenas.

Por otra parte, la tipología tradicional deja de lado muchos parámetros de importancia decisiva para ubicar un determinado grupo humano, para concretarse exclusivamente en el problema de la aculturación en cuanto tal. Está perfectamente documentado el hecho, tanto en Venezuela como en otros países americanos, de que el indígena aculturado, integrado e incluso parcialmente asimilado a la población circundante no indígena, lejos de disfrutar de las ventajas económicas, sociopolíticas y educativas que

presuntamente debería acarrear la cultura nacional, tiende a convertirse, por tiempo indefinido, en un subproletario superexplotado, marginado y discriminado, ya desprovisto de la protección y de la solidaridad que antes le brindaba su propia organización comunal. La tipología fundamentada en el mayor o menor grado de aculturación que presentan las distintas comunidades indígenas parece ignorar la verdadera naturaleza de las clases sociales y de toda la estratificación social prevalente en los países capitalistas dependientes, por lo cual se sitúa sobre bases falsas e inadecuadas.

Una vez desechada esta tipología caduca, debemos proponernos la tarea de elaborar otra más idónea, que tome cabalmente en cuenta todas las categorías necesarias para buscar, con la mayor exactitud posible, cualquier comunidad indígena en el contexto sociopolítico nacional, independientemente de la naturaleza de su cultura originaria. Para ello debemos comenzar estableciendo una nítida diferenciación entre aquellos grupos étnicos que no hayan tenido ningún contacto –o sólo una relación muy esporádica– con representantes de alguna sociedad nacional y aquellos otros en los cuales ese tipo de contacto sea ya un hecho definitivo e irreversible. Los grupos todavía incomunicados –ya muy poco numerosos a estas alturas de la historia– no requieren un comentario más amplio a este nivel de análisis. En cambio, las comunidades que presenten alguna interacción definida con una sociedad nacional merecen un análisis más cuidadoso, para cuya instrumentación proponemos cinco parámetros clasificatorios analíticamente separables, aun cuando muy interrelacionados dentro de una totalidad situacional: 1) cohesión étnica; 2) conformación económica;

- 3) estratificación interna; 4) conservación de la cultura propia; 5) incidencia de la cultura nacional.

Si dentro de cada parámetro distinguimos tres alternativas fundamentales, obtendremos el cuadro siguiente:

COHESIÓN ÉTNICA	CONFORMACIÓN ECONÓMICA	ESTRATIFICACIÓN INTERNA	CONSERVACIÓN DE LA CULTURA PROPIA	INCIDENCIA DE LA CULTURA NACIONAL
a) Cohesión étnica fuerte.	a) Economía propia armónicamente inserta en la economía nacional.	a) Estratificación mínima o inexistente.	a) Conservación de una cultura propia vigorosa.	a) Apropiación de muchos elementos de la cultura nacional.
b) Cohesión étnica mediana.	b) Economía dependiente deformada o atrofiada.	b) Estratificación incipiente en clases sociales.	b) Conservación parcial de la identidad cultural.	b) Apropiación de algunos elementos de la cultura nacional.
c) Cohesión étnica débil o nula.	c) Explotación o marginamiento por parte de la población nacional.	c) Estratificación manifiesta en clases sociales.	c) Conservación solamente residual de la cultura propia.	c) Apropiación de muy escasos elementos de la cultura nacional.

En lo sucesivo trataremos de desglosar cada uno de estos criterios.

*Cohesión étnica:* Para la identificación de cualquier grupo étnico tenemos que partir de la base de la pertenencia real de sus miembros a esa colectividad particular diferenciada. En la medida en que los individuos vivan, sientan y actúen como miembros de su propia comunidad, podemos hablar de grupos étnicos compactos o diluidos, hecho que condicionará ampliamente el futuro de cada grupo a corto y a mediano plazo. Una minoría en la cual un alto porcentaje de sus miembros tenga dificultades objetivas o subjetivas de encontrar su ubicación e identidad está prácticamente al borde de la desintegración. Tal es el caso, en Venezuela,

del indígena “genérico” rionegrero, que encuentra problemático identificarse como baniva, baré o guarequena, aunque domine una o varias de estas lenguas.

*Conformación económica:* Al darse un contacto regular entre la sociedad nacional y un grupo indígena, se establecen de hecho mecanismos de interacción económica que pueden llevar a diversas consecuencias. En el caso más favorable, el grupo indígena se mantiene económicamente autónomo, dueño de sus medios de producción y aún puede acrecentar su productividad mediante una modalidad no paternalista de ayuda institucional. Tal situación prevalece –por ejemplo– entre los guajibos y piaroas del río Manapiare, estado Amazonas. Por desgracia resulta mucho más frecuente la explotación masiva del indígena, ya sea directa –como mano de obra– o indirecta, en las transacciones comerciales. Es también corriente el marginamiento de las comunidades mediante la invasión de sus tierras, la persecución y la discriminación o la simple renuencia a prestarles la atención institucional que les corresponde como ciudadanos. Un caso extremo de marginamiento genocida lo constituye la situación de los yaruro y cuibas del estado Apure.

*Estratificación interna:* Los grupos indígenas presentan por lo común una estratificación social poco marcada y de ninguna manera análoga a nuestra división en clases sociales basadas en la propiedad privada sobre los medios de producción. El contacto con la sociedad nacional puede introducir –no obstante– una marcada división clasista, más o menos calcada sobre el modelo capitalista dependiente, como ocurre por ejemplo en la Guajira venezolana.

Allí una burguesía guajira-mestiza “emergente” explota al resto de los guajiros, en connivencia con las clases dominantes nacionales.

*Conservación de la cultura propia:* El contacto creciente con la sociedad y cultura nacional suele implicar la modificación y frecuentemente la eliminación parcial o total de la cultura indígena originaria. Sin embargo, algunos grupos –como el panare y en menor grado el piaroa– se muestran muy resistentes a las formas convencionales de aniquilación cultural. Además, son a veces las propias clases dominantes quienes –paradójicamente– tratan de ponerle coto al etnocidio galopante si la conservación parcial de los patrones culturales indígenas favorece sus designios de explotación y mantenimiento del *statu quo*. Frente a esta visión bastardeada, la tendencia más reciente de las organizaciones indígenas es la defensa irrestricta de su integridad cultural y lingüística, precisamente con la finalidad contraria: lograr la emancipación y la liberación del indígena a través de una toma de conciencia acerca de la importancia de la identificación étnica y de los valores propios e intransferibles que ella comporta.

*Incidencia de la cultura nacional:* Hemos dejado intencionalmente para último este criterio que se ha utilizado en forma abusiva –por no decir exclusiva– en las tipologías tradicionales. Corrientemente, en los grupos llamados “aculturados” lo que existe en primer término es una intensa deculturación, una gran pérdida de elementos culturales autóctonos. Sólo secundariamente, y en forma muy precaria e inarmónica, viene a llenar el vacío dejado por la cultura original una versión poco elaborada de algo que pasa por “cultura nacional”. El resultado suele ser espantosamente empobrecedor y la nivelación homogeneizante –producto del etnocidio– no

es sino la más fiel expresión a nivel superestructural de la nueva condición subproletaria y marginada del indígena.

La tendencia histórica dominante ha sido —principalmente a partir del capitalismo— contraponer la cultura propia original y la cultura nacional recibida, como dos realidades antagónicas e incompatibles. En realidad tal determinismo histórico no tendría por qué existir si no actuasen poderosos mecanismos de destrucción etnocida. Cuando la cultura original de una población indígena se ha debilitado marcadamente, es natural que alguna versión de la cultura nacional tienda a ocupar su lugar. Pero si el grupo mantiene un modelo societario suficientemente compacto y vigoroso, puede absorber —en condiciones sociopolíticas favorables— muchos y variados aportes de la cultura foránea, sin perder en absoluto su especificidad étnica; puede tener lugar incluso la generalización de la lengua nacional sin desplazar o restringir el uso de la lengua o lenguas indígenas. Entre nosotros tal situación se está perfilando en algunas comunidades guajiras, yaruras, maquiritare y otras. Y esta es precisamente la expresión máxima de la interculturación, ideal sustentado actualmente por la mayoría de las organizaciones indígenas autónomas: recibir todos aquellos elementos propios de la cultura nacional que permitan el perfeccionamiento creciente de los modelos de convivencia autóctonos, en el contexto de configuraciones sociopolíticas mayores. No se trata de buscar la separación y el estancamiento de las minorías indígenas. Lo que se busca salvaguardar es una diferenciación legítima de los grupos humanos que les permita transitar alternativas enriquecedoras de la evolución global de la humanidad.

Según la topología expuesta, el grupo étnico —o la comunidad si se trabaja a un nivel más concreto— que salga favorecido con

un puntaje “A”, es decir, el que obtuviere el índice más alto para cada criterio de clasificación, se aproximará significativamente a una situación favorable en el contexto de la realidad nacional. Sin embargo estamos conscientes de que nuestra tipología, como cualquier otra, tiene que ser forzosamente limitada, esquemática y generalizadora y que un estudio más profundo de cada realidad específica requiere análisis mucho más sutiles y minuciosos. Con todo ello, estamos seguros de que la presente clasificación satisface mucho mejor la necesidad de ubicar someramente la diversidad de comunidades y grupos étnicos indígenas en un contexto nacional, que las topologías unidimensionales etnocéntricas y antidialécticas que nos ha legado la tradición antropológica.

## II ASPECTOS CULTURALES

### CONSIDERACIONES SOBRE EL PATRIMONIO ABORIGEN DE VENEZUELA

Una de las grandes tareas que confronta la antropología aplicada en nuestro país es la defensa del patrimonio aborígen. Aun cuando resulta obvio que el campo de nuestra ciencia se extiende hoy, en nuestro medio, a toda la problemática socio-cultural de la población nacional sin distingos étnicos, la importancia y significación del elemento indígena para nuestra disciplina, lejos de haber disminuido, ha aumentado progresivamente. Hay para ello múltiples razones.

En primer término, en Venezuela aún no se ha llegado a un conocimiento científico satisfactorio de nuestros treinta y tantos grupos étnicos indígenas, cuyos integrantes se estiman en más de 150.000 individuos y cuyo número, a pesar de sus precarias condiciones de vida, parece ir en aumento. A pesar de largos años de esfuerzos para superar esa situación, no ha habido recursos materiales ni apoyo moral que posibilitaran el logro de avances importantes. Todavía a estas alturas, se desconoce la organización social de estos grupos, sus estructuras socio-económicas, sus idiomas y literaturas orales, sus características antropológicas, su mundo simbólico, ideológico

y mágico-religioso. Si bien no se puede hablar de una ignorancia absoluta en ninguno de estos terrenos, lo que se conoce no representa sino una pequeña parte de lo que aún queda por explorar.

El único tipo de científico capaz de abordar la temática indígena es el antropólogo y en menor grado el sociólogo. Ello equivale a decir que si el antropólogo dejara de preocuparse por este objeto de estudio, nadie podría sustituirlo. Es de notar, sin embargo, el interés que últimamente han demostrado por el indígena otros científicos como, por ejemplo, economistas, historiadores, literatos y arquitectos. La preocupación de estos profesionales sobrepasa ampliamente la superficialidad y diletantismo que demostraron sus incursiones otrora, por lo que podrá ser aprovechada en futuros trabajos interdisciplinarios. Pero la labor del antropólogo sigue siendo la fundamental para integrar el acervo aborígen al conocimiento científico contemporáneo.

Es por lo demás cada vez más evidente que si el antropólogo venezolano no se dedica en forma intensiva y sistemática al estudio de los grupos indígenas del país, lo hará indefectiblemente y a corto plazo el especialista extranjero, como ya viene sucediendo en varias zonas de Venezuela. Aunque no hay por qué rechazar el contacto con colegas extranjeros dentro del cual está involucrada obviamente la posibilidad de que ellos realicen investigaciones en nuestro territorio, el desplazamiento integral del científico venezolano por el extranjero resulta pernicioso desde tres puntos de vista. Primero, que el antropólogo nacional se ve privado de importantes campos de trabajo en virtud de un imperialismo científico practicado por los países altamente desarrollados como Estados Unidos, Francia, Alemania e Inglaterra. En segundo lugar, los datos recolectados por científicos extranjeros, al igual que el material etnográfico y arqueológico, son siempre sacados del país

para ser procesados en el exterior, con grave perjuicio para nuestros patrimonios nacionales.

Finalmente, el material científico procesado sin referencia al contexto sociocultural venezolano del cual fue extraído no nos sirve en absoluto para profundizar el conocimiento de nuestra propia realidad ni para enriquecer nuestra cultura nacional con nuevos aportes.

Todo esto reviste suma gravedad al observar que hay una continuidad histórico-social entre las formaciones económicas indígenas y las campesinas criollas, así como entre los patrones de poblamientos aborígenes, rurales y hasta suburbanos; que en grandes regiones del campo venezolano predomina un tipo de población que podría ser considerado como indígena deculturado. Estas consideraciones nos hacen ver la importancia de estudiar exhaustivamente la realidad indígena, a fin de llegar a una comprensión cabal de todos los estratos de nuestra realidad nacional.

A este cuadro hemos de añadirle la importancia intrínseca que tienen para nosotros los valores etnoculturales indígenas. La riqueza inagotable y perfección estética de sus idiomas, la variedad y hermosura de sus literaturas orales y concepciones etnofilosóficas, lo sorprendente y novedoso de sus músicas y danzas, sus artesanías autóctonas y parcialmente ligadas a manifestaciones criollas, constituyen factores de primer orden para enriquecer nuestra cultura popular e integrar definitivamente el rico aporte indígena al patrimonio colectivo nacional. Aun cuando se han hecho en los últimos años grandes avances en este sentido, es de la mayor urgencia intensificar nuestros esfuerzos, dada la persistencia de factores promotores del genocidio y etnocidio en las zonas indígenas.

Si la labor de nuestros antropólogos ha sido insuficiente para lograr la investigación, rescate y divulgación de las formaciones socioculturales aborígenes, menos aún ha logrado promover el status socioeconómico de los grupos indígenas y acelerar la realización de sus potencialidades humanas individuales y colectivas.

La culpa de esta situación no la tiene el antropólogo sino en mínima parte. Prueba de ello es el cuerpo de resoluciones y conclusiones a que llegó una comisión de trabajo de antropólogos en el transcurso del Primer Congreso de Sociología y Antropología de Venezuela celebrado en junio de 1969. De este documento y de otras publicaciones se desprende con toda claridad que el indigenismo venezolano es teóricamente el más avanzado del continente. Si el programa elaborado se lleva a la práctica con un mínimo de facilidades y recursos, tenemos la seguridad de que se abrirá una etapa en el indigenismo americano. Y parece existir una tendencia muy marcada de que esto se cumpla, por cuanto ya hay varios antropólogos de las nuevas promociones trabajando activamente con grupos indígenas y dispuestos a lograr ese vuelco positivo, prefigurado durante largos años de preparación teórica. No se trata evidentemente de un objetivo inalcanzable, ya que el indigenismo no requiere recursos gigantescos, ni siquiera condiciones socio-políticas particularmente privilegiadas, sino fundamentalmente una buena planificación integral, un alto nivel de ética profesional y una mística de trabajo a toda prueba. Dicho sea de paso, que el reconocimiento creciente por parte de todos de la importancia económica y estratégica de las llamadas zonas fronterizas y marginales —donde reside la mayoría de la población indígena— está contribuyendo significativamente al avance de la labor indigenista.

Y a la luz de estas realidades, tiene que ir perdiendo terreno la concepción tendenciosa de que el antropólogo es un ser

desvinculado de la situación concreta del indígena y su problemática. No negamos que todavía existen antropólogos etéreos, divorciados de las necesidades del indígena como ser humano, pero se trata de un tipo de profesional en franca etapa de regresión que ya no ejerce ninguna influencia en la marcha de los acontecimientos. El antropólogo de hoy se orienta preferentemente hacia el compromiso social y político, ya sea que actúe en el terreno del indigenismo o en cualquier otro aspecto de la situación sociocultural de Venezuela.

El acuerdo casi unánime de nuestros antropólogos, en su preocupación activa y militante en pro del rescate del indígena y de su mundo, se inscribe con matices propios en la corriente antropológica dominante en las nuevas promociones de profesionales en el mundo entero, que combate con energía estos flagelos sociales tan arraigados en el desarrollo histórico de la humanidad, que son el genocidio, exterminio físico de poblaciones, y el etnocidio, aniquilación parcial o total de culturas humanas. La lucha contra el genocidio y el etnocidio, junto con su secuela lógica, la búsqueda de modelos pluriculturales de convivencia humana, de la armonización y convivencia de culturas diferentes, constituye, hoy por hoy, uno de los temas de más candente actualidad de las reuniones internacionales de antropología.

Hemos logrado superar afortunadamente aquellos tiempos en que no se veían en las manifestaciones culturales indígenas más que residuos anacrónicos de sociedades históricamente superadas, totalmente incompatibles con el estadio actual de civilizaciones de la humanidad, y por tanto llamados a desaparecer sin dejar huella en el transcurso de unos pocos años. En este cuadro conceptual las lenguas indígenas no son sino meras obsolescencias y los rasgos etnoculturales aborígenes han de ser condenados a muerte sin

análisis crítico previo y sin tratar de escudriñar su valor intrínseco o su capacidad de supervivencia.

Esta forma de pensar, fuertemente influida por el positivismo lógico, cuenta aún con numerosos representantes dentro de nuestra profesión, pero sus fundamentos históricos, filosóficos y científicos están definitivamente superados. Ya es algo plenamente inconcebible que un científico social sostenga con un mínimo de seriedad que todas las expresiones socioculturales de los grupos ágrafos son incompatibles *a priori* con los de la humanidad civilizada contemporánea o que descarte de antemano toda posibilidad de que algunas de esas manifestaciones aborígenes puedan tener vigencia y continuidad históricas en el futuro.

No se pretende negar la evolución humana en bloque, la cual es un aspecto por demás conspicuo de la evolución natural. No ignoramos las inmensas diferencias en complejidad y desarrollo entre la sociedad indígena guaica o curripaca y la sociedad nacional venezolana, para no hablar de los países altamente industrializados que ya ingresaron plenamente a la era espacial.

También estamos en contra de quienes pretenden excluir los pueblos ágrafos de la marcha general de la humanidad hacia niveles cada vez más altos de desarrollo económico, tecnológico y socio-cultural, para mantenerlos como testimonios museográficos de etapas pretéritas, para deleite de los especialistas y otros curiosos.

Lo que proponemos es algo muy distinto y por cierto totalmente compatible y coincidente con las tendencias universales contemporáneas. Se trata de un modelo societario pluricultural, dentro del cual cada pueblo, cada grupo étnico grande, mediano, pequeño o microscópico, realice su desarrollo integral dentro de su propia configuración cultural. Ello no implica por supuesto ninguna compartimentalización de la humanidad, porque en el

presente modelo cabe perfectamente la existencia y el surgimiento de muchos valores comunes a distintas culturas y hasta a la humanidad entera, que asegurarían la vigencia de una configuración sociocultural humana universal, paralela y complementaria a las configuraciones particulares que actuarían a manera de modelos societarios alternativos pero plenamente compatibles entre sí.

Para poner un ejemplo concreto del funcionamiento del modelo propuesto, imagínese el caso de la comunidad indígena baniva de Maroa, estado Amazonas, Venezuela. Si nos atenemos al modelo tradicional de convergencia cultural y de asimilación completa, los habitantes de este pueblo estarían condenados, dentro de unos cincuenta años, a perder su idioma nativo, el baniva, y toda su mitología arahuaca, todos sus rasgos indígenas e, incluso, su sentimiento de pertenencia a un grupo étnico indígena. Esto es en realidad lo que les ha sucedido históricamente a todos los indígenas del centro de Venezuela y a la gran mayoría de los de oriente y occidente. Dentro de un modelo pluricultural, este proceso de absorción no tendría porqué repetirse. Con la ayuda de una adecuada educación intercultural bilingüe, los banivas se habituarán al manejo cotidiano de las formas fundamentales de la cultura nacional venezolana logrando una plena participación ciudadana, pero al mismo tiempo proseguirán su desarrollo cultural autónomo, manteniendo su identidad como pueblo. Es evidente que no se pretende realizar una cultura baniva pura, sino un sincretismo dinámico en que persistan y alcancen su máxima expresión los elementos constitutivos fundamentales de la herencia cultural arahuaca. A algunas personas les parece particularmente difícil entender que un conglomerado humano pueda ser bilingüe y practicar patrones culturales procedentes de fuentes heterogéneas; en el caso que nos ocupa, estudiar conjuntamente

la lucha cosmogónica entre el dios creador Nápirúli y su hijo Katsímanali, espíritu maligno y negativo dentro de la compleja mitología arahuaca del Río Negro, y aprender aritmética en castellano, como lo hace cualquier escolar venezolano; escribir de un lado del cuaderno *atsírano nupúli* y del otro lado su equivalente en castellano “tengo sueño”.

En realidad, la pretendida dificultad del bilingüismo y biculturalismo indígenas es enteramente ilusoria, como lo hemos comprobado en multitud de casos y como lo acredita la literatura existente sobre la materia. No negamos que los pueblos aborígenes y minoritarios han sido condicionados tradicionalmente a renuncias a su herencia colectiva, incluyendo su idioma patrimonial. Pero ese proceso ha sido siempre artificial e impositivo, ya sea por el empleo de la fuerza bruta o por el método indirecto de la persuasión sutil, por el cual les han tratado —a veces con mucho éxito— de inculcar el menosprecio de sus propios valores, el complejo colectivo de inferioridad y la vergüenza étnica. Tal ha sido precisamente el caso del pueblo baniva. Pero un breve periodo de convencimiento amistoso basta para disipar ese débil barniz de suicidio cultural y en la actualidad los baniva, al igual que los guajiros del Zulia y los caribes de Anzoátegui, están firmemente decididos a mantener su filiación étnica y su patrimonio sociocultural, no con fines separatistas o aislacionistas, sino como casos especiales de culturas regionales de raigambre precolombina y por lo demás plenamente integrados —de manera constructiva y aditiva— a la cultura nacional venezolana. El caso de La Guajira es sumamente ilustrativo, porque en este mismo año y en la primera Convención Nacional de Dirigentes Guajiros, fue aprobada por aclamación una proposición nuestra sobre la defensa y fomento de

la lengua y cultura guajiras y se nombró una comisión representativa para instrumentar la proposición.

La preservación y fomento de microculturas en todas partes del mundo añade una dimensión de riqueza incalculable al patrimonio sociocultural global de la humanidad, mientras que su desaparición, lejos de favorecer a nadie, sólo engendraría un mundo excesivamente homogeneizado, simplificado y vacío. Hay en la actualidad un gran movimiento universal favorable a las culturas minoritarias. Se trata de una nueva conceptualización del universalismo cultural, que lejos de propiciar la imposición de una cultura única, regimentada y esquematizada, trata de apreciar en su justo valor toda creación cultural humana de cualquier época y lugar. Esta situación es perfectamente aplicable a Venezuela, donde los grupos indígenas tienen mucho más que ofrecer a la nación venezolana salvando todo su patrimonio etnocultural que aceptando una deculturación paulatina que implicaría una lastimosa pasividad receptora. Hemos observado que en estos grupos la cultura propia proporciona un marco mucho mejor y más adecuado para el progreso y el desarrollo que la desaparición cultural con sus inevitables ingredientes de sentimientos de inferioridad, vergüenza étnica, frustración abúlica y paternalismo.

Conviene especificar la manera de retener o fomentar rasgos y complejos culturales indígenas dentro del proceso de desarrollo. Es evidente que ni las culturas indígenas –como un todo– ni ninguna de sus partes constitutivas se conservarán en forma químicamente pura. Una concepción cultural purista no solamente coartaría todo proceso de interculturación y desarrollo, sino que hasta atentaría contra la libertad humana de buscar vías de expansión creativa.

Sin duda, algunos rasgos indiscutiblemente perjudiciales para la supervivencia de los grupos involucrados tienen que desaparecer, aun cuando no se erradiquen en forma impositiva. Tal es el caso de mutilaciones corporales, infanticidio femenino o general o prácticas bélicas de toda índole. Hay también fenómenos que tienen que conservarse, pero quitándole su carácter de soluciones culturales exclusivas. Los bailes indígenas o la indumentaria típica no deben desaparecer bajo ningún concepto, so pena de ocasionar pérdidas culturales irreparables. Pero prohibir al indígena que aprenda otros bailes o que se ponga otro tipo de vestimenta sería sencillamente inhumano. La solución equitativa para tales casos es reservar ciertas ocasiones o festividades especiales para mantener vivas las tradiciones autóctonas, sin imponerlas para todo momento del año. Lo que interesa es que las manifestaciones culturales permanezcan incólumes y sin tendencia a desvanecerse y no propiamente su presencia cotidiana que las convierta en simples hechos de rutina.

Algo análogo sucede con los idiomas indígenas. Nos interesa sobremanera su conservación tanto oral como escrita y su transmisión a las generaciones venideras mediante su incorporación a los programas de estudio. Todo intento de suprimir o consentir la supresión de estas lenguas y de las producciones lingüísticas y literarias que se expresan a través de ellas responde a una concepción errada, mecanicista y discriminatoria. Pero hay que admitir igualmente que estos medios lingüísticos no seguirán siendo los exclusivos de estas comunidades. Tendrán que coexistir con idiomas mayoritarios como el español, inglés, francés y portugués, para lograr una comunicación efectiva con el resto del mundo y asimilar conocimientos cinéticos, obras literarias y simples noticias de todas partes del mundo. De esta manera la lengua autóctona deberá afianzarse en el uso familiar, en la comunicación

permanente entre los miembros de la comunidad y en la creación estética. La lengua mayoritaria importada se utilizará en la instrucción formal como uno de los polos de la educación bilingüe y como el medio de comunicación por excelencia con el mundo foráneo. Además, en los primeros tiempos, este será –por necesidad– el único idioma apto para la expresión de los conceptos y temas más complejos de la civilización contemporánea, como los relacionados con la ciencia, el arte, la técnica, la política y la realidad propia del ambiente más o menos urbanizado. Sin embargo, este predominio decrecerá con la progresiva estandarización de la lengua indígena y su adaptación a las innovaciones que sus habitantes tienen que confrontar. También es bueno observar que todas las creaciones literarias de cierto interés deberán hacerse bilingües para su mayor divulgación.

En relación con las creaciones estéticas, como las literarias-orales, musicales y artesanales, estas se conservarán en dos planos: en el de la continuidad histórica y en el de la innovación experimental. De lo anterior se desprende sin ambages que estas creaciones a veces antiquísimas ingresarán en el acervo colectivo no en tanto que reliquias del pasado, sino que se mantendrá y fomentará en las nuevas generaciones la habilidad y el interés por elaborar nuevas obras basadas en la tradición. No se trata solamente de llevar a la escritura el ciclo de Nápírúli tal como este persiste en boca de los ancianos, sino de hacer posible que otros creadores más jóvenes contribuyan a enriquecerlo con nuevos episodios y versiones. Tampoco se acogerá la música piaroa o guarao en forma fosilizada, sino que se estimulará la creación de nuevas composiciones.

Ahora bien, mientras las nuevas creaciones sigan más o menos fieles al patrón tradicional, estamos en el terreno de la continuidad histórica. Pero paralelamente al mantenimiento de esa continuidad,

la creación indígena se encauzará por nuevos derroteros, tanto en virtud de la dinámica cultural, como bajo el efecto del sincretismo producido por la convivencia con la cultura nacional. Este fenómeno ya ha sucedido multitud de veces y se hará mucho más frecuente y normal bajo la égida de la interculturación.

Vemos, por ejemplo, que la música cariña del estado Anzoátegui —el *maremare* indígena— contiene más elementos criollos que indígenas, pero pese a este sincretismo inextricable, no deja de ser profundamente original. La mitología *maquiritare* o *motilona* reviste a veces también ese carácter híbrido, lo cual no le sustrae en absoluto valor estético. La interculturación, para ser fiel a sus propósitos, fomentará sin reservas todo tipo de innovación experimental que conduzca a la creación de nuevas formas culturales, paralelamente a la preservación de la continuidad histórica de las formas tradicionales. De este modo coexistirán poetas y artesanos que continuarán con la creación de corte antiguo y tradicional con otros que experimentarán con todo tipo de novedades sin desligarse de su herencia etnocultural. O mejor todavía, existirán creadores que realizarán su obra en los estilos más diversos: tradicional, estilizado, modificado, sincrético o totalmente desligado de lo indígena.

Hay que admitir que muchos complejos culturales tendrán que cambiar totalmente de función para poder sobrevivir en la interculturación. El *sebucán*, el *mapire*, el arco y la *cerbatana* pasarán a ser objetos decorativos y es factible que para tal efecto su elaboración se haga cada vez más artística. El baile *yaruro* —hoy predominantemente mágico-religioso— se convertirá en una fiesta secularizada y de carácter fundamentalmente estético si partimos de la premisa de que la racionalización de la sociedad global modificará a la larga ese tipo de creencias. La vivienda

tradicional de techo de palma y sin paredes seguirá existiendo a manera de quiosco o enramada, pero no como albergue para las generaciones futuras.

Algunos rasgos de la organización social, como la poliginia, podrán decaer con el tiempo. Es muy difícil que en una sociedad demográficamente estable, igualitaria y sin discriminación sexual se mantenga la unión de un hombre con varias mujeres como situación normal. Pero es conveniente y necesario fomentar otros valores sociales y psicosociales tan típicos de muchas sociedades indígenas como el equilibrio emocional, la solidaridad comunal o la armonía con la naturaleza.

En resumen, podemos afirmar que en la interculturación nada se pierde y aunque todo se transforma y cambia de función, esa transformación no acarrea empobrecimiento, simplismo ni homogenización mecanicista. Mantiene la integridad de las comunidades e intensifica su cohesión social, su anhelo de progreso y superación y aun su solidaridad humana universal al postular el reconocimiento y respeto mutuo entre todos los grupos étnicos. Hasta los elementos negativos como la brujería, el envenenamiento y el homicidio se conservarán en forma sublimada y simbólica a través del arte, la literatura y los libros de historia que transmitirán al detalle los orígenes y vicisitudes de cada pueblo.

Las microculturas representan la prolongación de la libertad individual. Así como no existen dos personas iguales, dos familias idénticas, dos habitaciones decoradas de la misma manera, no existe ninguna razón válida para requerir que todos los grupos humanos compartan rigurosamente la misma cultura. Lo que debemos exigir es la comunicación, compenetración y complementariedad entre las formaciones socioculturales, mediante un sistema de objetivos, valores e instrumentos comunes por debajo del cual pueda

desenvolverse y florecer una amplísima gama de culturas diferenciadas. En este sentido, toda cultura minoritaria puede sobrevivir y desarrollar armónicamente sus más recónditas potencialidades creativas si logra compactarse con formaciones socioculturales mayores, de índole nacional, que ultimadamente girarían en la órbita de entidades aun mayores, como las culturas continentales —la latinoamericana, por ejemplo— o la misma cultura universal concebida como una fuerza centrípeta en interacción permanente con pequeñas pero numerosas fuerzas centrífugas que serían las culturas particulares dispuestas en peculiares constelaciones.

Pero para lograr el objetivo de una revalorización nacional del patrimonio indígena y de la construcción de una sociedad auténticamente pluricultural, debemos apartar ciertos esquemas mentales muy propios de una interpretación degradada del positivismo lógico. Entre ellos, la reducción de la problemática indígena a las dimensiones de una sociedad de consumo. Tal concepción no le da cabida a la justipreciación de los valores etnoculturales por ser estos irreductibles a la categoría de las necesidades primarias de seguridad, salud, alimentación, protección y reproducción. El desarrollo económico es absolutamente obligatorio para la evolución social, pero no constituye sino un instrumento de la realización de las potencialidades creadoras del hombre. Resulta francamente decepcionante escuchar opiniones oligofrénicas en el sentido de no recomendar el estudio de las culturas indígenas porque su conocimiento no incide directamente en el desarrollo socioeconómico. Otra tergiversación es la desviación histórico-interpretativa según la cual ningún estudio cultural descriptivo tiene sentido, por cuanto la ciencia social tiene que ser forzosamente explicativa o sea que debe concluir en un rígido determinismo

económico reminiscente del marxismo vulgar ya definitivamente desechado por los mejores economistas marxistas.

Frente a estas ideas pedestres y mecanicistas, se impone una visión en toda su complejidad del patrimonio cultural y lingüístico de nuestros grupos indígenas a la par del reconocimiento de la urgencia de su divulgación activa, porque ese acervo corre el peligro de desaparecer en la medida en que se siga aplazando su estudio sistemático y exhaustivo y la programación de su inclusión en planes de fomento pluricultural.

### PROPOSICIONES

1. Definir el acervo lingüístico y cultural indígena y hacerlo reconocer legalmente por el Congreso, como patrimonio histórico-cultural de la nación.
2. Delinear un plan de protección material e institucional al investigador nacional y explicitar su situación frente a la competencia extranjera.
3. Salvaguardar igualmente por medios legales los objetos que constituyen la cultura material tanto arqueológica como etnográfica.
4. Conseguir un financiamiento estable para estudios profesionales de grupos indígenas y para programas de antropología aplicada, tanto de carácter socioeconómico como de planificación intercultural.



## PALABRAS AL PUEBLO GUAJIRO<sup>4</sup>

Señores:

Todos estamos de acuerdo en que la política indigenista tiende hacia el desarrollo integral y que dentro de la concepción del mismo existe una serie de coincidencias de opinión. Toda población subdesarrollada tiene pleno derecho a un desarrollo y progreso armónicos –que constituyen aspiraciones universales– y en este sentido quizá no hay grandes diferencias entre un guajiro y un criollo del centro, oriente u occidente de Venezuela. Pero al mismo tiempo la problemática indígena comprende también una cantidad de elementos de gran complejidad que la diferencia radicalmente de la problemática general de la nación. Aunque es imposible desvincular la situación del indígena en toda su dificultad pero también en toda su belleza.

Afortunadamente existe en Venezuela –a estas alturas– una ideología indigenista radicalmente distinta de la que prevalece en México, Estados Unidos y otros países. Si bien se da una comunicación permanente en congresos, eventos y publicaciones entre los especialistas foráneos y nacionales, nuestra concepción acerca de lo que debe ser una política indigenista es profundamente original.

---

<sup>4</sup> Discurso pronunciado por el autor en la “I Convención de guajiros en Maracaibo”, estado Zulia.

Tengo la satisfacción de poder decir que en materia de teoría del indigenismo hay mayor claridad, precisión y acuerdo que en los demás países americanos, aunque ello no se haya traducido hasta el presente —lo digo enfáticamente— en realizaciones prácticas. Se da la tremenda contradicción de que mientras en el indigenismo teórico, en lo referente a las bases, concepciones y orientación general, seamos quizás uno de los países más avanzados, en lo que atañe a hechos y realizaciones tangibles en beneficio de las comunidades indígenas estamos muy pero muy atrasados. Aquí no ha habido un indigenismo práctico que se haya preocupado por resolver de manera integral, racional y planificada la problemática indígena del país, ni en La Guajira ni mucho menos en otras regiones donde el indígena es mucho más indefenso, cuenta con menos recursos y tiene un nivel más bajo de participación. Esto se ha debido a los escasísimos recursos destinados al indigenismo, a su distribución poco juiciosa y fundamentalmente a una despreocupación y apatía generalizadas. Ha habido grandes actos muy vistosos con sus elocuentes discusiones que nunca han trascendido de las palabras a los hechos, salvo en un grado mínimo, casi nulo. Si se me diera la más mínima oportunidad de realizar algo práctico, me levantaría de aquí en este mismo momento y pondría manos a la obra. Pero como lamentablemente estoy con las manos atadas, tendré que seguir insistiendo en refinar los instrumentos teóricos para ver si algún día se traducen en realizaciones prácticas, para lo cual cuento con la colaboración de ustedes que son los más llamados a reforzar la acción indigenista, hoy por hoy olvidada tanto por las entidades oficiales como por los particulares.

Ahora bien, hemos dicho que existen entre nosotros algunos adelantos teóricos en lo que a la concepción del indigenismo se refiere. Pasaremos a puntualizar entonces, en qué consiste esa

ideología indigenista sobre la cual hay un alto grado de consenso y acuerdo entre los antropólogos del país y otros especialistas en la materia. En primer término se coincide en que la problemática indígena se debe enfocar en una forma integral. Deben tomarse por base todas y cada una de las necesidades de los indígenas, no solamente una que otra necesidad aislada. Sabemos perfectamente que no basta con darle agua a una comunidad guajira si se descuidan al mismo tiempo otros problemas como el de las fuentes de trabajo. La planificación ha de ser integral tanto en un sentido extensivo —lo que equivale a abarcar todas las comunidades sin omitir ninguna— como intensivo, lo que se refiere a contemplar todos los problemas en forma ordenada y jerarquizada. Es natural que siempre se le dé propiedad a ciertas comunidades o a ciertos problemas, ya que no puede darse una simultaneidad perfecta. Pero la concesión de prioridades debe obedecer a un plan nacional y bien calculado, jamás a caprichos o intereses espurios.

Predomina también una valoración totalmente nueva de las culturas indígenas por sus méritos propios. En países como México, con una larga historia de imperios indígenas y grandes civilizaciones, con monumentos deslumbrantes y restos arqueológicos que se excavan año tras año, el elemento humano indígena se ve hasta cierto punto más despreciado que en Venezuela. Mientras que entre nosotros hemos palpado cierta preocupación y hasta verdaderas inquietudes por el destino de los valores culturales aborígenes, de parte de profesionales, estudiantes, otros ciudadanos y los propios indígenas, en México predomina todavía la creencia de que el indígena se debe incorporar a la vida nacional como un mexicano más, despojado de todos sus valores autóctonos. En Venezuela arrastramos prejuicios de esta índole, pero no presentan mayor arraigo en ningún estrato de la población.

Hay dos conceptos claves muy utilizados por lo antropólogos de nuestros días, genocidio y etnocidio, que se manejan en los congresos internacionales y en la literatura especializada. El genocidio es el asesinato en masa, directo o indirecto, de poblaciones humanas, por el hecho de pertenecer a un grupo étnico determinado. Por ejemplo, el no solucionar el problema del agua en La Guajira conduce a la larga a una situación de genocidio, por cuanto se le imposibilita al guajiro vivir o desenvolverse normalmente en su propio medio. El etnocidio es un fenómeno muy distinto y consiste en coartar directa o indirectamente la manifestación de elementos culturales positivos, solamente por no formar parte de la cultura mayoritaria o dominante. Por ejemplo, cuando al indígena se le dice que no hable el guajiro, que no practique sus costumbres o no elabore su artesanía, se está cometiendo un acto de etnocidio, el asesinato o exterminio de una cultura. El etnocidio puede ser directo, como cuando le prohibimos al niño hablar su lengua. Otras veces es indirecto, como cuando se planifica la educación para La Guajira dejando de lado el idioma guajiro o soslayando su importancia, con la idea más o menos explícita de que la lengua autóctona se vaya relegando al olvido con el correr de los años.

Ocurre un etnocidio similar cuando se dice que el guajiro desconoce las leyes nacionales, en vez de insistir en la existencia de un cuerpo propio de normas jurídicas que nunca se ha tomado en cuenta para efectos de la legislación. La Ley guajira posee un alto valor ético y jurídico, y tratarla con desconsideración o tomarla como expresión de la ignorancia del indígena constituye no solamente una imposición injusta sino un acto flagrante de etnocidio indirecto. Nuestra teoría indigenista hace mucho énfasis en la defensa de los valores autóctonos porque estos de ninguna manera conspiran contra la civilización, el progreso y el desarrollo.

Por el contrario —aparte de su importancia intrínseca— constituyen la mejor defensa contra el complejo de inferioridad colectivo.

Se ve entre algunos guaraos y muchos otros grupos indígenas la penosa situación de que les da vergüenza hablar su lengua en público. En tales condiciones actúan una serie de presiones psicológicas que hacen imposible un verdadero desarrollo, porque el individuo medio se siente miembro de una raza inferior y cohibida para cualquier tipo de acción. Esto afortunadamente no pasa en La Guajira, pero existe el peligro de que suceda con una parte de la juventud que se va apartando cada vez más de los sitios netamente guajiros y con aquellos técnicos y profesionales que les dan la espalda a sus hermanos dejándolos solos con sus problemas. En la Guajira se dan con todo las mejores bases para revalorizar la cultura autóctona, a pesar de que la planificación tradicional —sin haber socavado directamente los elementos culturales indígenas— los ha estudiado totalmente, al concentrarse en problemas y reivindicaciones inmediatas como la construcción de pozos, hospitales o escuelas. Nunca se ha tratado de penetrar en el fondo del problema guajiro y al actuar así se está eludiendo lo ineludible, ya que se mantiene en suspenso a una colectividad entera que no halla qué hacer con su propia identidad.

Hay todavía muchos guajiros que hasta la fecha ignoran si en definitiva vale la pena o no hablar el guajiro o llevar la manta. Hasta tanto no se resuelvan esas dudas en forma científica y humanamente válida, no podrá haber un desarrollo integral en virtud de una problemática existencial que afecta psicológicamente a toda la población. La respuesta en sí es fácil y no debería ser motivo de preocupación para nadie. Pero debemos tener el coraje, la valentía de romper con lo tradicionalmente establecido, para poder afirmar abierta y categóricamente que

cada elemento autóctono que no incida negativamente en el desarrollo, liberación y mejoramiento pleno de la sociedad guajira debe considerarse como un elemento positivo que enriquece no sólo el patrimonio colectivo de los guajiros, sino igualmente la cultura universal de la humanidad. Para poner un ejemplo, el jayeechi o canción guajira es creación cultural apreciable en la Guajira, en toda Venezuela y en el exterior. El *ja-yeechi* hay que conservarlo, recopilarlo, estudiarlo y estimularlo a fin de darle la difusión que merece. Con los elementos lingüísticos, literarios, musicales, artesanales e ideológicos de la cultura guajira podrían crearse institutos y cátedras universitarias dedicadas al estudio y cultivo de esta notable herencia cultural, ya que la lengua y cultura guajiras son riquísimas y poseen una fecundidad que hasta ahora no ha sido posible encauzar. Vale recalcar, sin embargo, que en este sentido la situación ha mejorado considerablemente en los últimos años, debido en buena parte a la toma de conciencia de los mismos guajiros.

Con esta secuencia de ideas llegamos al planteamiento de la educación intercultural. Tal tipo de educación es la consecuencia del contacto fecundo y creador de dos culturas distintas que en nuestro caso vienen siendo la cultura nacional y la cultura autóctona del pueblo guajiro o la cultura propia de cualquier grupo indígena en el caso de aplicar la política de educación intercultural a un grupo distinto del guajiro. En este contexto surge de inmediato la pregunta acerca de la aplicabilidad de esta nueva modalidad educativa. Los cánones establecidos del sistema educativo oficial no dejan ningún margen a innovaciones de esta índole. La educación actual reconoce un solo idioma –el español– un solo programa y una sola orientación. Esta rigidez se puede remediar, si no a corto plazo, al menos a mediano plazo, de haber

suficiente presión de parte de los intelectuales guajiros y sus aliados. En primer lugar hace falta elaborar un alfabeto guajiro unificado y aceptable para todos, para luego codificar y sintetizar los aspectos más resaltantes de la cultura guajira, a fin de incorporarlos en una programación escolar concreta. Sería un absurdo buscar contradicciones entre las asignaturas de la educación nacional y las nuevas materias procedentes de la realidad autóctona. Lejos de eso, podemos afirmar que a costa de un pequeño esfuerzo adicional bien dosificado, el guajiro llega a cobrar conciencia de pertenecer a un pueblo altamente respetable como creador de cultura en igualdad de condiciones y con los mismos derechos de cualquier grupo humano que conforma la nacionalidad. Libre ya de la compulsión de imitar al criollo para ser aceptado como ciudadano, la nueva concepción existencial y educativa le confiere al indígena un fundamento humano mucho más sólido para enfrentar las tareas del desarrollo como la tecnificación, la mecanización, la diversificación de la educación y la cultura, la formación de técnicos y profesionales, el mejoramiento del nivel de vida. La educación intercultural echa los cimientos para un desarrollo más rápido, equilibrado y coherente, para lo cual el guajiro aporta el capital de su propia cultura, en lugar de recipiente pasivo para imposiciones foráneas. A pesar de contar con poca experiencia al respecto —ya que la idea misma de interculturación y educación intercultural es muy reciente— podemos adelantar que los resultados de los primeros ensayos han sido alentadores.

Algunos de ustedes me preguntarán probablemente con qué derecho algunos alíjunos —personas ajenas al pueblo guajiro— nos esforzamos por crear una actitud positiva hacia los valores culturales guajiros y favorables a su mantenimiento y divulgación, en vez de dejar al criterio del propio pueblo guajiro la decisión

de renunciar o no a su propia cultura. Yo como alijuna no tengo ningún derecho a imposiciones de esta naturaleza. Pero el asunto es demasiado complejo para plantearlo en estos términos. Y es que la cultura guajira, en virtud de su misma importancia, ha llegado a trascender al ámbito de la colectividad guajira para transformarse en un bien universal. Ya no se trata de una propiedad exclusiva de los guajiros sobre el cual pueden disponer a su antojo, sino de un cúmulo de creaciones de valor inapreciable cuyo destino interesa de cerca de toda la humanidad. Recurriendo a una comparación, si una novela de fama mundial deja de ser patrimonio exclusivo de su autor al salir a la calle la primera edición, esta trascendencia de la creación es aún mucho más válida para grandes configuraciones culturales como es el caso de las culturas indígenas.

Por otra parte, cuando un guajiro desprecia o descuida su propia cultura, es falso pretender que lo haga en ejercicio de su plena libertad individual. El pueblo guajiro ha sido condicionado secularmente a menospreciar su propio patrimonio y admitir incondicionalmente lo ajeno, precisamente en consecuencia de la acción sistemática del etnocidio directo e indirecto. Por todas estas razones no vacilo en defender la lengua y la cultura guajiras con una visión universalista, como parte integrante del patrimonio cultural nacional y humano. Y no me inhibo de dar tanto calor a mis palabras porque sé que estoy defendiendo algo universalmente válido y justo.

Otro de los grandes aportes que el pueblo guajiro está en capacidad de hacerle al indigenismo y a su propio desarrollo es participar activamente en la solución de la problemática de otras comunidades indígenas. El guajiro ya lo ha hecho en pequeña escala y en el futuro deberá hacerlo con mayor intensidad. No es que se quiera sustraer recursos humanos tan necesarios para

el levantamiento de la misma Guajira, ni tampoco convertir a los guajiros en una especie de aristocracia indígena para mediatizar y expoliar a los demás pueblos aborígenes. Pero sería poco razonable desdeñar las grandes posibilidades que ofrece este tipo de interacción entre comunidades indígenas, que de ningún modo habría de traducirse en ayuda unilateral. Es asombroso contemplar la cantidad de dirigentes, técnicos, educadores y profesionales guajiros que se han formado en los últimos años y es difícil sobrestimar la influencia que este hecho ejercerá en el porvenir de La Guajira.

Parece justo que esa legión de técnicos, profesionales y otras personas capacitadas deban tratar, si no de resolver, por lo menos de participar en la problemática general de los demás pueblos indígenas, algunos de los cuales viven en una situación tal que su misma existencia se halla amenazada, como es el caso de ciertas comunidades yaruras, guajiras y otras. Estoy seguro de que una mayor participación de los guajiros en el desenvolvimiento de estas comunidades podría significarles una gran ayuda, ya que muchas no cuentan con una persona que sepa leer y escribir, pero que estarían en condiciones de cobrar fuerzas, siempre y cuando se les inyectara un mínimo de motivación y se les brindaran posibilidades concretas de mejoramiento. Es importante señalar que se ha iniciado hoy un contacto muy positivo con la venida de indígenas de Amazonas y Anzoátegui a esta convención. Tales relaciones repercutirán en el desarrollo de La Guajira y en el fortalecimiento de su idioma y cultura, porque esta contará con la solidaridad creciente de todos los indígenas del país. Si bien las otras culturas son radicalmente distintas de la guajira y sus lenguas pertenecen a veces a familias lingüísticas muy distantes, los grupos indígenas confrontan en general, con sus diferencias y matices, el

mismo tipo de problemas y las mismas situaciones existenciales, aunque el guajiro está en condiciones más ventajosas, principalmente por su fuerza numérica y la magnitud de su capa dirigente. De todos modos la educación formal está ganando terreno en los grupos de Amazonas, Anzoátegui, Bolívar y Delta Amacuro, los cuales —a la vuelta de pocos años— tendrán igualmente sus propias vanguardias de dirigentes y técnicos. Por lo pronto esta convención debe pronunciarse enérgicamente en contra de las masacres de indígenas, verdaderos actos del más brutal genocidio ocurridos en diversas zonas de país, pero sobre todo en el sur de Apure y Perijá.

Volviendo a los planeamientos más generales, insisto en la necesidad de trazar metas precisas sobre la base de una definición más contemporánea y científica de la cultura guajira y el señalamiento de la importancia de sus elementos para la autorealización del pueblo guajiro. No es lícito enfocar los problemas en una forma reivindicativa e inmediata, haciendo hincapié en el tratamiento aislado de parcelas de la realidad que ni siquiera sumadas nos dan una solución global. Debemos lograr un desarrollo cónsono con los principios de las ciencias del hombre, de la sociedad y de la cultura, como la antropología y la sociología. Es muy fácil emitir frases como “la incorporación plena del guajiro a la vida nacional”, pero sucede que ella se ha utilizado en muchos sentidos. Tenemos presentes la experiencia mexicana, en la que la llamada política de “incorporación” ha significado una verdadera tortura psicosocial para numerosos grupos indígenas desde la Revolución mexicana hasta nuestros días, aunque a partir de los años cincuenta se han introducido muchas variantes tendientes a suavizarla. Los ejecutores fundamentales de la política incorporativa eran los llamados “misioneros culturales” que llegaban a las comunidades indígenas sin ninguna formación en ciencias sociales, pero resueltos a imponer a

rajatablas las normas de la cultura nacional, decretando al mismo tiempo a la prohibición de la lengua local y muchos elementos de la cultura autóctona. Si ha habido en el propio México una fuerte reacción contra ese tipo de incorporación, no ha sido para limitar o impedir la participación del indígena en la vida nacional, sino, por el contrario, para lograr una participación más justa, que tenga en consideración la sociedad y cultura indígenas a las cuales se está tratando de aplicar políticas de desarrollo.

Nada se gana con la creación de una nacionalidad homogénea fraguada bajo el signo de la pérdida de sus mejores valores. Si un Estado moderno sabe apreciar su folklore nacional y la manera de hablar de sus distintas provincias, cuál no será el trato preferencial que deba dársele a la lengua y cultura patrimoniales del pueblo guajiro. En tal sentido es imprescindible que los guajiros encaren definitivamente su destino como pueblo bilingüe, para lo cual su instrumento fundamental será la educación intercultural. Ya existen ciertamente muchos guajiros que se expresan igualmente bien en guajiro y castellano. Ellos prefieren el guajiro en la intimidad familiar y en el trato con su misma gente y se reservan el español –considerado como lengua prestada– para relacionarse con el alijuna y su mundo. Pero no siempre ocurre así ya que existen guajiros que aun conociendo su idioma se avergüenzan de él y tratan de emplearlo lo menos posible. Hay, por otra parte, los guajiros monolingües que todavía no dominan el castellano. Los profesionales y técnicos educados fuera de las comunidades suelen conocer su lengua materna en forma deficiente y algunos la ignoran por completo; hecho extensivo a las nuevas generaciones de Ziruma y otros barrios indígenas de Maracaibo. Recuérdese que muchos alumnos han sido y siguen siendo castigados en sus planteles por atreverse a pronunciar una sola palabra en su lengua.

Ya es hora de acabar con esa contradicción artificialmente creada entre lo nacional y lo indígena, mediante la instrumentación de una educación intercultural bilingüe tanto a nivel de primaria como de secundaria y la creación de un consenso favorable entre indígenas y criollos en torno a la revaloración del aporte indígena. No basta con aceptar al guajiro como ciudadano venezolano con plenitud de deberes y derechos. Hay que acabar paralelamente con la discriminación que pesa sobre su lengua y cultura. El guajiro es portador de valores que ha puesto a nuestra disposición sin costo alguno. La nación ha despreciado hasta ahora estos bienes, pero aún es tiempo de rectificar. En la planificación indigenista debe ocupar un lugar preferencial la cultura nativa. Por otra parte, la modernización educacional no sólo nos exige la funcionalidad de la primaria, la diversificación de la secundaria, la creación de escuelas-granjas, artesanales y otros cursos de capacitación: se impone además, como punto de partida y base ineludible, la educación intercultural bilingüe.

## EL INDÍGENA COMO CREADOR LITERARIO<sup>5</sup>

Hemos defendido durante largos años el valor intrínseco de todas las culturas indígenas, así como el dinamismo y creatividad que se encuentran en su seno, aun cuando estos atributos sólo podrán desplegarse plenamente con la liberación de los grupos étnicos autóctonos. Pero nunca basta la defensa en un plano teórico y abstracto, por más lucidos que sean los argumentos. Por eso siempre hemos querido recurrir a ejemplos concretos de manifestaciones culturales que hablen por sí solas y que sean capaces de convencer al más escéptico de la corrección de la tesis sustentada.

El monumental trabajo de Ramón Paz Iguana, indígena guajiro igualmente versado en su propia cultura y en la nuestra, es un testimonio categórico de la verdad de nuestra posición. Esta obra de la cual no aparece por ahora sino el comienzo, podría perfectamente conceptuarse como el *Popol Vuh* guajiro, si fuésemos partidarios de un comparatismo fácil y algo ingenuo. Sin embargo, a pesar de la evidente similitud y posible origen común de ciertos relatos guajiros con capítulos del poema maya –caso de los mellizos

---

5 Este trabajo sirve de prólogo a la obra de Ramón Paz Iguana titulada *Mitos, cuentos y leyendas guajiros*.

transformadores Maa'ayüi y Ulápiui (tratados más extensamente en el segundo tomo por aparecer, ya que la obra definitiva constará de cuatro tomos)— caer en esta clase de parangones no es la mejor forma de hacerle justicia al libro de Ramón Paz. Estimamos que la presente obra es profundamente original y válida en sí misma, por lo cual no necesita afincarse en ningún producto literario previamente aparecido para avalar su existencia. Es más correcto enfocarla como una gran creación colectiva, patrimonio del pueblo guajiro, en el cual el autor Ramón Paz actúa como rapsoda —como trasmisor divulgador del gran tesoro colectivo— al igual que los miles y miles de cantores guajiros que le precedieron, y gracias a los cuales ha llegado hasta nosotros, conservada y enriquecida en forma casi milagrosa, este precioso legado. Como ocurre con toda creación popular auténtica, no se establece ninguna contradicción entre el acervo colectivo y el creador individual. Este último, en virtud de la propia dinámica creativa, siempre hace sus aportes —tanto de forma como de fondo— según su talento y sensibilidad, dejando estampado su sello personal inconfundible, sin necesidad de falsear o tergiversar la esencia de la obra colectiva, la cual nos remite con gran lucidez.

Nos parece muy conveniente aclarar estos puntos. Existen entre nosotros, y en otras partes, estudiosos de la mitología indígena empeñados en la peculiar concepción de que todo mito perteneciente a una sociedad ágrafa tiene que ser necesariamente tosco, rudimentario, de estructuración escueta y de corto aliento. Ese prejuicio responde indudablemente a una idea positivista y evolucionista a ultranza, para la cual la llamada “mitología primitiva” debe constituir necesariamente el primer peldaño de la producción literaria humana, algo así como los primeros balbuceos de

la humanidad, para dar paso, progresivamente, a una secuencia de etapas superiores.

Ese evolucionismo rígido y lineal pasa por alto el hecho de que las sociedades ágrafas no son homogéneas en absoluto y que por tanto existen grandes diferencias entre sus respectivas literaturas orales, tanto de orden cualitativo como cuantitativo. No desconocemos la existencia de grupos humanos con una producción literaria relativamente simple e indiferenciada, pero este no es el caso, en ningún momento, de la cultura guajira.

Otra circunstancia que debemos tener presente es la base fáctica tan deleznable sobre la cual se pretende enjuiciar esas producciones literarias. Y ahí entramos de lleno en una discusión de índole antropolingüística. Sucede que los métodos de recolección de este tipo de material son pésimos y que los propios recolectores –incluyendo a los más capacitados– actúan de una forma improvisada y bajo la presión del tiempo. Muchos de los pretendidos “investigadores” inmersos en el cientificismo más desafortunado sólo se preocupan de que el periodo pasado “en el campo” les rinda un máximo de beneficios y laureles académicos, y perspectivas de ascenso. Ello se traduce evidentemente en lapsos de permanencia muy cortos, uso de informantes inadecuados, desconocimiento del idioma, poca familiaridad con el grupo y ningún compromiso real con el destino histórico del mismo. Los datos mitológicos y literarios recogidos por tales personas delatan –casi siempre a primera vista– una tremenda inseguridad, defectos abismales de captación y traducción y un sinnúmero de simplificaciones y distorsiones. Frente a ese programa desolador, Ramón Paz reúne atributos de valor incalculable: su filiación guajira, su formación antropológica y su indiscutible sensibilidad literaria. Ya el mero hecho de ser indígena guajiro le proporciona una inmensa ventaja.

La experiencia nos ha enseñado que el indígena que describe su propia cultura –incluso el semianalfabeto– lo hace con una autenticidad, precisión y amplitud totalmente inaccesibles al investigador universitario medio. Por tal motivo siempre hemos propiciado el apoyo institucional más decidido a todo miembro de un grupo técnico autóctono que muestre aptitud e interés por este tipo de tareas. En algunos casos hemos hecho, además, sondeos con miembros de varias comunidades, para poder poner de manifiesto su idoneidad como intérpretes de su propia realidad socio-cultural. Fue precisamente en esta forma como llegamos a motivar al indígena guarao Basilio Arintero Guerrero, quien ha proporcionado elementos sumamente valiosos para el conocimiento de su grupo<sup>6</sup>.

---

6 También el Segundo Congreso de Indios de Venezuela ha hecho un énfasis sin precedentes en la importancia del creador cultural indígena. He aquí unos extractos alusivos del Informe de la Comisión de Cultura:

- a) “Publicar los trabajos realizados por los indígenas sobre su propia cultura, estimulando así la creatividad y la toma de conciencia de los diversos grupos étnicos que habitan en el país”.
- b) “Que la Asociación Indígena de Venezuela, a través de su Comunicación de Cultura, promueva que las investigaciones acerca de la mitología, literatura y cosmovisión sean orientadas y dirigidas por miembros de las comunidades indígenas, por considerarse que estas personas son las que realmente conocen detalladamente sus manifestaciones”.
- c) “Se recomienda que se les asigne prioridad a los indígenas que se destaquen en este tiempo de investigaciones, por medio de planes de becas, financiamiento de investigaciones, promoción literaria, edición de obras, etc”.

La formación antropológica de Ramón Paz, crea, sin embargo, una brecha infranqueable entre él y otros indígenas investigadores. Aun cuando nuestro autor no se ha graduado en la disciplina antropológica, puede considerársele, no obstante, como uno más del gremio, en virtud de sus extremos conocimientos especializados y su contacto permanente con antropólogos profesionales durante un periodo de más de diez años. Tampoco se trata, en rigor, de un caso de autodidactismo, ya que su formación y experiencia de profesor de educación media le había proporcionado suficiente base educativa formal para iniciarse en la magna labor que posteriormente adelantaría con tanto brillo y originalidad.

Pero como ya dejamos entrever más arriba, Ramón Paz es ante todo un literato, un creador poético al igual que los cantores guajiros anónimos que, generación tras generación, habían ido acumulando esa rica literatura oral y cantada y aquellos otros ya nombrados en el libro, que suministraron al autor todo el material de primera mano. Un científico puro no habría podido culminar una obra con tales características; tuvo que intervenir la mano inspirada del poeta para seleccionar las fuentes e integrarla en un todo armónico, darle al conjunto su continuidad e ilación, poner de relieve con suficiente vivacidad plástica los elementos más esenciales, separar lo constante de lo accesorio y lo secundario. Tal vez lo más dificultoso haya sido lograr una traducción que nos haga percibir el relato original fielmente y en toda su plenitud. Y es justamente en el escabroso terreno del lenguaje donde el autor logra cosechar uno de sus grandes triunfos. Maneja un estilo que recoge la mejor tradición literaria clásica, matizándola con un enjundioso lenguaje popular discretamente localista, en el cual se destaca un caudal de voces guajiras armónicamente insertas en su contexto. La fluidez del texto es impresionante, nunca tenemos la

sensación de monotonía, pesadez o fastidio. La traducción jamás se vuelve mecánica o académica. Se trata de una adaptación en el mejor sentido de la palabra, por cuanto se aparta de toda versión literal, se permite una amplia libertad poética en los giros y vocablos más apropiados para cada situación y recurre a un énfasis especial de ciertos detalles si estos favorecen una mayor expresividad y soltura. Pero Ramón Paz consigue todos estos efectos sin traicionar el origen ni hacer concesiones graciosas al público. Aún más, la fidelidad de la traducción es tan completa, que permite revertir todo el texto al idioma guajiro sin el menor esfuerzo o contratiempo, tarea que será necesario emprender cuanto antes, a fin de integrar la presente obra al acopio de textos de enseñanza que requiere la educación intercultural bilingüe en La Guajira.

Podemos afirmar sin ambages que el libro de Ramón Paz representa un hito en la antropología venezolana y como obra literaria trasciende ampliamente el ámbito de lo indígena para ocupar un puesto de honor en la literatura venezolana. Ya ningún venezolano medianamente informado puede ignorar impunemente el aporte lingüístico, literario y cultural de nuestros grupos indígenas actuales. No tenemos derecho a mutilar el patrimonio histórico y cultural de la nación. Es totalmente inapropiado iniciar el estudio literario con los primeros autores de lengua hispana. Y es doblemente irracional restringirnos a divulgar –en nuestra educación oficial– mitologías foráneas como la grecorromana y aun la maya, poseyendo como poseemos una veintena de mitologías riquísimas, tales como la guajira, la guarao, la pemón, la maquiritare, la arahuaca rionegrera y muchas otras.

Para lograr la inclusión de nuestros valores culturales indígenas en todos los niveles de la educación hace falta, en primer lugar, atacar ese snobismo tan estúpido y vacuo que ve con el mayor

desprecio toda manifestación auténtica de cultura popular, sobre todo la proveniente de grupos autóctonos. Esa tendencia podría caracterizarse como etnocentrismo occidentalizante, reforzado por patrones de dependencia intelectual propios de todo país subdesarrollado. Más peligrosa es, con todo, la posición extrema de los etnocidas, esos grandes bárbaros del siglo XX, que combaten con fanatismo y ensañamiento las culturas indígenas en todas sus expresiones, sin conocerlas en lo más mínimo y sin sentir ninguna curiosidad por saber algo acerca de ellas, aunque sea con la mera intención de racionalizar su actitud hostil. Esos energúmenos ultrarreaccionarios y obscurantistas, a quienes se debe en gran parte el estancamiento y atraso del indigenismo venezolano, no cesan de atropellar a la población indígena mediante el acaparamiento de sus tierras, el ataque directo o indirecto a su organización comunal y especificidad cultural y la elaboración e implementación de planes encaminados a marginar, disolver y, por ende, eliminar los grupos étnicos aborígenes, aun cuando no se trate de exterminio físico propiamente dicho.

Si frente a todos estos y otros obstáculos e impedimentos conservamos todavía un razonable optimismo frente a la problemática indígena y seguimos convencidos de que el tiempo trabaja en nuestro favor, se debe en gran parte a la prodigiosa capacidad de supervivencia y superación del indígena, de la cual constituye ejemplo elocuente la proeza realizada por Ramón Paz. Nos consta personalmente la forma tan penosa y accidentada como su obra ha llegado a su etapa actual. Ramón Paz fue criado en un ambiente sumamente refractario a la población indígena, donde la actitud menos negativa era la de aquella minoría que hablaba de la necesidad de “ayudar al pobre indio” a disfrutar de algunos beneficios de nuestra gran civilización. Sólo en los últimos meses

ha gozado el autor de alguna ayuda institucional, bajo la especie de un modesto sueldo. Durante más de diez años estuvo realizando sus investigaciones sin ningún tipo de recursos y en medio de la incomprensión y desden de casi todos. Por mucho tiempo, ni siquiera la población guajira llegó a vislumbrar la importancia y significación de este trabajo. El autor estuvo, en más de una oportunidad, al borde de arrojar al fuego toda su obra. Ningún organismo público y ni siquiera las universidades nacionales mostraron un interés real por su esfuerzo. Hubo vario antropólogos inconscientes que trataron de explotar sus datos al máximo y reducir al autor a un nivel de simple informante. Sin embargo, la obra fue madurando y ha sido posible asegurar la aparición de su primera parte. Sólo la asombrosa constancia y tenacidad de Ramón Paz hizo factible este prodigio, la misma constancia y tenacidad que habrá de guiar los pasos de toda la población indígena, para alcanzar dentro de un tiempo previsible, y a pesar de todas las adversidades que hoy la estrangulan, el objetivo central de su lucha plurisecular: la liberación total y definitiva.

*Jalian wayúu. Nakúwáipa namáíwa wayúuirua matüjainsat aák-jawaa. Já'táinü müliain ma'in joólú'u, nápoleerü makátüin weinshi ma'áya. Ééjeerü wanée juyá, süntapa anáakat so'umüin Wajíirü, süpüla katüin o'úu wayúukonü sümaa átsüin müló'u ééjee kapü-laiññuu, wou'mainru'u wenésueela.*

Adelante, guajiros. La antigua cultura guajira nunca tendrá fin. Aunque en la actualidad los guajiros vivan en malas condiciones, esto no podrá seguir así indefinidamente. Llegará un tiempo en que se resuelvan los problemas de La Guajira, para que su pueblo se haga fuerte, poderoso y respetado en nuestra tierra, Venezuela.

### III ASPECTOS LINGÜÍSTICOS

#### LAS LENGUAS INDÍGENAS DE VENEZUELA

Actualmente se hablan en Venezuela aproximadamente treinta lenguas indígenas. Algunas de ellas han sido relativamente bien clasificadas en grandes familias lingüísticas como la arahuaca, la caribe y la cibcha. Dentro de la familia arahuaca se ubican el guajiro, hablado por 100.000 personas en Colombia y Venezuela, el paraujano, el baniva, el curripaco, el piapoco, el guarequena, etc. La familia caribe comprende el cariña, el pemón, el yabarana, el maquiritare y otros. El guarao del Delta, el yaruro de Apure y el yanomani (guaica) del estado Amazonas parecen leguas independientes aunque algunos autores les atribuyen una filiación macro-chibcha.

Las lenguas indígenas constituyen idiomas ricos y complejos, de un alto grado de expresividad y de atributos estéticos muy refinados, tanto en el plano fonológico como en el gramatical y el semántico. Revela desconocimiento total de la realidad hablar todavía de dialectos indígenas, en vez de lenguas o idiomas, ya que nada justifica ver en las lenguas aborígenes sistemas expresivos de segundo orden. Al contrario, todos estos idiomas representan creaciones milenarias de sociedades humanas enteras, y su existencia agrega algo muy grande y muy valioso al acervo cultural

nacional y americano. Por otra parte, el valor de estos idiomas no se agota en su ser intrínseco, sino que sirve de medio expresivo a vastas y monumentales literaturas orales, y más recientemente algunos, como el guarao, han llegado a poseer literaturas escritas de un volumen considerable. Hay que enfatizar, igualmente, que estas lenguas sirven de matriz simbólico a una gran variedad de culturas indígenas de suma importancia para la humanidad.

Todas estas lenguas han sido tradicionalmente de uso exclusivamente oral. Sin embargo, para el presente, muchas de ellas han sido provistas de alfabeto propio en carácter latino y existe actualmente un proceso de regulación ortográfica a escala nacional. Algunos idiomas como el guarao, el yaruro y el baniva han sido estudiados científicamente, con bastante profundidad. Por otra parte, van quedando muy pocas lenguas sobre las cuales no exista ningún conocimiento concreto. Vale la pena insistir en que contrariamente a lo ocurrido en países como México, Brasil o Colombia, la investigación lingüística en Venezuela se realiza predominantemente por investigadores nacionales y residentes en el país y en estrecha conexión con otras ramas de la antropología y las ciencias sociales.

Aunque hay algunas leguas muy minoritarias, como el baré y el paraujano, en peligro inminente de desaparecer, podemos asegurar no obstante que la situación general de los idiomas aborígenes ha tendido a mejorar algo en los últimos años, como consecuencia del surgimiento de la autogestión indígena y de la acción sistemática de un reducido número de científicos y especialistas. En virtud de ello, tanto el propio hablante indígena como sectores crecientes de la opinión pública nacional tienen mucho más interés en la preservación y el cultivo de las lenguas indígenas que hace, digamos, diez años. El propio Ministerio de Educación y otros

organismos oficiales han reconocido la necesidad de implantar la educación intercultural bilingüe en las comunidades indígenas, después de un largo periodo de incompreensión y rechazo, si bien estamos seguros de que un verdadero auge del pluriculturalismo y del plurilingüismo sólo será posible bajo un régimen socialista.

La Sección de Lingüística del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Economía de la Universidad Central de Venezuela está trabajando aceleradamente en un Manual de Lenguas Indígenas que contendrá una descripción básica de casi todas las leguas autóctonas del país. Proyectamos terminar ese trabajo para diciembre de este año, siempre que se logre solventar el mayor obstáculo que frena nuestros esfuerzos: la carencia casi absoluta de recursos materiales para llevar adelante las investigaciones emprendidas. La Universidad y las entidades responsables por adelantar el conocimiento científico de nuestra realidad deberían colaborar en alguna forma con nuestra iniciativa que ha despertado mucho interés fuera de los confines de nuestro país.

#### LA PLANIFICACIÓN INDIGENISTA Y EL PROBLEMA LINGÜÍSTICO

Cuando se habla en nuestro país de indigenismo, de lenguas indígenas, de programas ambiciosos de investigación o de desarrollo de las zonas marginales, no suele faltar una referencia directa o indirecta o a veces algún tipo de contacto oficial o informal con una institución internacional en sus proyecciones pero esencialmente norteamericano, llamada Instituto Lingüístico de Verano. Es verídico que el Instituto Lingüístico de Verano o ILV a secas, cuenta con una gran experiencia en lo tocante a lenguas indígenas, tanto en nuestro continente –véanse los casos de México, Brasil, Perú, Bolivia, etc– como en el resto del mundo.

No se le debe tampoco regatear méritos ya que además de contar con magníficos lingüistas –incluso algunos de la estatura de Pike y Nida– tiene en su haber la descripción y estudio –más o menos adecuados– de centenares de lenguas desconocidas y programas de alfabetización bilingüe de cierta trascendencia.

Siendo esto así, no debe sorprendernos el que durante por lo menos los últimos quince años haya surgido una y otra vez la idea de un convenio con este grupo. En efecto, Venezuela es uno de los pocos países americanos donde tal convenio no existe. Pero sucede que en nuestro país la lingüística no está tan atrasada como para necesitar la realización de esas investigaciones teórico-prácticas por parte de un personal totalmente extranjero. Esto contribuirá más bien a desarraigar nuestra incipiente pero muy pujante lingüística del panorama nacional, a favor de un intento de colonización científica y cultural altamente perjudicial para el desarrollo independiente. Si el Estado invierte en el financiamiento de la lingüística nacional lo equivalente a lo que tendría que erogar en caso de realizar un convenio con el ILV, se puede garantizar para dentro de un periodo de 2 o 3 años que Venezuela ocupará, al menos en lo referente a esta disciplina, un sitial respetable entre las naciones del mundo. Ahondaremos algo sobre este punto, pero por lo pronto nos toca precaver contra los inconvenientes que implicaría la traída en bloques del ILV.

Se trata de una institución eminentemente religiosa y misionera –y por ende etnocida– de signo protestante, y que persigue como uno de sus fines fundamentales la traducción de la Biblia a todos los idiomas. Es evidente que las grandes mayorías nacionales no estarían de acuerdo con ese tipo de indigenismo de tendencia religiosa y protestante, por las más diversas razones, comenzando

por aquella más elemental de que el desarrollo nacional es empresa del Estado.

El grueso del personal del ILV posee solamente una modesta capacitación de pocas semanas, es decir, se trata de un tipo de técnico perfectamente formable en el medio venezolano, sin necesidad de acudir a un contingente humano importado. El procedimiento habitual del ILV consiste en diseminar por los caseríos indígenas algunas decenas de parejas de investigadores –normalmente matrimonios– quienes van adquiriendo la mayor parte de su formación lingüística en el campo y bajo el asesoramiento de sus profesores. No vemos la razón de por qué no se puede hacer algo análogo con aspiraciones venezolanas, cuando nos consta que hay para ello más que suficiente material humano. Pensar lo contrario sería caer en el más degradante complejo de inferioridad.

Por otra parte, el método llamado tagmémico que ellos utilizan para la descripción lingüística no es el más conveniente ni el más novedoso y adolece de serios defectos técnicos como son la tiesura, la superficialidad y la simplificación arbitrara. También salta a la vista la pobreza e inadecuación de la mayoría de sus publicaciones gramaticales y pedagógicas, salvo algunas notables excepciones. No parece recomendable, asimismo, que los principales ejecutores del indigenismo nacional sean los susodichos matrimonios norteamericanos, por lo menos mientras haya otra solución a la vista. La experiencia demuestra que en todas partes, y por la fuerza misma de las circunstancias, estos técnicos o investigadores tienden a hacerse poderosos e impiden el acercamiento de sectores de la población nacional –vinculados o no a la lingüística o al indigenismo– a las comunidades indígenas. Sucede pues que de la noche a la mañana un grupo de ciudadanos estadounidenses se hacen dueños de numerosos caseríos indígenas y de sus zonas de

influencia, convirtiéndose en los principales intermediarios entre la población criolla e indígena y esto generalmente en zonas de extrema importancia para la soberanía nacional como son las fronteras.

Además, para el indigenismo no basta saber evangelizar y ni siquiera contar con un conocimiento más o menos adecuado de la lingüística. Hay que dominar los más variados aspectos de la antropología y otras ciencias sociales, conocer la realidad, la composición étnica y la ubicación de la población indígena en su relación con la criolla, poseer un conocimiento directo de primera mano y profundamente vivencial de Venezuela y ante todo una mística y vocación de servicio con el propósito de engrandecer el país a través de la realización integral de las potencialidades sociales culturales de la población indígena. No se debe ver en el indígena el mero objeto de un rescate científico, sino conducirlo hacia los más altos niveles de evolución económica y cultural sin arrancarlo de su filiación étnica y aprovechando al máximo su propio idioma y valores culturales: en una palabra, hay que tratar de conseguir que las condiciones de indígena y de ciudadano venezolano no sean excluyentes sino, por el contrario, plenamente complementarias.

Todo esto nos hace ver lo indispensable de la formación de cuadros de técnicos indigenistas de nivel medio, ya que poseemos algunos de formación universitaria. Hay que formar indigenistas que sepan suficiente antropología y lingüística no sólo para llegar a compenetrarse con el indígena y lograr su motivación y anhelo de liberación sino también para describir sus sociedades, lenguas y culturas y conocer sus actitudes y situaciones existenciales. No podemos conformarnos con indigenistas extranjeros a no ser en calidad de asesores temporales o de personal extraordinario. Pero para cubrir la necesidad de verdaderos técnicos indígenas nacionales –muchos de los cuales podrían ser perfectamente de

filiación indígena— debe crearse de inmediato una Escuela de Indigenismo de nivel medio, con un curriculum de 1 o 2 años, en que se impartan todas las asignaturas necesarias para una formación integral y profunda dentro del contexto de una disciplina rigurosa y una vocación de servicios a toda prueba. Paralelamente, se postula la necesidad de crear un Instituto Nacional de Lenguas y Culturas Indígenas sobre cimientos igualmente sólidos, debidamente conectado con las organizaciones indígenas y todas las instituciones nacionales interesadas en la materia.

### CARACTERES ANTROPÓLOGO-LINGÜÍSTICOS DEL IDIOMA GUARAO

Sobre la lengua guarao han existido, en número tal vez mayor en torno a otras lenguas indígenas, un buen número de preconceptos y falsedades que atacan directamente su valor lingüístico intrínseco. El carácter aparentemente sencillo y diáfano de este idioma, sumado a su condición de lengua indígena minoritaria, ha creado una imagen errónea y distorsionada del guarao, que a su vez ha repercutido ampliamente en casi todas las personas que se le han acercado, cuya inmensa mayoría carecía —por supuesto— de toda formación lingüística. El padre Bonifacio de Olea, autor del primer trabajo importante sobre el idioma guarao, escribe textualmente:

El dialecto de estos indios es el garaúno, muy deficiente en su vocabulario sin flexibilidad ninguna; de suerte que no es fácil expresar ideas sutiles y delicadas en ese dialecto; no ha debido pasar nunca de su estado rudimentario.<sup>7</sup>

---

7 R.P. Bonifacio Ma. de Olea. *Ensayo Gramatical del Dialecto de los Indios Guaraúnos*. Caracas, 1928. Imp. Gutemberg.

Afirmaciones etnocéntricas y profundamente despectivas de esta índole constituyen la opinión mayoritaria en torno a todas las lenguas indígenas de Venezuela y muy particularmente sobre el guarao. Hemos combatido insistentemente el uso erróneo del término *dialecto* para referirse a sistemas lingüísticos autónomos, sin relación de dependencia respecto de otras formas de lenguaje, y perfectamente adecuados para expresar satisfactoriamente y con infinitos matices todas las necesidades de la comunidad hablante. El idioma guarao comprende diversas variantes geográficas o dialectos, pero en sí mismo no puede considerarse bajo ningún ángulo como dialecto, sino como idioma.

No debería extrañarnos la actitud de desprecio hacia lo indígena que manifiesta el padre Olea, tan arraigada en la opinión general. Sin embargo, es importante hacerla notar, dado que se trata de afirmaciones hechas por una persona que no solamente dominaba el guarao, sino que llegó a escribir sobre el mismo una importante gramática. A simple vista pareciera existir cierta contradicción o al menos incongruencia entre ambas cosas. Es de observar que, dentro de sus limitaciones técnicas, la gramática de Olea es un buen libro que merece todo nuestro respeto. Son sobresalientes su precisión y concisión, sus vívidos diálogos, sus vocabularios, así como su transparencia didáctica. Se trata, en nuestra opinión, de una de las poquísimas gramáticas de lenguas indígenas poseedoras de un alto valor pedagógico, y capaces de enseñar realmente, en forma agradable y efectiva, el idioma que constituye su objeto.

¿Cómo es posible que el autor de un texto tan lúcido se haya expresado en forma denigrante de la misma lengua que nos remite con tanto acierto? Para responder esa pregunta debemos hacer referencia, en primer lugar, al prejuicio etnocéntrico propio del misionero y de muchos otros sectores de la población, incluyendo

gran parte de los mismos indígenas quienes tienden a infravalorarse en forma dramática, hasta el extremo de poder hablar de un complejo colectivo de inferioridad. Existe también el hecho de que la estructura fonológica y morfosintáctica o gramatical del guarao es mucho menos compleja que la del español o la de todas las lenguas indígenas habladas en el país. Dicho sea de paso, que la sencillez gramatical no tiene nada que ver con el valor lingüístico ni con la riqueza expresiva, y que existen en el mundo lenguas muy sencillas, como por ejemplo el japonés, el malayoindonesio o el turco, que constituyen el idioma oficial de grandes países y poseen una literatura rica y antiquísima.

Hay, sin embargo, un motivo mucho más profundo que nos explica aun mejor la opinión negativa del autor. Es de sumo interés analizarlo cuidadosamente, a fin de contribuir al esclarecimiento de una de las características más interesantes y llamativas del idioma guarao. Nos referimos al hecho de que Olea no llegó a dominar todos los recursos y sutilezas de la lengua, sino que se conformó con una versión simplificada que podríamos denominar “guarao básico”. Indudablemente poseía una gran fluidez expresiva, pero tanto sus conocimientos gramaticales como su léxico permanecieron hasta el fin en un estado rudimentario que ignoraba todas las finezas y matices. El error de Olea fue justamente el de confundir su versión personal de guarao –efectivamente muy tiesa y monótona– con el idioma guarao real tal como lo poseen y utilizan sus hablantes nativos a lo largo de los caños del Delta del Orinoco. El guarao básico de Olea es útil para el principiante, ya que le permite defenderse eficazmente en cualquier circunstancia ordinaria, con un lenguaje decoroso y más o menos correcto. Pero al confrontarlo con autores posteriores, y sobre todo al examinar con detenimiento un número suficiente de textos reales, nos damos

cuenta fácilmente de sus evidentes limitaciones en la captación de las potencialidades expresivas inherentes a esta lengua.

En este punto llegamos a vislumbrar una de las características antropolingüísticas fundamentales del guarao: una diferencia bastante nítida entre el núcleo del idioma y su periferia. Dicho en otros términos, podemos hablar de un núcleo lingüístico dentro del guarao de carácter muy similar al guarao básico de Olea, capaz de confundir y despistar al estudio del idioma, quien se ve impulsado apriorísticamente a identificarlo con la totalidad de la lengua, sobre todo si se le acerca con los prejuicios habituales y sin una formación lingüística previa. El guarao posee indiscutiblemente una gramática, un vocabulario y una fraseología nucleares que pueden ser fácilmente aprehendidos y dominados por cualquier persona y son efectivamente muy escasos los individuos de origen no guarao que logran rebasar el nivel lingüístico del guarao nuclear. A todo se agrega la circunstancia de que un alto porcentaje de los hablantes nativos se conforman en su lenguaje activo con ese guarao nuclear de alcance bastante reducido, en la mayoría de las situaciones cotidianas. Aun cuando saben entender y apreciar formas mucho más refinadas y complejas, pocas veces tratan de recurrir a ellas, llevados quizás por una actitud inconsciente de evitar a todo trance el rebuscamiento expresivo. De esta forma muchos hablantes guaraos tienden a crear en el oyente neófito la impresión de pobreza de lenguaje y recurrencia demasiado marcada de ciertos lexemas. En realidad, existen en el guarao algunos vocablos de uso tan frecuente que podrían ser utilizados con éxito como palabras claves dentro del proceso educativo de alfabetización intercultural. Veamos algunos ejemplos:

<i>yakera</i> : bueno	<i>asida</i> : malo
<i>nome</i> : verdad	<i>jobaji</i> : tierra
<i>namuna</i> : semilla	<i>yaota</i> : trabajo
<i>saneta</i> : ayuda	<i>burata</i> : dinero
<i>sanera</i> : pobre	<i>ekida</i> : no hay
<i>ja</i> : hay, existe	<i>maminakitane</i> : saber
<i>ubakitane</i> : dormir, vivir	<i>nojera</i> : hambre
<i>obonokitane</i> : querer, desear	<i>janoko</i> : casa
<i>najoro</i> : comida	<i>daukaba (daikaba)</i> : conuco
<i>aidamo</i> : jefe	<i>nobopto</i> : niño
<i>jiaka</i> : vestido, ropa	<i>warao</i> : indígena, guarao
<i>ebukitane</i> : pedir	<i>moakitane</i> : dar
<i>ibiji (yarokota)</i> : remedio	<i>era</i> : mucho
<i>jotarao</i> : criollo	<i>mikitane</i> : ver, encontrar, conseguir

El guarao no se cansa de repetir hasta la saciedad frases como las siguientes:

*oko sanera* (nosotros pobre): nosotros somos pobres.

*oko ka-burata ekida* (nosotros nuestro-dinero no-hay): no tenemos dinero.

*aidamo a-saneta oko obonoya* (jefe su-ayuda nosotros queremos): queremos la ayuda del gobierno.

*oko janoko obonoya, yaota obonoya, namuna obonoya*: queremos casa, trabajo, semillas.

La recurrencia monótona de este tipo de expresiones no proviene, por supuesto, solamente de cierta propensión a utilizar el guarao nuclear. Influye también en forma decisiva la angustiada problemática existencial del indígena guarao, quien aprovecha la más mínima oportunidad para dar a conocer sus sufrimientos a personas extrañas, en espera de una pequeña ayuda, aunque sea en forma de limosna y con marcado cariz paternalista. El guarao tiene muy internalizada su problemática y le interesa exteriorizarla mediante pedimentos concretos, ante la evidencia de que él sólo cuenta con los recursos mínimos para afrontar su situación sin una ayuda externa.

Pues bien, aun admitiendo la dominancia del guarao nuclear dentro del uso corriente –más acentuada en la parte oriental que en la occidental de su territorio– podemos constatar que se trata de un idioma sorprendentemente rico, tanto en su vocabulario como en su repertorio de formas gramaticales reales y posibles. Esa riqueza aún inexplorada de la lengua va unida –por cierto– a un valor estético de rango muy elevado, tal como lo expresa en múltiples pasajes el Padre Basilio de Barral, el estudioso más profundo e infatigable de la lengua y la cultura de los guarao, hasta la presente fecha. Dice el P. Barral:

A través de estas y otras leyendas y descripciones, vertidas del castellano al guarao por los propios indígenas, se advierte cómo los traductores acomodan el guarao al castellano inventando, además, giros y expresiones que jamás emplean los indios analfabetas y monolingües. Lo cual demuestra que la lengua guarao tiene mucho más posibilidades de expresión que las manifestadas en las relaciones o referencias hechas por los *idamotuma* o ancianos. El lenguaje es magnífico; pero no ha encontrado la plenitud de su

desarrollo por motivo del nivel cultural mínimo del ambiente en que ha vivido el pueblo que lo habla<sup>8</sup>.

Apartando el evidente etnocentrismo que resalta de la última afirmación, este párrafo nos da una idea de las inmensas potencialidades contenidas en el idioma guarao, que sólo podrían ponerse de manifiesto a través de un proceso de estandarización de la lengua y de la educación intercultural bilingüe, necesidad inminente para la liberación de este importante grupo étnico.

Comprenderemos mucho la verdadera naturaleza del idioma guarao y su riqueza inherente real y potencial si partimos de una hipótesis de trabajo capaz de esclarecernos diversos problemas aparentemente inconexos y heterogéneos. Esta podría expresarse de la forma siguiente: el idioma guarao puede separarse analíticamente en dos extractos bastante nítidamente diferenciados aunque comunicados entre sí: el guarao nuclear y el guarao periférico. En esta hipótesis no se trata de reiterar el hecho muy conocido de que en cada lengua se encuentran vocablos y elementos de uso más o menos frecuente junto a los consabidos arcaísmos, regionalismos y formas especiales. En el caso del guarao parece existir por un lado un núcleo idiomático de estructura concisa y vocabulario reducido, que constituye un sistema expresivo concentrado y rígido, pero suficiente para las necesidades básicas, a la vez que fácil de dominar, aun por parte del hablante no guarao. Presenta, además, la ventaja adicional de su relativa invariabilidad geográfica, por lo cual representa el instrumento de comunicación ideal entre comunidades de habla guarao algo distanciadas entre sí. Pero hay por otra parte el guarao periférico, muy complejo,

---

8 P. Basilio de Barral, *Guarao aribu*. Caracas, Venezuela, 1969. Universidad Católica Andrés Bello, p. 97.

sutil y exclusivo, muy variable de localidad a localidad, de enorme fuerza estilística, y sobre todo imposible de dominar plenamente aun para los hablantes nativos. La periferia del idioma guarao, o sea el guarao periférico, posee un vocabulario amplísimo y muy matizado, a la par que sus recursos gramaticales comportan numerosas categorías que se entrecruzan de la manera más caprichosa y variable.

La amplitud inusitada del vocabulario proviene de distintas fuentes identificables. Hay la proliferación de sinónimos y casi sinónimos y variaciones regionales y locales, las infinitas creaciones léxicas basadas en la composición, derivación y reduplicación. En guarao nuclear existe prácticamente una sola palabra para traducir “hablar o decir” *dibakitane* (o *dibukitane*). Pero en la totalidad del guarao hay infinidad de términos aproximadamente sinónimos: *warakitane*, *dewarakitane*, *deniabukitane*, *dijibukitane*, *teribukitane*, *warataki-tane*, *nabuanakitane*, etc. “Saltar” se dice *buroburokitane*, *bisaki-tane*, *bisabisakitane*, *tajikitane*, *nabutajikitane*, *yabukarikitane*, etc. “Siempre” se puede traducir por *arese*, ya *wajanaka*, *dutanaka*, etc.

“Meter”: *ebutorokitane*, *iyarukitane*, *jakatakitane*, *eku abakitane*, *yajatakitane*, etc. “Perro” tiene diversas variables locales: *beroro*, *bejoro*, *bedoro*, *bero*, etc. “La baba o babo” puede ser *duruduru* o *noida*; “el cerdo”, *iburejubaka* o *kosi*, “la manaca” es *anare*, *moru* o *abuja* (*abuá*) según las subespecies. Por todas partes se destila una superabundancia léxica casi inagotable.

Ya el guarao nuclear conoce ciertos sufijos de uso casi enteramente irrestricto que sirven para enriquecer y matizar considerablemente el vocabulario:

*yaota* (*kitane*): trabajar; *yaotanoko*: lugar donde se trabaja; *yaotakoina*: instrumento de trabajo; *yaotatu*: trabajador

*nona (kitane)*: hacer; *nonanoko*: lugar donde se hace, *nonakoi-na*: instrumento para hacer; *nonatu*: hacedor

*kotubu (kitane)*: jugar; *kotubunoko*: lugar donde se juega; *kotubukoina*: juguete; *kotubutu*: jugador

Ahora bien, dentro del guarao periférico se puede analizar una variedad de afijos (prefijos y sufijos) de uso mucho más restringido, algunas veces poco productivos por pertenecer a capas sumamente arcaicas de la lengua, pero cuya importancia para el proceso de derivación es determinante:

*yaka*: bueno, bondad, poco usado

*yakera* (de *yaka*, bueno y *era*, mucho: bueno, *yakaera yakara* (variantes de *yakera*)

*iyakarata (kitane)*: arreglar, componer

*yakerí*: dichoso, afortunado

*naka (kitane)*: caer

*inaka (kitane)*: hacer caer

*sinaka (kitane)*: sufrir un ataque nervioso

*tinaka (kitane)*: visitar

*sitinakabu (kitane)*: visitar a menudo

*nanaka (kitane)* bajar

*du (kitane)*: o *ru (kitane)*: salir al monte

*naru (kitane)*: entrar

*naburu (kitane)*: remontar

*yaburu (kitane)*: subir

*san*: expresión de debilidad o pequeñez sana, poco, pequeño

*sanuka*: (*sana* y *uka*, diminutivo): pequeño, poco

*sanuka sanuka*: poquitico

*sanama*: maltrato, injuria

*sanasana (sanamata)*: triste, apenado

*saneida*: triste

*asau*: aflicción, tristeza

*sanera*: pobre sanerí: pobrecito

*saneta*: ayuda, consuelo  
*sanukida*: muy pequeño, muy poco  
*asi*: malo, maldad  
*asida* (*asi*, malo e *ida*, grande): malo  
*asa*: malo (referido sobre todo al agua salada)  
*asata* (*kitane*): destrozarse  
*oriasi*: enfurecido, enemigo (*ori*, recíproco)  
*ana*: negro, oscuro  
*anaida*: muy negro  
*anera* (*ana* y *era*, mucho): muy negro  
*ani*: oscuro  
*anai*: oscuro  
*anau*: oscuro

Podemos también formar con el radical *ana*, así como con muchos otros, palabras compuestas como las siguientes:

*anana* (forma reduplicada): suciedad, sucio  
*anakuarika* (*ana*, oscuro y *kuarika*, más): la tarde  
*anajidomo* (*ana*, y *jido*, nuevo, *mo*, desde): crepúsculo  
*anakura* (*ana* y *kura*, estrella): lucero vespertino

Junto con la derivación y la composición, el procedimiento de reduplicación es también muy productivo en guarao, aportando un caudal impresionante de vocablos que se destacan por su carácter descriptivo y pictórico, y en ocasiones casi onomatopéyico:

*mare-mare*: muy alegre (de *mare*: alegre)  
*mura-mura*: muy resplandeciente (de *mura*: iluminación, iluminado)  
*sekeseke*: violín

*boroboro*: granulación, sarampión, herpes (de *boro*, grano)

*barabara*: rueda (de *bara*, rueda)

*simosimo*: amarillo (de *simo*: maduro, amarillo, dorado)

*simosimera*: muy amarillo

*senesene*: especie de lagartija

*karikari*: cojo (de *kari*, partido)

*tikitiki*: cosquillas

También se reduplican con frecuencia las partículas, generalmente monosilábicas, que denotan diversos tipos de acciones en una forma vivaz y animada, sin necesidad de someterlas a las exigencias formales de la conjugación verbal (cuando se conjugan, lo hacen normalmente con la ayuda del verbo auxiliar *takitane*, estar hacer). Entre esas partículas que podrían denominarse pro-verbos tenemos: *bao* (sonido del golpe de hacha), *bou* (crepitar de ramas secas), *sai* (salto del pez en el agua), *sodón* (acción de sacar de un recipiente), *soi* (llegada de una curiara). Ejemplo: *wajibaka soisoitia* (*wajibaka*, curiara; *soiso*; llegada de varias curiaras; tía, está): vienen curiaras.

Una forma de derivación aparente la constituye la sufijación de adorno o relleno, ampliamente utilizada en las poesías y canciones (que, en rigor, son inseparables dentro de la literatura oral guarao). La función primaria de dichas partículas es adecuar la letra a la canción aumentando el número de sílabas, pero al mismo tiempo poseen también cierto valor estético y estilístico. Entre las partículas más usadas —que carecen ciertamente de todo significado

denotativo—tenemos las siguientes: *-ra, -re, -rane, -nera, -nerane, kuanerané*, etc. Ejemplo: *sanuka* (pequeño), *sanukanera*, *sanukanerané*, etc.

Con todo lo expuesto resulta sencillo intuir la abundancia léxica del guarao —o más propiamente de lo que hemos denominado guarao periférico—, así como las diversas razones que han hecho posible la formación de un vocabulario tan extenso. Sin dejar de reconocer los grandes méritos del Diccionario Guarao del Padre Barral, verdadero modelo en su género, no podemos menos que suscribir la opinión de los propios guaraos, cuando estos insisten en la dificultad extrema de la tarea de recopilar un buen diccionario de su lengua: “Un diccionario guarao nunca puede salir bien”, exclaman llenos de escepticismo. Y en efecto, habrá de pasar mucho tiempo antes de que aparezca un léxico más o menos exhaustivo y definitivo en vista de la riqueza inefable del vocabulario, la multiplicación de procedimientos de derivación, composición y reduplicación, además de las notables diferencias regionales y locales. En verdad, tampoco la forma de hablar de una sola comunidad es completamente homogénea debido a diferencias generacionales y a la diversa procedencia de los habitantes.

Habíamos dicho antes de comenzar el análisis del vocabulario guarao que las diferencias entre el guarao nuclear y el periférico no se limitaban solamente al nivel léxico-semántico, sino que también incidían profundamente en el nivel gramatical o morfosintáctico. Dicho en otras palabras, existe un contraste decisivo entre la morfosintaxis nuclear y la exuberancia inasible de la morfosintaxis periférica del guarao. Siguiendo mayormente la descripción del Padre Olea, podemos establecer un número muy reducido de categorías morfológicas verdaderamente nucleares, o sea, obligatorias e imprescindibles para sostener una sencilla conversación en cualquier zona de habla guarao. En el guarao

nuclear todas las clases de palabras son prácticamente invariables, con la sola excepción del verbo. La estructura nuclear del verbo es también muy sencilla: comporta un infinitivo (sufijo: *-kitane*), tres tiempos verbales, una negación generalizada (con uso ocasional de formas negativas especiales para los tiempos no-presentes), tres formas de imperativo y un exiguo número de sufijos y enclíticos sintácticos, entre los que descuellan *witu* (superlativo), *kore* (condicional temporal), *kotai* (relativo) y *kuare* (causal). El sufijo optativo *-kuna* y el exhortativo *-kunarai* ocupan un lugar muy marginal en este esquema. Incluyendo tan solo el adversativo *-rone* y el final *-mioroi*, ya estamos en posesión de todos los elementos claves de la estructura nuclear del guarao, en la cual las únicas irregularidades morfofonémicas se sitúan a nivel de la conjugación de algunos verbos.

Por otra parte, los tres tiempos verbales fundamentales reflejan una clara tripartición de las acciones y eventos en pasado, presente y futuro, con una nitidez aun mayor que en las lenguas indoeuropeas. Hay que precisar, sin embargo, que en guarao al presente se le asocia un valor aspectual imperfectivo y al pasado un valor aspectual perfectivo, y que en última instancia los valores aspectuales predominan sobre los temporales. Así por ejemplo.

*najorokitane* (comer)

*najoroya*: presente-imperfectivo: como, estoy comiendo comía, estaba comiendo

*najoroae*: pasado perfectivo: comí, ya comí.

*najorote*: futuro: comeré, voy a comer

*najoronaja*: negativo general: no como, no comí, etc.

Existe ciertamente en el idioma guarao otro tiempo futuro terminado en *-kitia*, que podría definirse como inminente. Ej., *najorokitia* (ya voy a comer); *ubakitia* (ya voy a dormir). Pero como este tiempo es mucho menos frecuente que el futuro en *-te*, y es prácticamente sustituible en todos sus usos por este futuro normal (*najorokitia* puede reemplazarse fácilmente por *najorote*), no hay ninguna razón para incluir el inminente *-kitia* dentro del paradigma verbal nuclear del guarao

Como hemos insinuado más arriba, el guarao nuclear no recurre en lo posible a oraciones complejas, sino que prefiere la secuencia de oraciones simples dentro del párrafo. Ejemplo: *Nibo-ra jisaka a-janoko-yata nabakanae* (hombre uno su-casa-a llegó). *Tata a-tida dujuya dujuya* (allá su-mujer estaba-sentada, estaba-sentada). *A-nibora a-tida saba ibunae, naruki* (el-hombre su-mujer a dijo vámonos). *Takore naruae, naruae, inane sabasaba naruae* (entonces fueron, fueron, monte hacia fueron). La traducción de este parrafito a un castellano más correcto versaría: “Un hombre llegó a su casa. Allá estaba sentada su mujer, sin moverse. El hombre dijo a su mujer: ‘vámonos’. Entonces se fueron caminando hacia el monte”.

Es interesante y significativo observar en este párrafo la ausencia total de oraciones subordinadas, la sencillez del vocabulario y la repetición de las mismas palabras.

Cuando el guarao nuclear recurre a oraciones subordinadas, utiliza un número limitado de elementos subordinados, entre los cuales el más frecuente es el sufijo condicional-temporal *-kore*. Ejemplo: *Tida dara-eku yaruae* (mujer cuarto entró). *Yarukore auka miae* (al entrar hijo vio). *Mikore aisia denokoae* (al ver con-el preguntó): *Kasabamo iji naoya* (de-dónde tú vienes). *Denokokore noboto kanamunae* (al-pregunta niño se-levantó). *Kanamakore*

*a-rani saba diboto dibunae* (al-levantarse su-madre a respuesta dijo); *Dakaba-yatamo ine naoya* (conuco-de yo-vengo). *Tai noboto dibukore a-rani dijunae* (esto niño decir-al su-madre se-sentó). Traducción libre: “La mujer entró al cuarto, donde vio a su hijo. Al verlo le preguntó: ‘¿De dónde vienes?’. Entonces el niño se puso de pie y le respondió a su madre: Vengo del conuco. Cuando el niño dijo esto, la madre se sentó”.

En este pasaje se nos presenta un caso extremo de párrafo concatenado. Cada oración comienza con el verbo principal de la oración anterior provisto del sufijo subordinante *-kore*, con lo cual el párrafo adquiere una trama sólida e inextricable, donde cada idea depende directamente de la anterior. Tanto el procedimiento estilístico de la concatenación como el de la yuxtaposición de oraciones simples –tal como se vio en el primer pasaje– son característicos de la literatura oral de los joanarao, es decir, de los habitantes de los caños de Güiniquina, Araguabisi y Mariusa.

Para rematar nuestra discusión sobre las grandes diferencias que separan el guarao nuclear del guarao periférico, confrontaremos unos párrafos compuestos originalmente en guarao periférico con su traducción al guarao básico.

Guarao periférico: *ma-bitu a-daukaba kuajae tia yama*<sup>9</sup>, (mi-propiedad su-conuco fructificó está ahora): mi conuco ya fructificó (o fructifica).

Guarao nuclear: *ma-raukaba kuajae* (mi conuco fructificó).

---

9 Basilio Ma. de Barral. *Diccionario Guarao-Español*. Caracas 1957. Editorial Sucre, pp, 23-37.

Guarao periférico: *atae nakokitiana?* Yatu ya iridaja joniaja<sup>10</sup>, (¿otra-vez se-va-a-bañar? Uds. día entero en-agua-están): se van a bañar otra vez? Uds. están en el agua todo el día.

Guarao nuclear: *atae nakote? yatu ya irida joni ja.*

Guarao periférico: *ine detai tanewitu, nobaraya tiji* (yo temeroso mucho, enfermo estoy porque): tengo mucho miedo, porque estoy enfermo.

Guarao nuclear: *ine era detaya, wabaya kuare* (yo mucho temo, enfermo estoy porque).

Guarao periférico: *neburatu naoyaja dokojobubui onakomo* (joven está viniendo a-grande-gritos llorando).

Guarao nuclear: *neburatu maoya kuare kuana Onaya* (joven viene y fuertemente llora).

Guarao periférico: *iji jobinatanae takore, era dijibuae* (tú no-bebiste cuando, mucho conversaste): aún cuando no has bebido, conversaste mucho.

Guarao nuclear: *iji jobinajakore, era dibunae* (tú no-bebes-cuando, mucho hablaste).

Guarao periférico: *tuatitakore oko jobituruidawitu jo-riaba sanukarone, ka-tejo uroboyaja wabojitae tiame* (entonces nosotros muy-deseosos-de-tomar agua-dulce poco-aunque, nuestro cuerpo sudado se cansó estaba-porque): en ese momento teníamos mucho deseo de tomar al menos un poco de agua dulce, ya que nuestros cuerpos sudorosos estaban muy fatigados).

---

10 Basilio Ma. de Barral. *Diccionario Guarao-Español*. Caracas 1957. Editorial Sucre, pp., 23-37 respectivamente.

Guarao nuclear: *takore oko era obonoae jo-riaba sanuka jo-bikitane, ka-tejo uroboae ama wabojitae kuare* (entonces nosotros mucho quisimos agua dulce poco beber, nuestro cuerpo sudó y secansó porque): entonces quisimos tomar un poco de agua dulce, porque nuestros cuerpos estaban sudorosos y cansados.

Se puede vislumbrar la riqueza y exuberancia gramatical del guarao periférico, al enumerar sus partículas introductorias simples y complejas: *takore, tuatitakore, taikuare, taisikuare, tiakuare, tiatiji, tiame, tuatane, taitane, tame, tametane, tametakore*, etc. Por otra parte, es bastante llamativo que mientras el guarao periférico presenta además las partículas *-me, -tiji, ebe* y otras.

En nuestro próximo trabajo titulado *Síntesis gramatical de la lengua guarao* se verán algunos de estos puntos en forma más sistemática y detallada. Para fines del presente trabajo de índole antropolingüística interesa más, en este momento, introducir al tan debatido problema de la concreción y de la abstracción dentro del mundo conceptual guarao, tal como estas se expresan a través de su idioma. Al abordar estas nociones, hago constar la significación que indiscutiblemente ha tenido para el desarrollo de esta temática la serie de importantes artículos del antropólogo-lingüista norteamericano Benjamín Le Whorf, si bien sería totalmente injustificable someternos a sus esquemas y lineamientos en forma mecánica. Nuestro modelo de análisis léxico-semántico tiene mucha mayor base empírica y es de carácter fundamentalmente inductivo.

Para empezar, diremos que ha sido lugar común en gran parte de la literatura sobre lenguas indígenas insistir en su naturaleza esencialmente concreta, frente al alto grado de abstracción que muestran las llamadas lenguas de civilización. Como sucede

habitualmente, también en este aspecto el guarao ha sido enjuiciado en forma tajante y aparentemente incontrovertible.

Dice el Padre Antonio Baqueros, autor de una de las mejores gramáticas recientes del guarao, junto a la de Henry Osborn:

En el idioma guarao... no existen palabras abstractas. Los sustantivos significan objetos reales... Para las cualidades abstractas, atribuidas a los objetos reales, no existe en guarao denotación sustantiva<sup>11</sup>.

Nos parece sumamente importante rebatir este aserto con lógica implacable y sólidamente basada en los hechos, por cuanto afirmaciones de esta índole tergiversan la esencia y hasta llegan a comprometer el futuro de las lenguas indígenas. Pues, de ser cierto este dogma, se trataría entonces de lenguas intrínsecamente inferiores a las nuestras.

Admitimos la posibilidad de que la riqueza del léxico guarao en términos concretos nos haga aparecer este idioma más concreto que, por ejemplo, el español. Como indicamos más arriba, existe una multitud de denominaciones para todo tipo de objetos y acciones concretas y de sus numerosas variedades. También es verdad que el hablante indígena guarao hace un mayor uso proporcional de términos concretos que cualquier hablante medio de nuestras grandes metrópolis. El guarao, por el carácter mismo de su cultura, así como por su inmersión completa en una naturaleza omnipresente, debe saber denominar con mucha precisión los objetos con que tropieza o las acciones que ejecuta, para poder al menos sobrevivir en su medio. En tal sentido es hasta obvio el predominio del vocabulario concreto en su uso idiomático. Algo similar sucede, por cierto, con la población campesina de

---

11 P. Antonio Baquero: Idioma Warao, *Estudios Venezolanos Indígenas*, Caracas, 1965, pp. 40 y 41.

nuestras culturas, al compararla con la urbana, aunque no en un grado tan acusado. Al estudiar cualquier narración guarao desde el punto de vista estilístico se hace evidente su gusto por los detalles microscópicos y la proliferación de la técnica de cámara lenta. Para muestra veamos el párrafo siguiente:

*Aniakowitu kanamuya, a-rokojo joaraya, jurujuru nisaya, jima ijido-kitane. Ijidone yiwarakitane najoroya, najoro yiwarakitane jo jobia... Taitane waiku nabakaya, naruya narui narui tane jana jana-jia nabakaya, inabe yaruya, ina ekuya kujuya, dau nojobuya.* (Relato del indígena Basilio Arintero).

(De-madrugada se-levanta, su-boca lava, lima toma, hacha afilar. Al-afilar al-terminar come, comida al-terminar agua bebe... Así a-curiara llega, ya, yendo así caño cabecera llega, monte entra, monte adentro camina, árbol busca).

Veamos una traducción algo menos literal del pasaje: El guarao (cuando va a fabricar una canoa) se levanta de madrugada, se lava la boca, coje una lima para afilar el hacha. Al terminar de afilarla come y después de comer bebe agua... Así llega a la curiara, viaja (en ella) y así viajandito llega a la cabecera del caño, entra a la selva y camina dentro del monte buscando madera.

Respecto de la afirmación de que en guarao no existe denominación sustantiva para las cualidades abstractas, podemos decir que esta cae por su propio peso, por cuanto en guarao no se da una diferencia morfológica rígida y constante entre sustantivos y adjetivos. De esta forma, *joko* puede significar blanco o blancura, *ina* es perezoso o pereza, *unu* es profundo o profundidad. *Ine asida nonae* (yo malo hice) puede significar: yo hice algo malo o hice una maldad. Lo más que podemos conceder en esta partícula es que la propia cultura guarao predispone al hablante a unir

normalmente las cualidades abstractas a algún objeto concreto. En este sentido, en guarao sería bastante forzado traducir literalmente frases como me gusta el verdor de las hojas, admiro la belleza del canto de los pájaros, etc.

Pero nada de esto nos autoriza a pensar que el guarao desconozca los conceptos y, por ende, las palabras abstractas. Lo que ocurre es que el guarao no construye abstracciones idénticas a las nuestras, y sería sumamente etnocéntrico exigir que los conceptos expresados por este idioma coincidan con los que nosotros conocemos principalmente al haber de por medio diferencias culturales radicales. Dentro de la cultura guarao estaría totalmente fuera de lugar manejar abstracciones como arte, ideología, política, romanticismo, investigación. Lo cual no indica, naturalmente que la lengua guarao no puede crear esos vocablos, una vez que se presente la necesidad de incluirlos en su léxico, por ejemplo, como resultado de un proceso de interculturación.

Ahora bien, lo que sucede realmente es que el guarao sí maneja un buen número de abstracciones, algunas de ellas muy interesantes, pero de índole totalmente distinta a las que se encuentran en las lenguas occidentales. Como veremos en seguida, se trata de conceptualizaciones enteramente originales, cuya existencia puede pasarnos desapercibida, a menos que nos propongamos la tarea de buscarlas en forma deliberada. En vez de abundar en comentarios de orden general, será preferible suministrar algunos ejemplos característicos: *Sinaria* y *Sinarianaka*: *sinaria*, (pronunciado sinaría), en su acepción más conocida e inmediata significa medida y *sinarianaka*, en una primera aproximación, sería sin medida, lo no medido o no medible (inconmensurable). Sin embargo, confrontando otros usos de ambos vocablos según resaltan de una diversidad de contextos, obtenemos para *sinaria*

traducciones tales como “límite”, “señal”, “molde”, “modelo”, “unidad de medida”, “hora del día (o de la noche)”, “testimonio” y otras. Lo que obviamente constituye el elemento común de todas estas ideas es el sentido de referencia o punto de referencia. Esa referencia puede ser de origen espacial o temporal, así como psicológico. Sobre esa base podemos concebir que *sinaria* pueda emplearse en el sentido de señal (referencia en el espacio) modelo y molde (regencia instrumental para el artesano), testimonio (punto de referencia para recordar un hecho), unidad de espacio o tiempo y en todos sus demás usos corrientes y ocasionales. Se trata pues de una abstracción legítima, que partiendo de la idea de referencia engloba toda una serie de conceptos, que normalmente no se conciben juntos en nuestras lenguas.

En cuanto a *sinarianaka*, además de “sin medida” posee los significados de cualquiera, de varias clases, de todas clases, de todo, sin distinción y algo sorprendentemente quizás, en algunos contextos, puede equivaler a la idea de nada. Ejemplo: *ka-nonatu ka-ina nonae sinarianaka debe* (nuestro-hacedor nuestro-mundo hizo nada de): “Dios hizo el mundo de la nada”. Pero es justamente en este punto donde se hace patente el carácter verdadero de la abstracción *sinaria-sinarianaka*. Para el pensamiento subyacente a esta elaboración conceptual, no se plantea ninguna contradicción fundamental entre el ser y la nada, entre la existencia y la no existencia, sino entre lo limitado y lo no limitado o en otros términos, entre lo relativo y lo absoluto. *Sanirianaka* representa lo mismo una totalidad indiferenciada, un amasijo confuso de objetos, que un espacio ilimitado y caótico que nosotros identificamos con la nada: pero al introducir la *sinaria* todo cambia, se establece un orden y la confusión se vuelve precisión. Si además de esto tomamos en cuenta que la idea de *sinaria* abarca igualmente el espacio y el

tiempo, nos percatamos de que en este término el pensamiento guarao no es tan sólo eminentemente relativista, sino que anda muy cerca del marco referencial de la Teoría de la Relatividad de Einstein. Con esto no queremos decir que la cultura guarao habría llegado a descubrir esta teoría por sus propios medios, pero sí que el idioma guarao refleja mucho mejor los basamentos de esta teoría en el plano lingüístico que cualquiera de las lenguas indoeuropeas. Tal vez podríamos aventurarnos a sospechar que si nuestra sociedad hubiera hablado guarao o alguna lengua similar, el lenguaje habría podido proporcionar alguna pista a los físicos estimulando la aparición de hipótesis relativistas con anterioridad a la fecha en que surgieron realmente, ya que nuestros idiomas no sólo enmascaran esas relaciones temporo-espaciales, sino que llegan al extremo de despistar al hablante, creando una barrera lingüística entre el conocimiento vulgar y el científico.

*Obonona*: la traducción más generalizada de *obonona* sería la de voluntad o deseo. Sin embargo, haciendo un examen más detenido descubrimos otros sentidos como pasión, instinto, conocimiento, idea, opinión, lucidez, conciencia, arrebató, vitalidad, llegando incluso hasta la idea de vida. El elemento de enlace entre las distintas acepciones es el de conciencia o conjunto de facultades mentales conscientes (o a veces semiconscientes). Frases como *obonoya dokunae* (se le prendió el conocimiento) u *obonona ma-ruae* (se le fue o se le perdió el conocimiento) nos ilumina mejor el sentido primario de este concepto. Lo que se desprende con toda claridad es el hecho de que contrariamente a lo que sucede en nuestra lengua, el guarao no separa –a menos que surja la necesidad de hacerlo– los diferentes atributos psíquicos de la persona, sino que trata de ver la psique como una totalidad indivisible y única, aunque sus reacciones sean diferentes según las circunstancias.

*Monikata*: este concepto, rico en matices, engloba ideas tales como asunto, problema transgresión, pecado, juicio, pleito, asamblea.

Cotejando cuidadosamente toda una serie de usos contextuales, se puede llegar a la conclusión de que la significación central de *monikata* deba ser la de interrupción de la rutina diaria, algún hecho que cree cierta perturbación en la marcha normal de los asuntos humanos, independientemente de que se trate o no de algún problema de orden moral. A partir de ese núcleo semántico de perturbación, el concepto se extiende a las consecuencias de la misma y al restablecimiento del orden. Ejemplo: *ine monikata ja* (yo problema tengo): tengo un problema o asunto. *Monikata jeberakitane* (perdonar un pecado), *monikata anakitane* (poner o entablar un juicio). Como sucede normalmente en el vocabulario guarao, tampoco en este término se separan los problemas morales de los de otra índole, sino que se hace el énfasis primordial en la existencia de un problema, cualquiera que sea su naturaleza.

*Anamu*: en principio significa recipiente o envase, pero su sentido es tan amplio que abarca todo objeto que sirve para contener otro. Así por ejemplo: *omu anamu* u *omunamu* (depósito del pie: calzado), *burata-anamu* (recipiente de dinero o cartera), *jo-anamu* (vasija para el agua) *dabo-anamu* (estuche para el cuchillo), etc.

*Ina*: originalmente debió haber sido un sufijo colectivo o de abundancia, tal como se ve en los ejemplos siguientes: *janoko*, *ja-nokoina* (casa, caserío), *bebe*, *bebeina* (hierba, yerbazal), *wara*, *wara-ina*, (garza, garcero), etc. Posteriormente parece haber desarrollado la significación de monte, selva y finalmente la de mundo o universo en su sentido general. Es altamente interesante que esta lengua utilice el mismo término para selva y mundo, pero en todo caso la extensión está bien motivada, por cuanto los confines donde habita tradicionalmente el guarao están totalmente revestidos de selva.

*Diawara*: con la palabra *diawara* llegamos a una de las abstracciones más complejas que posee este idioma. *Diawara* significa nacimiento, acción de engendrar, lo engendrado, generación, descendencia, especie, raza y otros conceptos emparentados. Constituye además

una de las denominaciones del Dios Creador o Ser Supremo. Indudablemente la idea central es la de engendrar, de donde se derivan, en últimas instancias, las demás acepciones.

*Jebu*: en principio, *jebu* significa espíritu, bueno o malo, y también el alma de los seres humanos. Tiene además la acepción secundaria de sombra. Sin embargo, su atributo más especial es el de ser sinónimo de *nobara* (enfermedad) y nos consta que en tal sentido es más utilizado que este último. La idea de que toda enfermedad proviene de algún espíritu constituye, por supuesto, una de las piedras angulares de las creencias mágico-religiosas de los guaraos.

No podemos dejar de mencionar que el guarao tiene un procedimiento muy corriente y generalizado para formar nombres abstractos, consistente en usar los radicales verbales sin ninguna clase de afijos. Ejemplo: *nonakitane* (hacer), *nona* (hecho, acto, hechura); *nakakitane* (caer), *naka* (caída); *narukitane* (ir), *naru* (marcha, secuencia); *kujukitane* (andar), *kuju* (andanza, aventura); *berekitane* (barrer), *bere* (acción de barrer), etc.

Finalmente las propias categorías gramaticales, tanto en guarao como en cualquier otro idioma, tienden a ser abstractas, como, por ejemplo, casualidad, finalidad, comparación, tiempo verbal, etc.

Luego de la enumeración de todos estos elementos de juicio, creemos haber demostrado de modo incontrovertible la capacidad del idioma guarao para la abstracción, terreno en el cual no tiene nada que envidiarle a ningún otro idioma. Podemos incluso afirmar que una de las características antropológicas fundamentales de la lengua guarao es su alta capacidad de formular abstracciones, siendo las otras su riqueza léxica, su prolijidad morfosintáctica dentro de estructuras aparentemente sencillas, una clara diferencia entre el núcleo y la periferia de su sistema lingüístico y una

moderada pero omnipresente diversificación geográfica tanto dialectal como subdialectal.

Sintetizando las lecturas que hemos hecho de los trabajos alusivos de Barral, Osborn, Baquero, Osuna y Wilbert y cotejándolas con nuestras propias observaciones, podemos asegurar que el idioma guarao presenta dos dialectos claramente diferenciados: el oriental, hablado en la mayor parte del Delta Amacuro y en la zona fronteriza con la Guyana Esequiba y el occidental, que se ubica en la zona limítrofe del Delta Amacuro y el estado Monagas y continúa por extensos territorios de Monagas y Sucre. Dentro del guarao oriental existe una variedad subdialectal bastante peculiar que es el *mariusero*, mientras que en guarao occidental diverge substancialmente el subdialecto de Caripito y Sucre, llamado guarao por la población criolla local.

En nuestra síntesis gramatical del idioma ampliaremos mucho más lo referente a su división dialectal o subdialectal. Aquí sólo deseamos puntualizar que pese a la existencia de buenos textos editados en guarao occidental, que debemos sobre todo al esfuerzo de Henry Osborn, hemos optado por tomar como punto de referencia para nuestro trabajo el guarao oriental. Y dentro del guarao oriental hemos dado cierta preponderancia a la variante subdialectal denominada guarao estándar por el Padre Barral, que se habla en las zonas comprendidas en las cuencas de los caños de Araguao, Araguaimujo y Sacupana.

Creemos que esta es en efecto la variante ideal para servir de base a la estandarización de la lengua por las razones siguientes:

1. Ubicación central
2. Número bastante elevado de hablantes
3. Pronunciación inteligible para los hablantes de otras zonas
4. Existencia de numerosos textos publicados

5. Estructura gramatical relativamente sencilla
6. Cierta uniformidad de uso producto de un inicio de estandarización táctica y espontánea.

El uso preferencial de un determinado subdialecto en la labor educativa intercultural no implica, sin embargo, el marginamiento de las demás variedades que tienen muchos aportes que ofrecer. No hay que olvidar que la estandarización lingüística no es primordialmente una nivelación uniformadora, sino una acción de enriquecimiento constante, de desenvolvimiento de potencialidades expresivas latentes, una adaptación permanente a nuevos requerimientos y necesidades.

Citaremos en este contexto algunos de los nuevos vocablos que hemos creado con la ayuda de hablantes guaraos:

*nonaturu* (lo que ha de hacerse): proyecto

*sita a-karata* (retrato su-papel): cedula de identidad

*namukitane inaminatu* (sembrar maestro): perito agropecuario

*burata a-janoko* (dinero su casa): banco

*dibu a-naru* (palabra su marcha): oración (gramatical)

*dibu a-oakoina* (palabra su tomador): grabadora

La tarea de estandarizar el guarao no es excesivamente difícil, siempre que se trabaje con seriedad y perseverancia, se introduzca definitivamente la educación intercultural bilingüe y se fomente la publicación de textos y la radiodifusión en lengua guarao. Lo importante es actuar sin más demora, ya que los guarao

tienen pleno derecho a ello, pues según sus propias palabras: *Oko waraotuma kotai Venezuela arao, jotarao kuarika* (nosotros guarao-que Venezuela gente, criollos más-que): nosotros los guaraos (o indígenas) somos más venezolanos que los criollos.

#### PROBLEMAS ORTOGRÁFICOS DE LOS TOPÓNIMOS GUAJIROS<sup>12</sup>

Mucho se ha discutido en los últimos años sobre los problemas muy especiales que reviste la normalización de los toponímicos en regiones de lengua distinta a la oficial del país. En Venezuela no es raro encontrar esa situación en zonas de bilingüismo hispano-indígena, ya que en nuestro país hay más de treinta lenguas indígenas, siendo La Guajira uno de los casos más característicos. El admirable vigor étnico del pueblo guajiro ha propiciado el surgimiento de una toponimia bilingüe y a veces monolingüe en guajiro, tanto en La Guajira venezolana como en la colombiana. En numerosos casos el uso no ha fijado ningún nombre español o castellanizado para designar lugares y accidentes geográficos, como es el caso de la ranchería *Chaámaalú'u* (castellanizable como Chámalu).

El problema no es insoluble, pero delicado en muchos aspectos. Afortunadamente se cuenta para dilucidarlo con el concurso de varias disciplinas, entre las cuales la lingüística y una de sus ramas, la antropolingüística, ocupan un lugar muy especial. Nosotros estamos interesados en enfocar el asunto precisamente desde estos ángulos. Para comenzar, nos parece no sólo deseable sino hasta imprescindible respetar y fomentar la nomenclatura indígena, lo cual es indudablemente un bien cultural nacional. Pero necesitamos al mismo tiempo disponer para toda La Guajira de un conjunto

---

12 El presente trabajo constituye la introducción del libro de Adolfo Salazar Quijada: *Toponimia de la guajira venezolana*.

de nombres geográficos pronunciables en castellano capaces de figurar en nuestros mapas. Partiendo de estas premisas la solución más satisfactoria parece ser la estabilización de una nomenclatura paralela: una en castellano (por lo menos castellanizada) para uso cartográfico oficial y para todos aquellos usos administrativos, científicos, culturales, didácticos y otros que trasciendan el ámbito propiamente guajiro y tengan implicaciones de carácter nacional o internacional. Esta nomenclatura castellanizada funcionaría a la par de todo el resto del país regida totalmente por la ortografía oficial. La otra nomenclatura estaría totalmente en guajiro, salvo ciertos casos en que el nombre castellano sea el original. La ortografía de la serie de nombres sería la propia de la lengua guajira elaborada por nosotros, a base de trabajos lingüísticos anteriores y de nuestra propia experiencia directa. Dicho sea de paso, nuestra ortografía ya ha comenzado a generalizarse entre los guajiros venezolanos, y tiene la gran ventaja de constituir parte orgánica del Alfabeto de Lenguas Indígenas de Venezuela, elaborado fundamentalmente por nosotros, el cual daremos a conocer oportunamente en otra publicación.

Nuestra ortografía guajira se basa en un análisis fonológico que ha dado por resultado el siguiente alfabeto práctico:

a, ch, e, i, j, k, l, m, n, o, p, r, s, sh, t, u, ü, v, y, '.

Según el mismo, el guajiro comporta seis (6) vocales (a, e, i, o, u, ü) y quince (15) consonantes (ch, j, k, l, m, n, ñ, p, r, s, sh, t, w, y, ') o sea un total de 21 fonemas. Colocaremos en seguida las equivalencias de este alfabeto práctico con el alfabético de Pike y con la gráfica normal castellana.

Alfabeto práctico guajiro	Alfabeto fonético	Grafía castellana
	<b>Aconsonantes</b>	
ch	č	ch
J	h	j(ge, gi)
k	k	k(que, ca, co, cu.)
l	˘l	–(casi: l-r)
m	m	m
n	n	n
ñ	ñ	ñ
p	p	p
r	~r	rr
s	s	s
sh	š	–(sh inglesa.)
t	t	t
w	w	hu (como en huerta)
y	y	y
'	ʔ	–
	<b>B.Vocales</b>	
a	a	a
e	e	e
i	i	i
o	o	o
u	u	u
ü	î	–

Según lo anterior, hay una serie de fonemas guajiros sin correspondencia exacta en castellano. La “l” guajira es en realidad una l-r (ele-ere), con superposición simultánea de ambas articulaciones, o sea que en ella se da la pronunciación lateral de la “l” castellana

y la pronunciación vibrante de la “r” en un acto articulatorio instantáneo y único. Este sonido es muy común en las lenguas indígenas venezolanas.

La “sh” se pronuncia como en inglés y por tanto no requiere mayores comentarios. La “w” también suena como en este último idioma y equivale básicamente a la grafía *hu*, como en hueso, huerta, hueco. El saltillo u oclusión glotal, representado por un apóstrofo (’), constituye una suspensión brusca de la articulación, un cese momentáneo de la respiración como ocurre en el caso de la tos, con la peculiaridad de que en guajiro este fonema es más suave que en muchas otras lenguas indígenas (p. ejem. el panare).

Ejemplos de saltillo: *Ka’ijapana* (caño Caijapana). *Yulú’waa* (*Juru-bá*), etc.

La “r” se pronuncia como “rr”, aunque esta no tiene siempre la misma fuerza de la “rr” castellana (en ocasiones se llega a oír como intermedio entre la “r” y la “rr” y a veces se refleja hasta convertirse en “r” de una sola vibración). Esto equivale a decir que la “r” simple puede existir como variante libre ocasional de la “rr” pero no aparece como fonema independiente, mientras que en castellano las dos contrastan claramente como en las palabras (caro-carro, pera-perra, moro-morro). Por tales razones no se requiere la “rr” dentro de una grafía puramente guajira, sino que es preferible aceptar de una vez la convención de que ordinariamente la “r” tiene valor de “rr”. Ejemplo: *Che’emeraain* (*Chemeraín*) *Chuaralu’u* (*Chuáralu*).

La “y” del guajiro es un poco más suave (más próxima a la vocal i) que en castellano; ejemplo: *Majayülü* (caño *Majayura*), *Wayá-müliissira* (*Guayamulisira*).

En cuanto a las vocales del guajiro, sólo hay una que no tiene correspondencia con el castellano: la llamada sexta vocal del

guajiro, escrita como ü. Esta se pronuncia con la lengua en posición para la “u”, pero estirando los labios como para articular la “i”. En otras palabras, se trata de una especie de “ü” pronunciada con los labios totalmente estirados (planos). Este sonido es muy común en las lenguas indígenas del país y su mala captación por los extraños ha sido fuente de constante error y perturbación en las transcripciones de ítemes de estas lenguas. Ejemplo: *Maásipü*, (caño *Másipu*, *Peésülü* (punta *Pésulu*).

Otro problema del vocalismo guajiro es la existencia de vocales largas junto a las breves, es decir, que junto a las vocales a, e, i, o, u, ü, existen aa, ee, ii, oo, uu, üü, que se pronuncian con doble duración comparadas con las primeras que siempre son muy breves, aun en posición acentuada. Hay que observar que en castellano no hay en principio vocales largas, pero cada vocal acentuada tiende a pronunciarse con algún grado de alargamiento, cosa que jamás ocurre en guajiro, donde acento y longitud vocálica son dos hechos radicalmente distintos e independientes. Ejemplo: *Pirüuwachon* (Los Filudos), *Warüttaain* (*Guarürtain*), *Uliüamaana* (*Uruamana*).

Con respecto a los rasgos suprasegmentales o prosódicos es conveniente observar algo con relación al acento. Si bien es cierto que, tanto el castellano como el guajiro conocen el acento de intensidad, los dos sistemas son en cierto modo inversamente proporcionales, es decir que la acentuación guajira parece una inversión de la castellana y viceversa. Mientras que en castellano el acento predominante es el llano o grave situado en la penúltima sílaba (aunque abundan también el acento agudo y esdrújulo), en el guajiro la mayoría de las palabras se acentúan en la segunda sílaba (con abundantes casos de acentuación en la primera y tercera). O sea que mientras el español suele acentuar la segunda contada desde atrás hacia adelante, en guajiro ocurre todo lo contrario, por

cuanto se acentúa con más frecuencia la segunda contada desde adelante. Ejemplo: *Walántalo'u* (*Gualantalou*), *Jotámaana* (*Jotamana*).

Ya en posesión de este alfabeto práctico guajiro es bastante fácil transcribir fiel y unívocamente todos y cada uno de los toponímicos guajiros en lengua guajira. Está claro que existirán algunos problemas como cuando un mismo punto geográfico recibe nombres diferentes por razones de variación dialectal u otros. En tales casos conviene seguir, por supuesto, el uso local, aunque se presentan casos límite en que no es fácil seguir esta norma. Una dificultad más específica de los toponímicos guajiros la constituye la existencia de formas sincopadas o recortadas, junto a otras más largas que sólo se oyen en pronunciación lenta y analítica. Ejem. *Atüschon* junto a *Atüsüchon*. En la gran mayoría de tales casos la escritura fonológica del guajiro nos lleva a retener la grafía de la forma más larga.

Pero la verdadera dificultad surge al tratar de dar a estos toponímicos una forma castellana que pueda escribirse y pronunciarse dentro de los cánones de la lengua oficial. Si nos atenemos al principio de que los nombres castellanizados deben aproximarse lo más posible a los originales guajiros, con la sola supresión o modificación de los elementos fonológicos impronunciables o demasiado difíciles y extraños para un hispanohablante, se imponen las reducciones siguientes:

1. Suprimir las vocales largas.
2. Desplazar el acento a la penúltima sílaba (o a la última en algunos casos)
3. Pronunciar a la española tanto la l como la r.
4. Transformar la ü en u.

5. Eliminar el saltillo.
6. Sustituir la w por el dígrafo gu y la k por la c y la qu según los casos.
7. Sustituir la sh por la ch.
8. Sustituir la tt por rt.

Sin embargo, no se puede llegar en todos los casos a una esquematización tan perfecta de las equivalencias fonológicas, dado que muchas veces el uso de los guajiros bilingües ha impuesto definitivamente formas castellanizadas ligera o considerablemente divergentes de las que resultarían con base en las correspondencias regulares. En vez de teorizar largamente sobre esa situación, es preferible dar una pequeña muestra de toponímicos guajiros con sus respectivas castellanizaciones:

GUAJIRO

ESPAÑOL

*Awátu'u*

*Aguatú*

*Aliiitaain*

*Alitáin*

*Atpanaatira*

*Aplánate* (muy irregular)

*Alámachon*

*Aramachón*

*Alépe'eta*

*Arepeta*

*Alíjuna*

*Arijuna*

*Neimatachon*

*Neimatachón*

*Paijaana*

*Paisana*

*Po'looliima*

*Polólima*

*Sá'awá*

*Sagua*

*Warúttain*

*Guarúrtain*

Como podemos observar, una de las irregularidades más frecuentes es la sustitución de la “l” por la “r” castellana, explicable por el carácter lateral-vibrante de la primera.

Antes de concluir cabe hacer una advertencia enfática en el sentido de no utilizar en las formas castellanizadas las grafías extrañas “k” y “w”, si bien ellas se justifican perfectamente bien dentro de la escritura práctica de la guajira. En guajiro la “w” es un fonema único, jamás una secuencia de “g” y “u”, ya que la “g” ni siquiera existe, por lo cual la grafía “gu” es inadmisibles en esta lengua. Con respecto a la “k” cabe decir que su utilización en guajiro es ventajosa en comparación con la “c” y la “qu”, cuya imposición según la norma castellana constituiría un mero acto de colonialismo lingüístico. Obsérvese que utilizando la “k” podemos acogernos al principio de emplear un solo símbolo por fonema, mientras que la grafía “c/qu” es mucho más difícil e ilógica. Sin embargo, dado que el castellano presenta normas ortográficas prácticamente inviolables, no se recomienda trasladar estas grafías a las formas castellanizadas, por más que justifique su necesidad en el guajiro. Así por ejemplo, la forma *Kusí* se translitera automáticamente en *Cusí*, y *Wasápatu’u* se hace *Guasápatu*.

Siguiendo estas directrices no parece excesivamente difícil establecer una nomenclatura paralela guajiro-castellana, en que la serie guajira se regirá por la ortografía práctica de esta lengua, mientras que la serie castellana (o castellanizada) será básicamente el fruto de una normalización de las equivalencias fonológicas. Para usos cartográficos, documentales, científicos y otros se utilizarán obviamente las formas normalizadas (castellanas). Pero nos parece asimismo imprescindible retener los nombres guajiros con su ortografía propia, no solamente para

su uso estrictamente local en la guajira, sino también para el enriquecimiento de nuestro acervo lingüístico y cultural. Resulta particularmente importante yuxtaponer el nombre guajiro al castellanizado en toda la literatura especializada, tanto de carácter geográfico y toponímico, como lingüístico y antropológico. Con esto se sitúa a la lengua guajira en el puesto de honor que merece en la cultura nacional, a la vez que la preservación de la forma original nos permite percibir toda la belleza y armonía de estos nombres geográficos.

## EL ALFABETO DE LENGUAS INDÍGENAS DE VENEZUELA (ALIV)

### *Principios generales*

1. El Alfabeto de Lenguas Indígenas de Venezuela es un sistema de transliteración científicamente elaborado durante más de cinco años, por el personal de investigación de la Sección de Lingüística del Instituto de Investigación de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela.
2. Este alfabeto está en capacidad de proporcionar alfabetos estructuralmente idóneos a la totalidad de las lenguas indígenas habladas en Venezuela, con un mínimo de adaptaciones necesarias para cubrir algunas particularidades del sistema fonológico de cada idioma individual.
3. Aun cuando el presente sistema es fruto de una elaboración intelectual original, está basado en muchos de sus aspectos en el trabajo de numerosos especialistas en lingüística e indigenismo, entre quienes se cuentan R.P Basilio de

Barral, R.P. Cesáreo de Armellada, Henry Osborn, Martha Hildebrandt, Julio Jiménez y otros.

4. Este sistema es de fácil enseñanza y aprendizaje tanto para los hablantes nativos de las diversas lenguas indígenas, como para las personas interesadas en su aprendizaje y utilización prácticas. En tal sentido, nuestro alfabeto ha probado plenamente su eficacia con hablantes del guajiro, guarao, pemón, carina, guajiro, etc. Presenta, además, la ventaja adicional de su adaptabilidad inmediata a las máquinas de escribir y a la imprenta.
5. El Alfabeto de Lenguas Indígenas de Venezuela está basado en la Ortografía de la Lengua Castellana, sin sujetarse a las deficiencias e irregularidades de la misma. De este modo, nuestro sistema ha creado nuevos símbolos como la (ö), la (jj), la (sh), etc. Y ha fijado símbolos únicos para entidades fonológicas específicas como es el caso de la (k) que sustituye ventajosamente las grafías (c), (qu) y (k) de la ortografía oficial.

TABLA DE VOCALES			
	anteriores	centrales	posteriores
cerradas	i	ü	u
medias	e	ö	o
medias-abiertas	E		O
abiertas	a		a

La ubicación de las vocales es meramente aproximada, en aras de la simetría.

TABLA	DE CONSONANTES				
Oclusivas sordas	p	t, ts	ch	k	'
oclusivas sonoras	g	d, dz	dy	g	–
fricativas sordas	b	s	sh	jj	j
fricativas sonoras	v	dh	–	–	–
nasales	m	n	ñ	ng	–
sonorantes	w	r, l, (rr)	y	–	–

### Observaciones generales:

1. Las vocales (ü) y (ö) suenan como la (u) y la (o) modificadas respectivamente por el procedimiento de desredondeamiento labial.
2. Las vocales (E) y (O) (mayúsculas) presentan mayor abertura bucal que la (e) y la (o) respectivamente.
3. Las vocales nasalizadas, fonémicas (estructuralmente pertinentes) en lenguas como el yaruro y el piaroa, se indican mediante el subrayado (a, e, i, etc.) o mediante el uso de negritas en la imprenta.
4. El acento fonético se indica mediante el símbolo (´) como en castellano.
5. La longitud vocálica y consonántica de carácter fonémico se señaló mediante la reduplicación (aa, ee, tt, nn, etc.)
6. La altura musical o tono fonémico se indica mediante diacríticos (´, ` , etc.) en lenguas como el baniva y el puinave.
7. La aspiración se indica mediante una (j) pospuesta: (pj, tj, kj, bj, dj, etc.).
8. La glotalización se indica mediante un apóstrofo (´) pospuesto: (p´, té´, ch´, etc. del piaroa).

9. Las consonantes apicales retroflejas del baré se indican mediante un punto infrascrito: (t, d,)
10. Las consonantes palatizadas del panare se indican mediante una (y) pospuesta (ty).
11. En lenguas con un solo fonema sonoramente del tipo de la ere, ere-ele o erre, este fonema se representa mediante la grafía (r), como sucede en guarao, caraña, etc.

Cuando coexisten dos fonemas de esta categoría se reserva la (l) para el más lateral (baniva, guajiro, piapoco, curripaco, etc.).

Las grafías (b,d,g) representan consonantes oclusivas sonoras (de articulación cerrada) en la mayoría de las lenguas indígenas.

Ejemplos de alfabetos particulares:

#### GUAJIRO

a, ch, e, i, j, k, l, m, ,n, o, p, r, s, sh, t, u, ü, w, y, ’

Ejemplo: *Mapüleesalu ma'in ashajaa süka wayuunaiki* (es muy fácil escribir en guajiro).

#### GUARAO

a, b, d, e, i, j, jj, k, l, m, n, o, p, r, s, t, u, w, y

Ejemplo: *Botobotera warao a-ribu aisia karata jabatakitante* (es muy fácil escribir en guarao).

#### GUAJIBO

a, b, d, e, i, j, jj, k, l, m, n, o, p, pj, r, sí, t, tj, u, ü, w, y

La jj suena muy “gutural”; equivalente aproximadamente a la (j) del castellano de Madrid, en palabras como hijo, mujer, jota).

## MAQUIRITARE:

a, ch, d, dh, e, j, jw, m, n, ñ, ng, o, ö, s, sh, t, u, ü, w, y  
La (d) se pronuncia oclusiva como la (d) inglesa; la (dh) es más suave que la (d) castellana; la (ng) suena velar como la (n) final del castellano de Caracas, en palabras como con, pan, jamón, ron.

## CARIÑA

a, ch, d, e, i, j, k, m, n, ñ, o, p, r, s, sh, t, u, ü, v, w, y, ’

## GLOSARIO WARAO

*ine*: yo

*mate*: todavía

*ma-obonona*: mi razón

*ekidakore*: no hay –cuando (cuando no tenía)

*tai*: él, aquel

*oko*: nosotros

*tatuma*: ellos

*baretuma*: (*bare-tuma*): Padre-los (padres misioneros)

*a-janoko*: su-casa

*ma-konaruae*: (*ma-konaruae*): me llevaron–pasado (me llevaron)

*baretuma a-janoko eku*: misión -en (en la misión)

*dokunae* (*doka-nae*): prender pasado (se iluminó)

*seke*: mismo, mismos

*ma-idaae* (*ma-idaae*): me-criar –pasado (me criaron)

*tatuma a-mojoko eku*: ellos su mano en (en su manos)

*ine*: idea, yo crecí

*tatuka*: allí

*baretuma isiko*: padres –con (con lo padres)

*sanamatae*: (*sanamata-ae*) sufrir –pasado (sufrí)  
*yaota*: trabajo, penalidad  
*sinarianakaja* (*sinaria-naka-ja*): mediano, adjetivo (sin límites)  
*yaota sinarianakaja isia*: trabajo-sin medida-con  
 (inconmensurablemente)  
*baretuma kayuka*: padres-bajo (bajo la potestad de los padres)  
*jakore* (*ja-kore*): estar -al (estando)  
*najoro*: comida  
*najorobuae* (*najoro-bu-ae*): comer-frecuentativo-pasado  
 (comíamos)  
*naukamo*: maíz  
*wereaja* (*were-ae-ja*): moler -pasado-adjetivo (molido)  
*jisabane* (*jisaba-ne*): cocinar-gerundio (cocinándolo)  
*ka-mobuae* (*ka-moa-bu-ae*): nos-dar-frecuentativo-pasa-  
 do (nos daban)  
*najoro daisa*: comida otra (otra comida)  
*ekida*: no hay, no había  
*yaja kokotukaya*: día todo (todos los días)  
*tai*: eso  
*najoro isaka*: comida uno (única comida)  
*a-kuaru*: su-presa (animal de cacería)  
*osibu*: morocoto (pez)  
*a-toma*: su carne  
*sanuka*: poco  
*isaka*: uno  
*kawanuka*: a veces  
*ama*: ahora  
*ya a-sinaria*: día, su media (hora)  
*kawanuka asibi*: a veces-mitad (a veces media hora)  
*a-sinaria dijanamo*: hora tres (tres horas)

*iburejubaka*: cochino  
*nakore (na-kore)*: matar-al (al matar)  
*a-joro*: su cuero  
*ka-mobuae: (ka-moa-bu-ae)*, mos-dar frecuentativo, pasado  
 (nos daban)  
*karata sabasabaya*: libro sobre (con respecto al estudio)  
*karata*: libro  
*teribubuae (teribu-bu-ae)*: estudiar-frecuentativo-pasado  
 (estudiábamos)  
*takore*: entonces  
*monidawitu (monida-witu)*: difícil-muy (muy difícil)  
*yana*: no  
*yaota*: trabajo  
*erakore (era-kore)*: mucho-cuando (cuando había mucho)  
*teribunaja (teribu-naja)*: estudiar-no (no estudiamos)  
*jokoyakore (jokoyá-kore)*: amanecer-presente-cuando  
 (al amanecer)  
*itere*: campana  
*koitaya (koita-ya)*: cantar-presente (canta-cantaba)  
*tai dijana*: eso ya (ya entonces)  
*misatakitane (misa-ta-kitane)*: misa-acción-infinitivo (oír misa)  
*naukitane (nau-kitane)*: ir -infinitivo (ir)  
*ya-wajanaka (ya waja-naka)*: día faltar-no (sin faltar un día)  
*tatukamo (tatuka-mo)* allí de (de allí)  
*ejobokomoni (ejoba-komoni)*: salir-no poder (no podíamos salir)  
*tanae (ta-nae)*: verbo auxiliar –pasado.

- a) Palabras de Carlos Piedra (adulto, capitán de una comunidad yarura del Alto Riecito, notable orador). Obsérvense las reflexiones casi cartesianas en boca de este yaruro no aculturado.

*Dyabá ka-jOmai* dádE' mErE' kJorO' rekoDé, *ka-ámai* dádE-  
mE' rekoDé jidE' ri... *jadítará tErakEvá KJorO'* rekoDé, *jOrEtádE'*-  
*mErE' japárEámikjári...* *kEnádE' mErE' dópárEámí dópárekoDé, juí*  
*ñO' rEdé tjavE' rÉ...* *kodE' pEájadi kEnámErE'* dopárekoDé *jidE' ri.*  
*JorEtádÉ mE' dE' rekoDé jidE' ri, jOrEtámÉrEajudírekoDé*  
*jidE' ri.*

*KodE' chiámE' piojuí chiádópámErE' jidE' ri nivE' -judí; Koá*  
*KONÉ' rikjiájui chjí-jí kodE' chiá chjí piojuí chiádé, Kü '-juí, dachó*  
*-jó, ibú- jú jidE' ri. arOrE' daékjiánütá jabaémEdé piotjamO' dé;*  
*'arOrE' davádE' pEáröjudí, jabópádé chjüníborE' jidE' ri.*

*Dyabá dabú OdE' chiá-mEmErEpápádé ñOájá tarEriö 'rerE' jí-*  
*dE' ri, uí-aná-judi manaémE' didá, aEnObEádidá tarEriö verE'*  
*jidE' ri.*

Ahora vivo sin ver a mi abuelo ni a mi padre. Por eso yo vivo inútil-  
mente, como si no tuviera nada en qué pensar. Hay gente que dice  
que vivo como si no tuviera uso de razón. Sin embargo, yo tengo  
uso de razón y no vivo son pensar. Al contrario, yo pienso mucho.  
Yo tengo lo mismo que tiene el criollo que me desprecia. Tengo el  
corazón igual al de él.

Lo mismo que los cabellos, los ojos y los oídos.

Mientras existamos nosotros (los yaruros) todo seguirá igual. Si  
desaparecemos, todo lo demás morirá. Creen que no valemos nada,  
pero nosotros no somos tontos. Oímos constantemente que había  
terremotos, que el mar anegará la tierra y el mundo se vendrá abajo.

## GLOSARIO YARURO

*dyabá:* ahora

*ka-jo 'mai:* mi abuelo

*didE' mErE' (dá-dE'-mE-rE)*: ver-no participio activo-sujeto  
(sin ver)

*kjoro' rekodé (Kjoro'-rekodé)*: vivir-yo (yo vivo)

*ka-ámai*: mi padre

*da-dE' mE' rekodé (dá-dE'-mE'-rekodé)*: ver-no -participio  
activo -yo (estoy sin ver)

*didE' ri*: también

*pEájadí*: también

*jidE' ri*: también, sin embargo

*jaditará (jadí-tará)*: así-por (por eso)

*kjOrO' rekodé (kjOrO'-rekodé)*: vivir-yo (yo vivo)

*jOrEtádE' mErE' (jOrEtá-dE'-mE-rE)*: pensar-no-participio  
activo sujeto (sin pensar)

*japárEámíkjíarí (japá-rEámí-kjíá-rí)* hacer-cómo si-estar-  
adverbio (cómo si hiciera)

*kEnádE' mErE' (kEná-dE-mErE')*: razonar-no participio  
activo-sujeto (el que no razona)

*dópárekodé (dópá-rekodé)*: vivir cómo si (cómo si viviera)

*dópárEámi (dópár-Eámi)*: vivir como si (como si viviera)

*ñO' rEdé (ñO' -rE' -dé)*: decir-habituales (suele decir)

*tjavE' rE' (tjavE' -rE')*: otro sujeto (la otra gente)

*kodE', kOdE'*: yo

*kEnámErE' (kEná-mE-rE')*: razonar-participio activo-sujeto (razonando)

*dópárekodé (dópá-rekodé)*: vivir-yo (yo vivo)

*jOrEtádE' mE' dE' rekodé (jOrEtá-dE' -mE' -dE' -rekodé)*: pensar-no-participio activo-no-yo (yo no vivo sin pensar)

*jOrEtámE' rEajudírekodé (jOrEtá-mE' rEajudí-rekodé)*: pensar-participio activo-siempre yo (yo siempre pienso)

*chiáme (chiá-mE)*: llevar -participio activo

*kOdE' chiáme*: lo que yo llevo

*poiju*: lo mismo (objeto)

*chiádópámErE' (chiá-dópá-mE-rE')*: llevar-vivir -participio activo-sujeto (vive llevando o teniendo).

*nivE' judi*: criollo -el (el criollo)

*kOá*: a mí

*kOnE` rikjiájui` (kOnE` rikjiá-ájui`)*: despreciar-verbo dependiente (el que desprecia)

*chjí-jí*: corazón-al

*chiá* (chiá-á): llevar-participio pasivo

*kOdE` chiá*: lo que yo llevo

*chiádé* (*chiá-dé*): lleva-él (él lleva)

*kü-juí*: cabello-al

*dachó -Jó*: ojo-al

*ibú-jú*: nariz a la

*arOrE`*: nosotros

*daékjiánütá* (*da-é-kijiá-nütá*): ver -continuativo-estar-mientras (mientras existamos)

*jabaémEdé* (*jabE-é-mE-dé*): todavía -continuativo-participio activo-es (seguirá)

*piotjamO` dé* (*pio-tjamO` -dé*): mismo-verdad-es (de verdad)

*davádE` pEáröjudí* (*davádE` pé-á-röjudí*): perderse-pasado-cuando (cuando nos hayamos extinguido.)

*jabópádé (jabó-pá-dé): morir-futuro-es (morirá)*

*chjüníborE' (chjüni-bo-rE'): todo-cada-sujeto (todo)*

*tErakEvá: inútil, sin valor*

*dirOdá (diO 'dá): son -conectivo (que son)*

*kEnárE' dirO' ve (kEná-rE' -dirOvé): crear-habitual-a nosotros  
(nos suelen crear)*

*kEnádE 'jírírerE' (kEná-dE' -jiri-rerE'): razonar-no -participio  
activo plural-nosotros (no razonamos)*

*jidE 'ri: también dyabá: ahora  
dabú: tierra*

*odE ' : aquel*

*chiá-mEmErEpá-pá-dé (chiá-mEmErEpá-pá-dé): llevar-  
tem-blar-futuro-es (temblará)*

*ñOájá (ñOá-já): decir-verbo dependiente (que dicen)*

*tarEriö 'rerE' (tarEr-riö ' -rerE'): oír-repetitivo-nosotros (oímos  
constantemente)*

*uí-aná-judì: agua-grande-artículo (el mar)*

*manaémE'* didá (*mana-émE'*-di-dá): venir -continuativo-participio activo-es (que vendrá).

*aEnQ'*bEádidá (*aEnQ'*-bEá-di-dá): echar-obligaciones -conectivo (que echará).

*tarE'* riö' verE' (*tarE'*-riö'-verE'): oír-repetitivo-nosotros (oímos constantemente)

El último extracto pertenece a un indígena baniva del Río Negro, Sr. Hernán Camico, telegrafista graduado, y, por consiguiente, poseedor de una mayor educación formal:

*I íbúune 'ánini yalánawi yuéli dékasri akúna awéniápá niwéndé niyué mínaliána pinaasri. Yálo béná áyudapiáni améwa niélu pásriá niwéniápá íiwé nípíinasremi yalánawimiá pásriá.*

Porque los criollos son los que tienen las cosas (los productos) y las venden muy caro a los dueños del pueblo (los indígenas).

Si no les ayuda el gobierno, tendrán, que dejar los indios baniva su pueblo, y los que quedarán después de ellos en lo que fue su pueblo, ya serán criollos.

## GLOSARIO BANIVA

*libúune*: porque

*ánini (áni-ni)*: aquellos-cercanía (aquellos)

*yalánawi*: criollo

*yuéli (yue-li)*: tiene-relativo (el que tiene)

*dêkasri (deka-sri)*: caso-generalizador (cosa)

*akúná*: mucho

*awéniápá*: caro

*niwéndé (ni-wendé)*: ellos-vender (venden)

*niyué (ni-yué)*: ellos-para (para ellos)

*mínaliâna*: su dueño

*panâasri*: pueblo

*yáli béná*: si no

*áyudapiâni (ayuudá-pia-ni)*: el ayuda-no a ellos (si no les ayuda)

*amëwa*: gobierno

*niélu (nie-lu)*: tiene que

*pásriá*: futuro, *púsriá*: futuro

*niwé (ni-wé)*: ello-dejar (dejan)

*indiu*: indio

*banîiwa*: baniva

*papîinasre* (*pa-pîinasre*): su propio-pueblo  
*sriâliwa* (*sriâ-liwa*): quedar-relativo-pasivo (lo que viva)

*niwéniápá* (*ni-wéniápá*): ellos-después (después de ello)

*iiwe*: en

*nipiinasremi* (*ni-pîinasre-mi*): de ellos-pueblo-pasado (lo que fue su pueblo)

*yalánawimíá* (*yalánawí-miá*): criollo-ya

Lamentablemente, no podemos ser exhaustivos en nuestra ejemplificación, aunque podemos anticipar que dispondremos en breve de toda una literatura escrita en lengua indígena, dentro de la cual su problemática existencial ocupará un lugar destacadísimo. Pero si completamos esta información, o mejor, esta serie de denuncias de primera mano con otros textos y datos que hemos recogido y con las fuentes secundarias disponibles, se nos hace más fácil caracterizar diversos tipos de responsabilidad colectiva en este inmenso drama humano, que van desde la simple convivencia hasta la participación directa en hechos bochornosos. Basados un poco en la Declaración de Barbados –uno de los documentos fundamentales del nuevo indigenismo– desglosaremos las responsabilidades atañentes a las siguientes categorías: el Estado, los organismos indigenistas y las misiones, los científicos sociales, los medios de difusión y la población general del país. Se podrían discernir, asimismo, varias otras subdivisiones, de las cuales prescindiremos en aras de la brevedad y por no caer en lo anecdótico.



## IV PROPOSICIONES PARA UNA NUEVA POLÍTICA INDIGENISTA

### HACIA LA AUTOGESTIÓN PAN-INDÍGENA

Ya la organización pan-indígena en Venezuela es un hecho irreversible. Con ello se ha puesto la base insustituible para realizar el proceso de liberación de los grupos autóctonos. Existe una Confederación indígena –constituida por Federaciones Regionales que cubren todas las zonas indígenas del país– capaz de servir de núcleo inicial a lo que habría de ser en el futuro una autonomía real de estos grupos étnicos. La sola existencia de la Confederación demuestra a las claras la madurez político-social de importantes sectores de esta población, su tenaz voluntad de supervivencia y permanencia histórica, su capacidad de lograr la armonización de las metas de participación y desarrollo, con la preservación de su identidad étnica, junto con su especificidad cultural. Las tendencias organizativas pan-indígenas en Venezuela y en toda América desmienten rotundamente las tesis similarmente clasistas de algunos sectores de la izquierda. Ninguna deficiencia presente o futura de la Confederación –y soy el primero en reconocer y señalar sus evidentes fallas e imperfecciones– puede opacar la importancia central de la creación y consolidación de

este organismo destinado a marcar un vuelco total en la política indígena nacional.

Estamos conscientes de la imposibilidad de realizar la liberación del indígena en el marco estructural del presente sistema capitalista y dependiente. Pero está comprobada la factibilidad de iniciativas con miras a asegurar la supervivencia biológica y cultural de los grupos étnicos amenazados, existe asimismo la posibilidad de importantes reivindicaciones de carácter económico, social, sanitario y cultural, entre otras, que irían capacitando al indígena para asumir nuevos compromisos y responsabilidades. Es imperiosa la necesidad de no impartir a esas mejoras parciales un sesgo reformista, que en última instancia sólo serviría para acentuar el conformismo y el sometimiento de estas poblaciones. Esos logros parciales adquieren su sentido en la medida en que estén enmarcados en una estrategia global de liberación indígena y liberación nacional. Pero, por otra parte, no es lícito exigir una postura radical y un alto nivel de conciencia activa a unas comunidades postradas por la miseria y las enfermedades y acosadas por la persecución etnocida. En tales condiciones suele darse con mayor facilidad la desesperación abúlica y el fatalismo derrotista. Si bien hemos sido testigos, en múltiples ocasiones, de manifestaciones muy patentes de resistencia y rebeldía por parte de personalidades y colectividades indígenas, fruto de las cuales es, precisamente, la creación de las Federaciones Indígenas, estamos seguros –no obstante– de que las mayorías indígenas tomarán cargo de su propio destino a medida que se vayan superando las limitaciones objetivas inherentes a la vida vegetativa e indigente que aún caracteriza a la mayoría de las comunidades autóctonas.

Hay que señalar, además, que el socialismo garantiza automáticamente la liberación de los grupos étnicos oprimidos.

El socialismo constituye una premisa ineludible, o si se quiere, un punto de partida racional y sólido para llevar adelante una política favorable a las minorías. Pero no todo tipo de socialismo está en capacidad de hacerlo, sobre todo si no dispone previamente de un buen conocimiento objetivo y desprejuiciado de la realidad de esas comunidades, unido a una identificación empática con sus miembros integrantes. Y para que se dé esa solidaridad vivencial de un movimiento socialista hacia las comunidades indígenas, se precisa una buena labor preparatoria, dentro de la cual la actuación permanente de una dirigencia indígena combativa revestiría una importancia primordial.

Porque la liberación indígena no se puede dar por decreto, bajo ningún régimen sociopolítico. A ello se le opone en primer lugar una serie de intereses de corte desarrollista, empeñados en disolver las comunidades indígenas, a fin de facilitar al máximo una política expansiva fundamentada en la conquista, expropiación y colonización de nuevos territorios. Y téngase presente que muchas de las zonas indígenas se caracterizan precisamente por su importancia estratégica y económica, unida a veces a una gran riqueza del subsuelo. Para agravar más la situación, la urgencia desmedida de incorporar esas tierras al ámbito de la economía nacional suele ir envuelta en un halo patriótico de engrandecimiento nacional, armazón ideológica dentro de la cual los núcleos indígenas se visualizan como enclaves de barbarie, separatismo, ignorancia y atraso.

Esto vendría siendo el antiindigenismo clásico, de fuerte motivación económica y política, sustentada sobre una base de ignorancia total y absoluta. Pero hay otras variedades de antiindigenismo

más sutiles y sofisticadas, entre las que descuellan aquellas que podrían tipificarse como el prejuicio etnologizante y el prejuicio folklorizante.

El prejuicio etnologizante es el más sencillo de caracterizar. Para esta preconcepción aislacionista, las comunidades indígenas aún constituyen entidades cerradas e inabordables, so pena de destruirlas en el momento que se produzca un contacto intenso con la sociedad nacional. Aun cuando no ignoramos los peligros de tal contacto, la experiencia nos demuestra que se trata de un proceso controlable, al menos bajo circunstancias y condiciones relativamente favorables, sobre todo si se preserva, al menos en parte, la autogestión del grupo humano involucrado. Hay que ver el significado tan inmenso que podría llegar a tener la Confederación Indígena bajo esa perspectiva de institución reguladora del contacto sociocultural. Sean cuales fueren las consecuencias deletéreas del contacto cultural no planificado, aferrarnos al prejuicio etnologizante equivale a cerrar los ojos ante la evidencia de hechos reales y muy concretos. Hoy en día vemos, con frecuencia creciente, el surgimiento de profesionales indígenas de la medicina, del derecho, de la educación y de la misma antropología.

La propia investigación de las culturas autóctonas está pasando rápidamente a manos de investigadores indígenas, nativos de esas comunidades. La proliferación de dirigentes y la creación de federaciones es otra prueba contundente en contra del aislacionismo etnológico. Sólo una mente obcecada por un supuesto purismo antropológico puede negar el hecho de que hoy por hoy un número creciente de personalidades indígenas han llegado a escalar posiciones importantes en la vida nacional, sin dejar de ser miembros de su grupo, sin renunciar a su filiación étnica, sin perder el contacto con la cultura propia. Muy por el contrario,

entre esas personas se hallan los mejores defensores, estudiosos y divulgadores de los valores etnoculturales autóctonos, así como los dirigentes políticos más calificados, capaces de encauzar la lucha del indígena hacia la liberación integral. A la vista de tales pruebas pierde toda validez el razonamiento de que el proceso educativo formal y la participación creciente en la vida nacional anulan necesariamente la identidad étnica y cultural de la población indígena. Actualmente parecen estar produciendo el resultado contrario, o sea, un afianzamiento cada vez mayor de la identidad étnica y de la personalidad sociocultural, ya no solamente a escala nacional sino continental.

Es un tanto difícil plantear el otro prejuicio, que podríamos denominar de carácter folklorizante. La preconcepción antes citada —el prejuicio etnografizante— reconoce al menos la importancia y significación de los grupos étnicos diferenciados. El prejuicio folklorizante, en cambio, tiende a ver en esas sociedades meras curiosidades excéntricas y anacrónicas, desubicadas en el tiempo y en el espacio, y sin ninguna perspectiva de contribuir a la dinámica general de la humanidad. Hemos oído referencias a la población autóctona en las que se utilizaron términos como “grupo folklórico”, “reminiscencias folklóricas”, “arcaísmos folklóricos”. Todas esas expresiones revelan, además de un desconocimiento radical de las culturas indígenas, una visión despectiva propia de las clases dominantes, según la cual todo lo indígena se reduce a una sumatoria de particularidades marginales, intrascendentes y, por ende, llamadas a desaparecer. Estamos concientes de utilizar un significado peyorativo del vocablo “folklore”. En efecto, existen muchos folkloristas y folklorólogos serios, autores de trabajos respetables y divulgadores consagrados de los valores culturales populares. Pero aun así, cuestionamos el uso de un término que

a través de su historia se ha venido llenando de una carga semántica cada vez más negativa, hasta el punto de haber llegado a significar cultura de segunda categoría, aportes pintorescos y fragmentarios de la gente iletrada, casi como una especie de sustituto popular a la verdadera “Cultura” con mayúscula, propiedad exclusiva de las élites. Por todo ello sugeriría a los verdaderos folkloristas, a los estudiosos de la cultura popular y étnica, desterrar de una vez por todas las palabras *folklore* de la terminología científica. En última instancia, el quehacer del folklorólogo se confunde con el de la Ciencia Social en general, dentro de la cual se dedica preferentemente a ciertas áreas temáticas específicas, que aun teniendo su autonomía relativa, no pueden desligarse de una visión totalizadora del universo sociocultural.

Ahora bien, todo lo expuesto tiene validez especial para el caso de las culturas indígenas. No solamente se trata de culturas globales y completas en sí mismas, sino que están dotadas de las mismas potencias dinámicas y transformadoras que hasta hace poco concebíamos como patrimonio exclusivo de la civilización occidental. Si algún aspecto positivo ha tenido el contacto creciente entre grupos de diversa extracción cultural, este consiste precisamente en la liberación de las fuerzas creadoras latentes en las culturas consideradas tradicionalmente como estáticas. La presencia y el efecto demostrativo de las culturas poseedoras de un alto grado de desarrollo tecnológico y de una compleja estructuración interna, provoca –por así decirlo– una tendencia creciente en las culturas minoritarias y menos complejas hacia un amplio proceso de aceleración evolutiva, que podría dar origen a numerosos modelos societarios alternativos, capaces de contrarrestar el modelo monocultural cada vez más simple y empobrecido que la llamada civilización occidental pretende generalizar para

toda la humanidad, a través de múltiples mecanismos, entre los cuales ocupan un lugar nada despreciable los medios de comunicación masiva.

Para citar un caso concreto, se están gestando las condiciones para el surgimiento de una potente y vigorosa civilización guajira si se logra encauzar la conducción de este grupo humano por las vías de la autogestión y la interculturación. La cultura tradicional guajira, fecundada por otros modelos culturales y liberadas sus potencialidades internas para el estallido de una eclosión dinámica casi incontenible, tiene la vocación de convertirse en un modelo societario nuevo, distinto, de brillantes realizaciones colectivas. La neoculturación guajira daría sus frutos en campos tan disímiles, pero a la vez totalmente entrelazados, como la cultura material, la literatura, el derecho, la música y toda una gama de vetas creativas aún indiscernibles. Tampoco hay que descartar una revolución tecnológica autónoma, diferente de la transferencia tecnológica tradicional. Hay que reconocer que no todas las culturas indígenas presentan la misma cohesión, vitalidad y diferenciación interna, ni están sustentadas por una población tan consciente y vigorosa como el pueblo guajiro. En tal sentido, es un deber primordial del movimiento pan-indígena el impulsar las potencialidades creadoras de los grupos menos favorecidos. Por otra parte, aun los más débiles y deculturados –incluidos aquellos sometidos a la mayor miseria– poseen sus modelos culturales integrados y en muchos casos aún perfectamente rescatables, sin desatender ninguno de los universales de la cultura: cultura material, organización social, regulación del ciclo de vida y de la rutina diaria, magia y religión, ideología, creación estética, lenguaje. Debemos destacar particularmente el lenguaje, ya que este, por sí solo, es capaz de aglutinar, estructurar, expresar y resumir todo el resto de la cultura específica

de un grupo humano. Nos aventuraríamos a afirmar que si la única creación real de cada grupo humano fuera el lenguaje, aun así la humanidad debería agotar todos los esfuerzos por mantener el uso vivo de cada lengua entre sus hablantes, en vista de su valor inconmensurable como creación colectiva y milenaria. Con las nuevas concepciones científicas abiertas y progresistas que van prevaleciendo sobre el fenómeno de la nacionalidad —que puede ser perfectamente pluralista, pluricultural y plurilingüe— ya no queda ninguna justificación válida para abogar por la desaparición de las lenguas y culturas minoritarias, que no solamente empobrecería a la humanidad en abstracto, sino que ante todo privaría de todo un cúmulo de valores interesantísimos a las propias nacionalidades. Por todo ello, la Confederación indígena debe luchar incansablemente por la implantación inmediata de la educación intercultural bilingüe y la autonomía cultural a escala nacional, a la vez que oponerse a todo intento de etnocidio, por solapado que sea.

Debemos mencionar que esta nueva conceptualización pan-indígena e intercultural hace parecer como muy anticuada la clasificación tradicional de los grupos indígenas culturados y no culturados, integrados y no integrados y todo esquema clasificatorio fundamentalmente dicotómico que se le parezca. La Confederación deberá elaborar una nueva clasificación de las comunidades, basada un poco en los siguientes parámetros:

- a) Cohesión de grupo y solidaridad étnica: Es un hecho muy conocido que algunas comunidades presentan un grado intenso de solidaridad interna, (ejemplo, los maquiritares) mientras que en otros prevalece la dispersión y la desunión,

hasta el punto de que algunos grupos, como por ejemplo el baniva, resultan difíciles de identificar y delimitar.

- b) Ubicación en el proceso productivo nacional: Un número decreciente de comunidades posee una economía totalmente cerrada de autosubsistencia (yanomani). Otros están sometidos a una superexplotación semiesclavista, como los trabajadores de la fibra de chiquichique (curripacos, baniva, guarequenas, etc.). Existen agricultores relativamente independientes, pero integrados al mercado nacional (cariñas), ganaderos (guajiros), así como también se dan indígenas enteramente marginados, carentes de tierras, quienes no practican a plenitud ninguna actividad productiva y viven reducidos a la semimendicidad permanente (guajibos del Arauca).
- c) Gobierno y estratificación interna: Hay grupos con fuertes jefaturas centralizadas (maquiritares) y otros carentes de autoridades propias (baniva, baré). La mayoría de las comunidades sólo conoce una estratificación social incipiente, casi insignificante (pemones). Pero se da la importante excepción del pueblo guajiro, dividido en clases sociales fuertemente diferenciadas, en el cual la “burguesía” guajira explota inmisericordemente a las clases menos favorecidas y hasta entra en connivencia con la burguesía regional no indígena. La estratificación social guajira viene siendo precisamente el fenómeno negativo que con mayor intensidad conspira contra el fortalecimiento y la liberación de este importante grupo étnico. La Confederación tendrá como deber primordial combatir la estratificación, ya que desde el punto de vista económico, una de las grandes ventajas de las comunidades indígenas –aún no estratificadas

en su mayoría— estriba precisamente en su organización relativamente colectivista e igualitaria.

- d) Conservación de la propia especificidad cultural. Hay grupos que conservan culturas propias fuertemente integradas, ya de carácter netamente prehispánicos (piaroa, yanomami), ya profundamente modificadas, pero no por ello menos distintivas (guajiros: una cultura indohispana). Otras comunidades, en cambio, han caído en un estado de deculturación total (baré, paraujanos).
- e) Grado de aceptación de la cultura nacional: Dejamos expresamente para último la caracterización que ha regido casi exclusivamente la tipología tradicional de la aculturación. En honor a la verdad, la adopción de la lengua y cultura nacionales no ha favorecido, por regla general, a los grupos indígenas, más bien ha venido pasando lo contrario. Sin embargo, la corriente interculturalista que propiciamos exige el conocimiento perfecto de la lengua nacional junto a la lengua indígena, así como la apropiación selectiva de todo aquel sector de la cultura nacional —o supranacional— cuya adquisición sea necesaria o beneficiosa para la formación de la conciencia nacional, la participación plena en la sociedad mayoritaria y la misma fecundación y dinamización del propio modelo sociocultural indígena. También en relación con este parámetro se dan los casos más diversos: grupos no influidos o escasamente influidos (joti, yanomami, panare), medianamente influidos (guajibo, piaroa), con alto grado de incidencia de la cultura nacional (paraujanos, baré, chaimas).

Son inmensas y variadas las tareas que ha de acometer la Confederación indígena, desde el momento mismo de su creación. Hay necesidad de importancia tan capital como la tenencia de la tierra y la reforma agraria; una atención médico-sanitaria que proporcione como mínimo los servicios de un profesional de la medicina y un dispensario móvil por cada cinco mil indígenas; el reconocimiento de las lenguas y culturas indígenas; la planificación participativa de la educación a todos los niveles; el esclarecimiento de la opinión pública nacional sobre la problemática indígena; la introducción de nuevos renglones de producción como la artesanía y la pequeña industria, la pesca, la cría de especies de la fauna silvestre; la ayuda permanente a los creadores culturales autóctonos.

Resulta difícil coordinar y jerarquizar todos los problemas de acuerdo a la realidad concreta de cada una de las comunidades. En ese contexto debe brindársele atención prioritaria a los grupos de peor situación socioeconómica y sanitaria (guajibos del Arauca, yaruros capuruchanos, guaraos del Delta Occidental) y a los más amenazados de extinción lingüística y cultura (yavitero, baré paraujano).

Para abordar toda esta complejísima problemática, La Confederación debe poseer una organización sólida y perfectamente afincada en las bases. Sin ánimos de dar orientaciones magistrales, me limitaré a enunciar algunos puntos de interés. No basta la representación democrática y proporcional por comunidades y regiones ni el nombramiento de juntas directivas y tribunales disciplinarios ni tampoco la realización permanente de reuniones y asambleas. Todo esto es muy necesario, pero resuelve solamente parte del problema. Es imprescindible que las juntas directivas –es decir, las regionales y la nacional– conformen, con la inclusión de otros miembros de la Confederación, un Directorio Ejecutivo

conectado directamente con los organismos oficiales –ministerios, gobiernos regionales, institutos autónomos, otras entidades y dependencias– a través de comisiones de trabajo emanadas de su propio seno.

Esas comisiones exigirían una participación activa en dichos organismos, a todos los niveles de decisión, buscando como uno de los objetivos fundamentales la eliminación gradual de todos los organismos intermediarios, incluyendo a la Comisión Indígena y la Oficina Central de Asuntos Indígenas. Dentro de poco tiempo la autogestión habrá alcanzado suficiente madurez como para hacerse cargo de todos sus asuntos, sin necesidad de instancias mediatizantes, al igual que todo el resto de la ciudadanía nacional. Una organización de dirección pan-indígena, perfeccionada a través del constante ejercicio de sus funciones, constituye la mejor garantía para la liberación y autorrealización de cada grupo étnico.

Muy importante es, igualmente, el hecho de que la Confederación tenga la facultad de elegir y remover libremente a sus asesores indígenas. Existen ahora, y seguirán surgiendo en el futuro, personalidades y grupos seriamente interesados en la problemática indígena e identificados con sus aspiraciones. Todo ello es muy positivo y hasta indispensable para el éxito final de la causa pan-indígena. Autogestión no significa autosuficiencia y ningún grupo humano puede aislarse del resto de la nación y de la humanidad entera. Pero es de la mayor importancia que los asesores y colaboradores no indígenas encaucen su acción y sus aportes por la vía legítima y soberana de la Confederación, a fin de no recaer en actitudes de dominación paternalista o neopaternalista. El indígena necesita amigos sinceros y no intermediarios, ni mucho menos colonizadores.

Podría surgir la objeción de que la Confederación resulte a la postre un nuevo organismo de dominación, sujeto a intereses distintos de los de la base indígena. Tal suposición está bien cimentada en la experiencia histórica, a tal punto que las organizaciones indígenas parciales que se han constituido hasta la fecha han sido objeto de manipulaciones en mayor o menor grado, por parte de grupos de presión, partidos políticos, sectores poderosos, dependencias oficiales y otras entidades ajenas a la problemática indígena. Para que esto no suceda con la Confederación, tiene que mantenerse y reforzarse la organización de base en cada comunidad, tratando de lograr una conciencia activa y participativa que vaya permitiendo el surgimiento de un mecanismo autorregulador, capaz de corregir fallas, eliminar abusos y relevar dirigentes espurios. De todas maneras, es preferible contar con un organismo indígena susceptible de ser mediatizado, antes que con entidades no indígenas directamente mediatizadoras por su propia esencia. Además, en última instancia, la autogestión es una tendencia común a todo tipo de grupo humano, no solamente étnicos, sino también espaciales y de intereses de clases o de otro carácter. Así se habla cada vez más de autogestión municipal, autogestión obrera o de autogestión estudiantil. Ante este panorama resultaría insensato y miope regateársela a los grupos indígenas, quienes en virtud de su especificidad sociocultural, la necesitan en mayor grado que cualquiera de las colectividades citadas. La autogestión constituye, hoy por hoy, el mejor engranaje que vincula al individuo con la sociedad, en los diversos planos de la vida colectiva.

La creación de la Confederación Indígena es, con toda seguridad, el paso más trascendental que se ha dado, hasta hoy, hacia la liberación del indígena venezolano. Es oportuno advertir, sin

embargo, que en los momentos actuales no ofrece ninguna panacea para todos los problemas, ni siquiera para los más urgentes.

Con toda la fe y el entusiasmo con que debemos respaldar este logro indiscutible, es menester aconsejar a los dirigentes indígenas una actitud permanentemente crítica y autocrítica, una permeabilidad a todo tipo de ideas y contribuciones, un cuidado extremo de no caer en posiciones personalistas o de grupos elitescos. El dirigente no puede perpetuarse en el cargo y, menos aun, asumir la representación sempiterna, global y metafísica de las comunidades. Si bien tiene que ser necesariamente duro e inflexible frente a los enemigos reconocidos de la causa indígena, no puede medir con la misma vara a las personas bien intencionadas y activistas de dicha causa que en un momento dado hayan fallado en algún asunto de cierta gravedad. La falibilidad es atributo común de todos los humanos, y tampoco los dirigentes indígenas son inmunes a ese flagelo.

La trascendencia de la Confederación de Indígenas de Venezuela no se limita a los grupos étnicos venezolanos, sino que forma un eslabón en una unidad solidaria superior de todos los indígenas americanos. Solidaridad que ha de extenderse, además, a todos los grupos marginados, perseguidos, explotados y subyugados del mundo: desempleados, obreros, campesinos, estudiantes.

La confederación podrá actuar como elemento catalizador en la lucha por la liberación de la humanidad oprimida.

#### LA POLÍTICA FRONTERIZA EN ZONAS INDÍGENAS:

#### EL MODELO DESARROLLISTA Y EL MODELO ANTROPOLÓGICO

El vuelco de los países latinoamericanos hacia sus fronteras exteriores e interiores —comprendiendo bajo este último término aquellas zonas aisladas, marginadas y poco pobladas que se encuentran en el interior de los respectivos países— constituye un hecho histórico

necesario e impostergable. En el caso de Venezuela, la pérdida de zonas fronterizas y la existencia de conflictos limítrofes reales y latentes con todos los países vecinos han hecho particularmente urgente actualizar la presencia del Estado en vastas regiones que sólo nominalmente habían estado bajo su soberanía. Las propias poblaciones indígenas –únicos habitantes de la vasta mayoría de nuestras fronteras y presentes físicamente en todas ellas salvo la parte correspondiente al estado Táchira– tampoco deseaban que se prolongara su secular marginamiento, por el contrario, reclamaban mayor participación en la vida nacional, junto con una mayor atención de parte de las entidades gubernamentales.

Pero existe el problema, cada vez más visible, de que la acción oficial fronteriza ha dado marcada preferencia –pese a la reiterada advertencia de importantes grupos de opinión– al ya alienante modelo desarrollista de política fronteriza, de naturaleza claramente precientífica y mil veces superada por formulaciones más actualizadas y más acordes con las perspectivas de una dinámica histórica realmente progresista.

No hay por qué insistir en que la formulación más cabal del desarrollismo la tenemos en el propio Movimiento Desarrollista de los doctores Pedro Tinoco y Guillermo Morón, influyentes políticos que en última instancia preconizan y pretenden implantar entre nosotros una adaptación del variante brasileño del capitalismo dependiente.

Veamos al efecto el párrafo siguiente:

Realización de obras de infraestructura en regiones o lugares fronterizos, en materia de vialidad, helipuertos, instalaciones militares y construcciones necesarias para implementar una política de doblamiento de áreas fronterizas susceptibles de ser desarrolladas económicamente.

Política de doblamiento en áreas que posibiliten desarrollos colectivos en base a una economía agrícola, pecuaria, de explotación maderera, minera, y en algunos casos, manufacturera o artesanal y hasta turística. Supondría una política de este género medidas como distribución de tierras, facilidades en otorgamientos de créditos, en dinero y en especie, asesoramiento técnico, suministro de proyectos de explotaciones con estudiada factibilidad económica, exoneraciones de impuestos y toda una gama de medidas que sirviese eficazmente para el doblamiento supervisado de tales zonas. (*7 Tesis Desarrollistas*. Caracas, 12 de enero de 1971).

Pero es igualmente obvia la presencia de una abundante dosis de Desarrollismo en las fuerzas más directamente vinculadas al Gobierno y al status vigente y —por qué negarlo— a determinados sectores de la izquierda, los cuales deberían ser, al menos teóricamente, sus primeros opositores.

Nos interesa señalar aquí las características más resaltantes de la ideología desarrollista, principalmente en conexión con sus efectos directos e indirectos sobre zonas indígenas fronterizas, como es el caso de la Guajira, la Sierra de Perijá, el sur de Apure, el Amazonas, la Guayana y el Delta del Orinoco. El Desarrollismo tiende a repetir la típica política expansionista de conquista y colonización, como ocurrió por ejemplo con el oeste norteamericano o con las pampas argentinas. Se trata de crear aceleradamente grandes obras de infraestructura, explotaciones mineras y agropecuarias cada vez más intensivas, junto con una incipiente industrialización, para disponer en breve de un limitado número de polos de desarrollo, a la manera de Brasilia, Ciudad Guayana o la recientemente creada ciudad de San Simón de Cucuy. El financiamiento de la empresa colonizadora es de carácter mixto, de capital público y privado, acompañado muchas veces de fuertes inyecciones de inversión extranjera. La población local originaria —indígena o no— se considera

como factor básicamente negativo: se la tilda de apática, indolente, perezosa y renuente al progreso. Las mejores tierras van siendo invadidas por inmigrantes nacionales y extranjeros, quienes exploran y superexplotan la mano de obra indígena y al haber la más mínima resistencia de su parte, el poblador autóctono es expulsado sin piedad. Los nuevos pobladores son considerados héroes nacionales y pioneros de la civilización, cuyo deber es enfrentarse al indígena como si se tratara de una plaga nociva, de un obstáculo para incorporar definitivamente la zona colonizada.

Existe también un concepto estrecho y mecánico de patriotismo, un simbolismo patrio elemental que caracteriza la ideología desarrollista. Los núcleos indígenas portadores de lenguas y culturas diferentes de la mayoría del país no solamente son motejados de inferiores, sino que se llega al extremo de dudar de su pertenencia real a la nacionalidad. Esa discriminación antiindígena crea un problema totalmente artificial, ya que es perfectamente factible manifestar la venezolanidad y el patriotismo a través de los moldes de la lengua guajira o de cualquier idioma aborígen, además de que a fin de cuentas los pueblos autóctonos son quienes conforman la base histórica y el origen último de las nacionalidades iberoamericanas. En todo caso, es totalmente gratuito sostener —como hace el desarrollismo— que existe una incompatibilidad insuperable entre la cultura nacional y las indígenas que pueda obligar a estas últimas a renunciar a todos sus valores acumulados durante milenios.

La escasa consideración de los problemas socioculturales, unida al énfasis desmedido en el crecimiento infraestructural económico y tecno-burocrático, son los rasgos más conspicuos de la política desarrollista.

Un análisis más detenido nos hace ver asimismo la agudización de las contradicciones económicas entre la población invasora y la conquistada, en términos de un darwinismo social canibalesco. Las comunidades indígenas están obligadas a soportar todas las calamidades provenientes de la llamada “civilización nacional” —epidemias, explotación, marginamiento, deculturación, exterminio— sin recibir en compensación prácticamente ningún elemento beneficioso de la misma, como podría ser la tecnología, la educación, la atención médica y el logro de mejores niveles de vida. Si los indígenas sucumben, se trata únicamente del costo necesario de todo proceso civilizatorio, dicen los desarrollistas.

La excesiva militarización de los territorios conquistados es la última gran característica de la política fronteriza desarrollista. El ansia de ocupar militarmente esas zonas se justifica, en gran parte, por la necesidad de defenderlas ante la amenaza de ataques de los países vecinos. Pero la ocupación militar parece desbordar ampliamente esos propósitos, por cuanto se da en la práctica la fundación de grandes explotaciones agropecuarias por altos personeros de las Fuerzas Armadas en zonas habitadas por indígenas y hasta existen proyectos de inserción de grupos de soldados con sus familias, en el seno de Comunidades Indígenas, como Solano, Victorino y Tama-tama (estado Amazonas), alterando profundamente en esa forma la fisonomía e identidad de las mismas y modificando radicalmente las relaciones sociales, económicas y aun ecológicas, que las rigen. Aparte del hecho mismo de que los nuevos pobladores sean o no militares, es enteramente evidente que cuando la mitad de los habitantes de cualquier sitio poblado es de extracción foránea y de ingreso reciente, a la vuelta de muy poco tiempo se produce una deculturación caótica y una pérdida del sentido de pertenencia a un grupo humano definido. El

desarrollismo quiere implantar esa solución porque cree que los indígenas necesitan de la tutela externa y que al mismo tiempo deben desprenderse de todas sus costumbres y valores, por considerarlos como particularidades nocivas y hasta antipatrióticas, que expresan una mentalidad inferior. Todo ese cuadro conceptual y político del desarrollismo obedece a una ideología de colonialismo interno, que sólo accidentalmente y en algunos matices muy secundarios difiere del colonialismo europeo clásico. De ahí deriva claramente que el sometimiento del indígena a una disciplina paramilitar y a un régimen económico dominado por militares constituya una especie de panacea para la concepción desarrollista. A esta constelación de fenómenos se agrega la presión que ciertos sectores ejercen hacia la incorporación masiva de la población indígena al servicio militar obligatorio. Nosotros estamos claramente de acuerdo con la necesidad de que todo indígena reciba instrucción militar para contribuir eficazmente a la defensa de su comunidad y de su país, pero es preciso tomar en consideración algunas circunstancias muy especiales. Hay, por ejemplo, comunidades tan débiles desde el punto de vista demográfico, que casi no cuentan con varones aptos para el trabajo, y la sustracción de cualquiera de ellos significaría una calamidad irremediable. Existe también el grave peligro de que el indígena que haya cumplido dos años de servicio no retorne jamás a los suyos.

Es fácil comprender que el modelo desarrollista no sólo es funesto para los grupos indígenas, sino que a la larga tampoco reviste un beneficio real para la nación como un todo. No se logra nada positivo exportando la dependencia y el subdesarrollo del centro del país a la periferia indígena. Con ello se lograría suplantar a las comunidades indígenas actuales por otras aparentemente más integradas y mejor equipadas, pero en última instancia sujetas a una

jerarquía de relaciones de dependencia colonial respecto de la propia nación que se expande, así como de un cúmulo de intereses foráneos.

El modelo desarrollista de política fronteriza no reúne las condiciones mínimas para resolver, siquiera parcialmente, la inmensa y compleja problemática de las zonas indígenas limítrofes. Hay que buscar, pues, otra alternativa más equitativa, democrática y humana, que no superponga los intereses económicos particulares a las necesidades colectivas de las poblaciones involucradas ni se desvíe hacia el facilismo tecno-burocrático y la imposición propagandística de falacias y soluciones parciales.

Creemos con sinceridad que el modelo antropológico de política fronteriza está en capacidad de brindar esa alternativa tan necesaria. Desechamos por falaces todas aquellas imputaciones que nos hacen los sectores desarrollistas –tanto fanáticos, como moderados– haciéndonos parecer como simples críticos de otras concepciones, sin que podamos ofrecer ningún aporte propio para un plan de acción.

El modelo antropológico que aquí presentamos está suficientemente elaborado para ser puesto en práctica en la medida en que la coyuntura sociopolítica nacional nos lo permita aunque se inserta mucho mejor, naturalmente, en el marco referencial de una planificación socialista. Tiene, además, la gran ventaja de no compartir los prejuicios, incoherencias y contradicciones internas que pululan en todas las variantes del modelo desarrollista. No es posible, en el presente trabajo, detenernos en todos los detalles e implicaciones de nuestra concepción; hay que restringirnos a los lineamientos esenciales, pero existen afortunadamente numerosas publicaciones referentes al nuevo indigenismo, que servirán para documentar y ampliar esta información algo escueta.

Coincidimos con los desarrollistas en la necesidad de afirmar la soberanía nacional en los territorios fronterizos, acabar con un aislamiento secular y promover en ellos un proceso de transformaciones profundas de índole tanto económica como sociocultural. Pero sustentamos enérgicamente que en las zonas tradicionales pobladas por grupos indígenas son estos mismos los agentes de transformación más adecuados. No hace falta ni siquiera motivar a los indígenas hacia la búsqueda de su propia superación. Puede darse por descontado que esa motivación existe y que sólo necesita ser canalizada a través de una política definida y mediante la provisión de los recursos mínimos necesarios.

Tenemos el claro ejemplo de numerosas comunidades indígenas del Amazonas, del Delta Amacuro y del Zulia, quienes, con una ayuda crediticia mínima y a veces sólo mediante el otorgamiento de los títulos de propiedad sobre sus tierras, han logrado un progreso económico considerable, sin necesidad de intermediarios religiosos y civiles. El desarrollismo cae en contradicción evidente con sus propios postulados, ante los éxitos de los pasos iniciales de la reforma agraria entre indígenas del Delta, Anzoátegui y Zulia. Hasta los cuibas de Apure, dispersos y perseguidos por un genocidio secular, han logrado notables progresos. Se ve con claridad cada vez mayor que, en igualdad de condiciones, la población indígena, a través de su organización comunal, su gran familiaridad con el medio ecológico y su cultura más integrada, puede prosperar en más alto grado que el agricultor criollo o importado.

La concepción antropológica aboga por el reconocimiento y respeto hacia la identidad sociocultural de todo grupo étnico aborigen. Ningún colectivo humano puede desarrollarse, y menos aun progresar, si se le pisotea en su dignidad humana y se le ataca en su fuero íntimo. Por otra parte, a todas esas comunidades

hay que garantizarles la posesión y disfrute de sus tierras, aguas y bosques, antes de pensar en la traída de nuevos pobladores. El indígena, como ciudadano venezolano que es, no puede ser objeto de una política de conquista y manipulaciones de tinte colonial. Más aun, los propios vocablos “conquista” y “colonización” deben proscribirse del lenguaje de la planificación oficial, como ya lo ha exigido enfáticamente la Confederación de Indígenas de Venezuela. Y la única forma de lograr su inserción justa y equitativa en la sociedad nacional en un plano riguroso de igualdad económica, social y jurídica es mediante el pleno reconocimiento de su organización étnica y de sus valores lingüísticos y culturales, que constituyen su máximo aporte para la cultura nacional, tan tristemente mediatizada, empobrecida y deformada.

Según nuestro modelo, el primer paso de toda política de fronteras que se quiere ejecutar en zonas indígenas ha de ser el reconocimiento legal de esas comunidades, mediante un estatuto jurídico preciso y la dotación legal de sus tierras, en el marco de una auténtica reforma agraria. Todo ello abre paso a una legítima autogestión indígena, a través de sus organizaciones representativas.

Por otra parte, las comunidades autóctonas no necesitan de ninguna instancia intermedia para la tramitación de sus asuntos, sino que deben tener una comunicación abierta y permanente con el Estado y sus diversos organismos. Las comunidades requieren mucho asesoramiento —claro está— de parte de científicos sociales y otros especialistas. Pero estos asesores deberían ser designados por las propias organizaciones indígenas y de ninguna manera podrán ser impuestos por personas y grupos ajenos a dicha problemática.

Para nosotros se acabó definitivamente el indigenismo de gabinete y conciliábulos. Reclamamos una auténtica autogestión indígena, capaz de practicar una política de interculturación, que

armonice la cultura indígena con el aporte tecnológico, científico y estético de la cultura mayoritaria, a través de una verdadera educación intercultural bilingüe. Además, sólo la autogestión puede lograr una transformación integral de las comunidades, con base en un desarrollo nacional que tenga en cuenta todas las necesidades y jerarquice debidamente las urgencias y prioridades.

Si se le asegura a la población indígena la facilidad de estos planteamientos esenciales, no se le ve ningún obstáculo a la utilización de las tierras deshabitadas por parte de nuevos pobladores (ya que nos disgusta utilizar el término “colonos”), siempre que su presencia no signifique la mutilación, sojuzgamiento y ruptura de comunidades ya existentes y establecidas, sean estas indígenas o no. Si se da la igualdad de derechos –tanto en el plano teórico, como en el práctico– nada podrá impedir la convivencia amistosa y armónica de grupos étnicos diferenciados dentro de la misma entidad regional. La misma observación es enteramente válida para los militares acantonados en esas zonas, acompañados o no de sus respectivas familias.

Sólo poniendo freno a la expansión de intereses económicos particulares y dejando de lado prejuicios absurdos y anacrónicos podemos implementar una política y un programa genuinamente democrático, económicamente eficaz y, por encima de todo, respetuoso de la integridad sociocultural de las comunidades autóctonas y hasta del medio ecológico en que ellas se desenvuelven.

#### SOBRE LA SITUACIÓN MAQUIRITARE (PROBLEMAS DE CACURÍ)

Ha sido práctica tradicional la progresiva invasión de las tierras pertenecientes a los pueblos indígenas, tanto en Venezuela como en numerosos otros países del mundo. El patrón expansionista

siempre ha sido idéntico: los indígenas terminan quedándose sin tierras, sojuzgados y marginados por los invasores y condenados a una espantosa desorganización social, cuando no a la extinción. Es sencillamente intolerable que a sabiendas de todos estos antecedentes, este proceso se repita en el caso del pueblo maquiritare.

Algunos alegan con mucho desparpajo que la presencia de un puñado de indígenas no tiene por qué detener el avance de la nación hacia el sur. Ahora bien, no es nunca la nación entera, en tanto que entidad abstracta, la que avanza; los que avanzan son normalmente grupos de aventureros cuyo notorio maltrato hacia el elemento aborígen y su falta de escrúpulos morales son más que evidentes. Preguntamos a la opinión pública —jurado imparcial en el presente caso— si es más conveniente ayudar directamente al laborioso y abnegado pueblo maquiritare o por el contrario proveer de recursos a cualquier individuo a quien se le antoje penetrar la región que ellos ocupan, probablemente con la intención de expoliarlos y explotarlos en beneficio personal.

Es cierto que en una extensión geográfica enorme cabe físicamente una población mayor que la maquiritare. Pero es más cierto aún que los intrusos no buscan precisamente las tierras deshabitadas, sino que codician las zonas ya habitadas y explotadas por los grupos étnicos indígenas. La razón es muy sencilla: hoy por hoy la explotación directa de la Amazonía resulta sumamente difícil por la ausencia de recursos apropiados de orden técnico y financiero, agravada por la incomunicación casi total de esa zona. No es una casualidad que nadie esté buscando las zonas despobladas, como la mayor parte del Casiquiare, el Siapa, el Pasimoni, etc. En todo caso, si no es así, si los colonos no pretenden perturbar la organización ecológica y económica de las comunidades indígenas, tienen que probarlo por medios fehacientes.

Primero que nada, es indispensable asignar legalmente las propiedades colectivas inalienables a todas y cada una de las comunidades indígenas, previendo hasta donde sea posible su futura expansión demográfica. Para ello es preciso consultar fundamentalmente a los dirigentes indígenas más representativos y en segundo término a los antropólogos, científicos sociales, indigenistas y otros conocedores de la zona. Una vez determinada la extensión de las propiedades, y antes de que se pueda hablar de una colonización desde afuera, se debe equipar a los indígenas con los elementos indispensables para su subsistencia como grupo humano, impidiendo así el surgimiento de un desnivel o una situación de inferioridad con respecto a los presuntos colonos. Ello no involucra gastos exorbitantes, sino únicamente la asignación de una módica ayuda económica, asistencia técnica y sanitaria y la formación y capacitación de dirigentes indígenas. Toda esta labor la puede realizar un reducido grupo de profesionales competentes. Es criminal y tendencioso seguir sosteniendo que el indígena no responde adecuadamente a los programas de desarrollo. Podríamos citar numerosos ejemplos para probar lo contrario, además de que el indígena cuenta con la evidente ventaja de dominar ecológicamente el medio donde vive.

Cuando se haya logrado el esclarecimiento de los linderos indígenas y se haya asegurado la autogestión y el desarrollo autónomo de sus pobladores nativos, entonces sí será oportuno planificar el poblamiento de las zonas aún vírgenes, siempre y cuando se garantice una selección y un control adecuado de los aspirantes a ocupar dichas tierras baldías, a fin de que no se produzca un enfrentamiento directo o solapado con los grupos indígenas.

De no proceder así, el resultado difícilmente puede ser otro que el genocidio y el etnocidio sistemático. Sin embargo, es útil

tener presente que ya los indígenas de hoy no son los aborígenes sumisos e indefensos de épocas pasadas, sino que han dado muestras de una capacidad de autodefensa, si bien todavía limitada por su desventaja numérica y su carencia de educación formal. Advertimos también que en la actualidad el indígena afortunadamente no se encuentra solo en su lucha. Cuando antes un Estado, entidad o persona propiciaba o consentía una acción genocida, un puñado de idealistas solía decir que tal sujeto o entidad se hacía responsable ante el tribunal de la historia. Hoy la situación se ha modificado radicalmente. Existen movimientos nacionales e internacionales serios y cada vez más poderosos que respaldan incondicionalmente al indígena. Podemos afirmar con certeza que ningún crimen cometido contra las poblaciones aborígenes quedará impune.

SOBRE LAS MINORÍAS ÉTNICAS INDÍGENAS Y LA ZONA  
MARGINAL FRONTERIZA<sup>13</sup>

*La situación actual del indígena venezolano*

La población indígena es el sector de la sociedad venezolana más golpeado desde el comienzo del proceso de conquista y colonización de América, situación que no ha variado sensiblemente hasta nuestros días. Para el momento de la conquista, la casi totalidad del territorio venezolano estaba poblada por grupos indígenas que si bien no habían desarrollado civilizaciones monumentales, poseían un grado considerable de avance económico

---

13 Este trabajo colectivo constituye un documento público que apareció por primera vez en la revista *Nítido* N° 6, Caracas, enero de 1974. Universidad Central de Venezuela. Son autores: Esteban Emilio Mosonyi, Petra Josefina Moreno y Pedro Sotillo.

y tecnológico y organizaciones político-sociales bien definidas, junto a una superestructura cultural perfectamente integrada y de una complejidad muy superior a la que le atribuyen nuestros historiadores tradicionales.

Sin embargo, la superioridad tecnológica de la conquista española terminó por destruir o arrinconar estas sociedades autóctonas, aun cuando es de justicia anotar que la resistencia del aborigen venezolano fue más aguerrida y prolongada que la de los súbditos de los grandes imperios mesoamericanos y andinos.

La mayoría de los indígenas que no fueron masacrados durante la conquista sufrieron un violento proceso de destribilización y desorganización a raíz de la imposición de la encomienda y otras modalidades de explotación colonial. Producto de esta situación es el indígena “genérico”, quien no tardó en mestizarse con otros grupos étnicos de extracción europea y africana, con todo, las ciencias sociales han establecido que las supervivencias culturales aborígenes han seguido conformando hasta nuestros días muchos de los elementos esenciales de la cultura campesina básica, aun en zonas de fuerte influencia hispánica o negroide.

Los grupos indígenas que rehusaron aceptar la imposición de la conquista tuvieron que replegarse progresivamente hacia las zonas más periféricas y de difícil acceso, por la presencia de barreras naturales donde han podido prolongar hasta la fecha su modo de vida tradicional, aunque modificada en distintos grados por el contacto con otros grupos humanos. No obstante, a partir de la segunda mitad del siglo pasado se producen invasiones masivas hacia esas zonas, lo que ocasionará el sometimiento de numerosos grupos indígenas, antes libres, a una condición de superexplotación irracional y antihumana. En algunas zonas del país –como el estado Apure– tuvo lugar un proceso de exterminio

fisco violento que acabó con la casi totalidad de la población aborigen, situación conflictiva que se mantiene latente hasta hoy. En este periodo muchos grupos han sido diezmados y otros han continuado aislándose progresivamente, dirigiéndose hacia zonas aún inexploradas por el colono.

En el periodo gomecista se promulgó la Ley de Misiones con la cual el Estado deposita en manos de distintos órdenes religiosas los asuntos concernientes a la población indígena. Sin negar los méritos de la labor de algunos religiosos, la política de conjunto de estas misiones no ha pasado de ser un mero instrumento de explotación y de etnocidio, que ha contribuido a agravar la ya precaria situación existencial del indígena. Actualmente existe una fuerte rivalidad por el control de las comunidades indígenas por parte de misiones católicas y protestantes, terratenientes y ganaderos, aventureros y explotadores naturales, contrabandistas y últimamente de organizaciones oficiales y privadas de diversa índole.

La población indígena actual es aproximadamente de 150.000 personas constituidas por 30 grupos étnicos diferenciados cultural y lingüísticamente. Pese al marginamiento, superexplotación y la incidencia de devastadoras enfermedades endémicas y epidémicas, existe una marcada tendencia al aumento demográfico, al menos en la mayoría de estos grupos. Este hecho, aunado a la circunstancia de que diversas zonas geográficas constituyen la población mayoritaria, confiere a esta problemática una significación aún mayor.

La democracia formal no ha hecho nada efectivo por darle una solución idónea al problema indígena; por el contrario, ha propiciado proyectos etnocidas históricamente superados de índole desarrollista, como la Conquista del Sur o la Colonización del Delta Amacuro. El capitalismo dependiente aspira al control absoluto de toda la geografía nacional, aun a riesgo del exterminio

físico de sus habitantes y el total descalabro ecológico que sobrevendría necesariamente en la medida en que esos planes se hicieran efectivos. Por otra parte, estas políticas se basan en la idea realista de que el elemento humano indígena es refractario al “progreso” y por consiguiente debe ser reemplazado a la mayor brevedad por colonos de procedencia nacional o extranjera, llamados a introducir la “civilización occidental” en esta zona.

### LAS MINORÍAS ÉTNICAS EN EL SOCIALISMO

La problemática de las minorías étnicas, sobre todo si esas minorías son autóctonas, constituye un aspecto importante de la realidad nacional de muchos países del mundo, sobre lo cual el socialismo tiene que pronunciarse necesariamente. Siguiendo los alineamientos de toda la tradición marxista, la respuesta de un gobierno socialista no puede ser otra que el reconocimiento pleno de la autonomía y la autodeterminación de dicha minoría.

En lo referente al caso específico de la población indígena americana, se trata de una realidad de dimensiones continentales, ya que no es concebible considerar la situación del indígena venezolano sin tomar como marco de referencia la población indígena continental. Esta constatación se hace más válida en la medida en que se están forjando vínculos entre organizaciones indígenas nacionales y se refuerzan los lazos entre organizaciones indígenas internacionales, en función del enfrentamiento de una problemática básicamente común con sus lógicas variantes nacionales, regionales y locales.

El indígena, por necesidad histórica, tiende hacia el socialismo. Ese proceso de radicalización es inevitable por dos razones:

- a) Por presión interna. La organización socioeconómica de los grupos indígenas es absolutamente incompatible con toda forma de capitalismo. Las formas comunales de propiedad y trabajo, el énfasis en la solidaridad de grupos y un igualitarismo humanista fuertemente marcado prefiguran históricamente modelos societarios de tipo netamente socialista.
- b) Por presión externa. El capitalismo conlleva necesariamente una diversidad de mecanismos basados en la ideología desarrollista, los cuales conspiran contra la integridad de las comunidades indígenas, tienen a la mano una gran variedad de recursos para expulsar al poblado autóctono o convertirlo en el más barato de los peones agrícolas.

Al referirnos a la problemática indígena tenemos que desprendernos de todo criterio discriminatorio y racista que ha caracterizado hasta la fecha la ideología de las relaciones interétnicas en los países capitalistas. Hay que partir de la noción básica de que el indígena es un ser humano con una dotación biológica y psíquica idéntica a la del resto de los grupos humanos que habitan el país. Pocas personas están enteradas de que aun dentro de los marcos caricaturescos de la actual reforma agraria, ciertas comunidades indígenas han logrado avances económicos y tecnológicos considerables, sobre la base de una ayuda crediticia precaria o a veces la simple dotación de tierras cultivables.

En una nación socialista, las comunidades autóctonas deben constituirse en los primeros beneficiarios de cualquier tipo de acción oficial que se efectúe en su hábitat actual y sus áreas de influencia.

Para ello constituye premisa fundamental el respeto pleno a la autodeterminación y autogestión de estas minorías dentro del marco de sus propios modelos societarios, sin rastros de paternalismo o imposición externa. La existencia de modelos alternativos es una garantía a largo plazo para la evolución armónica a la vez que diversificada de la humanidad, en contraposición al modelo capitalista basado en un proceso de homogeneización, masificación e imposición de centros hegemónicos. Está demostrada históricamente la viabilidad de estados multiétnicos pluriculturales y plurilingües, no solamente en el mundo socialista, sino también en algunos países capitalistas avanzados, como es el caso de Suiza. La existencia de comunidades indígenas relativamente autónomas dentro del contexto sociopolítico nacional no implica de manera alguna la formación de enclaves aislados e históricamente estancados, ya que el socialismo permitirá y propiciará el desenvolvimiento dinámico de cada una de esas sociedades y su vinculación con el resto de la sociedad nacional sin sacrificar por ello su identidad étnica y cultural.

La vinculación de los grupos indígenas con los organismos oficiales debe realizarse en forma directa a través de su propia representación orgánica. En tal sentido rechazamos la idea de entidades mediatizadoras como la Comisión Indigenista y otras burocracias extrañas a las propias comunidades y planteamos la eliminación de la superestructura misional por cuanto las comunidades indígenas deben –en función del principio de autodeterminación– tomar en sus manos su propio destino. Sin embargo, tanto los religiosos como los demás ciudadanos podrían realizar actividades que beneficien a esas comunidades bajo la supervisión y control de las autoridades indígenas, en concordancia con la planificación del Estado socialista.

Se aspira mediante estos lineamientos a llevar el socialismo a las comunidades indígenas en una forma compatible con el afianzamiento de la identidad étnica de los grupos autóctonos aprovechando al máximo los elementos económicos y socioculturales de carácter solidario colectivista tradicionalmente presentes en estas comunidades y que subyacen a su rechazo a las modalidades de explotación precapitalista y capitalista que se les han impuesto.

#### MEDIDAS DE TRANSICIÓN PARA LA SOLUCIÓN DE LA PROBLEMÁTICA INDÍGENA NACIONAL

En conformidad con los planteamientos expuestos proponemos las siguientes medidas concretas, que en forma inmediata un gobierno socialista debería tomar en relación con la problemática indígena:

1. Dotación colectiva de tierras, científicamente orientada, que no lesione la autonomía y las características socioculturales de las comunidades y que tome en cuenta las necesidades de expansión debidas al crecimiento demográfico y al desarrollo económico que se genere en los distintos grupos. Junto con la tierra se asignarán a las comunidades los recursos necesarios para consolidar su organización económica propia y acabar con el marginamiento y la super-explotación de la mano de obra indígena.
2. Estructuración de un plan de salubridad especial encaminado a reparar los graves daños provocados por la intromisión de enfermedades endémicas y epidémicas antes inexistentes en las zonas indígenas, que en muchos casos han diezmando la población de comunidades enteras, como el sarampión, la viruela, la tuberculosis. Deberá incluirse igualmente en ese plan el estudio y tratamiento de las

enfermedades características de cada grupo, así como los procedimientos y medicamentos utilizados para su curación por los propios indígenas.

3. Implementación progresiva de programas de educación intercultural bilingüe en las distintas lenguas indígenas habladas en el país y adaptadas a las características económicas, socioculturales y ecológicas de cada comunidad. Mediante esta modalidad educacional se logrará la armonización de las culturas autóctonas con los aportes provenientes de la sociedad nacional y supranacional.
4. Creación de un centro nacional de estudios indígenas que se dedique a la investigación integral de todas las comunidades, a la preservación, revitalización y difusión de las lenguas y culturas indígenas, al estímulo de los creadores culturales autóctonos y al establecimiento de instituciones a nivel regional
5. Creación de una escuela superior de indigenismo donde se impartan a diferentes niveles los conocimientos esenciales e indispensables a todas aquellas personas que vayan a trabajar en comunidades indígenas o en algún proyecto relacionado con la problemática indígena. Tendrían matrícula prioritaria en este centro de enseñanza los propios indígenas que aspiren a trabajar por sus respectivos grupos y comunidades. Esta escuela deberá estar vinculada a los centros de estudios superiores donde se imparta la docencia de las ciencias sociales.
6. Definición del status jurídico del indígena en el sentido de garantizarle la igualdad de deberes y derechos ciudadanos, respetando al mismo tiempo la legislación particular de cada grupo de acuerdo al principio de autodeterminación.

7. Elaboración de una serie de planes convenientemente jerarquizados para solucionar a la brevedad posible los problemas y necesidades fundamentales de las comunidades indígenas. Dichos planes surgirán del consenso orgánico de las dependencias oficiales con las organizaciones indígenas representativas, tanto a nivel nacional como local, ajustando rigurosamente todos los aspectos de la planificación a los requerimientos específicos de cada comunidad.
8. Fomento de la organización espontánea y autónoma de los grupos indígenas, siguiendo los lineamientos de la autogestión y autodeterminación, a fin de asegurar la máxima representatividad y la mayor eficiencia a los movimientos autóctonos, de alcance tanto local como regional y nacional.
9. Creación, en cada dependencia oficial regional y nacional de cierto rango, de cargos específicamente relacionados con la planificación indigenista, los cuales deberán ser desempeñados por personas plenamente capacitadas, preferentemente de ascendencia indígena.
10. Integración del aporte sociocultural indígena al proceso educativo nacional –tanto formal como informal– a fin de maximizar la contribución de los pueblos autóctonos históricos y actuales a un auténtico replanteamiento de nuestra identidad y cultura nacional y de los objetivos de nuestro desarrollo independiente, así como a la formación de un modelo societario socialista profundamente original y distintivamente venezolano.

## A MANERA DE CONCLUSIÓN

Históricamente se han delineado, a lo largo de nuestra vida republicana, diversas posiciones frente a la problemática indígena, aunque ninguna concepción emergente elimina las anteriores de una forma inmediata y absoluta.

1. Hasta 1930, aproximadamente, predominaba una total dejadez frente al problema. En general, se daba por descontada la próxima extinción de toda la población indígena, en virtud de una necesidad histórica inexorable. Una manifestación algo tardía de esa ideología se resume en la posición del exministro Arnaldo Gabaldón, para quien la problemática sanitaria se resolvía por medio de la extinción física de la población autóctona. Esa es, por cierto, la época de oro de los tristemente célebres mataindios de Apure, así como de la inhumana y genocida explotación cauchera del Amazonas.
2. A partir de los años treinta va cobrando cuerpo una concepción filantrópica humanitarista, con visos de asistencialismo caritativo. Es la época de la promulgación de la Ley de Misiones. Se comienza a hablar del pobre indio, de la necesidad de darle alguna limosna, de aliviar sus penalidades. Se trata de un paternalismo abierto y condescendiente, que representa, no obstante, una superación histórica de las posiciones anteriores.
3. Desde el año cuarenta y cinco, aproximadamente, se implanta en Venezuela la primera versión del indigenismo científico mexicano, cuyo lema es la integración total y plena del indígena a la vida nacional. Se propone conocer al indígena para después cambiarlo, según los patrones

propios de la cultura nacional mayoritaria. La opinión y el punto de vista del indígena cuentan poco dentro de ese esquema claramente etnocida: su papel se reduce a convertirse en el polo receptor —enteramente pasivo— de un proceso dirigido de aculturación o de transfiguración étnica. Por otro lado, esta ideología ignora el carácter clasista de la sociedad mayoritaria, que hace imposible una auténtica integración: el indígena termina por transformarse en subproletario marginado.

4. Finalmente, desde la década de los sesenta, se va constituyendo lentamente una visión crítica, científica y desprejuiciada de la problemática indígena. No es ninguna casualidad histórica que paralelamente empiecen a surgir organizaciones indígenas auténticas de verdadera significación nacional y de un peso político de cierta consideración. Con frecuencia las organizaciones indígenas se dejan mediatizar por intereses ajenos a sus fines específicos. Es particularmente onerosa la influencia omnipresente de los partidos reformistas tradicionales, agravada frecuentemente por la ausencia de toda participación de la izquierda institucionalizada. Pero se produce rápidamente una depuración ideológica que llevará necesariamente al movimiento indígena hacia planteamientos cada vez más revolucionarios e identificados con el socialismo. Ese proceso de radicalización es inevitable por dos razones.

a) Por presión interna: La organización socioeconómica de los grupos indígenas es absolutamente incompatible con toda forma de capitalismo. Las formas comunales de propiedad y de trabajo, el énfasis en la solidaridad

de grupos y un igualitarismo humanista fuertemente marcado prefiguran históricamente modelos societarios de tipo netamente sociales.

- b) Por presión externa: El capitalismo conlleva necesariamente una diversidad de mecanismos basados en la ideología desarrollista, los cuales conspiran contra la integridad de las comunidades autóctonas, aunque el Estado reformista haga algunos intentos —en general muy tímidos y vagos— por defender al indígena frente a la avalancha arrolladora de las clases dominantes hacia las fronteras del país. Los que apetecen las tierras poseídas por grupos indígenas tienen a la mano una gran variedad de recursos para expulsar al poblador autóctono o convertirlo en el más barato de los peones agrícolas.

El indígena, por necesidad histórica, tiende hacia el socialismo. Pero los movimientos de izquierda tienen el deber ineludible de definir una política clara y unívoca frente al problema indígena, a escala nacional y continental. Ya los elementos fundamentales están dados para la formulación de tal política. Luego de muchos años de largas y fructíferas discusiones, poseemos una idea bastante clara acerca de la manera óptima de la cual cabría lograr la redefinición histórica del indígena americano. Ya hoy nadie duda de que los grupos indígenas deban ingresar definitivamente en la dinámica histórica general de la humanidad. Pero dentro de esa dinámica el indígena tiene que aportar —de una forma activa y creadora— una serie de modelos societarios originales, que recojan, transmitan y lleven a su grado máximo de perfeccionamiento una experiencia histórica insustituible y de grandes potencialidades creativas. Es el surgimiento del indígena como sujeto histórico

conciente, en solidaridad plena con toda la humanidad oprimida que emerge –como un todo– en búsqueda del papel histórico que le tocará asumir en los próximos años.

## BIBLIOGRAFÍA

Este volumen es de carácter experimental, basado casi exclusivamente en un contacto de primera mano con la problemática tratada y en las reflexiones personales subsiguientes. En tales condiciones, la importancia de la bibliografía se hace muy relativa, ya que los aportes anteriores –sin desestimar en nada su valor intrínseco– sólo han influido de una manera muy mediata e indirecta sobre el contenido del presente libro. El material consultado ha sido abundante y muy variado. En él se encuentran descripciones etnográficas antiguas y modernas, estudios lingüísticos de valor desigual, trabajos procedentes de la literatura indigenista interamericana publicada en libros y revistas, denuncias de toda índole sobre actos de genocidio y etnocidio, sin excluir noticias de prensa enteramente casuales y casuísticas. Todas estas lecturas nos han servido de fondo general, sobre el cual se destacan los contornos de la trayectoria del indigenismo en nuestro país. En la breve lista que sigue daremos únicamente aquellos títulos que tengan una vinculación específica con los tópicos desarrollados por nosotros, partiendo de puntos de vista ya sea divergentes, ya sea convergentes con los nuestros.

- Aguirre Beltrán Gonzalo. *El proceso de aculturación*. Universidad Nacional Autónoma de México, México: 1957.
- Bastide, Roger. *Antropología Aplicada*. Amorrortu, Buenos Aires, 1972.
- Departamento de Misiones del CELAM Antropología y evangelización, Bogotá, 1969.
- Jaulin, Robert. *La paix blanche*. Le Seuil, París: 1970.
- Jaulin, Robert y otros: *Le livre lanc de l'ethnocide en Amérique*. Fayard, París: 1972.
- La situación del indígena en América del Sur. Tierra Nueva, Montevideo, 1971.
- Los centros coordinadores indigenistas. Instituto Nacional Indigenista. México, 1962.
- Memorias del I Congreso de Indios de Venezuela. Caracas, 1970.
- Memorias del II Congreso de Indios de Venezuela. Caracas, 1972.
- Memorias del II Congreso de Sociología y Antropología de Venezuela. Caracas 1969.

*El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva*

Digital

Fundación Imprenta de la Cultura

Guarenas, Venezuela,

en el mes de junio de 2025





Este conjunto de estudios indigenistas recoge aportes culturales y lingüísticos pioneros a mediados de los 70. Constituyen, en sus principios y fundamentos básicos, una referencia para visualizar las políticas indigenistas y sus cambios históricos. Estas investigaciones son un aporte para lograr un auténtico enfoque en la comprensión de la diversidad indígena, y de cómo esta se ajusta a los procesos de cambios. Valga su reedición para la contextualización respecto a los referentes y datos de la realidad indígena actual. El tema ha tomado un amplio espacio en los escenarios socioculturales, desde la preponderancia que la Constitución de la República Bolivariana ha otorgado a las etnias indígenas de nuestro país. Lo que se propone es un fiel acercamiento a sus culturas, a partir de sus interrogantes, demandas y derechos, y de la necesaria participación de estas en la sociedad.

### **ESTEBAN EMILIO MOSONYI (Hungria, 1939)**

Antropólogo y lingüista. Dr. en Ciencias Sociales. Estudioso de las lenguas y culturas indígenas, de la problemática interétnica y de su diversidad sociocultural como alternativa a la globalización tecnocrítica. Activista social y asesor de organizaciones nacionales e internacionales. Premio Nacional de Humanidades (2000). Entre sus libros, destacan: *El caso de las Nuevas tribus* (1981); *Identidad nacional y culturas populares* (1982); *Plurilingüismo indígena y policía lingüística* (1998); *Diagnóstico de las lenguas indígenas venezolanas* (1999); *Manual de lenguas indígenas de Venezuela* (2000).

IMPRESO EN TIEMPOS DE  
GUERRA ECONÓMICA  
CONTRA VENEZUELA

