

BIBLIOTECA

Esteban Emilio Mosonyi

Aspectos de la génesis
de la Educación
Intercultural
Bilingüe para los
pueblos Indígenas
de Venezuela



MONTE ÁVILA
EDITORES LATINOAMERICANA

BIBLIOTECA ESTEBAN EMILIO MOSONYI

Aspectos de la génesis de
la Educación Intercultural
Bilingüe para los pueblos
Indígenas de Venezuela

ESTEBAN EMILIO MOSONYI

Aspectos de la génesis de
la Educación Intercultural
Bilingüe para los pueblos
Indígenas de Venezuela



1ª edición en Ministerio de Educación y Deportes, 2006
1ª edición en Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2025

*Aspectos de la génesis de la Educación Intercultural Bilingüe para los pueblos
Indígenas de Venezuela*

© Esteban Emilio Mosonyi

EDICIÓN, DISEÑO Y PORTADA
Ennio Tucci

© MONTE ÁVILA EDITORES LATINOAMERICANA C.A., 2025
Centro Simón Bolívar, Torre Norte, piso 22, Urb. El Silencio,
Municipio Libertador, Caracas 1010, Venezuela.
Teléfono: (58-212) 485.04.44
www.monteavila.gob.ve

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY
Depósito Legal N° DC2025000665
ISBN 978-980-01-2524-3

Índice

PALABRAS PRELIMINARES	13
Por Jorge Pocaterra	
ACLARATORIA ACERCA DEL CARÁCTER DEL PRESENTE LIBRO	17
Por Esteban Emilio Mosonyi	22
PRESENTACIÓN	23
Por Ronny Velásquez	
INTRODUCCIÓN	27

I PARTE

LA REALIDAD INDÍGENA COMO ELEMENTO FUNDANTE DE LA SOCIODIVERSIDAD

UNIVERSALIZACIÓN VS INTERCULTURALIDAD: UN RETO PARA EL NUEVO MILENIO	37
¿SIGUE VIGENTE EL PENSAMIENTO DE LOS PUEBLOS AMERINDIOS?	45
IDENTIDADES, LENGUAJES Y ETNOCIENCIAS	57
SIETE PREGUNTAS SOBRE LA REALIDAD INDÍGENA VENEZOLANA	73
LAS TIERRAS INDÍGENAS ANTE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL	87
REFLEXIONES SOBRE LA SITUACIÓN DEL INDÍGENA ANTE LA LEY VENEZOLANA, CON ATENCIÓN ESPECIAL A SUS TERRITORIOS ANCESTRALES	103
PROBLEMAS ESPECIALES EN LA SITUACIÓN DE LA MUJER INDÍGENA AMERICANA	115
EL ESTADO AMAZONAS: OTRO EJEMPLO DE PLURALISMO FICTICIO	127

EL DIÁLOGO INTERINSTITUCIONAL E INTERDISCIPLINARIO SOBRE EL AMAZONAS VENEZOLANO: UNA PRIORIDAD INELUDIBLE	153
PROPUESTAS PARA EL NUEVO MILENIO CON ÉNFASIS EN EL AMAZONAS VENEZOLANO	163

II PARTE

ASPECTOS DE LA PROBLEMÁTICA LINGÜÍSTICA Y ANTROPOLINGÜÍSTICA

LINGÜÍSTICA Y EDUCACIÓN INDÍGENA	187
FACTORES QUE INTERVIENEN EN EL RETROCESO Y LA DESAPARICIÓN DE CIERTAS LENGUAS INDÍGENAS: ALGUNAS RECOMENDACIONES PARA SALVAGUARDAR LA DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA	201
CÓMO DIFUNDIR LA LITERATURA INDÍGENA ENTRE LOS NIÑOS: UNA PROPUESTA ANTROPOLINGÜÍSTICA	233

III PARTE

LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE EN PERSPECTIVA

EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE: ¿UNA CREACIÓN VENEZOLANA?	249
PRESENTE Y FUTURO DE LA ETNOEDUCACIÓN	253
ALGUNOS PROBLEMAS ACTUALES DE LA EDUCACIÓN INDÍGENA EN VENEZUELA	267
FAMILIA INDÍGENA Y EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE	271
HACIA UNA MEJOR ATENCIÓN PREESCOLAR PARA LA NIÑEZ INDÍGENA: EL CASO DE VENEZUELA	279
POBLACIÓN INDÍGENA Y EDUCACIÓN SUPERIOR	291

APROXIMACIÓN AL PROBLEMA DE LA CUANTIFICACIÓN Y LA ETNOMATEMÁTICA EN LAS CULTURAS AMAZÓNICAS DE VENEZUELA	299
---	-----

IV PARTE

APORTES AUTÓCTONOS AL PROCESO DE ETNOEDUCACIÓN

ETNOEDUCACIÓN Y LINGÜÍSTICA: CLAVES PARA EL ANÁLISIS DE TEXTOS ESCRITOS POR INDÍGENAS	315
FORMACIÓN DEL NIÑO GUAJIBO	325
Texto de la educadora e investigadora guajiba Beatriz Guevara Guerra	
BREVE ANÁLISIS DEL TESTIMONIO ETNOEDUCATIVO	341
Texto de la educadora e investigadora guajiba Beatriz Guevara Guerra	
CEREMONIA DE INICIACIÓN DENOMINADA EDÁATALI	351
Texto del investigador baniva Hernán Camico	
BREVE ANÁLISIS DEL TESTIMONIO ETNOEDUCATIVO	355
Texto del investigador baniva Hernán Camico	

ANEXOS

REFLEXIONES EN TORNO A LA CARRETERA DE SAN JUAN DE MANAPIARE	369
Entrevista realizada al autor por el sociólogo Rubén Montoya	
DISCURSO DE ORDEN PARA EL DÍA DE GUAICAPURO	377
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	389

*Para los Pueblos Indígenas y a todos
los seres humanos que luchan por
una sociodiversidad creativa...*

PALABRAS PRELIMINARES

*“La Constitución Bolivariana representa no el país que tenemos sino
aquel hacia el cual tendemos, el país que queremos,
el país que soñamos”.*

PROF. ARISTÓBULO ISLÚRIZ ALMEIDA

La Educación Intercultural Bilingüe representa en sí misma una serie de niveles internos y a su vez un espacio específico dentro de todo el proceso y sistematización progresiva de la educación bolivariana. El punto de partida, con estatus constitucional, está representado por la educación propia de los distintos pueblos y comunidades, desde los cuales se afianza la educación intercultural. No hay educación intercultural si no hay educación propia como punto de partida del nuevo sistema educativo que nos involucra en las perspectivas de una revolución que promueve un nuevo socialismo del siglo XXI. Nuevo y viejo a la vez, ancestral, reciente y actualizado, desterrando los viejos y nuevos vicios del colonialismo interno y externo y de los nuevos y viejos proyectos imperiales. La filosofía, la etnociencia y la política intercultural, en relación orgánica y comprometida con los pueblos y comunidades, darán respuesta oportuna a los correctivos necesarios y los perfeccionamientos progresivos para emprender la construcción participativa de un nuevo proyecto histórico, socialista y revolucionario, indianista y bolivariano.

El reciente triunfo del compañero Evo Morales en Bolivia, viene a confirmar la sentencia de José Martí, aquello de que América no caminará sin el indio. Y la profecía de Túpac Katari: “Volveré, volveré y seré millones”.

Cada pueblo indígena tiene el derecho, pero al mismo tiempo el deber y la obligación, de construir con sus sabios ancianos, ancianas y comunidades proyectos educativos específicos, donde se ponga en primer plano el idioma materno, la visión del mundo de cada pueblo (¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Hacia dónde vamos?); el calendario indígena de cada pueblo (sentido del tiempo y del espacio), el patrón de asentamiento, como estrategia de ocupación del territorio, tiempo de pesca, de siembra, de cosecha, de recolección, de pastoreo, de tala y quema, etc. Todo ello con el propósito de que el calendario escolar se ajuste durante el año al calendario de cada pueblo indígena, en el contexto de la concreción de los proyectos educativos indígenas.

Si venimos de la tradición oral, la educación intercultural nos conecta también por necesidad histórica con el mundo de la escritura, lo que nos permite editar una serie de textos bilingües o monolingües en lengua materna o en castellano, a través del Proyecto Fortalecimiento de la Educación Intercultural Bilingüe, con la acción específica de Producción y Publicación de materiales educativos impresos y audiovisuales. La Dirección de Educación Indígena del Ministerio de Educación y Deportes y el Proyecto de la Educación Propia e Intercultural, nos impulsa a poner en manos de ustedes estos materiales educativos impresos para el aprendizaje y difusión de las culturas e idiomas indígenas. Esto corresponde a las acciones que se emprenden dentro del sistema de Educación Bolivariana y los planteamientos inherentes a la interculturalidad de todo el sistema educativo venezolano.

El presente texto del compatriota Esteban Emilio Mosonyi sobre La Educación Intercultural Bilingüe, confirma la complejidad multisocietaria y multilingüe de nuestros pueblos y

culturas, así como las potencialidades alternativas para una descolonización de fondo de nuestros sistemas educativos en las perspectivas de la interculturalidad y socialismo del siglo XXI.

JORGE POCATERRA

Caracas, 15 de enero, Día del Maestro de 2006

ACLARATORIA ACERCA DEL CARÁCTER DEL PRESENTE LIBRO

Hay un conjunto de razones para escribir un texto introductorio adicional a esta obra que recoge muchas de mis reflexiones de largos años sobre la educación intercultural bilingüe; junto a otros asuntos y problemas conexos, como aportes al estudio y comprensión de la situación indígena vigente en el país, especialmente en el estado Amazonas. Debo dejar bien explícito, ante todo, que el presente volumen no pretende ser una introducción teórica a la materia, al menos no de una manera sistemática. Creo, inclusive, que no ha llegado aún el momento de intentar algo similar, dada la fluidez y excesiva movilidad del estado de cosas que inspiró estas páginas. Hay, por supuesto, otra razón muy poderosa. Al indígena actual no le agrada, y con toda razón, verse confrontado a una sarta de recetas que le sugiera la aceptación de ideas densamente formuladas, tal vez tenidas por inapelables. Él quiere discernir, discutir, elegir, ampliar, cambiar y —¿por qué no?— eliminar muchos asertos enunciados por sus “aliados”, no sólo para poder participar sino para ser protagonista de su destino.

Luego está la diacronía de este trabajo. Afortunadamente, no estoy en la posición de un investigador de gabinete ubicado en la comodidad de su escritorio, rodeado de sus libros y documentos, estampando en el papel un flujo de ideas más o menos consecutivas, es decir, ubicadas en una unidad de espacio y tiempo. Por el contrario, el nacimiento de este libro ha sido enormemente accidentado. Es, y tenía que ser, el resultado inacabado de numerosos viajes, reuniones, conferencias, clases impartidas

en diferentes niveles de docencia, incluso de discusiones acaloradas con indígenas u otras personas presentes a la sazón. Se trata de todo menos de un libro orgánico y depurado. En él es difícil distinguir el pensamiento de la acción, la discusión académica de la mera conversación. Asumo con orgullo estas virtudes y limitaciones.

Al usar el vocablo diacronía aludo al hecho de haber necesitado largos años, cuidado si no decenios, para compilar todo cuanto aparece registrado en las páginas siguientes. Ello implica, casi forzosamente, que gran parte de lo aquí afirmado o sugerido exprese realidades no siempre cónsonas con el momento histórico que vivimos. No quiero que esto se interprete como un desfase o falta de actualización, bien sea inconsciente o voluntaria. Deseo, más bien, que este escrito emanado de mi experiencia ponga de manifiesto, lo más fielmente posible, todas las contradicciones, torceduras, reiteraciones y altibajos que caracterizan el período comprendido —en forma aproximada— entre los años setenta y los albores del nuevo milenio. Tampoco he pretendido trabajar con igual intensidad durante todos estos decenios tan disímiles entre sí y con tan variada pertinencia para la problemática indígena en nuestro país. Piénsese solamente en la brusca recaída de los años ochenta.

Con todo y para mi gran satisfacción, me impregna poderosamente la coherencia última, el resultado final del conjunto, hasta la relativa diafanidad de la impresión que deja la lectura atenta de este libro, por lo menos en mi caso y de las personas con quienes me ha tocado más a menudo reunirme y compartir. Uno hace, sin duda, numerosos ajustes y correcciones, pero referidos en su mayoría a las capas más superficiales del pensamiento; en lo profundo permanece siempre —así lo siento yo— una unidad de criterio dentro de lo heterogéneo, algo que pudiéramos denominar el desarrollo orgánico de ciertas concepciones nucleares que se entrevén y se manifiestan desde un principio. En este sentido,

no creo que mi personalidad haya experimentado cambios bruscos y radicales en ese largo período. Para decir verdad, me contenta haber sido y seguir siendo fiel a mis orígenes ideológicos y programáticos. Espero que la mayoría de los lectores interpreten mi mensaje –y el mensaje colectivo que le subyace– de la misma manera, descontando las críticas inevitables tanto constructivas como las que lo son menos.

Por un tiempo tuve en la mente la idea de actualizar el material lo más posible, aun sin destruir nada por razones puramente cronológicas. Luego me di cuenta de que tal proceder era punto menos que inaplicable. Habría significado, tal vez, la exclusión o la distorsión de mucho material que para mis preferencias no deja de ser valioso. Entonces asumí la verdadera profundidad temporal de estos planteamientos, limitándome a dejar siempre en claro el momento, el lugar y el contexto que enmarcaban cada una de mis afirmaciones. De cualquier modo, algunos de los problemas de fondo persisten tercamente, por lo cual su pertinencia rebasa el marco de un tiempo puntual. Lo mismo podría decirse respecto de las propuestas de solución, siempre que no las enfoquemos de manera estática.

Paso ahora a satisfacer la curiosidad de aquellos lectores legítimamente interesados en los alcances de las reformas políticas y, más específicamente, constitucionales que hoy día favorecen a los pueblos indígenas, ya desde los inicios de este período presidencial. Recuérdese que la nueva Constitución fue aprobada en 1999 mediante un referéndum popular, no sin la obstinada resistencia de unos cuantos. Sería muy mezquino restarle significación a este hecho o a la participación protagónica que tuvo el propio Presidente Hugo Chávez Frías en la aceptación final de los artículos referentes a los derechos indígenas, quien tuvo el coraje de oponerse a la tibieza o a la actitud francamente negativa de muchos de sus partidarios y aliados, ante todo castrenses. Pero es bueno ver este hecho en perspectiva, puesto que dicha

Constitución no nació por generación espontánea ni su sola existencia resolverá problemas o aportará soluciones, para incidir en realidades que no se sitúan en la estratósfera ideológica sino, muy por el contrario, a ras de suelo y en medio de intereses de factura notoriamente pragmática.

Dicho en otros términos, si bien esta nueva Constitución reconoce explícitamente aquellos derechos por los que más ha combatido el movimiento indígena –relativos a la tierra, la salud, el ambiente, la educación, la cultura, el idioma, la ciudadanía, la equidad en el trato, la autogestión y participación plenas, incluso los derechos intelectuales y de autoría– la sola figuración de tales principios en el papel estampado aún no garantiza su vigencia, siquiera parcial, en la práctica social cotidiana. Por un lado, es de observar la actividad incansable de los parlamentarios y otros dirigentes indígenas, en conjunción con sus mejores aliados, así como el lanzamiento de iniciativas muy concretas que pronto habrán de modificar el panorama. Al mismo tiempo, continúan dándose hechos lamentables como la creciente mendicidad indígena, la expulsión de facto de comunidades enteras por terratenientes y otros ocupantes, la inercia y el descuido en el campo educativo, la muy discutible atención prestada a las premisas ambientales: en vista de los planes gubernamentales intensamente desarrollistas que significarían la intervención profunda de la Orinoquia, la Amazonia, la Gran Sabana y el ámbito Guajira-Perijá, entre otros espacios vulnerables. Celebramos, sinceramente, la aparición y perfeccionamiento de nuevos textos legales –inclusive una Ley de Educación Intercultural Bilingüe– pero todos sabemos de sobra que la letra jamás sustituye la acción bien encaminada ni obstruye la aviesa. “Los perros ladran pero la caravana avanza”, dice un crudo mas realista proverbio árabe. Acabamos de tener noticia sobre una declaratoria de emergencia para la población indígena. La idea es buena y esperamos que se realice en bien

de todas las etnias. Esto sí, sin torpezas ni atropellos. Basta ya de improvisaciones.

Aclarado esto, no me cabe sino insistir en la extrema actualidad de los textos que constituyen la hechura del presente libro. *Mutatis mutandis*, virtualmente todos los diagnósticos, interpretaciones y proposiciones siguen conservando y aun acrecentando su validez en el presente, y muy probablemente para el futuro. No hay sino que rememorar el medio milenio que lleva la problemática indígena como asunto que atañe a la opresión y represión —de matices coloniales y, hasta hoy, neocoloniales— que ha provocado primero la cuasi extinción y luego una atosigante minusvalía de los pueblos indios, desde la Conquista hasta la actualidad. Hay un desenlace feliz en ciernes, pero aún no disponemos de garantías irrevocables que nos aseguren su cumplimiento. Ya desde mediados de siglo pasado el gran Darcy Ribeiro viene señalando, de modo irrevocable, que nunca —al menos en un lapso previsible— se acabarán los pueblos y culturas indígenas. Lo que sí está en juego es la cantidad de sociedades aborígenes que se salvarán, la fuerza y profundidad con que la tradición y los valores ancestrales impregnarán el futuro de sus descendientes, así como la armonía sociodiversa con que lograrán insertarse en el mundo interactuante del porvenir, donde presumiblemente no habrán de existir actores sociales aislados. Todas estas son preguntas abiertas que deberán responderse apelando al tríptico de “pensamiento, palabra y obra” sustentado por los grandes teólogos. Ello supone, naturalmente, la integridad ambiental del planeta, sin la cual lo aquí expresado se volvería palabrería huera.

Con estas reflexiones encomiendo a mis lectores —muy especialmente a los indígenas y sus compañeros de ruta— el procesamiento atento y crítico de este conjunto de capítulos intencionalmente desiguales, deliberadamente heterogéneos, a veces impertinentemente machacones y reiterativos, para dar cumplimiento a los propósitos comunes de toda

investigación-acción: intervenir en la realidad, mas sólo para hacerla más viable, vivible, disfrutable, para presentes y futuras generaciones. Esta colección de textos contiene documentos y testimonios históricos, estudios, recomendaciones y hasta exhortaciones que seguramente alimentarán la gestión de muchos, sin por ello coartarla ni menos determinarla. La palabra y la acción, la acción y la palabra, se complementan, se entrefecundan, se alimentan por miles de vías directas, sinuosas o francamente sesgadas. Tales retruécanos son necesarios, inevitables y, ante todo, profundamente creativos. La complejidad es la ley que lo preside todo. Nos abriga la esperanza de que, así como en el pasado también en el futuro, nuestro mensaje caiga en terreno fértil y produzca efectos: esperados y no esperados.

ESTEBAN EMILIO MOSONYI
Caracas, 12 de febrero de 2001

PRESENTACIÓN

La obra de Esteban Emilio Mosonyi es realmente profunda y significativa. Antropólogo y lingüista, con la capacidad genial para aprender a hablar tantas lenguas indígenas de Venezuela. Su habilidad es ampliamente conocida, pero en realidad no es sólo eso; es que Mosonyi posee una especial sensibilidad para captar las lenguas en su esencia e introducirse en las estructuras más profundas de sus hablantes.

Profesor por más de 30 años, formador de juventudes y profesionales en sus cursos de maestría y doctorado; investigador incansable que con su dinámica y su profesionalismo ha contribuido a remover las bases desde el mismo seno de la antropología. Con sus aportes esta disciplina, joven aún en Venezuela, hace honor al estatus de Ciencia, dentro de las otras ciencias que estudian al hombre.

Si bien Esteban Emilio ha escrito infinidad de artículos, dictado miles de charlas y conferencias y escrito algunos libros y colaborado en otros, consideramos que uno de sus aportes fundamentales es crear y sistematizar el Proyecto del Régimen Intercultural Bilingüe, que marcó pautas y brindó materiales educativos, aprobados, promovidos, publicados, difundidos y aplicados por el Ministerio de Educación.

Ésta es una de las obras más sólidas que encaminan a la comprensión y al debido respeto que debemos tener por las lenguas indígenas, como uno de los valores culturales más prístinos de los grupos étnicos de todo el territorio nacional.

Mosonyi ha hecho siempre de su ejercicio antropológico una labor que desborda los límites de la ciencia para hacer de su

profesión una labor de compromiso, como lo demuestra el título de uno de sus libros, ahora lejano, pero todavía vigente: *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva*.

Otro jirón más de su amplia labor lo constituyen sus aportes sobre la revitalización lingüística de pueblos y culturas, que de una u otra manera han sido horadados por los avasallantes procesos de la cultura dominante. Por otro lado, se ha preocupado por la formación del maestro y, muy especialmente, por el maestro que labora en zonas fronterizas que son de por sí también áreas indígenas; y por su situación crítica y estratégica, que hace insistir en poner mayor atención desde el ángulo de la labor educativa.

Por otro lado, Mosonyi, por su prolífica posición teórica, conceptual y metodológica, desborda todos los límites y así como conoce la mayor parte de lenguajes de uso universal e indígenas de Venezuela o de América, también conoce y ha escrito sobre la literatura oral y la oralidad de diversos pueblos y culturas, como cuando ha escrito con propiedad sobre algunas lenguas de origen africano.

Los aportes de Mosonyi a la antropología son indiscutiblemente enormes. Con una potencialidad sin límites ha dado y da todo de sí para resguardar, respetar y revitalizar la lengua de grupos culturales en procesos de franco deterioro, los cuales se han visto socavados en sus procesos internos.

Por otro lado, reafirmamos, la antropología en Venezuela tiene un insumo de gran importancia por su posición teórica, práctica y educativa, y porque introduce sistemáticamente los estudios de antropolingüística en el Departamento de Lingüística de la Escuela de Antropología.

Este aporte es realmente sustancial, ya que la lingüística por esta vía deja de ser una lingüística descriptiva y de diccionario, y pasa a captar la esencia de sus hablantes hasta convertirse en un estudio científico dentro de procesos más abarcentes.

Consideramos que los aportes de Mosonyi a la revitalización y a la enseñanza de las lenguas indígenas son de una importancia sin precedentes, tanto para la lingüística en sí como para la antropología en general. De esta manera, nuestra disciplina antropológica debe tomar en consideración el trabajo pionero de Esteban Emilio Mosonyi y sus textos escritos y dispersos deberían sistematizarse para que sirvan de orientación y guía como material de estudio a todos los profesionales de la antropología, como a los profesionales de las letras y carreras afines. Sus aportes son invaluable, vigentes y con una proyección de futuro inusitada.

Cuando se apliquen y se difundan los planteamientos teóricos, conceptuales, metodológicos y educativos que propone Mosonyi por la vía de la antropología y de la lingüística, habremos crecido intelectualmente; el país tendrá mucho que agradecerle y las Ciencias Humanas en general se reconocerán en la antropología y en la antropolingüística de Mosonyi, que en el nuevo siglo se convertirá en el asidero de tan vasto conocimiento.

RONNY VELÁSQUEZ

Caracas, 5 de mayo de 1996

INTRODUCCIÓN

El presente libro es producto de una serie de accidentes editoriales y retrasos ajenos a la intención del autor que han impedido lamentablemente su aparición hasta el día de hoy, si bien debió haberse editado hace varios años, en forma ligeramente distinta de la que sale a la luz pública hoy día. Nos enfrentamos a la decisión de imprimir este material con todos los cambios ocasionados por el transcurso del tiempo y algunas variaciones coyunturales, partiendo de la idea de la utilidad y vigencia del conjunto de planteamientos expuestos en sus páginas. Aun reconociendo la complejidad dinámica de los años vividos a partir de la génesis de nuestras primeras concepciones ductoras, hasta los momentos actuales que requieren tomar en cuenta muchos sucesos recientes con sus respectivas concomitancias reflexivas e interpretativas, estimamos haber captado mediante el hilo de nuestro pensamiento algunos tópicos cruciales en su continua interacción y desenvolvimiento. Nos referimos, por supuesto, a la educación suministrada en una u otra forma a los indígenas amazenses de Venezuela, dentro del marco más amplio de su realidad histórica y coyuntural.

Bajo esta perspectiva nos toca –nos ha tocado por años y aún por decenios– desentrañar, internalizar e insertar en el acontecer contemporáneo los basamentos que sustentan la necesidad de una educación específica para estos pueblos autóctonos, que generalmente recibe el nombre de Educación Intercultural Bilingüe –sin excluir variantes escriturales– cuyo concepto se entrecruza y se complementa con el de Etnoeducación, en la medida en que se trate de un esfuerzo sistemático originado y

fomentado a partir de las propias comunidades y etnias. Si bien tenemos nuestras preferencias conceptuales y hasta semánticas, el énfasis hay que colocarlo en la viabilidad y búsqueda de una fórmula educativa institucionalizada que no atente contra la integridad de los pueblos, culturas y lenguas inscritos en el mundo amerindio. Debe estar basada, además, en una verdadera autogestión, inclusive autodeterminación: si este término se define como la conducción autónoma de la gama variada de asuntos que les atañen, sin buscar por ello una separación artificiosa respecto de la sociedad envolvente ni el enfrentamiento a soberanías políticas y realidades institucionales secularmente consolidadas en Venezuela y en el resto del Continente.

Hoy día sólo los grupos ideológicamente más obcecados no comprenden o no quieren admitir que los pueblos o etnias indígenas pueden y deben continuar siendo ellos mismos y buscar el desarrollo sustentable de su propio patrimonio con aportes procedentes de las demás sociedades —mayormente de las más influyentes y dominantes— sin caer en el juego lamentable y empobrecedor de una globalización sin sociodiversidad; de una caricaturesca homogeneización clónica de todos los componentes de la humanidad. Un país como Venezuela no sólo debe sentirse orgulloso de su riquísimo patrimonio amerindio, sino que habrá de asumirlo como parte importantísima de su realidad sociohistórica total, que por definición es múltiple y diversa con sus raíces hundidas en un pasado multimilenario capaz de dinamizar un futuro igualmente longevo.

El mestizaje bien entendido únicamente pone de relieve la multiplicidad y complejidad de nuestros rasgos constitutivos. En modo alguno nos obliga a concebirlo como mecanismo unificador a ultranza, llamado a homologar las heterogeneidades imprescindibles en todos los planos de la existencia biológica, humana y, sobre todo, en el ámbito sociocultural. De otro modo corremos el peligro gravísimo de una estereotipación insincera

y evidentemente irreal, distorsionante de una supuesta venezolanidad, latinoamericanidad y –¿por qué no?– mundialidad. Ningún ser humano inserto en la realidad puede aspirar al ideal de un ente antropomórfico global representativo de todo el planeta Tierra. En cualquier caso, dicha creación no pasaría de ser una simple contrafigura del estereotipo que hoy poseemos de un ser inteligente extraterrestre, a quien pretendemos reducir a un común denominador ante la infinidad de opciones posibles.

Del conjunto de estas consideraciones se desprende nuestro interés medular en caracterizar e ilustrar las alternativas educativas –básicamente aunque no exclusivamente institucionales– que han venido cobrando vigencia en las postrimerías del presente milenio, sobre todo en sus dos últimas décadas. Es lógico y deseable diseñar un marco educativo flexible y adaptable a todas las circunstancias particulares que respete, a la vez que fomente, la historicidad peculiar de cada etnia o pueblo, siempre como parte de esa universalidad a la cual ya no es posible renunciar. Otra cosa bien distinta es percibir y hacer sentir la tremenda dificultad práctica de crear un marco general de esta naturaleza y lograr la voluntad política para su ejecución diferenciada y progresiva en los diversos escenarios de su aplicabilidad. De hecho, llevamos por lo menos un cuarto de siglo hablando de Educación Intercultural Bilingüe, sin que se vean más que resultados muy parciales y a menudo efímeros, aun preservando el optimismo de tratarse de la progresión irreversible hacia una modalidad educativa no etnocida y llamada a triunfar en última instancia.

Por todo ello hemos querido hacerle honor –a lo largo de estas páginas– a esa sinuosa complejidad de nuestra temática central, evitando siempre la simplificación y el reduccionismo, al mismo tiempo de conservar una perspectiva no sólo razonablemente realista sino matizada de ese mínimo de utopía concreta sin la cual es imposible establecer metas de ninguna especie y avanzar en esa dirección. El trasfondo de nuestro mensaje

consiste en que la nueva educación indígena es una posibilidad, una necesidad y un proceso, cuyos logros propiciarán su generalización, paralelamente al resurgir autogestionario de las propias etnias y culturas indígenas. Nuestra contribución intenta precisamente facilitar el acceso a ciertas metas parciales y totales, las cuales parecen momentos ineludibles en cualquier proyecto a mediano plazo que goce del consenso mínimo entre los pueblos indígenas protagonistas y los aliados que acompañamos su gestión.

Ahora bien, lo primero que comprendimos al estructurar el plan de esta obra fue la imposibilidad de referirnos a la temática de la educación indígena y sus opciones, si no se hacía al mismo tiempo todo un esfuerzo por contextualizar el fenómeno para destacar así mucho mejor su especificidad. En términos más concretos, en países como los nuestros, mal podemos discutir en torno a la etnoeducación sin reflexionar en forma relativamente profunda sobre políticas indigenistas –asumiendo lo polémico del término–, tenencia de la tierra, la problemática de las comunidades en materia de economía, salud, derechos humanos, relaciones interétnicas y muchas otras áreas algo heterogéneas pero confluyentes. Quizás podríamos afirmar que el lento avance de la Educación Intercultural Bilingüe –en Venezuela y otros países– se deba al prurito de querer aislar el fenómeno educativo como tal, despreciando a veces olímpicamente el conjunto de componentes problemáticos tercamente presentes e inamovibles.

Las propias asambleas indígenas locales dan la pauta para ello. Cuando se convocan tales reuniones con la presencia de diferentes “expertos” en el seno de cada comunidad, la discusión se orienta inequívocamente hacia una multitud aparente de temas, cuyo tratamiento conjunto es no obstante perentorio para lograr el éxito deseado en la discusión del objetivo específico. En esta oportunidad, nosotros nos sentimos obligados a elaborar toda una primera parte del presente volumen dedicada a “realidad

indígena como elemento fundante de la sociodiversidad”, antes de comprometernos a profundizar en los aspectos educativos o inclusive lingüísticos. Pensamos que la opción tomada habrá de resultar la correcta a la hora de calibrar los aportes más resaltantes del presente volumen.

Acabamos de hacer mención del factor lingüístico, el cual debe hacerse extensivo también al antropolingüístico, tomando debidamente en cuenta la interrelación entre el lenguaje y el resto de la sociedad, especialmente su cultura. Demasiado tiempo hemos dedicado al diseño de programas interculturales obviando la presencia del idioma autóctono y las circunstancias que determinan su uso en una diversidad de situaciones. A ello obedece la segunda parte de este volumen denominada “aspectos de la problemática lingüística y antropolingüística”. Aun entre numerosos educadores indígenas prevalece la falsa convicción de que es posible acceder a temas importantes de una cultura indígena sin tomar muy en cuenta el carácter y la utilización de cada lengua étnica. Dicho en términos más llanos todavía, hay quienes siguen pensando que el idioma autóctono es un mero objeto de lujo en el contexto discursivo sobre educación, sin excluir algunas tendencias dentro de la etnoeducación como tal.

Nadie ignora que en una comunidad indígena monolingüe, vale decir desconocedora de la lengua dominante —en este caso el español—, cualquier maestro debe dirigirse inicialmente a los alumnos en su lengua materna, so pena de no ser comprendido. Esto lo saben hasta los maestros “criollos” obligados a trabajar en cualquiera de estas comunidades, donde los asumen como perfectos extraños. Lo criticable es aferrarse a la posición —aún bastante frecuente— de que el lenguaje distintivo actúa tan sólo a manera de barrera inicial, que simplemente deberá ser derribada en un lapso mínimo para hacer posible la inteligibilidad transparente entre el educador y los educandos. Tal idea conduce —no hace falta recalcarla— no sólo a la destrucción a veces bastante

rápida del idioma étnico sino también a la pulverización del resto de la herencia cultural y societaria, cuyo legado había conservado ese pueblo durante los milenios transcurridos hasta la fecha del contacto.

Hoy día, afortunadamente, existe todo un movimiento reivindicativo de los derechos lingüísticos, incluso mucho más allá de la problemática educativa como tal. Las lenguas creadas por las diferentes sociedades tienen que asumirse como patrimonios de la humanidad que deben respetarse y fomentarse al máximo, para lo cual existen abundantes mecanismos autogestionarios que no hace falta resumir aquí. Al propio tiempo hay que tener en cuenta lo inapropiado de considerar las lenguas como sistemas autocontenidos, es decir al margen del tipo de sociedad donde se desenvuelve su uso, cotidiano en principio. La falta de cotidianidad en la aplicación de un idioma constituye precisamente el fenómeno que mejor delata su desplazamiento progresivo por un sistema lingüístico dominante, sea éste el español o cualquier otro. La consolidación de la lengua materna es a la vez principio orientador y aspiración hasta metacultural de cualquier etnia que maneje con seriedad la conformación de un destino autogestionario. En tal contexto se inscriben también los hasta ahora modestos intentos de planificación lingüística, uno de cuyos objetivos básicos es adecuar –sin desvirtuar su carácter distintivo– cada idioma nativo a las nuevas necesidades que trae consigo el contacto sociocultural, la misma Educación Intercultural Bilingüe y en general las pautas de convivencia económica y política entre cada etnia y la sociedad envolvente. Para hacer este punto más sencillo, resultaría insostenible a la larga que cada lengua indígena tuviera que recurrir constantemente a préstamos lingüísticos a la hora de nombrar o expresar cualquier hecho relacionado con el mundo no-indígena, como si los límites semánticos del idioma autóctono se confundiesen con el

ámbito de lo estrictamente tradicional y heredado. Este es un tema inagotable que sólo podemos rozar en esta exposición inicial.

La tercera parte del volumen va dedicada —como ya anticipamos— a la problemática educativa en términos más específicos y lleva por título “La Educación Intercultural Bilingüe en perspectiva”. Es preciso advertir, no obstante, que tampoco aquí se aspira a un tratado sistemático sobre el tema que pretenda causar la falsa impresión de algo estático o acabado. Por el contrario, insistimos de manera permanente en la movilidad, flexibilidad y adaptabilidad de todos los esfuerzos teóricos y prácticos que de algún modo han hecho avanzar el interculturalismo, ante todo en nuestro país. No deja de ser llamativo el hecho de que Venezuela sea precisamente la cuna de una de las concepciones fundantes de esta modalidad educativa, por más que haya habido graves descuidos y omisiones, particularmente en la década perdida de los ochenta. Aun con esos factores limitantes, quienes nos ocupamos en Venezuela del tema etnoeducativo hemos hecho aportes sustantivos al afianzamiento de la idea de un bilingüismo de mantenimiento y de desarrollo autosostenido. Basta con hacer un poco de memoria para recordar que durante muchos años casi ningún tratadista desafiaba los límites de un mero “bilingüismo de transición”, destinado a la adquisición del idioma dominante a costa del sacrificio progresivo del sistema lingüístico nativo, al ser convertido en simple instrumento de una “castellanización” más eficaz, sobre todo en países como México y Perú.

Sin aspirar jamás a ser exhaustivos en cualquiera de los tópicos debatidos, hemos tenido la preocupación de introducir una variedad de temas de alta pertinencia para la interculturalidad, tales como la educación preescolar y la educación superior para indígenas. Habrá de comprenderse necesariamente que por tratarse de problemas asumidos hace muy poco tiempo, cualquier propuesta en estos terrenos —y otros de novedad comparable— las constataciones y propuestas incluidas en el presente trabajo

constituyen contribuciones a un diálogo teórico-práctico que está en plena efervescencia. Es obvio que no existen dogmas ni recetas para construir una interculturalidad educativa de validez plena y definitiva, ya que la misma es y será el producto siempre perfectible de la acción autónoma de los mismos indígenas, con el lógico aprovechamiento de otros insumos procedentes de sus aliados, de expertos en la materia o de cualquier ente individual o colectivo capaz de aportar ideas significativas dentro de su lógica imperfección.

El presente libro termina con una cuarta parte testimonial denominada: “Aportes autóctonos al proceso de etnoeducación” que a nuestro juicio confiere mayor vitalidad a los planteamientos más teóricos y formales desarrollados a lo largo de la exposición. Los dos testimonios incluidos van seguidos de sus respectivos análisis realizados por nosotros, a través de los cuales intentamos ilustrar con humildad pero también con valentía los frutos de una experiencia profesional orientada al realce de la sociodiversidad americana.

I PARTE

LA REALIDAD INDÍGENA COMO ELEMENTO FUNDANTE DE LA SOCIODIVERSIDAD

UNIVERSALIZACIÓN VS INTERCULTURALIDAD: UN RETO PARA EL NUEVO MILENIO

El II Congreso de Sociología y Antropología de Venezuela, reunido en Maracay del 9 al 14 de octubre de 1994, ha llegado sobre esta temática a interesantes conclusiones que es bueno abordar y llevar hacia planteamientos aún más ricos y específicos. Indiscutiblemente, en el mundo actual están confrontadas dos tendencias que se extienden sobre los continentes y países. Una es la llamada globalización, que se ha caracterizado como eurocéntrica: o más bien centrada en la superpotencia subsistente, Estados Unidos: con su mercado único neoliberal, sus presiones homogeneizantes, su pragmatismo triunfalista, aunado a la exclusión de otras vetas creativas no contempladas en este proyecto particular, que supuestamente sería para el consumo mundial.

La otra consistiría en una aparentemente inexplicable y paradójica reacción a partir de los creadores culturales regionales, étnicos y nacionales: es decir, la resistencia de las microsociedades y las microculturas frente a un megaproyecto cultural. Esta se da en forma tal que para una persona no entendida en la materia sería de difícil explicación la génesis de una contradicción tan inesperada: por un lado, el megaproyecto y por el otro la existencia de culturas locales y étnicas a menudo muy pequeñas y concentradas en poquísimos portadores. Por supuesto, habría instancias intermedias como son las naciones y los continentes; pero lo que me interesa destacar, en este momento, es esa aparente contradicción paradójica entre un megaproyecto y muchos

microproyectos, entre la atracción de la mundialidad y los millares de focos creativos irreductiblemente localizados.

Por algún tiempo, las actuales potencias neoliberales —en el afán de destruir los estados soberanos intermedios y pequeños— estarán prestando un apoyo táctico a ciertas manifestaciones de carácter étnico y local. Pero lo hacen con la finalidad de socavar las entidades intermedias, para crear la ilusión de una convivencia de sociedades y culturas aparentemente pequeñas. Mas una vez que desaparezcan, dentro de este plan, las instancias de nivel medio, quedaría únicamente una confrontación directa entre el megaproyecto neoliberal y una gran cantidad de pequeñas formaciones locales, ya plenamente indefensas. Faltarían los referentes nacionales y macrorregionales que hubieran podido servir de fuerza amortiguadora frente a un megaproyecto neoliberal con las características señaladas.

Por ello, la mejor estrategia para luchar contra esta prospectiva es, sin duda, apropiarnos de algún modo del concepto de mundialización, confiriéndole otros parámetros. No es realista ni deseable evitar todo contacto con el mundo exterior, además de la simple inviabilidad de tal empeño. Lo que sí debemos hacer es desenmascarar esa gigantesca conspiración —que podríamos denominar hiperimperialista— consistente en una suerte de fragmentación del mundo, seguida luego por el avasallamiento y la consiguiente absorción de los fragmentos así creados.

Tal es el proyecto que debernos develar en forma anticipada. La mejor manera de luchar coherentemente contra todo esto es no aceptar la existencia de una superestructura imperialista político-económica constituida por los países más poderosos del mundo, encabezados por Estados Unidos, cuya economía es la neoliberal y cuya cultura fundamental es la llamada cultura de masas. Esa mercantilización de la creatividad emana directamente de las características que signan la economía neoliberal.

En realidad, si partimos de la experiencia de los pueblos indígenas y minoritarios, la presente perspectiva de globalización no nos ofrece nada inexplicable. El mismo reto globalizante, en otras dimensiones y escalas, ha sido planteado desde el coloniaje, miles de veces, a las sociedades autóctonas y nativas del Continente, así como también en otros continentes oprimidos.

Es importante tener presente que el mismo integracionismo que los indígenas vienen padeciendo hace siglos, se nos ofrece ahora a un nivel mundial y planetario. Trátase de despojarnos inclusive de las características nacionales para encasillarnos en la aldea global monitoreada por las grandes potencias políticas y económicas, las cuales ahora también se erigen en potencias culturales. Los pueblos indígenas han sido siempre objeto de esa manipulación, y encontraron una respuesta de dignidad y resistencia. Por consiguiente, todos nosotros –a nivel nacional y continental– estamos en la obligación de obtener igualmente respuestas adecuadas para contravenir una tendencia cuyas líneas generales ya conocemos con precisión suficiente.

Los movimientos indígenas actuales, que hasta dieron lugar a un Premio Nobel de la Paz y a un Decenio Internacional auspiciado nada menos que por las Naciones Unidas, junto con sus numerosos aliados han respondido:

“Aceptamos el reto del contacto generalizado; vamos a entrar en la circulación sanguínea del mundo actual; no queremos declararnos un universo aparte. Pero llevaremos como estandarte no solamente nuestra identidad y culturas tradicionales, sino nuestras potencialidades de transformación y articulación dentro de una diversidad, que en ningún caso podrá ser algo impuesto o artificial”.

Bien lo dice el Documento Final de la III Reunión del grupo Barbados –que tuvo lugar en Río de Janeiro, el año 1993– que lleva precisamente por nombre Articulación de la Diversidad.

En Venezuela se navega más bien a contracorriente de las tendencias mundiales en materia de políticas indigenistas y las referentes a las culturas populares. Estamos viviendo una regresión hispanizante y elitista de la cultura académica, de tintes ultramontanos, quizás fascistoides. En el presente, las “fuerzas vivas” del país se disponen a desencadenar la destrucción ambiental, optan por una minería indiscriminada, pugnan por imponer los casinos y garitos, así como el turismo millonario. La reedición de la Conquista del Sur incentiva la proliferación de monocultivos, deforestaciones y erección de grandes obras hidráulicas y de infraestructura. Todo esto amenaza como nunca antes la integridad territorial y ambiental de ese soporte telúrico, sin el cual el mundo indígena dejaría de ser lo que es y siempre ha sido.

En estos momentos hay una persecución y represión contra la etnicidad, en primer lugar, una verdadera escalada contra las culturas indígenas. Pero tampoco se respetan las particularidades culturales de carácter popular, bien sean estas urbanas o rurales, innovadoras o tradicionales. Esto debe situarnos en un horizonte de lucha —más allá de analizar científicamente el fenómeno— para prepararnos mental y físicamente a una responsabilidad histórica muy especial. Es necesario dar todo nuestro aporte para demostrar esa manipulación y superar una situación nacional de emergencia, que indudablemente tiene que ver con el megaproyecto político y cultural mencionado.

Hay también otro peligro que nos indispone para lograr internamente una situación cónsona con nuestro acceso a un proyecto de tipo integrado y continental, que permita nuestra universalización autónoma dentro de la globalidad. Pero antes quisiéramos decir que para la verdadera interculturalidad no basta con la globalización; incluso la globalización concebida en forma convencional es netamente contraria y contraproducente a las expectativas que pudiéramos manejar. Hace falta la

universalización de las culturas y de sus manifestaciones, tanto a nivel local como en los ámbitos regionales y nacionales.

Sólo en la medida en que cada manifestación cultural particular se universalice, es decir se haga patrimonio de la humanidad, habrá la apertura hacia una verdadera comunicación intercultural, donde los actores se colocarían en interacción horizontal y democrática, enriqueciéndose unos y otros con sus mutuas aportaciones, sin propiciar el surgimiento de un sujeto histórico único. Se mantendría así la sociodiversidad, la pluralidad de actores, el intercambio entre entidades igualmente valiosas. Para que ello ocurra, la globalidad tiene que complementarse con la universalidad, incluso para la puesta en vigencia de las colectividades numéricas y demográficamente más pequeñas: aun aquellas cuyo ámbito geográfico no exceda de unos cuantos kilómetros cuadrados. Está perfectamente comprobado que la cualidad de diminuto, lejos de constituir necesariamente una rémora, puede erigirse fácilmente en un valor adicional por derecho propio.

Por una parte somos testigos en Venezuela de una política sumamente reaccionaria, que de alguna manera condena lo local a nombre de una falsa modernización, lo que a su vez es reflejo de las manipulaciones hegemónicas tanto a escala nacional como a escala transnacional. Al mismo tiempo, estamos viviendo en el país una etapa que sólo podríamos caracterizar como la cultura de la perversión, incluso como la apología de la corrupción.

Sobran indicadores en tal sentido. El gobierno manifiesta no poder manejar la inseguridad y criminalidad, tanto en el plano personal como institucional. Los jerarcas se declaran impotentes ante el fracaso de las políticas atañentes a los servicios, especialmente de todo lo referente a la educación y a la salud. No hay respuestas frente a la miseria colectiva, a una pobreza crítica que ronda alrededor del 50% de la población y va en continuo incremento.

Con todo ello, empiezan a resonar voces según las cuales esta situación no debería parecerse tan preocupante. Serían problemas que el Estado, antes que tratar de resolverlos, tendría que aprender a manipular para poder convivir con ellos. Ya se escuchan cantos de sirena cuya intención es insinuarnos que en lugar de confrontar la pobreza, la delincuencia e incluso las drogas y otras emergencias nacionales, más bien el Estado –y por consiguiente los gobiernos– deben coexistir de algún modo con esos flagelos. Lo importante sería salir del paso, por lo menos hasta el extremo de permitir la reproducción del aparato estatal y de los factores de dominación.

Ante tales perspectivas lo que menos importa es la sociedad como tal y sus diferentes componentes relegados a segundos y terceros planos por los dueños y administradores del poder. Hay como un cinismo entronizado que le teme más a una resistencia popular orgánica que a una agonía sociopática absolutamente anémica, antiética y amoral.

Podían aducirse muchísimas muestras sobre las cuales es imposible extendernos en este momento. Se dan planteamientos emergentes como el que sigue: Algunos escritores y articulistas estar, reivindicando la corrupción como algo útil e importante, y como un gran catalizador de la economía. Incluso llegan a opinar que sin la corrupción la sociedad, al menos en su vertiente económica y financiera, no funcionaría con la eficiencia y la celeridad que exigen las expectativas de la población. Serían precisamente esos intereses subalternos, vamos a llamarlos bastardos, los que permiten una mayor movilización de la energía humana hacia la ampliación de los créditos económicos y que apuntan en dirección a una mayor productividad, si bien desprovista de su dimensión ética.

Para quienes sustentan tal criterio, esta dimensión ética es absolutamente secundaria, a lo mejor innecesaria o aun contra-productiva. Más allá de la apología de la corrupción, el mismo

Estado está propiciando la apertura de un turismo donde lo principal sería el juego de envite y azar, en Margarita y otras partes del país. Ya no se circunscribe al mero desarrollismo, sino que incita a ciertas formas de criminalidad, sólo para asegurar la entrada de divisas fáciles. Parte de ese dinero se dedicaría a otro fin perverso, como es el pago de una deuda pública externa que jamás podrá ser saldada.

Sabemos perfectamente que ni con los juegos, ni con la explotación de todas las reservas de oro, o la destrucción y arrasamiento de toda nuestra naturaleza –sin exceptuar el patrimonio histórico y arqueológico de la Nación– podríamos llegar a cubrir siquiera los intereses de la deuda. Pero, desdichadamente, en el propio campo de la creación cultural somos testigos de un tipo análogo de corrupción intelectual. Incluso se va intensificando en algunos medios de comunicación, sobre todo en la prensa.

Nos encontramos con el fenómeno de que las colaboraciones a las que se les da más entrada consisten en escritos que reniegan de la identidad del venezolano, ridiculizan las manifestaciones locales y regionales, execran el concepto de cultura popular. Se tergiversa, con una especie de humor negro y bilioso a la vez que intransigente, nuestro proceso histórico, sus actores y episodios, por cuanto según estos autores toda ella transcurre en un país y un Continente devaluados. Aquello que hemos aprendido a valorar, a ver como coherente con nuestras raíces y principios societarios, a percibir como conducente a un mundo futuro más habitable, se convierte en objeto de banalización y sarcasmo. Hay una especie de humorismo suicida que se muerde la cola, en un ejercicio sadomasoquista muy propio de algunos escritores de renombre.

Como intelectuales, creadores culturales y ciudadanos responsables, y en nuestra calidad de pobladores nativos del continente latinoamericano, deberemos responder al reto del milenio con una clara autoafirmación: Vamos a articular

nuestra sociodiversidad bajo la égida de un proyecto globalizador y democrático a la vez, es decir capaz de universalizar las incontables experiencias creadoras regionales y locales. Para ello estamos dispuestos a descender a los terrenos escabrosos de la praxis social, en vez de seguir cautivos en las nebulosas teóricas como lo hizo durante largo tiempo la intelectualidad contestataria, tanto en los países dominantes como dominados.

¿SIGUE VIGENTE EL PENSAMIENTO DE LOS PUEBLOS AMERINDIOS?

Inclusive en un primer momento de acercamiento, toda persona justa y desprejuiciada tiene que contestar esta pregunta en términos afirmativos. Nuestro Continente cuenta con una larga historia no descubierta de decenas de miles de años, probablemente más de 50.000, aunque para nuestros fines no es tan relevante la cifra exacta. Lo cierto es que los millares de sociedades que se han desenvuelto durante este largo período han construido su existencia colectiva sobre bases muy firmes, uno de cuyos ingredientes esenciales es un sólido pensamiento fundante, de naturaleza totalizadora.

Hacemos énfasis en la enorme multiplicidad de las sociedades tomadas como referencia. No vamos a caer en el error común de privilegiar unas cuantas sociedades tildadas de superiores, más civilizadas o desarrolladas. No estamos dispuestos a hacer la apología del Imperio Incaico o Azteca –u otras formaciones similares de las tierras altas– para dejar en la penumbra la inmensa mayoría de las etnoculturas del resto de América: caribe, arawak, tupi-guaraní, guaicurú, mapuche, atapascano, siux, o cualquier otro conjunto poblacional de las llanuras secas o húmedas, calientes o extremadamente frías, de acuerdo con su ubicación en el continente.

A estas alturas resulta obvio que toda América ha sido escenario de múltiples y complejos procesos civilizatorios, que en algunos casos condujeron a la formación de esos imperios monumentales; pero en otros conformaron pequeñas comunidades y regiones más orientadas a la convivencia con el ecosistema y al

uso de tecnologías más encubiertas y menos estridentes; aunque no menos apropiadas para proporcionar a las personas una calidad de vida decorosa y creativa en muchos sentidos materiales y espirituales. La riqueza del desarrollo lingüístico y discursivo de todos estos pueblos da la medida exacta del avance intelectual de los portadores de tales culturas de dimensiones más reducidas, pero en ningún caso primitivas o incipientes.

Es necesario hacer otro señalamiento inicial. Cuando discutimos acerca de los pueblos amerindios no es válido establecer una separación tajante entre el pasado y el presente, ni siquiera para relatar e interpretar sus respectivas historias. La visión diacrónica debe ser superada por la pancrónica, en la medida en que esta otra historia –que queremos no descubierta– es muy distinta de una simple secuencia de tiempos sucesivos en la que cada etapa es cancelada por otra posterior; es decir, que lo nuevo tiene por misión desplazar lo viejo o incluso lo previo.

La historia de América sólo deviene comprensible si la concebimos como una sucesión larguísima de presentes o sincronías que abarcan todo el acontecer humano de cada momento configurativo. Luego, el tránsito a una serie de etapas cada vez más recientes y por ende más próximas a nosotros, lejos de erradicar los acontecimientos anteriores, los absorbe y, por así decirlo, los transforma y recontextualiza, convirtiéndolos en parte del nuevo presente. De este modo cada presente debe contemplarse como la acumulación dinámica de todos los pasados, y como momento previo a los acontecimientos futuros.

La historia de los pueblos aborígenes de América, si bien trae sus inicios de un pasado inconmensurablemente lejano, continúa desenvolviéndose en forma ininterrumpida hasta desembocar en lo contemporáneo. Por tanto tiene plena actualidad y vigencia, al cabo de haber transcurrido esos millares de años. En efecto, numerosos pueblos indios siguen con nosotros, forman parte de la contemporaneidad de nuestros países, y reclaman para sí un

espacio en el futuro. A ellos se suman muchísimas comunidades campesinas tradicionales donde el componente original amerindio está a flor de piel o muy cerca del consciente colectivo. Los últimos estudios sobre culturas populares urbanas demuestran que el sustrato aborígen tampoco desaparece en las ciudades y zonas suburbanas; sino que sufre cambios adaptativos y otra serie de modificaciones acordes con el ambiente ecológico y social, además del enorme impacto ejercido por la férrea imposición de la economía capitalista.

Nuestro continente es de tal complejidad social y humana, que desautoriza cualquier segmentación de su población actual e incluso de sus antecedentes, mediante criterios unidimensionales y simplistas. Sólo con fines analíticos iniciamos el estudio del pensamiento americano no descubierto apelando a los pueblos autóctonos, haciendo énfasis en los contemporáneos que muestren mayor continuidad con su propia línea histórica. Esta postura es sana desde el punto de vista metodológico, ya que poseemos poca documentación directa sobre los aborígenes de la época de la Conquista y anteriores a ella, sin que ello signifique menospreciar en ningún momento el aporte de los cronistas y misioneros que actuaron durante la invasión europea.

De todos modos es mucho más fácil, expedito y enriquecedor recurrir directamente a la creciente literatura y experiencia antropológicas, complementadas por estudios y trabajos de otros especialistas y no especialistas que han convivido con las comunidades de hoy en día. Aun existiendo grandes modificaciones aculturativas respecto de su acervo cultural originario, un investigador bien formado dispone de suficientes recursos teórico-metodológicos para deslindar con relativa facilidad lo netamente autóctono de lo atribuible a fases sucesivas del contacto intersocietario. Una nueva disciplina limítrofe, la etnohistoria, nos facilitó además el seguimiento del decurso evolutivo, de la dinámica propia de todas estas poblaciones y de sus líneas específicas de

desarrollo. A todo esto se suma, naturalmente, la notable expansión de la arqueología americana cuyos resultados y enseñanzas se complementan mutuamente con los de las demás disciplinas socioantropológicas.

Resumiendo lo expuesto, no hay razón para dudar que las sociedades aborígenes del presente –toda vez que entendamos este presente como acumulación pancrónica de largos milenios anteriores– nos suministran una clave imprescindible para rastrear los orígenes y buena parte del desarrollo de un pensamiento americano propio, auténtico, no descubierto. En modo alguno queremos desentendemos de los incontables aportes euroasiáticos y africanos que prácticamente colmaron estos cinco siglos. Mas si de verdad nos interesa rescatar y retomar el componente más profundo, original e inédito de lo que se está constituyendo como pensamiento americano no descubierto, no nos queda otro camino que desentrañar en primer lugar la contribución amerindia aborigen: tanto en su carácter relativamente prístino como en sus derivaciones ulteriores, expresadas con harta frecuencia como cultura de resistencia.

Pero esta vez sí se presenta un serio problema metodológico al preguntarnos cuál de esas múltiples culturas amerindias debemos tomar como paradigma a la hora de trazar los orígenes de ese pensamiento no descubierto. Es elemental comprender que los millares de etnias pertinentes a esta reflexión son sumamente heterogéneas entre sí, lo cual dificulta en grado sumo encontrar coincidencias, denominadores comunes o incluso universales culturales en el sentido antropológico más amplio. En términos más simples, la literatura científica y hasta nuestra propia experiencia intuitiva o refleja nos enseñan inequívocamente que hay un pensamiento curripaco, otro yanomami, otro matakó, otro miskito, y así sucesivamente; aun sin pasearnos por el legado mucho más conocido de los aztecas, mayas e incas.

Precisamente la rica multiplicidad de los modelos societarios autóctonos es la que constituye una de las expresiones infalibles de la diferencialidad irreductible del mundo aborígen americano. Esto lo confirma además nuestra experiencia cotidiana con todas las etnias con quienes hemos tenido la fortuna de trabajar. Los puinave de la Amazonia colombo-venezolana se sienten muy identificados con su propio pensamiento cosmogónico; y no sólo rehusan abandonarlo por ideologías más occidentalizadas que occidentales, sino que tampoco lo cambiarían por el pensamiento piapoco o de los guajibo, con todo el respeto que puedan profesar por esos pueblos vecinos. De todas maneras, tampoco conviene hacer este planteamiento en términos muy radicales, ya que estas poblaciones comparten la misma área cultural y presentan notables coincidencias.

Pero sucede que estas reflexiones no las hacemos primordialmente para los indígenas, los cuales no manifiestan tantos problemas relativos a su identidad y a la búsqueda de un destino congruente con su propia historia. Para nosotros está claro que el destinatario mayoritario de este conjunto de ideas es la población latinoamericana sin distingos étnicos tan resaltantes, pero proclive a la asunción de una identidad e historicidad no descubiertas, autónomas y autodeterminadas. Y en este caso un pensamiento restringido a una sola área cultural sería insuficiente como insumo mínimo de carácter motivacional y prospectivo.

Nos enfrentamos, pues, al tremendo desafío de buscar un denominador común ideológico –en el sentido más amplio y constructivo de la palabra– sin por ello mutilar o desnaturalizar los incontables pensamientos étnicos reales con los que se topa el investigador serio y comprometido. Dicho de otro modo, no nos asiste el derecho de sacrificar cosmovisiones étnicas de raíz milenaria en aras de formalizar constructos esquemáticos, irreales, tal vez vacíos y contradictorios; pero sería igualmente imposible para nuestros propósitos detenernos en un nivel fenomenológico y

etnográfico de diversidades incompatibles, que nunca nos sacaría de un descriptivismo circular y hasta cierto punto pseudoconcreto.

Para nuestro alivio cabe señalar que el diferencialismo dialéctico que hemos establecido como principio orientador rechaza de plano la idea de aislar y atomizar las diferencias como si nada tuviesen en común y constituyesen cotos cerrados mutuamente ajenos e impenetrables. El derecho a la diferencia es una conquista que siempre hemos defendido calurosamente, porque es algo que le da sentido a la vida humana individual y social, apartándonos de la inercia e intrascendencia de una homogeneidad cercana a la muerte. No obstante, para apreciar y disfrutar debidamente esas diferencias es indispensable tener presentes los caracteres genéticos comunes a todo ser humano y un conjunto bien sólido de universales socioculturales sin cuya fundamentación las diferencias se dispersan, caen en el vacío, dejan de ser relevantes para la humanidad.

Afortunadamente no hay que llegar hasta los universales más formales y genéricos para dar con una plataforma común para todos o la vasta mayoría de los pueblos aborígenes americanos, respetando las diferencias y particularidades que definen la personalidad inalienable de cada uno. Para hacer más comprensible nuestro razonamiento, es posible afirmar que mientras los investigadores más novatos suelen fijarse preferentemente en las diferencias, un estudioso más experimentado contempla el mismo material empírico con una mayor captación de las analogías, continuidades, compatibilidades y variaciones que apuntan con frecuencia hacia unidades subyacentes, profundas, mas no necesariamente ocultas a nuestro poder de penetración.

Para ilustrar lo aquí expuesto quería mencionar que en un breve intercambio de puntos de vista entre colegas lanzamos la idea de que el famoso “discurso ecológico” del cacique Seattle –del noroeste de los actuales Estados Unidos– es representativo de un estilo general de pensamiento que se repite, con variaciones

mayores o menores, a lo largo de todo el continente, incluyendo Centro y Suramérica. Sería fácil ponerlo en boca de un piaroa, un aymara o un mbyá-guaraní; y, en efecto, abundan testimonios parcial o totalmente similares en todo tipo de lenguas y culturas americanas.

A modo de ejemplificación fijémonos tan sólo en el profundo contenido ecoantropológico del siguiente fragmento de discurso yaruro recogido por nosotros de boca del capitán Carlos Piedra, del Alto Riecito, estado Apure: “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 habrá terremotos, que el mar anegará la tierra y el mundo se vendrá abajo”.

Llegados a esta constatación podríamos intentar resumir algunas características muy recurrentes de una entidad discursiva continental que durante los últimos años ha venido tomando cuerpo en los movimientos indígenas reivindicativos bajo el título de “filosofía india”; en el entendido, claro está, de que en su seno abundan las variaciones, inconsistencias y hasta pequeñas contradicciones: Pero esto es normal y absolutamente inevitable en cualquier cuerpo de conocimientos de naturaleza colectiva, emanado de un segmento amplio de la humanidad. Sea como fuere, nuestra síntesis pretende ser totalmente personal, incluso por el deseo de poner de relieve cierto tipo de fenómenos con preferencia a otros quizá menos relevantes para la presente exposición.

Compartimos a grandes rasgos la idea central del investigador francés Doménique Temple, quien divide las formas de interacción económica en dos rubros: reciprocidad e intercambio. Diríamos más bien que en toda economía se hallan presentes ambos tipos de hechos, con la particularidad de que en algunas sociedades predomina la reciprocidad y en otras el intercambio. La reciprocidad atiende a los sentimientos, necesidades y

aspiraciones de las partes interactuantes, con miras a la mutua satisfacción como resultado del acto social o inclusive económico. El intercambio, a su vez, parte de la existencia de objetos concretos y abstractos que en determinadas condiciones pasan de un individuo o grupo social a otro distinto, a cambio de otros objetos estimados como equivalentes al menos circunstanciales, de manera que ambos participantes salgan beneficiados en la interacción.

No cabe duda de que existe cierto grado de similitud entre los conceptos de reciprocidad e intercambio, pero la diferencia que los separa es de vital importancia para nuestros fines. En la reciprocidad todo énfasis reposa en la personalidad de los sujetos actuantes, su vinculación mutua y su complementaridad solidaria para lograr satisfacciones efímeras o de mayor duración. El intercambio sólo pone de relieve el hecho objetivo de la circulación de bienes dentro de un contexto determinado, en el cual el beneficio de los sujetos pasa a ser un subproducto del acto realizado, sin que se establezcan o se presupongan vínculos o lazos afectivos más allá de una comunicación momentánea. Como se comprenderá, en el concepto de intercambio está el origen del mercado, de la mercancía y del dinero.

Las descripciones antropológicas nos comprueban con todos los detalles que ese tipo de intercambio *ad hoc* existe en las sociedades amerindias. Aun así permanece supeditado a una gran reciprocidad generalizada, que recubre el conjunto de actuaciones en el tiempo y en el espacio que emanan de cada comunidad. Es verdad que no se da el “comunismo” tan pregonado por los aficionados que jamás han ido al terreno. Hay varias formas de propiedad privada y, si bien la tierra no es posesión particular de nadie, los jardines, rozas o conucos son cultivados por familias o segmentos definidos por lazos de parentesco, según la organización social de cada etnia. Pero lo más llamativo es el hecho de que cualquier pueblo indio del cual poseamos

suficiente información dispone de buenos y eficaces mecanismos de distribución y redistribución; para excluir la posibilidad de que algunos miembros de la comunidad se postren en el hambre y la inopia mientras otros disfrutan de una relativa abundancia de recursos, especialmente alimentarios. Cuando un individuo pasa hambre, ello es sintomático de la crisis que atraviesa toda la comunidad.

No queremos entrar ahora en la clasificación de los sistemas de parentesco, en conceptos tales como matrilinealidad, patrilinealidad, clanes, linajes y familias extendidas. Todo esto aparece muy diferenciado según las etnias y sería un abuso buscar la unidad subyacente por esas vías. Lo que sí ocurre en todas partes, sin excepción, es que las líneas de parentesco y las posibles combinaciones entre las mismas aseguran a cada individuo una ubicación precisa en la red comunal. Ello se da en todo lo relativo a las obligaciones recíprocas, a las normas de convivencia y solidaridad, a las asignaciones complementarias de tareas y recursos, a la fluidez de una comunicación interpersonal plena de afecto y al propio tiempo ligada al entorno societario, ecológico y cósmico. Este fenómeno lo hemos designado en trabajos anteriores bajo el epígrafe de “inserción telúrico-cósmica”.

Ese mismo concepto de reciprocidad nos remite a otra característica fundamental que comparten las sociedades aborígenes amerindias, más allá de las culturas particulares distintivas que las individualicen. Una comunidad indígena funciona siempre como un espacio de convivencia destinado a buscar soluciones efectivas para los problemas de cualquier índole que padezcan sus integrantes. Esas soluciones deben encontrarse de manera inmediata, en el aquí y en el ahora, puesto que cada postergamiento o indecisión al respecto comprometería la existencia misma de la comunidad. Cuando los problemas revisten un carácter serio, se convocan largas reuniones en cuyo seno se discuten minuciosamente, en forma abierta y muy democrática, todas

las facetas del asunto, a fin de que el diagnóstico pueda dar paso a las alternativas de solución más convenientes para el momento. Las intervenciones se hacen repetitivas y hasta exhaustivas, por el interés de llegar al mayor consenso posible.

Esa coherencia casi monolítica en la conducción del quehacer comunal contrasta con absoluta violencia frente a lo que sucede en nuestros estados contemporáneos cuyo gobierno asume el modelo llamado occidental. Allí la problemática de la gente está en manos de muchas instituciones especializadas, altamente tecnoburocratizadas, las cuales no obstante se limitan a dar respuestas aleatorias a todas las cuestiones planteadas: en última instancia, estos organismos formales no asumen ninguna responsabilidad ante los reclamos de los habitantes. Así, cuando los ciudadanos de un país “occidentalizado” se quejan del desempleo, de los malos servicios o del auge delictivo, cualquier respuesta institucional puede resumirse perfectamente en un cínico “ya veremos”. Y esto en la medida en que haya un dejo de receptividad en los funcionarios “competentes”.

Tal es una de las razones de fondo por las cuales los indígenas consideran a los criollos —y en especial a los políticos y gobernantes— mentirosos, mezquinos e incapaces. Por ejemplo, cuando una comunidad acusa a un terrateniente por el despojo de sus tierras ancestrales, su expectativa es la de una respuesta y una satisfacción inmediatas, de acuerdo a su propia lógica cultural. Mas lo que reciben no suele pasar de promesas engañosas, tácticas dilatorias y procesos legales amañados en que normalmente se impone el invasor. No en vano es tan difícil traducir el verbo “prometer” a una lengua indígena: cuando un indio “da su palabra” lo hace con la intención de cumplirla, a menos que recurra a la mentira como mecanismo de evasión y defensa.

La sindéresis —manifiesta en la interpretación de los equilibrios ecológico, demográfico y económico— es la marca característica que preside el funcionamiento milenario de estas

sociedades autóctonas, que por lo general sólo se ven amenazadas ante la expansión de macrosociedades colonizadoras, particularmente si estas asumen la ideología neoliberal. Ante las calamidades naturales e incluso ante las guerras interétnicas funcionan —al menos la mayoría de las veces— mecanismos autorreguladores de comprobada eficacia. Lo que definitivamente no soportan los indígenas es la invasión y despojo masivo, el aniquilamiento del entorno ecológico; la violencia etnogenocida en todas sus expresiones, en cuya raíz está un profundo desprecio por la vida y existencia de los seres, tan frecuente en los conquistadores de toda laya, y al mismo tiempo tan ajeno a la mentalidad indígena socializada según cosmovisiones de reciprocidad y tolerancia mutua.

De la propia coherencia interna de las comunidades indígenas y tradicionales se desprende otra de sus cualidades más extendidas y resaltantes: la posibilidad de optimizar los recursos y energías disponibles con el fin de lograr una calidad de vida cónsona con las aspiraciones de cada persona. Podemos asegurar que en la mayoría de las comunidades poco contactadas y aculturadas, las personas se las arreglan para concretar sus actividades productivas y de subsistencia en un espacio de tiempo relativamente corto; y de esta manera disponen de largos períodos de “ocio creador”, que ellos dedican al descanso, a la contemplación, a la conversación y otras formas interactivas, incluso a profundas reflexiones de carácter intelectual; como bien lo señala el afamado investigador Jacques Lizot en relación con los yanomami. También entre los indígenas existen valores relativos a la eficiencia, productividad y competitividad. Pero están siempre en función de su modo de vida emanado de representaciones y símbolos ancestrales aunque sujeto a profundas modificaciones a lo largo de las generaciones, como todo lo humano. Contrariamente al pensamiento neoliberal, el indígena invierte esos valores utilitarios en la realización de las síntesis más profundas de su propio

modelo societario: un bienestar holgado y sin presiones de ninguna especie; una relación afectiva integral con los seres que lo rodean, tanto humanos como extrahumanos; una alimentación abundante y balanceada como lo atestiguan las medidas antropométricas tomadas en comunidades aun no intervenidas; una compenetración estética y espiritual que lo eleva y lo hace trascender por encima de las vicisitudes de la vida diaria.

Es obvio que la aculturación forzada, de naturaleza intrínsecamente etnogenocida, se esfuerza por romper y hacer añicos todos estos modelos societarios esmeradamente fabricados durante milenios, hasta producir estructuras finísimas que reconoce la teoría antropológica a partir de las investigaciones de los grandes clásicos: Boas, Malinowski, Lévi-Strauss. Sin embargo, las últimas décadas demuestran el grado y la calidad de la resistencia que despliegan las etnias colonizadas. La mayor parte de los pueblos indios pugnan por convertir la aculturación compulsiva en una interculturación democrática y armónica, sin tanta discriminación, sin la explotación feroz que aún campea, sin el despojo, la violencia y la intolerancia de lo cual todos somos responsables y cómplices.

Para resumir al menos una pequeña parte de estos planteamientos concluiremos por lo pronto con la afirmación siguiente: En esta llamada era posmoderna, inaugural de un nuevo milenio, el mundo indígena busca su inserción en la contemporaneidad mediante la apropiación selectiva de elementos societarios y culturales de las formaciones dominantes que lo envuelven. Pero a estas alturas, la humanidad entera se enriquecería muchísimo más auscultando las infinitas riquezas de estos pueblos ancestrales, antes que devanándose los cesos en busca de nuevos métodos para reducirlos, domesticarlos y redimensionarlos dentro de un esquema europocéntrico, tecnocrático, capitalista y neoliberal.

IDENTIDADES, LENGUAJES Y ETNOCIENCIAS

Tiene una considerable importancia teórica y hasta práctica partir de la conjunción de estos conceptos, por más que se trate de categorías aparentemente heterogéneas y muy diversas, por razones intrínsecas y extrínsecas. El momento histórico que vive la humanidad es apropiado para profundizar no solamente en el estudio de estos fenómenos sino también en sus manifestaciones actualizadas, que se conjugan dando lugar a interesantísimas imbricaciones y combinaciones, cuya secuencia y cambios ulteriores sólo en los próximos decenios se pondrán de manifiesto.

Es inevitable hacer referencia, primero que nada, a la ambientación histórica de los tres conceptos. Durante la segunda mitad de este siglo final del milenio, hemos atravesado por posturas y marcos teóricos eminentemente positivistas, incluyendo dentro de un macro-positivismo también las manifestaciones del marxismo tradicional, del clasismo, del economicismo a secas. Como es sabido, durante el desenvolvimiento de esta época ha habido una especie de guerra soterrada, y a veces muy virulenta, contra todo lo subjetivo, la profundización en el mundo de los valores, la apertura hacia lo imperceptible, la admisión de las confrontaciones y las tensiones. Prevalecía una simplificación artificial que se quiso imponer a rajatablas y se desvivía por la búsqueda de verdades absolutas y universales.

Lo subjetivo, lo no universal, lo difícilmente codificable, lo oculto a nuestra mirada: todo ello entraba como material desechable, atípico, apenas digerible para cualquier esfuerzo científico que buscaba las líneas sencillas y nítidas centradas en torno a uno o dos hechos dominantes y hasta determinantes. El planteo

favorito venía siendo el economicismo, pero también había otras ideas que se inscribían dentro de esa famosa objetividad que no podía ceder ante explicaciones heterodoxas; so pena de dejar de ser ciencia y convertirse en otra cosa, en un ensayo estético, en una obra de arte ya ajena a la ciencia social supuestamente pura.

Afortunadamente en las últimas décadas, quizás más en los últimos años, tal proceso de teorización se va haciendo añicos. Se introducen enfoques distintos y alternos, contrarios y contradictorios con aquello de los monismos, economicismos y otras variantes del positivismo, confusas o encubiertas. Pero no basta con referirnos al discurso científico *per se*, porque con ello entronca y quizás tenga importancia similar la historia externa de la humanidad, de los acontecimientos, de la manera como las sociedades en sus determinaciones políticas se desplazan y van tomando otros rumbos.

Me refiero a hechos tales como una especie de tregua, que ojalá sea definitiva, dentro de la carrera armamentista, la cesación de los preparativos hacia una guerra nuclear generalizada; la disminución de los esfuerzos bélicos, por lo menos a nivel planetario; una utilización estratégica menos evidente de la carrera espacial. Hay que citar también, más que todo en un sentido simbólico que a su vez se traduce en una nueva relación cotidiana entre los pueblos, el derrumbe del muro de Berlín. La caída de ciertos regímenes, especialmente de los que expresaban su adhesión al socialismo real, trajo consigo una nueva situación, en la que inmediatamente se destaca la identidad étnica de los pueblos, sus culturas específicas, el surgimiento de idiomas otrora totalmente marginados y vistos como rezagos del pasado. En este nuevo marco las llamadas lenguas minoritarias ya no son desplazables por el inglés, el ruso o el español. Puede hablarse de un resurgimiento y una revitalización impactante de los valores y prácticas religiosas en distintas partes del mundo, tanto

en el islámico como en el cristiano y, en general, a través de los continentes.

Es importantísimo el debilitamiento del Estado decimonónico y napoleónico, el cual da lugar a procesos de descentralización, regionalización y énfasis en lo local. Se fortalecen los factores étnicos y particulares, las distintas manifestaciones orgánicas de las culturas humanas, la misma **sociodiversidad** como algo real y tangible. Es notorio el derrumbe de hechos y valores que de alguna manera caracterizaron durante mucho tiempo la corriente dominante de la historia humana, sobre todo en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Todo esto pone de relieve y da pie a una revalorización y actualización de este tríptico que en el presente momento estamos caracterizando como **identidades, lenguajes y etnociencias**.

Sin embargo, aquí quisiera introducir un punto polémico que valdría la pena especificar y explicitar muy bien; tal vez ofrecerlo como un planteamiento novedoso que no he escuchado en otras opiniones, aun a riesgo de que surja un diálogo quizás difícil de adelantar por las aristas que irá creando.

Hoy, el neoliberalismo constituye aparentemente no sólo una corriente de opinión sino una normatividad. Se habla de un mercado único y global, es decir, una realidad económica inapelable, definitiva, virtualmente perfecta y válida para todos los lugares y, a partir de ahora, para todos los tiempos. El neoliberalismo encuentra su máxima expresión en la única potencia mundial subsistente, Estados Unidos, junto con sus aliados que serían, sobre todo, Europa Occidental, Japón y Canadá, los llamados grandes del Norte.

Si esto fuera cierto, habría una contradicción con lo anteriormente expuesto. La realidad seguiría siendo monolítica y economocéntrica en presencia de un neoliberalismo terminal, donde el poder político estaría repartido entre una superpotencia y otras potencias aliadas. Ellas no ofrecerían más que

discrepancias y contradicciones menores sobre puntos específicos, que ya no desafiarían un orden único basado en la prepotencia militar y política de Estados Unidos y la hegemonía del mercado neoliberal. La economía única e indivisa ya habría llegado a su meta, y nada continuaría pendiente salvo pequeños ajustes que aún se vienen haciendo, sobre todo en los países del Sur, a fin de acomodarlos como áreas especiales dentro de esta realidad.

Frente a este diagnóstico que considero equivocado, estamos adelantando una exploración teórica, para confrontarla con datos tácticos tomados de diferentes fuentes, sobre todo del Sur del planeta, incluyendo a nuestro país. Es cierto que se da un proceso de desbloqueo que tiende a conferir validez a las microregiones, a las localidades, a las identidades étnicas y grupales. Hay una eclosión de las culturas constitutivas de una amplísima sociodiversidad, cuyos miembros difícilmente se prestan a un recuento por lo múltiples que son y lo diversificados que están.

En verdad, ese proceso de enfrentamiento, entre un mundo intercomunicado —llamémoslo universal y planetario— y las identidades que se basan en fenómenos locales y dimensiones micro-sociales, está bloqueado todavía porque persiste algo que no ha caído con el muro de Berlín. En Berlín tal vez se desplomó cierto socialismo real que tuvo sus caracteres economicistas y pudo haber significado en un momento dado un polo de confrontación nuclear con la potencia con quien compartía para ese entonces el supremo mando internacional.

Sin embargo, Estados Unidos, con su capitalismo neoliberal, lejos de constituir el punto de llegada a las fuerzas históricas contemporáneas, es otro obstáculo que aún no ha sido resuelto. La superpotencia norteamericana sigue siendo un impedimento que no ha sido vencido. Es como si permaneciera en pie la mitad del muro de Berlín. Cayó un socialismo dogmático, ya difícil de sustentar sobre las bases que habían conducido a un callejón sin

salida y que de alguna manera provocó su derrumbe. Pero aún existe la muralla ideológica materializada por la formación capitalista neoliberal, encabezada por Estados Unidos y compartida por Japón. Europa Occidental y otros países poderosos.

Ahora bien, el segundo paso dentro del proceso examinado sería el derrumbe de este mundo neoliberaloide, para que se asome un tercer período mucho más interesante. No creemos que con esto la historia se acabe y no haya más movimientos y novedades. Pero dentro de la secuencia que describimos, la verdadera aurora de una cultura sociodiversa, múltiple, con todos sus destellos de lenguajes, etnociencias e identidades, sería a partir del momento en que también el capitalismo neoliberal —y sus corifeos que sostienen el poder político— cayeran en la misma forma estrepitosa como se derrumbó, en un momento anterior, la otra potencia: la Unión Soviética, junto al bloque de países conformados por el socialismo real. Para ese entonces, ya no tendríamos una confrontación entre una gran potencia y el resto del mundo, como evidentemente Estados Unidos quiere que suceda y se siga manteniendo por tiempo indefinido.

El escenario actual está dominado y capitaneado por una economía de vocación homogénea, que pretende instaurarse en una cantidad de regiones totalmente dependientes, que irían siendo absorbidas y quizás desaparecerían como tales en el futuro. No asumimos señalamientos proféticos en nuestra postura, pero afirmamos que también ese mundo capitalista y neoliberal, junto con la superpotencia rectora, tendrá que cederle paso a una verdadera sociodiversidad; donde la universalidad y la vocación planetaria del ser humano no se circunscriba a los intereses de grandes potencias, gigantescos consorcios económicos y mercados únicos, e inexorables, sino que obedezca a una verdadera confluencia a partir de las propias realidades locales y regionales. Aspiramos a una confederación de localidades y regiones, la que en fin de cuentas garantizaría la mejor forma de supervivencia

del género humano. Si nuestra especie pretende someterse a constructos como un mercado único y una potencia dominante, será inevitable la confrontación Norte-Sur, seguiría la amenaza sobre el ambiente y sus recursos finitos. Por supuesto, todo lo que implica la sociodiversidad, con sus facetas culturales, ideomáticas e identitarias, sería solamente letra muerta y una imposibilidad a largo plazo, de mantenerse tales condicionamientos.

Pensamos que el verdadero cauce que está tomando la historia es necesariamente de otra índole. La sociodiversidad, a partir de sus propias fuentes regionales y locales, irá generando comunicación dentro de ese escenario mundial, hasta lograr la imbricación de todos los seres humanos, sin sacrificar los nombrados polos de actuación: estos focos identitarios, que a su vez son productores de culturas y lenguajes. Es útil establecer una comparación con los ecosistemas. Cada ecosistema –aun siendo abierto– constituye una identidad en sí, al mismo tiempo que contribuye a modelar el resto de los ecosistemas. Cada nicho conforma una pequeña entidad única, al mismo tiempo que confluye con el resto de los entes similares, hasta construir una gran unidad a nivel planetario. Tal es el sentido general de la biodiversidad, cuyo paralelo sería la sociodiversidad. Pero ésta tiene que darse de una forma legítima, no mediatizada por grandes mercados ni superpotencias. Habrá de valerse de su propia naturaleza, de creaciones básicamente locales que emanan de cada ser humano como individuo y como parte de un grupo o constelación de grupos. No puede ser concebida de una forma robótica, deshumanizada y altamente centralizada. Prácticamente, en el proyecto neoliberal el destino del hombre y aun de la naturaleza está atrapado en unas pocas manos. Sólo unos contados cerebros dirigen y determinan de antemano el futuro del planeta, incluido el ser humano con todas sus manifestaciones.

Este punto de vista no ha sido todavía claramente expuesto, y merece la pena –si no llegar a dictaminar un punto final sobre

estas ideas— al menos iniciar esta discusión y confrontar pruebas. Es preciso ver en forma concatenada las manifestaciones que se producen en el plano de la biodiversidad y sociodiversidad en distintas partes del mundo. Con ello llegaremos a convalidar esta tesis si ello fuere posible, y de ser así trazáramos una alternativa válida para las luchas de la humanidad en pro de un futuro no perfecto, pero al menos manejable y digno para la reproducción de nuevas generaciones.

Dentro del presente contexto nos referiremos a este tríptico: **Identidades, Lenguajes y Etnociencias**, en tanto que códigos generadores de realizaciones humanas. De alguna forma las tres conceptualizaciones están profundamente inmersas en una cultura total. Tanto la identidad como el lenguaje y la etnociencia formarían parte de una creación de origen humano, diferenciada de lo que es el equipamiento biológico, innato, genético de este mismo ser. Es decir, identidades, lenguajes y etnociencias serían facetas importantísimas, códigos fundamentales, que funcionarían dentro de una concepción amplia de lo que es la totalidad cultural. Ella, a su vez, es un conglomerado interrelacionado de diferentes códigos con sus mensajes, o sea, las obras que esos códigos generan y que a su vez se revierten para modificar las codificaciones originales. Si damos en este nivel de abstracción un tratamiento unitario del fenómeno, creernos sinceramente que su comprensión resultará más fácil. Podremos ser más creativos; y los puntos que vayamos aclarando, dentro de los fenómenos estudiados en forma empírica, nos llevarán hacia exploraciones más fecundas para hacer avanzar el conocimiento humano a base de sus propias obras. De tal suerte, no recaeremos eternamente en el descriptivismo, en una visión aislada de los fenómenos, o en una repetición ritualizada que para algunos nunca toca a su fin.

Queremos afianzar nuestro saber sobre las diferentes expresiones culturales, mediante una adecuada interrelación no solamente entre los hechos sino entre los grandes parámetros

conceptuales, que en el presente caso se refieren a estas codificaciones. Ellas aparecen formando un tríptico, en cuyo seno interactúan dentro de una visión amplia de lo que es la cultura humana.

En cuanto al concepto de **identidad**, este significa para nosotros una capacidad de sectores relativamente pequeños, de segmentos sociales no infinitos sino perfectamente finitos e incluso locales a veces, consistente en autogestionarse, crear relaciones sociales primarias y secundarias, pero siempre manejables y flexibles, sin permitir que las obras y los procedimientos huyan del ámbito en que tales creaciones han tenido y tienen su asiento. Es decir, mientras las identidades se radiquen en contextos sociales accesibles al ser humano, estarán en una dimensión donde el hombre –incluyendo bajo esta denominación, ambos géneros y todos los estratos que obligatoriamente se producen en cada sociedad– creará y recreará sus manifestaciones cotidianas y de otra índole, sin que esta creatividad se traslade a sectores ajenos a su propia configuración.

Nos interesa evitar los extremos de mecanización de la persona humana, de la delegación de funciones culturales en pequeñas élites transnacionales, junto a todo aquello que implique la deshumanización que lamentablemente se está viendo en la mundialización de la cultura. Entonces, para mí la identidad es el arma que permite estampar la creatividad en el ser humano mismo, de acuerdo a las dimensiones posibles donde éste se articula y se desenvuelve como dueño de su destino, de sus realizaciones y de su capacidad de salvaguardar todo lo que le atañe, incluida su propia reproducción.

Sin las identidades colectivas todo esto sería imposible, porque tendríamos un ser humano reducido al individuo, que respondería a botones de mando totalmente controlados por una minoría tecnocrática y burocrática, cuyos productos serían impuestos en todo el planeta. Con ellos estaríamos inundados y saturados: tal

como sucede, por ejemplo, con algunos medios de masas: pero de una forma irreversible, y sin la posibilidad de que los seres humanos, desde su propia naturaleza dimensionada de acuerdo a los alcances de su especie, puedan reaccionar con algún éxito.

La identidad tiene para nosotros esa importancia decisiva, por situar al ser humano dentro de una dimensión social y societaria, donde puede concentrar esfuerzos para dominar su propio desenvolvimiento y manejar, hasta cierto punto, su propio destino y reproducirse en forma autónoma. El código de la identidad es imprescindible para tal fin. Sin identidad no veo ninguna salida para la humanidad distinta de una deshumanización y de una tecnocracia que arroparía absolutamente todo.

En cuanto al **lenguaje**, ya es sabido que éste es una especie de protocódigo por cuanto abarca, de algún modo, todas las manifestaciones culturales. Incluso los objetos materiales de la cultura son transmutables mediante la palabra y el sintagma a una expresión lingüística. A la vez que ejecuta una obra manual, uno puede perfectamente hablar de ella y transmitirla en forma simbólica. Los procedimientos que se usan para la elaboración de determinado producto, por más atado que esté a los recursos naturales, se transmiten verbalmente; y por tanto el lenguaje, aun en relación con lo material, sigue conservando siempre su valor fundamental.

Más cuando nos alejamos un poco de los componentes materiales de la cultura y entramos en el mundo de los valores, las normas, la ética y la estética, las relaciones sociales y la interacción económica en todas sus expresiones: en ese momento se hace mucho más evidente que sin la mediación del lenguaje hablado y discursivo, la producción y reproducción de todas esas elaboraciones emanadas de codificaciones interconectadas serían absolutamente irrealizables. Por tanto el lenguaje es estrictamente imprescindible, pero lo que nos interesa hacer resaltar

aquí, en especial, es la diversidad lingüística como parte de la sociodiversidad.

En los últimos años ha habido un énfasis en todos los países del mundo –emanado de grupos y fuerzas sociales de fuerza creciente– por la conservación y la reproducción de las lenguas minoritarias. En los países europeos hubo esfuerzos seculares hacia la unificación lingüística total, primero en torno del latín, luego del francés y últimamente del inglés. Hoy están resurgiendo y ganando fuerza política los idiomas hablados no solamente en los pequeños países de Europa, sino también en regiones minúsculas que reivindican el lenguaje propio y por ende todos los textos –literarios o no– enunciados en ese idioma: a la par de todo el potencial expresivo de estas lenguas, como algo que es un patrimonio irrenunciable de la humanidad, en nombre de la sociodiversidad y aun de la biodiversidad. Esa reivindicación de las lenguas minoritarias es algo que lentamente se hace extensivo a otros continentes, inclusive América. En la actualidad, una de nuestras luchas –además de recoger y de codificar formas populares del mismo español que habla la mayoría de los venezolanos– es el reconocimiento y oficialización de las lenguas indígenas. Ellas existen en un número de treinta o más en nuestro país; pero se trata de centenares si vemos el fenómeno a escala continental y millares de sistemas lingüísticos aborígenes y vernáculos si examinamos el escenario planetario.

En este momento la lingüística como tal ha entrado en una suerte de callejón sin salida a raíz del derrumbe relativo de ciertas teorías, como ha sido el generativismo y anteriormente el estructuralismo. Actualmente, la diversidad lingüística, las presiones múltiples que se ciernen sobre la misma, y también la relación de estas lenguas no-oficiales con las manifestaciones concretas, dispersas y diversas de toda la humanidad abren un nuevo camino a la lingüística a través de la antropolingüística, que va cobrando una gran vitalidad. Es una vertiente riquísima que debería ser

canalizada y sistematizada a fondo por las teorizaciones presentes y futuras. No sería justo estancarnos en una lingüística formal que a nuestro juicio –en sus lineamientos centrales– está bastante agotado. Es difícil que produzca retoños que puedan rendir frutos mucho más allá de lo que han logrado lingüistas teóricos y descriptivos de generaciones anteriores.

A estas alturas la tarea del lingüista, del antropolingüista –de los medios interdisciplinarios ocupados y preocupados por el lenguaje– debería ser la profundización de esa atención hacia la diversidad lingüística. Allí entra la conservación, planificación y programación de las lenguas minoritarias. También es prioritario el estudio de todo lo relacionado en el lenguaje con los aspectos no-lingüísticos –especialmente culturales–, así como todo lo atañente a la sociodiversidad. Esto sería mi planteamiento central en torno al segundo fenómeno abordado aquí que es el lenguaje.

El estudio cada vez más exhaustivo de las manifestaciones reales –en las comunidades y etnias– del uso lingüístico, la forma como se relaciona el discurso con otros fenómenos de índole cultural, hace aflorar una veta tan rica e importante, que por esta sola razón merece hablarse de una renovación de todos los estudios referidos al lenguaje. Creo sinceramente que ahí está el futuro de estas disciplinas, para que no se pierdan en formalidades ni vuelvan a caer en las trampas del positivismo, de las cuales apenas están emergiendo.

Es una verdadera lástima que la actual dirigencia política no comprenda esa vocación plural y multidimensional del hombre venezolano, sino que se haya enfrascado en posturas reaccionarias, hasta decimonónicas.

Finalmente, el tercer elemento del tríptico, las **etnociencias**, también constituye codificaciones importantísimas dentro del esquema de la sociodiversidad. Nosotros obviamente hemos vivido y seguimos inmersos en la llamada gran revolución científico-tecnológica y termonuclear, que ha conducido a la

comunicación interplanetaria, a la fisión del átomo y a los armamentos nucleares; o en un plano más positivo a los conocidos vehículos del aire, mar y tierra, a las máquinas electrónicas, a todo el colosal equipamiento que de una forma u otra utiliza la humanidad, incluyendo la omnipresente computadora.

Pero hay una cantidad de críticas que se hacen a las discutibles prioridades de estas ciencias y tecnologías, a la inaccesibilidad económica de gran parte de esos adelantos; incluso a su orientación bélica, destructiva o suntuaria en muchísimos casos, quizás porcentualmente en mayor medida que hacia el mejoramiento de la existencia humana. Ello ha conducido, de manera cada vez más evidente, a la exploración de otras fuentes de conocimiento, hacia formas de saber que –sin rebuscar términos todavía, porque tampoco un perpetuo refinamiento terminológico resuelve los grandes problemas– reciben el nombre de etnociencia.

Las etnociencias serían los conocimientos emanados de los diferentes pueblos, distintas culturas con sus respectivas identidades y lenguajes. Dichos conocimientos resuelven problemas, cubren necesidades y a su vez crean nuevas exigencias. Con ello ayudan a la consolidación de un modo de vivir, también a su reproducción y a su cuestionamiento, en una dinámica permanente. Es bastante difícil, a veces, trasladar conocimientos desde un lugar a otro, de una región a regiones y contextos distintos, donde estos saberes y procedimientos no tienen el mismo arraigo. Sin embargo, sería igualmente apriorístico e intelectualmente limitante declarar de una vez por todas que cada etnociencia es patrimonio, propiedad e ingrediente únicamente del ámbito social de donde emerge y donde se desenvuelve: que más allá de ese punto solamente es válido lo occidental, la ciencia escrita con mayúsculas de carácter académico y orientación tecnocrática. Esta es una falsedad que no podemos seguir tolerando.

Más bien, habiendo esa gran cantidad de conocimientos etnocientíficos que han resuelto tantos problemas, podemos suponer que igualmente resultarán de muchísima utilidad una vez que sean conocidos en otros ambientes. Lo cual no quiere decir que ello excluya una sociodiversidad. Al contrario, tomar en consideración las etnociencias podría contribuir a ese verdadero diálogo intercultural que es la base misma de la personalidad múltiple de la especie humana. Sería la piedra angular de una verdadera sociodiversidad, con miras a un futuro que no esté anclado en un presente etnográfico.

La etnociencia cuenta con manifestaciones tan valiosas como la etnoarquitectura, la etnomedicina, las etnoeconomías con sus normativas de reciprocidad, las etnodemocracias locales con su participación generalizada y su inmersión telúrico-cósmica. Se destaca igualmente la presencia de la etnosiquiatría, de la etnoeducación que comprende —a su vez— la crianza de los niños. Hay campos infinitos donde ha funcionado, en diferentes contextos, la etnociencia. Ella es importante, por un lado, para el desenvolvimiento histórico futuro de las mismas sociedades diversificadas que han pervivido mediante sus aportes, y que han contribuido a plasmar todas esas manifestaciones. Pero también, como hemos señalado, es muy necesario poner en situación de diálogo, en contacto dinámico y continuo, las diferentes etnociencias para que de esta manera logren contribuir a un enriquecimiento de todas las culturas, independientemente de que en principio determinados conocimientos sean o no nativos de un contexto específico. Es decir, que se recomienda el diálogo para el afianzamiento y la dinamización de la interculturalidad.

Occidente jugaría, en todo ello, indiscutiblemente y dondequiera un papel muy relevante, pero ya no sería el actor único, sino que habría actores múltiples. Sobre todo, si es verdad lo que expusimos al principio, ya no se daría la mediatización por obra de las grandes potencias y de doctrinas económicas inapelables,

por cuyo influjo uno solo de esos acervos creativos del ser humano sea el exclusivamente dominante; que se imponga lenta o rápidamente sobre el resto de la humanidad, y también sobre la naturaleza y el planeta.

Cuando se habla de desarrollo sustentable, este tiene una raíz profundamente etnocientífica, salvo que no tomemos en cuenta las experiencias milenarias de tantos pueblos indígenas amazónicos, de las selvas lluviosas, de los desiertos y del ártico. Los pueblos tradicionales de todas partes del mundo son precisamente quienes han permitido ese relativo equilibrio demográfico, económico y ecológico que hasta el siglo XIX ha mantenido la configuración básica del planeta, el cual constituyó siempre un lugar adecuado para la continuidad de la vida natural y social. Sólo a partir del siglo XIX, con el ascenso unilateral y exclusivo, incluso patológico, de una sola configuración cultural, de un solo conjunto de manifestaciones que tomó carácter dominante y excluyente, fue cuando han empezado a surgir esos grandes peligros letales de carácter global. Ellos habrían podido desembocar para este tercer milenio, ya para el año 2000, en una confrontación nuclear, si no se hubieran producido hechos –llamémosles fortuitos– a los cuales aludimos al principio. Fue el derrumbe del muro de Berlín y el acercamiento de las distintas realidades sociopolíticas los que por fin desinflaron esa tremenda tensión que nos amenazaba, ya no solamente con agotar el orbe y despojamos de sus recursos, sino con desencadenar una belicosidad que pudo haber significado la muerte del planeta y quizás el fin de otros cuerpos celestes cercanos a la Tierra.

Nos parece, ya para finalizar, que cualquier solución apropiada tiene que tomar muy en serio las tecnologías explícitas e implícitas de otras sociedades, lo cual significa evitar el uso de ciertas tecnologías inadecuadas. Un procedimiento que, por ejemplo, pueda resolverse manualmente y conduzca a los mismos fines que el uso de grandes máquinas, es ahorrador de múltiples

recursos, renovables o no. Por tanto, es ecológicamente mucho más sustentable que el uso de tecnologías basadas en maquinarias y en recursos multimillonarios, y por ende destructivos del ambiente, peligrosos por muchas razones, e incluso inaccesibles por su carestía económica.

El futuro de la agricultura, la obtención de nuevos alimentos y medicinas, la difusión de técnicas viables y garantes de la supervivencia y también de una creatividad constante, dependen en gran medida de esa multiplicidad de etnociencias. Sin ellas estaríamos expuestos a la continuidad avasallante del modelo occidental. Está perfectamente comprobado que éste encierra en sí un peligro mortal de aniquilamiento y destrucción de casi todo lo existente. Tanto es así que hay partes del planeta irreversiblemente degradadas, donde ni siquiera mil años de recuperación ecológica y menos aún el desarrollo sustentable, pueden resarcir, siquiera en parte, el daño causado.

En resumen, quizás la humanidad de esta vuelta de milenio esté viviendo su último momento protagónico para reorientar un esquema histórico que hasta ahora ha sido fatalmente suicida. Negarlo sería colocarnos en un plano irracional. En esta ocasión, hemos desarrollado un tríptico que enfatiza el fenómeno de las culturas humanas articuladas dentro de la sociodiversidad; la identidad en su conexión con el lenguaje y con la etnociencia, siempre en términos plurales. Si bien esto no resuelve definitivamente todos los problemas y complejidades que confronta el género humano, creo que su esclarecimiento y tratamiento idóneo serían un impulso formidable para la búsqueda real de soluciones y la creación de bases novedosas para la supervivencia digna y creadora de nuestra especie. Y junto con ella daría alguna esperanza a los demás seres vivos, que incluso corren un peligro más inmediato que la propia humanidad.

Con esas ideas podremos dar inicio a tratamientos pormenorizados de las áreas incluidas en la presente conceptualización.

Por supuesto, nos sentiríamos agradecidos muy agradecidos si a raíz de estos planteamientos se entablara una discusión en procura de conocimientos que nos acerquen más a la recta comprensión de la angustiante realidad de nuestros días. Esto nos motivaría a una intervención más directa –en el buen sentido del término– en la formulación de nuestro destino como generación que vive y se reproduce con dificultad, ante las presiones globalizadoras que en este momento constituyen un escenario de obstáculos, pero que no tendrá –a nuestro juicio– un carácter permanente. Es mucho lo que podemos lograr asumiendo sin dilaciones todo el peso de nuestra responsabilidad como científicos sociales, como ciudadanos del país y del mundo, como seres humanos necesariamente comprometidos, solidarios y protagonistas de un momento histórico difícil, pero esperanzador.

SIETE PREGUNTAS SOBRE LA REALIDAD INDÍGENA VENEZOLANA

INTRODUCCIÓN

Afortunadamente para quienes nos ocupamos del tema, la realidad que hoy día viven los pueblos indígenas de Venezuela y del mundo ocupa un lugar de visibilidad mucho mayor en nuestra opinión pública que a mediados del siglo que se nos va, para establecer un punto de comparación. La lectura de la prensa, la simple observación de los grandes medios como el televisivo, nos colocan inmediatamente sobre la pista de un cambio de actitud —si no de mentalidad— en relación con el presente y futuro de estos pueblos o la significación de sus aportes para la humanidad en su conjunto.

Esta nueva matriz de opinión se viene dando en los últimos decenios a nivel mundial y los países latinoamericanos no constituyen una excepción. El tema de la sociodiversidad junto a la biodiversidad, el carácter conservacionista de las culturas tradicionales selváticas, la vigencia de idiomas y oralidades múltiples, los conocimientos etnocientíficos en medicina y otras ramas del saber, son tópicos tratados a nivel de organismos internacionales, medios académicos, círculos intelectuales y en la información divulgativa cotidiana de las mayores y menores agencias noticiosas del mundo.

Toda persona atenta a los acontecimientos contemporáneos sabe que los indígenas pueden recibir premios Nobel y otros equivalentes, están organizados a escala nacional e internacional, luchan por sus derechos individuales y colectivos: la presencia

evidente de Rigoberta Menchú o el levantamiento de Chiapas nos sirven de testimonio al respecto.

En nuestro país y en muchos otros, los efectos políticos de tales replanteamientos se manifiestan con notable timidez y rezago. Podría argüirse que nuestra crisis nacional explica gran parte de la inercia y hasta recelo con que se siguen manejando los asuntos indígenas. Pero hay algo más que agregar. A pesar de los vientos ideológicos refrescantes, los nuevos conceptos más favorables para los pueblos aborígenes no han permeado todavía todas nuestras capas sociales, ni siquiera las de mayor formación académica y profesional. Particularmente en las generaciones más maduras –que en buena medida rigen los destinos del país– persisten aún las ideas coloniales, europocéntricas y hasta racistas que no hace mucho conformaban el pensamiento único sobre la materia.

En lo sucesivo nos plantearemos siete preguntas altamente pertinentes sobre la temática indígena, que trataremos de responder de la manera más consecuente con el estado actual de los conocimientos al respecto así como las consecuencias de orden sociopolítico que de allí derivan.

1) ¿Cuál es la magnitud real de la población indígena venezolana?

Aunque el Censo Nacional Indígena –esmeradamente realizado ya en dos ocasiones– maneja una cifra algo más baja, creemos estar cerca de la realidad y de la estimación que hacen los propios indígenas si postulamos una población aproximada de medio millón de personas, cercana al 2% del total nacional. El número de etnias registradas excede la treintena y cada una cuenta, en principio, con su propia cultura e idioma. Si bien no faltan comunidades en peligro de extinción biológica y cultural, predominan los indicadores que apuntan hacia un importante crecimiento demográfico, a menudo aunado a cierta revitalización cultural y lingüística.

Sin desestimar los inmensos problemas a que pronto haremos referencia, la significación cuantitativa y cualitativa de los pueblos indios venezolanos va en constante aumento y ya conquistó un espacio significativo en el acontecer nacional, signado por la descentralización y un pluralismo incipiente. Hoy en día el indígena cuenta con numerosos aliados, quizás nuestra mayoría poblacional en términos absolutos, ya que no abundan los pronunciamientos abiertamente genocidas que propicien su desaparición.

Es de mayor transcendencia, no obstante, el nivel organizativo interno a que ha llegado cada etnia durante los últimos decenios. Los dirigentes tradicionales y circunstanciales ya no son los exclusivos; han surgido al menos dos generaciones de las llamadas nuevas élites indígenas, relativamente bien formadas dentro de nuestro esquema educativo, que asumen con bastante éxito la representación de sus comunidades y etnias ante la sociedad nacional e internacional, con un gran apoyo de esta última. Esta dirigencia comprende claramente el cambio social, el contacto intercultural y, en nuestro caso, practica una plena ciudadanía venezolana con todas sus consecuencias. Mas en modo alguno es de orientación asimilacionista, sino que destaca con energía su especificidad étnica y cultural así como su derecho a una autonomía compatible con la soberanía del país que alberga sus pueblos.

A esto se suma el hecho de que varios profesionales e intelectuales indígenas han escalado importantes posiciones en la vida nacional, mucho más allá de su esfera de influencia étnica. Recuérdese además que en la mayoría de estados del país que cuentan con una población indígena significativa, su porcentaje es mucho más elevado que el promedio nacional. Así en el estado Amazonas constituyen la mayoría poblacional, mientras que en Zulia y Delta Amacuro representan un sector minoritario numeroso e influyente. Los guajiros o wayuu del Zulia, en

particular, exhiben una participación política hasta superior a la que demuestra la población criolla.

En nuestro país está madurando la concepción de ver en el conjunto de etnias indígenas una minoría activa y consciente de sus derechos, frente a la ideología colonial de considerarlas un remanente poblacional condenado a la extinción o a la absorción en el mejor de los casos.

2) ¿Cuáles son los problemas más graves de las comunidades indígenas?

El gran denominador común que une toda la problemática indígena del continente es la pérdida acelerada de sus tierras y territorios ancestrales. Esto viene sucediendo desde la Conquista pero se acelera mucho más en la vida republicana, y cobra nuevo empuje con las privatizaciones neoliberales y la globalización de la economía extractiva. Hasta mediados de siglo el mayor peligro lo representaba la geofagia de ciertos terratenientes o la erección de grandes represas –como el Caño Mánamo– y otras obras de infraestructura civil o militar. Hoy la situación se vuelve mucho más compleja debido al ritmo acelerado de las deforestaciones, la ocupación indiscriminada de espacios ecológicamente vulnerables y, sobre todo, la geocida apertura minera con sus explotaciones auríferas, diamantíferas y de minerales de alto valor estratégico en numerosos casos: además de la producción petrolera que también tiende a un sustancial incremento.

En este sentido, la lucha del indígena es sumamente difícil y desigual, a pesar del apoyo declarado de grandes redes de organizaciones ambientalistas y de defensa de los derechos humanos. Este problema es de interés vital para la nación –y así comienzan a entenderlo algunos sectores oficiales– ya que se corre el peligro de la destrucción irreversible de la Amazonia, la Orinoquia y de otros ecosistemas selváticos y sabaneros. Ello conduciría infaliblemente

a la pérdida de los recursos hídricos y la extinción de la mayor parte de las especies biológicas autóctonas, además de la muerte por inanición de las comunidades indígenas y tradicionales.

Un problema muy relacionado con los frentes expansivos de la economía capitalista es la propagación continuada de enfermedades epidémicas virales capaces de exterminar comunidades enteras, sobre todo en la primera etapa de su aparición cuando aún no existen anticuerpos en la población recién afectada. El colapso de los servicios oficiales de salud, unido a un proceso rápido de privatización y de encarecimiento de medicinas e insumos, agrega una nueva dimensión a este cuadro ya dramático.

Si a esto sumamos la violación permanente de todos los derechos humanos, especialmente por parte de los sectores económicamente poderosos, las instituciones represivas y las misiones fanáticas y ultrafundamentalistas ajenas a la nueva actitud proindígena del catolicismo y otras grandes iglesias, se nos hace fácil explicar la decadencia e inviabilidad económica de muchísimas comunidades, seguidas de su progresiva desarticulación. Recordemos que si bien hoy en día el indígena cuenta con más y mejores mecanismos de defensa, la transnacionalización económica y la desnacionalización del Estado venezolano hacen mucho más apremiantes los problemas tradicionales, además de crear otros nuevos e inéditos como la migración hacia las grandes ciudades y la subproletarización.

Finalmente, nuestro pésimo sistema educativo y su irrespeto a las lenguas y culturas autóctonas significan un peligro evidente para la supervivencia de las etnias.

3) ¿Qué representan estas culturas indígenas para la humanidad?

También en la justipreciación de las culturas indígenas han tenido lugar innovaciones importantísimas en el transcurso de los últimos cincuenta años. No tan sólo durante la Colonia sino hasta en los inicios mismos de las ciencias sociales se las

catalogaba simplemente de salvajes, primitivas, rudimentarias, prescindibles y condenadas a desaparecer. Se hacían incluso comparaciones desfavorables con las llamadas altas culturas mesoamericanas y andinas de América, por ejemplo la maya y la incaica. Ese panorama —realmente desolador para el indígena selvícola y, en general, habitante de las tierras bajas del continente— ha sufrido un vuelco impresionante que nos acerca mucho más a la verdad.

Ya no es válido describir estas etnias en términos puramente carenciales: decir, por ejemplo, que no poseen escritura, carecen de Estado o no trabajan el hierro. Son más importantes para la sociodiversidad humana sus logros y aportes reales. Una población primitiva e incipiente no podría estar dotada de idiomas tan ricos y complejos como son todas las lenguas amerindias sin excepción, ni tampoco podrían haber desarrollado una tradición oral tan impresionante como la que existe. Todas estas sociedades y culturas presentan una estabilidad milenaria y se reproducen hasta hoy; lo cual revela igualmente una larga evolución propia en términos de conocimientos adquiridos y respuestas adaptativas a los desafíos de su entorno.

Los estudios antropológicos de los últimos decenios enfatizan los sistemas económicos basados en formas de producción ajustados a los imperativos ecológicos, la reciprocidad interactuante tanto dentro como fuera de cada comunidad, la redistribución de los excedentes para mejorar las posibilidades de subsistencia de cada familia e incluso individuo participante. En lo político se destaca una democracia directa y de consultas permanentes y exhaustivas a cada miembro de la comunidad, a fin de lograr consensos que mantengan la mejor armonía por tiempo indefinido en un modelo de convivencia esencialmente igualitario.

Es altamente significativo el hecho de que estas mismas culturas presentan una notable capacidad de relacionarse entre sí y

hasta con las sociedades dominantes de corte occidental, siempre y cuando los contactos y acercamientos se realicen en forma pacífica, respetuosa, y en términos de un diálogo permanente donde cada parte esté dispuesta a dar y a recibir. Lamentablemente no son todavía numerosos los casos de interculturación armónica con la sociedad dominante, ya que la mayoría de los países carece de una verdadera política orientada hacia el reconocimiento de la especificidad de los pueblos indígenas y sus necesidades verdaderamente sentidas.

La permanencia y autodesarrollo sustentable de las etnias autóctonas son de importancia fundamental para el próximo milenio, puesto que ellas son las mejores garantes de la existencia continuada de las regiones más vulnerables del planeta.

4) ¿Qué significa la Educación Intercultural Bilingüe?

Ya señalamos brevemente que la gran mayoría de los indígenas venezolanos no reciben una educación cónsona con su realidad lingüística, cultural y sociopolítica. A esto hemos de sumar el hecho de que numerosas comunidades carecen de escuelas y de cualquier tipo de educación institucionalizada. No obstante, nuestro país cuenta con un Decreto Presidencial sobre Educación Intercultural Bilingüe desde hace más de quince años y se han hecho esfuerzos importantes por implantar esta modalidad educativa, con bastante éxito en aquellos casos en que ha habido un verdadero esfuerzo sostenido por parte de las comunidades, un buen desempeño de los maestros indígenas y cierto apoyo oficial del Estado.

En su forma más representativa la Educación Intercultural Bilingüe propicia el mantenimiento y la utilización permanente —oral y escrita— del idioma nativo, en el marco de un programa armónicamente adaptado a las necesidades de cada cultura indígena y su problemática local y coyuntural. Allí se incluyen en forma aditiva y no conflictiva todos los conocimientos emanados

de la sociedad dominante requerido por cada comunidad para su autodesarrollo en las nuevas condiciones de su existencia colectiva, así como para insertarse sin dificultades en el conjunto del sistema educativo nacional, incluidos sus niveles medios y superiores.

Con todo, aun las comunidades y etnias que carecen de esta modalidad educativa demuestran una gran preocupación por su supervivencia cultural, no solamente biológica. Es de particular interés observar que en fecha reciente muchas comunidades campesinas de clara extracción aborígen han optado por autodenominarse comunidades indígenas; debido en parte a ciertas ventajas que esto implica para acceder a la tenencia colectiva de la tierra, pero también por su interés en afianzar una resistencia cultural secular que siempre estuvo latente.

En este contexto cabe mencionar la reciente iniciativa de los llamados nichos lingüísticos, que podrían definirse como pequeños preescolares indígenas de base familiar, donde los miembros más ancianos de la comunidad enseñan la lengua y cultura nativas a los niños de menor edad, incluso en casos de que ese patrimonio colectivo tradicional esté en vías de extinción. Por otra parte, es necesario señalar que la educación preescolar castellanizante y occidental constituye, hoy por hoy, una de las grandes amenazas para las culturas indígenas actuales, por cuanto desarraigan al niño indígena desde los primeros años de su formación.

A pesar de las dificultades, los maestros indígenas y sus aliados están haciendo esfuerzos considerables por publicar materiales en lenguas autóctonas y producir insumos audiovisuales, sin los cuales es imposible desarrollar la Educación Intercultural Bilingüe más allá de su fase inicial. Además, algunas universidades nacionales están propiciando actividades en defensa de nuestro patrimonio cultural y lingüístico aborígen, y en pro de una auténtica educación indígena.

5) ¿Hay una verdadera política indigenista en Venezuela?

Obviamente, desde la propia Colonia ha habido una política implícita –y a veces explícita– de asimilación o absorción cultural, a fin de convertir al indígena en un criollo o mestizo relativamente indiferenciado, que luego buscaría su acomodo en las capas más bajas de la sociedad. Es de lamentar que, pese a los adelantos teóricos y a la buena voluntad de sectores influyentes no gubernamentales y hasta gubernamentales, el Estado venezolano no haya renunciado aún y siempre parezca tentado a proseguir estas políticas de simple incorporación, netamente etnocidas y europocéntricas.

Hay en la actualidad múltiples fisuras y contradicciones en las iniciativas oficiales atañentes al indígena, puesto que es difícil hablar de políticas indigenistas propiamente dichas. Puede afirmarse, no obstante, que luego de los avances ocurridos en los años 60 y 70, a partir de los 80 en adelante y particularmente en el período más reciente se nota una regresión muy preocupante. Aun así, en modo alguno será posible volver a las ideologías antiindígenas de principios de siglo, en vista de las presiones internacionales y también gracias a una matriz de opinión más favorable al indio que hoy exhibe la población venezolana en su conjunto.

Sea corno fuere, hoy día Venezuela es acusada por graves violaciones de los derechos humanos, y entre esas imputaciones las que tienen que ver con las etnias indígenas no son precisamente las menos graves. Por un lado hay personeros de máximo nivel en el Gobierno que a estas alturas sostienen que los pueblos indios representan una amenaza para la nacionalidad venezolana, hasta el extremo de constituir núcleos poblacionales de tendencia separatista. Como esa postura reaccionaria jamás ha sido fundamentada, tampoco hay mucha necesidad de rebatirla con argumentos puntuales. Baste con decir que todo el movimiento indígena organizado lucha por derechos y reivindicaciones que tienen como norte el reconocimiento de su especificidad en el

marco jurídico y político del Estado venezolano, con el respeto pleno de la soberanía nacional venezolana.

El otro gran peligro para las etnias lo representa la ocupación indiscriminada de sus tierras ancestrales, lo cual en décadas anteriores se limitaba a hechos aislados pero en la actualidad está convirtiéndose en política de Estado; debido principalmente al otorgamiento de concesiones territoriales y mineras al capital transnacional. Frente a ello la Dirección de Asuntos Indígenas –restringida como está a una pequeña oficina en el Ministerio de Educación, carente de autonomía decisoria y presupuestaria– no está en capacidad ni posee fuerza política para actuar eficazmente en defensa de los intereses indígenas. Entre las demás organizaciones, que parecen funcionar sin ningún tipo de coordinación, son las Misiones Católicas Salesianas y la Iglesia Católica Venezolana en general, quienes demuestran mayor energía y coherencia a la hora de abogar por los derechos Indígenas frente a sus enemigos tradicionales y los de cuño más reciente. Mención aparte merecen las organizaciones indígenas y sus aliados.

6) ¿Cuál es la importancia actual de la autogestión indígena?

Ningún avance habría sido posible ni los pueblos aborígenes de Venezuela y del mundo tendrían futuro alguno si no fuese por el auge inesperado de los movimientos indígenas regionales, nacionales y mundiales que ha tenido lugar en el último medio siglo. Para numerosos observadores, prejuiciados o desprejuiciados, esta impresionante hazaña de la resistencia indígena produce sorpresa y hasta incredulidad. Sólo hay que recordar que hace pocos años se nos enseñaba por doquier que toda la población indígena del mundo estaba inexorablemente condenada a su liquidación total, de la cual su única escapatoria parecía ser su asimilación definitiva a los sectores llamados modernos de la sociedad.

Las organizaciones indígenas autogestionarias surgieron en un momento histórico en que tuvo lugar paralelamente un despeñar antietnocida en muchos si no en todos los científicos sociales particularmente antropólogos, quienes por fin comprendieron que el arrasamiento de la sociodiversidad nada positivo podría aportar a un nuevo orden planetario. Luego se ampliaron las filas de los aliados y en un tiempo relativamente corto los indígenas comenzaron a conquistar espacios en las grandes organizaciones internacionales, quizás en mayor medida que en los propios países donde habitan desde tiempos inmemoriales.

No cabe duda de que el movimiento indígena –hablando en términos generales– adolece todavía de problemas de representatividad, muestra fracturas en su seno y a veces carece de orientaciones precisas. Pero esto es normal en cualquier conjunto de organizaciones reivindicativas surgidas sobre la base de la resistencia a la opresión, hasta el punto de constituir la dinámica normal de los sindicatos y los partidos políticos reformistas. Mucho más importante es constatar que en la actualidad las organizaciones indígenas cuentan con una experiencia de al menos varios decenios, lo cual ha dado como fruto una larga maduración en sus planteamientos.

Así, la mayoría de los dirigentes indígenas se han convertido en interlocutores permanentes de los gobiernos y otros tipos de instituciones poderosas. Por ejemplo, en esta fecha el movimiento indígena venezolano está impugnando ante la Corte Suprema la división político-territorial del estado Amazonas, que no ha tomado en cuenta la realidad de sus múltiples etnias. Otra de sus banderas de lucha es la consecución de un Ministerio de Asuntos Indígenas, que esté a cargo de un dirigente indígena con méritos relevantes en su desempeño. A esto se agrega un cúmulo de reivindicaciones concernientes a la tierra, la salud, la educación y la cultura.

Es necesario puntualizar que si bien la migración de sectores indígenas a las grandes ciudades –incluyendo las de Estados Unidos y Europa– puede significar su desarraigo en términos culturales convencionales, también es cierto que los profesionales indígenas formados en ese medio han obtenido importantes canales de acceso a los niveles decisorios de cada sociedad.

7) ¿Cuáles son las perspectivas para el futuro inmediato y mediato?

Luego de habernos paseado por estas variadas facetas de la cuestión indígena nacional, nos resta hacer un balance y señalar algunas posibles aperturas hacia el siglo XXI. Aunque no debe desestimarse la posibilidad de extinción de un número aún significativo de comunidades y etnias indígenas en Venezuela y en el mundo, las tendencias actuales apuntan mayoritariamente hacia su sobrevivencia y reforzamiento. Pudimos constatar personalmente en el reciente Congreso Mundial de Mujeres que tuvo lugar en Beijing, China, que la resistencia indígena está más viva que nunca y hasta las etnias aparentemente desintegradas o despojadas de su idioma y cultura pugnan por restablecer su identidad colectiva: en Japón son los ainú, en Venezuela los baré, y así sucesivamente.

También está claro que la inmensa mayoría de las etnias aborígenes no está en condiciones ni tiene la mínima intención de establecer estados soberanos, comenzando por el hecho de que nunca los tuvieron en el pasado. Lo que sí aspiran es a alcanzar un estatus de autonomía perfectamente posible en cualquier país democrático, pluralista y descentralizado, que les permita conservar y desarrollar su patrimonio sociocultural, mantener su integridad económica y disfrutar de una autogestión política compatible con su inserción en los países que habitan.

Otro punto que debe mencionarse es la conciencia que va obteniendo cada comunidad y etnia de que ya no están solos en el mundo ni sus únicos vecinos son otros pueblos indígenas

en cierto modo similares a ellos. En realidad las culturas indígenas nunca fueron estáticas, ni ahora pretenden convertirse o que se las convierta en museos vivientes. Estos pueblos no sólo representan el pasado sino también una parte significativa del presente y futuro de la humanidad. Se sabe, igualmente, que en condiciones favorables cualquier sociedad y cultura reacciona positivamente a los cambios endógenos y exógenos, siempre y cuando los mismos les sean provechosos, y no amenacen su permanencia y reproducción en el tiempo. La continuidad histórica e identitaria es perfectamente posible aun en la vertiginosa dinámica de la contemporaneidad.

Sin entrar en pormenores, la sociedad guajira o yanomami del futuro obviamente tendrá sus rasgos diferenciales respecto de lo que existe hoy en día, lo cual es válido para todos los pueblos que hoy en el mundo. El verdadero reto se presenta en el terreno de conservar y hasta expandir y multiplicar tanto su creatividad como sus creaciones milenarias, dándoles siempre ese toque de actualidad diferencial que cada época histórica requiere. La entidad cultural no supone una reiteración monótona de los mismos rasgos hasta el fin de los siglos. Para la verdadera sociodiversidad lo más importante es la génesis múltiple de la cultura en lugar de la imposición homogeneizante de cierta globalidad transnacional; que en caso de triunfar convertiría a la humanidad en un confuso amasijo de autómatas al servicio de una tecnocracia tan excluyente como despersonalizante, si es que algo habría de sobrevivir bajo tales perspectivas de alienación total.

LAS TIERRAS INDÍGENAS ANTE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL

I

Existe un consenso creciente en el seno de la dirigencia indígena y también entre la gente entendida en la materia, de que hay procesos que significan en la actualidad un peligro evidentísimo para la integridad de las tierras ancestrales y de todos los territorios indígenas aún subsistentes. Es cada vez creciente, en este sentido, el peligro que se cierne sobre las comunidades, significativamente mayor que en las décadas anteriores de los años 70 y 80. Hay quienes utilizan eufemismos y no quieren enfrentar la realidad ni siquiera en el terreno conceptual, pero a todas luces podemos hablar de grandes culpables, a fin de achacarle esta situación a algún factor. En primer lugar, tenemos que pensar en el neoliberalismo, concretamente en la globalización neoliberal, tal como se nos presenta en nuestros países, específicamente en Venezuela.

Estamos en una época de búsqueda de divisas, de privatizaciones febriles, de una transnacionalización que poco a poco va cubriendo el territorio nacional, sobre todo las tierras ricas en recursos mineros y de otra índole. En este contexto hay pocas regiones habitadas por indígenas que no corren un peligro inmediato. Tenemos el caso evidente del estado Bolívar con el oro y el diamante, de la Sierra de Perijá con el petróleo y el carbón, de todas nuestras selvas pluviosas por la deforestación masiva del Amazonas a merced de la minería ilegal de los garimpeiros, además de toda una serie de proyectos de infraestructura y graves intervenciones. Juntos suman un panorama de gravedad

ya insoportable para la población indígena, ecológicamente lesivo para las generaciones actuales y futuras, signadas por una amenaza de destrucción total llevada adelante con una voluntad política tan tenaz que el Estado no parece tener vuelta atrás; ni siquiera practica un mínimo de autocritica a la hora de adelantar este tipo de iniciativas y programaciones.

Frente a todo esto la reacción del movimiento indígena y del movimiento ecológico no se han hecho esperar. Mas la gran pregunta que surge es de si este tipo de movimientos que no forman parte del poder –incluso están en contra de esos aparatos que cuestionan y con los cuales son incompatibles– tendrán la fuerza suficiente para modificar los hechos e impedir que ocurra lo peor. Recuérdese que el reto consiste en evitar el desastre ecológico y étnico en las próximas décadas, para que la transición al año 2000 no signifique el comienzo de una cadena de calamidades irreversibles, tanto en el plano de la liquidación de la biodiversidad como de la sociodiversidad.

En las discusiones que han tenido lugar dentro del movimiento indígena, se analizan los factores pertinentes a la hora de encarar ese mortal peligro para las culturas y comunidades indígenas, que surge a raíz de las privatizaciones neoliberales y de toda la concomitancia que acabamos de mencionar. Se teme por la destrucción total y definitiva de las culturas indígenas, porque al obligar a sus portadores a emigrar de su suelo natal, ya no existirá el fundamento telúrico necesario para sustentar la existencia armónica de sus comunidades. Tampoco proseguirá –al menos sin grandes obstáculos– su creatividad cultural, contrariamente a lo que ha ocurrido por milenios y aun en los últimos centenares de años como producto de la resistencia paciente e indoblegable de las etnias.

No es un hecho desconocido que todo esto se viene dando en buena medida desde la Conquista, pasando por la Guerra de Independencia, y durante todo el período republicano. En este

último, a través de las más cínicas argucias legales y leguleyos se llega a desconocer la existencia de comunidades indígenas fuera de la Guajira, Delta Amacuro y Amazonas. Según los decretos emanados de dicha ideología, en este momento los indígenas de Anzoátegui y Monagas sencillamente no existirían; lo cual no constituye ninguna retórica, ya que los principales conflictos de los indios kariña por sus tierras resultan justamente de su negación legal, a consecuencia del Decreto del maniático del europocentrismo, el presidente Guzmán Blanco, quien da por liquidadas esas comunidades.

Sin embargo, ya bien avanzada la vida republicana hubo unos autores que intentaron ponerle coto a esa vergonzosa situación. Podemos referirnos a algunos precursores de la etapa que se inicia en el año 1965, que marca un vuelco sobre el cual me detendré en seguida. El más importante de estos pioneros fue sin duda el antropólogo Miguel Acosta Saignes, quien a partir de sus primeras obras se coloca al lado del indígena. Habla de nacionalidades indígenas y de su autonomía, inspirándose para ello en las experiencias de países socialistas, primordialmente en el leninismo inicialmente prevalente en la Unión Soviética, que confiere cierto pluralismo y concede una limitada autonomía a las “nacionalidades” –tal es la palabra que utiliza– que habitaban y siguen habitando ese enorme territorio, cuyas lenguas y culturas son muy distintas de la lengua y cultura dominante que pertenece al pueblo ruso.

II

De todas maneras tuvimos que llegar hasta mediados de los años 60 –podemos poner como hito el año 1965– para poder percibir el comienzo de una nueva situación, el preludio de una realidad distinta. Debíamos agregar que el subperíodo más

importante de este llamado Nuevo Indigenismo se extiende de 1965 a 1930, hasta más o menos el inicio del período constitucional de Jaime Lusinchi. Con este último comienza una nueva regresión —y bien notoria— porque de esa recaída aún no ha habido un verdadero resurgimiento, a pesar de todos nuestros esfuerzos. Ahora bien, entre los años 65 y 80 se desarrolla todo un conjunto de ideas e iniciativas tanto en el plano ecológico como en el humano. En ecología, tanto en Venezuela como paralelamente en otros países, se configuran movimientos en defensa de la Amazonia y de los ecosistemas más frágiles. Se abre la posibilidad de diseñar nuevas políticas frente a la problemática ambiental e indígena, lo cual hasta cierto punto beneficia también a la población campesina no indígena.

Esa primera época duró apenas 15 años, porque ya con el lusinchismo surgen acontecimientos e ideologías de un signo muy contrario. Es el momento del asalto del capital privado, representado por Hermann Zingg en el Valle de Guanay y respaldado por gente muy poderosa de la vida política y económica del país. Recordemos tan sólo a la parlamentaria Paulina Gamus, quien exhibe una actitud recalcitrante, revanchista, defensora a capa y espada de la penetración del gran capital a los territorios indígenas. Ella desata una fuerte persecución contra el movimiento indígena, cuestiona a la antropología y a los aliados de los movimientos étnicos en general, incluyendo al clero católico.

Queremos complementar esta explicación señalando la existencia, por un lado, de un Estado recalcitrante, semicolonial, que no tolera las diferencias en su seno, que pretende acabar con cualquier manifestación que no entre dentro de sus parámetros y su visión cuadriculada y esquemática de la realidad, que se concreta en una ideología unicultural e hispanizante, antiindígena ciento por ciento. Esto se entendería sin mayor dificultad. Asimismo, resulta fácil agregar los intereses específicos de algunos sectores como las Nuevas Tribus con su proselitismo

religioso, y también comprender la penetración capitalista –vista en su sentido más general– que ya es un fenómeno viejo que data, por lo menos, desde mediados del siglo pasado tanto en Venezuela como en otros países latinoamericanos.

Pero nos urge, en este momento, aportar otro punto de suma importancia para comprender esta realidad en todos sus matices; y más que comprenderla, plantear nuevas hipótesis no sólo con la idea de enriquecer nuestro conocimiento y acervo intelectual, sino para buscar salidas mucho más efectivas y seguras que las que hemos manejado hasta la fecha. Entonces, daremos un paso más allá y hablaremos de otro factor de importancia fundamental como lo es el globalismo neoliberal y sus distintas etapas, en cuanto factor propiciador y generador de la problemática actual, sobre todo de tipo territorial y económico, que se cierne sobre las etnias indígenas.

La globalización comienza, en su versión que actualmente conocemos, alrededor del año 1950, a raíz del lento restablecimiento del mundo después de la segunda guerra mundial y la creación de ciertos mecanismos de defensa para evitar una tercera confrontación bélica similar de signo universal.

La primera fase de la globalización se refiere a fenómenos como el fortalecimiento de las Naciones Unidas, la formalización conceptual y desenvolvimiento político de los derechos humanos individuales y luego colectivos, una intercomunicación creciente entre numerosos actores sociales a nivel planetario, la expansión de instituciones y grupos de interés principalmente económico pero también de otro carácter. Todo ello influye en una larga serie de fenómenos sociales a veces en términos muy positivos, como sucede por ejemplo con el enfrentamiento del genocidio y el etnocidio –inclusive de los pueblos más pequeños– a escala universal. El hecho de que el francés Robert Jaulin publicase su influyente libro “La Paz Blanca” convirtiéndose para ese momento en un paladín de la lucha contra el etnocidio, todo

un alineamiento de los científicos sociales al lado de las sociedades indígenas, y con mayor razón el fortalecimiento de las organizaciones étnicas –cuyo prototipo es el Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas y sus filiales a través del mundo– tiene mucho que ver con esa primera oleada de globalización que dura aproximadamente desde el año 1950 hasta 1980, para ponerle una extensión en el tiempo que sea compatible con los acontecimientos que ocurren durante ese período.

También hay cierta disminución de las prerrogativas de los derechos absolutos de los estados soberanos, que se resienten en su unicidad en cuanto fuentes de poder y en cuanto hechos sociales inapelables que hacen en su territorio absolutamente cualquier tipo de acción, sin que hubiese algún interlocutor válido que cuestione ese derecho del Estado soberano a utilizar su poder como mejor le parezca, de acuerdo a sus intereses básicamente nacionales, de tipo napoleónico.

III

Ese mismo período inicial de la globalización, que dura desde los años 50 hasta aproximadamente los 80, favorece tanto al movimiento ecológico como a los derechos humanos en general, las causas progresistas de una mejor distribución de las riquezas y por supuesto los movimientos indígenas. Tal globalización, después del año 80, se vuelca sin embargo contra las comunidades indígenas y crea otro escenario muy distinto que quisiéramos analizar un poco para entender qué es lo que está sucediendo y ver la manera de cómo contrarrestar estos fenómenos de la forma más eficaz. En los años 80, el capitalismo ya globalizado se vuelca hacia una visión intolerante, una versión inapelable y prácticamente con modalidades de pensamiento

único y con modelos supuestamente técnicos y científicos, como lo es la doctrina neoliberal.

La doctrina neoliberal, al convertirse en el “pensamiento único de la humanidad”, en un análisis serio que hagamos del fenómeno significa, primero, un insulto a la inteligencia humana; se fundamenta en una yuxtaposición de conceptos entre los cuales tenemos el mercado inapelable, la competitividad como cualidad principal del ser humano, la productividad como lo más importante de la sociedad y economía de un país, el hombre visto como recurso humano, y un dejar hacer que aboga contra toda intervención del Estado y de otras fuerzas opositoras. Esto permite que las corporaciones transnacionales más poderosas poco a poco se adueñen de la economía mundial y hasta se constituyan en una red única de índole informática: una especie de autopista mundial de la cibernética, donde prácticamente confluyen todos los fenómenos en un escenario de carácter global, que desestima las manifestaciones paralelas que producen otros sectores de la humanidad.

Por supuesto un capitalismo tan altamente ideologizado, tan orientado a excluir las mayorías y hasta las minorías, va en desmedro de las sociedades nacionales, para no hablar de las pequeñas sociedades y etnias que no tienen suficiente fuerza para enfrentar esta tendencia. Es interesante ver cómo es la estrategia que sigue el neoliberalismo. Primero, a través de una serie de iniciativas de tipo universalista y planetario socava el poder de los estados. Para ello se vale del surgimiento de ciertos nacionalismos y reivindicaciones étnicas, incluso indígenas, para tener como aliados los pequeños focos y movimientos locales centra los países como tales, quienes en ese momento representaban las primeras señales de peligro frente a una expansión mundial de la economía, y contra las políticas a nivel global. Pero ya durante los años 80 los estados nacionales son domesticados por el neoliberalismo, van entrando en el redil, entre ellos los de América

Latina. Se vuelven dóciles y obedientes a los designios neoliberales. Ya están disponibles y a punto de ceder ante una presión globalizadora cada vez más fuerte; de modo que pareciera que el Banco Mundial se erigiese en un gobierno inapelable para toda la humanidad, ante quien hay que acudir de rodillas, ya que su palabra es el último dictamen técnico por el cual los diferentes países deben regir las distintas políticas económicas, sociales y hasta culturales.

Como ahora tenemos un Estado dócil y domesticado, a partir de los años 80 el neoliberalismo entra en una nueva fase. Yo no tanto para contrariar una soberanía casi inexistente por lo demás, sino para debilitar los movimientos locales. Ahora le toca al neoliberalismo detener el crecimiento de las regiones y de las pequeñas etnias y focos, donde pueda haber entidades independientes que no entren dentro de esa idea global de concepción y diseño mac-luhaniano. Este es un fenómeno muy llamativo pero también doloroso. Surge para el neoliberalismo un escenario nuevo, con otros enemigos que es preciso destruir a toda costa, como son las etnias indígenas, las pequeñas regiones y los movimientos locales que manifiestan una voluntad de subvertir el nuevo orden establecido, que se pretende instaurar definitivamente a escala planetaria.

El Estado venezolano –al igual que el guyanés o el brasileño– se esfuerza ahora por liquidar sus propios recursos renovables y no renovables, cediéndolos a las grandes potencias y al capital internacional. Pero antes de hacerlo tienen que enfrentar a las naciones indígenas, que de alguna manera son dueñas de esos bienes; o por lo menos habitan, persisten y se han hecho fuertes en los lugares donde existe el mayor número de recursos explotables y utilizables por las compañías inversionistas. Este nuevo período del neoliberalismo se caracteriza por la exigencia del pago de la monstruosa deuda pública externa, cuya asunción hace obligatorio aceptar una agenda de carácter expoliador. La

nueva situación se presenta de una manera amenazadora y beligerante frente al movimiento indígena y las comunidades autóctonas, que ya habían asumido una lucha muy importante en un período anterior que se sitúa entre los años de 1965 a 1980.

Podemos enfocar este fenómeno bajo otra perspectiva. Los movimientos indígenas han aprendido a través de su período de resistencia a convivir y, hasta cierto punto, a contrarrestar los esfuerzos de tipo integracionista, asimilacionista y de etnocidio generalizado. Entonces, a partir del año 65, los dirigentes indígenas se percatan de que el Estado no es omnipotente, que con él se puede negociar. Aún existe la posibilidad de acceder no solamente a leyes sino también a medidas concretas que proporcionen una existencia digna para estas comunidades dentro de un contexto nacional: sin necesidad de romper esos marcos jurídicos que son los Estados-Naciones de Suramérica. Pero justamente este tipo de situación se reproduce ahora a escala universal, mucho más allá de los Estados supuestamente independientes y soberanos.

A los países de América Latina les sorprende el neoliberalismo, y se han mostrado totalmente incapaces de enfrentar esta tendencia globalizadora en los mismos términos en que los indígenas sí han sido capaces de confrontar el etnocidio asimilacionista dentro de los territorios nacionales. Es decir, lo que los indígenas lograron o prácticamente están logrando a través de sus movimientos a nivel nacional, los países no lo están ni siquiera intentando frente al orden mundial establecido por los Estados más poderosos, el Banco Mundial y el “pensamiento único” representado por el neoliberalismo. Tenemos una situación en la cual tanto el Estado venezolano como el peruano, el argentino e incluso algunos asiáticos, están viendo en el “gobierno neoliberal mundial” lo definitivo, lo inapelable: un ente absolutamente centrípeto y absorbente hacia donde tienden los movimientos sociales y económicos de todo el planeta. Por tanto, cuando surge

la necesidad de satisfacer los criterios del Fondo Monetario, la respuesta es tal vez pedirle un poco de paciencia para que ello se haga gradualmente. Pero nadie cuestiona el derecho mismo que tienen el Banco Mundial y el Fondo Monetario de imponer esas reglas, porque las asumen como intransgredibles, como los dogmas de nuestra época; las expresiones máximas y últimas del género humano, en cuanto al arreglo definitivo del planeta que ha de regir probablemente en el próximo milenio.

IV

Hemos llegado a un punto que queríamos tocar de alguna manera desde el principio. Así como el movimiento indígena, a través de su larga experiencia, aprendió a desafiar las fronteras nacionales, ahora tiene el derecho y la obligación, frente a toda la humanidad y particularmente a los habitantes de América Latina, de demostrar que la forma como se está encarando la situación creada por el “gobierno macroeconómico mundial” es algo totalmente ficticio, un hecho tan endeble, deleznable y antijurídico como cualquier otro acto arbitrario. Simplificando un poco el discurso, pareciera que el Estado venezolano se encuentra obligado a extraer oro, carbón o diamante de los territorios indígenas, en virtud de estar manejando una gran deuda que absorbe la mayor parte del ingreso fiscal nacional de Venezuela y de toda la América Latina. Entonces, esto lleva a los diferentes Estados a utilizar reservas como las que existen en las tierras indígenas. Supuestamente los pobladores autóctonos no pueden tener el privilegio de disponer de sus extensos territorios, con sus grandes riquezas inexploradas por razones ecológicas, étnicas, históricas, culturales o las que fueren.

El movimiento indígena tiene ahora el deber de acudir directamente a las Naciones Unidas, ya que los gobiernos no lo han

hecho. En lo inmediato, deben hacer reaccionar en forma directa no solamente a los órganos gubernamentales sino también a las instancias supranacionales e internacionales. El colectivo indígena tiene que entrar en esta fase frente a un gobierno neoliberal transnacional que pretende regimentar el mundo. Habrá de llevar sus planteamientos necesaria y urgentemente al Fondo Monetario, a las Naciones Unidas, al Banco Mundial, al Banco Interamericano, que ya están extendiendo sus tentáculos hacia todo el universo. Es imperativo darles a entender que aplicar esas recetas neoliberales tiene un límite, comenzando por las sociedades indígenas. Encarrilar todas las culturas por la vía de la competitividad absoluta es una ofensa; una terrible intolerancia y un desafío frente al pluralismo cultural. Tampoco es posible generalizar la prédica acerca de los recursos humanos o del mercado único. Exigir que todos se desprendan de los derechos territoriales, así como de las consideraciones debidas a las especificidades regionales en beneficio de la globalización, es insultante contra las economías indígenas y contra todo lo que han representado las culturas autóctonas como modos de vida alternativos. Es preciso frenar esa tendencia homogeneizante para salvaguardar al mundo indígena, ante los dictámenes foráneos. Tal toma de posición sería mucho más clara que la débil y casi inexistente exteriorización de opiniones críticas que ya prácticamente no existen por parte de las sociedades nacionales.

A falta de la resistencia de los estados nacionales, el movimiento indígena es quien tiene que asumir un doble rol: primero luchar contra las políticas de cada Estado, pero también contra las políticas transnacionales, enfrentando al monstruo en su propio terreno. Ello implica acudir a los lugares donde funcionarios mediocres y usureros oportunistas están tratando de enredar al mundo de forma tal que todo converja de acuerdo con sus intereses económicos, su poder inapelable, su envergadura transnacional, su falsa globalización: un dantesco escenario mentado,

del cual han caído como víctimas propiciatorias los Estados nacionales. Pero el indígena ya no puede enfrentar el riesgo de sucumbir ante tales designios, porque los postulados del neoliberalismo, más los intereses que lo acompañan, amenazan con la destrucción total de las culturas alternativas entre las cuales se encuentran aquellas milenarias del mundo aborígen.

Las demandas de los movimientos indígenas se encaminan hacia la consecución de autonomías locales, de circuitos económicos propios, de una forma libre y espontánea de ingresar —si de verdad se requiere— en mercados más amplios que pueden ser hasta mundiales, pero siempre a través de las mediaciones regionales que sean necesarias. También contemplan toda una serie de manifestaciones culturales no competitivas ni obligatoriamente productivas para fines macroeconómicos. Rechazan la idea de una humanidad convertida en mero recurso para un plan, economicista, que sólo favorece a las pocas cúpulas repartidas en 200 empresas transnacionales y representadas por una alta burguesía mundial en trance de apoderarse del control de los países soberanos en nombre de la pretendida globalización. De esta manera, el movimiento indígena tiene el compromiso ya inalterable de convertirse en conciencia de la humanidad, sin dejar de ser vocero de sus propios intereses.

Después de hacer estos análisis y al descartar a otros interlocutores, van quedando únicamente los indígenas y algunos grupos minoritarios, ajenos al poder, capaces todavía de frenar una avalancha que conduce no solamente al ecocidio y al etnocidio, sino al antropocidio y al geocidio más escabrosos. Tenemos el perfil de lo que podría ser una bomba sólo-mata-gente para la entrada del próximo milenio.

Para finalizar estos planteamientos, debemos responder una pregunta que se nos hace con frecuencia, en el entendido de que el mundo indígena es como un último baluarte pluralista, una negación absoluta de las ideas neoliberales, tanto en el

plano económico como en el político y cultural. ¿Se le exige al movimiento indígena una respuesta de tipo violento, secesionista, que involucre la creación de nuevos países? Yo diré en forma muy terminante que no. No se trata de esto. Si bien en el mundo existen hasta 150 millones de indígenas –contando a los de Asia, Oceanía, África y Suramérica–, las etnias en su inmensa mayoría son sumamente pequeñas. Cualquier levantamiento en armas de una comunidad indígena puede erradicar una etnia, una cultura total con todos sus ingredientes. Esta es razón suficiente para no respaldar soluciones de carácter violento, frente a los armamentos químicos, nucleares, bacteriológicos, de que disponen los jerarcas del neoliberalismo. Esa vía está descartada aun para los países soberanos. La reacción de las fuerzas represivas sería tan grande que virtualmente anularía a los actores de este tipo de explosión social violenta y armada.

Tampoco se trata de buscar la legitimación de nuevos estados soberanos. Hemos sido informados por representantes del pueblo maorí de Nueva Zelanda –en la Conferencia Internacional sobre la Mujer en Beijing, China– que ellos, al igual que otros pueblos indígenas del mundo, no quieren erigir estados indígenas occidentalizados, con su parlamento y su parafernalia, sólo para sustituir los estados occidentales encabezados por personas ajenas a la etnia. Es decir, los maoríes no están dispuestos a cambiar una tiranía neozelandesa o británica por una tiranía maorí. En Venezuela la implantación de un Estado piaroa o warao podría también desembocar en lo mismo; como hasta cierto punto lo demuestran algunos movimientos indígenas que por su occidentalización se parecen cada vez más a las organizaciones no indígenas. Por tanto se desprenden del eje central de la etnia, que son su historia, su cultura y su especificidad.

Ahora bien, ¿cuál debe ser la metodología recomendable y en qué términos ha de realizarse esa lucha? Sencillamente, deberá hacerse prosiguiendo con su historia de resistencia de 500

años en el coloniaje y en el período postcolonial, que a su vez fueron precedidos por decenas de miles de años, durante los cuales han existido pueblos indígenas en el mundo. El tenor de la lucha debe ser la continuidad de su permanencia basada en comunidades, que pueden agruparse en regiones fundamentadas en ellas; con su propio circuito económico, su total autonomía cultural y lingüística, su derecho a la diferencia. Así se dará la maximización de sus aportes a la humanidad, mediante el libre despliegue de sus potencialidades creativas. Ello significaría reforzar todas las alternativas indígenas que en número de miles existen en el mundo, y que ofrecen otras tantas versiones de un desarrollo sustentable ecológicamente equilibrado y humanamente aceptable. Hace falta optimizar en el escenario mundial todas estas formas sociales alternas, para crear una plataforma de opciones plurales frente al monopolio que hoy por hoy ejercen el capitalismo, la globalización neoliberal y sus confusas variantes de tipo gradual o inmediateista, violento o menos violento, según las concepciones económicas de turno.

Porque parece que con el “pensamiento único” neoliberal, la sola ciencia que tiene bien merecido el derecho a seguir existiendo es la macroeconomía política, la cual niega rotundamente toda sociodiversidad. Frente a ello, los conocimientos milenarios que atesora cada una de las sociedades indígenas deberían coadyuvar a restablecer su derecho a continuar siendo ellas mismas. Este es un proceso que se plantea primero en un plano ideológico, después en el plano del diálogo y finalmente en una confrontación de hecho con las fuerzas neoliberales. Con esto podrían los pueblos indios delinear perfectamente sus propios proyectos societarios indígenas, que progresivamente llevarían al planteo de otro tipo de alternativas con basamento local y de índole diferencial, para múltiples situaciones urbanas y rurales hasta en países que no cuenten necesariamente con poblaciones indígenas. El resto de la humanidad tampoco tiene por qué caer

en ese chantaje y engaño neoliberaloides en que hoy nos llene sumido el pensamiento único, denunciado hasta por economistas como Maza Zavala. Esa ideología, lejos de representar el último grito de las ciencias humanas, es apenas una negación fascistoide hasta del propio conocimiento científico, particularmente de las disciplinas sociales, culturales y humanísticas.

Con estos elementos, las etnias indígenas y sus movimientos representativos deben pensar muy seriamente en entablar sus luchas en términos inmediatos y mediatos, hacer su cronograma a corto, mediano y largo plazo, e ir enfrentando a sus enemigos de acuerdo con su ubicación, importancia y características específicas. No hay ningún tabú en confrontar una situación compleja, siempre y cuando vayamos conociendo sus componentes y sepamos de qué realidades se trata en su expresión institucional y humana. Hay que combatir ese temor reverencial ante clichés tales –que se han convertido en intocables– como el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial, como el mismo neoliberalismo escrito y pronunciado con mayúsculas. Mientras mantengamos esos clichés como impenetrables, sin ver lo que está detrás de ellos en materia de miseria humana y oportunismo politiquero, en esa medida estaremos inermes frente a una realidad que debería desaparecer al cruzar el umbral del año 2000. Sólo así obtendremos el acceso a otro tipo de convivencia, tanto en el plano ecológico y de la biodiversidad como también en el ámbito de la sociodiversidad, para transitar el camino que por miles de años nos han venido enseñando las comunidades indígenas y que hoy le exigen a la humanidad una responsabilidad mayor que nunca.

REFLEXIONES SOBRE LA SITUACIÓN DEL INDÍGENA ANTE LA LEY VENEZOLANA, CON ATENCIÓN ESPECIAL A SUS TERRITORIOS ANCESTRALES

I

Cuando se plantea en forma sistemática y ordenada la problemática del indígena en Venezuela y en muchos otros países, lo primero que resalta es la inexistencia, la ausencia, de una verdadera legislación que favorezca a estos ciudadanos de procedencia autóctona. En cierto sentido, podemos decir que no existe una verdadera Legislación Indígena en Venezuela. Sin embargo, bajo otro punto de vista tal afirmación resultaría contraria a la verdad: porque aunque sea un material muy magro y ambiguo, hay un artículo constitucional, el N° 77, dedicado a la población indígena del país. Asimismo, desde la Colonia hasta nuestros días se han recopilado disposiciones de orden legal sobre los indígenas de Venezuela en los llamados Fueros Indígenas. Tal vez el más conocido sea un libro del mismo nombre. Fuero Indígena Venezolano, del misionero capuchino muy conocido Fray Cesáreo de Armellada.

Si observamos con detenimiento, el material es bastante amplio, si bien muy ambiguo y contradictorio en sus disposiciones de difícil comprensión y aplicación. Está además muy desfasado con respecto a la realidad de estos pueblos, tomando en cuenta los avances teóricos y prácticos que indudablemente han tenido lugar durante los últimos 50 años.

Comencemos con un brevísimos análisis del texto constitucional. El artículo N° 77 de la Constitución nacional vigente reza textualmente: “El Estado propenderá a mejorar las condiciones

de vida de la población campesina. La ley establecerá el régimen de excepción que requiera la protección de las comunidades de indígenas y su incorporación progresiva a la vida de la Nación". En un primer momento el texto aparentemente parece bastante sobrio, neutro, sin fuertes juicios de valor, sin tratar de caracterizar de una u otra manera a los supuestos beneficiarios de este Artículo de la Carta Magna. No obstante, hay elementos que saltan a la vista y que han despertado exigencias y requerimientos muy justificados por parte de los indígenas y de sus aliados, en el sentido de solicitar una urgente modificación del texto Constitucional, ya que no llena las exigencias mínimas que hoy por hoy esgrimen los pueblos indígenas que habitan Venezuela.

En primer lugar, el artículo comienza con una referencia o la población campesina. Ni siquiera existe un deslinde, una caracterización plenamente autónoma del indígena con respecto al campesino; están incluidos dentro de un mismo artículo. En segundo lugar, se habla de un régimen de protección. La protección, a menos que se especifique o que esté en un contexto donde también aparezca otro tipo de conceptos, sitúa a los indígenas como comunidades y poblaciones minusválidas. Ellos requerirían de una legislación especial para poder sobrevivir ante el embate o asalto de otros sectores y fuerzas sociales de poder y capacidades superiores, lo que podría conducir a un deterioro o eventualmente a la extinción de las comunidades indígenas.

No queremos pecar de excesivamente radicales ni queremos tampoco eliminar palabras que tal vez tengan un uso dentro de una ubicación más adecuada, es decir dentro de una contextualización. Sin embargo, como la palabra protección aparece virtualmente desligado de otros señalamientos, incluso sigue una frase que se refiere a la incorporación progresiva del indígena a la vida de la nación, entonces sí tenemos motivos suficientes para preocuparnos por la formulación, tal como ésta se da en el artículo citado. El término incorporación progresiva señala una

falta de participación en la vida nacional, lo cual no es lo justo ni lo cierto, porque la inmensa mayoría de las comunidades indígenas viene participando en la vida nacional hace muchos años y decenios. Sólo una escasa minoría está aparentemente fuera de circulación respecto de los recursos, bienes y actuaciones sociales presentes en toda la extensión nacional. También esta minoría ha entrado a participar en los últimos años, y tal vez dentro de breve tiempo ni siquiera se podrá hacer mención de indígenas al margen del proceso nacional en su sentido más general.

Resumiendo, en el Artículo constitucional tenemos una visión proteccionista. Hay una indefinición que no nos sitúa a los pobladores indígenas dentro de una visión basada en sus propias características. No define al indígena sino se limita a ubicarlo negativamente como objeto de protección y como alguien que está fuera del acontecer nacional. Si bien no habla el lenguaje acostumbrado de indio primitivo e incivilizado, tampoco niega esas conceptualizaciones. De hecho, al exigir la incorporación progresiva, de algún modo asume una visión que hoy se llama **asimilacionista** e **integracionista**. Es decir, es un artículo que en su espíritu pretende ser de carácter provisional hasta tanto el indígena no deje de serlo: Sólo entonces se transformaría en un ciudadano con plenitud de atributos, similar al llamado criollo y descaracterizado en cuanto a sus orígenes étnicos.

II

Esa apreciación se justifica al bajar del nivel constitucional al nivel legislativo y examinar unos cuantos artículos del Fuero Indígena Venezolano como veremos a continuación. Vemos, por ejemplo, un dictamen de fecha 24-04-59 que aparece en el Fuero Indígena del Padre Cesáreo de Armellada, en la página 389 de su libro, y que dice textualmente:

“De acuerdo con la legislación vigente, los indígenas, cualquiera sea su grado de civilización, gozan de plena capacidad jurídica y ni la Comisión Indigenista ni ninguno de los Organismos que el Estado ha creado para realizar labores de civilización y protección de indígenas, puede arrogarse su representación legal; una facultad tal, sólo podría establecerse por medio de una ley y ninguna de las vigentes lo ha hecho. A los fines de obtener una concesión forestal, deberá procederse de conformidad con el derecho común y en consecuencia tendrán los indígenas, beneficiarios de la misma, que nombrar un mandatario a fin de que en su representación proceda la gestión de la concesión ante los organismos competentes”.

Hay una posibilidad casi infinita de comentar algunos de los textos y términos de estos dos párrafos relativamente breves. Mas seremos relativamente concisos en virtud del tiempo del que disponemos. Por ejemplo, se dice “cualquiera sea su grado de civilización”. Allí se asume claramente que el indígena, tal como existe desde antes de la Conquista y de los primeros contactos con la sociedad dominante, es visto como un ser carente de civilización, o sea incivilizado. También, más adelante se refiere a los organismos que el Estado ha creado para realizar labores de civilización, y lo complementa con el término protección. No solamente es un incivilizado sino que requiere organismos “paternales” específicos, diseñados para civilizar al indígena y para protegerlo. Es decir, la minusvalía se torna completa. Se hace una concesión graciosa al decir que los diferentes organismos, aquellos que el Estado ha creado hasta la fecha, no poseen el derecho para arrogarse su representación legal, y en consecuencia los indígenas gozan de plena capacidad jurídica. De allí entendemos que el indígena es reconocido con plena capacidad jurídica aun siendo “incivilizado” y aun existiendo organismos encargados de civilizarlos y protegerlos. Esto resulta bastante denigrante si bien un poco más ventajoso que si directamente se les tildara como

menores de edad, lo que sucede por ejemplo en el Brasil y otros países, donde su estatura jurídica es aún menor.

El artículo menciona también el tema de las concesiones forestales, para los cuales el indígena debería proceder mediante el derecho común y utilizar los mismos recursos y mecanismos. Sin embargo, allí se ve perfectamente la trampa porque el “ciudadano común”, para obtener una concesión forestal o minera, o sencillamente un documento de propiedad de cualquier índole, o para hacer una transacción jurídica de tipo diverso, tiene que dominar el idioma español, saber leer y escribir, ser reconocido por la sociedad mayoritaria mediante el uso de su cedula, su partida de nacimiento. Todo lo cual suele faltar en el caso del indígena. Si nos atenemos a tales requisitos, el indígena tendría potencialmente acceso al trámite mencionado; pero sólo en la medida en que hubiera satisfecho una serie de condicionamientos que de hecho las comunidades indígenas no las ofrecen para sus miembros. Ellos tienen otros tipos de culturas, tradiciones diferentes, otras experiencias históricas; por cuyo motivo tales derechos son aplicables para la población criolla –ante todo para sus clases pudientes– pero en ningún caso pueden ser utilizados por el 90% de la población indígena del país.

Cabe decir que lamentablemente estamos en una situación tan precaria que los abogados indígenas e indigenistas y, en general, los ciudadanos preocupados por los pueblos autóctonos tienen que valerse de estos mismos instrumentos legales, ya que no existen otros. Es preciso sacarles la parte más positiva, a fin de salvaguardar de alguna manera los recursos, las posesiones y los derechos mínimos de los indígenas, tanto de carácter individual como colectivo. Estos últimos brillan, ciertamente, por su ausencia en nuestra legislación.

III

A este preámbulo hemos de agregar que en este momento histórico, quizás los últimos 40 años, ha habido un viraje de prácticamente 180 grados en cuanto a la definición y caracterización de los indígenas a través del mundo entero. Hoy nos encontramos inmersos en el Decenio Internacional dedicado por las Naciones Unidas a las poblaciones indígenas del mundo, lo que les da ciertas prerrogativas y los sitúa en el escenario mundial con un perfil protagonista. También la Conferencia de Río de Janeiro sobre la Tierra reconoce explícitamente los méritos conservacionistas del indígena y su importancia para señalar vías expeditas hacia el desarrollo sustentable en los ecosistemas más frágiles del mundo, como es el caso del estado Bolívar o del estado Amazonas en Venezuela.

Hay que señalar hechos como el Premio Nobel de Paz obtenido por la luchadora social indígena guatemalteca Rigoberta Menchú. A todo ello se suman también innovaciones importantes en la legislación internacional, como por ejemplo los Convenios N° 107 y N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que ojalá pudieran ser aprobados por todos o la mayoría de los gobiernos con población indígena. Hoy en día estamos absolutamente claros en lo tocante a la especificidad de los pueblos indígenas, su civilización propia, sus culturas distintivas a las cuales tienen legítimo derecho, una condición étnica y una identidad que no tiene por qué desaparecer con el tiempo. Existe incluso el derecho del indígena a mantenerse diferente sin merma de la soberanía de los países donde se hallan ubicados.

Es precisamente esa diferencialidad étnica, esa especificidad y ese carácter duradero de las sociedades autóctonas, lo cual no encuentra ninguna cabida ni expresión en los módulos legislativos que hoy prevalecen en nuestros países; particularmente en el caso venezolano donde ya dimos muestras de lo que nuestro

Ordenamiento Jurídico Venezolano entiende por indígena, la forma absolutamente desfasada e irreal como todavía se representa la figura del aborígen, en términos totalmente coloniales y obsoletos.

IV

Ahora bien, en cuanto a la problemática de la tierra hay una divergencia abismal entre las exigencias del ordenamiento jurídico venezolano y la ancestralidad del territorio indígena perteneciente a cada comunidad. Trataremos de explicar brevemente cuáles son esos conceptos emanados del saber autóctono. En primer término, las comunidades y etnias indígenas se rigen por el concepto de **tierras ancestrales**; hasta se juega mucho con la metáfora de **madre-tierra**, si bien ocurren variaciones terminológicas según las lenguas y culturas, de las cuales existen más de treinta tan sólo en nuestro país.

De cualquier manera, la tierra es un lugar y un espacio ancestral que está lleno de sitios sagrados, donde se encuentran los cementerios, donde abundan los símbolos étnicos y toda clase de representaciones míticas y religiosas, donde transitan multitud de espíritus y energías vitales. Tales realidades poseen existencia plena para las culturas aborígenes, y algunas se extienden a zonas geográficas no habitadas directamente por el ser humano u ocupadas solamente de manera parcial o periódica. Hay que precisar que los seres sobrenaturales responsables por la permanencia y reproducción del mundo y de la sociedad son culturalmente al menos tan reales como el mismo hombre y mujer de carne y hueso, las especies vegetales y animales, o los minerales de la corteza terrestre.

Hay también un conjunto de puntos adicionales que deben tomarse en cuenta, en conexión con la habitual itinerancia –en ningún caso nomadismo desordenado y “salvaje”– relacionada con el cultivo de las tierras. Ya sabemos que una de las razones

por las cuales el indígena habitualmente no agota los suelos donde vive y trabaja es el hecho de que después de un corto número de años se aleja del terreno cultivado, hace su agricultura en otra parte; después sigue avanzando a una distancia prudencial en repetidas ocasiones. Mientras tanto, las tierras originales están en barbecho, se recuperan y al cabo de una generación, aproximadamente, estos mismos habitantes regresan a su territorio original. Tal es la conocida itinerancia amazónica, cuyo germen está en el concepto de conuco indígena o cultivo de rozas. En su seno, el entrevero y la pluralidad de las siembras o especies cultivadas impide o retrasa el agotamiento de los suelos, lo que de alguna manera ha sido tomado como paradigma para cualquier uso racional de los ecosistemas amazónicos y similares.

Tratándose de ecosistemas tan frágiles y propensos a la desertificación, es necesario tener en cuenta que no puede haber una sedentarización del indígena en términos de un poblado único para cada comunidad, de unas tierras rígidamente delimitadas en un solo sitio, de una extensión minúscula donde, por los siglos de los siglos, el indígena tendría que realizar sus cultivos y que solo podría ser reforzada con químicos y fertilizantes, tal como se hace en los grandes monocultivos ecodidas, propios de las economías occidentales.

En resumen, deben considerarse muy seriamente realidades como la itinerancia y el tipo de cultivos; junto al respeto por los lugares sagrados y los referentes simbólicos, que ocupan un lugar privilegiado en las etnociencias respectivas. También, por supuesto, hay que calibrar la capacidad que presenta cada etnia de expandirse, el crecimiento demográfico de las comunidades indígenas que, como hemos observado en los Censos más recientes, muestra una tasa positiva bastante elevada. De los aproximadamente 100.000 indígenas que aparecían en censos anteriores, estamos llegando ahora a una población autóctona que se aproxima aceleradamente a los 500.000.

Vale decir que no podemos pensar tan sólo en la generación actual, sino que es imperativo prever la nueva situación de las comunidades, una vez ampliadas por obra de un mayor despliegue demográfico. A esto hay que añadir que los conocimientos ancestrales, y hasta sus saberes de data más reciente influidos por el contacto con otros pueblos, involucran una relación explícita con la tierra y sus recursos, su fauna y su flora. En la medida en que se menoscabe o desaparezca algún componente, también se debilita la cultura y sufre lesiones irreversibles la concepción y la cosmovisión de cada pueblo milenario.

V

Ahora bien, hecho este brevísimo resumen estamos en condiciones de contraponerle la situación actual que se viene presentando y que nos llama a una emergencia nacional frente al acontecer del mundo indígena en los últimos años del siglo xx. Hay una política, muy clara y agresiva, por parte del Estado —principalmente de los últimos gobiernos— de privatización, de grandes concesiones mineras y madereras, de colosales obras de infraestructura a punto de ser realizadas en territorios actualmente —y desde tiempos ancestrales— habitados por comunidades y etnias indígenas. Esto implica no solamente la disminución sino de hecho el mismo desalojo de numerosas comunidades, así como la cesación de cualquier posibilidad de supervivencia de las etnias como tales. Es un proceso que están viviendo con gran celeridad algunas comunidades pemón, panare y kariña, para ceñirnos solamente al estado Bolívar. Ellos están perdiendo aceleradamente no tan sólo sus tierras ancestrales globalmente consideradas, sino hasta las extensiones mínimas cuyo cultivo les permitiría vivir sin necesidad de emigrar a otras regiones, sin llegar a los límites de la marginalidad rural y urbana, sin dejar de ser

un pueblo compacto con su tradición histórica bien establecida y con su porvenir afincado en sus tradiciones y memoria colectiva.

Es absolutamente imprescindible que los organismos oficiales, primero que nada, procedan a una ya muy postergada redefinición de la legislación concerniente a los pueblos y comunidades indígenas. Ello no sería extremadamente difícil, ya que hay varias propuestas en tal sentido. Por ejemplo, hace bastantes años yace inerte en el Congreso Nacional un Proyecto de Ley de Etnias redactado por el sociólogo y diputado Alexander Luzardo. Comprendemos que para muchos lectores y especialistas, incluyéndonos a nosotros mismos, ese Proyecto podrá presentar sus fallas y problemas. Mas lo que importa es que no se haya procedido a su análisis y discusión. Tampoco se han convocado los diferentes sectores interesados ni se ha consultado lo suficiente con las comunidades indígenas, para superar esas fallas de alguna manera y luego presentar una propuesta definitiva que sí sea una alternativa viable. Sólo así podrán echarse las bases jurídicas para salvaguardar los derechos fundamentales de estas etnias en tiempos de una pretendida globalización, privatización y una política nacional que en su afán neoliberal procede a buscar divisas desesperadamente por la vía más fácil y hasta irresponsable, sin mayores preocupaciones de carácter ecológico y humano, y sin prestar la mínima atención a la supervivencia y al desarrollo sustentable de comunidades y etnias indígenas y aun de la población no indígena.

Frente a este pragmatismo inaceptable y cortoplacista, es absolutamente necesario aprobar una legislación de carácter totalizante, capaz de enmendar errores y omisiones seculares. Allí tienen que figurar los derechos fundamentales –inclusive colectivos– de los pueblos indígenas, apoyándonos en los avances internacionales que de hecho existen sobre la materia, tales como los contenidos en el Convenio N° 169 de la OIT, infelizmente archivado por nuestros Gobiernos sobre la base de prejuicios insustentables. Solo una adecuada legislación de orden general

podrá dar lugar a una cantidad de normas más particulares y específicas, a fin de cubrir todas las necesidades y aspiraciones de los pueblos indígenas con cuya presencia tenemos el privilegio de contar en nuestro país tan rico y variado. En cuanto en lo atañente a los territorios indígenas, el punto de partida para su asignación definitiva habrá de ser la autodemarcación hecha por las propias comunidades –los mejores y tal vez únicos conocedores de su realidad presente e histórica– apoyada en todo caso por científicos expertos en la materia y por las instituciones competentes, una vez desprovistas de su vehemente carga antiindígena.

Antes de finalizar, queremos aclarar de una vez por todas que –contrariamente a lo sostenido por instancias civiles y militares sin ningún basamento en hechos reales– no somos ni jamás hemos sido partidarios de acciones violentas o de naturaleza separatista por parte de ninguna de las comunidades indígenas que habitan en Venezuela. Durante estas décadas hemos luchado a brazo partido por su autogestión, su autonomía cultural, su revitalización lingüística y su recuperación étnica, mas siempre en los mejores términos que afiancen y perfeccionen la soberanía nacional y la más perfecta convivencia entre venezolanos de diversos orígenes étnicos y habitantes de regiones a veces muy disímiles pero jamás incompatibles ni antagónicas.

Concluimos diciendo que si el Estado venezolano y sus partes tradicionalmente habitadas por indígenas, como lo es el estado Bolívar, no proceden en forma inmediata a la salvaguarda de la sociodiversidad y la biodiversidad que engalanan nuestro país, es muy problemático que estas culturas milenarias lleguen a generar un futuro digno de sus inmensos aportes que –a pesar de la minusvalía en que siempre se las ha mantenido– han podido legar, y seguir ofreciendo hasta el presente, a los pueblos del mundo y en primer lugar al pueblo venezolano, al cual pertenecen sin desmedro de sus imborrables especificidades.

PROBLEMAS ESPECIALES EN LA SITUACIÓN DE LA MUJER INDÍGENA AMERICANA

Si bien en la actualidad las mujeres indígenas cuentan ya con sus organizaciones internacionales específicas, existen no obstante ciertos problemas especiales que aún ameritan la atención y el asesoramiento por parte de expertos no pertenecientes a las etnias. Este material pasará luego a manos de las personas interesadas quienes le sacarán el debido provecho. Hay, primero, un telón de fondo constituido por la mala situación y la discriminación que pende dondequiera sobre los pueblos amerindios. La discriminación contra la mujer indígena es doblemente dura por razones de género. Una de sus fuentes, la más conocida, es el consabido chauvinismo masculino (machismo) que origina abusos y maltratos que a menudo degeneran en violencia. Es el caso de la mujer indígena utilizada sexualmente por el hombre criollo o indio aculturado, abandonada con su prole, en veces destinada al trabajo semiesclavo, sin excluir la mendicidad y la prostitución. Mención aparte merece el comercio que se hace con las niñas indígenas en el mercado laboral del servicio doméstico subpagado. Hay que añadir que tales mujeres se pierden para su comunidad y para la reproducción de su cultura.

Es menos conocido y tratado el problema derivado de la desigualdad inherente entre los géneros masculino y femenino —con desmedro de este último— ya en las propias culturas tradicionales, anterior a cualquier proceso aculturativo. Hasta la fecha esta realidad ha sido encubierta por una suerte de semitabú, ya que los indígenas, en su justo empeño por reivindicar sus culturas, son poco dados a escarbar sus aspectos negativos. Las propias

mujeres se vuelven tímidas a la hora de hacer un planteamiento de esta naturaleza. El asunto tiende a ignorarse o a postergarse, y en casos extremos se justifica el *statu quo* alegando un mítico consenso milenario que establecería los roles masculinos y femeninos desde siempre y hasta la eternidad. Aquí funciona una virtual idealización rousseauniana que en modo alguno podrá mantenerse a la luz de los hechos. El contacto con otras sociedades, junto a consecuencias frecuentemente nefastas y devastadoras, introduce también la escolarización femenina y la actual tendencia occidental a generalizar los roles antes considerados masculinos también al género femenino: de allí la proliferación de dirigentes y profesionales femeninas que tiene un alto peso específico en las organizaciones indígenas del continente.

Por todo tipo de razones, se impone que la articulación de la sociodiversidad representada por las etnias autóctonas con el conjunto de pueblos y naciones que hay en el mundo contemple el papel protagónico de la mujer indígena en todos los planos de la vida social. En función de tal objetivo, su situación actual debe ser sincerada y su problemática resuelta, indistintamente de que los nudos discriminatorios sean de procedencia anterior o posterior al contacto con sociedades dominantes. Además, la defensa de la especificidad de los pueblos indígenas no tiene por qué implicar su idealización o su fijación estática en el espacio y en el tiempo.

No es mi objetivo ni puede lógicamente serlo de nadie, asumir desde un foro mundial de organismos no gubernamentales –reunido esta vez en Beijing, China, 1995– la representación femenina indígena por múltiples razones. Ni siquiera una sola dirigente indígena de cualquier etnia puede recabar en su totalidad la representación de su propia etnia. Además, entendemos que existen numerosas organizaciones regionales, nacionales e internacionales de la Mujer Indígena, quienes cuentan con sus voceros especializados, y la conocida abogada y dirigente indígena Noelí Pocaterra quien fungió en su momento de Secretaria

General del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas. Aquí entra también la figura señera del Premio Nobel de la Paz, Rigoberta Menchú.

Hay que señalar que dada la complejidad de la problemática general y particular de la mujer indígena, es indiscutible que hay elementos constitutivos, puntos específicos, que pueden captar con relativa facilidad algunos especialistas que han trabajado con determinada etnia o con la población indígena como totalidad a lo largo de su actividad profesional, sobre todo si esta se remonta a largos años. Incluso cabe agregar que entre esos puntos muy particulares a que me refiero, hay algunos que pueden ser enfocados o percibidos con mayor diafanidad por investigadores masculinos que por investigadores femeninos, debido a condicionamientos de carácter sociocultural de múltiple naturaleza.

Antes de entrar en los temas particulares que verdaderamente me ocupan en esta oportunidad, hay que hacer mención aunque sea de forma rápida del telón de fondo. Se precisa una suerte de síntesis de los parámetros predominantes de la problemática indígena americana a nivel continental, como todo lo relacionado con la discriminación y el no reconocimiento de la especificidad de estas etnias, a lo cual se suma y en grado cada vez más preponderante la pobreza crítica, toda clase de enfermedades endémicas y problemas inherentes al modelo mundial neoliberal y las altísimas deudas externas de que adolecen todos nuestros países. Figura también todo lo concerniente a la educación, mejor dicho la carencia de modelos eficientes de Educación Intercultural Bilingüe, los derechos humanos tanto individuales como colectivos, la tenencia de la tierra, la destrucción ambiental antiecológica; es decir todo aquello que en cualquier trabajo honestamente concebido sobre la situación general del indígena tiene que encontrar cabida, porque sin esas referencias es imposible hacer uso de argumentos específicos sobre situaciones menos conocidas.

Ahora bien, más que todo en el contexto de trabajos dedicados a otros temas, se han hecho numerosas referencias cruzadas a un fenómeno que subyace a todo lo relacionado con la mujer indígena. Es una especie de solapamiento o superposición de la problemática indígena generalizada con respecto a la discriminación que se da con las mujeres indígenas. Es decir, ya de entrada la problemática de la mujer indígena es doble por su condición de miembros de minorías discriminadas y también por pertenecer al género femenino que de por sí es discriminado por el género masculino. Tampoco tenemos posibilidad alguna de caer en particularidades sobre estos tópicos; solamente deseamos mencionar muy de refilón que dentro del mundo de la aculturación, en el contacto inarmónico y de severa explotación económica que confrontan casi todas las etnias del continente, hay un lugar especial para el trabajo asalariado o semiasalariado de la mujer indígena. Y entre este tipo de trabajos hay algunos de carácter netamente etnocidiario que dificultan la realización del papel de la mujer indígena como transmisora fundamental y primordial de los valores, la cultura y de las lenguas autóctonas a las sucesivas generaciones, ya que el hombre indígena raras veces está en condiciones de cumplir ese rol de una manera medianamente eficaz, sobre todo el hombre alienado por una fuerte aculturación desintegradora de la personalidad colectiva.

Se espera pues, y así se ha dicho muchas veces, que las grandes depositarias del acervo y de los valores de una etnia sean el conjunto de mujeres de la misma. Indudablemente las ancianas tienen mejores y mayores elementos que comunicar que las mujeres jóvenes en una etapa de aculturación, pero sería delicado generalizar aun este aspecto. Sin embargo, es obligatorio referirnos a ciertas actividades marginales o incluso divorciadas del mundo de la cultura étnica, como por ejemplo la utilización de la mujer indígena en el servicio doméstico, que a veces se persigue como verdadera industria lucrativa. Hay gente que se dedica a la

extracción de las mujeres indígenas de su comunidad, e incluso a temprana edad, aún antes de haber dominado su idioma y su cultura; por lo cual esas mujeres que posteriormente se destinarán a trabajos pesados, son de alguna manera criadas, formadas, en familias criollas urbanas. Como resultado surge una especie de casta de parias, de seres humanos despreciados, de mujeres muy discriminadas pero perfectamente adaptadas a su entorno social, al desempeño de tipo doméstico, a las actividades de limpieza y aseo, a los trabajos peor pagados y de menos estatus, menos prestigio, dentro de lo que es el ámbito urbano de nuestros países. Esto hay que mencionarlo, porque mientras mayor número de mujeres compartan tales vicisitudes más difícil se hace el acceso de la población femenina indígena a la transmisión siquiera de sus propios valores culturales, a la perpetuación de sus idiomas; ya que estas mismas mujeres no tienen ocasión de hablarlos y su vergüenza étnica es tan grande que más bien rehúyen su condición de indígenas para simular ser mujeres criollas y así ganar más estatus y aceptabilidad social.

Estos fenómenos son particularmente importantes en países con una altísima cuota de población indígena como México, Ecuador y Perú. Sin embargo, tampoco falta el fenómeno en países con menor porcentaje de indígenas como ocurre con los indígenas venezolanos. Existen etnias en cuyo caso, muchos intermediarios, inclusive funcionarios, ayudan a llevar a la mujer indígena al mundo urbano, de forma premeditada para destinarlas a este tipo de tareas. En casos extremos más suficientemente frecuentes se desprenden la mendicidad y la prostitución, lógicamente de esta misma situación compulsivamente aculturante, tal vez como un subproducto no deseado.

Ahora bien el mismo comercio femenino, como lo vemos en el estado Zulia, al igual que el trabajo itinerante de las mujeres indígenas en diferentes etnias como las ventas de artesanías a distancia, son labores que conspiran contra la posibilidad de

desempeñarse estas personas en su comunidad y dentro del círculo familiar como madres, tías, abuelas y sobre todo como portadoras de los rasgos y valores culturales más pertinentes y de mayor importancia para la reproducción de cualquier etnia como tal.

Otro punto que es necesario mencionar, ya desde un inicio, es algo que también se ha denunciado sin que esas alertas hayan tenido mayor eco en las sociedades donde indudablemente ocurre en cantidades sorprendentes. Ello consiste en los tremendos abusos de tipo sexual, cometidos tanto por el hombre criollo como por el indígena que imita al criollo, el aculturado, los hombres indígenas que se apropian del mismo tipo de machismo para ser aceptados de una manera más contundente por el mundo criollo. En otros términos, el machismo criollo y cierto machismo indígena vienen tomando cuerpo y esto se traduce en la desintegración familiar, en la pérdida del estatus de la mujer, en una crianza desordenada de los hijos y en todo un conjunto de lacras sociales donde se conjuga la pérdida de la etnicidad con situaciones clarísimas de marginalidad social, con una pobreza crítica alarmante, más los sufrimientos atribuibles al sadismo de ciertos hombres, a su falta de escrúpulos, independientemente de que sean hombres criollos o indígenas formados a la usanza criolla.

Dicho esto, que en cierta manera se conoce si bien no ha recibido toda la cantidad de estudio específico que se merece, hay otro fenómeno más oculto y mucho menos explícito. Nos referimos a un machismo o chauvinismo masculino más soterrado, sobre el cual queríamos llamar la atención como contribución primaria y principal a este conjunto de reflexiones que constituyen el meollo del presente trabajo. Ya estamos claros en que el chauvinismo masculino criollo, como también se llama el machismo, es perfectamente captado y eventualmente asumido por el indígena aculturado. Pero hay un problema adicional de que las investigaciones antropológicas nos informan de una manera clara y terminante.

Las mismas sociedades tradicionales, las propias comunidades indígenas, incluso muy anteriores o carentes de todo tipo de contacto con el mundo occidental o cualquier conjunto societario dominante, ya de hecho incurren en formas de machismo, de predominio del hombre sobre la mujer, de chauvinismo masculino o como se lo quiera llamar. Exhiben actitudes y formas de conducta que de alguna manera discriminan al género femenino frente al dominante género masculino.

Esto es detectable en todas las sociedades tradicionales, si bien con caracteres diferentes de lo que acontece en el mundo occidental. Si no fuera así, estaríamos llenos de matriarcados, algo que no sucede. Tendríamos multitud de etnias con jefaturas femeninas, lo cual tampoco es usual; o percibiríamos a las mujeres como explícitas jefes de familia que darían la cara frente a cualquier individuo o cualquier hecho social que involucrara a un círculo familiar determinado. Incluso en las comunidades, en su contacto con extranjeros, criollos, no indígenas, ese acercamiento se realizaría, predominantemente o en forma igualitaria con la representación masculina, y sabemos que no es así. En la casi totalidad de los casos, sin caer en una generalización definitiva que no es lo que nos anima, uno encuentra aún en las sociedades más tradicionales que las jefaturas reconocidas están depositadas en personajes masculinos. Es igualmente lo normal, aunque no la única norma o posibilidad, que los llamados caciques o capitanes, o dirigentes de diferentes rangos, también sean todos o mayoritariamente hombres; que el poder para decidir sobre la paz y la guerra, los asuntos de mayor envergadura para la comunidad, el trabajo colectivo, el tratamiento y la manera de dirimir los conflictos, todo lo cotidiano y aquellos aspectos que por su importancia resaltan en la vida de una comunidad o de una etnia, básicamente tienen que pasar por el filtro inapelable de la dirigencia masculina.

Se ha dicho múltiples veces que la voz de la mujer es determinante, que la actuación de la mujer en muchos casos recuerda el famoso poder detrás del trono, que hay mujeres que son verdaderas eminencias grises, que incluso las decisiones masculinas se ven fuertemente influidas por decisiones femeninas por parte de las suegras, abuelas, esposas, hermanas, madres. Sin embargo, todo ello no quita que el poder formal, lo institucionalizado, sea la voz masculina como primer tenor de la comunidad. Esto es tan innegable que no enfrentar este tipo de hechos sería un acto de falta de sinceridad con los indígenas y consigo mismo. Y, sobre todo, en el Congreso Mundial de Mujeres, convalidar una representación femenina indígena que solamente reclame contra el machismo, chauvinismo masculino, en Occidente o del mundo criollo y aculturado y deje totalmente tapado ese otro chauvinismo por ser aparentemente menos traumático y mejor asimilado, sería como entregarse a una labor inconclusa, una tarea que no se destacaría precisamente por su transparente sinceridad.

Toda la literatura antropológica a nuestra disposición, así como las creaciones y manifestaciones de la oralidad ancestral y contemporánea de estos pueblos nos apoyan de una manera impresionante al señalar este postulado del dominio masculino de facto y *de iure* en las sociedades tanto tradicionales como no tradicionales. De alguna manera esto tiene que llevarnos a discusiones cada vez más ordenadas y con miras a alcanzar conclusiones de real posibilidad de ejecución.

Nos hemos acercado desde hace varios años, y lo seguimos haciendo cada vez que podamos, que haya oportunidad de abordar una fuente de opinión autorizada, para lanzar en forma disimulada o directa estas preguntas y preocupaciones en diferentes medios indígenas, ante dirigentes, ante hombres, mujeres, viejos y jóvenes. Nos esforzamos por buscar de todas las maneras posibles una información sobre qué planes tienen los indígenas para enfrentar su propio machismo dentro de lo que es el diseño del

futuro para las etnias y comunidades en manos de estos contextos cambiantes, respetando por supuesto lo más profundamente posible la especificidad de cada etnia, su identidad y su cultura. La pregunta no es fácil y la respuesta no lo es tampoco. Hay reacciones extrañamente variables de parte de los indígenas. Hay hombres y mujeres indígenas que prefieren no hablar del problema hasta que otros asuntos queden bien resueltos. Otros creen que es un sacrilegio poner en entredicho, siquiera con el más fino y menos conspicuo de los análisis, la perfección o la adecuación plena de las culturas indígenas tal como están constituidas. Si esto fuera así, sencillamente no quedaría más remedio que poner entre paréntesis la desigualdad entre el hombre y la mujer, y dejar que las cosas sigan su curso o permitir que una dinámica futura aún pospuesta llegue un día determinado a confrontar y a resolver eventualmente tales situaciones.

Esto parece que de alguna manera toparía con el inconveniente de no asumir ni resolver los problemas en su conjunto, sino parcializarlos y consentir que nos queden en las manos demasiados cabos sueltos con los cuales el día de mañana no hallaríamos qué hacer. Mejor es desde ahora introducir espacios para discutir esta temática, si bien es difícil, para no decir imposible, hallar respuestas que sean aplicables a la gran diversidad de etnias con culturas diferenciadas que hay en el continente y en la población indígena del mundo entero.

No obstante, hay ciertas posibilidades de adelantar desde ahora algunos postulados que nos servirían para poner en marcha mecanismos de discusión y opciones investigativas con miras a resolver un problema de tanta importancia y transcendencia, e incluso con reflejos tan numerosos en la vida general de las diferentes etnias y en su desenvolvimiento presente y futuro.

Todas las sociedades indígenas, o casi todas, están en un proceso de interculturación, ya que la aculturación tendrá que transmutarse en interculturación si de verdad apostamos por la

supervivencia de la sociodiversidad y de sus culturas constitutivas diferenciales. Pero si este es así, vienen y hacen su aparición en las comunidades indígenas múltiples instituciones o fuerzas sociales que en un proceso de interculturación deberían llegar deslastradas del machismo occidental. Pongamos por caso la situación, corriente en las sociedades indígenas, donde la escolaridad necesariamente trae consigo la presencia de maestras indígenas o no, y también una población femenina escolarizada que en ningún momento puede sustraerse, a favor de una escolarización exclusiva de la población infantil masculina. También surgen nuevas profesiones y profesionales como enfermeras, demostradoras de hogar, artesanas que trabajan para algún tipo de mercado regional o local e inclusive nacional, lo que necesariamente en parte, o quizás en todo, sería producto de la participación de la población femenina.

Paralelamente, la formación de un ambiente intercultural, con instituciones donde cabría la representatividad de ambos géneros, también incidiría sobre la posibilidad en el ámbito tradicional de la mujer, de asumir puestos de mando. Así como hay alcaldesas, hay presidentas de repúblicas, oficiales del ejército, también en esas condiciones nuevas de interculturación indudablemente surgirían capitanas y dirigentes indígenas como ya las hay, junto a las maestras, enfermeras y otras profesionales incluso universitarias. Dentro de un procedimiento no estrictamente competitivo pero sí de autoafirmación, ellas trabajarían no sólo por una transformación de la sociedad indígena dentro de sus propios cánones de desarrollo sustentable y autogestionado, sino que servirían para afianzar un nuevo papel de la mujer en estas sociedades durante las próximas generaciones. Esta es una de las vías para superar tanto el machismo exógeno como endógeno.

Para terminar, también es importante pasearnos por lo siguiente. El hecho de que nosotros defendamos la pluriculturalidad con todas sus expresiones no quiere decir que hayamos

encontrado que todas las sociedades tradicionales son perfectas y que esa perfección se revierte sobre cada uno de sus aspectos. Para respetar y poner muy en alto los logros de una cultura indígena, no es indispensable ni nadie nos obliga de modo alguno a aprobar a pie juntillas la desigualdad en esas culturas entre el hombre y la mujer. Así como uno puede ser un muy buen expone y miembro privilegiado de alguna cultura occidental y al mismo tiempo ser feminista, también cabe que en una actitud de mucho hermanamiento y de pleno respeto hacia las culturas indígenas, en el seno de esas culturas tradicionales se pueda de alguna manera subvertir el orden establecido, dondequiera que los roles adscritos a cada género crean una situación de dominación a favor de la población masculina y contra el género femenino. Parece que no es un irrespeto contra cualquier cultura tradicional, o en transición o interculturación, plantear estas cosas y buscarles una solución que lleve a las mujeres a la asunción de todas sus responsabilidades, sin por ello renunciar a su género o a las características estrictamente ligadas a su sexo, que igualmente deben ser respetadas dentro de una visión amplia de la sociodiversidad y del pluralismo cultural.

Finalmente, es bueno aprovechar las experiencias claves que han tenido las mujeres indígenas en diferentes sociedades como es el caso de la mujer curandera o la mujer chamán en la sociedad wayuu que tiene ese poder hace siglos; donde incluso el hombre no es capaz de competir con ella en cuanto persona encargada de la detección y la curación de diferentes enfermedades. Los ejemplos podrían multiplicarse y con ello beneficiar al proceso emancipador de los pueblos indígenas en general y de sus mujeres en particular.

EL ESTADO AMAZONAS: OTRO EJEMPLO DE PLURALISMO FICTICIO

Los que hemos laborado de alguna manera en el contexto de la problemática indígena, siempre fuimos partidarios de algún tipo de descentralización a fin de hacer valer las características, las identidades y las particularidades de las etnias en el contexto nacional, para acabar con el centralismo y para crear un *modus vivendi* entre las sociedades indígenas y la sociedad envolvente.

Ha habido mucha teorización al respecto. Por ejemplo, en materia de políticas indigenistas el gran maestro mexicano Bonfil Batalla habló desde temprano del colonialismo interno frente a las comunidades y etnias indígenas. Eso pasaba en el país mexicano de donde era él oriundo. Los indígenas se desenvolvían en refugios y residuos de sus tierras ancestrales y ahí sufrían toda clase de opresiones, prácticamente se decidía por ellos, no tenían el derecho a determinar sus preferencias, finalidades y destinos. Por supuesto que su cultura estaba vedada, sus idiomas eran víctima de la discriminación o del lingüicidio. Es decir, había toda una colonización desde adentro, un colonialismo interno frente a las etnias: situación que se mantiene en parte hasta hoy tanto en México como en el resto de América Latina.

Incluso Bonfil Batalla llega a decir que la palabra indio es una categoría colonial. En otros términos, a la llegada del elemento hispano sólo había nahuas, mayas, otomíes, guarijíos, pápagos. Llega el momento en que la Colonia lo unifica todo dentro de una sola categoría aparentemente indivisa que es el indio. Este, para mayor gravedad, es un término prestado de un

error cometido por Colón y una fuente de confusión hasta hoy con las llamadas Indias Orientales, la India asiática.

Sin embargo, a estas alturas sería forzado decir que el término indio es puramente colonial. Por otro lado, los movimientos indígenas han asumido la palabra como un término de lucha, para pelear por sus derechos y lograr sus fines específicos. Además, si no usamos un vocablo como indio o amerindio, no tendríamos un término específico que abarcara las diferentes etnias y les diera cierta coherencia a las poblaciones que siendo de extracción aborigen y autóctonas de los países americanos sobreviven y llevan una lucha por reafirmar sus derechos, y perpetuar sus identidades y culturas. Por tanto, sería exagerado decir, con Bonfil Batalla, que el término indio o indígena es netamente colonial. No lo son, pero sí tienen algo que ver con ese colonialismo interno que él denunció a su tiempo, y que desde ese momento ha sido un término clave en el tratamiento de esta problemática.

Esto se refiere a la teorización sobre la necesidad de descentralizar los estados, para ponerle fin al colonialismo interno tal como se practica con los indígenas. También ha habido un antecedente interesantísimo en Venezuela, en el propio territorio llamado entonces Amazonas. Un joven de extracción baniva, un indígena amazonense, un pintor llamado Liborio Guaruya, hace ya bastante años presentó en una reunión de importancia nacional una ponencia impactante que nos hizo ver una situación de verdadero colonialismo interno, y no solamente con respecto a los indígenas. Él expuso con datos, conceptos y una claridad meridiana –y no fue hace mucho, tal vez dos décadas– que el entonces Territorio Amazonas era simple y llanamente una colonia de Caracas y del centro del país. Sobre el Amazonas los programas y decisiones se irradiaban desde la capital, y en su seno no había ninguna posibilidad ni recurso que valiera para poder promover sus propios asuntos y definir su quehacer y forma de vida, su desenvolvimiento dentro del contexto del Estado.

Había ese tipo de antecedentes teóricos de distinta índole, tanto con referencia al indígena colonizado como también a la región amazonense como tal: una región colonizada a partir del centro de Venezuela. Nuestras expectativas eran grandes, hermosas y sustantivas con respecto a la necesidad y posibilidad de convertir el Amazonas en un Estado; ya no con las características de apéndice de algún poder central sino con sus propias ejecutorias, con sus foros y niveles de decisión, con la posibilidad de que los amazonenses llevaran adelante los asuntos de su incumbencia. Se aspiraba a una apertura para esta parte de Venezuela, que la hiciese convertirse en lo que su propia vocación indicaba, y no meramente seguir siendo lo que otros decidieran para el porvenir de esta importante y fundamental región del país, junto con las otras Amazonías que pertenecen a los países vecinos como la brasileña, la colombiana, la boliviana.

Ahora bien, hace relativamente poco tiempo en Venezuela ocurre un importante cambio que repercute en la descentralización de las regiones, concretamente de los estados. Hoy en día, las legislaturas locales han asumido una función como nunca antes en la vida republicana había sucedido. Pareciera que la Guerra Federal, con sus postulados, hubiese resucitado; lo que habría dado lugar a un reacomodo territorial y poblacional en el sentido de que las distintas regiones representadas actualmente en los estados tuviesen una especie de autogobierno. Al auge de las legislaturas se le añade el nombramiento directo de los gobernadores por el propio electorado regional; lo que tiene una significación y una importancia formidables. También se fortalece el poder municipal. Actualmente los municipios, con sus alcaldes, son verdaderos focos de poder local. Nosotros no podemos en aras de mezquindades desconocer la relevancia de ese cambio; ya que por un lado se refuerza la figura del Estado intranacional con sus gobernantes electos, lo que se complementa con la presencia

de la descentralización en términos de lo que son actualmente los municipios.

Todo esto, indudablemente, se ha abierto camino tanto en el Amazonas como en otras regiones del país. Pero en el Amazonas tiene una significación particular por la multietnicidad, por la pluralidad de culturas que prevalece en este rincón de Venezuela. Pero ¿podemos estar satisfechos con esta aparente pluralidad, con esa situación actual del Amazonas, que indudablemente es un avance hacia la descentralización? Lamentablemente, las expectativas no han sido cumplidas. Ni la autonomía ni la organización interna del territorio amazonense es lo que realmente reflejaría una participación directa y activa de las etnias indígenas en el destino de su propia identidad y del país venezolano.

Los acontecimientos han transcurrido de otra manera. Podríamos decir que tal como las cosas están planteadas en el Amazonas, al menos desde el punto de vista de los indígenas, reina todavía un pluralismo ficticio. Nosotros pronosticamos que ese pluralismo ficticio tiene visos de poder transformarse en un pluralismo real, en un pluralismo étnico y cultural que verdaderamente valga el esfuerzo y nos proyecte hacia el futuro. Pero esto no ha ocurrido todavía.

De todos modos, desde hacía varios años y junto con otros profesionales, hemos pronosticado en cierta forma el auge de los movimientos indígenas, las reivindicaciones étnicas, la educación intercultural bilingüe, una matriz diferente de opinión pública que de alguna forma avala esta serie de avances. También ahora creo que tenemos la autoridad moral y la solvencia intelectual para predecir que quizás más temprano que tarde, en algún día no lejano, tendremos un pluralismo en Amazonas que verdaderamente interese y motive a los pueblos indígenas de Venezuela y del mundo. Lo digo precisamente en pleno Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas, tal como lo decretaron las Naciones Unidas.

Una vez hecho este preámbulo quisiera analizar un poco la situación desde el punto de vista del país y del estado Amazonas: ¿Por qué estamos inconformes, cuáles son los motivos de queja, de qué manera esta autonomía podría estar mejor organizada y rendiría mejores frutos? Primero vamos a referirnos brevemente al poder central, a Venezuela como país que –a pesar de esos atisbos de descentralización– sigue siendo un país altamente centralizado. En este momento hay en Venezuela un gobierno sobre el cual se habían levantado expectativas interesantes, y que aparentemente iba a cambiar el estado actual de cosas. Sin embargo, desde el punto de vista de la prevalencia y presencia de las culturas y etnias indígenas, ha habido un notable retroceso en estos últimos años.

Es lamentable pero en muchas oportunidades y a través de documentos perfectamente fehacientes, procedentes de figuras importantes de este gobierno, se ha hablado en términos negativos sobre la presencia de las etnias, sobre el hecho mismo de la etnicidad. Comencemos por el ex Ministro del Interior, el Dr. Ramón Escobar Salom, ex Fiscal General de la República. Este se refiere a las exigencias lógicas y necesarias de la población indígena como a osadías que van contra la unidad nacional. Según él las etnias romperían la armonía del conjunto venezolano, hasta crearían estados dentro del Estado. Ello desembocaría en una fragmentación y atomización del territorio y del pueblo; y como tal lo ve como un hecho negativo, no solamente innecesario sino como algo que debe sofocarse en aras de evitar mayores problemas. Saca también la socorrida falacia del pretendido “primitivismo” del indio, desconociendo flagrantemente lenguas, culturas y sociedades multimilenarias.

También hemos visto que otros ministros y personeros del presente gobierno se han expresado en palabras bastantes negadoras de las aspiraciones y reivindicaciones étnicas. Entre ellos el ex Ministro de Agricultura y Cría *Ciro Añez Fonseca*, ex

presidente de Fedecámaras, negó a los indios yukpa de Perijá el derecho a tener sus propias tierras comunales; y tomó inmediatamente partido por los ganaderos cuando había recrudecido el conocido conflicto entre los indígenas yukpa y barí por un lado y las llamadas fuerzas vivas del estado Zulia. También las expresiones del canciller Burelli Rivas, quien se refiere a las poblaciones indígenas como menos inteligentes que el resto de los venezolanos, dejan mucho que intuir y demasiado que preguntar.

Además de las frases proferidas por miembros del gabinete tenemos otros signos alarmantes como la llamada fiebre del oro, y la expansión minera en general. Parecería que la gran deuda externa de Venezuela debería ser pagada mediante las divisas que se recaudarían a través de la minería, lo cual por supuesto, desde el punto de vista ecológico, traería consigo la destrucción de la fauna y la flora, la deforestación e incluso la arremetida tal vez definitiva contra las fuentes hídricas de las cabeceras de los ríos. De cierta manera, aunque bajo otros nombres y suavizando algo el planteamiento inicial, tenemos otra vez en el tapete la iniciativa del gobierno sobre la Conquista del Sur, a la cual se le quiere atribuir un interés nacional y prioritario, esta vez bajo la denominación de Prodessur, o sea Programa de Desarrollo Sustentable del Sur.

La sustentabilidad de dicho Programa no parece estar acorde con los hechos aludidos. Además, en sus lineamientos las culturas distintivas de los pueblos autóctonos poco se nombran, y menos se hace hincapié en las etnias diferenciadas, como los piaroa, yanomami, guajibo. Todo se abarca bajo el epígrafe genérico de población fronteriza, un sector en franca desventaja que tal vez debería ser suplantado por una población no fronteriza proveniente de otras latitudes, de otros países, mediante lo que el Gobierno denomina Inmigración Selectiva, para ir sustituyendo a los actuales pueblos indígenas y crear otra base humana, como algunos han dicho y declarado en fuentes oficiales y oficiosas.

Los actuales planes amenazan con cambiar la composición demográfica misma de lo que es el Amazonas y la Guayana venezolana: es decir, los estados Bolívar, Amazonas y Delta Amacuro. Esa advertencia es muy significativa, sobre todo si tomamos en cuenta que el mismo Jefe de Estado Rafael Caldera en su primer gobierno –sin faltarle el respeto y expresándonos de una forma objetiva– fue el propulsor en su momento de la primera Conquista del Sur. En esa época se iniciaron intervenciones y alteraciones fundamentales que –de continuar ese ritmo de cambios inducidos– podrían haber dado lugar a daños ecológicos irreversibles, a partir del primer gobierno del actual mandatario. Ahora ese peligro resucita; y de alguna manera debemos tomar posición y tratar de evitar que pasen males mayores.

Una vez visto el peso del poder central sobre el estado Amazonas, vamos a analizar someramente los problemas que se dan en el perímetro de la misma región. Nuestro punto de vista es que si bien se ha dado alguna descentralización –que ha cambiado las piezas y las reglas de juego, y nos permite cierta perspectiva de futuro– sin embargo, ni la estructura regional del poder, ni la concepción de la región amazonense como tal, responden al reto del pluralismo que sería obviamente necesario, una exigencia fundamental para la sobrevivencia y expansión de las culturas y lenguas indígenas.

¿Qué sucede en el Estado Amazonas con sus llamadas Fuerzas Vivas, la Gobernación, la Legislatura, los poderes económicos; y en general con los habitantes urbanos de Puerto Ayacucho como actores políticos? Ellos están inmersos en la misma fiebre minera, en la concepción economicista y hasta cierto punto depredadora que prevalece en los niveles centrales.

En Amazonas, desde el Gobernador de turno –independientemente de quien sea–, los legisladores de cada período, los mismos alcaldes, los miembros de los estratos dueños de mayores recursos, hasta los comerciantes y profesionales, de alguna

manera se han entregado a la tarea de propiciar tanto la minería y la extracción de madera como el fomento del turismo; en general, una serie de actividades que poco a poco irían desintegrando la base ecológica de algo tan frágil y delicado como esta región estratégica del planeta. De acuerdo a los cánones y estudios internacionales –que perfectamente se conocen y se vienen analizando hace por lo menos medio siglo– en una sola generación podrían quizás destruirse esos basamentos vitales, esos ecosistemas absolutamente vulnerables que caracterizan la Amazonia venezolana y la de los países vecinos. No se trata de especulaciones y ni siquiera de predicciones; porque si nos paseamos por la otra orilla del Río Orinoco y vemos lo que ha sucedido en el Departamento de Caquetá de Colombia –que también es región amazónica– observamos que virtualmente no permanece un solo árbol en pie, todo eso se ha degradado; ahí vemos sabanas y desiertos en lo que fue parte de la antigua Amazonia.

En Brasil percibimos también indicadores alarmantes de una secuela posterior a la deforestación. Y Venezuela no se salvaría con este ritmo intervencionista, con estas concesiones fraudulentas, con una mentalidad mercantilista y de depredación, de minería, de monocultivo; de utilización de la madera pero no dentro de la biodiversidad, sino sembrando un solo tipo de árbol como el caucho. De entregarse las tierras del Amazonas a monocultivos y a bosques basados en la extracción de una sola especie, podríamos llegar a resultados fatales en un período tal vez menor de 50 años.

Esto, lamentablemente, es la cantaleta, la voz de mando, de lo que se escucha diariamente en los diferentes círculos de lo que podríamos llamar las fuerzas vivas y las élites y capas dominantes de la misma región, ya sin necesidad de que desde el centro de la República también se esté reforzando por proyectos muy similares como es la Conquista del Sur, sus secuelas y sucedáneos. A partir del propio Amazonas las élites regionales están

impulsando la destrucción, por ganancias momentáneas, por el afán de enriquecimiento, por ignorancia, por ansias de poder: la motivación poco importa. Pero eso es lo que desde el mismo estado Amazonas se está fomentando, a tal punto que un pequeño sector de la propia dirigencia indígena se está infectando de esas ideas desarrollistas y seudodesarrollistas. Ya hay profesionales y técnicos indígenas, dirigentes de las diferentes etnias, que creen a pie juntillas que la minería y el turismo comercializado pueden en cierta forma estar en concordancia con sus propios intereses. Esto es bastante grave, porque los indígenas son los pueblos quienes tradicionalmente han llevado una armonía con los diversos ecosistemas, y han resistido e impedido que ocurriesen males mayores, por obra de su acción y coherencia comunal, su agricultura y otras actividades que tradicionalmente realizan.

Ahora bien, con esta serie de puntos alarmantes en nuestro diagnóstico, estamos aún muy lejos de haber hecho referencia a todas las posibles negatividades que en el Amazonas nos complican el panorama y nos dificultan un optimismo mínimo para ver con otros ojos el posible futuro de la zona. Tenemos, por ejemplo, la acción consecutiva y consecuente e incesante de las mismas Nuevas Tribus. Ya su actuación ha sido denunciada múltiples veces por razones de la imposición de una religión, de etnocidio, de no tomar en cuenta la autogestión de las diferentes comunidades e incluso por motivo de espionaje de nuestros recursos naturales. Es también evidente la conexión de las Nuevas Tribus con compañías transnacionales y el efecto pernicioso que eso significa para la soberanía nacional. Han sobrado denuncias por todos lados.

Sin embargo, aunque están desenmascarados y algunos indígenas se han zafado de su influencia directa, las Nuevas Tribus siguen presentes y no solamente están en el Amazonas sino que se han expandido hacia Bolívar y Apure. Su continuidad parece inamovible. Incluso con el neoliberalismo y la privatización

de tantos renglones de la geopolítica y de la economía nacional, quizás el peligro de la permanencia de grupos como las Nuevas Tribus pueda ser más contundente que en años anteriores.

También ha habido la presencia de otras sectas como una de origen surcoreano, la cual ha sido denunciada por su protestantismo fanático y nuevas formas de querer inducir el etnocidio en las comunidades indígenas, que tal vez superen en grado de peligrosidad los alcances de la evangelización tal como ésta es practicada por las Nuevas Tribus.

Algo que jamás ha sido respondido en forma contundente, donde hay complicidades con el poder judicial, donde prácticamente hay un amparo hacia esa actividad por las aperturas tan acríicas en las relaciones que se llevan entre Brasil y Venezuela, es el conocido caso de los garimpeiros. Pareciera con tantos acuerdos y tantas aparentes coincidencias de tipo político y económico entre Venezuela y Brasil, que ahora los garimpeiros tuviesen una existencia más legal, un basamento de naturaleza más favorable a sus propios intereses de ir avanzando, socavando la parte más frágil de la Amazonia venezolana como son las fuentes mismas del Orinoco. Como se sabe, de allí procede la mayor parte de los recursos hídricos que son de vital importancia para ésta y para futuras generaciones de venezolanos. Ello se sobrepone a los tremendos daños que estos mineros le hacen a la población yanomami y yekuana, y a cuantas comunidades están asentadas en esa región.

Es posible que con ese acercamiento, incluso para algunos inesperado, entre Venezuela y Brasil, ahora la impunidad y la violencia absorbente de los garimpeiros, junto a la multiplicación de sus centros de explotación, podrían ser más peligrosas y destructivas que en años anteriores. A eso hay que sumar hechos como las privatizaciones indiscriminadas, la posible presencia de grandes compañías mineras. Afortunadamente hay aún un régimen de administración especial –con sus variantes– que todavía

ampara al estado Amazonas. Sin embargo, si hacemos el balance, la incidencia de lo negativo resalta sobre las posibilidades de defensa para evitar que suceda lo peor y que verdaderamente se llegue a una desertificación y a una degradación tanto ecológica como sociocultural de lo que es actualmente el estado Amazonas.

Ya con esos elementos de juicio creo que hemos dejado establecido con cierta claridad que, a pesar de los progresos que significa la descentralización, estamos no obstante muy lejos de haber arribado a las metas realmente necesarias y deseadas. Hay que agregar también otros hechos que provienen de las fuerzas internas del estado Amazonas, concretamente sus capas y sectores dominantes. En la primera división político-territorial del estado Amazonas, se hizo una municipalización que no va acorde con la existencia de las etnias indígenas. Sencillamente, en esa repartición de la Amazonia venezolana se han obviado las características étnicas de los diferentes pueblos indígenas que la conforman.

Los diferentes legisladores que intervinieron en el proceso en su inmensa mayoría son criollos y criollos ricos, de la capa económicamente superior y dominante de la población. Con arreglo a sus propios intereses, de sus propios planes mineros, ganaderos, agrícolas, turísticos o de simple control familiar sobre determinados territorios dentro del Amazonas, ellos hicieron una distribución y una municipalización que responde más a los apellidos criollos de estas personas que residen en puerto Ayacucho y aun en Caracas, que a las numerosas etnias que enriquecen con su cultura e identidad, con su historia milenaria esta parte de América; cuyas creaciones son un verdadero patrimonio de la humanidad, tal como se lo reconoce ya a niveles internacionales. Ah, vemos la forma como las élites locales se apropiaron de lo que pudo haber sido una pequeña autonomía de la Amazonia, pero que en cierto modo ha venido a significar mayores peligros para el futuro de las comunidades nativas.

Ahora bien, tenemos que agregar ciertas consideraciones relativas al movimiento indígena, el cual ha experimentado un progreso enorme que nosotros ya habíamos vaticinado. Hay que felicitar a las diferentes etnias por la forma como se han organizado frente a las fuerzas dominantes. En este momento histórico actúan representantes guajibos, piaroas, yekuanas y de otras etnias, que se manifiestan a través de foros e instancias públicas, están participando políticamente, se manifiestan en la prensa, se hacen presentes en reuniones importantísimas de carácter nacional e internacional, incluso han hecho valer su punto de vista frente a la Corte Suprema de Justicia. Esto es incomparablemente superior, desde el punto de vista de su efectividad, a la forma pasiva y tolerante como el indígena se dejaba pisotear hace todavía 10 o 20 años. Sin embargo, no se ha dado aún una verdadera compactación de los diferentes organismos indígenas, no se han unificado lo suficiente sus organizaciones, tanto a niveles intraétnicos como interétnicos y extraétnicos. Hay paralelismos organizativos, lo cual en sí no sería malo, pero delatan cierta contraposición y pugnacidad en prácticamente todas las etnias amazónicas. Existen varias organizaciones de piaroas y otras tantas de jiwí, y así sucesivamente, donde se esgrimen cantidades de desacuerdos que repercuten en los planteamientos que surgen en los propios organismos indígenas.

Inclusive hay una figura impresionante por lo negativo, que ha venido surgiendo en los últimos años. Es cierta oposición que se está fraguando entre las etnias mayoritarias y las etnias minoritarias. Esto apunta en el sentido siguiente: las etnias mayoritarias del Amazonas son los guajibos, los piaroas, los yekua-na, los yanomami. En cambio hay una multiplicidad de etnias con menor cantidad de miembros, por lo menos en Venezuela, quienes se ven como arrojados y sojuzgados por una representación indígena dominada por las etnias mayoritarias. Entre esas etnias minoritarias estarían los curripaco, los baniva, los piapoco,

los yavarana y otras más, quienes no se sienten representadas por los dirigentes guajibos y piaroas. Sin embargo, la tensión se mantiene y hasta ahora —si bien las etnias minoritarias están reaccionando— todavía ese impasse organizativo no está lo suficientemente claro para poder predecir un desenlace futuro feliz o al menos más llevadero para las etnias pequeñas.

Existe, pues, ciertamente, el peligro de los problemas interétnicos entre los propios indígenas, de movimientos paralelos y poco afines, poco compatibles con las bases de las mismas etnias, y también una tremenda desunión entre los aliados de su causa. Por ejemplo, los antropólogos de las diferentes instituciones hasta ahora no se manifiestan de una manera coherente. Aparentemente todos sostienen la importancia de conservar las culturas indígenas, de proporcionar las bases para la autogestión, el autodesarrollo de las diferentes comunidades y pueblos. En eso estaríamos todos de acuerdo. Sin embargo, cuando nos toca examinar la situación de cerca, vemos que hay poca concordancia entre el pensamiento de los antropólogos de la Universidad Central, de la Fundación La Salle, del IVIC, de los que trabajan con las Misiones Católicas o con los profesionales aliados de los indígenas que están en las diferentes instituciones y faltaría mucho por agregar. De tal manera que los aliados también se dispersan y muchas veces gastan su energía y utilizan su verbo en luchas internas o fratricidas: profesionales contra profesionales, dirigentes indígenas contra profesionales amigos. La mayoría sigue sin ver y ubicar estratégicamente al enemigo, sin plantear o enfrentar verdaderamente los problemas reales, unos de los cuales hemos diagnosticado en el comienzo de esta exposición.

Hay también tensiones y disensiones entre los antropólogos, sociólogos, educadores, abogados, médicos, ingenieros y otros profesionales. Si bien muchos de ellos están infaliblemente con los indígenas, en algunos momentos parecería que fuera más importante su posición personal, su ubicación individual en esta

lucha que los avances reales emanados de los planteamientos reivindicativos de los indígenas, sobre todo de los más oprimidos y necesitados.

Cabe hacer también una breve referencia a las Misiones Católicas, ante todo a las Misiones Salesianas, que en términos generales han realizado una gran labor de defensa de las tierras y las culturas de la mayoría de las etnias amazónicas. Estamos seguros de que si no fuera por los salesianos, en este momento el peligro que significan los garimpeiros y otros aventureros sería mucho mayor sin ese muro de contención tan formidable. Esta se materializa, entre otras iniciativas, a través del Museo Etnológico de Puerto Ayacucho, la planta televisora AMAVISION, los diferentes centros educativos y comunales sostenidos por la Iglesia. Las tomas de posición del Vicariato y los pronunciamientos que ha hecho suyos la Conferencia Episcopal nacional han generado planteamientos interesantísimos que en formas muy variadas claman por el respeto al indio y a su pluriculturalidad, por su participación activa y autogestionaria de base comunal y tradicional. Sin embargo, a la hora de la verdad hay un distanciamiento—antes inexistente y hoy injustificable— entre los antropólogos y estos misioneros que representan la onda progresiva en la Iglesia Católica. En años anteriores había ciertos foros y espacios en que se encontraban algunos misioneros con los antropólogos y los dirigentes indígenas. Y si bien podía haber algunos problemas de comunicación, aun así se entendían satisfactoriamente estos grupos y surgían entre ellos criterios comunes, para luchar en forma mancomunada y con resultados bien visibles y duraderos.

Actualmente los misioneros salesianos no concurren ni interactúan lo suficiente con los antropólogos ni con otros aliados civiles de la causa indígena. Este síntoma es bastante peligroso y debemos tomar nota del asunto, a ver si todavía estamos a tiempo para corregir una situación anómala de esta naturaleza.

Ahora bien, este diagnóstico puede pecar de un aparente pesimismo, por cuanto muestra unas dificultades que son absortamente reales; pero una lectura demasiado simplista podría verlas como intransgredibles, hasta como refractarias o carentes de una solución efectiva.

No olvidemos que estamos ante el Sur venezolano sometidos al asedio de monocultivos, del turismo lucrativo, de la minería indiscriminada, incluidos los mineros ilegales o garimpeiros. Hasta se da la presencia de grupos irregulares de los países vecinos, guerrilleros colombianos, el narcotráfico, el contrabando de toda índole, la extracción de peces ornamentales, la cacería furtiva. Si nos detuviéramos solamente en unos pocos factores en lugar de redondear un panorama mínimamente realista de los peligros inminentes que asedian al Amazonas, nos quedaríamos demasiado cortos.

Por más que nos duela ese pesimismo, tal visión de la realidad con toda su contundencia aparentemente inapelable es un momento necesario para el fondo del planteamiento que queremos hacer. Lo que vamos a decir podrá sonar difícil de creer para algunos oídos. En décadas anteriores todavía las etnias indígenas no habían siquiera levantado la voz, sino que la opinión generalizada sobre el hombre autóctono era que se trataba de una población en extinción, y sin una posible recuperación biológica y cultural. Mas nosotros, ya en ese momento, no solamente habíamos presagiado la recuperación sino contribuido a la reorganización de estos pueblos en términos de sus propias culturas, situaciones y necesidades. En consecuencia, mal podríamos nosotros comportarnos en forma distinta frente a la totalidad coyuntural de lo que hoy exhibe la región amazónica venezolana.

En lo sucesivo vamos a tratar de ser sintéticos pero lo suficientemente prolijos para ilustrar las ideas que creemos van acordes con las necesidades reales del futuro de esta región del país y de Suramérica. No queremos pronosticar propiamente sino

motivar y de alguna manera crear las bases para otro tipo de desarrollo alternativo y verdaderamente sustentable, otra situación distinta que sirva de contrapeso a las tendencias actuales. Estas son de naturaleza destructora y su refuerzo en el futuro conduciría a lo irreversible y a lo definitivo en el sentido más pernicioso.

Entonces, finalizada esta parte de la exposición, quisiera suministrar mi propia versión de lo que podría ser el futuro plural, el verdadero pluralismo en el Amazonas venezolano. Desearía esbozar cómo se concebiría un nuevo estado de cosas que verdaderamente significara un reconocimiento de las comunidades, de las etnias, de sus lenguas y culturas, de sus fundamentos económicos, de sus formas de organización social y –lo más importante de todo– la autonomía y autogestión protagonizada por los comunidades y las etnias, cuya contribución activa a una nueva Venezuela empezaría por un nuevo estado Amazonas.

Quiero –primero que nada– aclarar muy bien este punto fundamental, antes de proceder a la parte correspondiente a las soluciones. Ni nosotros, ni los antropólogos en general, ni los movimientos ecológicos e indigenistas o las organizaciones indígenas en tanto tales han propiciado jamás un separatismo, una Venezuela desgarrada, fragmentada en múltiples regiones y etnias incomunicadas.

En momento alguno hemos propuesto algo similar a la creación de estados dentro del Estado, a lo que significaría la internacionalización de la Amazonia o la creación de nuevos espacios con soberanías políticas distintas de lo que es estrictamente el Estado venezolano. En eso hemos sido muy claros y contundentes. Además, sabemos que no existen las posibilidades reales de que las etnias y comunidades actuales pudiesen independizarse políticamente y crear nuevas entidades políticas al margen de los estados constituidos como son Brasil, Colombia y Venezuela, para hablar del ámbito donde estamos insertos. No se busca en ningún caso fragmentar el país, sencillamente se trata

de reconocer una pluralidad. De hecho, las múltiples etnias con sus culturas, sus lenguas y sus especificidades están allí y siempre han estado. No son inventos ni mucho menos rezagos del pasado, son hechos del presente, realidades que a través de su reorganización se han hecho evidentes, y cuya significación en el acontecer nacional e internacional es cada vez mayor.

Obviamente no nos encaminamos hacia una fragmentación sino hacia una sinceración y reestructuración; pero sobre las bases mismas del Estado venezolano e incluso reforzando la soberanía nacional dándole nuevas dimensiones. En ese sentido, propondremos una breve versión de lo que podría ser ese Amazonas pluricultural, una vez deslastrado de los elementos históricos y coyunturales que han impedido el acceso hacia ese objetivo.

Todo esto tendrá que ser expresado en otra Constitución del Amazonas, porque algo que debemos tener presente es que la actual Constitución se hizo de una forma ligera y apresurada. Si bien de alguna forma menciona la presencia de los indígenas, las consideraciones referentes a esta población —mayoritaria en el Estado— son de mínimo peso específico. Es preciso añadir que aun cuando se cumpliera o cabalidad, sería bastante problemático que —en la situación actual del Estado— hubiera una forma de tratamiento distinta de la realidad indígena, respecto de la que existe en este momento.

Nosotros creemos firmemente en la posibilidad de un respeto a los ecosistemas que en principio no deberían ser objeto de una intervención del Estado y de los particulares que pusiese en peligro su integridad. La forma como el Estado venezolano ha garantizado hasta hace muy poco la conservación del Amazonas ha sido a través de la creación de Áreas Bajo Régimen de Administración Especial —reservas de biosfera y parques nacionales—. Éstas, si bien no resultan suficientes en sí mismas, sirven al menos de punto de partida para el tratamiento

y mantenimiento del ambiente que nos asegure una Amazonia con continuidad y vigencia para el porvenir.

Felizmente, el Amazonas venezolano ha estado hasta la fecha –en unos términos u otros– bajo un régimen de administración especial. Esto nos da pie para poder exigir sobre bases reales la integridad ecológica, que por encima de todo debe conservarse y fomentarse con visión de futuro, y para el disfrute de las nuevas generaciones de venezolanos: empezando por los descendientes de los indígenas actuales, quienes quieren continuar existiendo como pueblos constituidos con su propio haber cultural y lingüístico.

Esto va definitivamente en contra del fomento de los planes de extracción maderera y minera. La minería indiscriminada no es una opción de futuro para la Amazonia. Tampoco lo es una versión del turismo que se reduzca a las instalaciones de cinco estrellas para uso de turistas multimillonarios, quienes sólo verían en los paisajes y también en las comunidades indígenas un motivo de curiosidad superficial y una vivencia bajo el rótulo de turismo de aventura o un simple safari. Nosotros no estamos de acuerdo ni queremos ese tipo de porvenir para la Amazonia venezolana ni para ninguna región similar del mundo.

Creemos por el contrario en el fortalecimiento de las comunidades y etnias existentes e igualmente en las poblaciones nativas criollas que hoy están enclavadas en el Estado Amazonas. Toma cuerpo en la actualidad en manos de las Universidades Nacionales, en especial a través de una labor de muchos años del Proyecto Amazonas de la Universidad Central de Venezuela, una seña de propuestas que compartimos y cuya elaboración es una obra colectiva donde nuestra participación personal –y la de muchos otros profesionales– ha sido significativa: tanto en el plano teórico como en algunas soluciones prácticas adelantadas.

Nosotros no estamos en total desacuerdo con nuevas iniciativas económicas, ni siquiera con la posibilidad de que lleguen

pobladores distintos de los actuales. Sin embargo, esto sólo sería posible en la medida en que se refuercen los centros poblados hoy vigentes y las comunidades actualmente habitadas por las etnias indígenas y criollos nativos. En ningún momento consentiremos que se desplacen las comunidades autóctonas y nativas, que sean dejadas de lado o sustituidas por otro tipo de pobladores bajo el pretexto de inducir nuevas formas de desarrollo y progreso, dentro de un marco más capitalista, competitivo y neoliberal. Definitivamente nos pronunciamos contra esa posibilidad.

En cambio, sí estamos acordes con la expansión de las propias economías indígenas, según proyectos de las mismas comunidades. Creemos que la autogestión indígena posee suficientes iniciativas, incluso ya declaradas a través de reuniones organizadas por los indígenas y sus aliados, en documentos hechos por diferentes organizaciones étnicas y comunales. Allí las comunidades solicitan ayuda oficial para expandir su propia base económica, mediante el autodesarrollo de la agricultura, la pesca, la artesanía y la pequeña industria. Estas son verdaderamente las actividades claves para las cuales hacen falta, por supuesto, medios de comunicación y vías de transporte: como podría ser el mismo transporte fluvial, cuyo fomento permitiría el traslado de mercancías que ingresarían al mercado a partir de las comunidades, de manera que hubiese una articulación de las economías indígenas con el resto del país.

Todo ello ocurriría mediante la voluntad y sobre la base de una participación orgánica de los indígenas en su propio proyecto comunal. De ningún modo puede ser el producto de una improvisación o de un plan impuesto desde las altas esferas, bien sea del Poder Central o de la propia capital del estado Amazonas. Hoy se propone una base económica que consiste en la expansión de los intereses de determinados sectores –nacionales y transnacionales– que nada tienen que ver con la población indígena, ni siquiera con el Amazonas en la mayoría de los casos.

Proponemos un desarrollo económico sustentable iniciado en la base poblacional amazonense. Nosotros sí creemos en un desarrollo autosustentado, a través de una economía propia. Jamás hemos afirmado, además de que históricamente sería falso, que las comunidades hayan sido estáticas y que los indígenas van a continuar dentro de una economía totalmente aislada y autocontenida. Nunca hemos comulgado con ese tipo de formación estática e inmovilizada. Lo que sí propiciamos es un desarrollo sustentable que parta de las mismas ideas e iniciativas del quehacer diario de las diferentes comunidades con cualquier cultura amerindia, bien sea piaroa, guajibó, yekuana, yanomami. Todos los pueblos tienen sus fuentes de subsistencia y de alguna forma ellos mismos están articulando ya su autonomía con la región como totalidad. Mientras tanto, la región amazónica también podrá articularse perfectamente con el resto del país e incluso con el exterior, en la medida en que se consoliden ciertas actividades que demanden esa interrelación.

Esto tiene que realizarse de manera tal que los excedentes económicos de la agricultura, la pesca, la pequeña artesanía y agroindustria indígena, tengan esa expansión a partir de la propia etnia, contando con la voluntad de los protagonistas de esos procesos económicos. No debería ser algo importado desde afuera, algo exógeno que tenga más que ver con el capital transnacional que con la disposición espontánea y aun inducida de la propia población, quien es la única capaz de articular y coordinar sus actividades y formar su propio circuito económico en un ambiente de libertad, justicia y respeto a la sociodiversidad.

Nosotros sí creemos en un circuito económico amazónico que partiría del aprovechamiento de productos como la yuca, la manaca, el *seje*, la piña, la miel, y una serie de renglones que por un lado tendrían que autoabastecer lo que es el propio Estado, porque da vergüenza que Puerto Ayacucho tenga que importar todo tipo de productos esenciales desde la capital o muchas

veces desde el exterior. La ciudad y sus habitantes no cuentan con una vida propia y mucho menos con una sustentabilidad adecuada, una viabilidad en términos económicos, sociales y humanos. Sin embargo, el Amazonas está repleto de comunidades y entidades que tienen la posibilidad de autoabastecerse y abastecer primero que nada a su propio Estado, incluyendo a Puerto Ayacucho y las poblaciones de cierta magnitud. Ante todo debe prevalecer la idea de que sean las propias comunidades y los trabajadores indígenas quienes definan el ritmo y la forma de ejecutar esas tareas productivas, en lo que a la inserción en el mercado se refiere, a través de las instancias ya mencionadas.

La alternativa no pasa por importar empresarios e inversionistas que, sin conocer el medio, esclavizarían a la población indígena y sencillamente impondrían una cantidad de medidas desastrosas que a la vuelta de 5, 10, o 20 años arrasarían con todo, y aparte de la desertificación ecológica también nos llevarían a extremos de una desintegración económica mucho peor que en cualquier otra parte del país.

Nosotros creemos en la viabilidad de esos circuitos económicos regionales como primer escalón de una nueva conformación económica autoabastecedora de la entidad socio-política amazonense, es decir del estado Amazonas. Sostenemos que, si esto no se logra primero a nivel regional, mal podríamos empalmar directamente pequeñas economías locales con un gran mercado nacional e incluso internacional. No lograríamos realizarlo si dentro del estado Amazonas no se dan las condiciones para una armonización económica y social. Hay que comenzar por ahí, porque de otra manera lo que se está fomentando es la migración violenta; ya no sólo por motivos educacionales sino por causas laborales y económicas. El éxodo violento a partir de las comunidades a los centros urbanos locales, y de los centros urbanos locales a las urbes del centro del país, ya se materializa con

una cantidad de indígenas guajibos que migran hacia Caicara del Orinoco, así como al estado Guárico y al centro del país en general. Allí prestan una mano de obra ínfimamente pagada, en medio de una situación pésima, en que carecen de los mínimos derechos laborales y son tratados con una tremenda discriminación. En tales condiciones el indígena no tiene ni siquiera futuro en términos de su cultura, porque esta se diluye en la medida en que su presencia se afinsa en los estados centrales que no tienen tradición en materia de culturas indígenas.

Se impone reformular las bases de un desarrollo sustentable para el estado Amazonas, lo cual es perfectamente posible. Pero el basamento debe ser la interacción de las comunidades indígenas y nativas con los pequeños centros urbanos, el más grande de los cuales es Puerto Ayacucho. Debe establecerse primero una base regional, con miras a lograr futuras expansiones. De ninguna manera habremos de aceptar una economía centrífuga, orientada hacia grandes mercados anónimos; algo que pasaría por alto el abastecimiento integral de las necesidades reales que se dan en las localidades, en las subregiones y en la región amazónica como un todo.

Esto sería un basamento económico factible; sobre todo si comprometemos a la sociedad civil del Amazonas y a los aliados de esta causa en otras partes de la República. Para ello tenemos que movernos de una manera inteligente y con planes bien definidos y concretos. Si nos apoyamos eficazmente en las Universidades y en los Centros de Investigación, estamos a tiempo para encaminar una lucha hacia esta meta, que bien podría denominarse utopía concreta.

Lo otro que nosotros recomendamos como solución, que de alguna manera y a pesar de las dificultades se ha venido cumpliendo, puede enunciarse como la recuperación étnica y cultural de los pueblos indígenas. Así como somos partidarios de la biodiversidad en todas sus expresiones, también queremos que se

mantenga y consolide la sociodiversidad en el estado Amazonas. Queremos que se refuerce la Educación Intercultural Bilingüe, que se respeten debidamente los conocimientos etnociéuticos y las culturas integralmente consideradas; que se fomenten y se oficialicen los idiomas hablados por todas las etnias, por los aproximadamente 20 pueblos autóctonos distintivos que hoy por hoy habitan el estado Amazonas. Hasta ahora la Educación Intercultural Bilingüe ha sido una tremenda burla, un sarcasmo lindante con el cinismo. El Decreto 283 casi no se ha cumplido, se ha desviado de múltiples maneras, e incluso la forma tan mala como se ha tratado de instrumentar en contados casos ha suscitado olas de pesimismo e incredulidad frente a la propia viabilidad del proyecto.

Ha habido, no obstante, algunos resultados parciales. Por ejemplo, la experiencia de los salesianos entre los yanomami –con algunos defectos y aspectos criticables– nos demuestra que hay la posibilidad de aplicar una verdadera Educación Intercultural Bilingüe, respetuosa de la lengua y las culturas nativas. Somos partidarios de fortalecer culturalmente a las etnias; aquellas que presenten poca aculturación hasta ahora, sencillamente tendrán que reforzar sus propios basamentos organizativos, sin necesidad de una mayor injerencia externa.

Sin embargo existen algunas etnias donde la ayuda de los organismos oficiales y de los aliados de la causa indígena son fundamentales. Sólo así podrán los maestros y dirigentes indígenas reencontrar sus posibilidades de inducir procesos de sociodiversidad, de recuperación de los idiomas, de creación de nichos lingüísticos: instalaciones preescolares adaptadas a las lenguas y culturas indígenas. También habrá que apelar a otros recursos innovadores respecto de los actuales, tales como iniciativas de carácter audiovisual y computacional, para permitir la expansión y el mantenimiento de la dinámica de las culturas y lenguas indígenas. Es indispensable apoyar –desde

adentro y desde afuera— las culturas materiales, el fomento de la artesanía y la pequeña industria, la recolección de música y literaturas orales, la perpetuación y dinamización del saber distintivo. Un manejo más ágil y entusiasta de la cultura nativa y la reorganización de los criterios educativos mediante una Educación Intercultural Bilingüe sincerada, perfeccionada y puesta bajo el control de los maestros y dirigentes indígenas, son retos a corto y mediano plazo que nos competen a todos como nación. Vale afirmar que el programa del Consejo Nacional de la Cultura denominado “Literaturas Indígenas y Formación Intercultural Bilingüe” se ha venido anotando éxitos concretos en este sentido, así como ciertos programas de la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Educación, incluyendo algunos binacionales colombo-venezolanos.

La autogestión indígena tiene que reforzarse al máximo. En este momento ello suena mucho menos utópico que hace algunos años. Si se uniesen y tuviesen la posibilidad de articular sus esfuerzos las organizaciones indígenas sería perfectamente posible llegar a niveles de autogestión y autonomía de acción que asombrarían no solamente al país sino al mundo entero. Ya están dadas las bases teórico-prácticas; lo que hace falta es articular compatibilizar y armonizar tales esfuerzos, sin quitarles la pluralidad y variedad que los distingue. Entendemos que no se puede reducir a un solo esquema ideológico ni pragmático a todos las organizaciones indígenas. Pero sí estamos a tiempo todavía y manejamos la alternativa de coordinar sin autoritarismo todas estas tareas, para acelerar la aplicación y mejorar el des-entrevimiento de tantos programas útiles y propiciar su expansión en términos de las necesidades del Amazonas como Estado pluricultural.

Este no es el momento idóneo de profundizar a partir de un esbozo inicial, cada uno de los aspectos económicos, sociales, culturales y lingüísticos de nuestro planteamiento. Podríamos

hacerlo pero se precisaría desglosar muchos conceptos y entablar un prolongado proceso de discusión con plena participación de los mismos indígenas. El espacio disponible no alcanza para ello. Pero lo que queremos dejar sentado es que si tan sólo tomamos en cuenta los avances progresivos o incluso las tendencias históricas que paulatinamente se han venido cumpliendo, esa apertura hacia un Estado multiétnico y pluricultural es y seguirá siendo perfectamente posible.

Nuestro proyecto de solución no solamente tiene visos de futuro sino que es una verdadera alternativa para contar con un Sur venezolano que se destaque por su sociodiversidad y por su biodiversidad, en lugar de llegar a extremos de desintegración, depauperación, deculturación y de migraciones irrecuperables. Un desastre ecológico en el Amazonas no solamente incidiría en la inviabilidad futura del Estado y del Sur en general, sino que privaría hasta del agua y de los recursos hídricos al mismo Centro y Norte del país, incluyendo a Caracas, la capital.

La destrucción de la Amazonia al cabo de dos o tres generaciones equivaldría al derrumbe del país entero y de todos los países de la Cuenca Amazónica. Por tanto, en esta vuelta de milenio estamos en la obligación histórica definitiva y decisiva de encauzar serios esfuerzos hacia la sobrevivencia de esta parte del planeta. Si esto no ocurre, de continuar algunas de las tendencias que ya se han puesto en marcha, ello podría significar el fin de todo, una catástrofe cuya mención hemos querido evadir; pero hay que asentarla como probabilidad negativa, como algo que se debe evitar a todo precio.

Ya para recapitular, y apostando no por optimismo ingenuo mas sí por una necesidad ineludible y un realismo basado en el balance emanado de los datos e interpretaciones disponibles, pensamos que éstas serían las vías por las cuales podríamos aproximarnos a una nueva concepción del estado Amazonas. Si bien este cuadro futuro está muy alejado del actual, no podemos dejar

de expresar que la marcha iniciada hacia la descentralización y los autogobiernos parciales nos permite asumir esa prospectiva quizás en mejores condiciones de lo que hubiera sido posible hace 10 o 20 años atrás.

EL DIÁLOGO INTERINSTITUCIONAL E INTERDISCIPLINARIO SOBRE EL AMAZONAS VENEZOLANO: UNA PRIORIDAD INELUDIBLE

El conjunto de problemas de que adolece nuestro estado Amazonas no es nuevo ni inédito. Es algo que nos viene acompañando desde los comienzos mismos de nuestra vida republicana, por decir lo menos. Sin embargo, hasta hace muy poco tiempo no parecían existir razones de peso para atribuirle prioridad o conferirle toda la urgencia que se merece.

Hoy día este estado de cosas ha cambiado rotundamente. El relativo agotamiento del modelo petrolero hace volver la mirada de numerosos sectores —nacionales y transnacionales— hacia las grandes riquezas minerales que encierra el Estado. A esto se suma la preocupación —en principio legítima, pero frecuentemente desarrollista y fantasiosa— por el poblamiento, desarrollo, seguridad y defensa de todas nuestras fronteras, incluyendo las aparentemente más impenetrables, con el objeto de afianzar la presencia del Estado venezolano en toda la extensión de nuestra geografía. Hay quienes manejan amplios proyectos de navegación interfluvial, obras hidroeléctricas, explotación de maderas y otros productos selváticos, planes agropecuarios, industriales y turísticos de toda índole. Pero el gran detonante del problema amazonense ha sido, sin duda, el conflicto de tenencia de tierras que se ha presentado entre algunos colonos y las etnias indígenas que habitan la región hace siglos y milenios.

La única forma de acabar con la ignorancia y las improvisaciones es la realización de un amplio diálogo nacional como

lo han propuesto inclusive autoridades e instituciones de nivel máximo. Si no queremos seguir con las consabidas recetas inoperantes y las falsas soluciones que tan sólo agravan los males existentes, no cabe otra alternativa que abrir paso a una amplia discusión nacional que tendría por cometido buscar el mayor consenso posible entre los grupos involucrados, para luego materializar ese consenso en forma de políticas claras, efectivas, científicamente válidas y humanamente plausibles. Hay que llegar a la optimización de muchos esfuerzos convergentes y de todos los recursos disponibles.

Afortunadamente, no hay necesidad de partir de cero, desde ningún punto de vista. Hace decenios se vienen acumulando largos y enjundiosos estudios de carácter geológico, geográfico, biológico, ecológico, antropológico, médico-sanitario, farmacológico, tanto en Venezuela como en otros países de la Cuenca Amazónica. Aunque sigue habiendo una gran carencia informativa, los resultados son suficientes para trazar los grandes lineamientos del desarrollo sustentable y autosostenido de nuestro Amazonia sin necesidad de reproducir los errores del pasado cometidos en nuestro país y en los países vecinos, particularmente Brasil, Colombia y Perú.

En la actualidad, están trabajando sobre la realidad amazonesa organismos e instituciones tales como el propio Ejecutivo Regional, la Corporación de Guayana, Servicio Autónomo de Desarrollo Ambiental en el Amazonas (SADA-AMAZONAS), el Ministerio del Ambiente, el Instituto Agrario Nacional, el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, el Centro Amazónico de Investigación y Control de Enfermedades Tropicales, la Universidad Central de Venezuela, el Vicariato Apostólico Salesiano y otros que no hemos citado en aras de la brevedad. Ya es hora de sumar y potenciar estas iniciativas dispersas y confrontarlas con la opinión de otros sectores, en especial con la de las etnias indígenas y otros habitantes tradicionales,

verdaderos dolientes de su propia situación de marginalidad, opresión y abandono.

No creemos que pequeñas comisiones *ad-hoc* de naturaleza netamente política puedan conducir a verdaderas formulaciones capaces de transformar el actual estado de cosas. La participación del sector político es fundamental, lógica e imprescindible, pero el problema del Amazonas no es político en primera instancia. Hay realidades de orden geográfico, biológico, económico y étnico que no pueden transgredirse sin propiciar automáticamente la destrucción de la Amazonia en el próximo siglo. La fragilidad de la mayor parte de los ecosistemas amazónicos constituye a estas alturas una verdad irrefutable que deberá condicionar necesariamente la aplicabilidad de cualquier esquema de desarrollo. Igualmente, nadie ha puesto en duda el papel ingente que cumple la Amazonia como uno de los principales reservorios de oxígeno, agua, minerales, vida vegetal y animal y culturas étnicas alternativas a la cultura occidental: Nuestra soberanía plena sobre el Amazonas venezolano no colide con el hecho evidente de que la Amazonia –como un todo– sea no sólo un patrimonio nacional y continental sino planetario y universal. De modo alguno proclamamos la intangibilidad del espacio amazónico: Nos limitamos a reclamar prudencia, seriedad y gran sentido del futuro a la hora de actuar.

El papel de las etnias indígenas en relación al porvenir del Amazonas es particularmente susceptible de interpretaciones erradas y tendenciosas. Estos pueblos son exponentes de complejas culturas milenarias cuya verdadera riqueza en lo organizativo-societario, en lo cultural-simbólico, en lo económico, en lo tecnológico, en lo cognitivo, en lo ético, en lo estético, en lo lingüístico, sólo en los últimos años hemos comenzado a vislumbrar. Las investigaciones antropológicas han establecido en forma definitiva que los grandes problemas de mortalidad, abandono, marginamiento, miseria y otros flagelos son en su mayoría

posteriores al contacto con los frentes pioneros de la sociedad occidentalizada y causados por su expansión desmedida que no vacila en desplazar al hombre aborigen como si se tratase de un ser salvaje, primitivo, inferior, indolente, destructivo y por ende despreciable.

Nadie niega la posibilidad del contacto sociocultural entre la sociedad global y la indígena, cuando éste se realiza en términos científicamente correctos y humanamente justos y equitativos. El indígena debe ser protagonista y sujeto de su propia transformación sociocultural, debe tener acceso a todos los logros sustantivos y a todas las herramientas forjadoras del modelo civilizatorio occidental, sin exigírsele como contrapartida la renuncia a su propia identidad, a su capacidad autogestora, a su continuidad histórico-cultural y a su respetabilidad como persona y como ser humano en plenitud de uso de sus facultades.

Cualquier proyecto serio y viable de poblamiento y desarrollo del estado Amazonas tiene que concentrarse preferentemente en los aspectos cualitativos, antes que en lo meramente cuantificable. **El aumento cuantitativo de la población no resolvería, *per se*, ninguno de los grandes problemas del estado.** La situación de las fronteras densamente pobladas es en muchos casos igual o peor que la de las zonas fronterizas marginales, en lo que respecta al crecimiento inarmónico, invasiones procedentes de países vecinos, falta de seguridad y delincuencia organizada. Es, además, irreal en un país casi enteramente despoblado como el nuestro —salvo las grandes metrópolis erigidas en supuestos polos de desarrollo— pretender que grandes contingentes humanos migren hacia la periferia fronteriza, por más inversiones que haga el Estado en materia de infraestructuras, aun llegando al extremo de mantener paternalísticamente a esa nueva población con dádivas del erario público.

En este punto ratificamos la formulación que hace el Proyecto Amazonas de la Universidad Central de Venezuela

sobre las prioridades en materia de poblamiento y desarrollo. Es lógico y razonable comenzar por consolidar las comunidades y otros núcleos y centros poblados ya existentes, antes de pensar en el asentamiento de otro tipo de pobladores venidos de distintas regiones del país o del exterior. Las comunidades indígenas merecen atención preferencial por constituir ellos la primera capa poblacional que sentó sus reales en la región amazónica, la que mayor identificación y capacidad de convivencia presenta con sus delicados ecosistemas y la que ha sido siempre tratada con la más extremada injusticia, hasta el punto de verse convertida en carne de cañón para las más fanáticas sectas religiosas y para los explotadores de la peor laya como son los traficantes del *pendare* y del *chiquichique*.

En todo caso, no existe incompatibilidad alguna entre el poblamiento selectivo de algunos espacios estratégicos por núcleos civiles y militares, y el refuerzo institucional de los diversos tipos de centros poblados ya existentes, comenzando por la comunidades indígenas. Lo esencial, en este caso, es no engendrar inútiles conflictos interétnicos por problemas de tenencia de la tierra, asignación preferencial de recursos para los colonos, o comportamientos discriminatorios de cualquier naturaleza que hagan sentir al indígena –y al amazonense en general– como un extranjero en su propia tierra.

Dentro de este orden de ideas, estamos de acuerdo con la consolidación a corto y mediano plazo de cierto número de centros poblados habitados por diferentes etnias indígenas. Es inevitable la conformación de un pueblo-cabecera en cada subregión, a fin de suministrar los servicios públicos indispensables, afinar las instituciones del Estado, constituir las bases de una economía de mercado suficientemente flexible y descentralizada y dotar, en fin, a cada etnia de un centro referencial capaz de vincularla, al mismo tiempo, a su propio espacio histórico, al resto del Estado y al país tomado como totalidad.

Nuestro apoyo a esta red estatal de centros poblados está condicionado, no obstante, por la necesidad de no percibirlos como núcleos de concentración poblacional que reubicarían, al cabo de cierto tiempo, a los pobladores de todos los caseríos indígenas de los alrededores. El pretendido nomadismo de los indígenas es un mito y un estereotipo. El cultivo itinerante del conuco y la pequeñez de los núcleos poblados han constituido siempre una estrategia de subsistencia económica y de adaptación cultural absolutamente válidas para los ecosistemas amazónicos. Por otro lado, aun cuando las comunidades en sí son móviles, sus rutas migratorias tienden a ser cíclicas y están inscritas –al menos durante cierta época histórica– en los confines de una misma entidad territorial que da concreción a lo que cada etnia define como sus tierras tradicionales.

El arraigo del aborigen a sus territorios ancestrales es proverbial. Allí están situados sus espacios sagrados, allí se desenvuelven sus vínculos con el mundo vegetal y animal, allí se asientan todos los referentes reales de su inmenso mundo simbólico y cosmogónico. El indígena, sin ejercer pretensiones a la propiedad privada de ningún rincón de su territorio, se siente no obstante dueño de todo ese espacio en un sentido trascendente y decantado por una larguísima tradición cultural. Por las mismas razones, el conocimiento integral que el hombre autóctono posee de su ambiente circundante es infinitamente útil no tan sólo para él mismo sino para la totalidad de la nación venezolana. Nada suele pasar en esa porción geográfica sin que el indígena lo perciba con claridad. Allí no se presenta ningún extraño, no sucede ninguna novedad, no se cae un árbol ni se mueve un animal –hablando en términos ligeramente metafóricos– sin que el indígena se entere, y al enterarse esté en capacidad de informar a las instituciones del país si ello fuese conveniente. Por ese fabuloso dominio del terreno podemos asegurar que un solo poblador indígena vale por diez habitantes importados, y que ninguna porción del territorio nacional puede

considerarse deshabitada si en ella existe al menos una comunidad indígena, aunque la misma sea de muy exiguas proporciones.

Ante argumentos de esta naturaleza pierden peso ciertas consideraciones de orden economicista: Si puede proporcionarse ayuda médica u odontológica a una población de 20 o 50 habitantes, si es rentable financiar una actividad artesanal en un caserío con estas características, si vale la pena llevar algunos beneficios de la reforma agraria a tales microsociedades, si debe brindárseles siquiera una educación elemental en forma institucionalmente organizada.

Lo cierto es que las dotaciones institucionales de cierta magnitud y monta tendrán que ubicarse en los pueblos-cabecera. Nadie puede pensar seriamente en instalar un hospital un almacén o un ciclo básico de enseñanza secundaria en un caserío mínimo y casi inaccesible, además de móvil en función de la agricultura itinerante. Pero pueden diseñarse métodos originales y poco costosos para la transferencia de algunos servicios fundamentales a las pequeñas comunidades, utilizando una combinación adecuada de la radio con el transporte acuático y a veces terrestre o aéreo, tal como se hace en partes de Canadá y Australia. Además, por más pequeño que sea un centro poblado siempre podrá albergar una escuelita, un dispensario y otros servicios mínimos. Si queremos tener nuestras fronteras pobladas en un sentido cualitativo —no esencialmente cuantitativo— es necesario recurrir a estas estrategias descentralizantes de desarrollo sustentable microrregional. Vale decir, los centros poblados mayores o pueblos de cabecera aquí caracterizados tendrán que insertarse muy armónicamente en el contexto de sus respectivas microrregiones, por lo cual no podrán asumir el papel sustitutivo sino estrictamente complementario respecto del conjunto de comunidades situadas en su órbita de influencia. De otro modo podríamos no llegar a crear jamás una verdadera política de fronteras.

En cambio, si el fortalecimiento de los grandes y medianos centros poblados significara tan sólo una concentración –paulatina o forzada, lo mismo da– de toda la población indígena en estos puntos específicos, los daños derivados de tal acción serían grandes, evidentes e irreparables. Se despoblaría rápidamente toda la periferia de esas poblaciones institucionalmente privilegiadas. Podría crearse una dependencia estructural orgánica respecto del erario público, como de hecho ha ocurrido en todos los pueblos y ciudades del estado Amazonas. Sería fácil caer en la más absoluta improductividad como ha sucedido con las concentraciones guajiabas próximas a Puerto Ayacucho. La autosubsistencia requiere en el Amazonas de espacios cultivables bastante amplios, sobre todo en presencia de tradiciones culturales milenarias y de rasgos muy definidos. Tanto para impedir el despoblamiento de la periferia como para garantizar la estabilidad de las culturas indígenas y de los mismos pueblos de cabecera como tales, es absolutamente necesario recurrir a una óptima planificación interdisciplinaria que conjugue armónicamente el carácter centrípeto del núcleo central con la necesaria vocación centrífuga de numerosas actividades sociales, económicas y culturales. En suma, sin llegar a proponer la sacralización de los patrones de poblamiento actuales de cada etnia, las modificaciones parciales que sufran los mismos tendrán que obedecer a la lógica global y coherente de un plan de desarrollo apropiado y necesariamente autogestionario, de modo alguno habrán de ser consecuencia del apresuramiento, la improvisación y un economicismo frío y deshumanizado.

Concluiremos estas breves consideraciones reafirmando nuestra confianza en proyectos que centren su atención en actividades agropecuarias de alcance moderado, en la artesanía y la pequeña industria adaptadas al medio, en la utilización racional de productos selváticos sin agotar ningún recurso y sin dañar el ambiente, en la creación de obras hidroeléctricas de dimensiones reducidas, en la construcción de infraestructuras adecuadas

a una economía autosuficiente, diversificada pero también respetuosa de los factores limitantes de orden ecológico y sociocultural, entre otros.

Sin querer entrar en pormenores y tecnicismos que no nos conciernen directamente, parece haber motivos fundados –sobre la base de estudios interdisciplinarios– para continuar rechazando la explotación legalizada de los recursos minerales e impedir a todo trance la explotación ilegal, por más que se nos dificulte atajarla. Exigimos además ante la inminencia de todo proyecto de cierta envergadura –industrial, turístico, energético u otro– que se trabaje desde un principio en la minimización de todos sus impactos negativos así como en la maximización de sus posibles beneficios no sólo para sus patrocinadores y propietarios sino para la totalidad de la población amazonense en cuyo seno y en cuyos territorios se habrá de realizar la actividad.

Lo que pedimos parece demasiado ambicioso en nuestro esquema actual de privatizaciones a ultranza para satisfacer las aspiraciones leoninas de inversionistas transnacionales. Pero no es imposible y cuenta además con antecedentes válidos en distintos países donde algunas obras e iniciativas de esa naturaleza resolvieron plausiblemente los problemas socioculturales inherentes a su gestación, como en partes de Canadá, Australia y Estados Unidos. Lo más urgente y significativo es **dialogar, dialogar y dialogar**, en primer lugar con representantes indígenas en atención a los intereses primordiales de sus comunidades, y con miras a tomar decisiones compartidas y consensuales. Sólo la participación interétnica, interdisciplinaria e interinstitucional podrá echar las bases de una política que utilice los recursos del Amazonas sin inutilizarlos, que use sus grandes potencialidades sin llegar al abuso, y que nos garantice a todos los venezolanos el disfrute indefinido de ese legado inapreciable que constituye para nuestro país la posesión de una porción importante de la Amazonia. Las riquezas del Amazonas son numerosas,

abundantes y múltiples, pero ninguna más preciosa que sus ecosistemas, sus especies biológicas y –sobre todo– sus pueblos, lenguas y culturas.

PROPUESTAS PARA EL NUEVO MILENIO CON ÉNFASIS EN EL AMAZONAS VENEZOLANO

Sí proyectamos la cifra de la población indígena actual en Venezuela, virtualmente llegamos a medio millón, es decir 500.000 habitantes pertenecientes a las diversas etnias. Ello quiere decir, en primer lugar, que esta población no está en vías de extinción como se pretendió durante mucho tiempo; de manera tal que se produjera una suerte de ideología generalizada, en ciertos sectores casi un consenso, de que la presencia de los indígenas era de carácter provisorio y que tarde o temprano estaban condenados a desaparecer de la faz de nuestro territorio. Esto afortunadamente no se ha cumplido, más bien se nota una tendencia hasta creciente al aumento poblacional indígena y también a un mayor porcentaje de indígenas dentro de la composición demográfica del país.

Por otra parte tampoco es cierto que sus culturas se están perdiendo en una forma irreversible y rápida, más bien ha habido algunas etnias que han reforzado su haber cultural, su especificidad, sus contenidos y valores. De una manera a veces sorprendente como sucede, por ejemplo, con la etnia warekena, entre quienes ha habido verdaderamente un renacer étnico y cultural. Pero es algo que se puede generalizar hasta cierto punto, porque inclusive el nivel de organización y autogestión que exhiben las etnias de Venezuela es muy superior comparado con lo que había hace apenas dos o tres decenios.

Pareciera incluso que las tendencias a la globalización servirían para reforzar las pequeñas sociedades, las etnias, los grupos de carácter comunal, regional y en general las especificidades

socioculturales que en la modernidad estaban muy supeditadas a los proyectos nacionales y al Estado como tal. Al estado napoleónico e indivisible, con caracteres homogeneizantes.

Considerando, además, que estamos inmersos en pleno decenio dedicado por las Naciones Unidas a las poblaciones indígenas y habida cuenta de la Cumbre de Río de Janeiro sobre la Tierra donde se alude explícitamente al papel de las etnias indígenas, al mantenimiento prolongado del equilibrio ecológico en los lugares donde ellos habitan, todo hace parecer desfasada la pregunta habitual que hasta ahora siempre se ha hecho en relación con los mismos. Esa pregunta consiste en algo muy simplista y por tanto ya definitivamente fuera de lugar y fuera de tiempo: ¿qué vamos a hacer con los indígenas, integrarlos o dejarlos como están? Como si fuera una dicotomía. La sociedad venezolana en su totalidad –por supuesto sin tomar en cuenta la opinión del mismo indígena– iba a decidir si se le permitía al venezolano autóctono continuar con su especificidad social y cultural o bien trataría de incorporarlo a la fuerza o en forma paulatina a un modelo socio-económico, cultural y político de naturaleza diversa y que en principio coincidiría con la forma organizativa pretendidamente única, homogénea, estatizante, que exhibe la sociedad dominante en su conjunto.

Afortunadamente esta pregunta no es válido formularla, por cuanto los indígenas en Venezuela y otros países del mundo están organizados y cada vez en mayor grado. Aquí solamente con ver el estado actual de la mayoría de las etnias, de las 19 que forman las poblaciones indias del Amazonas, podemos percibir que tanto los jivi o guajibo, piaroa, kurripako, yekuana y cualquiera de las otras tienen sus organizaciones específicas, a veces más de una y sus dirigentes están jugando un papel importante en el acontecer político del estado Amazonas, pero también a niveles nacionales y hasta internacionales. Por tanto, la presencia indígena ya es muy diferente, los pueblos indígenas presentan

una pertinencia social muy particular en el momento histórico actual, que es el fin del milenio y que ya apunta hacia los comienzos de un nuevo siglo, de un nuevo milenio que está muy cerca de nosotros.

Por ejemplo, estamos viendo la emergencia de dirigentes indígenas, entre los cuales también hay indígenas amazonenses que demuestran una capacidad de lucha, una fortaleza de espíritu y unas características de liderazgo verdaderamente excepcionales como es el caso de un profesor de la etnia jiwí, Guillermo Guevara, y de otras personalidades como el antropólogo piaroa Nilo Ortiz, como el maestro baniva Hernán Cárnico, y así podríamos citar con nombre y apellido personajes que por diferentes razones están jugando un papel de mucha significación en la vida nacional.

Si tomamos en cuenta que el movimiento indígena, en forma unánime, sin distinguos político-partidistas, de corrientes de opinión o de carácter étnico, está exigiendo ahora la figura de un Ministro de Estado para atender sus asuntos, ya esto significa la caducidad total de lo que es el esquema de la política indigenista que hoy por hoy prevalece en el país. Con mucha razón, los indígenas exigen que las nuevas políticas fronterizas prioricen los problemas relacionados con su especificidad, su propia existencia, sus múltiples problemas, la enorme deuda histórica acumulada por el Estado y la sociedad venezolana hacia estas etnias y poblaciones. No es solamente la presión indígena en sí, a través de las comunidades y sus voceros, que hoy se expresa en reivindicaciones de carácter muy diferente, mucho más radical que en momentos históricos anteriores. También hay que contar con las fuerzas de apoyo, con los aliados de los indígenas que provienen de muchos sectores. Inclusive hay una opinión pública estatal y nacional más sensibilizada, más comprensiva de lo que son los aportes y características específicas de cada etnia, y están los científicos sociales, están los grupos adscritos a fuerzas políticas, culturales, gremiales,

del clero. Prácticamente en todos los sectores hay aliados con que cuenta el movimiento indígena, que hoy forman una fuerza difícil de no ser tomada en cuenta, y que a la hora de las decisiones contribuyen mucho a la reformulación –que aparentemente está en proceso– de ciertas instituciones del país.

Por ejemplo, el Ministro de Fronteras, Pompeyo Márquez, habla claramente de la necesidad de no llevar otro tipo de pobladores nacionales o extranjeros a zonas habitadas por indígenas, siempre y cuando estén presentes una o varias etnias, las comunidades étnicas de cualquiera de los pueblos existentes en las diferentes entidades fronterizas. Ninguna política fronteriza, según el mismo exponente de las políticas oficiales, puede dejar de tomar en cuenta los intereses prioritarios y determinantes de los indígenas étnicos, que son los primeros habitantes, y ocasionalmente los pobladores exclusivos, de gran parte de las regiones fronterizas y aun de otras regiones de Venezuela. Por tanto, va surgiendo una visión muy diferente y con miras al futuro de lo que será el papel del indígena a partir del próximo milenio que se inaugurará dentro de muy pocos años.

Ahora bien, no solamente está la presencia de las etnias en diferentes entidades del país como tales. También hay que contar con la dinámica de las mismas relaciones interétnicas. Por ejemplo, no es similar en todos los sentidos el problema que atraviesan los yekuana al de los jiwí o al de los otros indígenas del Amazonas o del país. A veces surgen ciertos diferendos entre los propios representantes de las etnias, por lo cual a la hora de asignar las modalidades de participación y la tenencia de la tierra a las diferentes etnias hay que tomar en cuenta su ubicación, su pluralidad y las características específicas de cada una frente a las demás. No se trata solamente de hacer una fácil dicotomía indígena-criolla como ha sido frecuente en las políticas indigenistas en Venezuela y otras partes. Con creer que había un componente

indígena ya era suficiente para trazar políticas muy genéricas que no resolvían absolutamente nada.

Tanto es así que en el estado Amazonas existe una situación muy particular, cierta tensión que hoy aparece entre las etnias mayoritarias por un lado y las etnias minoritarias por el otro, siendo las mayoritarias los piaroa, los guajibo, los yekuana y los yanomami. Las minoritarias estarían constituidas por pueblos como los kurripako, los piapoko, los yavarana y otros más en un aproximado de 20 etnias, con su identidad, su cultura e idioma claramente diferenciados y representativos de lo que es la socio-diversidad de nuestra Amazonía.

Por otra parte, el clima internacional es muy favorable, como dijimos al principio, para que los indígenas sean tomados en cuenta de una forma preponderante y con un carácter mucho más específico que en cualquier época anterior, en este siglo o en siglos anteriores. El mismo Instituto Indigenista Interamericano se está reorganizando sobre esta base. Ya se habla del fin del integracionismo, hasta se plantea el fin del indigenismo como tal, si se entiende por indigenismo el papel del Estado paternalista, la figura de un Estado sobrepuesto a los intereses de las etnias y que traza políticas sin una mayor participación de los propios interesados. Si se trata de cancelar esta versión del indigenismo, estamos completamente de acuerdo en que a nivel nacional e internacional este tipo de políticas están totalmente desfasadas.

Las razones para hablar del fin del integracionismo y de toda visión paternalista y populista con referencia a las etnias indígenas se resume a nivel mundial en tres grandes bloques de hechos.

En primer término, el neoliberalismo que envuelve a cada uno de nuestros países impide cualquier acceso a los beneficios del sistema, para las clases y sectores no dominantes. Como los indígenas siempre se han caracterizado por cierto tipo de marginamiento político, económico y cultural, lingüístico inclusive, en

un contexto neoliberal claramente trazado para la participación y el beneficio casi exclusivos de las clases y sectores dominantes, el indígena tiene que organizarse en sus propios términos o perecer. No puede supeditarse a un sistema que lo excluye de antemano, al igual que aproximadamente al 80% del resto de la población nacional de cada uno de los países del Continente.

Después tenemos un segundo motivo, que se funda en una toma progresiva de conciencia del indígena sobre sus especificidades, sus características, sus valores; por lo cual quiere mediante su autogestión, su articulación directa y sin intermediarios, definir los términos de la alianza con los demás sectores de la sociedad y de esa manera tomar parte directamente en la construcción de un nuevo tipo de Estado, desafiando las fuerzas del neoliberalismo. Es decir, la presencia de un Estado excluyente tampoco es obstáculo para que el indígena de todas maneras tome fuerza y dialogue con los sectores dominantes e intermedios de cada sociedad. Allí tenemos el caso de Chiapas y de su reflejo entre los Shuar, dada su posición intermedia entre Ecuador y Perú en plena frontera. Éstos han propuesto incluso fórmulas originales para negociar una paz duradera desde ese punto limítrofe entre los dos países andinos, que pretendieron arreglar sus diferencias sin tomar en cuenta para nada a la población indígena, que son casi los únicos habitantes de esa franja. Hasta colocaron millares de minas que hoy constituyen un motivo de preocupación muy seria por la posibilidad de transformarse en una fuente de genocidio para los indígenas que viven en esa frontera. Inclusive hemos dicho en diferentes oportunidades que los pronunciamientos tan categóricos de los indígenas de la Sierra de Perijá, particularmente de los yukpa, son un reflejo de lo que acontece en Chiapas, con la gran diferencia de que mientras los indígenas en México son mayoría, suman millones, los indígenas perijaneros apenas llegan a unos 10.000 individuos, son mucho más vulnerables, poco tomados en cuenta por las autoridades y subestimados por sus enemigos y aun por sus simpatizantes.

En Bolivia, en este momento, los dirigentes quechua y aimara, también los dirigentes guaraníes de la selva amazónica boliviana, han logrado que el propio gobierno neoliberal tomara en consideración sus aspiraciones y su presencia con nombre y apellido, tanto en el gobierno como en la sociedad civil de ese país. Lo cual nos da la razón en cuanto a este nuevo panorama que de cierto modo favorece a la reestructuración de la indianidad y a la participación directa del indio en el destino futuro del Continente.

El tercer factor que disuelve ese indigenismo rancio, paternalista, es el reconocimiento explícito de la sociodiversidad y la etnodiversidad, tanto por los organismos internacionales como por los estudiosos de la materia y sectores crecientes de la opinión pública continental. Por ejemplo, los variados aportes de las etnociencias, la etnomedicina, las tecnologías indígenas, todo lo que el indígena ha contribuido para la conservación del bosque tropical húmedo en el mundo entero para mantener esas regiones equilibradas ecológicamente, estables para poder prefigurar y formular proyectos de desarrollo sustentable, son demasiado importantes: junto con los valores intelectuales, estéticos, éticos y las lenguas indígenas, que nos crean otro concepto, la lingüo-diversidad, la cual abarca las lenguas y las oralidades de todos estos pueblos. Ello constituye un patrimonio humano que es necesario tomar en consideración de una manera sustantiva y con miras a una planificación futura: no para su erradicación, su destrucción o su minimización, sino para su repotenciación y una autonomía de desenvolvimiento que permita a partir del siglo XXI una mayor riqueza de manifestaciones creativas en toda la especie humana.

Demás está decir que la formulación de la sociodiversidad, como una parte imprescindible de la biodiversidad, es algo que ya hoy en día no admite mayor discusión. Ahora bien, si esto es así, si hay ese clima internacional favorable, podemos decir

que Venezuela está rezagada frente a otros países americanos como Ecuador, Bolivia y México aun señalando el problema de Chiapas. En este momento la población indígena de Venezuela, incluyendo la del Amazonas que nos atañe más de cerca en esta recapitulación, atraviesa problemas muy serios de tenencia de tierras que jamás han sido resueltos. Siempre las soluciones se han bloqueado o en caso de aportarse algo se ha hecho de una manera que no satisface ninguna exigencia, ningún requisito de sobrevivencia autónoma y a futuro de estas comunidades. Los problemas de salud se van multiplicando sin hallar salidas idóneas. El drama de la contaminación y destrucción ambiental recrudece, sobre todo ahora, al reforzarse las intervenciones en la Amazonia de carácter minero y maderero en forma inconsulta y deliberada, como política fundamental del gobierno actual y en gran parte con miras a generar las divisas de la impagable deuda externa. Cunden también las violaciones constantes de los derechos individuales y colectivos de los indígenas.

Todo eso se agrava por la misma normativa de las políticas indigenistas que todavía se asientan en una Ley de Misiones, en una Constitución que apenas señala la existencia del indio y es totalmente integracionista al hablar de incorporar a los indígenas a la vida nacional como si no hubiera algún tipo de articulación hace mucho tiempo entre los indígenas y la mayoría poblacional. Venezuela, si bien ha sido exponente de nuevas teorías para tratar la problemática indígena, que incluso estaban causando una renovación de la materia en otros países, actualmente desde los años 80 y hasta la fecha, ha experimentado un retroceso tal que somos quizás uno de los países con disposiciones y normativas referentes a la población indígena más desarticuladas frente a la realidad y divorciadas incluso respecto de lo que está aconteciendo en otros países. Colombia, por ejemplo, ha hecho formulaciones mucho más ricas, con mayor contenido sustantivo, con mejor participación indígena, y sobre todo con

derechos específicos otorgados a las etnias y comunidades como nunca antes en la historia del país vecino con anterioridad a la Asamblea Constituyente.

Ahora bien, es preciso señalar que no se trata de la formulación y reivindicación a veces radical de derechos extraterritoriales ni de separatismos. No hay tal, ya que en ningún momento el indígena del Amazonas está buscando “estatizarse” en el sentido de formar nuevas entidades políticas dentro del país, o incluso esgrimir su independencia y soberanía. Eso jamás ha sido planteado; son calumnias y desinterpretaciones que sólo obstaculizan la posibilidad de llegar a fórmulas correctas para tratar la problemática indígena. Tampoco se condesciende a condonar o prohijar ciertas irregularidades que, como en otros sectores poblacionales, también ocasionalmente están presentes entre los indígenas. Por ejemplo, si se habla de la participación de los indígenas en determinadas actividades punibles como el contrabando, en vinculaciones con el narcotráfico y otras acciones antisociales tanto en Venezuela como de Colombia, si se descubre ese tipo de fenómenos, indudablemente hay que rastrearlos y los responsables deberán ser castigados en forma proporcionada al delito cometido y con los atenuantes del caso. Con eso no se están infringiendo ni los derechos humanos ni las especificidades de las culturas indígenas. Entonces, no se está buscando una defensa irrestricta de cualquier ciudadano indígena que se ampare solamente en su condición de miembro de una etnia. Es muy diferente una concepción ingenua que pretenda convertir al indígena en un ser intocable, respecto de una formulación donde buscamos la convivencia plural, donde cada etnia, comunidad y especificidad cultural sea respetada, y se permita su despliegue máximo, en aras de una mayor sociodiversidad del país y la salvaguarda del patrimonio humano, cultural y lingüístico de todo el planeta.

En cuanto a las políticas indispensables, éstas ya se han formulado por parte de los indígenas y sus aliados. Hay que mencionar en especial a sectores muy importantes de la Iglesia Católica, prontas a apoyar una cantidad de manifestaciones que configuran la resistencia de las etnias a dejarse manipular, asimilar, avasallar en forma inconsulta y compulsiva. En este sentido el papel de fuertes sectores, incluso de alias jerarquías, de la Iglesia Católica hay que reconocerlo sin ningún tipo de mezquindad y sin perjuicio a lo que han sido las actuaciones de las organizaciones indígenas y de sus demás aliados, como los científicos sociales y una opinión pública más sensibilizada, todo lo cual también existe.

Entre las urgencias que hoy por hoy encontramos en el Amazonas, está la necesidad de un nuevo ordenamiento territorial, que no divida al Estado en aras de intereses ajenos a los indígenas sino que tome en cuenta la realidad étnica, la multiplicidad de los pueblos, las características de sus comunidades y el interés de ese sector poblacional que es prácticamente una mayoría. Esta es una entidad federal donde la población indígena es realmente mayoritaria, lo que tiene que reflejarse en la tenencia de la tierra y el ordenamiento geopolítico y territorial del Estado. También para ello es necesaria una reformulación de la Constitución del estado Amazonas mediante el reconocimiento explícito del pluralismo cultural y de la presencia indígena a todos los niveles, tanto de las comunidades como de los movimientos representativos con sus dirigentes y otros afiliados. Y, por supuesto, hay que reorganizar la Educación Intercultural Bilingüe que hasta ahora ha sido prácticamente un fraude como lo reconocen todos, y como también es la realidad general de toda educación en el país, incluso en boca del propio ministro Cárdenas.

Si se logran todos estos propósitos y al mismo tiempo se respeta el ambiente, la ecología, la Amazonia pluviosa y biodiversa tan fundamental para la supervivencia de todo el género

humano, sí podremos tener un desarrollo sustentable con la articulación y participación cada vez más activa de las diferentes etnias, quienes jamás han pensado estar al margen de este tipo de dinámica socioeconómica y política que se está implantando en los años finales del milenio y con miras hacia nuevas perspectivas en el futuro.

Otro punto que es necesario mencionar en conexión con las políticas educativas y culturales es una propuesta relativamente nueva que maneja la Dirección de Asuntos Indígenas, de mucha importancia para la revitalización cultural y lingüística, como es el llamado “nicho lingüístico”. En su formulación original, el nicho lingüístico era una suerte de mutación y complementación de los preescolares, donde los indígenas más ancianos y dueños de su cultura podrían transmitir dentro de su círculo familiar la lengua y los elementos fundamentales de la cultura, sobre todo de lo tradicional: de esa manera se podría garantizar la supervivencia de las lenguas y culturas sin atentar contra la dinámica y las transformaciones que lógicamente atañen a toda sociedad humana. Pero hay algo importante en relación a estos nichos que es necesario mencionar. Es la conversión de la idea en cierta pauta burocrática, que como tal, incluso en vista de los recursos que amerita, no está cumpliendo, sino posponiendo las acciones concretas y agravando los problemas para cuya solución ha sido invocada la idea de los nichos lingüísticos.

En la práctica, la fórmula que actualmente se maneja es como una mezcla del preescolar convencional con el verdadero nicho lingüístico. Sería una entidad con empleados y promotores donde estarían presentes los ancianos, pero básicamente organizados y supervisados por profesionales y técnicos que viven fuera de la comunidad, es decir los suministradores de ciertos materiales para el funcionamiento de estas entidades educativas. Indudablemente, una estructura donde estén presentes técnicos, profesionales, indígenas remunerados, de todas las edades, más los ancianos que

transmiten directamente los elementos lingüísticos y culturales, necesita de decisiones gubernamentales, de una base organizativa, de un dinero que aunque no represente una gran cantidad, no obstante sería de magnitud considerable en relación a lo que se suele gastar en programas destinados a la población indígena. Todo ese montaje es problemático, aunque hay que confesar que al principio nosotros no notamos esa dificultad con la misma claridad que tenemos actualmente sobre la materia. En otras palabras, creemos que llegó el momento de separar las esferas de competencia del nicho lingüístico y de la Educación Intercultural Bilingüe con sus niveles preescolar y primario.

La Educación Intercultural Bilingüe obviamente necesita de su componente preescolar, y para eso están los técnicos, los materiales, los audiovisuales, las investigaciones y todo aquello que contribuya a reforzar la vitalidad de las culturas indígenas y su proyección al futuro. Esto, como todo lo concerniente a la educación formal, está muy bien que se siga haciendo. Ello necesita financiamiento, políticas, cronogramas, objetivos y todo ese tinglado metodológico que es imprescindible en estos casos. Pero lo que son los nichos lingüísticos en sí, necesitan otro tipo de tratamiento.

Los nichos deben constituirse a base de familias ampliadas, sobre todo con personas de cierta edad que se ocuparían de los niños de su familia y de sus parientes inmediatos; así como de otros niños de la misma comunidad, por cuanto en los lugares donde las lenguas y culturas autóctonas están en crisis y decadencia, son pocas las personas maduras y ancianas capaces de asumir y reactivar su transmisión. Generalmente son las mujeres, las abuelas de cada familia, las que están en mejor condición para realizar esa transmisión generacional. Lo necesario es que los indígenas dueños de su cultura y su lengua se entiendan sin intermediarios, en forma autogestionaria, directamente, con la generación de la comunidad que va creciendo; con involucramiento de toda la comunidad, de

todas las generaciones, pero sin financiamiento externo, por lo menos sin financiamiento obligado, sin una reglamentación, sin la utilización de recursos tecnológicos muy sofisticados. Si una comunidad no es capaz de organizarse autogestionariamente para plantear la necesidad de retransmitir sus propios valores, es muy dudoso que el proyecto como tal pueda tener méritos y capacidad para resolver el problema de la retransmisión y revitalización de los elementos que están por perderse en esas comunidades.

Entonces, resumiendo, el nicho lingüístico –entidad clave para la supervivencia cultural y lingüística de las etnias amenazadas– podría eventualmente percibir algún aporte económico foráneo, pero no debería depender de tal tipo de contribuciones. Tiene que basarse en lo tradicional, inmerso en lo que es la dinámica de todos los días, de la cotidianidad de cada etnia. De otra manera, es muy difícil que funcione y resuelva el problema tan serio que tenemos planteado: la supervivencia del núcleo mismo del idioma y de la cultura, para ser entregado a las nuevas generaciones, quienes a su vez impedirían la desaparición de la etnia o su conversión en un ente mestizo que ya poco tendría que ver con la etnia original.

Ahora trataremos dos cuestiones importantes para redondear nuestras consideraciones. Primero, ¿cómo será la tipología futura de la población indígena a través de esos procesos de autogestión, de interculturación, de revitalización, de organización indígena? ¿cómo será el futuro de los distintos conglomerados, de las diferentes etnias, tanto en el Amazonas como en otras partes del país o si se quiere de toda América? ¿cuál será el panorama de esas comunidades y otras entidades colectivas autóctonas, digamos de aquí a unos 50 o 100 años? Indudablemente no podemos aspirar y no es nuestra intención hablar de la conservación *in vitro*, de una pureza sin ninguna dinámica, sólo en el sentido de legar a las nuevas generaciones las sociedades aborígenes en su forma ancestral. Es decir, una reproducción dentro

de 50 ó 100 años de lo que es un yanomami sin aculturación, o incluso revertir en algunos casos la historia de un pueblo indígena ya parcialmente mestizado, aculturado, despojándolo de esos elementos para devolverlo a una situación anterior al contacto, sería como replantear una marcha histórica en el sentido opuesto al que presenta la dinámica actual. No se busca ese tipo de purismos, ni de regresiones, ni de una visión estática de lo que son las etnias y comunidades. Evidentemente, de lo que se trata es articular, lo más armónica y creativamente posible, lo tradicional y lo contemporáneo en sus múltiples entreveros.

Se trabajará con comunidades aculturadas e interculturadas, con su provisión de elementos bien sea de la sociedad mayoritaria o de otras etnias, o mediante la dinamización de todos los recursos internos de cada etnia y comunidad. Hay muchas maneras de ingresar con voz propia y con elementos particulares a ese concierto de una nueva etnicidad plural y diversa, como serían las comunidades y etnias indígenas de aquí a 50 o 100 años. Nosotros creemos en la posibilidad de que sin sacrificar un ápice de su originalidad y sin desechar nada de su rico acervo proveniente de miles de años de conformación histórica y cultural, esas comunidades y etnias podrán presentar en el futuro fórmulas societarias bien articuladas con el resto de la humanidad. Al propio tiempo tendrán también plena participación y gozarán de todas las ventajas y facilidades que ellos requieran o necesiten de cualquier rincón del globo terráqueo, de cualquier población, bien sea de la sociedad mayoritaria de nuestro país e incluso lo proveniente del acervo común de la humanidad de la época contemporánea posmoderna. Nosotros vemos esa proyección en esos términos dinámicos, para cuando llegue el momento de su emergencia en el futuro próximo, íntimamente ligado al presente.

Este tipo de comunidades étnicas dinamizadas podríamos llamarlas, para simplificar la terminología, semitradicionales. Es

decir, las comunidades tradicionales básicamente se transformarían en comunidades interculturales y semitradicionales, con una raíz en el pasado y con un pie en el futuro, en términos de la universalización del ser humano con una cantidad de acervos y valores compartidos. Esto, por un lado. También podemos prever que en algunos casos estas comunidades estarán en una sola región étnica, compacta y con una delimitación geográfica clara. Podría ser el caso de los futuros yanomami o yekuana que ocupan un territorio continuo, donde las comunidades están y seguirán situadas una al lado de la otra, donde hay una suerte de región étnica que perfectamente podría mantenerse de haber voluntad política para plantearla en su forma debida, mediante una adecuada tenencia de la tierra y también la justa distribución del espacio dentro del estado Amazonas. Sin embargo, habrá algunas comunidades de distinto carácter, por ejemplo las de las etnias menores que tendrán sus poblados diseminados y dispersos en vastas regiones, como los kurripako, los puinave. Es imposible aspirar a una región cultural solamente kurripako o solamente piapoko en Venezuela; pero siempre habría comunidades con esas características, con lengua piapoko, con su cultura piapoko, pero ya situadas en medio de otras etnias como los jivi y los piaroa. Ello crearía regiones interétnicas de contacto y articulación mutuas, pero sin cancelar las culturas distintivas, siempre que no medien condiciones de fricción, conflicto o etnocidio.

Otra modalidad sería la existencia de comunidades pluriétnicas donde se plantearían otros tipos de estrategias: ¿Cómo conservar los valores distintivos de diferentes etnias cuando en una comunidad conviven, bien sea por tradición o por compulsión directa o por cualquier tipo de situación histórica que lo ha permitido así, por ejemplo, guajibos y piaroas en una misma comunidad, o yavaranas y piaroas? La tendencia en estos casos es que las dos etnias o las tres etnias constitutivas de tal comunidad pluriétnica se disuelvan dentro de lo que se llama una sociedad

criolla amorfa, sin muchas características propias. Pero también tenemos otras soluciones prospectivas como, por ejemplo, la de quienes –a pesar de las aparentes dificultades– logran que los componentes étnicos conserven su especificidad dentro de un contexto netamente pluriétnico. Todavía nos faltan elementos de juicio, metodologías e incluso propuestas concretas para prever estas situaciones pluriétnicas en el futuro, en el Amazonas o en cualquier otra región del mundo.

Tendremos que contar igualmente con los barrios indígenas urbanos que ya existen, por ejemplo, en Puerto Ayacucho. Los jiwí, los baniva, los warekena y otras etnias poco a poco van creando sus formaciones urbanas de barrio, que en un contexto “integracionista” tenderían a disolver sus características étnicas para ingresar en el mundo criollo de una forma bastante rápida. Sin embargo, con la toma de conciencia y con la revitalización de elementos culturales importantes, con los nichos lingüísticos, con una serie de mecanismos de defensa y renovación cultural que son propias del contexto mundial actual, también los barrios indígenas podrán preservar sus características étnicas sin necesidad de una asimilación forzada o inclusive buscada por los propios miembros de cualquiera de las etnias discriminadas y venidas a menos.

Podremos hablar, además, de núcleos urbanos formados sobre la base de comunidades indígenas pero con adición de una superestructura criolla, como está ocurriendo en lugares como Maroa, Guzmán Blanco, San Pedro de Orinoco. Hay en esas poblaciones una etnia fundante y una población criolla y extranjera que domina de alguna manera a los indígenas mayoritarios en esas formaciones en proceso de urbanización. También queda abierta la pregunta de en qué forma se ejercita y se orienta la especificidad de cada etnia. Incluso hay una nomenclatura especial para dos tipos de casos. Cuando el indígena ingresa en un barrio de una ciudad grande o mediana donde sería un componente

colateral o marginal, se hablaría de una urbanización centrífuga o exocéntrica; mientras que una comunidad indígena monoétnica que sirve de fuerza nucleadora a una formación urbana en ciernes se llamaría urbanización de carácter centrípeto o endocéntrico. Estos son modelos con miras al futuro que ya se están presentando y que se multiplicarán en el futuro, pero donde no tenemos la última palabra para diagnosticar cómo se tratarán los elementos y configuraciones culturales autóctonos contenidos en todas esas formaciones.

En adición a lo anterior, hay que contar con las formaciones étnicas Transnacionales, como la presencia de indígenas procedentes de Colombia en Venezuela, o la presencia de los amerindios guyaneses en la Zona en Reclamación y hasta en territorio netamente venezolano, lo cual también agrega factores nuevos, aunque de ninguna manera inéditos en otras partes del mundo. Cabe contemplar, por ejemplo, la cantidad de indígenas mexicanos que se encuentran en Estados Unidos, incluso indígenas centro y suramericanos, que han formado barrios en Estados Unidos y han llegado hasta Canadá. Los indios centroamericanos se van a México, y aún faltan elementos que podrían sumarse a una suerte de globalización del mundo indígena, ya que su migración ya no es sólo de carácter rural-urbano sino internacional.

Debemos constatar la presencia individual y esporádica de indígenas en las grandes ciudades, que se encuentran estudiando y ejerciendo profesiones, algunos de los cuales conservarán los nexos con sus comunidades y etnias y otros no. Algunos se mimetizarán para desertar de su cultura y lengua para formar parte de la población mayoritaria, lo que se ve facilitado por su peculiar proceso migratorio de carácter individual. Entonces, hay toda una gama de posibilidades que debemos prever; y será el propio movimiento indígena el más indicado para desarrollar una política étnica y cultural capaz de enfrentar cada una de esas modalidades, ya que indiscutiblemente habrá que enfrentarlas;

además de otras en que ni siquiera estamos pensando, que aún no podemos pronosticar.

Finalmente queremos resumir siete puntos, tan sólo formulados, porque serían objeto de otro análisis más especializado. Deseamos recapitular en estos puntos los aportes interétnicos o transétnicos del mundo indígena para con la humanidad, es decir, lo que le debe la humanidad a las etnias tradicionales, sobre todo a las etnias indígenas en el caso venezolano, como contribución al acervo humano actual, al patrimonio universal que se va configurando.

El primer aporte es el carácter no conflictivo de la etnodiversidad, en la mayoría de las etnias indígenas. Por ejemplo, en el Amazonas por siglos y milenios ha habido una cantidad de familias etnolingüísticas y de pueblos con culturas muy diversas e incluso sin ninguna relación ostensible entre sí. En la inmensa mayoría de los casos, esto no ha significado la destrucción de unas etnias por otras sino que ha predominado el contacto, la articulación y la convivencia, si bien no exentos de dificultades como ocurre en todo el género humano, ya que no podemos aspirar a una perfección preestablecida de relaciones armónicas. Pero tampoco han tenido lugar esas relaciones etnogenocidas que caracterizan la mala convivencia y la pésima articulación de Occidente con las etnias indígenas, llámense como se llamen y sean como fueren sus características socioculturales.

El segundo gran aporte podrá ser tomado con ciertas modificaciones para su incorporación al acervo de la humanidad a partir del año 2 000. Es la existencia de pequeños y medianos circuitos económicos de producción, de comercio, de intercambio, de reciprocidad, articulados en forma autónoma entre las comunidades y las etnias. Es decir, hay una especie de mercado interétnico y transétnico, una red de mercados que recogen la economía de numerosas comunidades y de diferentes culturas. Sin embargo, básicamente cada economía es autónoma y prevé primariamente

la solución de los propios problemas de los conglomerados humanos que son portadores de esa economía, que vamos a llamarla microeconomía comunal. En tal contexto no se puede pensar de ninguna manera en una articulación de tipo global sin prever la solución de los problemas locales de subsistencia y de la sustentabilidad de cada comunidad. Es un punto vital que deberá recoger la futura humanidad, una vez curada de esa fiebre neoliberal que pretende producir a corto plazo, sobre la base de una articulación insincera, inarmónica y apresurada, una especie de globalización transnacional que no toma en cuenta las necesidades de los grupos humanos. Estas últimas se fundamentan en interrelaciones de magnitud minúscula, en pequeñas comunidades complementarias, en actividades económicas compatibles y sustentables, de carácter primario y de alcance regional o comunal, y sólo en forma adicional y derivada, macrorregional o nacional, y eventualmente —¿por qué no?— también universal, al extenderse la red articuladora hasta los confines continentales y más allá. Esa universalización de las sociedades particulares —es decir, locales— constituye el prerrequisito para una verdadera globalización, que no se limite a una mera concentración de poderes y recursos, aparejada a la destrucción y despersonalización de las parcialidades involucradas.

El tercer aporte será la existencia de verdaderas democracias de base consensual, donde cada problema es procesado, discutido y decidido en una o varias interacciones largas y exhaustivas, donde cada persona opina y donde no quedan cabos sueltos ni hay minorías resentidas por las decisiones de mayorías circunstanciales y que imponen un solo criterio homogéneo, como ocurre en el parlamentarismo occidental. La democracia consensual se funda en un largo pero fructífero proceso de sedimentación de disparidades de criterio, en la medida en que las mismas no reflejen contradicciones radicales y antagónicas, sino distintos abordajes para solventar en la práctica problemas comunes.

El cuarto punto se refiere a una ética de reciprocidad y convivencia, a una normativa que favorece, a través de mecanismos redistributivos y de solidaridad activa, la supervivencia de cada individuo y parcialidad social, sin dejar que haya personas marginadas o grupos excluidos, que no participen de alguna manera en el conjunto relativamente armónico formado por la comunidad y por la etnia.

El quinto punto se refiere a los aportes de carácter lingüístico y oral, a la linguodiversidad, a las manifestaciones del habla humana, al simbolismo, la trascendencia de los mitos, las relaciones entre lo oral y lo simbólico y el acontecer cotidiano de las comunidades. Esto es totalmente diverso en cada cultura y cada pérdida representa algo irreversible e irrecuperable. En la medida en que nosotros renunciemos a esa diversidad, la humanidad irremediablemente se empobrecerá en cuanto a creaciones y valores milenariamente acumulados.

El sexto se refiere a la estética material y no material que vemos despuntar en cada una de las artesanías, en las técnicas utilizadas, en los múltiples objetos con que los indígenas confrontan sus problemas particulares o sencillamente crean belleza a través de los materiales a su alcance; en forma muy diversa según los casos y siempre llenos de trascendencia simbólica, que relaciona la espiritualidad de cada comunidad con su entorno telúrico y cósmico.

El séptimo punto se refiere a un aporte muy importante, hoy día primordial. Son los conocimientos étnicos, las etnociencias como la etnomedicina y la etnobotánica, la variedad de saberes necesarios para el desarrollo sustentable y el equilibrio del planeta. Sin esos conocimientos, que van adquiriendo incluso un valor comercial notable en los últimos años, sería imposible hablar de un futuro digno para la humanidad. Un caso representativo, el conocimiento chamánico yanomami es de tal naturaleza que vincula todos los seres que pueblan su hábitat ancestral,

y aún más allá, con un panteón de espíritus mayores y espíritus tutelares debidamente jerarquizados, que llenan con su energía el universo constituido, manteniendo en su seno un equilibrio dinámico y siempre renovado. Esto influye directamente en el comportamiento del ser humano, quien debe actuar en medio de posibilidades y limitaciones bien codificadas, a fin de no imponer un tipo de energía por encima de otra ni invadir un campo energético por otro, so pena de crear desajustes y en el peor de los casos una destrucción definitiva. ¿No nos hace falta acaso, a la gente influida por culturas occidentales, un mecanismo regulador de esta índole para preservar la integridad de la selva amazónica y otros ecosistemas vulnerables?

Tomando en cuenta esta serie de aportes, queremos decir que no necesariamente todos ellos figuran en la misma proporción en cada etnia. Sin embargo, si consideramos la transetnicidad, la multiplicidad del pluralismo, la diversidad de etnias y culturas, podemos en todas ellas encontrar este tipo de aportes y, lo que es más significativo, invertir tales insumos en beneficio de toda la humanidad, en general. Sustentamos –con creciente conocimiento de causa– que es en estos puntos como se resume el patrimonio de los pueblos indígenas del mundo en su forma más generalizada. Esa es la razón por la cual estamos viendo en la sociodiversidad no solamente en rótulo o una mera concesión graciosa a la diversidad de pueblos y culturas, sino un prerequisite imprescindible para la marcha continua de la humanidad hacia un destino más digno y cónsono con sus atributos inherentes. Está más que demostrado que no podemos continuar con esta fiebre destructiva, esas economías y tecnologías depredadoras, esa postura arrogante y en el fondo suicida del hombre moderno frente a sí mismo y frente a todo el resto del planeta y del universo.

II PARTE

ASPECTOS DE LA
PROBLEMÁTICA LINGÜÍSTICA Y
ANTROPOLINGÜÍSTICA

LINGÜÍSTICA Y EDUCACIÓN INDÍGENA

Relacionar la lingüística con la educación escolarizada de los pueblos indígenas de América no implica ninguna novedad, si el asunto se plantea en términos genéricos y repetitivos. Nadie ignora a estas alturas que la mayoría de las comunidades aborígenes posee su propio idioma, el cual no puede ni debe ser descartado en ninguna planificación seria. Tenemos información sobre el número y variedad de estas lenguas, así como sobre el hecho de que en su mayor parte son insuficientemente conocidas fuera de su propio ámbito.

Otro punto bien trillado es la existencia de programas de alfabetización y enseñanza bilingüe, ya desde comienzos de siglo. Se ha puesto de relieve en reiteradas ocasiones un conjunto impresionante de dificultades que acarrea la ejecución de cualquier programa de esta naturaleza, por modestos que sean sus alcances y finalidades. También se han propuesto recomendaciones y rectificaciones en numerosos encuentros nacionales e internacionales.

Por tales razones es necesario abordar la presente temática haciendo énfasis en los cambios y desarrollos más recientes, y actualizar la información hasta donde sea posible. De todas maneras subsistirá una serie de constantes que se han mantenido sin mayores alteraciones hasta el día de hoy, cuya causa fundamental es el poco progreso práctico logrado en el terreno de la educación indígena; al menos de aquella que reconozca las especificidades lingüísticas y culturales de las etnias.

Para el alivio de todos nosotros, podemos constatar la eclosión de un marco de referencia totalmente renovado tanto a

nivel mundial como en los ámbitos nacionales y locales, el cual influye poderosamente sobre nuestras posibilidades de planificación y acción. En los últimos 20 o 25 años se ha producido un importante cambio teórico que en la actualidad se refleja positivamente en los enunciados formales e informales que hay sobre la materia. Hablando en términos concretos, hace apenas medio siglo las lenguas y culturas autóctonas eran meramente toleradas en la generalidad de los casos. Ni la opinión internacional, ni los países respectivos, ni siquiera las comunidades y etnias indígenas, tomaban muy en serio el legado cultural aborígen. En consecuencia, todos los planes eran concebidos con miras a su futura y no tan distante desaparición, incluso erradicación.

Hoy en día basta una somera revisión de materiales de carácter teórico, descriptivo y sobre todo normativo, para convencernos de la celeridad con que gana terreno —a todos los niveles— el desiderátum de que las lenguas y culturas minoritarias, oprimidas y no favorecidas, se mantengan vivas y logren un auténtico proceso de autodesarrollo. Veamos tan sólo algunas citas representativas para persuadirnos de la vitalidad de estas nuevas concepciones; aun a sabiendas de que gran parte de su contenido representa todavía declaraciones de principios, aspiraciones incumplidas y programas de trabajo difíciles de instrumentar, y por tanto no ejecutados ni mucho menos evaluados en la mayoría de nuestros países.

“Proporcionar un espacio sociocultural y político adecuado para el libre desenvolvimiento y desarrollo autónomo de las diversas lenguas étnicas regionales y locales en el marco de políticas culturales pluralistas y respetuosas de la identidad de todos sus componentes”.
“Lograr una mayor participación de las diversas etnias hablantes de lenguas particulares en el proceso de su propio desarrollo lingüístico y cultural así como la dinámica de las culturas nacionales respectivas” (Tomado del Informe de la Primera Reunión de Coordinación de Estudios Conjuntos Relativos al Decenio Mundial para el

desarrollo Cultural, entre Comisiones Nacionales de Cooperación con la UNESCO. Caracas, 15-17 de septiembre de 1986).

“Derecho de los indígenas a una educación diferenciada, basada en el interculturalismo que respete y fortalezca sus propias lenguas y culturas, y los capacite para su participación efectiva en el desarrollo de su comunidad, su región y su país”.

“Diseño de políticas orientadas hacia la población no indígena en torno a la necesidad de conocer, conservar y activar los valores culturales y lingüísticos de la población indígena como parte fundamental del patrimonio histórico nacional, en el marco de una visión dinámica en tanto que sujetos de su propio desarrollo integral autosostenido”.

“Generalizar la Educación Intercultural Bilingüe para la población indígena en todos los niveles y modalidades de enseñanza, en términos tanto teóricos como jurídicos y prácticos en tanto la única alternativa posible capaz de dinamizar las comunidades indígenas y contribuir a su desarrollo integral y específico, sin inmolar sus lenguas, culturas e identidades milenarias, las cuales constituyen un componente valiosísimo e irremplazable del patrimonio histórico-cultural de la nación venezolana”. (Tomado del Informe “Educación y Desarrollo en poblaciones Rurales, Indígenas, Espacios de Frontera y Urbanas de Pobreza Crítica”. Congreso Nacional de Educación, Caracas, 15 al 21 de enero de 1989).

“La cultura de los pueblos indios es parte de la herencia de la humanidad”.

“Los pueblos indios tienen el derecho a recibir educación en su propio lenguaje y el de establecer sus propias instituciones educacionales”. (Extractos de la Declaración de Principios del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas).

Art. 13: “Todo pueblo tiene el derecho de hablar su propia lengua, de preservar y desarrollar su propia cultura, contribuyendo así a enriquecer la cultura de la humanidad”.

Art. 14: “Todo pueblo tiene el derecho a sus riquezas artísticas, históricas y culturales”.

Art. 19: “Cuando, en el seno de un estado, un pueblo es una minoría, tiene derecho a que se respeten su identidad, sus tradiciones, su lengua y su patrimonio cultural”. (Extractos de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos, de la Carta Magna

de Argel, plasmada el 4 de julio de 1976, aún no adoptada por las Naciones Unidas).

Sin ánimos de comentar extensamente este ramillete de citas, nos contentaremos con extraer tres principios o ideas directrices. Ellas nos ayudarán en el cometido de formular algunos problemas relativos a la lingüística en el campo de la educación indígena. Les daremos el nombre de **patrimonialismo, interculturalidad y autonomía cultural**. Vamos a referir estos términos en lo posible al asunto del lenguaje, que nos concierne directamente en este escrito.

El **patrimonialismo** –como el nombre lo indica– consiste simplemente en considerar las lenguas autóctonas en sí mismas y la literatura oral y escrita generada por ellas como patrimonio del pueblo que las usa, de la Nación-Estado que las contiene en sus límites, y de la humanidad universal a quien en última instancia pertenecen. Así anunciado, el punto parece bastante fácil de comprender y aceptar, por lo cual cuesta creer lo arduo y heroico que ha sido darle vigencia a este principio. Y sigue siéndolo aún hoy, de cierta manera.

No parece haber creación humana más completa y significativa que un idioma, un sistema lingüístico capaz de poner nombre a los objetos y cosas del universo, relacionarlos de todas las formas posibles, e inducir cadenas de discursos a cual más complejos: todo ello dentro de los confines de una cultura –siempre de raíces milenarias y altísimo grado de desarrollo– que configura un legado infaltable y característico de todos los pueblos grandes, pequeños y con frecuencia minúsculos que habitan nuestro mundo.

A pesar de tales consideraciones, durante largo tiempo todo planteamiento de esta naturaleza había que hacerlo con sordinas y a la defensiva. La opinión pública –calificada o no– sencillamente no digería la propuesta de que los “dialectos de algunas

tribus que merodean en selvas, sabanas y páramos inhóspitos de nuestro continente” pudiesen cobrar valor siquiera instrumental en algún proceso de promoción educativa o cultural. Los científicos no empleaban términos tan toscos y peyorativos, pero pensaban exactamente lo mismo que el resto de la gente.

La **interculturalidad** se refiere a la convivencia, contacto respetuoso e intercambio horizontal y democrático de elementos y complejos culturales, sin pretender destruir la personalidad societaria de los portadores colectivos inmersos en este proceso de acercamiento. Otros analistas preferirían hablar de pluriculturalidad, la cual subyace necesariamente a toda dinámica intercultural.

Nosotros optamos por privilegiar lo intercultural, por cuanto en nuestros países no se presenta la existencia aislada y refractaria de etnias aborígenes enteramente marginadas del acontecer nacional. Por el contrario, hay una relación constante y creciente entre éstas y la llamada población social y culturalmente dominante, e incluso entre estas mismas etnias diferenciadas.

El mayor problema, a nuestro entender, ha sido el carácter eminentemente aculturativo de ese contacto, que puede conducir con relativa facilidad a la desintegración y deculturación de los pueblos y comunidades minoritarias, a favor de una solución genéricamente mestiza y lingüísticamente europeizada.

La concepción intercultural trata de poner las diferentes culturas en una situación de igualdad, equivalencia y complementariedad quitándole el cariz invasor a la cultura dominante. En lo que atañe al lenguaje, esto se traduce en el aprendizaje obligatorio y aditivo de la lengua oficial en su carácter de código expresivo de uso ineludible para todo ciudadano, pero en modo alguno llamado a sustituir y desterrar las lenguas autóctonas.

La **autonomía cultural** es el derecho y deber que asiste a cada pueblo para desarrollar a partir de su propia iniciativa su auténtico modo de vida, sus valores, sus expresiones creadoras,

su identidad distintiva y, por supuesto, su idioma ancestral. Vale recalcar que esta concepción de lo autónomo nada tiene que hacer con el separatismo político o con cierto deseo subrepticio de formar cotos cerrados dentro del territorio de cada país.

Lo que sucede es que la inmensa mayoría de los países son, y han sido desde tiempos inmemoriales, pluriétnicos y pluriculturales. Lo pluricultural implica además, casi siempre, el plurlingüismo de la población. Como se dijo en páginas anteriores, esa diversidad y diferencialidad inherentes a toda formación sociocultural significa para el ser humano una riqueza mucho mayor en alternativas, en recursos para enfrentar situaciones y problemas, en bienes materiales y espirituales acumulados.

Confesamos que aún existen mentes proclives a reducir todo ese legado a una uniformidad arbitrariamente asociada con la revolución científico-tecnológica. El falso dilema de escoger entre ser “diferentes y atrasados” o “uniformes y adelantados” es una monstruosidad fascistoide que han hecho demasiado daño y jamás debió existir. Por tanto, interesa a toda la humanidad que las etnias y pueblos poseedores de un haber cultural original o relativamente distintivo desarrollen por cuenta propia sus potencialidades, sin dejar de participar en el acontecer humano universal.

Tenemos la convicción de que estos tres puntos son los postulados necesarios y de validez indiscutible para dedicarnos con todo ahínco al desarrollo de una educación intercultural bilingüe para las etnias indígenas de cada país del Continente. Decimos intercultural –y no bicultural como se acostumbra en algunos sectores– por el hecho antropológicamente comprobado de que todo ser humano normal posee una sola cultura expandible según las necesidades, y no varias culturas yuxtapuestas, en presencia de situaciones impregnadas de un contacto cultural intensivo. En cambio, esa misma persona puede ser perfectamente bilingüe

o plurilingüe, manteniendo sus códigos propiamente lingüísticos relativamente autónomos y separados.

Todo esto significa la inadmisibilidad de una educación intercultural bilingüe que se proyecte sólo como etapa de transición hasta lograrla homogeneización completa con la cultura hegemónica. En lo sucesivo tendremos siempre en mente una educación destinada a desarrollar los valores y realidades distintivos hasta sus últimas consecuencias.

Una vez que nos pongamos de acuerdo sobre los cimientos teóricos —algo perfectamente viable en el momento presente— nos tocaría abordar el problema mucho más práctico del porqué ha sido tan lenta e infructuosa la difusión de la Educación Intercultural Bilingüe en todos los países suramericanos; y cuáles serían las recomendaciones y proposiciones más obvias para darle un giro positivo a tan deplorable situación.

Mas, dado el objetivo concreto y específico del presente trabajo, tendremos que reducir hasta donde sea posible nuestro enfoque a la temática del lenguaje, en busca de soluciones rápidas y efectivas que acaben con una inercia casi generalizada. Teóricamente podríamos referirnos a dos componentes caracterizadores del cuadro problemático, a saber: la enseñanza de las lenguas nacionales —español y portugués—, y la utilización oficial de las distintas lenguas autóctonas, la cual comprende su promoción como instrumentos educativos sin mayores limitaciones curriculares.

Entre ambas prioridades le damos preferencia, no obstante, al mantenimiento y desarrollo de las lenguas autóctonas. Nadie niega el valor del español o portugués para el indígena que desee o necesite estudiar, trabajar fuera, vender sus productos, tener roce social más allá de su etnia. Ningún ser humano acepta que lo discriminen o engañen por desconocer una lengua. Pero sucede que en los países amazónicos las etnias son tan pequeñas y

dispersas que el menor acercamiento a la sociedad envolvente las predispone a un bilingüismo rápido y eficiente.

Particularmente en las situaciones de escolaridad infantil, los niños adquieren muy rápido el uso de la lengua oficial, aun cuando no dejan de arrastrar algunos años de dificultad transitoria. Por todo ello, sin subestimar ni postergar demasiado el aprendizaje correcto del idioma mayoritario, el verdadero problema que nos toca encarar es el de conservar la vigencia plena del habla patrimonial, una vez que el contacto sea un hecho consumado.

En lo sucesivo trataremos de examinar brevemente el porqué del retraso e incumplimiento de la modalidad intercultural de enseñanza, aun después de existir un decreto que cuando menos permite su instrumentación progresiva. En efecto, Venezuela cuenta desde hace más de quince años con el Decreto 283 de Educación Intercultural Bilingüe, el cual sigue sin ser aplicado en la inmensa mayoría de los casos. Y cuando se trata de ponerlo en vigencia, todos los actores sociales chocan con obstáculos casi insalvables. Para abreviar, sólo haremos referencia explícita a los problemas de orden lingüístico; es decir, a los impedimentos aparentes que surgen y se acumulan a la hora de enseñar en lengua vernácula.

El estatus sociopolítico de la lengua indígena continúa siendo —a pesar de toda la retórica gubernamental— sumamente bajo y por ende insuficiente para impartir enseñanza en la misma, más allá de un nivel muy elemental. No ha prosperado suficientemente hasta ahora la idea de la oficialización regional de dichas lenguas.

La presión del idioma oficial sigue afianzando la idea de que la escuela está básicamente para “castellanizar”, y que todo tipo de aprendizaje pasa por la adquisición temprana del “idioma de prestigio” tanto político como sociocultural y económico.

Hay una evidente desmotivación en el amplio sector de los docentes inclusive indígenas, igual que en los representantes y alumnado en general, al ofrecérseles el esquema de un nuevo tipo de educación que de repente privilegia las lenguas y culturas autóctonas, contrariamente a las expectativas “modernizantes” que venían manejando.

Persiste casi siempre una inercia pronunciada por largos años de enseñanza repetitiva, mecánica, anclada en hábitos ajenos a toda creatividad. A la mayoría de los docentes normalmente mal preparados les cuesta una enormidad tomar la iniciativa de poner a trabajar su imaginación y asumir los riesgos inevitables que acarrea el abandono de una rutina.

Lamentablemente la mayor parte de las lenguas aborígenes carecen todavía de un alfabeto suficientemente conocido y reconocido por la comunidad hablante, por más que pueda ser producto de lingüistas capacitados. Cuando hay conflicto entre alfabetos, la educación en lengua nativa puede retrasarse indefinidamente, sobre todo si esto se complica con diferencias topolectales.

De ello se desprende la carencia casi total de materiales de escritura y publicaciones de carácter didáctico en general. Los pocos libros bilingües o monolingües en lenguas nativas suelen ser desconocidos en las comunidades, con la consecuencia de que sus lectores habituales son los antropólogos y lingüistas especializados. Curiosamente los escritos de mayor circulación son las traducciones bíblicas.

Aun cuando se han hecho esfuerzos significativos por lograr un currículum intercultural bilingüe por lo menos en los primeros niveles de enseñanza, tales elaboraciones son poco conocidas por los docentes indígenas y casi nunca se han puesto a prueba en las diferentes comunidades.

Tampoco existe una metodología de enseñanza intercultural bilingüe suficientemente compartida por los educadores

indígenas. En el mejor de los casos éstos reciben unos cursos de reciclaje sumamente apresurados y sin los mínimos elementos antropolingüísticos necesarios para su puesta en práctica. El docente medio no halla nada que hacer frente a un reto de esta naturaleza.

No existe seguimiento ni menos supervisión de las pocas experiencias interculturalles bilingües. Además, los supervisores son mucho más ignorantes de las lenguas indígenas que los mismos docentes, a lo que se suma su dudoso interés por el programa. En cambio, estos mismos supervisores exigen religiosamente el cumplimiento de los programas convencionales.

Aunque se siente menos en los niveles elementales, también influye negativamente la falta de estandarización de un metalenguaje idóneo para la enseñanza escolarizada en la totalidad de las lenguas amazónicas. Palabras tan simples como escuela, clase, maestro, lectura, útiles, examen o vacaciones, tienden a enunciarse en la lengua dominante a manera de préstamo o improvisarse en forma efímera y desordenada. Ello da una falsa impresión de pobreza expresiva en la lengua nativa.

Todo este rosario de dificultades nos puede llevar por el camino del escepticismo invencible e incontrolable. Pero piénsese que sólo hemos anotado un conjunto muy específico de problemas ligados al uso o desuso del lenguaje nativo. Podríamos incluso abultar la lista citando factores más generales como son, por ejemplo, la falta de presupuesto a nivel nacional, la dejadez de los gobiernos de turno, el desorden administrativo, la poca participación que se les permite a los verdaderos especialistas, y así sucesivamente.

Hay que mencionar aunque sea de paso, que existe un sinnúmero de comunidades donde el maestro no es de la etnia; asimismo hay docentes hablantes de lenguas étnicas que trabajan en zonas criollas o con una etnia de lengua diferente. Aun con todas esas irracionalidades, conservamos un optimismo razonable, en

el sentido de que la educación intercultural bilingüe ha ganado algún terreno durante los últimos años en el conjunto poblacional indígena de Venezuela y la mayor parte de América.

Efectivamente, al recorrer cualquier investigador las comunidades étnicas encuentra en las familias aborígenes un nivel de información y un grado de interés mucho mayor que en épocas previas o la implantación del régimen intercultural. Ya la preocupación por el acervo propio dejó de ser materia exclusiva de los dirigentes y organizaciones indígenas más connotados. En varias etnias ha habido intentos –aunque fuesen parciales y fallidos– de aplicación del interculturalismo. Persiste además el hecho inculcable de que el uso de las lenguas vernáculas por el maestro es inevitable dondequiera que los niños desconocen o exhiben un manejo muy incipiente de la lengua oficial.

En cierta forma hemos llegado a una calle ciega. Sabemos de sobra que sin la Educación Intercultural Bilingüe no existe solución valedera, sobre todo a mediano y a largo plazo. Mas no resulta nada sencillo lograr que la nueva modalidad educativa arranque, se consolide y dé sus primeros frutos. Por consiguiente nuestra única opción consiste en vencer los impedimentos a como dé lugar y de la manera que sea.

En primer término, cabrá insistir en todas las posibles recomendaciones –muchas de ellas reiteradas– que se desprenden por pura lógica del diagnóstico aquí expuesto. Por ejemplo, se impone exigir mejores presupuestos, mayor participación de los expertos y de las comunidades étnicas, la elaboración de materiales de enseñanza bilingüe suficientes en cantidad y calidad, la formulación de programas y métodos idóneos, la organización de cursos especiales para los indígenas de acuerdo con las necesidades, la oficialización regional de las diversas lenguas.

Repetimos que no dejaremos de reclamar todo esto, por cuanto tales soluciones forman parte de la mejor visión científica, técnica y humana del problema. Pero nos toca reconocer que

son demasiado globales para el momento actual e implican un costo económico y político que pocos estados latinoamericanos están dispuestos a sufragar: al menos en forma inmediata y sin una enorme presión social, que trate de priorizar la problemática indígena en una forma jamás lograda anteriormente.

Por todo esto, mientras vayamos luchando por soluciones de cierta envergadura, debemos paralelamente abocarnos a iniciativas de carácter más concreto, más modesto si se quiere, y sobre todo con mayor viabilidad de éxito inmediato. En esta parte final del trabajo intentaremos puntualizar algunas de esas recomendaciones más accesibles y expeditas.

1.- Deben conformarse, con carácter de urgencia, equipos interdisciplinarios capaces de asesorar y aun de complementar los programas ya institucionalizados del Ministerio de Educación. El financiamiento de tales grupos de trabajo deberá proceder de organismos nacionales e internacionales, de carácter público o privado.

2.- Estos equipos deberán asumir un contacto inmediato con la población indígena asentada en los confines del territorio nacional y con sus organizaciones representativas. En tal sentido, es recomendable evitar a todo trance la presencia de niveles intermedios, sobre todo instancias de carácter rígido y burocratizado, capaces de frenar toda acción.

3.- Estos equipos —en colaboración con dirigentes indígenas— habrán de motivar al mayor número posible de comunidades a través de talleres y otras modalidades de trabajo conjunto, los cuales tendrán que repetirse y evaluarse periódicamente. Es imperioso lograr que cada comunidad se apersona de su propia problemática educativa, para formular su proyecto específico de etnoeducación.

4.- Dentro del contexto de este proyecto interdisciplinario y ligado a las comunidades, deberán elaborarse los materiales didácticos más urgentes e indispensables. Si no hubiere un alfabeto

merecedor de un consenso razonable habrá que diseñar uno, con carácter previo a la redacción de libros de lecturas.

5.— Es preciso estimular a todos los miembros de las comunidades en el sentido de escribir y leer en su propia lengua, aun en el caso de no haberse cancelado las discusiones sobre el alfabeto y otros problemas de método. Sólo asumiendo una actitud experimental basada en el ensayo y error podrá llegarse a resultados tangibles en un plazo no excesivamente largo.

6.— Si el maestro no fuese de la etnia, será preciso nombrar a auxiliares docentes que se encarguen de lo concerniente a la lengua y cultura nativas. De igual modo se requerirá de la colaboración de los ancianos y otros conocedores profundos del acervo étnico. Una escuela desligada de la comunidad no puede ser intercultural.

7.— Aun con todas las limitaciones presupuestarias será necesario, la mayoría de las veces, proveer al maestro o a los auxiliares de un complemento de sueldo, en vista de lo importante y lo exigente de sus nuevas responsabilidades. También valdrán gratificaciones de otra naturaleza, sobre todo para colaboradores ocasionales, ya que la motivación puramente verbal a veces no alcanza su objetivo.

8.— Es de la mayor importancia hacer uso de técnicas audiovisuales, sobre todo de aparatos de grabación y video. Ya estos recursos no son de costos tan prohibitivos y tienen la ventaja de captar tanto la oralidad como la imagen visual de cada etnia, que juntas reflejan los aspectos cotidianos y rituales del modo de vivir tradicional, así como los componentes más sujetos al cambio.

9.— Es preciso fomentar al máximo la investigación de su propia realidad por parte de los miembros de la etnia, así como otras formas de creatividad etnocientífica, lúdica y estética. Sobre esas bases se harán periódicamente concursos intra e interétnicos con sus respectivas premiaciones, cuyo influjo será obvio en el mejor desenvolvimiento de la etnoeducación.

10.— Dado que en ciertos países existen iniciativas etnoeducativas mejor logradas que otras, será provechoso organizar reuniones y talleres especiales para difundir las experiencias más interesantes y tratar de adaptarlas a las etnias más rezagadas desde este punto de vista; todo esto sin pretender el traslado mecánico de soluciones a otro tipo de contexto socioculturales.

Estas recomendaciones finales son solamente una muestra representativa de todo lo que puede hacerse en situaciones difíciles, con poco financiamiento y apoyo oficial mínimo. Lo que realmente importa es internalizar la idea de aplicar lo que algunos han denominado los postulados de una “ciencia pobre”, una “ciencia-acción” capaz de valerse por sí misma y penetrar en los todos los recovecos de nuestro paisaje humanizado. Estas afirmaciones son naturalmente relativas, ya que cualquier actividad humana de cierto nivel de intensidad es costosa por definición, y precisa obligatoriamente de algunos recursos.

Por otra parte, albergamos la seguridad de que a partir de cierto momento las comunidades se harán dueñas de sus propios programas e iniciativas, incluso las de más difícil ejecución. Así por ejemplo, durante muchos años Venezuela parecía un país particularmente refractario para la consolidación de movimientos indígenas reivindicativos. A pesar de ello, este tipo de organizaciones no sólo se mantuvo sino tomó cuerpo y en la actualidad prolifera de tal manera que ya se manifiesta como una adquisición definitiva e indestructible.

Similarmente la Educación Intercultural Bilingüe luce por el momento casi inaccesible a las comunidades sin una poderosa ayuda o asesoramiento externo. A los profesionales comprometidos nos toca ahora brindarles este apoyo, el cual poco a poco se irá convirtiendo en algo cada vez menos esencial para el éxito global de la empresa.

FACTORES QUE INTERVIENEN EN EL
RETROCESO Y LA DESAPARICIÓN DE
CIERTAS LENGUAS INDÍGENAS:
ALGUNAS RECOMENDACIONES PARA
SALVAGUARDAR LA DIVERSIDAD
LINGÜÍSTICA

El presente capítulo es una reproducción casi literal de una conferencia dictada para maestros indígenas y otras personas no sólo interesadas sino profundamente involucradas en la problemática de la supervivencia y revitalización de las lenguas indígenas. Como no se trataba, en su gran mayoría, de especialistas en lingüística ni en ciencias sociales, la exposición busca mantener un nivel de fácil accesibilidad, que conlleva además una motivación y un llamado no exento de cierto dramatismo. Se asume desde el principio que la gente congregada en el recinto —la Escuela Básica del pueblo de Maroa, epicentro de la lengua baniva y sirio de confluencia de hablantes de otros idiomas étnicos— se encontraba allí para enfrentar la urgente tarea de salvaguardar su patrimonio lingüístico y cultural.

De todas maneras, la sencillez discursiva es a veces engañosa, ya que bajo un manto divulgativo y coloquial aparece de hecho una serie de ideas originales e interpretaciones al menos relativamente inéditas. Después de meditar sobre el asunto, hemos resuelto respetar a grandes rasgos la versión oral inicial del material, asumiendo la tarea de hacer las modificaciones y ajustes necesarios. Nuestro máximo interés sigue siendo contribuir al innegable proceso de “renacimiento étnico”, el cual se está dando simultáneamente en numerosos lugares de América y otros

continentes habitados por pueblos indígenas, tradicionales, minoritarios y oprimidos en general.

Formalmente abordaremos siete puntos, cada uno de los cuales consta de un título o epígrafe y una explicación vivencial y didáctica, destinada a despertar y fortalecer inquietudes que los oyentes venían albergando hace muchos años, como se verá a continuación.

1.— El concepto de “muerte lingüística” es inapropiado. La extinción de lenguas no ocurre por meras razones históricas, lógicas y naturales, ya que siempre implica cierta violencia encubierta.

¿Qué es lo que quiere decir este razonamiento?

Entre otras cosas queremos dejar constancia de que actualmente hay investigadores y antropólogos-lingüistas que salen al campo con una libreta para hacer la tesis sobre alguna lengua indígena, presuntamente condenada a desaparecer. Ellos se comportan como unos zamuros, como unos buscadores de cadáveres. Son colegas nuestros, gente como nosotros, pero andan en otra onda.

Al salir, el investigador se expresa más o menos de esta manera:

—Bueno, vamos a ver, aquí está desapareciendo una lengua. La gente ya no habla, por ejemplo, baré, yavitero, o cualquier otro idioma indígena. Vamos allá a tomar nota, a ver cómo muere esta lengua, antes de que se pierda definitivamente para la ciencia.

Entonces, el investigador asiste, como si fuera el médico o más bien el sacerdote que administra los últimos óleos, el sacramento para despedir el cadáver. En ese plan anda investigando, pero sin pensar que aquello que está observando no merece ese destino, no debiera morir de esa forma, sin recibir ninguna ayuda, sin recabar ninguna solidaridad.

El lingüista llega al sitio. Se instala en una casita aprovechando las comodidades del pueblo. Habla con la gente y toma

nota de todo lo que le interesa. Por ejemplo: "...anoche se murió la última persona menor de setenta años que hablaba la lengua...". Al día siguiente escribe: "...hoy se murió el último hablante, ya no quedan más..." Elabora su lista necrológica. No, no estamos de acuerdo con ese procedimiento. Tal forma de ver las cosas nos parece un cinismo intolerable, por más que se trate de un científico incluso prestigioso. ¿Qué diría usted de un médico que se instala junto al moribundo, pero no le ayuda y sólo toma nota de su proceso degenerativo?

¿Cómo les parece? ¿Verdad que es algo que no se concibe ni se justifica como ética profesional? Esos colegas han venido en busca de la lengua y la cultura como si fueran unos médicos, pero unos médicos pasivos, que no intervienen ni buscan la curación. A ellos como personas no les incumben las causas de los males ni tratan de aportar soluciones. Simplemente están ahí para escribir una tesis sobre residuos culturales, cual si se tratase de unos despojos. Parecen unos buitres, unas aves de rapiña, que están recogiendo las sobras de algo que definitivamente feneció.

Pienso particularmente que si decimos ser científicos, lingüistas y antropólogos, deberíamos portarnos como tales compenetrándonos con las realidades que estamos estudiando. Nosotros no podemos hablar de la muerte de una lengua, mientras no estemos de alguna manera identificados con la situación o drama humano en que, además, no es tan fácil decidir si de verdad estamos en presencia de una muerte, si de hecho se aproxima el fin. Sólo podrían proferirse tales afirmaciones cuando efectivamente ya no haya nada que hacer, si todos han cumplido con su dosis de responsabilidad sobre la base de un compromiso sincero y auténtico. En estos casos es necesario interrogarnos primero a nosotros mismos y, por supuesto, también a la comunidad en cuyo seno ocurre esta clase de hechos.

Suele hablarse del concepto de muerte lingüística, muerte o desaparición de una lengua, pero más que de desaparición

debería hablarse del exterminio, del asesinato de una lengua, porque la eliminación nunca ocurre por causas naturales. Hay razones históricas, las cuales no son naturales ni lógicas ni fácilmente explicables. Siempre habrían sido posibles otras alternativas menos traumáticas.

Hay, por supuesto, un conjunto de razones como la imposición de otra lengua, la mayor fuerza expansiva de otra cultura, la vergüenza que se le inculca a la gente por hablar de una forma y no de otra. Al indígena se le dice: “¡Habla castellano, habla cristiano, progresa, no te retrases. No dejes que tu hijo sea, el día de mañana, un niño atrasado en el colegio, que no va a poder después con las materias porque no domina el castellano. No pierdas el trabajo por no hablar el idioma oficial!” Hay presión por todos lados.

Más adelante vamos a sistematizar todo esto. Solamente estoy adelantando algunos argumentos. A veces todo pasa de una manera aparentemente normal. No se dan necesariamente castigos físicos, aunque ello ocurría y aún ocurre en muchas partes. Al niño indígena se le castiga físicamente, con golpes y todo, por hablar su lengua en una escuela. Pero aun cuando esto no pase y haya una comunicación aparentemente normal, existen muchas formas de ejercer una imposición.

La lengua no muere sino que es destruida, marginada, expoliada, exterminada. No es que se vaya muriendo como si fuera un hecho biológico normal. Aunque no haya una violencia abierta, siempre se da una improbación disimulada e irónica. Esta puede ser un chiste a costa de la ignorancia de la gente que supuestamente no habla bien. Cualquier trampa vale para propiciar la destrucción de algo que no le conviene al más poderoso. Pero la violencia, aunque sea muy soterrada, siempre existe y está presente. Es preciso recalcarlo para que estemos pendientes de su omnipresencia y podamos, a la hora de la verdad, luchar contra

ella, por más que esté agazapada detrás de los subterfugios más inverosímiles.

Vamos a proseguir a fin de encontrar los elementos que nos permitan mejor descifrar el fenómeno y buscarle también los antidotos. ¿Qué tipo de remedios? ¿Qué clase de “maliri” o chamán puede actuar contra esto? ¿Quién es el maliri? Si es la comunidad, si soy yo, si son ustedes, si somos todos, ya lo veremos un poco más adelante, pero vamos a ir punto por punto. Vamos avanzando para completar el razonamiento y llegar a unas conclusiones, para que seamos capaces de asumir las soluciones nosotros mismos.

2.– El argumento de la Torre de Babel y de la consiguiente incomunicación de la humanidad encierra muchas falacias.

La humanidad parece sentir nostalgia por una lengua común, ante la evidencia de su incomunicación debida a la multiplicidad de los idiomas. Quizás la expresión más conocida de ese sentimiento es el mito bíblico de la Torre de Babel. De alguna manera se añora una dinámica basada en alguna lengua compartida. Incluso los que hablan de la necesidad de que las lenguas indígenas desaparezcan suelen referirse a la Torre de Babel: Los indígenas no progresan por su diversidad idiomática, mientras los países y regiones permanecen estancados por falta de una lengua única. Las obras humanas se quedan a medio concluir debido a la ausencia de un medio idóneo de comunicación.

Por eso, durante muchísimo tiempo, hasta los científicos –todavía en mi época de estudiante, los propios lingüistas– sostenían y enseñaban que la cantidad de lenguas existentes constituían una carga, cuando no una maldición para la humanidad. Decían que esa variabilidad hacía daño, en la medida en que la gente se comunicaba en un distanciamiento recíproco.

Se nos inculcó eso, a nosotros mismos quienes trabajábamos con lenguas y culturas. Se nos enseñó así, hasta el extremo de

recomendar que hubiese en lo posible un solo idioma por país o, cuando menos, por región, ya que lamentablemente era un tanto prematuro aspirar a una lengua universal de alcance planetario. En consecuencia, algunas lenguas venían prácticamente predestinadas a imponerse sobre todas las demás, las cuales no tenían por qué seguir existiendo. Su destino era desaparecer a la vuelta de dos o tres generaciones.

Esta doctrina se propagó con tanto ahínco que si actualmente se le hace una pregunta a un profesor de secundaria o a muchos graduados universitarios sobre la diversidad de las lenguas, van o contestar que ese fenómeno es negativo y que debería haber una sola lengua para que todo el mundo se entienda. Creo que esta es la respuesta de “sentido común” que daría la mayoría. Tal forma de pensar contribuye a explicar la relativa facilidad con que se pretende imponer una o varias lenguas fuertes a expensas de todas las demás.

Esta es la ideología que todavía se mantiene y hasta bloquea inconscientemente, me parece, la ejecución del Decreto 283 sobre Educación Intercultural Bilingüe. En efecto, cada vez que sale a relucir dicho Decreto, los administradores, los políticos, los educadores, incluso las personas responsables por su aplicación, consideran en el fondo que están haciendo un mal al fomentar lenguas que no son mayoritarias ni dominantes. Su ideología les hace pensar que una concesión de esa índole va contra la naturaleza humana y los intereses nacionales.

En principio nadie podría criticar, por ejemplo, que los habitantes de Venezuela y varios de los países vecinos se entiendan mutuamente a través del uso del idioma español o castellano. Esto en modo alguno podría considerarse como malo, e inclusive nos ayuda en la llamada “integración” continental, latinoamericana o ibérica. Si nos toca, de repente, viajar hasta Paraguay, México, Chile, Costa Rica, España, se nos entiende en todas partes y nosotros en forma recíproca nos hacemos entender.

Aquí mismo en Venezuela, podemos viajar de un extremo a otro del país, y atravesar la frontera con Colombia, sin necesidad de cambiar de idioma. Si vamos al Brasil, encontramos una lengua parecida, y el mismo castellano nos sirve para relacionarnos con los brasileños, con alguna dificultad. En Río de Janeiro o Sao Paulo, un portuñol más o menos chapurreado significa todavía un gran instrumento de comunicación, lo cual no está nada mal. Sería insensato criticar una potencialidad al parecer infinita. Podemos abarcar millones de kilómetros cuadrados, desplazarnos a miles de kilómetros, de un extremo al otro del continente, seguros de poder entendernos virtualmente con todas las personas que hallemos en nuestro camino.

El problema consiste en que este razonamiento, tal como está expuesto, constituye una verdad a medias. Y las verdades a medias son a veces más peligrosas que las mentiras más evidentes. Esto es así porque se deja de lado y se silencia la existencia de muchísimas otras lenguas que en esa misma extensión territorial coexisten con el español y el portugués. Estos otros sistemas lingüísticos son otras tantas creaciones humanas, sociales y culturales tan importantes, tan valiosas como el mismo castellano. Es decir, no porque el yavitero o el baniva sean hablados por diez, veinte o mil personas van a poseer menos recursos expresivos o tener menos valor y fuerza creadora que las llamadas lenguas dominantes. Pero esta es una realidad que la mayoría de los habitantes de nuestros países no quieren entender ni aceptar.

Tampoco es cierto que el hecho de saber el baniva o el inglés, dificulte o impida conocer otros idiomas. Si de verdad el baniva o el curripaco bloqueara el acceso al castellano, podría entablarse la discusión en sus justos términos y ver cuál es la preferencia o prioridad que se habrá de manejar en consecuencia. Se plantearía la disyuntiva de optar por algo para desechar lo otro. La gente tendría que escoger entre el español y su propia lengua,

ya que habría incompatibilidad entre ambos y la mente humana rechazaría su uso simultáneo.

A la hora de la verdad, los hechos demuestran que las diferentes lenguas sí pueden convivir en la misma persona y también en una misma comunidad. Por ejemplo, los tucanos del Vaupés tienen que dominar –y llegan a hacerlo sin mayor costo o esfuerzo– tres, cuatro y hasta cinco lenguas. ¿Por qué tiene que suceder semejante aglomeración? Porque los miembros de la etnia se casan exogámicamente –entre distintos clanes– lo que acarrea la necesidad de conocer la lengua del otro cónyuge, ya que ninguna de las partes está dispuesta a perder su habla patrimonial. Así se van yuxtaponiendo las lenguas sin que nadie salga perjudicado ni se empobrezcan las culturas originarias. Podemos llamar esto un modelo “acumulativo”.

Sin ir tan lejos, aquí mismo en Maroa, Guzmán Blanco o San Carlos, las personas mayores que habitan la frontera venezolano-colombo-brasileña, dominan hasta el día de hoy –sin desplegar mayor esfuerzo– más de tres lenguas en forma natural. Hay ancianos warekena, baniva y baré que hablan fluidamente español, geral y portugués, además de una o más lenguas locales como el baniva o warekena. Sería ocioso insistir en que se trata de personas sumamente inteligentes y perfectamente adaptadas al ambiente socio-cultural en que se desenvuelven.

Al contrario van enriqueciéndose y se aprenden todas estas lenguas y estas culturas. No solamente se aprenden esas lenguas, sino que las aprenden junto con las respectivas culturas que son llevadas, que son contadas por esas lenguas. También las formas de pensar, las culturas, las creaciones, los valores: todo eso lo adquieren con la lengua que van asimilando.

Aquí mismo, si ustedes piensan en sus propias familias, habría que ver cómo antes una sola persona hablaba de tantas formas diferentes bien sea en San Carlos o aquí en Maroa, en Guzmán Blanco, en Puerto Ayacucho. Verán entonces que no

es algo natural, que no es algo normal que mientras los viejos pueden expresarse bien o relativamente bien en cinco lenguas, aquí están los muchachos, los nietos que apenas chapurrean el castellano. Eso no puede ser normal, ahí tuvo que haber algo. Eso es un etnocidio, como dicen los antropólogos, un asesinato de culturas, acabar con creaciones humanas colectivas, milenarias. Es un lingüicidio, quiere decir el asesinato, destrucción de una lengua. Solamente porque de alguna manera no conviene que eso exista, simplemente yo quiero acabar con eso, para poner en su lugar lo mío, para que lo mío quede y lo otro se vaya, desaparezca. Entonces son fenómenos de lingüicidio y etnocidio.

Resumiendo, la humanidad busca entenderse, tiene una lengua común, el castellano es la lengua fundamental, pero eso no significa que las otras lenguas valgan menos, que sean menores valores como creaciones humanas, que las culturas que respaldan esas lenguas no tengan importancia. Esos son fenómenos que se van produciendo con la dominación, pero que nosotros no debemos aceptar de esa manera y que el conocimiento conjunto de dos o tres o más lenguas es algo que ha sido normal hasta ahora, que ya no es normal entre nosotros porque se está imponiendo una sola manera de hablar. Creemos que si se entiende que se trata de una verdad a medias, nosotros debemos analizar la verdad completa y total, que es el siguiente punto que les quería traer a la consulta y conversar con ustedes.

3 – En el proceso de aculturación hay una guerra frontal contra los “dialectos”.

El profesor Omar González les hablará de lo que ha sido la política indigenista aquí en Venezuela, en Colombia, en Estados Unidos, en toda América. Ahorita poco a poco van cambiando las ideas, hoy por hoy soplan otros vientos. Pero hasta hace poco uno de los elementos que llevaba en sus entrañas la política indigenista era acabar con las lenguas indígenas, como un punto de

honor, como algo fundamental: terminar con los que ellos entendían y decían los “dialectos” indígenas. Ni siquiera le daban a las lenguas indígenas la categoría de lenguas. Eran dialectos. Decían dialectos para disminuir su importancia, para no aceptar esta forma de hablar como lenguas verdaderas; eran medias lenguas, eran creaciones inferiores a lo que es el habla humana. Entonces la persona indígena debía dejar los “dialectos” para aprender a hablar. Por ejemplo, el maestro mismo decía: “...yo no puedo trabajar con los niños porque los niños no hablan”, así, como si lo otro, la lengua indígena, no fuera hablar también. “...No hablan, no hablan...” lo que quiere decir que no habla inglés o castellano, no que no hable curripaco.

Así, había todo un lenguaje de desprecio, un lenguaje para exterminar lo que ellos entendían que eran los “dialectos”. Ahora, hay que entender que los dialectos son variedades que hay en todas las lenguas, son variantes, generalmente geográficas. Muchas veces hemos dicho que el piapoco se habla de diferentes maneras; por ejemplo en Barranco Minas y en Laja Lisa. No parece haber tales variantes en warekena, ya que éste posee pocos hablantes. Pero, en cambio, el curripaco se habla de varias maneras bien diferenciadas, y todavía no se han detectado todas las formas de hablar dicha lengua.

Cuando es una sola lengua pero se habla de diferentes maneras, de acuerdo a la región a donde vayamos, donde escuchemos esas entonaciones diferentes, unos cuantos fonemas que cambian, algunas palabras que se dicen de forma distinta, ¡bueno!, son diferencias dialectales. El curripaco tiene con el tariano cinco dialectos, por lo menos; ni siquiera sabemos cuántas son las variantes posibles. Entonces, son los dialectos de la lengua. También se afirma constantemente que el español o castellano presenta sus dialectos, porque en España se habla de muchas maneras, en Venezuela existen varias formas: el andino, el oriental, el llanero. En Colombia hay también diferentes

modalidades de hablar el castellano, al igual que en Argentina y otros países. De este modo, el español tiene sus variantes que pueden llamarse dialectos.

El baniva no es un dialecto, el curripaco no es un dialecto, tampoco el warekena ni ninguna otra lengua indígena. Cada uno de ellos es un idioma completo, una lengua. Sin embargo, todavía ustedes pueden preguntarle a cualquier maestro de primaria o a cualquier autoridad de una institución o sencillamente a una persona de la calle ¿cómo se llama lo que hablan los indígenas?... “los indígenas hablan dialectos, yo hablo idioma y ellos hablan dialecto...” Siempre la respuesta es la misma, han pasado años y años y siempre la respuesta es idéntica. Se ha tratado de informar, pero todavía se mantienen exactamente lo que llamamos estereotipos, se mantiene el mismo paradigma mental. Hay ciertos políticos que hablan insistentemente de una “barrera dialectal”, y opinan que la multitud de “dialectos” indígenas son un daño para el Amazonas; que es necesario acabar con ellos para civilizar a esos indios. Tales posturas hemos tenido que enfrentarlas por la prensa, respondiendo que se trataba de un planteamiento fascista.

Un profesor guajiro se quejó en una reunión sobre lo que él llamaba la barrera del dialecto, que según él no permite difundir la enseñanza. Así, cuando el educador entra a la Guajira se encuentra con un obstáculo, que es el dialecto guajiro, y allí fracasa todo. Hay todas estas posiciones que lamentablemente no desaparecen de la noche a la mañana, pero nosotros tenemos que estar sumamente claros y saber cómo enfrentarlas y combatir las en el momento en que se presenten.

Resumiendo este punto quiero decir que las políticas, no solo mente las políticas indigenistas sino las nacionales, las regionales, las educativas e institucionales en general, cuando de alguna manera se tocaba la cuestión indígena, uno de los primeros elementos que exigían era borrar del mapa las lenguas

indígenas y acabar con ellas: y no sólo aquí en estos países, sino también en Europa se da la misma actitud frente a las lenguas minoritarias y la guerra frontal contra los dialectos.

La forma como la Constitución colombiana aborda el problema de las lenguas es un poco peligrosa. Con una buena intención, ellos realmente creyeron estar en lo justo y en lo cierto, por lo siguiente: dice la Constitución que hay que reconocer las lenguas y los dialectos, y sabemos perfectamente que salvo algunas lenguas habladas por diez o veinte personas, las otras sí tienen dialectos. Si son habladas por mil o dos mil personas ya tienen sus variantes, ya se asumen en distintas formas en las comunidades donde existan. La Constitución quiere decir exactamente que no solamente debemos respetar las lenguas, sino también las variantes que hay en ellas; por ejemplo, que un tipo de curripaco no puede sobreponerse a otro curripaco, porque a un sector le den ganas de dominar a otro y creerse superior. Uno no puede implantar una forma de hablar piaroa, porque existen otras de igual valía. Eso es lo que tácticamente está en el espíritu de la Constitución: que se respeten los dialectos en cada lengua.

Pero la manera como quedó redactada no deja claro si al hablar de dialectos se refiere a los sistemas lingüísticos completos o solamente a sus variantes. El lector no se percata de si las lenguas indígenas siguen siendo dialectos o si se les da valor de lengua. Por querer hacer algo en forma científicamente detallada, se redactó un texto que no nos permite intuir, valorar o entender lo que realmente es una lengua indígena. Esto es importante porque la Constitución, la reforma constitucional y las leyes que de allí emanen, debería más bien evitar el uso de la palabra dialecto, inclusive como adorno, para no retornar a la consideración de que las lenguas indígenas son meros dialectos. Ya sabemos que estos últimos existen como algo interno e intrínseco, algo que geográficamente está presente. Pero no parece válido incluirlos en un texto legal y sobre todo constitucional. La alternativa sería

poner que las lenguas indígenas son oficiales en el territorio donde se hablan, pero sin mencionar el término dialecto. Otra opción podría consistir en referirse a “las lenguas indígenas y sus variantes”.

4.– En el proceso de interculturación, se quiere conservar el patrimonio dentro del diálogo amplio de culturas.

¿A cuál patrimonio me refiero? Patrimonio humano, patrimonio natural, patrimonio lingüístico, patrimonio cultural. Cada pueblo, cada etnia debe tener su patrimonio: el pueblo baniva, el pueblo curripaco, el pueblo geral tiene su patrimonio humano, social, económico, cultural, lingüístico. Cuando hay la interculturación, que es un diálogo de culturas, se da un verdadero diálogo democrático, donde una cultura toma contacto con otras distintas para enriquecerse mas no para sacrificarse; para adquirir nuevas tonalidades, pero sin tratar de que desaparezcan las más débiles en provecho de las más fuertes.

Al haber una interculturación, ésta se opone a la aculturación que es un cambio cultural inducido que busca que una población se acerque a otra cultura, pero sacrificando y abandonando sus valores anteriores. La aculturación persigue un cambio, pero este es unilateral e impuesto. En cambio, la interculturación es un proceso en el cual hay un contacto, un enriquecimiento y una circulación de ideas y de valores; pero no se busca que se sacrifique ninguna de las culturas ni ninguna de las lenguas. Tal interacción respeta los patrimonios globalmente considerados, hasta el punto de que sean enriquecidos por el contacto.

Se trata entonces de un amplio diálogo como debiera ser siempre entre diversos sectores de la humanidad. Hay que proceder así para enriquecernos y para llegar a un mundo mejor, partiendo siempre de los valores propios de cada actor social. En la interculturación existe una circulación e interacción entre las culturas; igualmente se conservan las lenguas y se busca

la manera de que todo sobreviva y prospere en provecho de la humanidad. Porque a la humanidad entera le interesa, por ejemplo, que se conserve una cultura como la del pueblo curripaco o baniva entre otras. A mí como persona humana me interesa que sobrevivan estas culturas, aunque no haya nacido dentro de ellas. Como ser humano aspiro a que los valores humanos crezcan y que se impida a todo trance su desaparición: aun no siendo yo de estirpe indígena rionegrera.

5.– No puede haber duda acerca del valor patrimonial del lenguaje. No cabe confundirlo con culturas y en cierto modo es metacultural.

Cuando empezó el cambio de la política indigenista se habló mucho del fomento, de la revitalización de las culturas y sus manifestaciones, pero generalmente se omitía la referencia al idioma. Tocar el punto lengua, el punto idioma, seguía siendo tabú. Durante muchísimos años, incluso después de los cambios políticos hacia una mayor interculturación, todavía había muchísima reserva frente a la lengua, mayor reserva por ejemplo, que frente a la artesanía. Por ejemplo, las organizaciones indígenas, hacen competencias deportivas, buscan fomentar la artesanía, incluso el diálogo entre las etnias, reuniones interétnicas, pero hasta ahora muy pocas veces, verdaderamente se preocupan por la forma como se pierden las lenguas y cómo conservarlas.

Bueno, es muy anecdótico pero muy importante que ustedes tomen nota de esto; en una reunión de dirigentes indígenas yo tuve que hacer la observación y eso fue hace poco. Creo que fue concretamente en Atabapo, donde dije que la mayor parte de las mujeres dirigentes indígenas tenían hijos que no hablaban la lengua que dominaban sus madres; que la mujer indígena tenía tanto trabajo para enseñar la cultura indígena a los demás, que se le olvidaba enseñar su lengua a sus propios hijos. Entonces uno debería pensar, hasta por sentido común, que esa revitalización comienza por casa, que la persona debe primero sincerarse

consigo misma. Pero hay multitud de indígenas dirigentes, tanto hombres como mujeres, personas preocupadas por estas cuestiones hace muchos años, que en sus casas jamás hablan su lengua; utilizan únicamente la lengua indígena para saludar. Los hijos y los nietos no hablan prácticamente nunca. Si este es el nivel de lenguaje que poseen los dirigentes indígenas reconocidos que luchan por su causa, qué se puede esperar de los otros, de los maestros bilingües que viven en las comunidades, sin ningún tipo de contacto con estas organizaciones: ¿qué podemos esperar de los demás?

Es importante que el rescate cultural no se confunda con el rescate lingüístico; porque mientras la lengua se hable, es difícil que uno olvide la lengua materna que aprendió en la infancia. Pero aprender de adulto un idioma que no se le transmitió cuando era niño ya es una hazaña. Hay muy poca gente capaz de aprender como adulto aquello que no aprendió en la infancia, al menos en materia de lenguaje.

Entonces, en la medida en que las madres indígenas por otras ocupaciones ya no enseñan su lengua, es bastante difícil que posteriormente sus hijos, por un milagro, por osmosis o por contacto con otros hablantes, de repente aparezcan hablándola, sin que la madre se la haya inculcado, se la haya transmitido.

Actualmente, repito, ya se tiene una conciencia sobre el enorme valor de una lengua, no solamente de una lengua, sino también de todas las lenguas, lo que vale el idioma curripaco, lo que vale el idioma baniva o el geral. Hoy en día tenemos esa conciencia, pero antes, no la había. Hace diez años se hablaba únicamente en términos de hacer algo por esas culturas, por la organización indígena, por las reivindicaciones, por las tierras, por los bailes, por los cantos, por todo; incluso se creía que una educación para indígenas podía ser impartida en una lengua no indígena, hasta eso se pensaba. O sea que el lenguaje se fue dejando hasta tal punto que ni siquiera la gente más comprometida

tenía un interés real en transmitirlo, ponerse un poco a recapitar sobre la posibilidad de su pérdida; porque una vez, repito, que no se transmite, ya después de adulto casi nunca volverá a adquirirse y menos aun con la corrección y fluidez necesarias.

Ahora cuando digo, ya para terminar este punto, que la lengua es metacultural, esto quiere decir que el lenguaje en cierta forma trasciende lo que son las culturas; porque una sola lengua puede expresar varios tipos de cultura, varias culturas. El castellano sirve de vehículo de expresión para diferentes culturas, el inglés también o el quechua que se extiende en los diferentes países andinos. Entonces, no hay por qué confundir ambos conceptos. Generalmente el ser humano maneja conjuntamente una lengua y una cultura, o a menudo varias lenguas. Por tanto, no es lo mismo manejar una lengua que una cultura, sino que el lenguaje puede considerarse como metacultural, algo que trasciende los límites de una cultura.

6.– Causas que explican la desaparición de una lengua.

Pasaremos a sistematizar un tanto las causas que explican la desaparición de una lengua. Voy a exponer algunas que no son las únicas, para aclarar en qué consisten y así poder finalmente proponer algo, más que en busca de un remedio, en procura de algún tipo de acción concreta para la comunidad.

Las causas son múltiples para explicar la desaparición de una lengua:

- a.– Prohibición
- b.– Desplazamiento
- c.– Vergüenza inducida
- d.– Debilitamiento interno
- e.– Escolarización
- f.– Migración
- g.– Mestizaje
- h.– Búsqueda del ascenso económico y social

Vemos que hay muchísimas causas y es casi un milagro que con todas ellas –y con las que se han omitido– se hayan mantenido tantas lenguas indígenas. Uno se queda pasmado al ver cómo ha sobrevivido, a pesar de tantas causas de toda índole –económicas, culturales, psicológicas, políticas– una multitud de idiomas sujetos a una oprobiosa dominación colonial.

Vamos a detenernos únicamente en forma muy breve en algunos de estos puntos:

a.– Prohibición.

Traten de pensar para sus adentros y saquen las consecuencias. Ustedes, después de nuestra conversación, acudirán a su experiencia a ver si recuerdan algún caso en que alguien les haya prohibido hablar lengua indígena, a ustedes o a otras personas de cualquier etnia, tal vez en forma directa y taxativa. Yo sí conozco casos, por ejemplo, en las escuelas tanto religiosas como laicas, donde hace pocos años era aún normal que el maestro se expresara directamente en términos como los siguientes: “tú no vas a hablar lengua indígena, tienes que hablar en castellano”.

b.– Desplazamiento.

Ahora bien, ¿qué es el desplazamiento? El desplazamiento es el surgimiento de actividades en las cuales no se inserta la lengua indígena.

¿Cuándo ocurre el desplazamiento? Por ejemplo, viene una institución a cualquier comunidad indígena, se traslada alguna dependencia de un organismo con su gente que no habla la lengua autóctona. Se inician actividades económicas, sociales y políticas, introduciendo una cantidad de papeles y requisitos que excluyen de entrada la utilización de la lengua indígena, que se ve desplazada y sin ningún espacio para su desenvolvimiento. Por ejemplo, el Instituto Agrario Nacional o el Ministerio del Ambiente prescinden totalmente de cualquier idioma que no sea

el oficial. Lo mismo sucede con el papeleo de la cedulaación y hasta con las actividades religiosas normales de la mayoría de las iglesias establecidas en el país. El personal de las instituciones exige la transición inmediata al uso de la lengua oficial, tal como lo señalan sus normas y prácticas burocráticas. Sólo momentáneamente se toleran intentos de interpretación para aquellos indígenas que definitivamente no manejen el español. Es igualmente insólito que en un tribunal a un indígena se le otorgue el derecho de expresarse con la ayuda de un intérprete, por mucho que se haya exigido esta modalidad procesal que fluye espontáneamente de derechos humanos elementales: Nadie puede defenderse si no habla ni entiende el idioma del acusador.

Al presentarse instituciones, actividades y funcionarios ligados a la sociedad dominante, al haber gente nueva en la comunidad, eso significa inmediatamente que por lo menos en tales cotos cerrados ya no entra para nada ninguna lengua indígena. Lo que sucede es que esta última queda cada vez más recluida en la familia, en el trabajo tradicional cotidiano, en aspectos aún no modificados de la vida diaria; pero fuera de eso no hay más, no queda espacio para la autonomía lingüística. Se da una suerte de reclusión o represión: podemos decir que la lengua indígena permanece virtualmente entrampada y aprisionada en ámbitos cada vez más limitados. Ello significa que al indígena no se le confiere una participación adecuada en la vida nacional, y su única vía de acceso es la renuncia a sus particularidades, comenzando por el idioma. Si no asume el control del idioma oficial llegará a ser totalmente marginado, a través de este mecanismo de **desplazamiento** lingüístico, al cual se suman muchos otros que no vamos detallar en el presente momento.

c.— Vergüenza inducida.

También se usa mucho el término **vergüenza étnica**. La población criolla, los vecinos, los maestros, las instituciones,

inducen en el niño y en el adulto una vergüenza por ser de determinada etnia y por hablar una lengua propia. Entonces, si uno realmente internaliza el sentimiento de ser inferior, de ser distinto en forma peyorativa, desde ese momento no se sentirá muy a gusto y tratará de ocultar su identidad. La mejor y más sencilla de las formas de ocultar la identidad de uno es no hablar su lengua, sin duda alguna. Aquí, por ejemplo, mientras se está en Maroa, todo el mundo se conoce. Se sabe de qué familia es uno, a menos que sea una persona llegada desde afuera. Es casi inútil ocultarse; se conoce quién es baniva o descendiente de banivas; quién es baré, geral, curripaco, colombiano o norteamericano. En Maroa o en San Fernando de Atabapo esto inmediatamente se sabe. Pero en Puerto Ayacucho y aún más en Caracas las cosas cambian.

Un maroño va a Caracas, y si éste se niega a decir que es de Maroa y que habla baniva, entonces pasará inmediatamente por criollo. ¿Por qué será? Porque el tipo físico al fin y al cabo es prácticamente el mismo; el maroño que llega a Caracas será un criollo más. A lo mejor por la vergüenza étnica que ya se le indujo, no se sentiría bien descubriendo, destapando su verdad. Esta verdad la llevará muy oculta en su mente, en su espíritu, y no la expresará. No le va a confesar a nadie que habla otra lengua, que se siente identificado con alguna etnia, o que pertenece a una población distinta del criollo habitual. Ya se le había inducido a sentirse mejor negando su origen, para tratar de confundirse con una “masa” criolla o criollizada. Esto sería la “vergüenza inducida”, que ya desde temprano se le inculcó; a veces por sus propios padres o familiares, así como por sus compañeros coetáneos. Pero normalmente se ve claro que son los criollos, sus instituciones o escuelas, quienes inducen ese sentimiento de vergüenza e inferioridad que hoy está presente de forma tan extendida.

d.– Debilitamiento interno.

Sucede que cuando una persona durante mucho tiempo no hace uso de su lengua nativa, esa lengua pierde algo de su calidad expresiva. Una persona que esté dos o tres años sin hablar baniva, aunque lo sepa bien, tal vez porque no se le presenta la oportunidad, ya va perdiendo vocabulario, se le hace más difícil e incómodo desenvolverse. Entonces, al conversar dirá la mitad en español y la otra mitad en su lengua; es decir, hablará una media lengua porque ya pasó mucho tiempo sin practicar su propio idioma. Su desempeño se recargará de préstamos hispanos, posiblemente pronunciará mal y hasta dirá disparates. Ahora bien, si ya tiene diez o veinte años sin hablar su lengua, aunque la haya aprendido desde muy temprano, evidentemente no se tratará del conocimiento normal que cada hablante suele exhibir siendo usuario de la misma durante todos los días, desde que se levanta hasta que se acuesta. Por eso se da la pérdida, una erosión, que va debilitando internamente las estructuras lingüísticas; se desemboca en un mal vocabulario, una fraseología inadecuada, una sintaxis llena de dudas y vacilaciones, una pronunciación cuestionable. A lo mejor el sujeto tampoco aprendió bien el castellano durante todo ese tiempo. Es posible que sea un semi-hablante de dos o más lenguas. Cabe también que llegue a saber el castellano a la perfección. En todo caso, lo que me interesa puntualizar, en este momento, es que ya no habla bien su idioma por “debilitamiento interno”; o sea que perdió un poco o bastante el uso de su lengua nativa. Esta es otra razón por la cual ciertas lenguas indígenas no prosperan sino que más bien van desapareciendo.

e.– Escolarización.

Aquí hablamos mucho de un nuevo indigenismo, de decretos favorables a las culturas indígenas, de artículos constitucionales y previsiones legales que las promueven, de educación intercultural bilingüe, de interculturación, de respeto al

patrimonio aborigen. Hablamos miles de cosas, pero si se hace un cálculo sincero, en una amplia mayoría de los planteles el niño indígena ingresa todavía para ser “castellanizado”. Lo demás constituye aún una excepción; es como un saludo a la bandera. Los niños siguen yendo a la escuela para que se les enseñe el castellano. Incluso así lo manifiestan los representantes cuando dicen: “yo quiero que mi hijo sepa ‘hablar y escribir’, que se supere, que no se atrase; y que después, a la hora de pasar a otros niveles educativos, se defienda bien”. Salvo algunas experiencias exitosas de Educación Intercultural Bilingüe, el niño entra a recibir otro idioma, a dejar su propia cultura y, por supuesto, su lengua de origen. Tal es la realidad de la escolarización hoy día; ojalá mañana se pueda decir algo distinto.

Yo respeto profundamente la experiencia de una institución como Etnollano, la cual nos muestra un proceso distinto, por ejemplo, con los curripaco. Ya este es otro camino; los curripaco y los piapoco se están organizando y transitando otra vía. Pero apenas comienzan a desandar el camino a que nos hemos referido, consistente en la pérdida total de todos los valores autóctonos. Pero todavía en Maroa está clarísimo —y ahora con el preescolar va a ser peor— que lo poquito que el niño podía aprender antes con la abuela y con los viejos está en trance de perderse. Cuando el niño va al preescolar ahí seguramente estará todo el tiempo en contacto con la otra cultura y oyendo la otra lengua. No critico el preescolar como institución sino las consecuencias que puede traer. No es que el preescolar en sí sea dañino, no quiero que se me entienda de esa forma. Nosotros que somos educadores sabemos lo que es la escuela y sus variantes; no estamos criticando la idea sino la forma como se instrumenta. Lo poquito que antes el niño recibía en su casa de la cultura nativa ahora se debilita, porque ya en el preescolar está expuesto a otra lengua y otro sistema de vida. Ya no se le da el tiempo, ni siquiera hasta los cinco años de edad, para que aprenda un poquito de baniva u otra lengua

que se está perdiendo. Ya no tiene esa opción. Por todo ello, todavía la escolarización sigue siendo un factor que destruye en forma muy violenta las lenguas y culturas nativas.

f.– Migración.

No es ningún misterio que pueblos como Maroa, como San Carlos, se están quedando solos, al menos en el presente histórico. Son pueblos que no presentan un verdadero crecimiento; además muy a menudo se desplazan a otros lugares las familias originarias y entran personas procedentes de otras regiones. En todo caso, el núcleo poblacional va emigrando a San Fernando. Puerto Ayacucho y hasta a Caracas. Maroa en cierto modo se va quedando sola, al igual que San Carlos de Río Negro y otros sitios aun más pequeños. Teniendo en cuenta esa emigración, si ha sido difícil mantener la cultura baniva en Maroa, ¿cómo será en Puerto Ayacucho o en Caracas? Si aquí es problemático, una vez que la gente llegue a un barrio de Puerto Ayacucho lo ancestral tenderá a perderse irremisiblemente, como culminación de una tendencia histórica que ya se da en el lugar de origen.

También existe el fenómeno de la inmigración. Cuando viene gente de afuera, ella lo que trae a Maroa es el castellano, la lengua dominante. Con personas de procedencia foránea no es posible practicar la lengua y cultura nativas, por cuyo motivo la inmigración es algo que contribuye a una mayor pérdida.

g.– Mestizaje.

El mestizaje es otra de las causas. ¿Cuándo y cómo ocurre? Dijimos que en el Vaupés, cuando se casaban personas de diferentes linajes y que hablaban lenguas distintas, el niño terminaba aprendiendo las dos lenguas. Aquí, al contrario, cuando hay un matrimonio entre un criollo y una baniva o al revés, entonces la lengua que sufre es la baniva: el castellano se aprende de todas maneras. Cuando uno de los dos cónyuges desconoce el baniva,

el niño difícilmente va a adquirirlo, pero el castellano sí. De modo que en la medida en que van surgiendo nuevas generaciones con un alto grado de mestizaje, los mestizos normalmente se acercan mucho más al criollo que las generaciones anteriores de mayor influencia baniva.

h.- Búsqueda del ascenso económico y social.

Esto resume todas las ideas anteriores. Ya dijimos que los padres equivocadamente creen que el desconocimiento del idioma nativo y el conocimiento exclusivo del castellano ayuda a aprender mejor, a conseguir mejores trabajos, a lograr un modo de vida superior, a progresar, a llegar a un nivel que de otra manera no podrían tener. Entonces, piensan que económicamente salen ganando si desconocen la lengua indígena; y que socialmente también serán más respetados si ignoran todo su ancestro.

Frente a ese proceso de búsqueda del ascenso económico y social, hemos tenido muchísimo trabajo para convencer a la gente de lo erróneo de su punto de vista. En todas partes ha sido difícil dialogar con los representantes, con los padres indígenas, para que acepten la educación intercultural bilingüe. Muchísimos de ellos la rechazan, diciendo que representa el atraso para los niños, los cuales sólo tienen que aprender el castellano, leer y escribir, a sacar cuentas, junto a las demás materias regulares del programa convencional. Así, podrían confundirse con la corriente cultural principal que les suministra la base de sus pautas ideológicas. Es obvio que la búsqueda del ascenso económico-social también conspira contra la sobrevivencia de las lenguas indígenas y de todo rasgo cultural diferenciado respecto de la mayoría dominante.

Acabo de exponer estos siete factores, y estoy consciente de que hay otros más. Podría agregarse otra serie de consideraciones para explicar cómo y por qué razones se pierde una lengua indígena y la cultura que ella comporta.

7.– La causa desencadenante: la renuncia de las madres para comunicarse en lengua nativa con sus hijos y los niños en general. Aunque la abuela, el padre, los familiares son importantes, la madre es la comunicadora más decisiva, sobre todo a nivel colectivo.

En todo lo anterior hablamos de las múltiples causas que explican el debilitamiento y la desaparición de algunas de las lenguas habladas en la región, de las lenguas indígenas amenazadas. Hay no obstante una causa sin la cual las otras no operarían: una fundamental, inmediata y directa que vamos a mencionar aquí. Ella es incluso la desencadenante de las otras anteriores; es fundamental por consiguiente iniciar cualquier proceso de reconstrucción lingüístico-cultural a partir de ella. Se sabe que hay razones múltiples: la presión social la situación económica, el mestizaje, la vergüenza, todo lo que se quiera. Pero no deja de haber un motivo decisivo, que como tal pone en marcha a pérdida lingüística, prendiendo el motor de los mecanismos deculturativos. Con él se inicia la desaparición de acervos culturales enteros.

¿Y cuál es esa causa? Es el momento en que la madre baniva –cualquiera de ellas– se niega a socializar a su niño en la lengua nativa: prefiere usar con él la lengua extraña. Es entonces cuando realmente se rompe la continuidad. Antes de esto la lengua todavía se transmitía más o menos bien; porque a pesar de todas las amenazas y peligros se mantenía aún cierta continuidad cultural. La sociedad indígena se reproducía más o menos bien, con los riesgos que no podemos negar. No dejaba de haber algo continuo y estable, pese a todos los factores en su contra.

Por esto insisto muchísimo en que frente a tal realidad ustedes mismos tendrán que pensar y repensar lo que ha sucedido en sus casas, lo que ocurre en sus propias familias, lo que están viviendo ustedes mismos, ustedes mismas. Aquí tendrán que asumir una parte de la responsabilidad de lo que está pasando. Me refiero al momento en que la madre toma conscientemente

la decisión sobre la lengua que va a hablar con sus niños. Esta no es una decisión casual, rápida o apresurada. No: no lo es, ya que la madre trata de pensar bien lo que va a hacer con su hijo, y si ella siente que lo mejor para él es transmitirle la lengua no-indígena, en ese momento ya desencadena una pérdida quizás irreparable. Poco a poco la erosión va haciendo brecha, y si el tiempo avanza conducirá a una desaparición total. Indudablemente, si la abuela continúa hablando con el niño en su lengua nativa, ella prolonga todavía la vida del idioma autóctono, pero ya no es lo mismo. La abuela –los ancianos en general– pueden retrasar la pérdida del patrimonio ancestral, pero difícilmente pueden desenvolverse sin la ayuda activa de las madres. Además, estas madres serán abuelas más adelante y ellas ya no van a prolongar la vida de ninguna lengua indígena. Aun siendo abuelas seguirán hablando en castellano cuando crezca la otra generación.

Es una ayuda que los familiares mayores sigan practicando en la comunidad su lengua con los niños; pero no es lo mismo que si lo hiciera la misma madre. Abundan las madres banivas quienes por comodidad, por la idea de no dominar bien o haber olvidado su propia lengua, por simple pragmatismo, porque las indujeron a introducir el castellano desde temprano, o porque creen beneficiar al niño de alguna forma, a partir de cierto momento optan por un cambio definitivo en el código lingüístico que utilizarán con el niño. Sin necesidad de volver sobre los motivos que engendraron tal decisión, al haber una experiencia familiar de esa naturaleza, una situación en que la madre reemplaza el baniva por el castellano para enseñárselo a sus hijos, ella contribuyó decisivamente a la desaparición tal vez irreversible de su idioma. Esa es la coyuntura de mayor gravedad, el giro más drástico, el cambio más difícil.

Todo lo que mencionamos antes es de suyo bastante grave, pero el hecho de donde se desprendió el proceso que a su vez motorizó la pérdida de la lengua es precisamente esa

determinación: la madre decide no hablar en lengua indígena sino asumir la lengua impuesta, con las consecuencias que esto acarrea. En ese momento ella contribuyó como nadie a la desaparición de su lengua, pensando tal vez en el futuro de su niño. Tampoco estoy afirmando que lo hizo de una forma irreverente, o que su decisión haya sido moralmente mala. No tratamos de criticar la parte moral o ética, ni ningún otro aspecto polémico de la cuestión. Estamos constatando simplemente que de alguna manera esa señora contribuyó a liquidar su propio patrimonio lingüístico.

Ustedes, realmente, si tienen ese problema de no hablar su propia lengua en el círculo familiar, ¿pueden recordar en qué momento comenzó a cobrar vigencia dicho cambio? ¿Cuál fue la primera madre que empezó a hablar otra cosa en lugar del baniva o el warekena? ¿Por qué ocurrió semejante mutación? ¿En qué circunstancias fue tomada tal decisión? ¿Fue una determinación individual o colectiva la que llevó a tal resultado? Estamos a tiempo todavía para que en el día de mañana todo esto se invierta. Es perfectamente posible que a partir de ahora muchas mujeres que hablan baniva también lo practiquen con sus hijos y con su familia en general. En principio nada excluye una reversión de tal naturaleza.

Por eso digo que lo acontecido no es irreversible. A partir de mañana o pasado, cuando los hablantes del baniva cobren mayor conciencia de la importancia y significación de su lengua, habrá probablemente madres que les enseñarán a sus niños el baniva antes de inculcarles el castellano. Aun las mujeres que duden de su fluidez en la lengua nativa, la recuperarán con un poco de ejercitación y buena voluntad. Por otra parte, no surgía ninguna dificultad para aprender el castellano; el español ya no se perderá en Maroa: ello es imposible. El baniva podría perderse, el warekena también; pero es impensable que el español desaparezca. El idioma mayoritario del país ya echó raíces demasiado hondas

como para pensar que el niño se “atrasaría” por no aprender el castellano. Ese peligro dejó de existir hace mucho tiempo.

El momento crucial para la pérdida es cuando las madres toman una decisión equivocada; allí comienza todo, sin desestimar otras causas que no pueden dejarse de lado. Ahora bien, ¿por qué digo que la madre es decisiva, sobre todo a nivel colectivo? ¿Por qué utilizo el término “colectivo”? Porque puede haber excepciones individuales. Por ejemplo, un extranjero puede aprender el baniva con libros o métodos especiales. Un niño puede aprenderlo con su abuela; otro niño, que es hijo de criollos pero juega constantemente con niños banivas, también lo aprende a hablar individualmente y hasta con mucha “corrección”. Pero como colectividad, como pueblo, la forma inmejorable de transmitir la lengua es a través de la madre, tal como sucede en todas las comunidades lingüísticamente “sanas”. Es el procedimiento de validez y efectividad indiscutibles, conducente a la prolongación y hasta perpetuación de la vida histórica de un pueblo. Colectivamente es la madre la transmisora idónea. Puede haber otros tipos de adquisición; pero lo que es verdaderamente importante es que sea la madre la encargada de transmitir este valor, este legado que es el patrimonio lingüístico.

Llegó el momento de profundizar algunas soluciones. No quiero que nadie se imagine que yo estoy mandando para que los demás o las demás obedezcan. No pretendo imponer mi propio criterio ni erigirme en profesor de baniva. Sólo deseo que ustedes reflexionen y formen su propio criterio. Conviene, con el concurso de todos, tomar contacto con esta problemática y reflexionar con entera libertad, para comprender cómo ha sucedido lo que sucedió y qué se puede hacer en adelante. De todas maneras, es su argumento el que vale; ustedes podrán transmitírselo a sus familiares, pero muy especialmente a las madres. Hay que actuar sobre todas las causas pero particularmente sobre las madres de familia. No hay peligro irreversible para el idioma baniva mientras se

pueda contar con la competencia y motivación de estas señoras en Maroa; y lo mismo cabe decir respecto del idioma warekena en Guzmán Blanco. También yo estoy de acuerdo en que los libros son importantes. Vamos a elaborar textos, pongámonos a grabar mitos, testimonios y conversaciones. Trabajaremos con las lenguas y haremos los seminarios necesarios.

Pero, mientras no se empiece a trabajar a nivel de las madres de familia, es poco lo que se puede hacer. Comencemos reforzando su motivación, para sacar a flor de piel la competencia que tienen las madres como hablantes nativas de su lengua. Luego hay que hacer que esto repercuta en la socialización y educación de todos los niños. No se debe eludir el trabajo básico de actuar a nivel familiar. De esa manera no existirá ningún peligro irreversible. Podrán actuar juntas todas las causas, hasta se podrá prohibir o querer desplazar la lengua; el mestizaje y la emigración tampoco se van a detener. Pero a medida que la madre se mantenga firme y tenga esa actitud de conocer y hablar su lengua no tan sólo para sí o para conversarla con los viejos, sino asumir su rol de hablante transmisora de la misma a las nuevas generaciones, ésta no correrá el peligro de desaparecer sino que más bien se fortalecerá cada día.

Mientras la madre tenga esa actitud positiva no hay ningún peligro. ¿Por qué? El niño no opta, el niño pequeño no enfrenta alternativas. Él aprende a hablar el idioma que se le ofrezca. Si al niño le presentan el baniva, es como un menú. Si el menú contiene el baniva, pues con mucho gusto consumirá ese producto, tal como viene programado. Si lo que se le ofrece es otro menú, se queda con otra lengua para toda la vida. El niño no escoge, sino que acoge todo insumo bien administrado. Más tarde la cosas sí pueden cambiar. Cuando el niño crezca, puede de alguna manera variar de modo de pensar y hasta rechazar su idioma. Pero difícilmente, porque el niño ya se lo aprendió en la infancia. Y aquello que se adquiere en la infancia aún puede erosionarse,

desgastarse un poco, pero no desaparecer del todo. En cualquier caso, es básicamente la madre quien le va a enseñar una u otra lengua a su hijo. Por eso hay que saber actuar sobre esta motivación y esta competencia maternas. Si se logra un buen trabajo a ese nivel, la lengua amenazada se reproducirá casi automáticamente, sin ningún lugar a dudas, y los niños la aprenderán. Tal vez haya peligro de que al llegar a la edad adulta o incluso en la propia adolescencia, estos niños no exploten intensivamente el conocimiento que tienen de su lengua. Aun con tales reservas sería injusto menospreciar los resultados alcanzados, ya que esas personas llegaron a aprender un idioma vulnerable, cuyo dominio se mantendrá en ellas con mucha firmeza. Es evidente que por esa vía hay que comenzar.

Los seminarios, los talleres, los libros, las publicaciones, los audiovisuales, las reuniones, todo lo que estamos haciendo está perfectamente bien como un notable esfuerzo en pro de nuestra causa. La lectura y la escritura constituyen un refuerzo muy apreciable. Pero nada se hace sin motivar a las madres; ahí comienza todo. Ahora me voy a referir a unas recomendaciones que tienen que ver específicamente con el caso de Maroa y que aspiran a complementar todo lo anterior.

Nos concentraremos en los puntos siguientes:

- a.- Activar a las madres y a otros familiares, en especial a los ancianos.
- b.- Crear nichos lingüísticos en el mejor sentido de la palabra.
- c.- Orientar el preescolar en el sentido de la lengua y cultura maternas.
- d.- Aplicar la educación intercultural bilingüe, comenzando con la enseñanza de la lectoescritura.
- e.- Organizar competencias y concursos culturales de forma y contenido nativos.
- f.- Usar material audiovisual, computacional y otras innovaciones a que hubiere lugar.

Podemos resumir diciendo que en Maroa la lengua nativa no se reproduce porque en general la juventud no aprende baniva sino castellano, aun existiendo hablantes productivos y potencialmente reproductivos.

El hablante productivo es aquel que puede generar textos, pronunciar y enunciar todo tipo normal de discurso, narrar mitos y conversar con los demás hablantes, entre otras realizaciones propias de su competencia. En cambio, el hablante reproductivo, aparte de utilizar su lengua con todos estos fines y otros similares, está en condiciones también de enseñar y propagar su idioma a otras personas, para que éstas a su vez lo aprendan a usar cabalmente. Básicamente me refiero a las madres y a otros familiares que transmiten la lengua a sus hijos y a los niños de la comunidad en general.

Nos toca ahora resumir la idea de la creación de nichos lingüísticos. Estos nichos serían pequeños centros de reproducción del idioma nativo amenazado. En tales lugares suele instalarse como mínimo una anciana, una abuela que trabaja con sus propios descendientes y también con otros niños de la comunidad, casi indistintamente. Esta abuela conversa con los niños como si fuera la propia progenitora de los niños; asume prácticamente un papel de madre con estos niños, y les va enseñando e inculcando no tan sólo la lengua sino igualmente los cuentos, las manifestaciones culturales, los valores ancestrales, los juegos, y todo lo propio de la formación tradicional. La abuela es auxiliada por facilitadores, por maestros y por dirigentes de la comunidad. Es decir, habría siempre al menos un facilitador viendo y vigilando el funcionamiento del sistema. Esto es reminiscente de la vida íntima en familia, como si fuera una prolongación del hogar, pero bajo la supervisión de ciertos maestros y otras personas capaces de lograr que este proceso se dé en la forma más apropiada.

Lo ideal sería orientar el preescolar en el mismo sentido que se le confiere a los nichos lingüísticos. No debería

seguir funcionando sobre la base del idioma español y de pautas occidentalizantes, sino que habría de contar con los servicios de ancianos y de otros hablantes del baniva, sobre todo de personas que conozcan profundamente dicha cultura. Se trataría prácticamente de una combinación del preescolar con el nicho lingüístico, en bien de la formación de los niños en los parámetros de la lengua y cultura nativas, sin excluir los aportes de la cultura dominante.

A estas alturas se entiende sin dificultad ni mayores explicaciones la absoluta necesidad de fomentar la educación intercultural bilingüe, en la enseñanza básica y en otros niveles. Mas como hemos tocado ese compromiso en diferentes contextos, sirva el presente espacio para enaltecer la importancia de las competencias y concursos culturales. Se pueden reunir grupos de niños por ejemplo cada tres meses, para que cuenten en baniva, para premiar al que mejor hable este idioma. También puede hacerse un concurso literario entre los niños para que escriban sobre temas diversos, a fin de demostrar su nivel de conocimiento y los progresos que van alcanzando. Así como existen los concursos deportivos también se pueden realizar competencias sobre el lenguaje y otros aspectos de la cultura, fomentando así no sólo la reproducción de los patrones culturales tradicionales sino también el ejercicio de la creatividad emanada de esas fuentes ancestrales, a las cuales se añadirían los insumos provenientes de la interculturación. Es indispensable conseguir para ello los recursos mínimos necesarios, de manera que se fomente la participación tanto de los niños como de los adultos.

En materia de producción audiovisual nos referimos a grabaciones y, con mayor razón, o la elaboración de videos, tremendamente útiles en la actualidad. Deberán elaborarse producciones sobre la cultura baniva antigua, para demostrar cómo eran el vestido, la vivienda, los objetos de uso diario. En esas películas el niño oíría hablar un baniva perfecto en boca de los ancianos

y otros expertos del idioma, quienes utilizan el mejor acento y la entonación más auténtica. Ello no impide la traducción al español mediante títulos apropiados. En esta forma la gente se encariñaría nuevamente con su lengua nativa, lo cual permitiría valorar aún más el legado ancestral. A pesar de los costos que acarrea, aquí entra también el renglón de las computadoras, bien sea para producir materiales de gran calidad y para programar todo lo relativo a la revitalización de la cultura propia, generadora de sociodiversidad.

Aquí estamos trabajando varios profesores y especialistas, incluso algunos que por varios años nos habíamos apartado del contacto directo con el pueblo baniva. Por ello mismo podemos ver con orgullo y con conocimiento de causa, que hoy en día el idioma baniva tiene más valor para la población que en décadas anteriores. El pueblo, las familias, se interesan mucho más, ya sienten el orgullo de su identidad, su idioma y sus valores. Los últimos veinte años no han transcurrido en vano. Se ha producido un despertar, a pesar de haber faltado un trabajo continuo como hubiésemos querido. Definitivamente, la gente quiere reconquistar y readquirir sus valores y patrimonios, antes de que las pérdidas sean realmente irreparables.

Ayer escuché un término de uno de los de aquí presentes, quien se refirió espontáneamente a una **revolución lingüística**. Somos testigos de que varios maestros y participantes que antes parecían ignorar la lengua, ahora la hablan con cierta fluidez y un orgullo étnico bien entendido. Y retomar la lengua significa también asumir una creciente iniciativa cultural, histórica, social y económica en bien de nuestras etnias.

CÓMO DIFUNDIR LA LITERATURA INDÍGENA ENTRE LOS NIÑOS: UNA PROPUESTA ANTROPOLINGÜÍSTICA

Cual si se tratara de una expiación de un pecado original, los expertos en literatura infantil se esmeran en compensar— aunque sea en grado mínimo— los daños causados por la pésima televisión y la mala subliteratura para niños, las cuales parecen haber copado la casi totalidad del espacio disponible. En Venezuela, desde hace algunos años, uno de los candidatos fuertes para hacerle contrapeso a esa bazofia que contamina las nuevas generaciones es precisamente la literatura de los pueblos aborígenes, empezando por los de Venezuela.

Sin embargo, la tarea no luce ni fácil ni tan sencilla. Ante todo, hay que definir —en términos aproximados si se quiere— qué es esa literatura indígena apta para el consumo infantil y capaz de competir con lo que el niño espontáneamente lee o, más bien, ve por televisión. Sin pretender exagerar la magnitud del problema, es preciso hacer gala de cierta finura conceptual para responder con propiedad.

El mismo concepto de “literatura indígena” tropieza con ciertas dificultades. En la inmensa multitud de los casos, se trata de manifestaciones orales —sólo tardía y parcialmente llevadas a la escritura algunas veces— acompañadas de rasgos paralingüísticos, mímica corporal, e incluso algún tipo de puesta en escena dentro de una ambientación culturalmente adecuada.

En consecuencia, para algunos investigadores recientes no se debería hablar de “literatura indígena” sino de un “arte de narrar” que se da en dichas etnias e involucra actividades estéticas

de muy variada índole. Sin abordar formalmente la discusión en el presente momento, mi punto de vista se resume en que dentro de la totalidad aludida hay un **componente literario** muy importante; éste tiene, a su vez, la virtud de poder ser aislado analíticamente, sin que por ello pierda su sentido o la susceptibilidad de ser transmitido y comunicado: como producto lingüístico que es, bien sea oral o escrito.

En cuanto al carácter literario de la **oralidad**, sostenemos que a pesar de la etimología de la palabra “letra” –o *littera* en latín– la presencia de la escritura no constituye condición *sine qua non* para una codificación y sistematización suficientemente coherentes, para justificar el empleo del concepto de literatura en el caso de los pueblos indígenas ágrafos en general. Por tal motivo, seguiremos utilizando a lo largo del presente trabajo el término “literaturas indígenas” –preferentemente en plural– al margen de las discusiones teóricas, que de ningún modo consideramos canceladas.

Otro punto que debemos abordar desde el inicio, es la innecesaria pero inacabable confusión entre literatura y mitología, cuando el referente principal lo constituyen las poblaciones aborígenes de cualquier continente. Nadie discute la significación raigal de los mitos ni el hecho del enorme interés que siempre ha suscitado entre los investigadores; pero ningún pueblo del mundo es monotemático, ni su creatividad se reduce a un solo tipo de esquema mental, ni su cultura manifiesta tal grado de rigidez.

En efecto, además de los mitos –que definimos sucintamente como narraciones simbólicas potencialmente ritualizables que dan cuenta del origen y transformación de los seres y de su lugar en el cosmos– en cualquier cultura indígena hay también leyendas, cuentos de diversos tipos, adivinanzas y locuciones ingeniosas, poesías y textos musicalizados, testimonios personales y colectivos, explicaciones y descripciones introspectivas referidas a la propia cultura; y lejos estamos aún de haber agotado todo el

repertorio posible. Existen igualmente los géneros mixtos o de transición, así como elaboraciones que reflejan problemas nacidos del proceso de aculturación: del contacto violento e inarmónico con el resto de la sociedad nacional.

Visto en esta forma, el cuerpo literario de cualquier etnia es un ente inagotable y en pleno proceso de expansión. Lo que se ha logrado recoger hasta la fecha sólo representa muy parcialmente la verdadera riqueza subyacente, que ya estamos en condiciones de apreciar en su verdadera magnitud cualitativa y cuantitativa.

No hace falta insistir en que sólo una determinada porción del material etnoliterario recolectado es adecuado o verdaderamente interesante para los niños. Al afirmar esto, no estamos cayendo en una pacatería sexual, censurando *a priori* pasajes que según algunos educadores y críticos podrían resultar libidinosos. Para generalizar, a estas alturas no creemos en temas tabú o intrínsecamente desaconsejables para el público infantil.

Guiados por el mismo principio, tampoco comulgamos con la manía de evitar a todo trance los desarrollos temáticos contentivos de violencia, como si los mismos fueran contrarios a la naturaleza humana. Así, cuando criticamos la subliteratura televisiva, nuestro problema no es fundamentalmente la violencia *per se*; sino que desaprobamos el énfasis excesivo, limitante, simplista y descontextualizado en un número corto y estereotipado de situaciones violentas programadas en serie. Además, si a ver vamos, no sólo las narraciones indígenas sino las de cualquier pueblo del mundo abundan en temas como la agresividad, la enemistad, la inarmonía, el castigo, inclusive la venganza.

Sin profundizar por ahora en estos aspectos, es evidente que el niño educado en el contexto sociocultural urbano —o incluso rural— de la Venezuela actual no podrá establecer una verdadera conexión entre cualquier producto literario indígena y la totalidad societaria de lo cual forma parte. Además de ello, proliferan en los textos de que disponemos un conjunto de elementos,

términos, relaciones, situaciones y valores que difícilmente podrán llegar a su sensibilidad; y menos aún serán interpretados e internalizados por su mente en forma similar a la captación de un miembro de la etnia tanto infantil como adulto.

Todo esto no implica una valorización condicionada ni una reserva frente a estas elaboraciones culturalmente algo distanciadas; sino que establece la necesidad de aplicar un proceso de selección y adaptación, sin el cual esta literatura difícilmente podría cumplir su cometido inicialmente esbozado. En cambio, estamos seguros de que si se produce según nuestra recomendación, el efecto podrá ser muy positivo e inesperadamente atractivo.

No somos partidarios a ultranza de la adaptación –vale decir, modificación– de los textos originarios. En la literatura infantil venezolana ya publicada, hay buenos ejemplos de mitos y cuentos indígenas traducidos, pero sin cambios apreciables. Cuando es posible tal tipo de transmisión directa, bienvenida sea; está lejos de nosotros oponernos a una opción tan evidente y al mismo tiempo respetuosa de la identidad cultural indígena.

Pero si nos tomamos el trabajo de escudriñar con atención un buen número de textos étnicos, no tardaremos en convencernos de que la situación no es tan simple. Hace varios años venimos laborando en algo que denominamos “lectura intercultural” de esta clase de creaciones. Partimos del principio de que ningún producto cultural emanado de un contexto específico puede encajar de manera idéntica en otro conjunto cultural distinto; podrá eventualmente ocupar un lugar determinado en esa otra realidad, mas para ello suele ser necesario un proceso adaptativo, largo o corto, consciente o inconsciente.

Esto parece significar que las piezas literarias aborígenes necesitan de una “traducción intercultural”, hasta para hacer medianamente comprendidas por miembros de otras sociedades. Sólo el antropólogo u otro especialista equivalente está en

condiciones de aprehender sin problemas un contenido cultural ajeno... ¡Y cuántas veces nos tropezamos con la sorpresa de que los mismos antropólogos se equivocan de medio a medio!

Por esta razón recomendamos la traducción intercultural —sobre lodo para públicos infantiles y juveniles— de modo análogo a como se lleva a cabo una simple traducción lingüística, de un idioma a otro. De esta manera, conviene explicar conceptos y acepciones oscuras para el lector neófito, remitir los elementos a una matriz cultural mayor, establecer relaciones explícitas donde el nativo las capta implícitamente, suprimir o atenuar fórmulas de énfasis o repetición, incluso agregar o quitar algunos componentes si ello fuera aconsejable para una comprensión global.

Nada de esto va en detrimento del espíritu de la obra original. Por el contrario, se trata de mecanismos adaptativos que propician la mejor captación posible, no solamente intelectual sino también sinestésica y afectiva. ¿De qué vale toda la fidelidad del mundo si ésta no transmite en determinado momento ni la forma ni el contenido de una hechura humana? En casos como éste es valedero escoger lo óptimo, es decir, hay que tomar la libertad de realizar una traducción lingüística y cultural: con el cuidado, claro está, de no falsear la intencionalidad y el molde creativo originales.

¿Pero bastará con “traducir” la pieza literaria para asegurar su difusión y conocimiento entre nuestros niños y jóvenes? En algunos casos afortunados sucede así. Pero en términos más generales, debemos atender a otros factores adicionales, algunos de ellos muy importantes. Nos parece lo mejor enunciar en forma clara y tajante nuestra preocupación fundamental: por más hermosa que sea la oralidad autóctona, el mercado está tan atiborrado de productos competitivos, que las pocas ediciones infantiles de literatura indígena podrán pasar, de todas maneras, prácticamente inadvertidas.

Esto se comprende fácilmente si por empatía nos colocamos en la posición de un niño que está por escoger sus lecturas. Ciñéndonos tan sólo al mundo de los impresos, él puede seleccionar cuentos europeos como Blancanieves, El Gato con Botas; suplementos y comiquitas de toda laya; libros sencillos de aventuras; viajes interplanetarios o ciencia ficción; enciclopedias y diccionarios escolares; revistas y periódicos cónsonos con su edad e intereses personales. En una situación de “libre mercado” como la que estamos describiendo, ni al educador más optimista se le ocurriría pensar que el niño va a elegir precisamente un material de literatura indígena.

Para subrayar esa idea, recuerdo haber leído un comentario incluido en una gramática indígena hecha en USA, que decía más o menos lo siguiente: Los cuentos de animales del pueblo Maidu –etnia semiextinta de la costa de California– son bastante simpáticos e interesantes; en el fondo se parecen a las comiquitas de dibujos animados que diariamente pasan por televisión. ¿Será posible –preguntamos– que los cuentos de cualquier pueblo amerindio no representen más ni trasciendan más allá de lo que puedan lograr figuras como Tom y Jerry, el Pájaro Loco o la Pantera Rosa?

Quienes hemos trabajado en antropología y antropolingüística sabemos que las expresiones concretas de cualquier cultura aborígen son multidimensionales y polisémicas, hasta por el hecho elemental de remitirnos obligatoriamente a una totalidad societaria autónoma. Pero la percepción del lector común –del hombre de la calle o del niño en el aula– no suele ser tan sofisticada: a ellos les cuesta poco equiparar un mito de transformación con un corto de Walt Disney.

No queremos llegar a un proteccionismo extremo. De nada valdría obligar a nuestros niños –lectores incipientes– a dedicar largas horas a materiales elaborados con temática indígena, y de paso exigirles que minimicen o frenen su curiosidad frente

al resto de la literatura asequible. Tal monstruosidad sólo despertaría resistencia y repudio. Mas sí estamos en capacidad de promover las creaciones indígenas en condiciones ventajosas, así como de incluirlas –con suavidad pero también con firmeza– en el programa de estudios y de actividades elaborado para cada nivel de enseñanza, y por consiguiente para cada niño.

Ahora bien, no es aconsejable tampoco introducir tales trozos de lectura en una forma aislada, un tanto asistemática, como una suerte de aditamento inconexo. Sabemos por experiencia propia que surte un efecto mucho mayor esta clase de iniciativas, si primero se aborda la temática indígena en una forma más general. Es menester que el niño sepa en primer término algo sobre las etnias aborígenes, su número y características, sus culturas tradicionales y su situación actual.

No es nuestro propósito recomendar una larga propedéutica de carácter antropológico e Indigenista, a manera de una asignatura obligatoria para el alumno. Tal idea resultaría impracticable por falta de tiempo y hasta contraproducente por recargar el trabajo de enseñanza-aprendizaje, que en cualquier caso suele ser oneroso para el niño. Por el contrario, consideramos que con dos o tres charlas con diapositivas y otro material de apoyo, es perfectamente posible familiarizar al alumno con este mundo e incluso satisfacer su curiosidad.

Paralelamente recomendamos que las publicaciones de cuentos indígenas –entendiendo por cuento toda variedad literaria idónea para el consumo infantil– lleven un sucinto material introductorio referente a la población aborígen en general y a las etnias implicadas en particular. Estos textos complementarios deberán ser ajenos a todo academicismo esotérico y a cualquier intento de sistematización excesiva. Su objetivo es mucho más formativo que informativo. Si logran contextualizar las narraciones, habrán cumplido gran parte de su cometido.

Queremos hacer énfasis en que la mayoría de los niños venezolanos muestran un interés muy especial cuando alguien introduce con un lenguaje sencillo y sensitivo al mundo indígena, sus creaciones, valores y problemas. Su atención y motivación van en incremento a lo largo de la sesión, y siempre participan – casi hasta los límites del agotamiento – de la exposición mediante sus preguntas, comentarios, opiniones, ideas e inquietudes. Todo esto nos ha asombrado sobremanera, ya que no esperábamos este tipo de reacción.

Con una preparación de esta naturaleza, ya no hará tanta falta seguir suscitando la curiosidad infantil por leer determinados cuentos indígenas. Será plenamente suficiente con canalizar y mantener viva una avidez espontánea que podrá llegar muy lejos bajo una orientación adecuada. Sólo debemos cuidarnos en un aspecto fundamental: la persona que haga las veces de “conferencista” sobre el mundo indígena deberá dominar el tema a cabalidad, transmitir motivación hasta por los poros y manejar todos los recursos docentes necesarios para comunicarse con los niños.

Nos toca ahora ejemplificar más de cerca nuestra propuesta con un análisis *ad hoc* de dos piezas literarias warao. Pero antes de entrar en materia, queremos llamar la atención sobre la necesidad de escoger bien las ilustraciones y realizar un buen diseño de las obras, por todo lo que representan tales elementos extralingüísticos en el éxito global de la edición ante el consumidor infantil. Todo esto encarece, naturalmente, el producto, lo que nos obliga a una vigilancia permanente para evitar la especulación y los costos desenfrenados.

TRANSFORMACIÓN DEL BÁQUIRO

Contada por un chamán de Winikina al investigador Johannes Wilbert.

Voy a contarles un cuento para que lo aprendan. Trata sobre el origen y transformación del báquiro:

En una ranchería había muchos niños waraos. Aquellos niños eran yo mayorcitos. Sus padres salieron en busca de víveres. Cuando ellos salieron, los niños estaban jugando. Pero, una vez que los padres entraron al monte, los niños fueron detrás de ellos. Se les adelantaron y pasaron corriendo delante de ellos. Siguieron corriendo, sin hacer caso de las llamadas de los padres. Aquellos niños son los actuales báquiros, los que se convirtieron en báquiros. De modo que los báquiros son waraos que se transformaron.

Y esto es todo.

IBURE A NAMONINA

Tai denobo ine warakitia naminakitane. Tamaja a wai “ibure a namonina”.

Warao a nobotomo era. Nobotomo nebu mokomoko. Aidamotuma duae. Dukore nobotomo kotubuae. Aidamotuma yarukore, nobotomo ayamo naruae. Narukore, aidamotuma ebikamo kurujubuae. Aidamotuma a ribu nokonaka kurujubuae. Tai nobotomo jakotai ibure jakitane, ibure a namonina. Tai ibure warao namoninae.

Kokotuka diana.

EL MANATÍ

Romualdo Hedilla (Caño Merejina)

Vivían juntas dos mujeres de distinta edad, que eran hermanas. Las dos fueron a buscar comida. La mayor, con su *mapire* que llenó allá con frutas de jobo. La menor, cogiendo su *mapire* viajó embarcada. Allá se llenó el *mapire* con raigones de rábano.

Nuevamente la mayor salió con su *mapire* a recoger fruta de jobo. La menor, después de colmar su *mapire* de raigones de rábano, regresó a su casa. Comieron.

Así las cosas, un día riñeron las dos hermanas. La joven se puso a cantar. Entonces, al tirarse al agua, la cogió por la cintura la mayor. Sin embargo se fue al agua.

La mayor, llena de ira, huyó a la selva. Desde ese día la mayor se fue a comer moriche, como el tapir o danta. La menor se fue a comer rábano, como la vaca marina o manatí.

JONI-NABA

Tida manamo ja tanae, a raiba kuare a rajia. Deko naruae a najoro najobukitane. A raiba, yu isiko. A yu usi isiko ikuatae. A rajia, a yu nisayakore, vvaikia naruae. Tata jurumu ajokonamu a yujokotae.

Atae a yu daiba nisanae, usi nisakitane duae. A rajia, jimuru ajokonamu a yu ikuatae tiakore, a janoko ata naruae dijana. Najoroae.

Taitane, a raiba a rajia ori sabajiae. A rajia dokotu waranae...

Taitane, joni nakayakore, a raiba a rajia kabe oanae; toarone, joni nakae.

A raiba, oriasi tia, inabe jakanae. Tamatikamo a raiba oji najorokitane naruae, naba monika. Jimuru najorokitane naruae, joninaba monika.

Supongamos que se hará una publicación cuyos componentes principales serán estos dos breves mitos, que el niño lector reinterpretaría obviamente como cuentos. Se trata de materiales auténticos recogidos sobre el terreno, lo cual puede comprobarse por el mismo hecho de que el original está en idioma warao.

Sin embargo, llama la atención la circunstancia de que ambas narraciones son breves: tal vez excesivamente breves. Esto se lo atribuimos a la forma como procedió el recolector: escribiendo

al dictado, con lápiz en mano, oyendo hablar al narrador indígena. Recordemos que en esa época –hace aproximadamente medio siglo– aún no se acostumbraba hacer grabaciones en el terreno.

Podemos afirmar esto con todo conocimiento de causa, ya que las narraciones grabadas de viva voz son casi siempre más extensas, menos ceñidas y lacónicas, más libres y espontáneas en la sintaxis, incluso más desenvueltas en su estilo y ejecución verbal. Estamos, pues, evidentemente ante un caso de “inhibición escénica”.

A esto cabe agregarle otras consideraciones. El narrador, en el momento de transmitir su mensaje, fue privado de toda posibilidad de ejercitar sus cualidades histriónicas. La presencia del investigador cohibió el despliegue de cualquier escenario por imperfecto que fuese. En realidad, ignoramos si el indígena produjo o no algunos rasgos paralingüísticos; pero aun en caso afirmativo no aparece en la transcripción absolutamente nada que los evoque. Todo apunta hacia una reducción generalizada, que nos deja solamente con el contenido esencial.

Sea como sea, el producto literario editado está ahí, y nuestro compromiso es transmitirlo ahora a unos niños de primaria. Para ello, tendremos que proporcionar una breve introducción que constará de dos vertientes: una parte sobre la población indígena en general y otra sobre los warao como etnia, con sus características distintivas. Una hábil elaboración de esta pequeña nota inicial servirá de contexto y marco de referencia para los dos cuentos precedentes.

En cuanto a las dos narraciones como tales, cabe hacer la pregunta de si las incluiremos sin ninguna variación adicional o si les hacemos ciertos ajustes de orden intercultural. Como siempre, nos abstendremos de proferir una respuesta dogmática. En principio estos textos son suficientemente sencillos como para ser comprendidos por niños que se inician en la escritura.

Sin embargo, lo recortado de la modalidad narrativa le comunica tal vez cierta brusquedad y aridez. Por ejemplo, cuando el primer texto dice... “un cuento... sobre el origen y transformación del báquiro”, estamos convencidos de que en este caso cabría una redacción alternativa algo más amplia y descriptiva. Se nos ocurre que allí podría hablarse un poco de la manera como inicialmente las personas se transformaban en animales, y para el efecto nombrar algunas especies concretas.

Semejantemente, cuando en el mismo cuento aparece la oración “los niños estaban jugando”, podría hacerse una referencia adicional a dos o tres tipos de juego a que se dedican los niños warao. Asimismo, en la parte correspondiente a la frase “los padres entraron al monte”, no vendría mal una descripción muy sucinta de lo que es el bosque deltano.

En el segundo texto titulado El Manatí se dice “dos mujeres... fueron a buscar comida”. Este sería un buen espacio para nombrar algunos frutos que el warao recolecta en el ambiente deltano. Después se hace referencia al *mapire*, donde cabría igualmente alguna explicación, incluso con el añadido de otros utensilios y su importancia práctica. Tampoco estaría demás dar a entender que el rábano deltano nada tiene que ver con la planta homónima conocida en la urbe.

En el último párrafo se citan nombres como moriche, danta y manatí. Dada la significación cultural de estas especies podría haber una digresión de dos o tres oraciones para ilustrar mejor al lector no warao. Además, es muy posible que el narrador original habría suministrado algunos de estos detalles, si su desempeño hubiese sido menos coartado por el investigador.

Creemos haber comprobado en la práctica que nuestra recomendación es ajena a todo conato de propiciar rellenos y adulteraciones del acervo indígena. Son en todo caso las adaptaciones mínimas necesarias para aproximarnos cada vez más al objetivo primordial de llevar la oralidad literaria indígena a los millones

de niños dispuestos a degustarla y saborearla como algo perteneciente a su propia protoidentidad como pueblo. Si la lectura da pie a actividades colaterales como teatro, títeres, y creaciones infantiles libres realizadas sobre el trasfondo indígena, el efecto pedagógico será aún mucho mayor.

Es tiempo de trabajar con determinación, velocidad y eficiencia. Los 500 años de etnogenocidio no han pasado en vano. Tanto niños como adultos están repletos de falacias y prejuicios antiindígenas. Además, esta temática no es precisamente un exponente de esa modernidad que nuestros niños palpan en forma permanente, dentro de su medio urbano, altamente mecanizado y por desgracia muy deshumanizado. En tal contexto el mundo indígena es como un recordatorio perenne de la diversidad y diferencialidad humanas; un verdadero antídoto a la homogeneización tecnocrática que amenaza con arropar nuestra especie.

III PARTE

LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE EN PERSPECTIVA

EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE: ¿UNA CREACIÓN VENEZOLANA?

Se ha dicho hasta la trivialidad que somos un país subdesarrollado, repetidor de esquemas ajenos, a la zaga de lo acontecido en sociedades más favorecidas que la nuestra. No es mi intención una apología acrítica del quehacer nacional; he sido más bien un observador acérrimo de todas las fallas y desperfectos con la finalidad, eso sí, de buscarles correctivos dentro de las posibilidades planteadas o inclusive fuera de ellas. Hay que reconocer, sin embargo, que tendemos a caer en excesos patéticos en torno a nuestra falta de idoneidad en diferentes campos.

Esta vez quiero concentrarme en algo de carácter más positivo, que pone de relieve la creatividad tantas veces reprimida que se da en la sociedad venezolana. Concretamente, me interesa explorar un poco el origen y paternidad de un hecho tan importante como es la propuesta de Educación Intercultural Bilingüe para los pueblos indígenas de Venezuela y América.

Tengo que hacer una salvedad. La educación bilingüe –sin más epítetos– es un fenómeno bastante viejo. Tenemos el famoso “bilingüismo de transición”, tan de moda en numerosos países, el cual consiste simplemente en hacer uso de la lengua vernácula como estrategia para dominar con mayor rapidez la oficial; y despachar el habla propia, menos apreciada, al rincón de los objetos obsoletos e inútiles. Los propios libros de lectura en lengua nativa –llamados casi despectivamente “cartillas”– así lo atestiguan.

En la segunda mitad del siglo emerge el bilingüismo de “mantenimiento”, pero muy tímidamente, sin más justificación teórica que el sentir colectivo de una etnia. En el plano

educativo suele manifestarse como “educación bilingüe y bicultural”, bastante arraigada en algunas minorías estadounidenses –aborígenes o no–, con la consecuencia adicional de que dicho modelo fue exportado a los más diversos países del mundo. Su lema es enseñar dos lenguas y dos culturas en forma paralela y casi separada.

En cambio, lo que hoy entendemos por Educación Intercultural Bilingüe tuvo su primer gran campo de discusión y aplicación en nuestro propio país, Venezuela. Una de sus bases teóricas es el concepto de “interculturación” que desarrollamos muy explícitamente en el libro *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva* (E. Mosony, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1975). Podemos resumir este concepto como una relación de contacto armónico, horizontal, no impositivo sino respetuoso de la pluralidad entre dos o más configuraciones socioculturales, las cuales constituyen por igual patrimonios del país donde existen y por ende de la humanidad entera.

Una Educación Intercultural debe ser también “bilingüe”, ya que los sistemas lingüísticos son irreductibles entre sí, y sería un acto etnocida y fascistoide propiciar la muerte de una lengua menos “prestigiosa”, so pretexto de afirmar la nacionalidad, con el falso argumento de sustituir un “dialecto” imperfecto e inferior por un “idioma de cultura universal”.

En todo caso, nuestra conceptualización –ampliamente conocida y difundida primero en Venezuela y después en Colombia, Bolivia y otros países latinoamericanos– supera las limitaciones y contradicciones del biculturalismo norteamericano y mexicano. Al menos en lo teórico, en Venezuela, tanto el movimiento indígena autogestionario como el mundo académico y el sistema institucional –incluido el educativo– apoyan y propician sin condiciones la Educación Intercultural Bilingüe. Lamentablemente, y aquí viene la parte crítica y autocrítica de mi planteamiento, el interculturalismo venezolano muy poco

se siente en las escuelas insertas en las comunidades indígenas. El mismo maestro se encuentra, por lo regular, poco motivado y hasta desorientado respecto de sus tareas futuras.

Esperamos que con una actitud más positiva por parte de las instituciones vinculadas directa o indirectamente a los asuntos indígenas, las recomendaciones del Primer Congreso Nacional de Educación y múltiples otros eventos, junto a una serie de factores endógenos y exógenos que en principio nos favorecen, seamos capaces, de una vez por todas, de convertir una doctrina que parece letra muerta en un hecho educativo de alcance nacional que sirva de lección para todos los pueblos del mundo.

PRESENTE Y FUTURO DE LA ETNOEDUCACIÓN

Vivimos un momento histórico en el que tiene lugar una suerte de relanzamiento del mundo indígena, según consta en documentos internacionales, además de una serie de acontecimientos que nos indican cambios fundamentales en el desenvolvimiento de los pueblos autóctonos del mundo. Ellos van conquistando derechos referentes a su especificidad étnica, a la tenencia de la tierra, al renacer de las lenguas y culturas en sus distintas dimensiones. En ese contexto entra la etnoeducación, que no es otra cosa sino la extensión del concepto de educación a las diferentes etnias con culturas propias y específicas. Incluso contamos con diferentes concepciones y definiciones sobre la etnoeducación, entre las cuales existen algunas ortodoxas y otras heterodoxas. Hay que precisar que la ortodoxia se refiere a la magnitud y fuerza con que se manifiesta la cultura indígena en un proyecto etnoeducativo. Así, un plan ortodoxo se basaría casi exclusivamente en insumos nativos, con muy poca presencia de la aculturación.

Por el contrario, cuando se trata de una etnoeducación con fuertes componentes emanados de la cultura dominante, podemos referirnos a una variante diluida o sea heterodoxa del concepto. Allí se trabaja con algunos elementos propios de una educación étnicamente específica, pero la mayoría de sus componentes proviene de los contenidos programáticos de la educación oficial, de base cultural occidental y lengua castellana.

Volviendo a la concepción ortodoxa de la etnoeducación, ella se basa en el proceso de formación del niño, en su educación

y socialización autóctonas, donde prevalece la cultura de la etnia con las instancias educativas propias de las familias de cada niño. El papel de los progenitores es fundamental en cada cultura, si bien varían los roles específicos del padre y la madre. Como las familias son extensas y a menudo clánicas, siempre se cuenta con el concurso de los tíos y abuelos de ambos sexos, entre quienes domina la línea paterna o materna según el tipo de sociedad. Durante el período inicial de su socialización que comprende los primeros años del niño, él va adquiriendo –bien sea por imitación o por propia creatividad– una larga serie de conocimientos, primero más sencillos y luego más avanzados. Todo ello le permitirá, aun antes de su adolescencia, desenvolverse en su entorno social con amplias ventajas sobre el niño occidental, y con un dominio relativamente profundo de las principales manifestaciones de su cultura.

Tal sería la etnoeducación en un sentido ortodoxo, al prevalecer enteramente lo tradicional y lo atañente a la cultura indígena; sin mayores influencias de otros modelos culturales, particularmente de la llamada cultura nacional envolvente. En el otro extremo, cuando se habla de una etnoeducación heterodoxa, se hace referencia a un tipo de educación que en sus aspectos principales procede de la cultura dominante, con sus profesores, programas y contenidos en general. No hay mayor diferencia entre una educación primaria de esta naturaleza y aquella que encontramos en los medios rurales y urbanos, perteneciente al modelo cultural dominante. Sólo se hacen concesiones a la etnia en materia de lenguaje con algún uso de la lengua nativa, en ciertos contenidos y problemas presentes en la comunidad y la etnia. Pero ello no afecta mayormente las características de una educación que en lo fundamental es una suerte de copia del modelo educativo nacional.

Entre estos dos extremos cabe una cantidad de matices, por lo que podríamos referirnos a diferentes tipos de etnoeducación.

En este marco nos interesa destacar especialmente el modelo llamado Educación Intercultural Bilingüe, que es el predominante en nuestros países. Presenta además mejores experiencias, por lo que dispone de un futuro importante en la medida en que se consolide y se haga más cónsona con las manifestaciones de diversos pueblos, etnias y comunidades. La Educación Intercultural Bilingüe es, en otros términos, una variante casi ineludible de la etnoducación. Es inevitable su postulación por razones muy sencillas que no requieren mayores comentarios.

En teoría, podría exigirse una educación indígena monolingüe en lengua nativa. Pero el postulado del monolingüismo indígena es casi inconcebible, por lo menos en la inmensa mayoría de los casos. ¿Por qué decimos que esa educación monolingüe sería algo insólito y encontraría una fuerte oposición en el seno de las familias indígenas? Sencillamente la educación, aparte de reforzar los valores propios de la cultura autóctona, también debe tender un puente hacia la sociedad envolvente. De alguna forma el indígena tiene que comunicarse, participar aun dentro de su especificidad y sin perder nada de lo propio, en un contexto nacional que no se reduce a lo indígena. Hay elementos de la cultura dominante que de alguna manera tiene que internalizar. Hay la necesidad imperiosa de hablar el español o cualquier otro idioma dominante, según los países. Todo indígena tiene que sacar cuentas, saber leer y escribir en la lengua propia mas también en la lengua oficial, y conocer las características del país donde se vive. Esto comprende las particularidades de la ciudad capital y otras metrópolis, donde desembocan muchas corrientes migratorias. Para bien o para mal, en las grandes urbes del país conviven también familias indígenas formando a veces sus barrios propios.

Con todos estos antecedentes en mente, no puede hablarse de la posibilidad de un monolingüismo indígena, ni siquiera de un uniculturalismo en el sentido de enseñarle al niño, en el

transcurso de la etnoeducación, solamente la cultura propia. Los padres de los niños, las familias indígenas en general, se oponen a este tipo de educación. Ellos siempre han manejado la idea de que educar es castellanizar. Hasta el concepto actual de etnoeducación es algo nuevo. Sólo el movimiento indígena, en sus versiones cada vez más radicales y conscientes, está introduciendo y reforzando las concepciones emanadas de los pueblos autóctonos y concernientes a ellos. En las décadas pasadas, la educación oficial cumplía el papel de transmitirle las manifestaciones lingüísticas, culturales y hasta coyunturales de la sociedad dominante al joven indígena, con el fin explícito de facilitar su desenvolvimiento, incluso sus actividades y facultades laborales, en el mundo no indígena. Se le inculcaba la ventaja de desligarse de sus propias raíces, sin temor al desarraigo y a la ruptura con los grupos de referencia tradicionales de su cultura autóctona.

Una vez que se descarta el monolingüismo indígena, permanece como principal opción etnoeducativa la Educación Intercultural Bilingüe, que hemos definido en muchas oportunidades y que cuenta a su favor con una serie de decretos oficiales en Colombia, Venezuela y otros países del Continente. Aparentemente sólo haría falta aplicar y profundizar esas disposiciones legales, para que este tipo de educación tenga vida y se haga realidad dondequiera que predominen las comunidades y etnias indígenas. Ahora bien, hay que mencionar que los ensayos más importantes en materia de Educación Intercultural Bilingüe se han realizado en el terreno de la educación básica o elemental, también llamada educación primaria. Se circunscribe a la lectoescritura, a una aritmética incipiente, a la versión más simplificada de las ciencias naturales y sociales, con inclusión de algunos temas referentes a la salud. Aun dentro de este contexto programático se presenta una gran cantidad de problemas sobre los cuales hemos llamado la atención, comenzando por la poca

disponibilidad de maestros que dominen satisfactoriamente ambas lenguas y culturas.

En este momento, no obstante, nos gustaría insistir en la necesidad de elaborar materiales, sobre todo libros y textos en lenguas indígenas –en versión bilingüe con el español, por regla general– cuya redacción y edición son tareas sumamente complicadas y hasta costosas, para las cuales no existe la infraestructura institucional necesaria ni tampoco la motivación de las diferentes comunidades para llevar a cabo un esfuerzo, por lo demás indispensable, si se tratase de una verdadera educación intercultural bilingüe. Es decir, sin tener libros bilingües de gramática, ciencias sociales, ciencias naturales, literatura, o cualquiera de las ramas del conocimiento relevante al menos a una educación primaria, sólo contribuimos a convalidar un fraude, una mascarada que ciertamente no es lo que merecen las comunidades, los docentes y las familias indígenas.

Si este tipo de problemas persiste todavía en relación con la educación básica o primaria, por supuesto todo ello es verdad y en mayor grado para otras posibles modalidades educativas como sería la etnoeducación secundaria, de la cual hay muy pocos ejemplos. La educación secundaria no ha sido todavía objeto de ninguna planificación específica, en lo que atañe a los pueblos indígenas. Sigue siendo totalmente dependiente de los programas e insumos de que dispone la sociedad dominante.

Si bien ha habido algunos esfuerzos para acercar la universidad al medio indígena, en el continente latinoamericano no existe aún una universidad indígena digna de ese nombre. Dada la complejidad del sistema de la educación superior y de su adecuación al modelo etnoeducativo –por ejemplo, la formación de profesores universitarios que dominen lenguas y culturas indígenas, además de los programas y materiales necesarios para realizar su cometido– falta todavía mucho tiempo y es un desafío

más bien a largo plazo el surgimiento de una red de enseñanza superior indígena.

Esta problemática sólo en muy pequeña medida ha sido abordada, más que todo en Norteamérica, concretamente en Estados Unidos. Nosotros mismos fuimos testigos en el Cusco de la fundación de una Universidad Indígena para el Perú, pero esa iniciativa se quedó en los buenos deseos y nunca ha progresado más allá. Es verdad que existe la Universidad de la Guajira en Colombia, pero ella es como cualquier otra universidad del país. No tiene elementos suficientes que acrediten su filiación al mundo wayuu, como perteneciente a este pueblo indígena, salvo algunos planes incipientes de involucramiento más profundo en el proceso etnoeducativo. En su estructura actual la Universidad de la Guajira aún no pasa de ser un simple exponente de la educación colombiana, de la etnicidad criolla cuyo medio expresivo es el uso exclusivo del idioma español en el ámbito de lo formal.

Nos preocupa enormemente el problema de la educación preescolar, por cuanto es en esa edad cuando el niño debe aprender los elementos fundantes de su cultura y dominar la estructura y vocabulario de su idioma nativo. Si en la edad preescolar se le enseña el español y se le da una educación basada en una cultura ajena, es bastante difícil que este niño posteriormente se forme como miembro útil de su comunidad, portador de su especificidad cultural y perteneciente a una sociedad indígena. También debemos referirnos a la ausencia de los llamados “nichos lingüísticos”, que son preescolares cuyo sentido es relacionar a las diferentes generaciones, especialmente a los indígenas ancianos con los niños de 5 a 8 años, para que éstos adquieran una mayor destreza en el manejo de su lengua y cultura. Aunque los nichos lingüísticos –fundados en lazos familísticos– están programados en diferentes partes del mundo, ya que es la mejor forma de impedir el debilitamiento y extinción de las etnias indígenas, hasta la fecha no tienen existencia real en los países de América

Latina. Los ejemplos pertinentes hay que buscarlos, como en otros casos, en Norteamérica y Oceanía.

Debemos también referirnos a la educación de adultos, sobre todo a la enseñanza de la lectoescritura para analfabetos, que hasta la fecha siempre se ha hecho en español en todas las comunidades indígenas. Hemos visto una cantidad de esfuerzos como en el caso de la Guajira, donde a los wayuu adultos se les enseña a leer y a escribir en español, sin ninguna orientación hacia el bilingüismo. Afortunadamente, en la actualidad existen entidades de sólido basamento étnico —como la Asociación Civil Yanama— que sí imparten cursos de lectoescritura en wayuunaiki, es decir en lengua guajira, para adultos.

Me extrañó sobremanera cuando en un discurso final, después de concluir un programa de este tipo de curso para adultos, una señora wayuu habló en su idioma; y en su discurso tradujo la palabra “seguimiento” al wayuunaiki y dijo *asegijaa*, del verbo “seguir” en español. Tanto docentes como alumnos ni siquiera se conforman ya con acoger el modelo foráneo, sino que modifican el propio idioma indígena en función de una lengua extraña, y de unos hábitos de enseñanza y aprendizaje totalmente ajenos a la etnoeducación y a la educación intercultural bilingüe.

Ahora bien, la etnoeducación está profundamente relacionada con la planificación lingüística, con los usos formales y no formales del lenguaje; igualmente con su presencia en los medios de comunicación de masas —especialmente la prensa, la radio y la televisión— así como en los señalamientos e inscripciones tanto comerciales como oficiales, al estilo de los indicadores viales. Sin este tipo de aplicación de las lenguas indígenas es bastante difícil profundizar la educación intercultural bilingüe, y por tanto la etnoeducación se aísla demasiado de la realidad global a que se ven sometidos los miembros de la etnia.

Hemos llegado a un punto de suma importancia en el sentido de afirmar que la etnoeducación es un hecho paradójico.

Parece haber serias contradicciones en cuanto a una educación indígena propiamente dicha. Todo ello se basa en que la etnoeducación es inexorablemente necesaria, su presencia es inevitable en la medida en que los pueblos indígenas tracen su propio destino; que no se conformen con ser simples apéndices de alguna sociedad dominante. Las pretensiones asimilacionistas e integracionistas siempre han estado en boga, pero frente a ellas los movimientos indígenas han reaccionado en los decenios recientes, y con mucho éxito.

Por tanto, la etnoeducación, ante todo en su versión de Educación Intercultural Bilingüe, tiene que hacerse realidad. Sin embargo, lo paradójico consiste en que si bien se han hecho múltiples ensayos etnoeducativos, por otra parte también es cierto que la forma como esto ha funcionado en la mayoría de las comunidades parece apuntar hacia la existencia de un techo, de límites difícilmente transgredibles para tales iniciativas. Con todo y ser una necesidad inocultable, la etnoeducación es al mismo tiempo limitada, tiene sus posibilidades de expansión y desarrollo en cierto modo confiscadas y neutralizadas por valores de otra naturaleza, además de los grandes impedimentos que hasta la fecha no se han logrado superar. Hacia este tópico se orientará una parte sustancial de mi exposición.

Hay unos nudos críticos que son los principales culpables de ese estancamiento visible, en casi todas las zonas donde de alguna manera la etnoeducación ha funcionado. Por ejemplo, sólo en un porcentaje pequeño de las comunidades existe etnoeducación, bien sea de rasgos marcados o diluidos. Pero en la mayoría de los casos todavía no se ha dado el primer paso. Por los pocos recursos con que se cuenta y por problemas de tipo organizativo, es bastante difícil que de esos centros pilotos etnoeducativos se avance más allá de los límites establecidos actualmente. Suena hasta utópico por el momento que todos los caseríos wayuu, piaroa o warao tengan su etnoeducación, de cualquier signo, aun

cuando se trate de una etnoeducación heterodoxa, modificada y diluida, incluso inauténtica. Todo lo que se ha hecho está circunscrito a los llamados centros pilotos y a un puñado de comunidades donde heroicamente se mantiene, pero tambaleándose y sin poder rebasar sus estrechos confines geográficos.

También hay otros problemas similares a éste y hasta cierto punto relacionados. Ni siquiera en las comunidades y zonas donde sí hay etnoeducación se nota un mejoramiento cualitativo. Una vez que ésta se instala pasan los años y permanece en un estado larval, difuso, poco ambicioso, lleno de escollos y altibajos. En el mejor de los casos se percibe una situación estática, cuando no una franca decadencia con peligro de retroceder hasta su eliminación total. En gran parte, ello se debe al aislamiento y a su incapacidad de generalizarse como modalidad educativa propia de todas las comunidades indígenas. Es triste constatar que tenemos en muchos lugares maestros cada vez menos conscientes, menos comprometidos, con menor supervisión, una programación asfixiada por la inercia, la apatía de los familiares junto a la poca participación de los alumnos, agravada por materiales de enseñanza inapropiados. Es decir, hay cierta tendencia a la decadencia y desaparición de la etnoeducación aun en aquellos sitios donde está implantada en la actualidad.

Hay otro punto que ya asomamos en párrafos anteriores. Hasta hoy no ha habido muchas oportunidades de que la etnoeducación trascendiera desde los primeros niveles de la primaria o básica hacia la primaria superior, menos aún a la educación media y superior. Tampoco ha podido acceder a cualquier forma de educación especial o técnica. Siempre hemos lidiado con una etnoeducación que gira en torno a la lectoescritura y a los primeros conocimientos: algo verdaderamente preocupante. No se emiten otros mensajes que lleguen al educando a través de la lengua indígena y tomando en consideración las culturas y problemáticas locales, con todo su peso específico.

Lo que acrecienta el dramatismo es que todo el contexto nacional es desconsolador. Nuestros países, particularmente Venezuela, están entre los peores a nivel mundial cuando se hace una evaluación de su realidad educativa. Posiblemente nuestro sistema sea uno de los más deficientes, y aun así continúa descendiendo. Entonces, si a nivel nacional abundan tales problemas y conflictos, incluyendo las insuperables crisis presupuestarias, gremiales y de toda índole —a lo que se añade una programación inoperante y un claro divorcio entre la escuela y la vida—, ¿cómo serán la dedicación y los recursos que asigne el Estado a la educación indígena, hasta ahora sencillamente copiada de los malos modelos nacionales y transnacionales? ¿Cuál va a ser la prioridad que el Estado le conceda a la educación indígena en cualquiera de sus modalidades?

Muchos organismos internacionales, intergubernamentales y no gubernamentales le hacen al Estado venezolano acusaciones en torno a constantes violaciones a los derechos indígenas. Sus informes dicen, en resumidas cuentas, que numerosos indígenas no reciben ningún tipo de educación, ni en la modalidad etnoeducativa, ni tampoco en la alienante y occidentalizada. Estamos entonces en una virtual bancarrota, en un marasmo deplorable, lo que no es privativo de las zonas indígenas sino expresión del fracaso de todo nuestro proceso educativo como tal, agravado y elevado a su enésima potencia en el medio indígena. No es un secreto que el neoliberalismo pugna por desmontar todo el aparataje educativo público, para sustituirlo por uno privado conforme a sus verdaderos intereses y hasta con exclusión creciente de los sectores más necesitados. Si se traslada este cuadro a la problemática etnoeducativa, las perspectivas podrían ser aún peores. Si queremos impedir a todo trance que la etnoeducación vaya a desaparecer con el tiempo, hay que reaccionar en forma inmediata para derrotar esas tendencias paralizantes y así evitar esta suerte de “crónica de una muerte anunciada”.

Desafortunadamente, el contexto educativo nacional participa de ese doble discurso de los gobiernos y está expuesto a un proceso de desarticulación y desmontaje por políticas neoliberales y privatizadoras. Es, por tanto, indispensable llegar a la conclusión de que a pesar de sus grandes limitaciones económicas, organizativas y de toda naturaleza, son las comunidades y etnias indígenas –junto a sus organizaciones representativas– quienes de ahora en adelante estarán encargadas de proseguir y perfeccionar los esfuerzos etnoeducativos. De otra manera es sumamente difícil que se siga contando con las “oficinas de asuntos indígenas” o con los entes descentralizados que funcionan en los estados y municipios en manos de gente criolla, lo cual sería además recaer en un paternalismo totalmente ineficiente hasta para la población no indígena.

¿Cómo enfrentar ese reto de la etnoeducación con sus distintas variantes? Realmente, después de todo lo expuesto es algo complejo entrever, desde la situación en que estamos inmersos, salidas conspicuas desde una realidad tan negativa. No obstante, podríamos acotar un punto que nos parece de suma importancia. Gracias al trabajo tan exitoso que en muchas partes han realizado las organizaciones indígenas, la vergüenza étnica está disminuyendo en sus aspectos más obvios. En grandes sectores de la Guajira, el wayuu ya no siente vergüenza de ser wayuu. No hay esa evidencia de que el indígena desee renunciar a su indianidad para sumarse al mundo criollo, enmascarar su identidad y perder sus raíces en forma voluntaria. Eso ocurre también en otras etnias y comunidades. Quizás con el tiempo sea posible superar los vestigios que aún quedan de vergüenza étnica.

Pero lo que sucede es que el orgullo étnico tampoco lo resuelve todo. El simple hecho de estar orgulloso de pertenecer a una cultura indígena no soluciona los problemas técnicos y operativos de la etnicidad, de la etnoeducación o del uso creciente de lenguas indígenas en las generaciones de menor edad. Uno

puede sentirse radicalmente identificado con una especificidad étnica, sin que esto conduzca a programas concretos de mejoramiento de las comunidades indígenas en cualquier sentido.

Más aún, el orgullo étnico no es contradictorio con ciertas formas de inercia persistente. En otros términos, nos llena de temor que la vergüenza étnica le abra paso a la inercia étnica. En lugar de encontrar al indígena avergonzado de su identidad y cultura, ocurre que siendo orgulloso en un plano filosófico y abstracto, no lo sea necesariamente en la cotidianidad concreta. En tal caso, pueden escasear los esfuerzos por mantener la vida colectiva de la etnia y reforzar su cultura. Hay más bien una situación de inmovilismo, poco espíritu de trabajo y mucha apatía, junto a expectativas que no van más allá de sonoras declaraciones de principio y de una voluntad aparente que no se traduce en realizaciones ni admite cronogramas. En vez de una labor continua nos topamos con actividades incipientes y efímeras, que lamentablemente no resuelven en modo alguno los graves problemas planteados.

Por muchas razones, el movimiento indígena y todos los miembros conscientes de las comunidades deben combatir esa inercia que se va atrincherando con una fuerza digna de mejor causa, y que va en contra de cualquier tendencia revitalizadora. En vista de ello, ya para concluir, nos corresponde dar algunas sugerencias e ideas para que la etnoeducación tome o retome el lugar que le corresponde. Una mayor movilización de las etnias habrá de conducir a un refuerzo de las iniciativas locales, pero paralelamente a eso se tendrán que enfrentar las tendencias neoliberales de globalización, que hoy por hoy predominan en casi todos los países y presiden las políticas de los diferentes gobiernos, incluso con ideologías opuestas en apariencia.

A niveles locales y regionales la etnia debe ser el primer ente multiplicador de las ideas e iniciativas que se produzcan en su seno. Tiene que haber una generación de recursos a partir de

actividades vinculadas a la economía tradicional, pero con la adición de otras actividades que vinculen al indígena con tipos de trabajo orientados hacia una participación creciente en los mercados regionales y nacionales, a veces también internacionales. En modo alguno esto significa abandonar o debilitar las labores tradicionales, sobre todo aquellas vinculadas con la autosubsistencia. Tiene que persistir la capacidad de enfrentar las propias necesidades en una medida muy significativa, pero al mismo tiempo ha de surgir una organización y un espíritu de lucha para reclamar lo suyo, para exigir lo que le corresponde al indígena: a partir de las instancias nacionales e internacionales, las organizaciones no gubernamentales y las distintas cúpulas mundiales engendradas por la llamada “globalización salvaje”, incluyendo al Banco Mundial y al Fondo Monetario Internacional.

Realmente, debe tratarse de un esfuerzo combinado. Una lucha étnica y social está llamada a combatir la inercia y la vergüenza por un lado, para convertirse en un eje de realizaciones concretas, aprovechando al máximo los recursos tradicionales y generando recursos nuevos sobre la base de la identidad histórica de la etnia. Pero ello no excluye la posibilidad y necesidad de la inserción en entidades mayores, como pueden ser los mercados nacionales y transnacionales. Todo ello supone una autogestión básicamente centrada en los esfuerzos de diversas instancias presentes en las propias etnias y comunidades; pero complementada y reforzada, al mismo tiempo, con una pelea constante dentro de los escenarios ofrecidos por la proteica sociedad dominante. Esto es inevitable si el objetivo es obtener los recursos que corresponden al indígena como partícipe de dimensiones regionales, nacionales e internacionales, sin tener que ceder por ello ante las presiones de una globalización homogeneizante y virtualmente etnogenocida.

En esta nueva situación es necesario no excluir a los aliados. Se debe aprovechar, sin grandes limitaciones, la presencia

de grupos y personas allegados a los indígenas, siempre y cuando no neutralicen sus esfuerzos positivos con comportamientos paternalistas y arrogantes. Tal ha sido el caso, desdichadamente, de muchas instituciones gubernamentales, internacionales, misioneras, militares; hasta de ciertas organizaciones no gubernamentales orientadas hacia la supresión del racismo y de la discriminación en todas sus formas posibles. En este momento de divorcio creciente entre los diferentes gobiernos inclinados al neoliberalismo y sus poblaciones tanto indígenas como no indígenas, es una obligación y un compromiso cada vez más urgente del movimiento indígena organizado el superar esos grandes nudos problemáticos, junto con los obstáculos internos y externos que han dificultado y dificultan al máximo el resurgir de las etnias y su mejor inserción en el nuevo milenio.

Ello es especialmente cierto en conexión con las actividades de tanta dificultad y complejidad como lo es la etnoeducación en sus diferentes manifestaciones, vinculadas al destino futuro autónomo de todos los pueblos indígenas y sociedades alternativas en general. Sólo contando con una metodología adecuada para acometer estos desafíos y cumplir los objetivos correspondientes, alcanzaremos resultados que se prolonguen en el tiempo indefinidamente, al poner de relieve distintos tipos de sociodiversidad en el seno de una humanidad planetaria que le haga justicia a todos sus componentes individuales y colectivos.

ALGUNOS PROBLEMAS ACTUALES DE LA EDUCACIÓN INDÍGENA EN VENEZUELA

Venezuela está atravesando, por el momento, una situación bien difícil en materia de educación indígena. Hay que puntualizar, sin embargo, que el nuestro es un país pionero en la materia, y a mucha honra. Ya a partir de los años 60 se van dando entre nosotros teorizaciones, y al poco tiempo experiencias prácticas, que han conducido a resultados muy interesantes en el campo de la Educación Intercultural Bilingüe. Yendo a una mayor concreción, en Venezuela hace tiempo comprendemos la significación del bilingüismo de mantenimiento y desarrollo autogestionado, a diferencia de la doctrina mayoritaria del bilingüismo de transición, que se conforma con un leve uso instrumental de la lengua nativa, mientras los alumnos adquieran el empleo más o menos fluido del idioma dominante —el español en el presente caso— para que sirva de recurso didáctico exclusivo en el plano lingüístico.

Pues bien, aquí el interculturalismo y luego el patrimonialismo nos han hecho comprender que las lenguas y culturas autóctonas valen y no sólo deben ser preservadas sino fomentadas, a través del proceso educativo y por cualquier otra vía. Pero el lado oscuro del proceso ha sido la extrema lentitud y dificultad de lograr la generalización de la Educación Intercultural Bilingüe en el país, a partir de las experiencias piloto que se vienen dando desde el momento mismo del Decreto promulgado en 1979 e incluso desde mucho antes en algunos casos. Hoy contamos, por ejemplo, con una buena cobertura de Educación Intercultural Bilingüe en un sector de los yanomami —aparte de fallas y omisiones superables— gracias a los misioneros salesianos del Alto

Orinoco. Asimismo podríamos citar otros ejemplos positivos en ciertas comunidades wayuu, kariña, warao, pemón, entre otras. Pero, lamentablemente, en la generalidad de los casos no hay educación bilingüe ni intercultural, sino que siguen funcionando -bien mal por cierto- los mismos programas genéricos que han sido denunciados innumerables veces por su orientación etnocida y castellanizante.

Lo cierto es que desde los años ochenta la Educación Intercultural Bilingüe está perdiendo terreno, y los últimos años del más cínico neoliberalismo no han hecho sino agravar esa tendencia. A ello hay que sumar que el presente sistema de gobierno ha demostrado un antiindigenismo y antiambientalismo militantes, lo que no anuncia nada esperanzador. En políticas indigenistas nadamos contra la corriente, precisamente desafiando las expectativas del Decenio dedicado a las poblaciones indígenas del mundo por las Naciones Unidas.

Uno de los indicadores más graves es la imposición en zonas indígenas del sistema preescolar nacional, absolutamente ajeno a toda interculturalidad y que amenaza ya con erradicar algunas de las lenguas indígenas que de suyo están amenazadas o en etapa francamente regresiva. El propio Ministerio de Educación aceptó en principio la idea de los nichos lingüísticos, pero en la actualidad aun éstos corren el peligro de desvirtuarse para transformarse en simples preescolares impuestos desde afuera y con un barniz intercultural, ni siquiera realmente bilingüe, en el mejor de los casos. Todo indica que las organizaciones y comunidades indígenas tendrán que apersonarse del proceso educativo en un grado cada vez mayor.

Los maestros y dirigentes indígenas, con apoyo de sus aliados de la sociedad civil, están ahora en la obligación de reciclar-se y enriquecer sus propios conocimientos para generar más y mejor Educación Intercultural Bilingüe. Tendrán que producir también sus propios materiales y recursos didácticos, acudiendo

cuando se pueda a fuentes de financiamiento internacionales. Deberán incluso esforzarse en motivar a las comunidades –y a los padres y representantes indígenas en particular– para generalizar una actitud más positiva y optimista en relación con la revitalización y reforzamiento de su identidad, idioma, cultura y valores étnicos, frente al etnocidio galopante.

Así, los activistas del movimiento indígena están en mejores condiciones que nadie para convencer a cada madre y abuela india a utilizar con los niños la lengua nativa y convertirla en un verdadero vehículo de transmisión generacional de conocimientos, experiencias y testimonios de valor inapreciable. Poseemos información de que esa especie de autogestión educativa –quizá no formal mas no menos efectiva– está tomando cuerpo entre los wayuu y en otras etnias. Paradójicamente, la descentralización y la desestatización dan pie para tales iniciativas.

Pero de ningún modo hay que dejar que el Estado, como tal, distraiga o niegue los recursos –al menos mínimos o parciales– que legalmente corresponden a la Educación Indígena, y que necesariamente tiene que ser intercultural bilingüe. Inclusive deberíamos agregar que en la Dirección de Asuntos Indígenas y en el Consejo Nacional de la Cultura –entre otras instituciones– contamos con funcionarios aliados de muy alto nivel. Los estimamos y queremos mantenerlos en sus cargos para que nos sigan ayudando. Nada ganaríamos remplazándolos por otros más indiferentes o tal vez ignorantes o inamistosos.

Sin embargo, el Estado venezolano es sumamente arbitrario y sus funcionarios tienen que seguir obligatoriamente la línea de menor resistencia. Si no lo hacen, están expuestos a perder sus puestos casi instantáneamente. Por eso no tardan en volverse apáticos, rutinarios y hasta autistas, trabajando solos o en grupos muy pequeños, cerrados y elitescos. Por su propio bien y para efectos de su inserción en la historia del movimiento indígena, estos aliados y amigos deberían despertar de su letargo. Y entre

todos habremos de concientizar a este duro Estado presidencialista, que aprenda de una vez por todas a respetar y estimular la creatividad y capacidad crítica de sus funcionarios, *so pena* de echar al degredo todo un experimento democrático que ya se aproxima a su primer medio siglo.

FAMILIA INDÍGENA Y EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE

Aún sigue predominando una concepción institucional y formalizada de la Educación Intercultural Bilingüe: fundar escuelas, formar o reciclar maestros, hacer programas, publicar textos de enseñanza, diseñar metodologías, incluso ganar batallas ante las autoridades nacionales para esta iniciativa. Todo ello es de suma importancia y estamos lejísimo de haber cumplido todos estos pasos siquiera en los sitios más favorecidos. Sin embargo, hay otro renglón de problemas sin cuyo enfrentamiento es imposible avanzar, y es imperativo abordarlos paralelamente. Se trata de las relaciones entre este tipo de educación y la vida familiar cotidiana dentro de la comunidad, ya que la infancia escolarizada pertenece en primer lugar a sus familias de origen.

El tema es muy rico, aun para desbrozarlo. Un caso clásico es el de los padres y representantes que se oponen a que sus niños sean enseñados en lengua nativa, porque la vergüenza étnica les hace sustentar esperanzas “integracionistas”: desindianizar al niño educándolo en “puro castellano”, con miras a su desenvolvimiento en la “sociedad mayor”. Desde mediados de siglo ha habido una toma de conciencia verdaderamente grandiosa en el seno de la dirigencia y vanguardia indígena, mas no siempre en las familias de base quienes posiblemente sigan aferradas al “suicidio cultural”. Tal actitud es modificable, pero para ello es necesario enfrentar metódicamente toda esa alienación secular.

Otras comunidades se desviven por lograr una Educación Intercultural Bilingüe, pero ya la gente no habla bien su idioma nativo ni practica consecuentemente su cultura. Es la típica

reacción tardía de quienes están en el umbral de la “criollización” y el “mestizaje total”. En muchas comunidades los viejos y los adultos conservan bastante bien su idioma y parte de su herencia cultural, pero no así los niños, ni siquiera los jóvenes. Si la generación de relevo es por lo menos semihablante de su lengua, existen todavía esperanzas de que una buena Educación Intercultural Bilingüe pueda detener y revertir el proceso desintegrador de lo autóctono. Podemos agregar que a menudo para ello se da un fuerte estímulo familiar, pero éste puede igualmente estar ausente o muy diluido.

El espacio es breve para señalar toda suerte de desencuentros y paradojas. Por ejemplo, la experiencia nos dice que la madre indígena ya acostumbrada a criar a sus hijos en español difícilmente retoma el hábito de hacerlo en lengua autóctona, aunque la sepa hablar. Sucede que tendrá que realizar un tenaz esfuerzo consciente, y esto va contra la espontaneidad y fluidez de la relación madre-hijo. Hasta en el supuesto de que al niño se le hable en lengua nativa, puede haber mecanismos que lo predispongan a usar el español con otros niños compañeros de juego, y el conocimiento del idioma propio se estanca. Como caso extremo tenemos el de los “nichos lingüísticos”, donde únicamente los ancianos —y en primer lugar las ancianas— están en condiciones de transmitir los nietos el legado lingüístico-cultural.

El espacio ideal para realizar la Educación Intercultural Bilingüe es la comunidad indígena tradicional o semitradicional, estable, dueña de su propia economía y no sujeta a grandes presiones externas. En un lugar así se comprende que todo el mundo utilice el idioma nativo —si bien puede haber cierto grado de bilingüismo—, la identidad colectiva de las personas garantice el desenvolvimiento de una dinámica societaria acorde con la historia y la especificidad de la etnia y de la comunidad como tal. Del mismo modo, hay un orgullo étnico que prefiere sin reservas un esquema educativo oficial fundamentado en el idioma, la

cultura, las necesidades y expectativas locales. Lamentablemente no suele ser este el perfil de una supuesta “comunidad indígena media” que encontramos en nuestro trabajo diario.

En su lugar hallamos la invasión violenta a las tierras ancestrales, una discriminación feroz rayana en el etnocidio, la desintegración de las economías tradicionales, incluso la migración del indio a las ciudades y las grandes haciendas. En consecuencia, las comunidades viven en una tremenda inseguridad y hasta tienen que desplegar un gran esfuerzo para resistir el embate de tantos mecanismos corrosivos. Entretanto, todo parece sugerirle a la familia autóctona la renuncia a su idioma y demás especificidades, en la creencia de que el mimetismo con el mundo circundante les depara un mejor futuro.

No hay necesidad de retomar la larga discusión que hay sobre este tema, ya que el movimiento indígena autogestionario llegó hace tiempo a la conclusión inequívoca de que sólo la salvaguarda de su identidad como pueblo garantiza un mínimo de opciones coherentes para el porvenir. La asimilación ciega conduce indefectiblemente a la miseria, la marginalidad, la despersonalización: al fin de toda sociodiversidad y la cancelación de sujetos colectivos creadores como antídoto a la embrutecedora globalización neoliberal.

Pero tenemos que medir muy bien el terreno que pisamos y entender sin ambages que el vuelco ideológico producido en la dirigencia indígena sólo en parte se refleja en las comunidades de base, donde la gente sobrevive en medio de horribles angustias existenciales, buscando su propia salvación por encima de consideraciones de orden solidario y cayendo en los tentáculos de las aparentemente generosas ofertas de la modernidad, del capitalismo y del progreso entendido a lo occidental.

Desde luego, no caeremos en el extremo de considerar esas presiones extrínsecas como irresistibles y determinantes. Toda nuestra experiencia parece decir que la revitalización lingüística

y cultural puede llegar hasta la raíz misma de las comunidades e incrustarse en las familias, bajo los efectos de una motivación y una movilización suficientemente poderosas. Si los indígenas han resistido hasta el sol de hoy, ha sido gracias a la percepción que ellos mismos poseen de sus valores y características propias. Al reforzárseles tales elementos es lógico que la transformación gestada por la élite se extienda a las mayorías indígenas. Mas nos preocupa el hecho de que una movilización fundamentada en lo cultural y lo espiritual es insuficiente para conferirle a esa toma de conciencia una capacidad generadora de proyectos propios y duraderos.

Ni la Educación Intercultural Bilingüe ni otros mecanismos de vitalización de los caracteres profundos de la identidad podrán prosperar por tiempo indefinido, si no es por la vía de un ataque a la problemática de conjunto que en una coyuntura dada atraviesa una comunidad o etnia. Es imperativo enmarcar cualquier esfuerzo en un proyecto comunal o regional de alcance integral, que tome muy en cuenta parámetros como las tierras ancestrales y recién adquiridas, una economía que conjugue la autosubsistencia con el mercadeo de algunos renglones, una organización participativa en los niveles de decisión, a más de la resolución de los problemas angustiantes de salud, servicios y derechos humanos elementales. Si de alguna manera no se contemplan todas estas vertientes, cualquier programación aislada está destinada al fracaso. Hay que comprender, no obstante, que ninguna compactación de propósitos es posible sin la integridad lingüística, cultural y educativa de cualquier conglomerado humano.

Evidentemente se equivocan tanto aquellos que se fían demasiado del éxito de la revitalización lingüístico-cultural desligada de todo lo demás, como quienes pretenden reorganizar una comunidad partiendo exclusivamente de las bases materiales de la existencia, especialmente las de orden económico. Como

el presente papel está destinado a lograr nuevas aperturas en lo concerniente al primer aspecto, vamos a profundizar en ese ámbito sin perder de vista el otro conjunto de factores. En todo caso, en presencia de una movilización general de cualquier comunidad, se facilita grandemente la inclinación de las familias —en especial la de los padres y representantes de los niños— hacia la aceptación, internalización y reforzamiento de la Educación Intercultural Bilingüe en general, y de su componente lingüístico en particular.

En torno a todo ello se van acumulando experiencias a través del mundo indígena y otras minorías oprimidas. Para citar una gran matriz regeneradora, nos damos cuenta en la Conferencia Mundial de la Mujer en Beijing, 1995, de que el número de casos comprobados de revitalización lingüística y cultural era asombroso, y su modalidad a veces tan radical que se pasaba de una virtual muerte étnica —como entre los maidú de California— al refloreamiento de la identidad distintiva, la cultura y aún del idioma: algo incomprensible, dado que el maidú se catalogaba como lengua muerta durante los últimos treinta años. No cabe duda de que hay un amplio margen para actuar en pro de una educación auténticamente indígena no sólo cuando y donde existan hablantes y semihablantes en número suficiente, sino inclusive donde estemos asistiendo a los estertores de una inminente muerte cultural, siempre y cuando haya factores catalizadores que fomenten un verdadero proceso de recuperación: retoma de la identidad y de la identificación; un proyecto aparentemente viable que tienda hacia la autonomía cultural sin descuidar los parámetros socioeconómicos; una voluntad política no tan sólo fuerte sino íntimamente entrelazada con la vida cotidiana de las familias y de la gente en general, es decir, mucho más allá de las élites dirigentes.

Merece la pena explayarnos un poco en esta última condición. Por más que pueda haber alguna motivación favorable hacia

la autoafirmación, no basta con decirles a las madres y otras personas adultas que hablen con los niños en lengua nativa, ni tampoco es suficiente aconsejar a los propios niños en el sentido de que entre ellos mismos utilicen dicho idioma en sus juegos y otras actividades propias de su edad. Esto sería solamente un comienzo. Debe agregarse un gentil seguimiento evaluativo que no parezca un control rígido y compulsivo. Por ejemplo, los maestros y otros miembros plenamente conscientes de la comunidad, en vista de la irrecuperabilidad de lo que está en juego, deberán orientar de cerca a las madres de familia para que su forma de hablar el idioma propio suene lo más natural y espontánea posible, no acuse demasiadas interferencias del español, ni caiga con frecuencia en situaciones de cambio de código en favor de esa misma lengua dominante. La práctica de la lengua y cultura nativas debe ser consistente y constante; de otro modo se trataría de latidos espasmódicos cuyo valor se anularía a mediano o largo plazo.

Ese permanente monitoreo del comportamiento real de las familias en relación con la retoma de lo autóctono podrá también reforzarse mediante mecanismos que sólo en parte conocemos hasta el presente. Es importante organizar desde un principio fiestas y actos culturales que sirvan para afinar el patrimonio étnico –haciendo énfasis especial en las manifestaciones lingüísticas, simbólicas y estéticas– sin apartarse por ello de las pautas cotidianas de la vida comunal, para evitar cualquier amago de artificiosidad. Vivificar el pasado y presente de una etnia no es una tarea fácil y exige gran tenacidad y sindéresis para no caer en un superficial exhibicionismo. Esos mismos recursos ceremoniales y festivos pueden a su vez complementarse por medios audiovisuales como grabaciones y video-films, sin perder de vista la influencia de textos escritos en lengua indígena, productos de la Educación Intercultural Bilingüe formal y no formal.

En lo tocante a los nichos lingüísticos, es relativamente fácil poner en contacto a los ancianos de la comunidad con los niños

susceptibles de ser socializados en el conocimiento casi perfecto del lenguaje nativo. Pero sin un monitoreo permanente por parte de dirigentes comunales, tal acercamiento puede convertirse en algo efímero o esporádico, además de que los abuelos podrían estar con sus nietos sin hacer ningún esfuerzo real por inculcarles hábitos culturales ancestrales. Recordemos siempre que el puro voluntarismo es mal consejero. Es de la máxima importancia actuar en forma mancomunada, organizada y orgánica, buscando una redefinición del perfil identitario hacia un plan dinámico y perfectible.

RECOMENDACIONES

- 1.- Conjugar un plan viable de Educación Intercultural Bilingüe con proyectos de recuperación cultural y económica igualmente realizables.
- 2.- Tomar la máxima previsión de que en cualquier proyecto comunal o colectivo ocupe un lugar destacado la revitalización lingüística y cultural, sin lo cual el propio proyecto perdería su base de sustentación y hasta su sentido último.
- 3.- Los maestros y otros dirigentes deberán monitorear y supervisar discretamente el desempeño de los padres y adultos en la transmisión de la lengua y cultura nativa a las nuevas generaciones.
- 4.- Igualmente deberán monitorear y asesorar la creación y funcionamiento de los nichos lingüísticos, para lograr plenamente la reproducción generacional de la lengua.
- 5.- Alternar la recuperación cotidiana de la cultura con momentos estelares de festividades y ritos tanto lúdicos como solemnes, de forma tal que no se produzca ruptura o extrañamiento respecto de las actividades habituales de la gente.

- 6.- Reforzar los progresos logrados mediante el uso de materiales impresos en lengua nativa junto con implementos audiovisuales ligados al medio.
- 7.- Aplicar el presente modelo revitalizador tanto en comunidades relativamente estables como en otras en proceso de desintegración, sin excluir formaciones nuevas, tales como asentamientos más recientes o barrios urbanos indígenas.

HACIA UNA MEJOR ATENCIÓN PREESCOLAR PARA LA NIÑEZ INDÍGENA: EL CASO DE VENEZUELA

I

La introducción del nivel educativo preescolar en zonas y comunidades indígenas es un hecho relativamente nuevo, incluso incipiente en algunos de nuestros países. Las razones son múltiples y casi obvias, lo cual permite elaborar una síntesis bastante nítida sobre los antecedentes, con miras a diseñar algo novedoso y que no atente contra la integridad de las culturas étnicas.

Este punto es de la mayor importancia y ningún esfuerzo debe escatimarse para tratarlo con el debido énfasis. Las políticas indigenistas de hoy día son —o al menos debieran ser— proclives al etnodesarrollo autogestionario, en conformidad con las reivindicaciones étnicas de las últimas décadas. A esto se suma, lógicamente, el nuevo enfoque que se tiene a nivel mundial sobre el valor del patrimonio cultural y lingüístico aborigen de América.

Algunos expertos creen que la educación preescolar es una especie de clave vital para el individuo: Lo que se aprende allí determinará de algún modo su existencia para el resto de sus días. De ninguna manera deseamos caer en un determinismo tan lineal; pero compartimos la idea de que el preescolar es un factor fuertemente condicionante en la vida de las comunidades y colectividades constituidas, cuya orientación quedará siempre marcada en el carácter de los individuos.

A mediados de este siglo se decía que la escuela primaria era una institución etnocida en las comunidades indígenas, tal vez la principal de todas. En la escuela convencional el niño se

ve obligado a cambiar de idioma, cultura y horizontes, hasta el extremo de convertirse en el mejor sujeto para la migración rural-urbana. Esto equivale en el medio indígena al abandono de la comunidad nativa para instalarse en un pueblo-cabecera o en un centro aún más distante y populoso.

Pues bien, un preescolar convencional que no atienda a la especificidad de cada etnia autónoma es un arma más potente para el etnocidio que la propia escuela primaria. Al menos podría argüirse que un niño de 7 u 8 años –como suele ser la edad del niño indígena que ingresa al sistema escolar– ya aprendió a hablar bien su lengua nativa y a practicar las pautas culturales fundamentales de su entorno inmediato. Es decir, habrá logrado una socialización que ninguna fuerza extraña podrá erradicar por completo.

Con un preescolar “occidentalizante” que funcione de verdad, la situación se complica mucho más. Si el niño ingresa al sistema a una edad muy temprana, ni siquiera tendrá la garantía de aprender su lengua materna. La superposición del idioma dominante –en nuestro caso el español– ocurre en forma intempestiva y sorprendente para el niño y su familia.

Con la cultura nativa ocurrirá otro tanto. Al niño se le privará de la oportunidad de ir obteniendo paso a paso, sin traumas y según la programación inherente a cada cultura aborígen, todo el bagaje socializador que el día de mañana haría de él un adolescente y luego un adulto bien adaptado. Se corre el peligro manifiesto de que tanto los aportes milenarios de la familia como la acción modernizadora del preescolar le lleguen al niño en forma confusa, inestructurada y a menudo contradictoria, hasta el grado de provocar conductas neuróticas.

Bien pueden ser duras estas palabras, desagradables para el funcionario obligado a implantar el preescolar al precio que fuere; pero si no partimos de una visión sincera de la realidad y no aclaramos en forma debida las diversas opciones posibles,

los resultados habrán de ser no sólo caóticos sino radicalmente empobrecedores, al atentar contra las bases mismas de la supervivencia cultural indígena.

Otra cosa que es necesario señalar es la etapa de transición que aún vivimos en relación a toda la cuestión indígena. Poseemos un abanico de opciones teóricas novedosas, respetuosas, autogestionarias y todo lo que se quiera. Pero ni los gobiernos, ni la opinión mayoritaria de los países, ni las fuerzas decisorias, están realmente ganadas para aplicarlas siquiera en forma parcial. En general, la problemática indígena sigue presentando características similares a las del pasado. Las fórmulas de tratamiento con que trabajan las diversas instituciones son sensiblemente las mismas, salvo experiencias piloto de relativa importancia.

Así, los programas ordinarios que se lanzan en las comunidades –tanto oficiales como particulares, tanto directos como colaterales– parten del principio de que el indio es un indigente que debe ser rescatado de su miseria secular y de un primitivismo supuestamente milenario. En ese contexto, la escolarización y la preescolarización se conciben tan sólo como peldaños hacia la modernización y homogeneización de los países.

Subsiste, pues, la tremenda contradicción de que mientras los estados reconocen en el papel un conjunto de derechos étnicos colectivos, los brazos ejecutores de la sociedad nacional tienden a hacer caso omiso y hasta se burlan de las disposiciones legales y aun constitucionales. Esto reviste una gravedad mucho mayor si de alguna manera las comunidades nativas chocan con intereses económicos, militares, políticos o con la simple megalomanía expansiva antiecológica.

Decimos esto con todo el énfasis del caso, ya que la descentralización territorial como la privatización económica continuarán complicando en la práctica la solución política de la cuestión indígena. Las comunidades autóctonas podrán estar muy claras

respecto de sus derechos. Incluso las autoridades nacionales son susceptibles de exteriorizar altas dosis de comprensión, simpatía y sinceridad hacia ese fenómeno. Pero en la medida en que el gobierno central vaya perdiendo facultades, sus directrices tendrán poca viabilidad, y los indígenas terminarán enfrentados con una maraña de grandes y pequeños intereses indescifrables.

II

Sin el menor ánimo derrotista comprendemos la posición de aquellos que hace una o dos décadas sostenían que era simplemente contraproducente introducir el sistema preescolar en comunidades indígenas muy tradicionales. Tal oposición no reaccionaba solamente ante la ideología occidentalizante a ultranza que prevalecía en la filosofía educativa de aquel entonces. A esto había que sumar también todo lo referente a la socialización, endoculturación y educación del niño indígena en su comunidad, y en el seno de su cultura étnica expresada a través de la familia indígena.

Al cabo de más de dos siglos de investigación antropológica formal, no es ninguna novedad llamar la atención sobre la naturaleza estructurada y estructurante de toda cultura humana; así como sobre los peligros que implica cualquier intromisión extraña en las pautas socioculturales de un grupo humano constituido. Pero dada la oposición a veces militante que todavía persiste frente a la antropología y a la ciencia social en general, nunca está demás esa advertencia.

Si bien no abundan hasta el presente los estudios hechos sobre la etapa infantil y la socialización del niño pequeño en las diversas etnias amazónicas y periamazónicas –las más representativas de un país como Venezuela– no por ello es lícito afirmar que exista un vacío informativo sobre tal materia. Está a nuestra

disposición una multitud de estudios etnográficos generales que al menos tangencialmente abordan el fenómeno. Habría que hacer inclusive un arqueo exhaustivo de los estudios antropológicos inéditos, sobre todo de las Tesis de Licenciatura y Maestría.

Muchos trabajos de calidad desigual son realizados por estudiosos ajenos a la antropología tales como médicos, nutricionistas, educadores, sociólogos, cuyos esfuerzos deben ser evaluados antes de acometer nuevos trabajos de campo más específicos. Nos brindan igualmente un insumo muy valioso los testimonios—inéditos y aún no procesados— de numerosos maestros, dirigentes y otras personas integrantes de las más variadas comunidades y etnias del país.

A sabiendas de que para este trabajo introductorio no tuvimos la menor posibilidad de sistematizar los aportes ya existentes sobre los patrones de crianza, el rol de los niños y los fenómenos de socialización temprana de los mismos, trataremos de ofrecer al menos una visión esquemática y generalizada que se fundamenta sobre conocimientos ya asimilados que se poseen sobre la mayoría de las etnias de Venezuela. Esto significa que todo lo dicho deberá verificarse y ampliarse para cada caso específico, a través de severas revisiones bibliográficas y todos los trabajos de campo que fueren necesarios.

Para esta visión global es conveniente partir de la afirmación de que nuestras culturas del área amazónica tienen muy bien pautadas—por encima de las diferencias entre etnias y subgrupos— todos los pasos ontogénicos que cada niño tiene que cumplir desde el momento de su concepción hasta su inserción definitiva en el cuerpo social en calidad de adulto autosuficiente y al propio tiempo solidario.

Aquí apuntamos a una distinción muy radical entre estas sociedades aborígenes vistas en su conjunto y la sociedad envolvente occidentalizada. Entre nosotros todo el aparato educativo—incluido el preescolar— trabajan en función de futuros

ciudadanos que sólo podrán recibir, en el mejor de los casos, una formación general superficial y una educación especializada de cierta profundidad. El niño indígena, por el contrario, tiene que aprender a dominar lo esencial de su cultura, convertirse en un individuo capaz de sobrevivir en circunstancias tanto favorables como adversas, mientras que la educación especializada tradicional se reduce a pocos campos tales como el del chamán o el del artesano.

Dentro de tales previsiones, tanto el niño como la niña tienen que adquirir muchos de los conocimientos generales más relevantes para la vida en comunidad incluso antes de cumplir los seis o siete años. Ello implica su iniciación en actividades como la recolección, la caza y la pesca, la agricultura, la artesanía y las tareas menudas del hogar.

Salvo en algunos casos particulares como el de los wayuu o guajiros –también puesto en entredicho por las investigaciones más recientes– la crianza de los niños de ambos sexos se realiza con mucha ternura, sin traumas innecesarios, en un ambiente de libertad y permisividad mucho más flexible que la típica familia occidental de “clase media”. Los castigos físicos e incluso verbales parecen esporádicos: solo en la etnia wayuu revisten cierta rigurosidad, pero aun allí se da el consenso de evitar cualquier exceso capaz de bloquear o pervertir el sano crecimiento del niño.

En varios pueblos del área –yaruros, piaroas, pemones, waraos, panares, jodí, yanomami– se observa una virtual ausencia del castigo físico. En general se opta por conferir a los niños una disciplina basada en el consejo permanente, en la demostración de los adultos y a veces el asomo de algún castigo sobrenatural o la posibilidad de ser objeto del ataque de un animal salvaje.

Por otro lado hay que señalar con precisión que la libertad y suavidad de trato brindadas al niño no equivalen a una sobreprotección o a una mimosidad exagerada. La vida en la selva, la

sabana o el desierto es dura y así lo entienden las comunidades. No es fácil sacarles el sustento a tales medios, lo que se refleja en la educación y crianza de los hijos. Por ejemplo, el niño yanomami tiene que ser valiente –*waitheri*– desde el principio, y en general es deseado que el indígena aprenda a soportar el dolor y las privaciones en medida mucho mayor que el occidental típico.

Otro punto que ha de tomarse en cuenta es la existencia en muchas etnias de ceremonias de iniciación o algo equivalente, que puede ser incluso muy anterior a la pubertad: particularmente en el caso de los niños varones en las comunidades arawak de Río Negro. Allí es corriente el flagelamiento y al ayuno ritual aplicados a infantes de 7 u 8 años, por parte del chamán.

En general, las ceremonias de iniciación se caracterizan por su dureza, a veces despiadada; ya que la idea motivante es preparar al futuro adulto de ambos sexos a una vida repleta de dificultades, en la que conviene saber soportar el sufrimiento, trabajar todo lo necesario, cumplir con los deberes frente a la familia y la comunidad: convertirse en persona en el mejor sentido de la palabra. Todos los autores convergen en atribuirle al hombre o mujer indígena una *sindéresis* muy especial, diferente del comportamiento normal que se exige en las llamadas sociedades modernas.

La literatura existente describe muy bien las ceremonias de iniciación que se imponen en las distintas etnias. Entre las más importantes y conocidas se cuentan los ritos de paso –*rites de passage*– relacionados con la primera menstruación, cuando se recluye a la adolescente para purificarla e instruirla en sus nuevos deberes de mujer núbil.

No nos concierne extendernos en todo esto, por cuanto en el presente trabajo debemos concentrar la atención en niños menores de 6 o 7 años, con miras a explorar la posibilidad de aplicarles programas preescolares u otros de índole similar. Pero siempre es bueno proyectarnos un poco hacia la adolescencia y la adultez, ya

que estas etapas configurativas son tenidas muy en cuenta por los padres y otros familiares del niño, a la hora de educarlo conforme a la pedagogía aborigen; mucho más consistente y normada de lo que creen las personas poco versadas en la materia.

De este modo, el telón de fondo que solemos encontrar en las pautas de crianza de las etnias de Venezuela pueden resumirse, hasta cierto punto, en la existencia de muchos y variados tabúes alimentarios; una lactancia larga, culminada por un lento destete; la omnipresencia de la madre que carga por todos lados a su bebé; el cariño complaciente de los padres y parientes frente al niño pequeño; el estímulo para que explore libremente su ambiente; la insistencia en que el niño vaya aprendiendo su cultura desde temprano.

Naturalmente, no basta con intuir algunas generalidades para que los representantes institucionales se desenvuelvan bien con sus programas infantiles. Es imprescindible disponer de estudios preliminares específicos para cada etnia, si de veras se quieren prever sus reacciones ante cualquier novedad. Sólo queremos dar algunos ejemplos. Entre los guajibos o jivi –según la investigadora indígena Beatriz Guevara– es difícil concebir que alguien actué sin un propósito definido. Así, es muy bien visto que un niño visite a su abuelo; pero tiene que llevar algo en la mente, como pedirle que le enseñe a hacer flechas.

Esto coincide con algo que acontece entre los guajiros. A los padres de esta etnia no les gusta que sus niños jueguen “poráhi”. Dicen que el juego induce a la vagancia, a la homosexualidad, y a buscar problemas con los demás que luego tendrá que asumir el clan entero. Ellos consideran mejor que el niño ejecute pequeñas tareas para adiestrarse y formar su carácter.

No debe extrañarnos que dondequiera el preescolar trata de juntar niños indígenas con niños criollos, salgan a relucir fracasos de cierta monta. Por ejemplo –según la investigación realizada por la educadora Mirna Burgos–, el niño wayuu o guajiro

no agrede; pero al ser agredido su respuesta es terrible. En esta misma cultura resulta muy difícil reunir a niños de ambos sexos en un solo grupo de juego o trabajo. A las niñas no les gusta jugar con tacos y los niños no quieren dramatizar. En cambio, a las niñas les encanta actuar asumiendo el rol de típica madre guajira.

Como si esto fuese poco, se genera escasa comunicación entre niños criollos y guajiros, por motivo de los prejuicios existentes entre ambos grupos. Si se insiste en romper el hielo, los niños guajiros disimulan por un rato su desagrado de jugar con los criollos, pero al final forman sus propios grupos. Además, los guajiritos hablan su propio idioma para mantener la cohesión interna. De algún modo ellos racionalizan su conducta diciendo que los “criollitos” son engreídos, ruidosos, agresivos y poco amigos de los indios.

Hace algunos años tuvimos la experiencia de un preescolar indígena guajibó de carácter no formal e inserto en una comunidad semiaculturada. Todo se orientó a través de una concepción Intercultural Bilingüe; se habló con los niños en lengua nativa y se fomentaron en lo posible las pautas culturales propias. Pero lo que más sorprendió en este ensayo fue el hecho de que el maestro de preescolar era un muchacho y no una muchacha como se estila en la sociedad occidental.

III

Los hechos y argumentos aducidos parecen justificar la prevención contra todo tipo de preescolar impuesto en comunidades indígenas no aculturadas. Para no caer en extremismos, diremos que en tales casos podría pensarse en algún tipo de preescolar no convencional que sirva de puente para la futura escolarización del niño, según la modalidad Intercultural Bilingüe.

En las comunidades más aculturadas no cabrían mayores objeciones frente a la institución preescolar, siempre y cuando se trate de planteles que se ciñan rigurosamente al Régimen de Educación Intercultural Bilingüe (REIB). Esto significa que el idioma utilizado tiene que ser siempre el nativo, tomando en consideración la edad de los niños y su escaso entrenamiento encultural. Sólo en caso de tratarse de infantes ya desconocedores de su lengua materna se justificaría el uso del idioma oficial a ese nivel, pero aun así se impone una advertencia orientadora.

Recientemente se está hablando mucho de un tipo especial de preescolar no convencional que recibe el nombre de “nicho lingüístico” (*language nest*). Este se hace necesario cuando el deterioro de la lengua nativa –y, por ende, de la cultura étnica– llega a tal grado que los niños son criados por sus padres directamente en la lengua oficial y según pautas impregnadas por la etapa terminal de una aculturación acelerada.

En vista del despertar étnico de muchas comunidades al borde de la desintegración cultural, éstas se organizan para hacer un esfuerzo heroico por reimplantar, al menos como segunda lengua, su idioma ancestral y reactualizar sus pautas y valores culturales autóctonos. En estos nichos lingüísticos, los instructores o maestros suelen ser las personas más ancianas de la comunidad, cuyo trabajo educativo es complementado por facilitadores, indígenas jóvenes con alguna capacitación en preescolar.

Otro lugar donde es de suma utilidad el preescolar Intercultural Bilingüe es el barrio indígena urbano. Dado que los migrantes autóctonos tienden a agruparse en determinados sectores de la ciudad que los acoge, ellos están en capacidad de conservar su identidad y especificidad sociocultural, por lo menos durante cierto tiempo. En tales condiciones, la educación escolar y preescolar si es verdaderamente Intercultural Bilingüe– puede contribuir muy significativamente a mantener la cohesión del grupo, a realzar su autoestima eliminando la vergüenza étnica; a

convertir la cultura indígena en un ente susceptible de vitalidad y desarrollo propios hasta en el medio urbano.

Si de verdad nos interesa respetar y afianzar las lenguas y culturas autóctonas, en ningún sitio habitado por indígenas podemos instituir el preescolar “occidental” convencional. Las etnias no aculturadas lo rechazan por su propia naturaleza; las semiaculturadas necesitan reafirmar sus propias tradiciones; las muy aculturadas pugnan cada vez más por recuperar su lengua y lo esencial de su cultura distintiva.

De esta forma no parece exagerado decir que el preescolar convencional puede ser el golpe de gracia para rematar una cultura ya en vías de desintegración. Esto es fácil de comprender, pues al entregarse la tarea de socializar al niño pequeño a una institución extraña a la comunidad, se debilita en extremo la relación entre las generaciones maduras y las de relevo. Incluso podría afirmarse que la comunidad se queda sin ningún relevo que pueda significar su continuidad histórica.

En cambio, las modalidades de preescolar Intercultural Bilingüe no convencionales ofrecen la oportunidad de ayudar a las comunidades a rehacer su existencia, a recuperar sus valores, su idioma, su autoestima. Incluso están llamadas a cambiar definitivamente la tendencia hacia la aculturación, por un viraje en el sentido de una verdadera interculturación, en la cual sobrevivirá una cultura indígena fortalecida y adaptada a las condiciones del mundo contemporáneo.

Para generalizar, debemos subrayar que la interculturalidad habrá de ser el norte de todos los programas ideados, para beneficiar a la población infantil indígena. Por ejemplo, no deben alentarse los programas sociales genéricos que bajo pretexto de suministrar alimentación adicional a los niños, desarticulan los hábitos alimentarios nativos e incluso acaban con la lactancia materna, para no recordar la dependencia mendicante que originan tales prácticas.

La interculturalidad propicia para las etnias aborígenes todas las ventajas reales del mundo contemporáneo, sin tener que renunciar a su organización, a sus pautas, valores, lenguas, identidad e iniciativa propia. Es incompatible, por ejemplo, con la limitación artificial de los nacimientos en comunidades pequeñas que a duras penas se reproducen. Dada la amenaza de extinción que aún hoy se cierne sobre muchas etnias amazónicas, todas estas consideraciones revisten una alta prioridad y suponen una acción urgente mas siempre concertada con la voluntad de cada pueblo autóctono.

POBLACIÓN INDÍGENA Y EDUCACIÓN SUPERIOR

INTRODUCCIÓN

El Decenio Internacional dedicado a las poblaciones indígenas del mundo significa un reto considerable, tanto para los respectivos gobiernos como para las organizaciones internacionales. El problema educativo en general, y la participación indígena en diversas modalidades de la educación superior en particular, entran en ese desafío. Trataremos sólo el último punto, en forma sucinta pero con profundidad suficiente para arribar a conclusiones prácticas, que susciten las acciones correspondientes, siempre corregibles y perfectibles en el espacio y en el tiempo.

En teoría, caben posturas disímiles frente al planteamiento general. Por ejemplo, un científico puríta o un indígena tradicional dirían que la cuestión está fuera de lugar, ya que las culturas indias originarias no poseen educación occidental institucionalizada y mucho menos a nivel universitario. En cambio, un funcionario pragmático o incluso un indígena desarraigado de su cultura desestimarían el presente tópico por una razón bien distinta: para ellos las etnias indígenas ni siquiera parecen existir, sino que asimilan su situación a la de los demás pobres y marginados del mundo, quienes por esa misma razón tienen poco acceso a la educación superior.

Pero en su mayoría los indígenas no pretenden ser tan puros e intangibles como para rechazar toda vinculación con el aparato educativo. Tampoco aceptan la disolución de las etnias y la homogeneización cultural, tendencias hasta hace poco prevalentes

en las políticas indigenistas. Por tanto, la educación superior debe contemplarse como importante recurso adicional para la reafirmación y difusión de las culturas tradicionales, así como para la articulación de los pueblos indios con el mundo contemporáneo sin desmedro de su identidad.

CÁTEDRAS DEDICADAS A LA REALIDAD INDÍGENA

En numerosos centros de Educación Superior se dedican cátedras y aun departamentos a determinados aspectos de la realidad indígena. Puede tratarse de lenguas indígenas para uso de hablantes nativos y no-nativos; culturas aborígenes enteras o aspectos de las mismas; la problemática indígena en sus exponentes como tenencia de la tierra, salud, educación o derechos humanos; políticas indigenistas y su aplicación práctica en situaciones muy variadas. Tales asignaturas pueden inscribirse en carreras cortas, licenciaturas, maestrías y hasta doctorados, según necesidades del profesional –indígena o no indígena– quien a su vez va completando su formación en cualquier tipo de carrera relacionada: antropología, derecho, medicina, agronomía, etc.

Los grandes problemas de estas cátedras son su financiamiento, el destino laboral de sus egresados y hasta su poca visibilidad por parte de indígenas y no indígenas interesados en tales materias. Existe la paradoja de que el enrumbamiento y solución aceptable de los innumerables problemas que padecen los pueblos indios requieren, por un lado, fuertes insumos de conocimiento técnico y científico; pero al propio tiempo ni los estados ni los particulares los consideran como prioritarios, aun en países con alto porcentaje de población indígena. Además, en un mundo sesgado por un fuerte componente neoliberal, los intereses macroeconómicos y los requerimientos del mercado global están

claramente distanciados de las demandas emanadas de las comunidades aborígenes.

En consecuencia, los gobiernos nacionales —en concordancia con las organizaciones indígenas autogestionarias y los organismos internacionales competentes— tienen la obligación de trazar y ejecutar políticas viables que amplíen lo ya realizado en la materia, atendiendo a las necesidades y prioridades de los propios indígenas.

UNIVERSIDADES ESPECIALES PARA INDÍGENAS

No faltan antecedentes en Norte y Suramérica de verdaderos Centros de Enseñanza Superior dedicados a los pueblos indígenas o a una etnia particular. Fuimos testigos de un intento cuando se inauguró, sin éxito ulterior, una Universidad India cerca de la ciudad del Cusco, Perú. Por otra parte, en algunas culturas indias como la kuna de Panamá, hay centros de formación especializada de raíz autóctona, análogos pero independientes de las universidades occidentales. Allí se estudian los aspectos más complejos de estas culturas y sus conocimientos considerados superiores, entre ellos los chamánicos.

Indudablemente, los indígenas que asuman la creación de su propia universidad, merecen todo el apoyo nacional e internacional, público y privado, para el logro de su gestión, en el sentido de ampliar los recursos disponibles para una obra ajena al paternalismo gubernamental habitual. Sin embargo, la realidad no suele propiciar centros educativos de tal magnitud sólo para uso de indígenas. En cambio, se presenta a menudo la posibilidad y necesidad de reforzar la participación de la gente y las culturas indígenas en universidades enclavadas en ciudades cercanas a sus comunidades. Allí resulta viable dedicar carreras enteras a este

núcleo problemático, con la garantía de que los egresados cuenten con un espacio laboral potencial de suma importancia.

Los obstáculos institucionales y financieros suelen ser similares a los apuntados en el acápite anterior, no sólo por razones económicas sino también por discriminación racial y social de larga data. Muchas veces los mismos indígenas presentan su carga de vergüenza étnica que los hace alejarse de su propia realidad. Pero tal tendencia ha sido muy combatida por las organizaciones indígenas autogestionarias y sus aliados, por lo cual esta opción educativa va ganando terreno en forma creciente.

ACCESO DE INDÍGENAS A LOS CENTROS DE ENSEÑANZA SUPERIOR

Independientemente de la relación que se establezca entre estos institutos y las etnias como tales, hay una demanda fuertemente creciente de educación superior en sus distintas modalidades, por parte de jóvenes indígenas egresados de algún plantel de educación media. Los indígenas, al igual que los demás ciudadanos, tienen el pleno derecho, además de la vocación y a menudo la necesidad de acudir a las universidades y otras instituciones similares. Sin embargo, en términos generales gozan de facilidades mucho menores que la población no-indígena motivada por intereses similares.

La desventaja económica es un factor muy importante mas no el único. En la mayoría de las comunidades aborígenes la educación básica funciona mal o no existe, hasta el extremo de que la situación se ha agravado últimamente. Hay que mencionar que la Educación Intercultural Bilingüe, la mejor opción educativa internacionalmente reconocida, sólo se da en pocos lugares y en forma limitada. Además, la discriminación social y la utilización de la mano de obra indígena en tareas subalternas

desestimulan a los potenciales estudiantes y a sus familiares, para quienes la educación superior no deja de ser una idea utópica o, en todo caso, de difícil realización. Hasta los jóvenes indígenas ya inscritos en las universidades presentan mayoritariamente problemas debido a su insuficiente formación inicial, a la falta de orientación profesional y a su difícil adaptación al medio urbano, sin nombrar causas más profundas.

Algunas universidades públicas y otras instituciones mantienen programas de becas y otros tipos de ayuda para jóvenes indígenas; pero estos subsidios directos se han visto frenados por las nuevas políticas económicas y la ideología pragmática concomitante. Por ello, los gobiernos, organismos internacionales y organizaciones indígenas tienen el deber ineludible de trazar políticas cónsonas con esta realidad.

CONSIDERACIONES ADICIONALES

El flujo de jóvenes indígenas hacia Centros de Enseñanza Superior ha sido lento y dificultoso, hasta posiblemente regresivo por las políticas económicas y sociales de los últimos años. Aun así se trata de un proceso irreversible que se inscribe en los derechos humanos fundamentales. Como sólo existe un número reducido de universidades y aun de cátedras que tengan algo que ver con la realidad indígena, la mayoría de estos alumnos forzosamente se dedicarán a carreras genéricas que sólo en algunos casos presentan pertinencia social para sus comunidades de origen. Ello provoca el éxodo casi masivo de técnicos y profesionales indígenas a regiones y ciudades donde predomina la población no-indígena.

Sin embargo, se ha demostrado últimamente que ese alejamiento y aparente desarraigo de los indígenas con formación universitaria no es siempre tan pernicioso como parece. Algunos

de ellos se constituyen en un estamento crítico que en cierta medida representa a sus etnias originarias, sirviéndoles de embajadores ante la opinión pública y supervisando la actuación del Estado y otras fuerzas sociales frente a la población indígena de cada país. Las mismas organizaciones indígenas autogestionarias se originan parcialmente de tales individualidades urbanizadas y hasta deculturadas.

Otro hecho digno de mencionar es la escasísima presencia de las lenguas indígenas como medio de enseñanza —no como objetos de estudio— aun en los espacios universitarios más coherentemente dedicados a la problemática de estos pueblos. En términos generales, la planificación lingüística sólo prospera algunas veces en el ámbito de la educación básica; hay poquísimas experiencias enmarcadas en la educación media y superior. Esto habrá de ser urgentemente corregido por los países con población indígena, comenzando con aquellos donde son virtual mayoría.

RECAPITULACIÓN FINAL

El presente ensayo se concentra en diferentes formas de acceso de los pueblos y culturas indígenas de América a los centros de Educación Superior. Por un lado están las cátedras y departamentos que imparten asignaturas y actividades referentes a esta realidad. Más adelante se trató la existencia ocasional de universidades enteras o al menos carreras técnicas o universitarias dedicadas enteramente a este sector poblacional. En ambos casos son llamativas las dificultades económicas y financieras crecientes que atraviesan dichos espacios institucionales. Ello se agrava por el hecho de que la educación superior oficial es de inserción tardía en la dinámica de estos pueblos, y en todo caso físicamente alejada de las comunidades.

Por otra parte, se emiten conceptos en torno al flujo de estudiantes indígenas a los centros de Educación Superior en general, no necesariamente conectadas con la realidad indígena como tal. Se afirma que se trata de un proceso necesario e irreversible, si bien frenado por la presente situación económica y la discriminación que aún pesa sobre los pueblos indios de América. Es importante recalcar que incluso los técnicos y profesionales indígenas que no regresan a sus comunidades pueden ser de utilidad para las mismas, si son capaces de representar los intereses de sus etnias en cada país.

Se propone como tarea de mayor urgencia la elaboración conjunta de políticas que mejoren esta situación, por parte de los organismos internacionales y nacionales competentes, en cogestión permanente y creciente con las organizaciones indígenas autogestionarias. Todo ello contribuiría a la reafirmación creadora de una sociodiversidad, riqueza cultural y lingüística milenarias, que reforzaría el perfil identitario de estos pueblos sin desmedro de su articulación con el entorno nacional y aun universal de la contemporaneidad.

APROXIMACIÓN AL PROBLEMA DE LA CUANTIFICACIÓN Y LA ETNOMATEMÁTICA EN LAS CULTURAS AMAZÓNICAS DE VENEZUELA

Por una diversidad de razones mucha gente se interesa por la forma como hacen sus cálculos los miembros de las etnias amazónicas, en parte por la necesidad evidente de reforzar los vínculos entre estas poblaciones y el mundo criollo envolvente. Manejemos como punto de partida la idea de que dichas culturas son completas, complejas y evolucionadas dentro de la línea específica de desarrollo que les es propio.

Por otro lado, también está fuera de discusión la inevitabilidad histórica del diálogo entre distintas sociedades y culturas, así como la complementariedad que debe implicar cualquier contacto de esta naturaleza. Dentro de este orden de ideas, es lógico pensar que estas etnias necesitan de las matemáticas desarrolladas en el llamado mundo cultural occidental, que son las mismas constitutivas de nuestra programación docente en el marco de la educación oficial.

Pero, antes de introducir los primeros elementos de esta índole en una sociedad indígena, es preciso tener una idea acerca de cómo funciona la cuantificación en la misma, y en qué medida puede hablarse de un acervo etnomatemático en cada caso. De otro modo la imposición de las disciplinas matemáticas –tal como nosotros las entendemos– puede resultar contraproducente, muy difícil o, en el mejor de los casos, de una utilidad muy limitada para las etnias: tanto por lo que representa la acción de

“imponer” como la extrañeza del tipo de conocimientos que se les quiera impartir.

Debemos aclarar que en rigor cada pueblo amazónico presenta sus pautas de cuantificación que pueden ser bien diferentes de las de sus vecinos más inmediatos. Por tanto guardaremos una prudencia extrema a la hora de formular generalizaciones de cualquier naturaleza. Además, el autor de estas líneas no es matemático profesional, lo cual significa serias limitaciones a la hora de buscar este tipo de referentes en otras culturas. También cabe agregar que aún no se ha intentado –por lo que se sepa a partir de la bibliografía disponible– ningún estudio empírico sobre esta temática en las variadas etnias que ocupan nuestra atención.

Creemos, de todos modos, estar en condiciones de proporcionar una apertura hacia este tópico, valiéndonos de una serie de aproximaciones teóricas y empíricas: nuestro conocimiento general sobre la realidad global de estas poblaciones, tanto de índole personal como bibliográfica; un examen sucinto de las estructuras lingüísticas vigentes en la zona; una comprensión por lo menos parcial de los condicionamientos y limitaciones ecológicas y de otra naturaleza que parecen regir la vida de estas sociedades. Esperamos que este material tenga alguna utilidad, bien sea en el sentido propuesto o como estímulo para investigaciones detalladas.

Los observadores no profesionales que conocen de cerca algo de las culturas de estas etnias concuerdan acerca de su énfasis mínimo en la cuantificación como tal. Algunos llegan a decir que ésta simplemente no existe en grado significativo. No estamos en capacidad de contradecir tajantemente tal aseveración. Incluso cabría postular que en estas comunidades lo cuantitativo es parte de lo cualitativo; el número y la cuantía serían características adicionales a oírás como el color, la textura, o la consistencia.

Esta afirmación no se contradice con aquella otra de que los indígenas del Amazonas poseen “culturas complejas y

completas”. Si bien todo modo de vivir debe reunir estas condiciones para permitir la sobrevivencia de una sociedad, ello no significa que cada cultura hace necesariamente énfasis en todos los ámbitos fenoménicos. Debemos admitir que así como hay personalidades relevantes sin una verdadera formación matemática, existen igualmente culturas en que es difícil o imposible hablar de matemáticas en el sentido occidental, indioarábigo, maya o incluso incaico.

Tampoco queremos practicar la apología de la carencia. Sería muy fácil excusar a estas sociedades con el cómodo lugar común de que “no desarrollaron las matemáticas en mayor grado porque no las necesitaban”. Por un lado es cierto que estos pueblos han sabido subsistir hasta hoy sin recurrir a tales conocimientos. También es verdad que de algún modo los compensaban por otra vía. Pero persiste el hecho de que muestran una laguna importante en su creatividad global, ante una ausencia de tal magnitud.

Vamos a descender a lo concreto. La generalidad de los pueblos amazónicos de Venezuela cuenta con cierta facilidad hasta cinco (5), eventualmente hasta diez (10) y veinte (20), basándose en los dedos de las extremidades. Los yanomami llegan hasta dos (2); de tres (3) para arriba dicen *pruka*, adverbio de cantidad que significa indistintamente varios o mucho(s). Los baniva y otros arawak del Río Negro suelen llegar hasta tres (3).

Los sistemas de base quinaria –suceptible de llegar hasta veinte (20) en condiciones normales– presentan cifras con denominación propia únicamente hasta cinco (5), las cuales son además las más utilizadas. A partir de este dígito se hacen transferencias al estilo de “una mano más uno”, “una mano más dos”, eventualmente “dos manos más uno”, etc., para significar seis (6), siete (7), y once (11), respectivamente. Insistimos, sin embargo, en que estos indígenas no sienten habitualmente la necesidad de deslindar estas cantidades –algo complejas dentro

de su sistema— con tanta precisión como sí lo hacen con las cifras más bajas (1 hasta 5).

Antes de continuar, parece importante mencionar que muchos pueblos del res lo de América —así como de África y Oceanía— poseen sistemas de numeración de base quinaria muy similares. Esta es una solución bastante más extendida que aquella de los yanomami (1 y 2 solamente), la cual podría representar una ausencia casi total de la cuantificación según nuestros parámetros.

Sin tratar de agotar esta materia, vale la pena señalar que muchos pueblos occidentales presentan reminiscencias muy claras de sistemas vigesimales, como por ejemplo los celtas y los vascos. Inclusive en el idioma francés de hoy —de profundo sustrato céltico a pesar de su filiación romance— ochenta y nueve (89) se dice *quatrevingt dix-neuf*, o sea cuatro (4) veinte(s) (20) con diez y nueve (19); lo cual está más cerca —desde el punto de vista fraseológico— del procedimiento utilizado por el idioma warao del Delta Amacuro, que de los hábitos lingüísticos del inglés o del español.

Todo este preámbulo debe servirnos para colocar en la debida perspectiva las diferencias entre los múltiples sistemas en uso, aunque las mismas nos parezcan exageradas para permitir la más leve comparación. Asimismo nos pone en guardia frente a la tentación prematura de calificar y descalificar con mucha ligereza a las poblaciones cuya aparente pericia numérica no satisface ciertos y determinados requisitos.

Independientemente del tipo de cuantificación, su inserción cultural y los medios utilizados para lograrla, en cada cultura —incluyendo por supuesto las amazónicas— hay muchos objetos y combinaciones de ellos que son susceptibles de ser cuantificados y que deben serlo de alguna manera. Vamos a mencionar algunos, sin intención de jerarquizar por el momento: el tamaño del conuco, la magnitud y proporciones de una casa comunal, el

material que se necesita para hacer un *mapire* u otro tipo de cesta, la edad aproximada de una persona, la distancia de un lugar a otro, la cantidad de comida que se tiene o se necesita en un momento dado. Podríamos extender la lista al infinito.

No hace falta repetir que las características señaladas pueden ser tomadas como cualidades más que como cantidades, y de hecho son vistas así por las culturas que nos sirven de motivo de reflexión. A esto se suma que ninguna cuantificación tiene que ser necesariamente explícita: Hay muchas formas de hacerla implícitamente.

Es oportuno valernos de símiles con objetos y experiencias perfectamente conocidos por todos nosotros. Cualquier niño calcula sus fuerzas antes de agarrar, lanzar o romper un juguete, sin hacer para ello un cómputo formalizado. Todo ser humano, al salir a caminar, sabe si soportará o no la distancia y el tiempo que habrá de recorrer, sin que ello implique formalización alguna.

Por simple transferencia lógica podemos comprender que las diferentes culturas—sobre todo aquellas que no hacen énfasis en la cuantificación como tal— están en condiciones de realizar muchos de sus cálculos más importantes en forma totalmente implícita, sin hacerse preguntas, sin proferir expresiones, mediante procedimientos automatizados si se quiere. Sería ingenuo de nuestra parte tratar de establecer los límites de este cálculo implícito sobre bases apriorísticas, sin conocer empíricamente una cultura determinada.

De todas maneras, vale la pena sistematizar un poco este tipo de reflexiones. Los yanomami, por ejemplo, poseen en su memoria colectiva —prácticamente desde tiempos inmemoriales— una estampa genérica que se identifica con cualquier *shapono* concreto que se haya construido o se piense construir en el futuro. Es verdad que dicha vivienda colectiva —amplia, redondeada, espaciosa y abierta en el medio— puede catalogarse como una interesante obra de ingeniería civil, además de ser analizable

en sus partes constitutivas entre las cuales se establecen relaciones fijas y fácilmente descriptibles.

Mas esta posibilidad de atomizar mentalmente el “shapono” no contradice el hecho de que para el yanomami su vivienda es una entidad arquetípica, intuida en un solo acto perceptivo; podríamos afirmar que su vigencia como totalidad la convierte en un axioma de la cultura, aunque para los demás humanos nada tenga de axiomática. Un yanomami adulto simplemente no se pregunta cómo se construye un *shapono* ni necesita de largas reflexiones al respecto.

Podría, no obstante, surgir la pregunta referente a la adquisición de estos conocimientos por parte de los niños. Sabemos de sobra que los infantes son curiosos y preguntones en todas partes, además de que toda sociedad posee y practica sus pautas propias de socialización, endoculturación y etnoeducación. Recuérdese también que ningún ser humano procede por instintos como las abejas o las hormigas.

Aún no se conoce esta cultura aborigen en forma suficientemente detallada como para proferir una respuesta exacta y exhaustiva. Pero podemos dar por descontado que tampoco en este caso es menester recurrir a una cuantificación explícita a la hora de transmitirle al niño el saber tradicional. El adulto puede contestarle perfectamente nombrando los materiales utilizados, las diferentes acciones que se precisan llevar a cabo, y muchas otras particularidades, sin necesidad de refinar lo correspondiente a las magnitudes y cantidades como tales.

De cualquier forma, estas explicaciones no se dan en el aire. El niño tiene el privilegio de ver y observar el *shapono* en que vive con su familia. Es igualmente corriente que asista a la construcción de una nueva vivienda comunal. Hay otros *shaponos* accesibles en las localidades vecinas o no tan remotas que son visitadas por los integrantes de su comunidad en intervalos más o menos periódicos.

En este contexto citamos el ejemplo yanomami justamente por el carácter restringido de su numeración formal. Ahora bien, tanto en esta cultura como en otras del Amazonas, existen varias formas de **semicuantificación** que se aplican constantemente en la vida diaria, incluyendo la socialización y educación de los infantes. Nos incumbe referirnos al **paralelismo** como una variante de la comparación, con fines cuantitativos y cualitativos a la vez. No decimos comparación a secas, porque el hombre occidental suele entender bajo la misma un cotejo que pondrá de relieve la superioridad o la inferioridad, eventualmente el mayor valor de un objeto frente a otro.

En realidad, el indígena amazónico no recurre tan a menudo a este tipo de comparación con carga valorativa. No es fácil en sus lenguas enunciar proposiciones al estilo de X es mayor que Y, o menor que Y, o más bonito que Y, más rápido, más lento, más viejo y así sucesivamente. En todo caso, si de confrontaciones se trata ellos prefieren decir “fulano es bueno y zutanejo es malo”; o “la madera es liviana y la piedra pesada”. Es decir, en caso de oposición la estrategia fraseológica favorita –por supuesto no la única– es absolutizar las cualidades contrapuestas.

Por el contrario, c estos pueblos aborígenes les fascina establecer comparaciones en forma de paralelos sintagmáticos: El cocuyo es como una estrella; el niño es como un venado; la canoa es como una flecha. Eventualmente el símil puede ser también negativo: La piedra no es como la madera; el hombre no es como el perro. Hay que subrayar que el paralelismo no debe interpretarse como identidad o alteridad totales, sino como aproximación descriptiva para indicar una semejanza entre dos seres o la ausencia de la misma.

Partiendo de esta premisa no cuesta trabajo corregir que para estas poblaciones una de las maneras más sencillas de indicar una cantidad o una medida aproximada es cotejar –estableciendo un paralelo como los señalados– el objeto “cuantificable” con

alguna referencia externa bien conocida por ambos interlocutores. Se afirma, por ejemplo, que una flecha puede ser de la altura de una caña que crece en la vecindad de la casa.

En ciertos casos esta operación se facilita en la medida en que exista una relación metonímica –de proximidad natural o cultural– entre los objetos involucrados en el paralelismo. Así, cuando se dice que se van a sembrar las semillas contenidas en un *mapire*, el mismo receptáculo sirve de instrumento de medición.

Otro procedimiento de semicuantificación digno de ser mencionado someramente es la **aproximación discursiva**. Sabemos que el idioma baniva sólo cuenta hasta tres (3); es decir, sus recursos puramente léxicos excluyen la posibilidad de indicar cuatro (4) o cantidades mayores, al menos en forma discreta y carente de ambigüedad. Pero el discurso lineal y sintagmático tiene la virtud de completar lo que falta del inventario léxico paradigmático. Así, cualquier baniva está en capacidad de expresar el número seis (6) en la forma siguiente: Colócame aquí tres (3) *mapires* y otros tres (3) más; llegaron dos (2) canoas adelante, dos (2) en el medio y dos (2) atrás.

Tal procedimiento es a veces engorroso, pero recordemos que las computadoras funcionan igualmente con base en un sistema binario, lo cual no las limita para producir cantidades de magnitudes astronómicas: Esto, por supuesto, no lo hace el ser humano de la región amazónica ni de ninguna otra parte.

Otro proceder muy extendido es la formación de conjuntos cualitativamente fundamentados, pero dotados de la posibilidad de generar cantidades. En relación con estas culturas nos toca insistir en que los conjuntos no sólo se aplican a objetos heterogéneos sino también –y con mucha frecuencia– a objetos homogéneos. Por ejemplo, en un caserío amazónico no es normal decir “aquí tenemos cincuenta (50) pescados y vamos a repartirles”, sino que lo habitual y lo culturalmente establecido es dividir el total de peces en pequeños conjuntos que le corresponden a cada

persona, más o menos del modo que sigue: “Aquí hay tres (3) pescados para mi hermano mayor, dos (2) para mi cuñado, dos (2) para mi hija, uno (1) para mi nieto” y así sucesivamente.

La formación de conjuntos y subconjuntos se estila cada vez que sea fácil y viable hacer clasificaciones culturalmente relevantes. Por ejemplo, una buena forma de traducir la oración “por aquí viven muchos animales” es la siguiente: “Por aquí viven muchos dantos, chigüires, osos hormigueros y pájaros de todas clases”.

Por otra parte, hay ámbitos en que la semicuantificación se realiza sin mayores problemas por la existencia de soportes naturales o culturales muy definidos. En el caso del conteo de días y meses se recurre al sol, la luna y otros cuerpos celestes.

Las estaciones del año pueden manifestarse –inclusive de manera muy refinada– a través de distintos fenómenos obvios al observador: comienzo y final de las lluvias y de las sequías, época del celo de las distintas especies animales; abundancia o escasez de ciertos recursos naturales; cambios cíclicos de temperatura y de régimen de los vientos. De este modo, todos los pueblos amazónicos poseen algo equivalente a nuestros 12 meses, aunque estos períodos pueden totalizar 10, 11, 15 u otra cifra de magnitud similar.

La fijación de las horas en el transcurso del día es una operación más sencilla todavía, ya que la posición del sol suele ser perfectamente suficiente para establecer un punto aproximado de referencia.

Podríamos extender la ejemplificación a muchas otras situaciones relevantes, como el cálculo aproximado de la edad de las personas, de las distancias más significativas, del momento óptimo para sembrar y cosechar, del aprovechamiento máximo de los recursos brindados por la caza, pesca y recolección. Es evidente que todo esto implica un aprendizaje largo, minucioso y fatigoso, que se completa en la edad adulta y se cristaliza en la vejez: de allí

le importancia insustituible de los ancianos para la codificación y la transmisión de la etnociencia en todas sus expresiones.

Volviendo por un momento al tema de los conjuntos, varias lenguas de la región —el baniva, el curripaco, y sobre todo el piaroa— poseen sistemas clasificatorios de cierta complejidad gramatical que dividen los sustantivos de acuerdo con las características ontológicas de sus referentes, conforme éstos sean animados o inanimados, grandes o pequeños, de formas y dimensiones que manifiesten cierta peculiaridad. Lo mismo sucede en muchas lenguas asiáticas y africanas.

Todo lo expuesto —si bien reviste un carácter introductorio— parece suficiente para comprender y explicar por qué las culturas amazónicas han podido prescindir durante milenios de sistemas de cuantificación más formales, estandarizados y elaborados, comparables a la codificación occidental. No estará demás sin embargo, una pequeña referencia anecdótica.

El idioma tupí, conocido como la “lingua geral do Brasil” (lengua general del Brasil), logró desarrollar en la época de las grandes misiones jesuíticas un sistema de numeración comparable al que encontramos en las lenguas indoeuropeas occidentales. Sobre el modelo del portugués, el tupí pudo disponer de centenas, así como de unidades, decenas y centenas comparable al que encontramos en las lenguas indoeuropeas occidentales. Sobre el modelo de mil, utilizando para ello radicales léxicos nativos, sin recurrir a préstamos lingüísticos. Mas una vez desintegrado el sistema misional, los tupí-hablantes retornaron parcialmente a su cultura amazónica ancestral, lo cual redujo su sistema de numeración a los tres (3) primeros dígitos: *yepé* (uno), *mukúin* (dos), *musapíri* (tres).

RECOMENDACIONES FINALES

Este pequeño trabajo no estaría completo si no contemplase expresamente un conjunto de recomendaciones para la enseñanza inicial de las matemáticas en el medio indígena amazónico. Sin perjuicio de otras alternativas, nos concentraremos a las siguientes:

1.- Establecer los programas sobre la base de los sistemas de cuantificación y semicuantificación ya existentes en cada cultura.

Al decir esto no nos referimos tan sólo a la numeración nativa como tal. Las diferentes lenguas regionales poseen un gran número de palabras y otros recursos lingüísticos para indicar cualidades cuantificables como forma, volumen, peso, densidad y temperatura, incluso cabe agregar que algunos idiomas matizan muy bien las distancias e insisten en formas de ubicación relativamente concretas, tales como río arriba, río abajo, en la selva, en la sabana, lejos, medianamente lejos, medianamente cerca, etc. Conviene igualmente fijarse en las nuevas necesidades más apremiantes para la cuantificación de tipo occidental como aquellas relacionadas con el manejo del dinero, de las pesas y medidas, el número exacto de viviendas y habitantes, la cuantía de los animales de cría: amén de otras situaciones en que el indígena no quiere seguir siendo engañado por su falta de conocimientos de esta índole.

2.- Utilizar en primera instancia los dedos de las manos para introducir el sistema decimal, ya que incluso los pueblos que cuentan hasta dos (2) distinguen perfectamente los nombres de cada dedo y pueden emplearlos como un apoyo inmediato en el desarrollo de su técnica de numeración. Posteriormente se hará uso de otros objetos, como granos, semillas y piedras, que se distribuirán igualmente en forma de conjuntos, bien sea homogéneos o heterogéneos.

Para una primera aproximación a las fracciones, debe comenzarse con el vocablo que en cada lengua indica mitad o parte –ya que estas culturas no suelen distinguir entre ambos conceptos– así como el término que se usa habitualmente para denotar fragmentos muy pequeños. En cuanto a los ordinales siempre se dan locuciones como “el primero”, “el último” y “el que sigue”.

3.– Reforzar el uso del idioma nativo para el afianzamiento y expansión de la capacidad matemática del alumno, ya que cualquier lengua es susceptible de crear nuevos recursos expresivos con miras a satisfacer sus necesidades surgidas a raíz del cambio sociocultural. A este respecto, los guajibos de Colombia están desarrollando un sistema de numeración que llega al orden de los millones, teniendo como punto de partida su propio sistema quinario y otros vocablos pertenecientes a su léxico tradicional.

La necesidad de construir un metalenguaje matemático es más apremiante de lo que parece ser a primera vista, ya que la numeración “occidental” constituye una de las principales fuentes de la alienación y dependencia lingüística. Muy a menudo el indígena pronuncia –aun hablando en su lengua– frases españolas como “veinte (20) años”, “cien (100) bolívares”, incluso “dos (2) bolívares”, a pesar de la evidencia de que toda lengua posee numerales por lo menos hasta dos (2).

4.– Recordar siempre la base cualitativa de la cuantificación en los idiomas y culturas amazónicas. Este hecho fue bien comprendido por los misioneros salesianos del Alto Orinoco quienes idearon un sistema muy especial para enseñar a los niños yanomami: en vez de insistir en la adición de una cantidad a otra, en lugar de manipular conceptos como más (+) y el menos (-) –bastante extraños a esta cultura– ellos optaron por asimilar la idea de suma a la de simple secuencia y continuidad entre eventos y lugares.

Así por ejemplo, en vez de dos (2) más dos (2), la misma operación puede parafrasearse en esta forma: primero tenemos

dos (2); luego ponemos dos (2); luego otros dos (2) y así por el estilo. Nótese que el mismo procedimiento suele emplearse también con alguna frecuencia en las escuelas urbanas y rurales, con niños de habla hispana.

Pero este recurso tiene una aplicabilidad aún mayor en las lenguas y culturas amazónicas. Ya nos referimos en las páginas precedentes a lo atípico de la comparación que implique superioridad o inferioridad, en todas estas poblaciones. Ahora bien, se puede lograr el mismo resultado con el uso de fórmulas alternativas al estilo de “pasar de algo” o “partir de algo”. El guajibo dice corrientemente: tú tío es alto, sobrepasa a mi hermano. Los arawak del Río Negro usan con predilección la fórmula “desde” o “a partir de”. Así por ejemplo, se despiden con la frase “me voy de ti”, que ellos curiosamente traducen al español “me voy más que tú”. Por eso al niño indígena se le puede decir sin dificultad “cinco (5) pasa de tres (3)” —o algo análogo— en vez de cinco (5) es mayor que tres (3).

5.— Tener siempre presente que el alumno indígena está en capacidad como cualquier otro para aprender matemática o adquirir cualquier tipo de conocimiento ajeno a su cultura. Aunque este postulado debiera ser evidente para todos, se da todavía un fuerte racismo antiindígena que cataloga a los pueblos aborígenes como intrínsecamente inferiores a los demás.

A pesar de la educación monolingüe en español y de los pésimos sistemas de enseñanza utilizados, los indígenas en proceso de interculturación siempre han terminado por adquirir los conocimientos matemáticos que más imperiosamente requieren para el estilo de vida que las nuevas realidades acarrearán. En consecuencia, está en nuestras manos el que la Educación Intercultural Bilingüe llegue a desarrollar una metodología flexible y adecuada a todas las culturas indígenas, entre ellas las del Amazonas. Es un reto que exige una fuerte colaboración

interdisciplinaria y un alto nivel de participación de los educadores, dirigentes, padres de familia y niños de cada etnia.

IV PARTE

APORTES AUTÓCTONOS AL PROCESO
DE ETNOEDUCACIÓN

ETNOEDUCACIÓN Y LINGÜÍSTICA: CLAVES PARA EL ANÁLISIS DE TEXTOS ESCRITOS POR INDÍGENAS

Desde que se comenzó a valorar la oralidad de las etnias tradicionales –entre ellas las indígenas de la región amazónica– se han adelantado distintos tipos de investigaciones con miras a profundizar este aspecto de su cultura. Se han multiplicado los estudios atañentes a la tradición oral a los testimonios e historias de vida, al extremo de elaborar verdaderos tratados etnográficos redactados –por lo menos en lo fundamental– por miembros de distintas etnias. Algunos de estos trabajos son bilingües, vale decir que utilizan en forma paralela la lengua étnica y la lengua dominante, en nuestro caso el español.

Con el progreso de la etnociencia –entendida ésta como formulación explícita de los conocimientos propios de cualquier cultura tradicional– vienen presentándose situaciones en que el antropólogo académicamente formado es quien se convierte en asistente de investigación de algún nativo experto en su propio acervo cultural y usuario pleno de su idioma. Esto se presenta en pocas ocasiones todavía, pero es una tendencia que conviene estimular si de verdad queremos universalizar las Ciencias Sociales desde sus fundamentos epistemológicos y societarios, asumidos como diferentes para cada colectividad humana.

Por fascinantes que sean estas reflexiones, sólo las asomamos como preámbulo para el procesamiento de unos textos bilingües recogidos –y otros en proceso de recolección– que presentan la característica particular de referirse al tema etnoeducativo. Nadie duda que la Educación Intercultural Bilingüe –o algo

que se le parezca— difícilmente podrá ser bien instrumentada, a no ser que se fundamente, en buena medida, sobre reflexiones hechas por miembros nativos de las comunidades autóctonas.

De cualquier manera debemos aclarar un poco el término “etnoeducación”, dado su carácter polisémico y pluridimensional, a tal punto que se hace difícil su comprensión para el lector no iniciado. De entrada caben tres conceptualizaciones bien diferentes, aunque no excluyentes en la medida en que exista preocupación por construir un marco teórico adecuado. Ciertamente, ninguna de las tres acepciones es ajena a las grandes urgencias educativas que manifiesta el mundo indígena de hoy.

Existe primero una concepción académica y en cierto modo europocéntrica de la etnoeducación, según la cual ésta vendría siendo el conjunto de actividades y reflexiones insertas en cada cultura étnica que tiene que ver con la formación del niño al menos hasta el momento de su iniciación como miembro pleno de su comunidad. Como se comprenderá esta es una visión externa del fenómeno.

El segundo sentido de la etnoeducación es asumido desde el interior de una cultura dada y a través de sus portadores natos. Es el indígena —relativamente intacto o aculturado según los casos— quien se responsabiliza de la descripción de lo que considera su propio proceso educativo, a la vez que se encarga de teorizar sobre el mismo. Él considera que su educación es tan válida como la occidental o tal vez superior a ella, al menos en lo que respecta a las necesidades reales de la etnia a que pertenece.

La tercera acepción es en cierto modo globalizante y centra su preocupación en las tareas del futuro. En efecto, todos estamos conscientes de que se presentan dos opciones básicas para resolver la cuestión de la educación formal, oficial y escolarizada de la población indígena. Una es seguir al pie de al letra —o con ligeras adaptaciones y retoques superficiales— la modalidad nacional

homogeneizante de hondas raíces occidentales y ajenas a la tradición aborigen plasmada en su identidad y diferencialidad.

La otra –teóricamente defendida por muchos pero raras veces aplicada en la práctica– es una modalidad respetuosa de las características, la conformación histórica y la facultad participativa y autogestionaria de cada comunidad. Dentro de esta concepción se admiten muchas variantes, pero todas ellas deben contemplar en forma prioritaria la lengua, la cultura y la problemática de cada pueblo considerado, so pena de recaer en la otra opción definida como homogeneizante, eurocéntrica y prepotente en grado sumo frente a una realidad indígena vista con menosprecio.

En Venezuela y otros países esta modalidad educativa, respetuosa de la diferencialidad étnica y fomentadora de los valores del pluralismo cultural, recibe el nombre de Educación Intercultural Bilingüe. Al mismo tiempo constituye también un tipo de etnoeducación –en la tercera acepción normativa y futurista del término– en la medida en que propicia la participación directa de cada etnia en el diseño de sus proyectos existenciales más profundos, sobre todo si lo hace en un nivel aceptable de autonomía decisoria.

Como insinuamos antes, una vez vistas las tres acepciones pueden integrarse en una sola de mayor amplitud conceptual que cabría definir en los términos siguientes: **Etnoeducación es la disciplina de naturaleza teórico-práctica que estudia, interpreta y planifica todo lo concerniente al proceso educativo particular y específico de cada sociedad humana, tanto en lo que respecta a su existencia tradicional como en lo relativo a las innovaciones autónomas llamadas a insertar armónicamente dicho proceso en el acontecer humano contemporáneo.**

Teniendo en cuenta esta definición, nos dedicaremos en los párrafos siguientes a la elaboración de una serie de criterios antropolingüísticos que faciliten al máximo el análisis de cierto

tipo de textos –preferentemente bilingües– originarios de algún representante de una etnia. Estos habrán de presentar suficiente relevancia a la realidad etnoeducativa como para merecer atención a la hora de trazar planes de mejoramiento educativo, válidos para este tipo de poblaciones.

No hay por qué insistir en el hecho de que la antropolingüística –estudio del lenguaje en su contexto sociocultural– constituye un instrumento de primer orden ante el desafío de enfrentarnos con la tarea de interpretar especímenes de textos provenientes de las más diversas culturas del mundo. Se desprende por lógica elemental que el discurso indígena etnoeducativo no se escapa a este marco de referencia, sino por el contrario requiere de él con la máxima urgencia.

Ciertamente algunos textos parecen suficientemente claros y autoexplicativos como para no necesitar de un instrumental analítico *ad hoc*. Pero esa sencillez tan conspicua es sólo aparente, las más de las veces. Por otro lado, existen igualmente discursos crípticos, ambiguos e incluso incoherentes a primera vista, cuyo sentido real se perdería si no tuviésemos a la mano algún instrumento analítico de cierta confiabilidad.

Tampoco queremos caer en el error de elaborar un procedimiento altamente sofisticado, hiperanalítico y hasta automatizado, guiados por pretensiones de una exactitud y exhaustividad inalcanzables. Un modelo interpretativo de tal naturaleza nos alejaría mucho más de la realidad cultural indígena que la mera insuficiencia comunicativa resultante de una captación deficiente de los textos. Dicho en otras palabras, **toda cultura humana posee en el fondo una lógica sencilla y de claro contenido vivencial, hecha a la medida del ser humano; si nos acercamos a ella con criterios mecánicos y deshumanizados, sólo nos tropezaremos con otros niveles de la realidad, ajenos a lo cultural.**

En vista de lo anterior, expondremos un conjunto de parámetros vinculados a una larga experiencia antropológica

plurisecular, a partir del estudio pormenorizado de numerosas sociedades tradicionales. Tales comunes denominadores habrán de permitirnos la captación de la magnitud y cualidad de cada aporte textual, de su carácter típico o atípico, y de su pertinencia real al proceso educativo.

No es necesario insistir en que estos parámetros no poseen un valor absoluto, un sentido único o –menos aún– un carácter exhaustivo. Sólo construyen una aproximación empíricamente basada y teóricamente reformulada a lo que entendemos, hoy en día, por características y tendencias dominantes de un fenómeno genérico que podría denominarse “pedagogía amerindia”: sus fundamentos filosóficos, su motivación societaria, su coherencia transcultural, más allá de la enorme diferencialidad interétnica que exhiben estos pueblos.

Al no absolutizar ninguna afirmación ligada a las presentes reflexiones, tenemos sumo cuidado en señalar en cada sociedad humana la existencia obligada de un pequeño porcentaje de personalidades atípicas y hasta excepcionales, caracterizadas por una neta insuficiencia física o mental o por una acentuada proclividad para caer en demencias y desequilibrios psíquicos hasta en una configuración societaria diseñada para evitar esos extremos. En otras palabras, las sociedades indígenas parecen hacer lo posible por conferir a sus miembros una personalidad armónica y equilibrada, e inclusive en casos de no lograr tal objetivo tratan de insertar en un esquema de seguridad comunal a los individuos con una desviación pronunciada, para evitar su marginamiento y estigmatizados. Hace falta insistir en que los índices crecientes de aculturación y vergüenza étnica contribuyen –como ningún otro factor– a fomentar nuevos desequilibrios y desviaciones, tanto personales como de grupo.

Por todo ello, los próximos párrafos contendrán un breve conjunto de ideas matrices capaces de suministrar ese primer acercamiento a la realidad de la socialización, endoculturación y

etnoeducación de las nuevas generaciones en el seno de las etnias amazónicas más cercanas a nosotros. Al elaborar estos puntos no pudimos evitar cierta esquematización, simplificación y generalización; mas por ello mismo estos postulados nos servirán de telón de fondo para apreciar los aportes –a menudo minuciosos y muy concretos– de cada testimonio etnoeducativo.

Postulados etnoeducativos

1.– La etnoeducación de los pueblos amazónicos es un proceso continuo que forma parte orgánica de la vida en comunidad. Ninguno de sus elementos puede desvincularse de la existencia normal y cotidiana de la etnia; por cuanto cada hecho susceptible de representarse como etnoeducativo adquiere sus propiedades y sus límites por obra de un análisis extrínseco que fragmenta momentáneamente la totalidad, con miras a su inmediata recomposición.

2.– Esta educación refleja, transmite y reproduce una cultura relativamente muy integrada, compartida y coherente, sobre todo si la comparamos con el carácter general de las realidades culturales “occidentales” o intensamente “occidentalizadas”. En estas culturas indígenas se presume que cada miembro portador adquiere e internaliza en grado satisfactorio una especie de núcleo constitutivo de estas configuraciones culturales. Existen saberes especializados, pero lo que más se destaca es una unidad subyacente e inviolable.

3.– Desde la primera infancia los partícipes de estas culturas asumen un igualitarismo básico entre las personas con la única división –relativamente importante aunque no relevante como criterio de acceso a los bienes materiales– que se adscribe por razones de sexo y edad. El principal especialista es el chamán, si bien se encuentran personas que se destacan por su habilidad artesanal, sus inclinaciones estéticas o cualquier

otro talento circunstancial. Nada de ello da lugar a privilegios institucionalizados.

4.- Este igualitarismo está imbricado con una celosa defensa -consciente y subconsciente- de un equilibrio ecológico, demográfico y económico heredado del pasado y trasladable al futuro. No se trata de rechazar el cambio como tal; pero éste tiene que aparecer suficientemente fundamentado y motivado para no poner en entredicho un orden constituido de gran profundidad temporal. Dentro de estos límites obra sin embargo un gran sentido de la curiosidad y una apertura permanente al mundo foráneo.

5.- Por encima de las diversidades espaciales y temporales se percibe un margen muy amplio de tolerancia: tanto hacia la gente extraña como hacia los inconformes de la comunidad que buscan una rápida aculturación. Por más que un indígena ame su religión, jamás piensa en imponérsela a nadie. Quizá ese desprendimiento sea responsable por parte de su indefensión ante los demás, que sí intentan transfigurarlos. El autóctono típico se conforme con decir: "Ellos son como son, pero no queremos que nos perjudiquen".

6.- En todas partes el indígena es profundamente espiritual y religioso, aunque no lo demuestre en forma obvia en todas sus pautas culturales. Más que de religión, habría que hablar de cosmovisión, a causa de la conexión que ésta establece entre los seres humanos y el universo conocido y desconocido. Sin una integración telúrico-cósmica no es posible figurarnos una cultura indígena viva: además ésta tiene que darse de una manera depurada, inestridente, casi natural.

7.- El mundo indígena no desconoce la competencia, pero no suele llevarla más allá de los límites socialmente seguros y compatibles con la integridad del ser individual y colectivo. En cualquier caso la cooperación supera en importancia a la competencia; y en el esfuerzo personal cuenta más el mérito intrínseco

y la ventaja para la comunidad, que el mero hecho de vencer a los demás o a una persona en particular. En general, la fanfarronería, la pedantería y el engrimiento sólo se toleran en situaciones culturalmente pautadas. El apresuramiento nervioso y apremiante se percibe como una forma de locura.

8.— La reciprocidad ocupa un lugar privilegiado frente al típico intercambio de bienes. No se ve con buenos ojos que algún miembro de la comunidad carezca de lo necesario cuando otros estén en condiciones de socorrerlo. Para ello existen mecanismos redistributivos muy precisos, definidos primordialmente por el parentesco. De todas maneras, esa ayuda mutua abarca también a los extraños y a los visitantes ocasionales.

9.— En general se observa un gran respeto hacia la persona humana; dentro de ese sentimiento difuso se le asignan roles especiales a cada sexo, a los grupos de edad, a los parientes de distintos grados, a los diferentes tipos de seres humanos conocidos y desconocidos. Las relaciones interpersonales están profundamente imbuidas de afectividad y tienen mucha más importancia que en las configuraciones llamadas modernas. Por tanto, la incomunicación, la indiferencia, la hostilidad, presentan una carga muy negativa en el seno de una sociedad aborígena.

10.— En estas sociedades tanto el trabajo como el juego y los actos informales tienen sentidos culturalmente establecidos. El ocio absoluto y derrapado es incongruente y marginal. Los paseos, las visitas, las conversaciones tienen una motivación y un fin explicables como parte orgánica de una cotidianidad no fortuita. El indígena es en principio libre y dueño de su espacio y tiempo; pero su propia socialización le impide disiparse o convertirse en un ser anárquico, imprevisible e irresponsable.

11.— El aborígena es socializado con el fin preestablecido de convertirlo en un ser humano capaz de valerse por sí mismo en cualquier circunstancia y de ayudar a los demás en todo lo posible. De este modo, la educación indígena es claramente

formativa antes que informativa. Según estos pueblos, lo que se ignora puede aprenderse y el error debe rectificarse; pero una persona desequilibrada, parcialmente formada o inmadura sucumbe ante las primeras dificultades.

12.– Con mínimas excepciones, cada miembro de una comunidad autóctona demuestra una peculiar sindéresis, una seguridad y aplomo no ficticios sino nacidos de lo más profundo de una cultura raigal. La sabiduría de los viejos y chamanes es proverbial; pero también los demás irradian algo de esa síntesis caracterológica tan difícil de lograr, que se encarna en un ser humano altivo e independiente mas muy ligado a los suyos. En éste y otros aspectos la pedagogía aborigen tiene mucho que ofrecer aun a las más recientes doctrinas educativas de Occidente.

Pensamos que estos doce (12) postulados se ajustan a las necesidades –generales y específicas– de un análisis de discurso seriamente preocupado por llegar al fondo de los testimonios indígenas vinculados de algún modo a la etnoeducación. Se han formulado de una manera suficientemente abierta y flexible para admitir mayores precisiones, datos adicionales de cualquier índole, incluso la aparición de características atípicas, contradictorias o de dudosa interpretación. Sea como fuere, en cada reafirmación individual aparece indefectiblemente el hombre o la mujer indígena afectivamente vinculado a su ámbito, orgánicamente solidario, dueño de una espiritualidad trascendente y muy exigente con su conducta personal, la cual debe ser modesta, digna, respetuosa, equilibrada y marcada por una compostura inalterable y serena.

Esperamos que el examen atento de todo nuevo testimonio pueda marcar un hito en la ruta hacia la etnoeducación cada vez más consolidada: la cual habrá de beneficiar al mundo indígena y, en última instancia, a la humanidad en general, por la vía de una sana interculturación.

FORMACIÓN DEL NIÑO GUAJIBO

TEXTO DE LA EDUCADORA E INVESTIGADORA GUAJIBA

BEATRIZ GUEVARA GUERRA

INTRODUCCIÓN

La Educación Intercultural Bilingüe es una educación práctica, basada en la observación de los adultos y aprendida a base de repetir una y otra vez, a modo de juego, estimulada por las burlas cariñosas, y ejecutada ante la admiración satisfecha del grupo familiar.

Mediante el proceso de especialización en la endoculturación, el niño indígena va integrando en su vida los conocimientos necesarios: cómo relacionarse con los suyos, cómo comportarse con cada uno de sus familiares, cómo dirigirse a ellos, cómo tratar a los ancianos. Aprende y se entrena en fabricar la útil tecnología, en conocer los caminos, en diferenciar las huellas de los animales, en distinguir el canto de las aves, en reconocer el grito de los mamíferos, en saber dónde encontrar fácilmente los peces. Aprende a observar, a escuchar, a recordar, a expresarse, a conocer los hechos históricos relevantes, los espíritus que pueblan su mundo sacral; las emociones, los temores y hasta los sueños a los que le conduce su sistema cultural.

La educación le conduce a la asimilación del sistema de valores específicos: solidaridad, valentía, generosidad, hospitalidad, reciprocidad, intercambio.

El presente trabajo teórico-práctico se ha diseñado tomando en cuenta su carácter de tema especializado, el cual es

la formación del niño indígena guajibo en su medio ambiente. Sus padres se encargan de formarlo, mediante sus normas tradicionales en la enseñanza según su cultura ancestral, crianza y educación de estos niños. Se le enseñan todos los conocimientos originados a partir de ese patrón cultural.

Tal aprendizaje lo capacita para su vida social que le espera como futuro miembro de la etnia. Sus padres tendrán la responsabilidad de brindarle un gran apoyo moral a este hijo, garantizándole una buena enseñanza primordial de estos valores y conocimientos tradicionales, desde su infancia.

Estas normas se cumplirán de la siguiente forma: El padre se responsabiliza de plasmar la conducta del hijo varón, orientándolo siempre hacia las buenas costumbres. La madre se encarga del cuidado de la niña y de la enseñanza de las actividades femeninas. La niña siempre estará bajo su protección para cumplir de esta manera su responsabilidad y rol de madre.

Hay casos especiales como los niños sin padres, es decir los hijos huérfanos. Estos niños quedarán bajo directa responsabilidad de sus abuelos, tías, tíos y hermanas mayores. Son los familiares que pueden ocuparse de ellos, de su enseñanza y de otras muchas responsabilidades. Así desempeñarán su trabajo estas personas en la formación de estos niños huérfanos.

LOS NIÑOS JIWI

El padre enseña a su hijo varón para que aprenda a trabajar y realizarse para cuando sea grande. Su abuelo, su tío, sus hermanos mayores, también colaboran en la enseñanza de los menores.

Es decir, no sólo el padre educa a su hijo, sino que éste recibe también enseñanza de parte de sus amiguitos. Cuando se reúne con ellos, estos compañeritos de su edad le enseñarán cómo se maneja, en primer lugar, la técnica de la flecha con el arco, para

que él así se adapte y aprenda a manejar estos instrumentos y pueda jugar con ellos. Luego de haber practicado varias veces comienza a lanzar flechas a hojas secas; después de esto empieza a practicar lanzándoles a los animales y a las aves. Así por ejemplo, cazan los matos y las iguanas; cuando ya haya aprendido a manejar bien esos instrumentos, también flecha garza morena, pato real y otras especies. Todo ello lo hacen cuando se encuentran reunidos los niños del mismo sexo, para practicar ese tipo de hábito. Después que él haya adquirido estos conocimientos con sus amiguitos, entonces su abuelo le fabrica un arco; cuando el niño está más grande comienza la tarea del padre consistente en enseñar a su hijo el manejo de las flechas.

El padre delante del hijo fabrica una flecha para que el niño observe cómo se hace la flecha. Cuando su arco esté terminado le amarra una cuerda, y él tendrá listo su arco con su flecha.

En ese tiempo, el padre comienza a llevar al hijo al sitio de cacería para enseñarle a que aprenda a utilizar su arma de cazar. Entonces la familia comienza a exigirle al joven que traiga alimentos a su hogar, entre ellos distintas clases de animales; por ejemplo, pescado como la payara, el terecay cazado por su flecha. Todas éstas son enseñanzas de su padre, tíos y hermanos.

Estas son sus primeras iniciaciones en hábitos que le brinda su padre y el resto de la familia, para que sepa —cuando sea hombre— subsistir y satisfacer sus futuros compromisos.

Luego seguirá practicando con otros instrumentos para fabricar, por ejemplo, sus herramientas de pesca. Después empieza a elaborar un anzuelo con su cuerda para pescar. Luego lo llevará al sitio de pesca para mostrarle al hijo cómo se obtiene el pescado en el caño o en el río. Después comienza a enseñarle a su hijo cómo se practica la pesca; es cuando el pez le muerde el anzuelo y la camada, para que así saque el pescado y aprenda a pescar. De esta manera, el padre quedará satisfecho de su hijo que haya aprendido este arte.

Después de haber terminado de enseñarle la pesca, comienza a explicarle la tarea de los tejidos. Él comenzará a tejer delante de su hijo para que vaya observando cómo se hace el tejido. Luego le dice: veme bien las manos para que aprendas a tejer. Esto es lo que enseña al hijo el padre que tenga estos conocimientos y la facultad para este tipo de trabajo. Cuando él le haya dado las instrucciones al hijo, le explicará todo lo que se puede hacer con diferentes tejidos, por ejemplo, el *sebucán*, el *catumare*, la *esterita*, la *guapita*. Una vez que haya aprendido estos tejidos ya tiene base para desarrollar su capacidad; pero si carece de estos conocimientos él tendrá dificultad al llegar a hombre en edad de casarse, ya que éste es uno de los requisitos primordiales de la vida cotidiana en matrimonio.

Más adelante, el padre le enseñará a construir el pilón, la mano del pilón, la curiara de pesca, el canalete. Todos estos instrumentos los aprenderá a hacer con el padre o con el tío, ya que estos instrumentos son otros requisitos para la edad del matrimonio; para que —cuando sea más adulto— tenga estos conocimientos y no vaya a sufrir con su mujer; sino que más bien practique el saber de fabricar estos objetos cuando tenga su esposa.

Cuando el niño tiene alrededor de 10 años de edad, lo inician para el trabajo de mayor responsabilidad que es el conuco. Para la tala del terreno donde hará su conuco, el padre se lo llevará para que vaya viendo cómo se prepara la tierra para sembrar. El padre lo vuelve a sacar para que esta vez le ayude a trabajar, a talar el conuco, a recoger las ramas secas y los palos tumbados y con esto hacer varias hogueras y de esta manera preparar el terreno para hacer el conuco de siembra.

EL NIÑO PIACHE

Existen niños que nacen con la facultad para hacerse piaches, y otros niños practican cuando están creciendo. Es el maestro chamán quien comienza la iniciación con este joven.

Al niño que nace con ese instinto de espiritualidad de chamán o piache se le facilita acercársele a uno, pues lo identifica una gran atracción.

Esta sería una cualidad de un chamán de nacimiento, por lo cual los padres, en especial la madre, identifican esa atracción.

Ese niño será el futuro chamán, vendría a remplazar algunos viejos piaches (ancianos), teniendo ya las condiciones mencionadas.

Entonces, a este niño desde pequeño ya le gusta andar con el piache. Ese se sentirá obligado a iniciarlo poco a poco en el estreno de algunos rituales, tal como el *yopo* (*doopa*) que le va untando en su pequeña nariz. Un poquito de esa resina de *yopo* le dará para que se acostumbre y familiarice con ese olor; el piache toma este procedimiento de ir entrenándolo desde esa temprana edad con la intención de que vaya desarrollando su capacidad intelectual, hasta que cumpla su edad de la pubertad, y así poder lograr sus mejores éxitos de esa vocación con que ha nacido.

Esta práctica la va haciendo desde que él haya cumplido más o menos sus diez años de edad. Es cuando recibe sus primeras iniciaciones con su guía piache. Cuando el muchacho ya está preparado para practicar ese tipo de ensayos, él se mantendrá un tiempo alejado de su hogar, de sus padres y de las demás personas. Para sus iniciaciones es muy importante tener un ambiente completamente libre y poder realizar sus trabajos rituales; inclusive la madre tiene que guardarle sus enseres personales, tales como ropa, sus alimentos y sus utensilios de cocina; es decir, su plato personal, su taza de tomar yucuta y otros objetos más. Todo

esto permanecerá bajo del cuidado de su madre hasta realizar su profesión de curandero chamán.

Después de haber iniciado todos estos procedimientos para ensayar su facultad, el chamán mayor le exigirá que muestre su capacidad y conocimientos en el ritual cosmogónico, a fin de que se sienta capaz de desenvolverse solo en ese medio, y pueda trabajar con sus enfermos en el futuro.

Él le entregará un paciente de cualquier enfermedad y de cualquier edad para curarlo. Puede ser anciano o anciana, o también un niño. Una vez que el joven le haya mostrado a su guía piache su poder de curar a los enfermos, éste terminará entregándole todos los materiales y rituales a este nuevo piache o chamán, que acaba de iniciarse.

Este chamán no está iniciado para hacer daños a las personas, es decir, que él no está llamado para hacer trabajos malignos, como otros piaches que sí trabajan con piedra maligna llamada guanare –wanali ibototja matakaeta jivi– sino para siempre obrar bien. Entonces el nuevo chamán recibirá el poder para curar a los enfermos desde muy joven, es decir, que al cumplir sus 15 años de edad, ya él es un chamán completo con todos sus rituales.

Él ha logrado con éxitos su iniciación al chamanismo porque todavía no ha recogido esos prejuicios que existen en el ambiente, y por lo tanto no tendrá influencias malignas o hechiceras. De lo contrario no poseería suficientes facultades para curar. De esta manera él vendría a reemplazara algunos de los chamanes ancianos.

EL JOVEN PIACHE

La iniciación de este joven para hacerse piache es un poco complicada y difícil. El chamán verdadero nace con esa vocación,

como ya se explicó en estas páginas, porque de lo contrario no sería un curandero. El principal requisito que exigen para esta iniciación es no tener contacto sexual directo o relaciones prematrimoniales antes de la iniciación, porque él tiene que prepararse bien, porque desea adquirir los conocimientos que tiene un piache. Entonces, tiene que ser virgen de cuerpo y alma, para poder lograr con éxito ese ritual cosmogónico.

De lo contrario le resultaría muy difícil recibir esa facultad de vibraciones astrales, que le entregarían sus ancestros a través de ese ritual. Pero teniendo ya esa experiencia de la vida o del ambiente contaminado por malas influencias, él estará obligado a cumplir ciertos requisitos. Éstos serían primero abandonar a su esposa, segundo a sus hijos y al resto de la familia, por un lapso de tiempo... Este requisito lo cumplirá él mientras esté en esa práctica de iniciación, manteniéndose bien alejado de todo, en especial de las mujeres, que para él son una fuente transmisora de mala influencia que existe en la naturaleza y en la madre tierra. Sólo así podrá lograr su iniciación con éxito, alejado y al margen de toda clase de perturbaciones.

El piache maestro comenzará a estrenarlo con el ritual, el cual está compuesto por unos instrumentos, unas resinas de planta, el “*silipu*” o hueso del ave paují, el “*mara tsiitsiito*”, maraca adornada con resina de planta y plumas. Con estos instrumentos comenzará la iniciación del joven, y para su práctica ritual le dará *yopo* –*pumu doopcata*–, y hoyo para masticar “*jjuipato*”, que es un estimulante. Después de varios ensayos con estos implementos, él recibirá cierta influencia y órdenes para manejar ese ritual. Entonces el maestro le entrega los rituales: *doopabü*, un frasco de *yopo*; *mara tsiitsiito*, en señal de iniciación ritual; *kiiwato* –costra de caracol–; *taapi* –recipiente hecho de madera–; *kaapi* –poderes síquicos–; *kaapisimi* –hechizo de maldad–; *wanalibo* –enfermedad creada por la misma naturaleza o el espacio del firmamento–.

Cuando ya él haya pasado por toda esta experiencia, el maestro se dará cuenta de su talento para hacer el bien a la humanidad o el mal a sus semejantes.

Hasta ese momento solamente el guía chamán tiene responsabilidad con él. En adelante si él obra bien u obra mal, ya queda bajo su propia responsabilidad. Ya estaría de su criterio realizar una buena obra para con el ser humano.

Si es un ser maligno, con este tipo de personas no se podría lograr nada bueno: porque sencillamente es producto de esa penumbra de vicios: lamentablemente lleno de prejuicios emanados de este planeta tierra que no le permitirán desarrollar su facultad hasta su cabalidad creativa espiritual.

Esta ruptura con el cosmos la recibe él a través de sus relaciones sexuales con su pareja antes de la iniciación, la cual lo retira del medio cosmogónico. Por ese motivo, a él se le dificultan las vibraciones astrales y adquirir esos conocimientos que debe dominar un buen chamán.

Si no, él se convierte en un “brujo” maligno para la familia y el resto de la comunidad.

EL PRIMER HOMBRE PIACHE

El primer chamán que se conoció en la historia de los guajibo –jiwi– se llamaba Kajuyalinüü. Él nos dejó su historia de piache a través de sus instrumentos rituales, en especial su bolso de mano, convirtiéndolo en aves mensajeras para que así, de esta manera, se pudiera conocer el origen del chamán, en esta nueva generación.

A este primer piache, conocido como Kajuyalinüü, cuentan los ancianos que le pasó un caso. Según él le cortaron una pierna, y quien le cortó su pierna fue Maajalu en un encuentro que ellos tuvieron en el camino de la montaña, en donde él se hallaba

haciendo un trabajo. Cuando tuvieron esa discordia, entonces él –como buen piache– poseía una energía sobrenatural; cogió su bolso de mano, en que guardaba sus herramientas de trabajo que eran *silipubo*, *doopabü*, *jjuipato*; es decir, un hueso de paují que lo utilizaba para hacer su trabajo de curaciones, un frasquito de polvo de *yopo* para inhalar, con sus respectivas hojas de hayo.

Ahora, estas herramientas, que utilizaba para hacer su trabajo de curaciones a los enfermos, las va a emplear para hacer unos ensayos con los poderes de energía que poseía, convirtiendo sus instrumentos de ritual en otras especies que no eran para curar a los enfermos. Como Maajalu le había cortado su pierna por venganza al estar él en un sitio no acostumbrado, entonces comienza a explorar sus poderes de piache. Reunió todos sus instrumentos que llevaba consigo y constituían su sabiduría, con la finalidad de utilizarlos como recurso de amparo, ya que él permanecía solo con la pierna cortada. Hizo hablar algunos de estos elementos que él cargaba, con el propósito de que al primero que le hablara bien, lo mandaría a participarles el accidente que tuvo a sus familiares que vivían en su comunidad.

Él nació con esa sabiduría; por lo tanto él sabía lo que le iba a suceder. También conocía el origen de sus instrumentos rituales que utilizaba para hacer sus curaciones.

Cada instrumento que él usaba tenía su poder y facultad; por ejemplo el *silipubo* tiene su origen en el paují, el *doopabü* o *yopo* en los ancestros Kuwaiwi y Tsamaniwi, el bolso en el rey zamuro; tales eran los tres elementos.

El primer ensayo lo realizó con el hueso de paují para hacerlo hablar, pero este hueso de paují no le resultó muy bien, porque no le salió clara su voz. Hizo el segundo ensayo con su frasquito de polvo de *yopo*, con el que le resultó una voz muy gruesa que no le convenía a él. Luego el tercer ensayo con el bolso. Éste sí le dio un buen resultado, porque logró tener el éxito

de hacer hablar a su bolso como él quería, para luego mandarlo a que llevara la noticia con confianza.

Esa fue la única manera de lograr con éxito mandarlo, para que le llevara el mensaje a sus familiares sobre el accidente que tuvo. Quiso que sus familiares se enteraran de lo sucedido, y que fueran por él a recogerlo. Así lo hizo; mandó a su bolso ya convertido en rey zamuro para llevarle la noticia a sus familiares acerca de su pierna cortada.

Entonces el rey zamuro fue a llevarles la noticia a sus familiares, de que a Kajuyalinüü le habían corlado su pierna. Él quedó satisfecho de sus ensayos que había hecho con sus instrumentos de trabajo de rituales. De no ser, sus familiares no se hubieran enterado de lo que a Kajuyalinüü le hubiese pasado al estar solo por el otro lado de la zona acostumbrada.

Al llegar a la comunidad donde se encontraban sus familiares, comenzó a cantar con una voz muy clara, repitiendo tres veces el mismo tono de voz. Así fue como sus familiares supieron del accidente y fueron por él a buscarlo. Kajuyalinüü dejó una de las historias referentes a su vida. La dio como un mensaje inicial a sus futuros sucesores piaches Kabalee Momoowi y el resto de esa etnia.

La generación de hoy sigue esa norma de usar su bolso para guardar los instrumentos de rituales en la misma forma como él usaba su bolso de mano. Kajuyalinüü le dio este ejemplo; hoy todavía conservan estos piaches o curanderos el hábito de llevar su bolso de mano hecho de *marima liipanae dooro* para guardar sus elementos rituales y hacer con ellos sus curaciones. Este bolso sólo lo utiliza el piache cuando él sale a llevar a cabo sus curaciones a sus parientes en las comunidades.

Después que Kajuyalinüü realizó sus ensayos con su bolso de mano, y convertirlo en rey zamuro, también el resto de los instrumentos que él tenía para hacer sus curaciones a la gente los convirtió finalmente en aves.

Desde ese momento comenzaron a existir estas aves de buenos y malos agüeros. Por ejemplo, el rey zamuro –cuando aparece en un conuco recién sembrado y canta– indica que no va a haber buena cosecha para esa persona; si aparece sin cantar da la buena señal de que en este conuco surgirán buenas cosechas para ese año y para esa persona dueña de esa siembra.

Existe también otra ave que es la picúa. Este pájaro también puede ser de mal agüero. Cuando comienza a cantar gruñendo, indica que está dando buenos mensajes a las personas que lo escuchan. Pero cuando canta con una voz más clara –como picúa-*tjikue*-picúa– esto le indicará al que la escucha que tiene que retirarse de inmediato.

Este es otro de los mensajes que le dejó Kajuyalinüü a la nueva generación; de modo que hasta ahora este aborigen –Jiwi Majjüneje Meetsaja Kabalee Momoowi– cree en los mensajes de estos pájaros. Los instrumentos de rituales de Kajuyalinüü están hoy convertidos en pájaros cargadores de noticias para la etnia jiwi o guajibo del Estado Amazonas.

LA HISTORIA DEL BOLSO

A Kajuyalinüü le cortaron la pierna. Comenzó a conversar con su *silipu dooro*, o sea con su bolso de ritual. Esto era con el fin de hacerle llegar la noticia a los familiares que se encontraban al otro lado del bosque de su accidente. Pero como buen piache él comenzó a ensayar con los objetos rituales que siempre llevaba consigo. Estos instrumentos eran el *silipubo* que representaba el pájaro *tjikue* –o sea picúa– la botella del *yopo* que representaba a los salinami, al pájaro *jiwisiisiinali*, y el *dooro* –o bolsa que representaba *sikorojuujuuto*, o sea al rey zamuro– Entonces él reunió todos estos instrumentos para convertirlos en aves, y así lograr llevarles su mensaje. El primer ensayo que hizo no estuvo

bien, porque no le salió la voz. El segundo fue regular porque le salió una voz muy pesada de la que no se entendía casi nada. Sólo decía pi, pi, picúa. El tercer ensayo que realizó sí resultó muy bien, porque al final logró el éxito con sus instrumentos rituales. De esta manera pudo mandarles el mensaje a sus familiares, de que él tenía una pierna cortada y que vinieran por él; y así fue.

El bolso ya convertido en pájaro —*sikorojuujuuto*— o sea en rey zamuro, fue quien le llevó la noticia a los familiares de su accidente.

Así cuentan los ancianos.

LA JOVEN PIACHE

La joven, cuando va a comenzar la iniciación del chamanismo, no cumple formalmente el requisito para llegar a ser chamán; en cambio para el hombre es distinto porque él tendrá que cumplir todas las prescripciones para hacerse chamán o curandero.

El caso de la mujer para este tipo de ritual es muy diferente, porque ella nace con esa facultad. Por lo tanto ella no está obligada a retirarse fuera del hogar. Porque su iniciación en el chamanismo no le afectará su tiempo en la práctica; mientras ella esté trabajando, también estará haciendo sus prácticas de ritual cosmogónico, hasta cumplir su entrenamiento de “chamana”, y culminar su propósito.

Una vez iniciado en el chamanismo, ella se sentirá capacitada para hacer cualquier curación a todo enfermo que le llegare a solicitar su servicio como médico. La jovencita que fue la primera piache existente en la historia de los *jiwimoonae* fue llamada Malikaiwaajenebo, quien nació con esa luz de mucha energía para servirle a la humanidad aborígen. Por eso ella es admirada por la gente de las comunidades.

Al ser chamán por naturaleza, no deberá tener guía para su iniciación chamánica. Pero, sin embargo, existe una vinculación entre el hombre y la mujer piache, para la práctica de sus rituales.

Inclusive la piache, como es vidente, no necesitará utilizar todas las herramientas de ritual para realizar sus curaciones a los enfermos; porque ella también cura con oraciones de conjuros, plantas, y consulta con tabaco, para informarle a su paciente su enfermedad de la cual padece. Mientras tanto, el hombre piache no tiene esas facultades. Para poder consultar a su paciente tendrá que usar todos sus instrumentos, y así poder reconocer el mal que padece el paciente; *pe matakaetsi domae*, *ainawi domae*, *saawa tsawikuli domae*, etc. Estas enfermedades el chamán las capta muy rápido en sus enfermos, a través de sus instrumentos.

La diferencia que existe entre el piache y la mujer piache es que ella tiene particularidades y facultades distintas de las del hombre. Por ejemplo, ella no tiene facultad para sacar la enfermedad del *wanalibo*; pero sí posee otra facultad desarrollada, como en el caso en que la mujer sufre de esterilidad, en la cual es especialista. En esa materia hará producir muchos hijos para estas personas, siendo ésta la única ocasión en que ella utiliza la maraca *-niara tsiitsiito-* En cambio, el piache hombre no lo hace así porque en todos sus trabajos siempre emplea su herramienta de ritual.

Como ya hemos mencionado, la primera mujer que apareció y dio el inicio al oficio del chamanismo o de curandero se llamaba Malikaijebowaa. En tiempos de la antigüedad ésta les dio origen a otras chamanes: a una nueva generación de ellas. Éstas contaron con los mismos conocimientos de su promotora Malikaivvaajenebo, quien fue su guía chamánica en el desarrollo de esas facultades tan especiales, como la referente a la esterilidad de la mujer. Ellas curan esta enfermedad, haciendo que procreen hijos estas mujeres.

SEGÚN CUENTAN LOS ANCIANOS

La característica especial de la piache es que ella realiza tanto sus trabajos materiales como espirituales mediante su fuerza y energía cósmicas, cuya posesión por ellas significa una gran virtud.

Malikaiwaajenebo hizo una primera visita al caño, que a través del tiempo ha llevado el nombre de jenebowaanajato, y así se lo conoce hasta ahora. En esa oportunidad examinó con atención si encontraba pescado, pero lamentablemente no hubo nada. Entonces tuvo que utilizar sus poderes mágicos para que aparecieran muchos peces, en ese momento en el caño. Con esto se sintió muy satisfecha, y recogió tanto pescado que pudo llevar varias sartas a su casa.

Esta mujer era una eminente y ejemplar trabajadora; sobre todo cuando hacía tareas en el conuco. Recogía bastante yuca amarga para preparar su casabe y su mañoco en la casa. Pero una vez que tuvo sus nietecitos pequeñas en su casa, ella se encargaba de llevarles *catumares* de yuca amarga para ponerlas a trabajar como iniciación al trabajo cotidiano desde la más temprana edad. Así las fue adaptando a esa disciplina; a cumplir sus deberes como ella lo había hecho siempre en ese tipo de trabajo. Desde entonces la abuela somete a sus nietas a esas duras faenas, para que sean las mujeres de bien del mañana.

Primero las pondrá a raspar una cantidad de yuca amarga; luego las mandará a lavarla, después de rallarla. Tal es su primera enseñanza y este tipo de hábito que les inculca a las niñas para que aprendan a hacer su propio alimento, como es el casabe y el mañoco que son su dieta básica. Después que haya terminado esa enseñanza les impartirá otros conocimientos como los del patrón cultural.

LA FORMACIÓN DE LA NIÑA

La enseñanza del patrón cultural de la etnia es dada por etapas según las edades de los niños.

La madre se encarga de educar a sus hijas hembras como el padre se encarga de educar al hijo varón. Este patrón cultural de los Jiwi Majjüneje Meetsaja Kabalee Momoowi se manifiesta en dos aspectos diferentes para la formación de los hijos. Pareciere que esta norma estuviese dirigida solamente a la crianza entre el padre y la madre, pero no es así sino que se trata la misma norma establecida desde los ancestros, a partir de la mitología referente a la enseñanza de los hijos.

Comenzaremos hablando de la creatividad de la madre, especialmente para su hija, al formarla. Esta señora aprovechará los primeros años de la niña para enseñarle cómo debe respetar a sus padres, a sus hermanos mayores, a sus hermanas mayores, a los ancianos, abuelos y al resto de las personas que habitan en la comunidad: Esta es su primera enseñanza. El segundo paso es enseñarle cómo hacer su aseo personal. Le indicará cómo debe bañarse, cómo debe vestirse, peinarse y mantenerse ordenada. En esa etapa le enseñará todos los hábitos que debe tener una mujer. A su vez también le demostrará la obediencia y comenzará a exigirle a la niña que haga pequeños trabajos. Por ejemplo, la mandará a buscar agua en el río o caño. Después la hará buscar la leña y la pondrá a lavar ropa menuda; esto con fines de que se vaya entrenando en sus quehaceres del hogar. Como tercer paso, en este lapso de tiempo la instruirá en el trabajo culinario. Por ejemplo, la pondrá a encender una hoguera y le dirá para qué sirve ese fogón de leña. Le dirá que es para cocinar sus alimentos, para hacer sancocho de cachicamo, de lapa, de danto, de paují, de pescado. El sancocho puede ser de cualquier animal de estas y otras especies. También le explicará cómo se prepara este sancocho. Comenzará a darle a conocer el procedimiento; primero

pizará la carne del animal o pescado, luego le echará el condimento. Una vez que ya tenga todo esto listo, lo verterá en la olla para cocinarlo, le echará agua con *yare* y ají picante al pescado hasta que se cocine bien, y que esté listo ya para ser servido.

Esta práctica de enseñanza la hará más que todo con el fin de que cuando la niña sea grande, ya esté convertida en mujer, no resulte floja e indisciplinada; una inútil que no pueda defenderse sola.

Después que la madre la haya orientado en todos estos oficios domésticos, comenzando desde su tierna edad hasta cumplir sus ocho años, ella considera que la niña ha asimilado todo lo que ella pudo enseñarle; porque después de cumplir sus ocho años de edad, le encargarán unos trabajos más fuertes para realizar. La pondrá, por ejemplo, a raspar la yuca amarga, a lavarla; y luego a rallar. Después que ella haya cumplido este proceso, la pondrá a sebucanear, luego a cernir, y al final a tender el casabe y hacer mañoco, que es un alimento básico de las etnias. Se debe tener mucho alimento de esta clase.

La madre le enseña a hacer estos trabajos por partes. Es decir, que en primer lugar le explica las cosas que pueda realizar una niña de muy corta edad. Las otras actividades las pondrá en práctica cuando tenga la edad de la pubertad. Entonces se le enseñará el oficio del tejido; por ejemplo la elaboración del chinchorro de moriche y de otras especies más, el bolso de moriche, el *catumare*, etc. También aprenderá cómo se remienda una ropa rota para acostumbrarse a atender bien a su marido más adelante, y respetarlo de la mejor manera posible, sin tener inconvenientes al tratarlo. Así será una buena esposa y madre; un ser ejemplar para sus hijos como lo fueron sus padres con ella.

BREVE ANÁLISIS DEL TESTIMONIO ETNOEDUCATIVO

TEXTO DE LA EDUCADORA E INVESTIGADORA GUAJIBA
BEATRIZ GUEVARA GUERRA

El testimonio etnoeducativo de esta investigadora guajiba es relativamente extenso y completo, sobre todo si se lo compara con otros esfuerzos similares que se han dado en el país. Está hecho, además, con un claro criterio de aplicabilidad práctica, ante el peligro manifiesto de pasar por alto las verdaderas implicaciones etnoeducativas de su cultura nativa, a la hora de poner en marcha un plan educativo formal en ese medio, tal vez intercultural-bilingüe tan solo en apariencia.

En todo el trabajo se confirman —en términos generales— los postulados que acabamos de proponer. Ya a partir de la propia introducción la autora insiste en el carácter global y cerrado de la actividad formativa que los adultos ejercen sobre las nuevas generaciones. Por momentos notamos una coherencia tan apretada que parecería difícil agregar o sustraer elementos al conjunto.

Como habíamos previsto, ya en la propia introducción se toca el tema de los niños que se encuentran en una situación de desventaja frente a los demás: “Hay casos especiales como los niños sin padres, es decir, los hijos huérfanos. Estos niños quedarán bajo la directa responsabilidad de sus abuelos, tíos, tías y hermanas mayores. Estos son los familiares que pueden ocuparse de ellos, de su enseñanza y de otras muchas responsabilidades”.

No está demás recalcar que esta es una constante ineludible de la educación indígena. A través de su red de parentesco la comunidad tiene que encargarse de tales casos, y además debe

hacerlo de una manera que parezca totalmente natural y espontánea. Nada más extraño a la mente del indígena que la proliferación de niños abandonados en el medio urbano. Uno tendería a pensar que la mejor solidaridad es aquella que no requiere de un nombre especializado para expresarla. En efecto, el guajibo se conforma con referirse al amor, cuidado y enseñanza que merecen estos niños.

A partir del primer capítulo se nos presenta la división por sexos en el proceso etnoeducativo. Esto merece la pena destacarlo, ya que de todos modos estamos frente a una cultura que acentúa mucho menos esta dicotomía que otras más discriminatorias, como la de los yaruros o inclusive la de los guajiros.

Hay un número sorprendente de actividades que comparten los hombres y las mujeres jiwi. Mas no por ello parece aminorarse la trascendencia del sexo o género para la endoculturación en todas sus implicaciones.

Desde el comienzo hasta el final del testimonio se insiste hasta la saciedad en el hecho de que el niño varón es formado por su padre y los parientes masculinos; mientras que la niña es moldeada por la madre y las parientes femeninas. Vemos también que los compañeros de juego del mismo sexo inciden con gran fuerza en la enseñanza recibida por cada infante.

Sin restar mérito a los diversos parientes, las figuras centrales en el fenómeno socializador siguen siendo el padre y la madre respectivamente. Esto acredita la importancia de la familia nuclear entre los guajibos, a pesar de tratarse de una sociedad eminentemente clánica, dividida en numerosos *momoowi*. Todo indica que son los padres quienes realmente educan mientras que los demás adultos –y hasta los niños– complementan su obra. Tal como ocurre en múltiples sociedades tradicionales, son los ancianos los encargados de refinar los detalles más minuciosos de la formación individual de cada niño.

Tampoco nos sorprende que el aprendizaje de los niños de ambos sexos abarca todo lo que un adulto bien adaptado ha de saber como miembro de su comunidad y habitante de un ambiente con características de sabana tropical; si bien últimamente la etnia se ha acercado a zonas más próximas al bosque tropical amazónico. Aun así el guajibó continúa siendo una persona habituada a los espacios amplios y abiertos.

El niño –sin apresuramiento pero desde la más tierna edad– va adquiriendo hábitos de cazador, para lo cual su instrumento preferido es la flecha. Es interesante observar que es el abuelo quien le fabrica al niño un arco, una vez que éste demuestre cierta pericia como cazador de reptiles, mamíferos, aves e inclusive peces. Sin embargo, es el padre quien le enseña al niño cómo hacer una flecha y cómo usar el arma con toda propiedad.

Cuando observamos la enorme significación que tiene la caza y la pesca en la subsistencia y en la mitología de esta etnia, sólo nos queda ver con suma preocupación las tendencias migratorias de los guajibos hacia Puerto Ayacucho, la disminución de las zonas aptas para la cacería y aun para la pesca; junto a otras novedades de corte “modernizador” que van dejando a estos indígenas sin una base proteínica estable. Ello suscita un problema de planificación integral que aún está por resolverse, en vista de que la cacería de subsistencia está de capa caída en todas partes del mundo.

Los guajibos –para corregir un poco esta situación– introducen espontáneamente la cría de animales domésticos, particularmente de las gallináceas. Pero esto equivale a sustituir en la dieta cotidiana las múltiples especies silvestres por dos o tres domésticas, con pérdida considerable para el balance nutricional. Sobre todo sí se considera que estos indígenas ya están descartando, por simple vergüenza étnica, el consumo de larvas, gusanos y otras especies proscritas por la gente aculturada.

A esto se suma la posesión, por parte del guajibo y otros indígenas, de armas de fuego de distintos tipos, lo que termina de desalentar toda actividad de cacería en un país como Venezuela, demasiado vulnerable en este aspecto. Se nos ocurre, quizá paradójicamente, que la conservación de zonas que cumplan la función de cotos de caza sólo para la subsistencia diaria podría resolver varios problemas a la vez: la eliminación exagerada de las sabanas naturales, la peligrosa simplificación de la dieta guajiba y las escasas perspectivas de sobrevivencia de la mayor parte de nuestra fauna silvestre.

Hemos hecho toda esta digresión porque la consideramos de carácter prioritario. Continuando con la formación del niño, nos enteramos de que ésta ocurre en el orden siguiente: Primero el padre –ayudado por otro pariente– le enseña a cazar y después a pescar; luego le explican la elaboración de objetos de cestería, tales como el *sebucán*, el *catumare*, la *esterita*, la *guapita*; más adelante aprenderá a fabricar otros instrumentos –presumiblemente más complejos– como el pilón, la curiara y el canalete.

El trabajo de mayor responsabilidad es el cultivo del conuco, en el cual el niño es adiestrado desde que tiene 10 años de edad. El padre es extremadamente minucioso y explícito a la hora de enseñarle todas las etapas y tareas que comporta ese trabajo: la tala, la limpieza, la quema, la preparación del terreno, la siembra de las distintas especies cultivables.

Efectivamente, esta agricultura itinerante es la actividad que provee de mayor estabilidad económica a este tipo de comunidades. Sin el conuco el indígena está expuesto a perder su base alimentaria, así como su capacidad para realizar algún tipo de intercambio significativo. Sólo las personas más aculturadas pueden prescindir de esta agricultura polivalente, en aquellos casos en que tales individuos devengan sueldos de alguna magnitud como maestros, policías, obreros, eventualmente empleados públicos y privados.

Es necesario comprender muy bien este hecho fundamental, ya que el neoliberalismo es enemigo declarado de la economía de subsistencia, y del conuco muy en particular. Ahora bien, pensar en monocultivos mecanizados y comercialmente rentables en esa zona del Amazonas venezolano sería una locura delirante y suicida. Podemos incluso asegurar que algunos intentos de esa naturaleza han fracasado por falta de mercado y transporte para los productos entre otras razones. El conuco se puede mejorar de muchas maneras, pero es incomprensible la idea de erradicarlo, sobre todo en el medio indígena.

Incluso el perfeccionamiento del conuco mediante el empleo de conocimientos y técnicas occidentales es algo que debe hacerse con suma circunspección y cautela. El indígena tiene una larga experiencia en ese particular, cuyo resultado más obvio es la reproducción continua de estas poblaciones. Ella ha sido posible gracias al cultivo entreverado de especies muy variadas, al conocimiento de los requisitos particulares de cada una de ellas, al esfuerzo bien logrado de no agotar los suelos.

No negamos la pertinencia de aumentar la productividad de las especies –inclusive de la yuca– ni la ventaja de introducir nuevos cultivos. Todo esto podría incidir favorablemente en el nivel alimentario y sobre todo en el mercadeo de los productos. Mas todo ello tiene que hacerse primero en pequeña escala y sin interrumpir o estorbar las técnicas propias de la etnia, so pena de contribuir a la destrucción de lo ya existente.

Sin pretender desviarnos del tema central de nuestro análisis, es bueno aprovechar el punto para aclarar de una vez que la aculturación es predominantemente sustitutiva o sustractiva, en el sentido de eliminar lo tradicional. Entre tanto, **la verdadera interculturación es de naturaleza aditiva, complementaria y hasta combinatoria, al ir enriqueciendo la tradición preexistente sin deformarla y menos aún destruirla.** De allí el valor

inconmensurable de la **educación intercultural bilingüe**, que hasta ahora se ha diluido casi siempre en puras palabras.

Entre los guajibos el niño convertido en agricultor está cerca de realizarse como adulto dueño de todas sus facultades, capaz de valerse por sí mismo y de sostener una familia. Es un “hombre de bien” como dice Beatriz Guevara. Lo último que aprende en su etapa de formación será la construcción de su vivienda, para la cual tendrá que conocer los materiales necesarios, el diseño como tal, y unas técnicas de construcción relativamente complejas.

La formación de la niña transcurre en forma paralela, y así habrá de ser el resultado final de su etapa de aprendizaje.

Como dice la autora: “Aprenderá a acostumbrarse, a atender bien a su marido y respetarlo de la mejor manera posible, sin tener inconvenientes al tratarlo. Así será una buena esposa y madre, un ser ejemplar para sus hijos como lo fueron sus padres con ella”.

Pero para llegar a este grado de perfeccionamiento tiene que transcurrir cierto tiempo. “En primer lugar la madre le explica las cosas que pueda realizar una niña de muy corta edad”, dice el testimonio. De este modo, la educación comienza por el aseo personal y continúa enseguida con la asignación de pequeñas tareas como buscar agua y leña. Luego vendrá el “trabajo culinario” cuyo punto culminante es la elaboración del sancocho con la carne de distintos animales, fuertemente condimentados con *yare* y ají picante. La madre consigue que “la niña... convertida en mujer no resulte floja e indisciplinada; una inútil que no pueda defenderse sola”.

A los 8 años es cuando le toca a la niña llevar a cabo los llamados trabajos fuertes: raspar, lavar y rallar la yuca amarga; sebucanear, cernir y tender el casabe; hacer el mañoco –llamado “*farinha*” por los brasileños–, alimento básico de la etnia y de otros pueblos amazónicos. También aprende a tejer más o menos en la misma forma en que lo hace el hombre, con el cual

comparte actividades en mayor grado que las mujeres de otras etnias más “separatistas”. En efecto, la mujer no solamente siembra sino que también pesca y hala canaleta.

Aunque el testimonio no lo explique en forma explícita, la niña púber pasa por una ceremonia de iniciación muy importante. Pero por ahora no conviene entrar en este tipo de detalles –sobre los cuales existe mucha información etnográfica convencional– sino que nos toca insistir, junto con la autora, en el carácter tan codificado, globalizante y hasta herméticamente cerrado del proceso etnoeducativo, el cual presenta indudables ventajas por la manera como forma seres humanos dotados de una personalidad integral.

Beatriz Guevara le dedica capítulos aparte a la formación de los chamanes: tanto masculinos como femeninos. Ello es explicable en razón de la tremenda importancia del único especialista verdadero que se da en la mayor parte de las sociedades amazónicas. Ni siquiera el capitán o jefe de la comunidad es un especialista en el sentido auténtico de la palabra.

Vale la pena, no obstante, que en el caso particular de los guajibos se ponga tanto énfasis en esta materia. Cotejada con otras, la cultura jivi aparenta ser la menos sacralizada e hierática de la región. No se percibe en los guajibos la espiritualidad etérea de los yaruros o el misticismo impenetrable de los piaroas. El jivi es más bien gritón y escandaloso –dentro de los límites que se permite una cultura amerindia– y su conducta extrovertida y campechana ha sido comparada con la del criollo de tierras bajas. A primera vista, es el “indio profano” por excelencia.

El presente testimonio –unido a muchos estudios de estos últimos años– demuestra sin embargo que tales apariencias hay que tomarlas con mucha reserva. Si nos adentramos al mundo complejísimo de sus mitos –de los cuales hay un buen ejemplo en el material comentado– vemos que el jivi posee un sentido religioso tan desarrollado como los miembros de cualquier etnia

vecina. El chamanismo, en especial, es una fuerza cohesionadora de primer orden sin la cual no sería posible explicarnos esta cultura.

Los mitos consignados en este trabajo codifican minuciosamente el surgimiento del primer chamán masculino así como de la primera “chamana” de sexo femenino. Estas figuras prototípicas dan cuenta –en términos metafóricos y trascendentales– de las facultades y poderes chamánicos así como de sus manifestaciones muy particulares que prevalecen hasta hoy. La conexión telúrico-cósmica está muy evidente cuando se habla de “ritual cosmogónico”, “influencia de la naturaleza y la madre tierra”, “vibraciones astrales”.

Resulta particularmente llamativa la diferencia que se hace entre el chamanismo masculino y el femenino. El chamán verdadero lo es por nacimiento; pero aun así requiere de un período muy largo y complicado de formación, durante el cual su maestro es un anciano conocido como un “chamán mayor”. Es también muy importante el hecho de poseer una cantidad de instrumentos para realizar sus ritos: resinas de plantas, huesos de paují, una maraca especial, concha de caracol, *yopo* y hayo, siendo estos últimos plantas alucinógenas.

El chamán debe mantenerse alejado de toda compañía femenina durante algún tiempo e incluso se le exige abandonar a sus familiares mientras transcurre su período formativo. Como en tantas otras culturas, se considera que la mujer es fuente de toda clase de perturbaciones, por lo cual este “piache” tiene que ser “virgen de cuerpo y alma”.

Por el contrario, la mujer “chamana” no solamente nace con esta facultad, sino que no requiere de un entrenamiento propiamente dicho ni tiene que separarse de sus quehaceres domésticos. Su acción es mucho más directa e intuitiva que la del hombre. Aunque ella también posee sus instrumentos –como por ejemplo el tabaco– no necesita de ellos en forma permanente

para realizar sus curaciones. Sus poderes emanan de su cualidad de “vidente”. Su mayor especialidad es la curación de la esterilidad femenina.

La autora del testimonio recalca la necesidad de que ambos chamanes sólo utilicen sus poderes para hacer el bien a sus semejantes. En caso contrario, se convierten en “brujos malignos” e incapacitados para curar enfermos, además de ser muy dañinos para la comunidad. Éstos no son los verdaderos chamanes, y su deformación debe obedecer a perversiones originadas por un escaso talento o formación. De todos modos, el chamán joven es considerado mas puro e incontaminado que el viejo, ya que “todavía no ha recogido esos prejuicios que existen en el ambiente y por lo tanto no tendrá influencias malignas o hechiceras”.

Sería fácil extendernos en otros comentarios y explicaciones, pero no lo creemos procedente para nuestros fines inmediatos, los cuales se circunscriben al afianzamiento de la etnoeducación. Este testimonio se presta muy bien tanto para el análisis intrínseco –examen atento de todos sus elementos constitutivos como para el comentario extrínseco –utilización adicional de una cantidad de informaciones ausentes del texto examinado, pero íntimamente vinculados al mismo-. Por tanto, es prudente mantenernos dentro de ciertos límites.

Tampoco parece necesario recapitular nuestro análisis para llegar a conclusiones más precisas. Lo dicho hasta aquí resulta más que suficiente para abogar por la continuidad de una etnoeducación que hoy día peligra más que nunca en una sociedad indígena tradicionalmente propensa a la dispersión, la migración y las mutaciones históricas. No encontramos negativo ni chocante llamar a los jivi –al igual que lo hicieron los primeros misioneros, pero en términos más cariñosos y humanos– los “gitanos de las Indias”.

CEREMONIA DE INICIACIÓN DENOMINADA EDÂATALI

TEXTO DEL INVESTIGADOR BANIVA HERNÁN CAMICO

Yo voy a narrar cómo el brujo enseña a los niños a ver a Katsiimánali (el diablo).

Comienzan por reunirse todos los padres de los muchachos para hablar con el brujo, porque sólo él puede hacer la ceremonia.

Entonces le dicen:

—Quisiéramos que enseñaras a nuestros hijos.

—Está bien –les dice– ustedes tienen que hacer aguardiente para que tomemos con el diablo.

—Está bien –le dicen– pasado mañana vendremos con todas nuestras mujeres e hijos para reunimos en iu sitio.

—Está bien –les dice.

Luego regresan de nuevo a donde él vive:

—Aquí están nuestros hijos –le dicen.

Entonces él los mete dentro de una casa y los encierra para que vivan y no los vean las mujeres. Entonces reúne a los hombres y les dice:

—Vayan a enlazar para nuestra cría a Katsiimánali como lapa, tigre, cigarrón, grulla, ardilla, pato, tucán, sapo, *méepulíawá*, *wáaliawá*, para enseñárselos a los niños. Hagan látigos bastantes para azotarlos. Yo los espero aquí mismo para pintarles el cuerpo con chica, antes de que venga Katsiimánali.

Entonces se van a la selva para enlazar a Katsiimánali. También suben *seje* (grande), *manaca*, *seje* (fino), *manaca* sabanera, *dzúkuru*, guaco: también recogen *yurí*, *yuco* y toda clase de frutos.

En la tardecita regresan a la casa, ya con el diablo que viene cantando. Cuando llegan cerca de la casa, tienen que esconderse todas las mujeres y niños porque no deben verlo (al diablo). Entonces llegan a sacar guapas, y las llevan fuera de la casa para echar el *seje* y toda clase de frutos.

Luego el brujo saca fuera a los muchachos y los hace pararse en fila. Entonces les dice:

—Cierren los ojos, yo mismo les mandaré que los abran cuando se acerquen los diablos hacia ustedes.

Entonces cantan los diablos, van hacia ellos y el brujo les dice:

—Abran los ojos.

Y entonces los abren. Después les dice:

—Este es el que se llama Katsiimánali.

Luego les pega con el látigo, y después vuelve a meterlos en la casa, ya con los diablos, y les cierra la puerta. Entonces se dan latigazos los hombres entre sí. Luego llaman a las mujeres y les pegan para que puedan sacar el *seje*. Después las mujeres hacen la *yucuta* y la llevan afuera para tomarla con todos los amigos.

Luego cuando ya es tarde, en la noche, manda el brujo que entren todas las mujeres con los muchachos en la casa, y les dice:

—Cierren bien la puerta porque dentro de poco vamos a bañarnos al puerto con el diablo, y con todos los muchachos a quienes les enseñé a ver al diablo.

Regresan de nuevo a la casa y dejan cantar al diablo toda la noche. Luego el brujo vuelve a pegar a los niños, los deja parados toda la noche sin dejarlos dormir, y los hace ayunar durante dos días.

Cuando amanece, los llevan (a los niños) a la selva para que suban *seje*, y también para que recojan toda clase de frutos y saquen tirité; para que les enseñe el brujo a hacer *sebucán*, guapa, manare y cesta. Regresan nuevamente a la casa por la tarde, y así se queda con ellos. Antes de darles de comer, sopla el caldo y toma aguardiente junto con toda su gente. En la mañana saca de nuevo a los

niños afuera, los para en fila y llama a los padres para que escuchen los consejos que les da a sus hijos. Les dice a sus discípulos:

—¿Ustedes ven lo que es el hambre? Por eso no deben ser flojos para trabajar el conuco, porque solamente con eso vivimos aquí sobre este mundo; no se debe robar los conucos de los vecinos porque es malo. Asimismo no se debe replicar a los padres, debemos obedecer cuando nos mandan, porque ellos pasan trabajo para criarnos y para que podamos ver este mundo donde vivimos. No se debe pelear con el prójimo, no se debe enamorar a las mujeres de otras personas porque es malo; debemos buscarlas, por eso hay muchas mujeres que no tienen marido. Igualmente debemos hacer *guapas*, *sebuacán* y *manare*, para que no anden pidiendo prestado nuestras mujeres a otras personas, porque eso da pena.

Ahora paso a darles muchos consejos sobre el diablo. Este diablo que les enseñé a ver, prohibimos que lo vean las mujeres, porque asimismo lo prohibió ver Nápirüli cuando creó el mundo. Por eso no debemos revelar su nombre. Si ustedes revelan su nombre, él mismo los va a matar. Ahora deben ayunar durante un año. No deberán comer báquiro, chácharo, danto, ni tampoco animales que tienen alas; igualmente no deben comer laulao, bocachico, bagre rayado ni otros pescados. Solamente podrán comer lo que yo les sople a ustedes, como viejita, vieja franelera, vieja verde, guabina, bagre, pavón y mataguaro. Porque si comen animales prohibidos, los que no les he soplado a ustedes, él mismo los matará a ustedes con su pelo, porque éste es el que se llama *camajai* (daño).

Después, cuando ha terminado de aconsejarlos, les da de lamer el caldo, y luego les da latigazos. Entonces les dice a los padres:

—Aquí están sus hijos, ya los enseñé a ver al diablo. Dentro de un año tráiganlos de nuevo donde yo estoy, para que yo les sople nuevamente y puedan comer animales grandes.

Así enseña a Katsiimánali el brujo al pueblo baniva.

BREVE ANÁLISIS DEL TESTIMONIO ETNOEDUCATIVO

TEXTO DEL INVESTIGADOR BANIVA HERNÁN CAMICO

Al igual que la cultura de otros pueblos arawak –kurripako, piapoko, warekena, baré– y la “neo-etnia” tupí, la cultura baniva forma parte del área “rionegrera”; inclusive cabría decir que los pueblos arawak como los baniva sustentan el piso autóctono sobre el cual se engendran nuevas manifestaciones como el afloramiento de la ya mencionada neo-etnia tupí. Sin embargo, los baniva actuales están por lo menos tan aculturados como los tupí-hablantes, lo que se comprueba por el abandono progresivo del idioma nativo en las nuevas generaciones.

Este testimonio es una de las tantas obras del investigador indígena baniva Hernán Camico, nacido y criado en el pueblo de Marca. En toda la narración se transparentó la preocupación del autor por codificar y legitimar su cultura autóctona, para así transmitirla a las nuevas generaciones que la van desechando por vergüenza étnica y muchas presiones de índole económica y social.

En este contexto el chamanismo se destaca frontalmente, gracias al empeño del autor en establecer los roles sociales más pertinentes. Con todo, él usa la palabra “brujo” por simple comodidad lingüística, si bien en baniva este personaje se denomina “*mariri*” y en tupí “payé”. Como no se trata de algo peyorativo, vamos a pasar por encima de este pequeño “obstáculo” lingüístico. Es mucho más importante hacer notar el carácter puntual –altamente ritualizado– de la propia ceremonia del *Edâatali*,

palabra que traduce literalmente “puesta de manifiesto” o tal vez “revelación”.

A nuestro modo de ver, el valor etnoeducativo de tal revelación reside en evidenciar un momento específico en la vida y crecimiento del niño baniva y rionegrero, lo cual se presenta un poco al margen de un proceso educativo lento y continuo que le sirve de basamento. Esta ceremonia de iniciación –como tantas otras que encontramos en la literatura antropológica– representa un hito en la formación de la personalidad de los nuevos miembros de la etnia, hoy muy maltrecha por cierto.

Es de la mayor importancia destacar el papel de la “ginandrofobia” en relación con los actos concretos que se ejecutan durante el ritual del *Edâatali*. Aquí la creencia en la impureza femenina es tan obvia que se amenaza con la pena de muerte o cualquier joven que comente ante las mujeres lo atañente al toque de las grandes flautas llamadas “yapurüru”. Estos instrumentos son la representación de una especie de “diablo” que entre los banivas se llama “Katsíimánali”, y que las etnias vecinas conocen por el nombre de “Kuwai” y algunos más.

Ya el término “diablo” –que el autor usa con tanta profusión en su versión española– denota un alto grado de aculturación inducida por el cristianismo. De todas maneras, el paralelo trazado entre ambos seres sobrenaturales no peca de inexacta, ya que “Katsíimánali” es un ser maligno que nada tiene que envidiarles a sus congéneres que se encuentran en otras culturas.

Otro punto que merece destacarse es el papel protagónico que se asigna al chamán en este caso. Cárnico dice: “Comienzan a reunirse todos los padres de los muchachos para trabajar con el brujo, porque sólo él puede hacer la ceremonia”. En este punto se individualiza la figura del chamán en medida mucho mayor que en otros pueblos circunvecinos, donde el especialista mítico-religioso se ubica en un plano de mayor discreción.

Como aparece en diversos testimonios análogos provenientes de la misma región, el ritual del *Edâatali* se centra alrededor de la “flagelación”. Los niños varones tienen que sufrir el embate de un fuerte castigo que coincide con un cambio notorio en su estatus social. En el fondo, de lo que se trata es de poner a prueba la fortaleza, la resistencia y la hombría de estos muchachos que ni siquiera han llegado a la edad de la pubertad. Se razona analógicamente que un ser humano capaz de sobrellevar semejante vapuleo no se arredrará más adelante ante las dificultades y avatares de la vida real.

El componente telúrico-cósmico aparece, por ejemplo, en la conexión que se establece entre el “diablo” y ciertas especies animales. Oigámoslo en el testimonio:

“Entonces él (el chamán) los mete (a los niños) dentro de una casa y los encierra para que vivan y no los vean las mujeres. Entonces reúne a los hombres y les dice: vayan a enlazar para nuestra cría a Katsiimánali como lapa, tigre, cigarrón, grulla, ardilla, pato, tucán, sapo, *méepuliawa*, *wáaliawa*, para enseñárselos a los niños. Hagan látigos bastantes para azotarlos. Yo los espero aquí mismo para pin-tarles el cuerpo con “chica” antes de venga Katsiimánali”.

Estas asociaciones nunca obedecen –ya lo hemos dicho– a la casualidad pura y simple. Su objetivo inconsciente consiste en crear y fomentar relaciones indestructibles entre diversas categorías de seres: sobrenaturales como el “diablo” en el presente caso, del reino animal y de la especie humana, a través de unos preadolescentes que apenas comienzan a despuntar.

Aunque la esencia de la ceremonia es sumamente breve –apenas dos días– si le agregamos los preparativos y sobre todo las consecuencias expresadas en tabúes alimentarios, su temporalidad crece en grado considerable. No parece difícil comparar el *Edâatali* con un “examen final” muy exigente al cual estamos acostumbrados según las pautas educativas de la escolaridad

formal occidental. Algo de trascendente ha de tener, si persiste invariablemente al cabo de un tiempo tan largo de aculturación compulsiva.

Otro fenómeno al cual es necesario referirnos es el texto en que se encarnan los consejos que el chamán o marîri les imparte a los niños: “¿Uds. ven lo que es el hambre?; por eso no deben ser flojos para trabajar el conuco, porque solamente con eso vivimos aquí sobre este mundo; no se debe robar los conucos de los vecinos porque es malo. Así mismo no se debe replicar a los padres, debemos obedecer cuando nos mandan, porque ellos pasan trabajo para criarnos y para que podamos ver este mundo donde vivimos. No se debe matar a la gente, no se debe pelear con el prójimo, no se debe enamorar a las mujeres de otras personas, porque es malo, debemos buscarlas; por eso hay muchas mujeres que no tienen marido; igualmente debemos hacer guapas, *sebucán* y *manare*, para que no anden pidiendo prestado nuestras mujeres a otras personas, porque eso da pena”.

Nadie puede dudar de la semejanza de estos preceptos con el decálogo judeo-cristiano. Sin negar que estos mandamientos tienen sentido en el ámbito rionegrero, su peculiar disposición y hasta exteriorización verbal guardan reminiscencias demasiado fuertes de las religiones actualmente dominantes, como para creer que se trata de una pura casualidad. En el presente caso, la religión cristiana moldea en cierto modo las necesidades éticas del indio baniva, sin hacer mayor violencia a su autenticidad religiosa, a sus mitos y ritos ancestrales.

Hay algunos hechos que comentar, sin embargo, a este respecto. Mientras el dogma judeo-cristiano no explica los mandamientos ya que los considera como revelación divina, los banivas los justifican de una manera axiomática: “No se debe robar... porque es malo; debemos hacer guapas... para que no anden pidiendo prestado nuestras mujeres..., porque eso da pena”. Aquí se ve a las claras que la cultura baniva opta por ciertas soluciones

preferenciales, cuya sustentación reposa en axiomas o postulados de elección humana, no divina.

Hay otro rasgo diferencial que se impone no pasar por alto. En los mandamientos baniva se hace hincapié en cierta autosuficiencia de cada ser humano: “No deben ser flojos para trabajar el conuco, porque solamente con eso vivimos aquí sobre este mundo; debemos hacer guapas, para que no anden pidiendo prestado nuestras mujeres”. Pareciera que en el mundo baniva resultase por lo menos chocante la dependencia e incluso la interdependencia de los seres humanos. Esto plantea un individualismo un tanto exacerbado.

Todo ello contrasta con el carácter solidario y recíproco de las comunidades amazónicas –tantas veces documentado– sobre el cual nosotros mismos hemos insistido. Pero no hay necesidad de oponer taxativamente la comunidad al individuo, lo social a lo personal. Sencillamente en estos pueblos el desarrollo autónomo del individuo es condición *sine qua non* para asumir su potencialidad solidaria y de ayuda mutua, que se expande sobre un colectivo determinado: Un ser inútil no se abastece a sí mismo ni le brinda apoyo a su comunidad.

Algo semejante pasa con la aparente contradicción entre el tiempo “lineal” y el tiempo “cíclico”. Estos testimonios ponen de relieve el carácter cíclico de las ceremonias como el *Edâatali*, las cuales tienen un origen mitológico en el fondo de los tiempos. Mas ello no significa que ni los baniva ni sus vecinos confundan las generaciones pasadas con las presentes; sobre todo ahora en tiempos de aculturaciones e interculturaciones.

Con todo, la cultura rionegrera –tomada como totalidad está atravesando una coyuntura de lucha agónica. La llamada modernidad amenaza con absorber, anular y dejar sin efecto todas las tradiciones. Algunos banivas –como Hernán Camico y Lucila Clarim– luchan desesperadamente por mantener una identidad distintiva a través de los tiempos. Ha habido esfuerzos

de educación intercultural bilingüe en Maroa y sus alrededores, y se están editando libros y materiales de lectura en este idioma ancestral. Pero no se han podido establecer aún los llamados “nichos lingüísticos” u “hogares de revitalización lingüística”, donde se comunicarían los ancianos más “auténticos” con los niños que representan la generación más reciente.

Hay toda una experiencia internacional —establecida en Europa, América del Norte y Oceanía— que subraya la vigencia insustituible de los nichos lingüísticos en los lugares donde se están perdiendo la lengua y cultura nativas. Los infantes asimilan toda la tradición si alguien se la enseña sistemáticamente. Pero en la actualidad parecen faltar, en gran medida, tanto los maestros como los recursos económicos y la voluntad política.

“Considerad esa figura bronceada de color aceitunado rojizo, como hecha de un barro primitivo; la cara del género felino, ancha, lampiña, de barba rala y tardía, los cabellos renegridos, lacios y gruesos, que semejan crines; la frente chata, caverna de poderosos instintos más bien que santuario de refinados pensamientos; la nariz entre dos extremos, aunque de ventanas siempre abiertas al husmeo de la selva; los ojos pequeños, cuya expresión maligna contrasta con la sonrisa bonachona de la boca grande, tras de la cual blanquean los dientes fuertes: así son los indígenas americanos, y así debió ser Guaicaipuro” (Marcial Hernández, *Temas de Clío*, Universidad del Zulia, Maracaibo 1974, pág. 36).

En otro punto afirma el mismo escritor:

“No se pueden narrar las proezas de un héroe bárbaro con la metódica ilación que se narran los de un héroe civilizado, el bárbaro salta, hiere y desaparece. Conocemos su vida por los rastros que aquí y allá va estampando con su garra sangrienta en los anales de las naciones” (*ob. cit.* pág. 39).

Lo aquí citado confirma sin lugar a dudas la tremenda carga racista que destila Marcial Hernández, la cual es producto a su vez del clima intelectual “positivista” de su época.

Curiosamente el mismo autor se contradice, en cierto modo, con sus principios, cuando en otros párrafos se destaca en frases henchidas de admiración genuina, si bien no exentas de algún matiz despectivo:

“Creían los sálivas de Guayana que los caribes eran oriundos de un tigre. Guaicaipuro llevaba la marca patronímica en las letras de su nombre y andaba por el monte con la fiereza en los ojos y el disimulo en los labios. Guaicaipuro era un indio, un caribe, un tigre. Y encima de eso era un patriota, y encima de patriota era un Rey, y encima de Rey era un caudillo. La tiara de plumas verdes le sentaba a las mil maravillas porque supo desempeñar heroicamente el poder supremo, aunando bajo su individual prestigio las divididas fuerzas de las tribus solariegas” (*ob. cit.* pág. 37).

Hernández termina su ensayo sobre Guaicaipuro con alaridos de exuberante fogosidad que identifican su yo profundo –seguramente impregnada de indianidad– frente a la forzada racionalidad positivista que encubre sus auténticos sentimientos:

“Este caribe nos parece el más interesante personaje de su tiempo. Caupolicán el araucano, Viriato el ibero, Vercingetórix el celta, Arminio el germánico, le dicen compañero. Fue un indomable, a los suyos patriarca y a los contendores tigre” (*ob. cit.* pp 44-45).

Concluimos este rosario de citas con la observación de que esa forma ambivalente pero en el fondo admirativa de contemplar al prócer caribe es característico hasta hoy de un porcentaje muy alto de venezolanos.

Frente a esa actitud de exaltación reprimida, vemos la interpretación aparentemente científica y objetiva, pero matizada de una ideología europocéntrica de menosprecio hacia lo autóctono,

que ofrece el *Diccionario de Historia de Venezuela* de la Fundación Polar, elaborado en fecha reciente, concretamente en el año 1988. En el artículo correspondiente a Guaicaipuro aparece un resumen biográfico impecable, avalado por investigaciones históricas del mayor prestigio. Sin embargo, si sabemos leer entre líneas no será difícil darnos cuenta de la distancia psicológica, del desprendimiento valorativo, de la frialdad olímpica con que es manejado el personaje, sobre todo si comparamos ese tratamiento deliberadamente conciso e impersonal con las efusivas alabanzas dispensadas a otras figuras históricas que gozan de reconocimiento oficial. Leamos el artículo en toda su extensión:

Cacique de los indios teques y caracas, que acaudilló la resistencia a la penetración europea en la zona norcentral de Venezuela durante la década de 1560. La región de los teques estaba poblada por muchos indígenas que formaban grupos independientes con sus jefes o caciques propios. El principal de estos grupos era el cacique Guaicaipuro, cuyo asiento era Suruapo o Suruapay, situado en las vecindades del actual San José de los Altos, en la vertiente de la quebrada Paracoto. Aunque la grafía "Guaicaipuro" se ha popularizado, debe tenerse en cuenta que su verdadero nombre era Guacaipuro, y así es mencionado en los documentos coetáneos. Baruta era el nombre del hijo mayor de Guaicaipuro, y Tiaora y Caycape el nombre de 2 hermanas suyas y se anotan también los nombres de sus 6 hermanos que vivían con él, así como también Pariamanaco, hijo de su hermana Tiaora, y Quetemne, también hija de ésta última; se anotan también 6 sobrinos suyos y un nieto. Además de Suruapo o Suruapay como pueblo muy importante de su jurisdicción, figuran 6 caseríos más, cuyos pobladores eran también de su gobierno. Descubiertas unas minas de oro en tierras de los teques, al comenzar Pedro de Miranda su explotación, fue atacado por Guaicaipuro y tuvo que abandonarlas. El gobernador Pablo Collado nombró a Juan Rodríguez Suárez en sustitución de Miranda, el cual venció a Guaicaipuro en varios encuentros y creyendo haber pacificado la región, dejó en las minas unos obreros para trabajarlas con 3 hijos suyos menores de edad. Ausente Juan Rodríguez Suárez, Guaicaipuro asaltó las minas, mató a todos

los trabajadores, incluso a los hijos de Juan Rodríguez Suárez, y tras haber incitado a la rebelión a Paramaconi, cacique de los taramainas, pasó al hato de San Francisco, dio muerte a los pastores, quemó las viviendas y dispersó las reses. Enterado Juan Rodríguez Suárez del desembarco del Tirano Lope de Aguirre, se dirigió hacia Valencia con solo 6 soldados para combatirlo; en el trayecto, sorprendido por Terepaima y Guaicaipuro, fue muerto tras una heroica resistencia. Guaicaipuro impulsó entonces un levantamiento de todas las tribus y los caciques Naiguatá, Guaicamacuto, Aramaipure, Chacao, Baruta, Paramaconi y Chicuramay reconocieron a Guaicaipuro por su jefe supremo. Sabedor Diego de Losada de que Guaicaipuro era quien había promovido un frustrado asalto a la recién fundada ciudad de Caracas (1563), ordenó su aprehensión; confió este delicado encargo al alcalde Francisco Infante, quien, con indios fieles que conocían el paradero del cacique, salió de Caracas cierta tarde, al ponerse el sol, con 80 hombres. A la media noche llegaron al alto de una fila, en cuya fachada estaba el pueblo de Suruapo donde Guaicaipuro tenía su vivienda: Infante con 25 hombres se quedó allí para proteger la retaguardia y retirada en caso de una derrota, mientras Sancho del Villar con los demás bajaba a ejecutar la prisión del Indio. Conducidos por los guías llegaron a la puerta del inmenso bohío o caney de Guaicaipuro los 5 primeros que formaban la delantera, pero como acababan de ser descubiertos, con sus armas en las manos, esperaban la llegada de los compañeros y fue entonces cuando intentaron franquear la entrada, pero Guaicaipuro que manejaba la espada que había sido de Juan Rodríguez Suárez, hirió a cuantos intentaron entrar. A los gritos de la pelea, se alborotó el pueblo y todos acudieron a defender a su cacique, pero nada podían contra los filos de las espadas; y los lamentos y gritos de las mujeres y niños, en la noche oscura, aumentaba la confusión general. Viendo los españoles la posibilidad de rendir al cacique, resolvieron quemar el gran bohío o caney en el cual estaba guarecido. Como su techo era de paja y madera, arrojaron unas bombas de fuego sobre el tejado, que comenzó a arder vorazmente. Viéndose en trance de perecer, Guaicaipuro saltó fuera, dando estocadas a diestra y siniestra contra los asaltantes, pero todo fue en vano pues las espadas de éstos lo dejaron muy pronto muerto en el suelo; la misma suerte tuvieron

sus acompañantes” (*Diccionario de Historia de Venezuela*, Fundación Polar 1988 pp. 361-362).

La síntesis no deja de ser precisa, como indicamos más arriba. Sin embargo, la resistencia de Guaicaipuro no es valorada más allá de la evidencia factual consistente en hacerle frente a la conquista española. Aparentemente, el autor quiere evitar toda subjetividad. Pero a la hora de referirse al brutal “mataindios” Juan Rodríguez Suárez sí dice que este “fue muerto tras una heroica resistencia” por Terepaima y Guaicaipuro, por supuesto. De alguna manera se deja entrever que el Cacique caribe fue en el fondo un feroz asesino que combatió a los españoles por la simple razón de haberse hecho presentes en su territorio. Hasta se llega a excusar el asesinato del prócer mediante el lanzamiento de una bomba de fuego, como si se tratase de algo lógico e inevitable.

Frente a tales desinterpretaciones prejuiciadas y repletas de toda clase de vicios, es tiempo de colocar la eximia figura de Guaicaipuro en el sitio que le corresponde de hecho y por derecho. Es necesario destacar su inteligencia, su capacidad organizativa y su don de mando, su consecuencia y lealtad con la causa que encarnaba con tanto denuedo; y, sobre todo, su intuición profética de presagiar la destrucción completa de su pueblo en caso de fallar su gesta heroica de liberación indígena: tal como efectivamente sucedió, para dejar un vacío imposible de colmar en nuestra historia. Como dice su biógrafo el Hermano Nectario María en el primer capítulo de su libro *Los Indios Teques y el Cacique Guacaipuro*.

“Esperamos que la publicación de este trabajo contribuirá poderosamente al mejor conocimiento del más importante grupo de nuestros aborígenes: Los indios Teques, cuyo inmortal cacique Guaicaipuro descuella sobre el cielo azul de los orígenes y comienzos de la capital de Venezuela, con el inmarcesible brillo de su patriotismo por

la defensa de los sagrados fueros de su autonomía y libertad; al caer rendido en su pueblo, en la ladera Oeste de la quebrada de Paracoto, en una fatídica noche invernal, por un ideal de libertad y gloria, su colosal figura se destaca e ilumina en la flamante historia de la conquista y fundación de Caracas” (Hermano Nectario María, *Los Indios Teques y el Cacique Guacaipuro*, Biblioteca de autores y temas mirandinos, Los Teques 1987, pág. 20).

Para finalizar esta breve alocución insistimos en que la figura del Cacique –representante legítimo de su pueblo que ejerce el poder en forma democrática y compartida– jamás puede concebirse como antecedente del caudillismo criollo decimonónico, pleno de brutalidad, arbitrariedad y ejercicio omnímodo del poder; o en aras del enriquecimiento ilícito lo que resulta ser aun más ruin. Similarmente, queremos que sirva esta ocasión para poner de relieve la cara autóctona de la sociedad venezolana, en reconocimiento de las etnias del pasado y de las que pugnan por oficializar sus lenguas y culturas en los albores del siglo XXI próximas a la conmemoración de este medio milenio tan trajinado como mal comprendido.

ANEXOS

REFLEXIONES EN TORNO A LA CARRETERA DE SAN JUAN DE MANAPIARE

ENTREVISTA REALIZADA AL AUTOR POR EL SOCIÓLOGO
RUBÉN MONTOYA.

Aprovechando la invitación hecha por los organizadores del 1^{er}. Festival Inter-Amazónico al Antropólogo Esteban Emilio Mosonyi, le hicimos una entrevista sobre el proyecto de carretera de San Juan de Manapiare y sus posibles consecuencias en las comunidades indígenas. Asimismo nuestro entrevistado presenta alternativas alrededor de otras problemáticas que inciden sobre el futuro inmediato del pueblo amazonense.

Entrevista al profesor Esteban Emilio Mosonyi, en relación al proyecto de construcción de la carretera de San Juan de Manapiare.

Profesor: ¿Cuáles son las consecuencias que podría traer a las comunidades indígenas un tipo de proyecto con esas características?

Voy a comenzar definiendo claramente, sin ambigüedad de ninguna especie, mi punto de vista, mi posición al respecto, y después trataré de razonar las diferentes alternativas y también referirme a esas consecuencias que indudablemente surgirían en caso de que se realizara dicha carretera.

Primero que nada, evidentemente tal como esa carretera está concebida, no solamente ahora sino desde hace tiempo, constituye un crimen ecológico. Definitivamente, es un atentado contra las comunidades indígenas, y me atrevo a decir que es una irresponsabilidad rayana con lo que es un crimen contra la humanidad, un crimen de lesa humanidad, que afecta todos los

derechos humanos y por supuesto toda la situación ecológica del centro del Amazonas venezolano.

Sobre eso existen múltiples estudios y ha habido demasiadas manifestaciones de protesta, desde los tiempos de Codesur, desde la otra época cuando había esa fiebre interventora, inconulta con los técnicos, inconulta con los indígenas, inventada desde escritorios en Caracas; con proyectos importados, y que, ayer como hoy, han obedecido siempre a intereses muy subalternos de carácter crematístico, orientados hacia el beneficio económico de muy pocas personas y grupos que manejan esos proyectos y que evidentemente se enriquecen a su sombra: sean técnicos, políticos, sean inversionistas, no discuto la procedencia de esas personas. Ahora, lamentablemente, Venezuela jamás ha sido y hoy tampoco es un país de diálogo; es un país de sordos, un país que cuenta con sectores contrapuestos, incluso con una exacerbación artificial de los intereses de cada sector.

Aquí se han barajado múltiples alternativas, muchas propuestas distintas, otras opciones que no sea la carretera. Esto quiero aclararlo muy bien, porque generalmente las respuestas –cuando las hay, pues generalmente no se responde a los señalamientos, se acallan las críticas–, cuando se deja participar aunque sea tímidamente para expresar algo, para asomar una idea, apuntan inmediatamente a que nosotros los antropólogos, científicos sociales, dirigentes indígenas y otros críticos, interesados en el futuro del Amazonas, protestamos mucho, hablamos mucho, pero no ofrecemos nada a cambio, no manejamos alternativas. Esto es totalmente incierto; y también nos dicen –y quiero aclararlo muy bien porque es el pan nuestro de cada día– que nosotros somos fanáticos, atrasados, enemigos del progreso; no nos ocupamos del bienestar de la gente, sino nos encerramos en tres o cuatro posiciones dogmáticas que no tienen vuelta de hoja. Ahora, al decir nosotros, hablo en nombre de distintos profesionales que a través de estos decenios han hecho contribuciones sustantivas a la materia.

Reconocemos que hay necesidades en las comunidades de Manapiare y cercanas. Pero las alternativas, en estos casos, de ningún modo pasan por la carretera; sino que hay la posibilidad de mejoramiento de la vía fluvial, que es mucho menos costosa. Además, tiene que solucionarse previamente la tenencia de la tierra en las zonas indígenas. Esto es muy importante, porque todavía a pesar de todas las promesas y los programas que los ha habido incontables, todavía el indígena no es dueño legítimo, legalmente hablando, de sus tierras. Incluso hay problemas entre las propias etnias. Hay dificultades tremendas de deslindar unas posesiones colectivas de otras. Tampoco el régimen colectivo está suficientemente sustentado. Más bien se está atrayendo forzosamente la inversión privada. Eso conduce a una incertidumbre terrible, a una inseguridad en el futuro que padecen las comunidades indígenas. Entonces, los mismos indígenas, las comunidades, han estado pidiendo recursos para lograr alternativas que saquen los productos del conuco al mercado; porque ellos sí podrían desde Manapiare y desde otras partes del Amazonas contribuir al sustento y a un desarrollo autosostenido del Amazonas y quizás más allá del Amazonas. Esto es cierto, pero tendría que ser con los recursos que se basen en los conocimientos milenarios y tradicionales del indígena. Porque está suficientemente demostrado que –por más que diga el ministro Ciro Añez Fonseca que el conuco es algo que debe ser borrado del diccionario– hasta ahora no se ha inventado otra cosa ecológicamente viable en las frágiles zonas amazónicas, que el conuco o roza, también llamada agricultura itinerante y biodiversa, con distintas especies entreveradas. Otra cosa equivalente no ha existido y no hay ninguna probabilidad de que se invente algún día.

Por tanto, hay que apoyar la agricultura milenaria, introduciéndole aquellas modificaciones que son técnicamente viables y son solicitadas por los propios indígenas que también tienen derecho de acceso al mercado. Pero no es lo deseable sustituir

esto por monocultivos. De ninguna manera admitimos una carretera cuya única finalidad es aupear los intereses madereros, magnificar la minería, entregarnos a una descarada y cínica fiebre del oro. Ya sabemos qué consecuencias produjo esto en otras partes del país, en Venezuela, en Brasil, Colombia, en el resto del mundo. El monocultivo produce consecuencias letales, al igual que la deforestación, o cualquier tipo de extracción mineral que generalmente no es controlada, y todo ello comporta nuevas tecnologías que arrasan completamente las tierras, incluso por donde se hace la exploración para no hablar de la futura explotación. Sabemos perfectamente que a través del mundo hay experiencias por montones, por millares, que nos hacen ver claramente la destrucción y la desertificación de todas esas regiones y zonas del planeta, no solamente del país, de lo que hay múltiples ejemplos.

Por ejemplo, hay países africanos donde ya se destruyó toda la naturaleza. Tenemos partes en Colombia, por ejemplo, en Caquetá, donde ya no queda absolutamente nada; para no hablar del Brasil que ha sido un país pionero en estas atrocidades y con el cual ahora tenemos convenios que prácticamente nos obligan a actuar como ellos. Tenemos que calarnos tanto la minería de base garimpeira como la minería más tecnificada, que destruye en forma diferente, quizás más peligrosa, estos ecosistemas cuya vulnerabilidad nadie ha podido desmentir.

También estamos muy preocupados por la privatización de esas tierras que supuestamente quedarían a orillas de la carretera, a donde irían los inversionistas de cualquier nacionalidad y especie, interesados en el área. Una vez que los indígenas sean despojados de sus tierras y recursos, lo único que les queda es la migración forzada, y en algunos pocos casos servir de mano de obra muy barata, prácticamente esclava, en manos de esas compañías que, por cierto, arrasan con su forma de vida, con su cultura milenaria. Tampoco estamos hablando en el aire, porque está delante de nuestros ojos, está cerquita de nosotros, el ejemplo

catastrófico de los penares de Guaniamo. Allí prácticamente no hay comunidades no intervenidas, los indígenas van perdiendo contado con su realidad cultural anterior. El desarraigo lo estamos viendo en Caracas y en Puerto Ayacucho: indígenas de distintas etnias mendigando, pidiendo dinero, absolutamente inseguros en cuanto a su futuro, y sin opciones visibles para reorganizarse ante las nuevas condiciones de vida y sus expectativas. Hay también otros aspectos, el tema da para entenderlo mucho, pero quisiera resumirlo para redondear las ideas.

Esta carretera, como otras similares en Brasil y en la misma Venezuela, fracasaría. Es posible que se realice en su primera versión, incluso que atraiga esos capitales, que vayan detrás de la carretera los invasores, los inversionistas empiecen y profundicen las actividades mineras y otras a las que me referí, que son ecológica y culturalmente dañinas. Pero la carretera, como tal, a la vuelta de una o dos generaciones se convertirá en pura ruina, porque la selva tamará eso; sobre todo, teniendo en cuenta el hecho de que ni en el Amazonas ni en otras partes de Venezuela se mantienen las carreteras. No hay dinero para ello. Hay siempre otras prioridades, y por tanto el dinero erogado para la carretera se perdería. Incluso dejando aparte las consecuencias sería una obra inútil, fútil, un esfuerzo destinado al fracaso, a la destrucción absoluta. Pero al mismo tiempo, mientras se hace su construcción, esos enormes contratos millonarios indudablemente le resolverían el problema económico a una cantidad de jercas, a los partidos políticos de turno y a todos los que actúan en conchupancia con esos intereses. Por tanto se ve claramente que esa carretera no es más que la confabulación de intereses muy oscuros y voraces que indudablemente obtendrían un dinero fabuloso con su construcción, junto con los inversionistas que desean aprovechar la construcción de la carretera para hacer valer sus proyectos que son realmente monstruosos y fatales.

Por último, en un Estado como el Amazonas, donde hay incontables necesidades de salud, de servicios, de búsqueda de una verdadera economía alternativa que sea satisfactoria para los intereses y necesidades de la región como tal y de las comunidades, es inconcebible que se dediquen tantos y tantos millones a un proyecto criminal, bien estudiado, criticado y rebatido por los especialistas. Sin embargo, por la sordera y por el egoísmo invencible de los jerarcas y de los interesados, tal hecho no ha recibido ningún tratamiento abierto; sino que todo se hace —y esta es otra de sus características— de una forma callada, solapada, para que nos coloquen ante acciones cumplidas, para que cuando nos hayamos dado cuenta el daño esté totalmente hecho y sea irreversible.

Profesor, usted habla de otras prioridades. ¿Cuáles son esas?.

Bueno sabemos perfectamente que se necesita muchísimo dinero para vigilar las fronteras y desalojar definitivamente a los garimpeiros. A pesar de todo tipo de convenio que podamos tener con Brasil, a esta gente hay que sacarla sin contemplaciones. Pero ese tipo de control cuesta muchísimo dinero y actualmente el contingente de las Fuerzas Armadas que se dedica a esto está totalmente desprovisto de recursos. Además, son muy pocas personas para atender esta prioridad. También hay angustiantes prioridades de salud en las zonas indígenas porque, como se sabe, todavía hay comunidades que carecen de esos anticuerpos necesarios para enfrentar las epidemias y endemias producidas por el contacto forzado con Occidente y con la gente criolla. Un programa de amplio alcance, que ya en parte existe pero debería extenderse y dársele un desenvolvimiento mayor, también abarcaría muchos recursos. Me refiero a un programa de salud que tome en cuenta la medicina indígena, la actuación del chamán, la opinión de las comunidades y, sobre todo, que no se convierta en la visita esporádica de algunos pasantes que no han tenido jamás contacto con las comunidades indígenas.

Hay ciertas iniciativas quizás bien intencionadas, pero que en la práctica se frustran, y sólo en parte benefician a las comunidades. Existen también organizaciones como el CESAP, las Misiones Salesianas, el Proyecto Amazonas –podría citar otros esfuerzos institucionales y algunos esfuerzos aislados– que han cosechado frutos importantes y positivos. Pero sin embargo es de todo sabido que un programa integral de salud exigiría recursos no solamente de dinero en efectivo, sino una convocatoria de autogestión para los organismos, para las comunidades, para las dirigencias indígenas, para los profesionales, a fin de que atiendan esa cuestión de la manera más satisfactoria posible.

Otra prioridad sería asignar recursos para hacer el catastro, con objeto de saber definitivamente cuáles son las zonas y las regiones que legítimamente le corresponden a cada comunidad, en cuanto a su tenencia de la tierra. Esto jamás ha sido resuelto. Incluso el propio gobierno, a través de sus voceros, ha declarado enfáticamente que en este mandato ya no se otorgarán más tierras a los indígenas. Ahora la prioridad es generar iniciativas transnacionales, pagar la deuda externa, hipotecando el país al más bajo precio.

Además, si hablamos tanto de esa noción de autogestión, de autonomía, de descentralización, ¿por qué no se convoca a los legítimos representantes de las comunidades indígenas, para que todos ellos no solamente expongan sino que decidan sus prioridades? ¿Por qué no se les da una participación decisoria en sus propios procesos? Mucho se ha hablado de esto, aunque últimamente no se hace tanta referencia al indígena como tal. Ahora, para el gobierno el indígena se ha esfumado y se habla del “poblador fronterizo”. Se quieren borrar las características étnicas –con notorio perjuicio para la Educación Intercultural Bilingüe, junto a las lenguas y culturas indígenas– porque esta es la línea del gobierno, desde que fue enunciada por el ex ministro Escovar Salom. Se trata de concepciones que, si bien no

están directamente en los discursos presidenciales, se traslucen a través de las políticas que se están proponiendo y ejecutando. Yo quería citar estas prioridades; inclusive me faltó ahondar en referencias sobre la Educación Intercultural Bilingüe, hoy felizmente replanteada al cabo de un período de plena crisis, cuando fue prácticamente suplantada por la consabida educación urbana e hispanizante, salvo en las zonas yanomami donde operan los educadores salesianos, con criterios respetuosos hacia la lengua y cultura de este pueblo, junto a otras excepciones de difícil sistematización.

Pero, para no alargar la entrevista, transmitiré la consulta más bien a los indígenas, a los propios interesados, para que ello definan y materialicen sus aspiraciones y prioridades: algo que nunca se les permitió ni se toleró en el pasado, pero que ya se viene imponiendo gracias a la organización y fortaleza de los movimientos indígenas actuales.

DISCURSO DE ORDEN PARA EL DÍA DE GUAICAPURO

14 DE ABRIL DE 1990

Honorables autoridades y representantes de instituciones oficiales; ciudadanos de Los Teques aquí presentes. Me cupo el honor de ser el primer orador de orden para iniciar la celebración del recién creado Día de Guaicaipuro, el Cacique emblemático de Venezuela que pronto será trasladado simbólicamente al Panteón Nacional, por voluntad colectiva y con la firma de numerosas personas pertenecientes o los más diversos sectores de la vida nacional: indígenas, intelectuales, profesionales, estudiantes y trabajadores en general. Se ha logrado que la mayoría de los políticos con poder de decisión apoyen la iniciativa, de tal modo que muy en breve –pese a la posición cerril de algunos recalitrantes– la figura de nuestro máximo exponente del ansia de libertad que siempre ha manifestado la población aborigen esté presente, en efigie, entre los demás héroes de la nacionalidad.

Este hecho representa una maduración antes imprevisible de la opinión pública del país. Al cabo de casi 500 años de oprobio, por fin se les reconoce a los pueblos indios –del pasado, presente y futuro– un lugar digno, un espacio propio donde desplegar sus virtudes y poner de manifiesto toda la magnitud de su aporte. Ya los pueblos del Continente van comprendiendo que el autóctono es inocultable, que el indio –pronunciado sin ningún complejo– está aquí, compartiendo el quehacer histórico con los demás componentes poblacionales de América y orientado decididamente hacia el porvenir.

Definitivamente, nuestros países son multiétnicos y pluriculturales, siendo una de las razones fundamentales de tal realidad la presencia viva y sólida de los representantes actuales de las naciones aborígenes. Esa población originaria aportó también muchísimo, claro está, a la conformación del mestizo latinoamericano y de su haber cultural; mas en este momento nos referimos al existir continuado de numerosas etnias dueñas de una identidad propia, con su territorio, configuración sociocultural, idioma, cosmovisión y voluntad autogestora. Por ello, el ilustre Cacique Guaicaipuro no es meramente un símbolo del pasado, sino un exponente histórico del mundo indígena actual, así como de la contribución amerindia a la venezolanidad vista en forma amplia.

Incluso la palabra mestizo está cambiando de sentido. Antes era la fusión o fundición absoluta de un número determinado de componentes originarios para engendrar una realidad completamente nueva y homogénea. Hoy se tiende a percibir, más bien, que el mestizaje es —o puede ser en muchos casos— una articulación armónica y una interacción polidialéctica entre varios componentes étnicos y culturales, cuya dinámica crea siempre novedades inéditas pero no a costa de sacrificar o borrar la faz originaria de los actores colectivos que habían entrado en ese juego. Lo nuestro es un “mestizaje diferencial”, que continúa en muchas formas lo acontecido antes de la Conquista, reflejando a la luz de las condiciones actuales 20.000 años de historia.

Ya no es una novedad afirmar desde una tribuna que “no somos un pueblo descubierto”, que nuestra existencia no comenzó con Cristóbal Colón y ojalá no termine tampoco con el megaproyecto Cristóbal Colón, monstruosidad antiecológica que amenaza con engullir toda la Península de Paria. La idea de las transnacionales oligopólicas es hacer desaparecer justamente aquel lugar que el Almirante esclavista vio con sus propios ojos hace algo menos de 500 años. Pero ahora, en vez de regodearnos en una conmemoración retórica del pasado, vamos a permitirnos

un lindo ejercicio de imaginación histórica. Traslademos por un momento la situación de los indios teques y caracas –de donde era oriundo Guaicaipuro o Guacaipuro como se dice correctamente– a nuestro escenario de finales del siglo xx, para poner estos pueblos en pie de igualdad con los aborígenes actuales y sus hombres y mujeres representativos.

En vez de reiterar la condena del genocidio que perpetraron unos conquistadores españoles con los caribes centrales –una de cuyas víctimas más conspicuas fue el propio Guaicaipuro pero también el traidor Francisco Fajardo, reflexionemos brevemente en lo que podría pasar si los teques y los caracas hubieran sido contactados sólo en nuestro siglo, hace un par de años o décadas. Recuérdesse que hoy abundan las etnias caribes en nuestro suelo, entre ellas los kariña, los yekuana, los panare, los yukpa, los pemón e inclusive los restos de yabarana y mapoyo. Presentémonos a los teques y caracas –junto a otros pueblos caribes de la Costa Central– formando parte de nuestro mapa étnico de hoy día.

Esto resulta mucho más sencillo, al menos en líneas generales, de lo que pareciera ser a primera vista. Hoy poseemos conocimientos extensos de las características de los pueblos caribes, incluyendo algunos indicadores que seguramente compartían los pueblos desaparecidos de la Costa. Aparte de la relativa homogeneidad de la familia etnolingüística caribe, contamos con evidencias históricas y etnohistóricas que van emergiendo sin cesar e interpretaciones arqueológicas cada vez más precisas. El idioma –en modo alguno simple “dialecto”– caribe central se desconoce aún en sus detalles, pero tal vez sea susceptible de reconstrucción haciendo uso de listas de palabras, topónimos y antropónimos; siempre a la luz de las lenguas caribe más emparentadas como parecen ser el tamanaco –extinto pero bien registrado–, el mapoyo –a punto de extinguirse– y el yabarana –hablado por pocas personas pero con perspectivas de sobrevivir mediante un programa de revitalización lingüística–. Los idiomas caribe más

fuertes, como el kariña, el pemón y el yekuana, presentan menos analogía aparente con el caribe central.

Con estos elementos a la mano podemos sustentar que los caribes centrales fueron relativamente numerosos, estaban organizados por comunidades y familias extendidas, poseían jefaturas fuertes pero con sólida base de consenso democrático, practicaban una floreciente agricultura de tipo amazónico, eran dueños de una arquitectura y de una tecnología muy apropiadas a su ambiente, eran además portadoras de una cosmovisión diferente pero equivalente a la que exhiben otros caribes y etnias indígenas del noroeste suramericano.

En resumen, se trataba de un conjunto poblacional, sin ninguno de esos caracteres primitivos o bárbaros que la gente ignorante les endilga con tanta facilidad a los indígenas de todos los continentes. Hoy se diría –en presencia de las nuevas políticas indigenistas– que los caribes centrales constituyen un conglomerado de gran complejidad sociocultural que merece una oportunidad de insertarse en el mundo contemporáneo y participar de todas sus ventajas, sin tener que desprenderse de su especificidad étnica y de su historia particular. Ellos lucharían frontalmente por su autogestión –como lo hacen sus congéneres y parientes los yekuana– y Guaicaipuro sería seguramente un gran dirigente de su pueblo como lo fue hasta fecha reciente el arekuna Antonio Makrerán González; y en cierta forma lo siguen siendo los jefes y representantes actuales de Anzoátegui, Bolívar, Amazonas o Zulia.

De esta forma se comprende con nitidez que fue justamente la negación de esa oportunidad histórica lo que más nos duele a la hora de conmemorar al gran Guaicaipuro y a su pueblo. Ellos no tuvieron por qué desaparecer, ser aniquilados en la triste forma en que les tocó sucumbir. Esa es la ensañada irracionalidad europea que todos criticamos y execramos. Este pueblo pudo haber desarrollado por su cuenta –quizá en contacto con

europesos y mestizos— su organización, economía y tecnología para enriquecer aun más nuestro acervo continental. Su oralidad idiomática y toda su creatividad estética pudo haber originado un flujo inagotable de obras y manifestaciones, tal como sucede con los indígenas que permanecen vivos en la actualidad.

Este panorama retrospectivo justifica de manera plena la enconada resistencia de Guaicaipuro, su negativa rotunda a negociar o aminorar sus esfuerzos liberadores. Como si hubiera presentido que su pueblo y cultura serían pulverizados a la vuelta de un siglo, sin dejar rastro de su gentilicio más allá de los nombres de lugar que quedaron firmemente estampados como Los Teques y Caracas, amén de otros centenares. Se nos pretende explicar tan abominable etnocidio afirmando que tal era el precio del “progreso”, que la desaparición del indio fue cuota inicial del gasto necesario para construir nuestra ciudad capital. Si esto fuese cierto, sería también válido decir que el crecimiento de Maracaibo supone igualmente la eliminación del pueblo guajiro o wayuu. Ya no hallan que inventar los defensores del “descubrimiento” para quedar bien ante la historia. Aun así es justo remarcar que hasta bien entrado el siglo XIX había islotes lingüísticos de habla caribe en nuestra Costa Central, y que todavía subsisten entre nosotros algunos descendientes bien documentados de estas etnias violentamente deculturadas. También está claro que su contribución al mestizaje “centrano” fue vital, aunque albergamos la certeza de que el número total de indios muertos fue mucho mayor que el de quienes ligaron su sangre al conquistador y al africano. Cualquiera que sea el balance al que se pretenda llegar, es innegable la irreparabilidad definitiva de la pérdida biológica, cultural y lingüística que implicó el proceso colonial y postcolonial en el centro de Venezuela.

Volviendo a la figura del Cacique Guaicaipuro, es muy llamativo señalar los diversos enfoques que los intelectuales venezolanos le han dedicado a su persona. Citaremos aquí la

descripción que hace del ilustre Cacique el escritor zuliano de comienzos del siglo xx Don Marcial Hernández. En uno de los párrafos de su obra *Temas del Clío*, el autor escribe:

“Considerad esa figura bronceína de color aceitunado rojizo, como hecha de un barro primitivo; la cara del género felino, ancha, lampiña, de barba rala y tardía, los cabellos renegridos, lacios y gruesos, que semejan crines; la frente chata, caverna de poderosos instintos más bien que santuario de refinados pensamientos; la nariz entre dos extremos, aunque de ventanas siempre abiertas al husmeo de la selva; los ojos pequeños, cuya expresión maligna contrasta con la sonrisa bonachona de la boca grande, tras de la cual blanquean los dientes fuertes: así son los indígenas americanos, y así debió ser Guaicaipuro” (Marcial Hernández, *Temas de Clío*, Universidad del Zulia, Maracaibo 1974, pág. 36).

En otro punto afirma el mismo escritor:

“No se pueden narrar las proezas de un héroe bárbaro con la metódica ilación que se narran los de un héroe civilizado, el bárbaro salta, hiere y desaparece. Conocemos su vida por los rastros que aquí y allá va estampando con su garra sangrienta en los anales de las naciones” (*ob. cit.* pág. 39).

Lo aquí citado confirma sin lugar a dudas la tremenda carga racista que destila Marcial Hernández, la cual es producto a su vez del clima intelectual “positivista” de su época.

Curiosamente el mismo autor se contradice, en cierto modo, con sus principios, cuando en otros párrafos se destaca en frases henchidas de admiración genuino, si bien no exentas de algún matiz despectivo:

“Creían los sálvas de Guayana que los caribes eran oriundos de un tigre. Guaicaipuro llevaba la marca patronímica en las letras de su nombre y andaba por el monte con la fiereza en los ojos y el disimulo en los labios. Guaicaipuro era un indio, un caribe, un tigre. Y encima

de eso era un patriota, y encima de patriota era un Rey, y encima de Rey era un caudillo. La tiara de plumas verdes le sentaba a las mil maravillas porque supo desempeñar heroicamente el poder supremo, aunando bajo su individual prestigio las divididas fuerzas de las tribus solariegas” (*ob. cit.* pág. 37).

Hernández termina su ensayo sobre Guaicaipuro con alaridos de exuberante fogosidad que identifican su yo profundo –seguramente impregnada de indianidad– frente a la forzada racionalidad positivista que encubre sus auténticos sentimientos:

“Este caribe nos parece el más interesante personaje de su tiempo. Caupolicán el araucano, Viriato el ibero, Vercingetórix el celta. Arminio el germánico, le dicen compañero. Fue un indomable, a los suyos patriarca y a los contendores tigre” (*ob. cit.* pp. 44-45).

Concluimos este rosario de citas con la observación de que esa forma ambivalente pero en el fondo admirativa de contemplar al prócer caribe es característico hasta hoy de un porcentaje muy alto de venezolanos.

Frente a esa actitud de exaltación reprimida, vemos la interpretación aparentemente científica y objetiva, pero matizada de una ideología europocéntrica de menosprecio hacia lo autóctono, que ofrece el *Diccionario de Historia de Venezuela* de la Fundación Polar, elaborado en fecha reciente, concretamente en el año 1988. En el artículo correspondiente a Guaicaipuro aparece un resumen biográfico impecable, avalado por investigaciones históricas del mayor prestigio. Sin embargo, si sabemos leer entre líneas no será difícil darnos cuenta de la distancia psicológica, del desprendimiento valorativo, de la frialdad olímpica con que es manejado el personaje, sobre todo si comparamos ese tratamiento deliberadamente conciso e impersonal con las efusivas alabanzas dispensadas a otras figuras históricas que gozan de reconocimiento oficial. Leamos el artículo en toda su extensión:

Cacique de los indios teques y caracas, que acaudilló la resistencia a la penetración europea en la zona norcentral de Venezuela durante la década de 1560. La región de los teques estaba poblada por muchos indígenas que formaban grupos independientes con sus jefes o caciques propios. El principal de estos grupos era el cacique Guaicaipuro, cuyo asiento era Suruapo o Suruapay, situado en las vecindades del actual San José de los Altos, en la vertiente de la quebrada Paracoto. Aunque la grafía “Guaicaipuro” se ha popularizado, debe tenerse en cuenta que su verdadero nombre era Guacaipuro, y así es mencionado en los documentos coetáneos. Baruta era el nombre del hijo mayor de Guaicaipuro, y Tiaora y Caycape el nombre de 2 hermanas suyas y se anotan también los nombres de sus 6 hermanos que vivían con él, así como también Pariamanaco, hijo de su hermana Tiaora, y Quetemne, también hija de ésta última; se anotan también 6 sobrinos suyos y un nieto. Además de Suruapo o Suruapay como pueblo muy importante de su jurisdicción, figuran 6 caseríos más, cuyos pobladores eran también de su gobierno. Descubiertas unas minas de oro en tierras de los teques, al comenzar Pedro de Miranda su explotación, fue atacado por Guaicaipuro y tuvo que abandonarlas. El gobernador Pablo Collado nombró a Juan Rodríguez Suárez en sustitución de Miranda, el cual venció a Guaicaipuro en varios encuentros y creyendo haber pacificado la región, dejó en las minas unos obreros para trabajarlas con 3 hijos suyos menores de edad. Ausente Juan Rodríguez Suárez, Guaicaipuro asaltó las minas, mató a todos los trabajadores, incluso a los hijos de Juan Rodríguez Suárez, y tras haber incitado a la rebelión a Paramaconi, cacique de los taramainas, pasó al hato de San Francisco, dio muerte a los pastores, quemó las viviendas y dispersó las reses. Enterado Juan Rodríguez Suárez del desembarco del Tirano Lope de Aguirre, se dirigió hacia Valencia con solo 6 soldados para combatirlo; en el trayecto, sorprendido por Terepaima y Guaicaipuro, fue muerto tras una heroica resistencia. Guaicaipuro impulsó entonces un levantamiento de todas las tribus y los caciques Naiguatá, Guaicamacuto, Aramaipure, Chacao, Baruta, Paramaconi y Chicuramay reconocieron a Guaicapuro por su jefe supremo. Sabedor Diego de Losada de que Guaicaipuro era quien había promovido un frustrado asalto a la recién fundada ciudad de Caracas (1563), ordenó su aprisionamiento; confió este delicado encargo al alcalde Francisco Infante, quien, con indios

fieles que conocían el paradero del cacique, salió de Caracas cierta tarde, al ponerse el sol, con 80 hombres. A la media noche llegaron al alto de una fila, en cuya fachada estaba el pueblo de Suruapo donde Guaicaipuro tenía su vivienda: Infante con 25 hombres se quedó allí para proteger la retaguardia y retirada en caso de una derrota, mientras Sancho del Villar con los demás bajaba a ejecutar la prisión del Indio. Conducidos por los guías llegaron a la puerta del inmenso bohío o caney de Guaicaipuro los 5 primeros que formaban la delantera, pero como acababan de ser descubiertos, con sus armas en las manos, esperaban la llegada de los compañeros y fue entonces cuando intentaron franquear la entrada, pero Guaicaipuro que manejaba la espada que había sido de Juan Rodríguez Suárez, hirió a cuantos intentaron entrar. A los gritos de la pelea, se alborotó el pueblo y todos acudieron a defender a su cacique, pero nada podían contra los filos de las espadas; y los lamentos y gritos de las mujeres y niños, en la noche oscura, aumentaba la confusión general. Viendo los españoles la posibilidad de rendir al cacique, resolvieron quemar el gran bohío o caney en el cual estaba guarecido. Como su techo era de paja y madera, arrojaron unas bombas de fuego sobre el tejado, que comenzó a arder vorazmente. Viéndose en trance de percer, Guaicaipuro saltó fuera, dando estocadas a diestra y siniestra contra los asaltantes, pero todo fue en vano pues las espadas de éstos lo dejaron muy pronto muerto en el suelo; la misma suerte tuvieron sus acompañantes” (*Diccionario de Historia de Venezuela*, Fundación Polar 1988 pp. 361-362).

La síntesis no deja de ser precisa, como indicamos más arriba. Sin embargo, la resistencia de Guaicaipuro no es valorada más allá de la evidencia factual consistente en hacerle frente a la conquista española. Aparentemente, el autor quiere evitar toda subjetividad. Pero a la hora de referirse al brutal “mataindíos” Juan Rodríguez Suárez sí dice que éste “fue muerto tras una heroica resistencia”, por Terepaima y Guaicaipuro, por supuesto. De alguna manera se deja entrever que el Cacique caribe fue en el fondo un feroz asesino que combatió a los españoles por la simple razón de haberse hecho presentes en su territorio. Hasta

se llega a excusar el asesinato del prócer mediante el lanzamiento de una bomba de fuego, como si se tratase de algo lógico e inevitable.

Frente a tales desinterpretaciones prejuiciadas y repletas de toda clase de vicios, es tiempo de colocar la eximia figura de Guaicaipuro en el sitio que le corresponde de hecho y por derecho. Es necesario destacar su inteligencia, su capacidad organizativa y su don de mando, su consecuencia y lealtad con la causa que encarnaba con tanto denuedo; y, sobre todo, su intuición profética de presagiar la destrucción completa de su pueblo en caso de fallar su gesta heroica de liberación indígena: tal como efectivamente sucedió, para dejar un vacío imposible de colmar en nuestra historia. Como dice su biógrafo el Hermano Nectario María en el primer capítulo de su libro *Los Indios Teques y el Cacique Guacaipuro*.

“Esperamos que la publicación de este trabajo contribuirá poderosamente al mejor conocimiento del más importante grupo de nuestros aborígenes: Los indios Teques, cuyo inmortal cacique Guaicaipuro descuella sobre el cielo azul de los orígenes y comienzos de la capital de Venezuela, con el inmarcesible brillo de su patriotismo por la defensa de los sagrados fueros de su autonomía y libertad; al caer rendido en su pueblo, en la ladera Oeste de la quebrada de Paracoto, en una fatídica noche invernal, por un ideal de libertad y gloria, su colosal figura se destaca e ilumina en la flamante historia de la conquista y fundación de Caracas” (Hermano Nectario María, *Los Indios Teques y el Cacique Guacaipuro*, Biblioteca de autores y temas mirandinos, Los Teques 1987. pág 20).

Para finalizar esta breve alocución insistimos en que la figura del Cacique –representante legítimo de su pueblo que ejerce el poder en forma democrática y compartida–, jamás puede concebirse como antecedente del caudillismo criollo decimonónico, pleno de brutalidad, arbitrariedad y ejercicio omnímodo del

poder; o en aras del enriquecimiento ilícito, lo que resulta ser aun ruin. Similarmente, que sirva esta ocasión para poner en relieve la cara autóctona de la sociedad venezolana, en reconocimiento de las etnias del pasado y de las que pugnan por oficializar sus lenguas y culturas en los albores del siglo XXI, próximas a la conmemoración este medio milenio tan trajinado como mal comprendido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA SAIGNES, Miguel (1961). *Estudios de etnología antigua de Venezuela*. Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- ARMELLADA, Fray Cesáreo de (1977). *Fuero indígena venezolano*. Caracas: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Católica Andrés Bello.
- BERMÚDEZ, Beatriz y Esteban Mosonyi (1998). "Algo más que parientes", en: *Lo que Europa descubrió en América*. Caracas, Temas de Informetro, pp. 45-50.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1987). *México Profundo. Una civilización negada*. México, SEP/ CIESAS.
- BOAS, Franz (1964). *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Buenos Aires, Ediciones Solar.
- Centro Colombiano de Estudios en Lenguas Aborígenes (1988). *Lenguas Aborígenes de Colombia. Memorias, lingüística y etnoeducación*. Bogotá, Universidad de los Andes.
- COLOMBRES, Adolfo (1976). *La colonización cultural de la América indígena*. Quito: Ediciones del Sol, Serie Antropológica.
- Congreso Nacional de Educación (1989). *Informe Educación y desarrollo en poblaciones rurales, indígenas, espacios de frontera y urbanas de pobreza crítica*. Caracas, 15 al 21 de enero (mimeo).
- COPPENS, Waltery Bernarda Escalante (edit.) (1980). *Los aborígenes de Venezuela. Etnología antigua*. Vol. I. Caracas, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología.

- _____ (1983) *Los aborígenes de Venezuela. Etnología contemporánea*. Vol. II. Caracas, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología.
- _____ (1988) *Los aborígenes de Venezuela. Etnología contemporánea*. Vol. III. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Monte Ávila Editores.
- CUSSIANOVICH, Alejandro (1985). *Amazonia. Un paraíso imaginario*. Lima, Servicio de Educación Popular, Instituto de Publicaciones, Educación y Comunicación.
- GONZÁLEZ NÁÑEZ, Omar y Andrés Serbín (comp.) (1980). *Indigenismo y autogestión*. Caracas, Monte Ávila Editores.
- GRÜNBERG, Georg (coord.) (1995). *La articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*. Quito, Ediciones Abya-Yala.
- JAULIN, Robert (1973). *La paz blanca. Introducción al etnocidio*. Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo.
- _____ (1979). *La des-civilización*. México, Editorial Nueva Imagen.
- KONDO, Riena de (1985). *El guahibo hablado*. Lomalinda, Instituto Lingüístico de Verano.
- KOROMBARA, Nubia (1995). *Saaiimayíibaédariin. Los ancianos cuentan*. Maracaibo, Dirección de Cultura, Gobernación del Estado Zulia, Fundación Zumaque.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1976). *Antropología estructural*. Buenos Aires, Editorial Eudeba.
- LIZOT, Jacques (1987). “Los yanomami”, en: W. Coppens y B. Escalante (edit.) *Los Aborígenes de Venezuela*, Vol. III. Caracas, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Monte Ávila Editores, pp. 479-583.
- _____ (1989). *En tiempos de los antepasados*. Texto de lectura. Puerto Ayacucho, Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.

- MALINOWSKI, Bronislaw (1985). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, Planeta-A.
- MARQUINA, Brígido (s/f). *Las nuevas tribus*. Caracas, Comité evangélico Venezolano por la Justicia.
- METZGER, Donald y Johannes Wilbert (1983). "Los Hiwi (guahibo)", en: W. Coppens y B. Escalante (edit.). *Los aborígenes de Venezuela. Etnología contemporánea*. Vol. II. Caracas, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, pp. 125-216.
- MOSONYI, Esteban (1975). *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Oficina Central de Estadística e Informática (1992). *Censo Indígena de Venezuela 1992*, Tomo I. Caracas, Presidencia de la República.
- Oficina de Derechos Humanos (1997). *Situación de los derechos humanos en el estado Amazonas*. Informe anual. Puerto Ayacucho, Oficina de Derechos Humanos, Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.
- Organización Internacional del Trabajo (1997). *Convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales, 1989*. San José, Oficina de la OIT para América Central y Panamá.
- OVALLES, Caupolicán (1998). "El transporte en el mundo prehispanico con algunas referencias al de las Españas", en: *Lo que Europa descubrió en América*. Caracas, Temas de Informetro, pp. 51-57.
- QUEIXALÓS, Francisco (comp.) (1991). *Entre cantos y llantos. Tradición oral sikuani*. Santafé de Bogotá, Publicaciones de Etnollanos.
- República de Venezuela (1961). *Constitución de la República de Venezuela. Gaceta Oficial 662*. Caracas, Editorial La Torre.
- ROSALES, María Alejandra (1996). *Medicina tradicional de las mujeres wayuu*. Guarero, Asociación Civil Yanama.

- SCANNONE, Armando (1998). “La alimentación antes del encuentro”, en: *Lo que Europa descubrió en América*. Caracas, Temas de Informetro, pp. 40-44.
- SCOTTO-DOMÍNGUEZ, Ítala (1991). *Los cuchillos de la ausencia. Aproximación a la psicología del desarraigo*. Caracas, CEVIAP, KSK Editores.
- II Congreso de Indios de Venezuela (1972). *Memoria*. Caracas: Imprenta del Congreso de la República.
- UNESCO (1986). *Informe de la primera Reunión de Coordinación de Estudios Conjuntos Relativos al Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural*. Caracas, 15 al 17 de septiembre (mimeo).
- VIVAS, Fruto (1998). “La vivienda primigenia de América”, en: *Lo que Europa descubrió en América*. Caracas: Temas de Informetro, pp. 34-39.
- VELÁSQUEZ, Ronny (1998). “Música y danza precolombina”, en: *Lo que Europa descubrió en América*. Caracas: Temas de Informetro, pp. 22-26.
- WAGNER, Érika (1998). “Vestimenta precolombina”, en: *Lo que Europa descubrió en América*. Caracas: Temas de Informetro, pp. 27-33.
- WANKAR (1981). *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra Qheswaymara contra España*. México: Editorial Nueva Imagen.

*Aspectos de la génesis de la Educación Intercultural
Bilingüe para los pueblos Indígenas de Venezuela*
se imprimió en el mes de junio de 2025
en la Fundación Imprenta de la Cultura
Guarenas, estado Miranda, Venezuela.
Son 1.000 ejemplares.

Esta obra es una profunda reflexión sobre la educación en el contexto de la rica diversidad cultural venezolana donde se entrelazan la filosofía, la etnociencia y la política intercultural. El punto de partida de esta travesía es la educación propia de los distintos pueblos y comunidades indígenas, considerada el cimiento sobre el cual se afianza la educación intercultural. Una propuesta transformadora que busca desterrar los vestigios del colonialismo interno y externo, así como los proyectos imperiales que históricamente han socavado la identidad y autonomía de los pueblos indígenas. A través de sus páginas, se promueve un «nuevo socialismo del siglo XXI», arraigado en lo ancestral y actualizado para los desafíos contemporáneos, que prioriza la sociodiversidad creativa, donde el conocimiento propio de los pueblos indígenas sea valorado y se convierta en un pilar del desarrollo integral de la nación. No puede haber una educación intercultural genuina sin reconocer y valorar las raíces educativas ancestrales de cada pueblo.

BIBLIOTECA ESTEBAN EMILIO MOSONYI

ESTEBAN EMILIO MOSONYI (CARACAS, 1937)

Es un lingüista y antropólogo venezolano, figura clave en el estudio de las lenguas indígenas. Se formó en la Universidad Central de Venezuela (UCV) y en la Universidad de California, Berkeley. Ha recibido múltiples reconocimientos, incluyendo el Premio Nacional de Cultura mención Humanidades (1998) y la Orden Francisco de Miranda. Actualmente, es profesor emérito de la UCV, donde ha impulsado la creación de programas de estudio interculturales. Su trabajo es fundamental para la comprensión y defensa de la diversidad etnolingüística en Venezuela y América Latina. Su obra se centra en la revitalización y dignificación de las culturas originarias. Entre sus libros se destacan: *El idioma guajiro: Fonología, morfología y sintaxis* (1975), *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva* (1975), *La autodeterminación de los pueblos indígenas* (2000), *Identidad nacional y culturas populares* (1982) y *Aspectos de la génesis de la Educación Intercultural Bilingüe para los pueblos indígenas de Venezuela* (2006), entre otros. En la actualidad, se encuentra desarrollando su método para la enseñanza de la lengua caribana, que conlleva a su oficialización definitiva en la República Bolivariana de Venezuela.



IMPRESO EN TIEMPOS DE
GUERRA ECONÓMICA
CONTRA VENEZUELA


MONTE ÁVILA
EDITORES LATINOAMERICANA

**Gobierno Bolivariano
de Venezuela**

Ministerio del Poder Popular
para la Cultura


[2022 - 2030]