

SÉRIE ANTROPOLOGIA

309

**MOVIMIENTOS ETNOPOLITICOS CONTEMPORANEOS
Y SUS RAICES ORGANIZACIONALES
EN EL SISTEMA DE INTERDEPENDENCIA
REGIONAL DEL ORINOCO**

Nelly Arvelo-Jimenez

**Brasília
2001**

Movimientos Etnopolíticos Contemporáneos y sus Raíces Organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco

Nelly Arvelo-Jiménez
IVI. Departamento de Antropología
narvelo@ivic.ve y otrofuturo@cantv.net

Introducción

Analizamos las implicaciones de las huellas que hemos detectado en los movimientos etnopolíticos indígenas contemporáneos en el sistema de interdependencia regional **horizontal** del Orinoco (SIRO) Este último ya fue objeto de investigación y análisis en artículos anteriores (Arvelo-Jiménez 1979 n.d; Arvelo-Jiménez, Morales Méndez y Biord Castillo 1990 y Arvelo-Jiménez y Biord Castillo 1994; Biord Castillo 1985). El SIRO cobra realidad como síntesis que deviene de la relectura de trabajos etnográficos propios realizados en sociedades del tronco lingüístico Caribe ubicadas geo-culturalmente en la Cuenca del Orinoco; junto a reinterpretaciones de las crónicas europeas de los siglos XVI al XVII ; de reinterpretaciones de las narrativas de naturalistas europeos que exploraron el Orinoco y sus afluentes en el siglo XIX; de los resultados etnográficos aportados por otros antropólogos, etnohistoriadores, lingüistas y arqueólogos especializados en las culturas pertenecientes a la matriz civilizatoria orinoco-amazonense y vinculada con textos de la historia oral de la sociedad Yekuana o Dekuana. Dado el carácter de reconstrucción histórica con un porcentaje bajo de testimonios directos, siempre asumimos el SIRO como un modelo heurístico el cual por derivarse de un abordaje histórico y estructural ha hecho posible la identificación de vinculaciones significativas entre los movimientos etnopolíticos contemporáneos con los movimientos de resistencia militar dirigidos por los jefes militares Kariña durante los siglos XVI, XVII y parte del XVIII (Morales Méndez 1979) así como con muchos otros ocurridos a lo largo de los siglos subsiguientes. Esta relectura de la sinergia de procesos de dominación/resistencia; cambio cultural y apropiación de recursos culturales ajenos; fragmentación y reconstitución étnicas, a lo largo de las etapas protocolonial, colonial y neocolonial, se afianza en nuestro empeño por construir un diálogo entre el antiguo acontecer político colonial y las circunstancias políticas de la Venezuela contemporánea. Uno de los temas que debe ser dilucidado gravita en torno a la relación sociocultural y política entre indígenas y criollos. Hemos hilvanado la trayectoria de las etnias de la matriz orinoco-amazonense desde el momento del impacto de la conquista europea y la respuesta indígena de creación y recreación de transfiguraciones étnicas que nos permiten ahora discernir el contrapunteo dialéctico entre fragmentación y reconstitución étnicas. Pensamos que la relación entre cambio, fortalecimiento y sobrevivencia cultural y persistencia del fenómeno étnico lejos de ser contradictoria y degenerativa es transformadora y es lo que nos permite hoy día trazar las raíces organizacionales de los movimientos indígenas contemporáneos en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco.

En referencia a los movimientos etnopolíticos contemporáneos introdujimos una división analítica arbitraria entre el acontecer político colonial y post-colonial y la movilización política contemporánea. Esta divisoria no la percibimos como ruptura en el hilo conductor de la historia indígena sino a una diferencia metodológica en los analistas. Los enfrentamientos militares que ofrecieron indígenas como los Kariña en los primeros siglos de la conquista europea; la simulación de sumisión que invisibiliza la reacción indígena a la dominación europea que los indígenas expresaron a través de la aparente aceptación de la vida en reducciones misionales católicas; las huídas o fugas planificadas aunque no anunciadas hacia regiones de refugio son testimonios indirectos provenientes del lente colonizador de europeos y criollos. En tanto que para los movimientos contemporáneos, los analistas del proceso sociopolítico de cambio, apropiación y resistencia somos antropólogos, historiadores y politólogos criollos testigos y observadores participantes de dicho proceso para cuya interpretación cabal añadimos entrevistas y grabaciones de exégesis proporcionadas por los dirigentes indígenas; y la incorporación de las críticas que esos dirigentes formulan de nuestras interpretaciones. Hemos llevado un registro minucioso de los movimientos contemporáneos en cuyo desenvolvimiento los indígenas dejan aflorar mecanismos por ellos congelados en el tiempo, revitalizándolos y combinándolos con apropiaciones de tecnologías modernas y tácticas políticas, externas a su patrimonio cultural. Tal es el caso de la utilización del inmenso poder que poseen los medios de comunicación masiva, radio, prensa y televisión. Hemos presenciado cómo los indígenas amplían su repertorio de resistencia con formas de protesta criollas, por ejemplo las “tomas u ocupaciones” pacíficas de las sedes regionales de oficinas indigenistas gubernamentales; las marchas contestatarias frente a las sedes de los distintos poderes públicos desde el Congreso Nacional pasando por el Palacio de Miraflores o Casa presidencial, las sedes regionales de los Ministerios en la capital de los estados o las principales en Caracas, capital de la República. Igualmente no han descartado acciones que involucran cierta violencia física como el bloqueo de carreteras y el derrumbe y destrucción de infraestructuras instaladas de manera inconsulta en tierras ancestrales. Este es el caso de los indios pemones quienes recurrieron a mecanismos institucionales, pacíficos y muy costosos a lo largo de más de veinte años en sus múltiples intentos para reivindicar el reconocimiento oficial de la propiedad de sus tierras ancestrales. Sus dirigentes hicieron ingentes sacrificios económicos para viajar hasta Caracas para entrevistarse con diputados, senadores y ministros, con gobernadores estatales y con algunos presidentes sin obtener una solución jurídica inequívoca sobre la propiedad de sus tierras. Hasta que en los años noventa del siglo XX, fueron arrastrados por una avalancha de decisiones gubernamentales inconsultas que los afectan y los perjudican ambiental y económicamente. El caso de la Reserva Forestal de Imataca y de la construcción del Tendido Eléctrico para Surtir de energía eléctrica al norte del Brasil se analiza en detalle más adelante. La mencionada Reserva, situada al nordeste de la Gran Sabana, que era un área de conservación o área bajo régimen de administración especial (ABRAE) fue desafectada mediante el decreto ejecutivo No. 1850 de 1997, para permitir explotación de oro y madera. En el curso de las protestas en contra la rezonificación de la Reserva Forestal de Imataca los indios pemones establecieron una alianza con ambientalistas e indigenistas criollos. Esta alianza les proporcionó una visibilidad de primer plano en el

escenario nacional y le dio una proyección cibernética a la lucha pemón en contra de la minería de gran escala y en contra la construcción e instalación de las líneas de alta tensión que forman parte del tendido eléctrico que surte de energía a los estados brasileños de Roraima y Manaos.

El segmento temporal que escogimos para estudiar los movimientos etnopolíticos abarca los últimos 30 años, vale decir, es el lapso durante el cual hemos podido observarlos en pleno curso de acción a través de un detallado seguimiento de sus diferentes fases y tácticas. Igualmente contrastamos nuestra crítica a la evaluación realizada por analistas políticos externos a la realidad indigenista venezolana con nuestra propia evaluación sobre la visibilidad e impacto de esos movimientos etnopolíticos en la opinión pública y en los acontecimientos políticos a del país. Calibramos estas dos últimas variables en función de la resonancia que percibimos tanto en círculos gubernamentales como en las respuestas de intelectuales, articulistas y políticos criollos publicadas y difundidas en los medios de comunicación.

El catalizador de la movilización indígena contemporánea fue la invasión de tierras indígenas en la Región Sur de Venezuela también denominada entre 1969-1974 Area Marginal /Fronteriza. Estas invasiones fueron la respuesta de los criollos a la propuesta gubernamental llamada “Conquista del Sur”, la cual fue planteada al país en términos de políticas de estado concernientes al desarrollo y al ejercicio de la soberanía nacional en el área delimitada como marginal / fronteriza la cual coincide a grandes rasgos con la extensión de la parte sur de la Cuenca del Orinoco. Algunos de los territorios ancestrales indígenas recibieron casi de inmediato el impacto de proyectos especulativos (Arvelo-Jimenez, 1971) que llevaron adelante los citados invasores impulsados por la posibilidad imaginada de acumular lucro facil a través de la apropiación y expropiación de tierras tradicional y ancestralmente indígenas pero jurídicamente baldías (Valdez 1971). Para entender las características estructurales y funcionales de los movimientos etnopolíticos que irrumpieron en el escenario político nacional y en los medios de comunicación masiva, y que fueron inicialmente protagonizados por los indígenas Yekuanas, utilicé mis conocimientos etnológicos sobre los Pueblos indígenas habitantes de la Cuenca del Orinoco, recurriendo al análisis diacrónico de la matriz cultural orinoco-amazonense como marco de referencia cultural.

El Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco (SIRO)

Los cronistas y pensadores europeos de los siglos XVI al XVIII inventan un limbo histórico para referirse a los modos de vida de los pueblos indígenas que encontraron a su paso los conquistadores de América asumiendo que de esta manera racionalizan su presencia en suelo americano. Limbo histórico o inexistencia de la historia antes de la invasión europea con lo que creyeron justificar la dominación, la conquista y la expropiación de riquezas indígenas y la esclavitud de los Pueblos y gentios que los europeos fueron contactando. Esta tesis del limbo histórico permaneció sin ser refutada ni por los indios americanos ni por la intelectualidad criolla independentista en el siglo XIX y peor aún ha sido inadvertidamente reforzada por dos camadas de antropólogos contemporáneos.

En cuanto a la intelectualidad criolla que pertenecía a la clase mantuana privilegiada y dominante, cuando estuvo delante de la ocasión de delinear los elementos fundadores del futuro estado nacional venezolano, se autoeximió de toda responsabilidad o complicidad en la explotación de los indígenas, cuando simultáneamente con el acto de declaración de su independencia de España, fingió haber sido víctima del español peninsular en aparente paridad de condiciones con los segmentos realmente oprimidos de indios, negros y pardos. Perpetuó con esta ficción histórica a través de los siglos y en las subsiguientes generaciones la construcción oficial que se enseña como historia patria, según la cual la guerra de independencia sirvió para cristalizar una ruptura total con España y con el pasado. La guerra de independencia, como proyecto propio de la clase mantuana o criolla la cual debido al poder adquirido en la situación colonial, la dirigieron, permitió a los mantuanos aparentar la transmutación de clase dominante en víctimas del yugo español.

Los antropólogos profesionales durante el siglo XX no han cesado de reiterar mediante la interpretación de sus resultados científicos, la tesis colonial del limbo histórico y de la máxima desarticulación política supuestamente inherentes a las sociedades y culturas indígenas. Los primeros fueron antropólogos procedentes de estados metropolitanos como la síntesis por áreas geoculturales que aportara Julian Stewart en el Handbook of South American Indians en la cual se caracteriza a las formaciones sociales orinoquenses - que son parte de la amplia matriz civilizatoria del bosque tropical húmedo- mediante representaciones falaces repletas de metáforas e imágenes evocadoras de desarticulación política y carencias culturales. Estas supuestas carencias no sólo encajan armónicamente con la perspectiva colonial europea sino que a la vez refuerzan la negación del indio y de las culturas orinoquenses. También arqueólogos, etnohistoriadores y etnólogos criollos han inyectado mayor fuerza a esa tesis debido a que interpretan sus resultados según líneas teóricas copiadas de la antropología metropolitana. Esta dependencia con la metrópolis perpetúa la percepción colonial que describe a las sociedades en cuestión como “bandas” políticamente desarticuladas que sobreviven en medio de un permanente estado de guerra. Estos investigadores locales se suman inadvertidamente a las filas de los productores de saberes y conocimientos coloniales, creando la condición descrita por Anibal Quijano como “colonialidad del saber”(Quijano, 2000) Sus resultados científicos reafirman la existencia de colectividades exentas de mecanismos e instituciones de integración incapaces - por definición externa- de crear formas de articulación de mayor amplitud cobertura que la del grupo local y consecuentemente, que sólo se conectan de manera accidental con otros Pueblos de la Cuenca del Orinoco a través del trueque ocasional de bienes y productos o de constantes fricciones bélicas.

El ejemplo etnológico de las sociedades caribe hablantes del Orinoco

En mi primer análisis etnográfico de los yekuanas o dekuanas “Political Relations in a Tribal Society: A Study of the ye’cuana Indians of Venezuela (Arvelo-Jimenez 1971) logré a través del análisis de genealogías, migraciones e historias orales, realizar un corte sincrónico de doscientos años en el devenir de este Pueblo, asumiendo tácitamente

que ese lapso temporal suficiente para aprehender, describir y transmitir la dinámica de su sistema político. Por ende, en esta etnografía también se perpetúa la metáfora de la desarticulación en la medida que esta sociedad es descrita como si fuera una isla autocontenida, con independencia total del resto de las sociedades indígenas con las cuales compartió y comparte no sólo el espacio geográfico de la Cuenca del Orinoco sino una matriz civilizatoria común. Quedan sin explorar posibles conexiones significativas dentro del marco regional mayor ni el estudio temporal profundo de las raíces histórico-culturales de esta sociedad que posee una antigüedad milenaria dentro del devenir de los Pueblos que construyeron el horizonte civilizatorio del bosque tropical húmedo con sus particularidades orinoquenses.

Este abordaje interpretativo muy vigente en los años setenta y parte de los ochenta sólo parece estar resquebrajándose durante publicaciones recientes puesto que etnólogos y etnohistoriadores frente al cúmulo de datos y el énfasis dado a las historias orales de los Pueblos indígenas, les es imposible referirse peyorativamente a evidencias fragmentarias y disímiles que se redondean y construyen alrededor de especulaciones. Aunque persisten las fidelidades a fórmulas y mediciones con tecnología importada de la física o la matemática, de flujos de energía, etc., el resto de los antropólogos parece ahora comenzar a admitir que la acumulación de datos enriquecidos por las memorias colectivas de estos Pueblos, exige un marco interpretativo que explique el sentido del dinámico acontecer histórico en el cual surgieron, funcionaron, batallaron, se desarrollaron y robustecieron las formaciones sociales orinoquenses a lo largo de milenios de historia.

En 1979 el aporte pionero de Morales Méndez descubrió un infinito mundo de perspectivas interpretativas. El empeño de Morales Méndez en profundizar en el estudio de la continuidad cultural del Pueblo Kariña, lo distingue entre la mayoría de los analistas que cuando estudian los cambios socioculturales productos de la conquista y la colonización europeas; de la neo-colonización criolla y de las consecuencias del vigente sistema postcolonial venezolano, acentúan la involución cultural y profetizan la desaparición definitiva de las etnias orinoquenses (por ejemplo, Perera 1992 y Cruxent 1948 citados en Scaramelli & Tarble, 2000). El ejemplo de la trayectoria de los Kariñas y de su papel en el juego de fuerzas políticas con eje en el propio Orinoco, me enseñó a escuchar y pulsar el ritmo de los cambios de estas sociedades a través de los siglos y a rastrear sus conexiones vitales con otros Pueblos indígenas del Orinoco. Revisé con una perspectiva totalmente fresca mis resultados y los de otros investigadores descubriendo en ellos nuevas claves para ampliar mi propio abordaje antropológico. Los datos ya acumulados por etnohistoriadores, cronistas y etnógrafos en sus intentos por aprehender la historia cultural de los Pueblos indígenas de la Cuenca fueron releídos y me condujeron a un abordaje holístico para lograr una comprensión integral que iluminó con otra luz mi conclusión de que las sociedades indígenas de esta Cuenca no pueden entenderse aisladamente sino en conjunto; que intentar descripciones de la cultura Kariña o de la cultura Yekuana como si ambas fueran y siempre hubieran sido islas culturales sólo refuerzan los errores de comprensión del “ otro” que han rodeado a los pueblos amerindios desde que los europeos reemplazaron la historia oral que era la historiografía autóctona, sustituyéndola por su historiografía. Coetáneamente con los resultados de Morales Méndez, Urbina

(1979) cuando investiga el sistema económico de los Pemones actuales, aporta datos sobre su organización sociopolítica que juntándolos y comparándolos con las interpretaciones ya mencionadas de Morales Méndez para los Kariñas y las mías propias sobre los Yekuanas (1971 y 1974) constituyen el corpus inicial de los elementos estructuradores del modelo interpretativo que acuñé 1979 como *Sistema de Interdependencia Regional Horizontal del Orinoco* (SIRO).

Al utilizar el calificativo de horizontal para el sistema de interdependencia regional orinoquense quiero recalcar el contraste entre dos posibles sistemas de integración política. En decir entre la integración horizontal que privilegia la autonomía local ejercida soberanamente por las formaciones sociales conectadas por el SIRO y el sistema de integración vertical de pisos ecológicos con implicaciones de subordinación política descrito lúcidamente por Murra en 1975 y reanalizado por Bigenho 1996. La horizontalidad orinoquense exhibe otra propiedad importante que es su condición de centralizarse temporalmente sin desembocar en la formación de estados o de otros sistemas políticos de estructura vertical que llevan inherentemente la sujeción política de las colectividades que los constituyen. Por el contrario la horizontalidad orinoquense funciona entre autonomías locales y regionales para las cuales la centralización es posible amenazas de guerra y durante severas crisis políticas que coloquen en riesgo la integridad de todos los componentes del sistema (Morales Méndez 1979; Arvelo-Jiménez y Morales Méndez 1981; Biord Castillo 1985; Arvelo-Jiménez, Morales Méndez y Biord Castillo 1990; Arvelo-Jiménez & Biord Castillo 1994; Whitehead 1990 y 1994; Arvelo-Jiménez, N. 2000) .

Hemos hecho referencia también al hecho de que estas formaciones sociales orinoquenses utilizan los principios de parentesco y las prestaciones y contraprestaciones que emanan de una sociedad regida por principios de parentesco, donde la reciprocidad ordena el intercambio de mujeres, de bienes y servicios, la conformación de los grupos mayores de la familia nuclear y poseedora de imbricadas relaciones sociales, políticas, económicas y religiosas o relaciones multiplex (Gluckman 1965). Esto quiere decir que la lógica que las gobierna no secciona o separa las relaciones en campos de acción y reflexión especializados tales como acontece con nuestras relaciones económicas, políticas, religiosas, ecológicas, etc en nuestra cultura. Las relaciones en sociedades de reciprocidad son multiplex y generalizadas. Las sociedades orinoquenses al organizarse según el parentesco y la reciprocidad, tienen que establecer relaciones multiplex en sus interacciones sociales intra e interétnicas , encontrando su racionalidad lugar para las relaciones especializadas o seccionadas. Sugerí y sostengo que las relaciones entabladas en las ferias de verano (ver Morey & Morey 1975 e igualmente Butt 1973, Coppens 1972 y Thomas 1972) y/o a través de negociadores interétnicos que recorrían las rutas o caminos interfluviales, fueron relaciones de naturaleza múltiple y de circulación generalizada. Mi lectura es la de que los intercambios caracterizados solamente de comerciales por etnógrafos y etnohistoriadores, deben haber estado acompañados por intercambios sociales, acuerdos políticos, prestación de servicios religiosos y económicos, introducción, difusión y adopción de modas; circulación de noticias e informaciones estratégicas, etc., y todo estos intercambios promovidos y realizados por miembros de sociedades horizontalmente conectadas que lo practicaban regularmente sin temor a perder la independencia política de sus asentamientos como sí hubiera sido el caso si ocurrieran

dentro de la formación política de estados, cacicazgos dotados de ejércitos permanentes para conquistar, extender y defender fronteras étnicas territoriales. La intangibilidad e invisibilidad de algunas de estas relaciones multiplex han dificultado su percepción por analistas externos a esa realidad quienes parecen asumir que sólo existe como hecho científico interpretable lo materialmente tangible; luce igualmente probable que estos analistas nunca hayan trabajado con una cultura amazónica viva y no dan crédito a la existencia de concepciones metafísicas y aún menos a la influencia de éstas en la dinámica social orinoco-amazonenses. En donde yo percibo un sistema de interrelaciones multiplex cuyas manifestaciones materiales tangibles sólo afloran ocasionalmente en tanto que el resto del tiempo permanecen latentes y relativamente invisibles, cobrando materialidad o visibilidad en las ferias comerciales y mediante centralizaciones político-militares motivadas por crisis políticas, otros estudiosos de las culturas orinoquenses sólo admiten la existencia de relaciones comerciales (Zucchi & Gasson 1986; Vidal 1986; 1996 y 1998; Heinen 1992; Mansutti 1992).

No obstante, recientes trabajos etnológicos (Smith 1955; Pérez 2000a y 2000b ; y comunicaciones personales de Fernando Santos Graneros 2000 y Dominique Buchillet 2001) que abordan las formaciones sociales indígenas orinoco-amazonenses o afroamericanas con influencia orinoquenses, tienden a corroborar la pervivencia de algunas de las características que describí que conceptualicé como elementos del Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco.

En *Amazonia: Economía Indígena y Economía de Mercado (1995)* Smith interpreta los resultados de una investigación realizada por cinco equipos diferentes de investigadores que focalizaron sus actividades en la identificación de variables claves que deben formar parte de programas de diversificación económica y de articulación de las economías indígenas amazónicas contemporáneas con la economía de mercado de Brasil, Perú, Colombia, Ecuador y Bolivia. La investigación alcanzó su objetivo a través del análisis de las causas de éxito o de fracaso de microempresas económicas introducidas en forma experimental durante la década de los ochenta del siglo XX. Surgieron algunas variables comunes a todos los casos estudiados las cuales parecen explicar el por qué del fracaso económico de todas las que fueron sometidas a evaluación. Algunas de las causas responsables por el fracaso las introdujeron las financiadoras de ayuda internacional y remiten a premisas erróneas sobre el funcionamiento de las organizaciones sociales indígenas amazónicas y otras están intimamente relacionadas con la naturaleza de las sociedades receptoras de la ayuda técnica y económica. Smith interpreta los resultados arrojados por la investigación usando como marco la racionalidad de las economías indígenas lo cual le permite caracterizar las actividades económicas indígenas como elementos de un sistema regido por el parentesco y la reciprocidad de lo cual deriva la conclusión de que la racionalidad económica indígena está en contradicción básica con la racionalidad económica capitalista y a sentenciar que en tanto los miembros de las actuales sociedades indígenas amazónicas no se liberen de las obligaciones, prestaciones y contraprestaciones que norman los principios de parentesco, los miembros de las mismas no podrán entablar entre ellos relaciones simples de naturaleza económica ni por ende relaciones capitalistas exitosas. Estos resultados refuerzan una de las premisas del SIRO lo del ejercicio de relaciones sociales multiplex .Después de cinco siglos de cambios, los actores sociales pertenecientes a varios Pueblos indígenas de la Amazonia, no consiguen

seccionar y aislar sus relaciones sociales ni imaginarlas de manera diferente de las relaciones multiplex que les son familiares. Si llegaran a seccionarlas y simplificarlas, incurrirían en flagrantes violaciones de las normas sociales lo cual seguramente les llevaría a la violencia social y política que deviene de la transgresión de otras obligaciones y relaciones sociales. Durante los doscientos, trescientos o cuatrocientos años transcurridos desde que sufrieron los procesos de conquista y colonización, las respectivas sociedades republicanas y dominante no han logrado erradicar ni suplantar los principios que rigen la interacción social entre las sociedades indígenas de la Amazonia.

Ha sido hasta ahora difícil acumular datos historiográficos sobre las huellas del SIRO y/o las transformaciones experimentadas dentro del Sistema durante el siglo XIX. Existen no obstante datos esporádicos sobre los intercambios indígenas que ocurrían en los pueblos criollos - fundados por los españoles en el siglo anterior - entre indios asentados o reducidos e indios interfluviales que habían conservado su autonomía. Existen dos factores que permiten hipotetizar que desde 1830 y hasta la llegada del frente extractivo cauchero, los indígenas de las áreas interfluviales fueron abandonados temporalmente del celo neo-colonizador de los criollos permitiendo a los indígenas continuar manejando sus interconexiones con los pueblos de la Cuenca del Orinoco. El primer factor es que el estado nacional venezolano estuvo enredado en múltiples guerras que ocurrieron todas al Norte del Orinoco y el segundo factor lo constituyen los fragmentos de historia oral de pueblos orinoquenses con los que he trabajado los cuales me permiten suponer que los minicircuitos comerciales circunscritos que observaron y describen algunos antropólogos de mediados del siglo XX, son los fragmentos a los que el SIRO había quedado reducido después de la militarización del Orinoco y el repliegue de los Kariñas en el XVIII. Por ejemplo, las esferas de intercambio que describen etnógrafos de los pueblos Pemon, Akawaio y Makuxi registrados en los años sesenta y setenta del siglo XX.

En las décadas de explotación del caucho un alto porcentaje de las poblaciones orinoquenses fue atrapada en las redes del régimen esclavista de explotación cauchera, hubo reclutamiento compulsivo de mano de obra indígena, ocurrieron dislocaciones demográficas, alteraciones en los patrones de asentamiento y alta morbilidad en las poblaciones indígenas. Aunque no poseo datos directos y que abarquen el universo amazónico -orinoquense, no es especulativo postular que el impacto del ciclo del caucho debe haber sido tan grave y fuerte como la militarización del Orinoco durante el XVIII cuando los Kariñas diezmados por enfermedades y bajas en el enfrentamiento armado, decidieron huir o reducirse a misiones. Ambos fenómenos obviamente influyeron negativamente en la configuración del sistema de interdependencia regional del Orinoco.

La era del caucho fue reemplazada una década más tarde por la refundación de misiones católicas y, eventualmente también por la entrada de misiones evangélicas. Las misiones abrieron el camino y las rutas de penetración a los futuros invasores y acaparadores de tierras jurídicamente baldías y tradicionalmente indígenas. A esas nuevas invasiones los indígenas respondieron de manera militante en el albor de los años setenta del XX. En esa época inicié mis estudios etnográficos y pude hacerle

seguimiento a los movimientos etnopolíticos, protagonizados inicialmente por los Yekuanas o Dekuanas del Amazonas.

Movimientos Etnopolíticos en la Región Sur de la Cuenca del Orinoco

Desde 1971 he seguido testigo además de analista de las luchas contemporáneas de las etnias indígenas orinoquenses para reivindicar derechos territoriales y culturales directamente lesionados por las políticas públicas de carácter geopolítico, económico y ambiental de la Región Sur del país. La administración central implantó dichas políticas para la Región Sur entre 1969-1973; para la misma región cuyo nombre cambió para Región Guayana entre 1974-1979 y 1985-1989 y durante la llamada apertura minera de 1994 a 1998. Todas ellas han tenido una incidencia negativa para los intereses, necesidades y derechos indígenas. Lo que parece modificar cualitativamente el cuadro político es que los indígenas no han permanecido ni pasivos ni callados antes tales políticas. Producto de este choque de fuerzas entre intereses de Estado y derechos indígenas, se desencadenó en el Sur del Orinoco un tenso juego de fuerzas que enfrenta de un lado a especuladores y colonos en busca de tierras junto con mineros “criollos” quienes interpretan las políticas públicas según sus intereses. Del otro lado están las poblaciones autóctonas que reivindican derechos territoriales y culturales mediante diversas estrategias de oposición y resistencia. Las políticas públicas destinadas a consolidar la presencia de los entes del Estado han estado acompañadas de un flujo migratorio de técnicos y profesionales “criollos” que llegan al Sur para fundar, reforzar o expandir los servicios sociales de salud, educación, vialidad y comunicación, y mediante la puesta en marcha o funcionamiento de los mismos, interfieren directamente en la relativa autonomía cultural y política que los indígenas no sometidos a misión disfrutaron durante algunas décadas del siglo XX.

En 1971 irrumpió una movilización etnopolítica protagonizada por indígenas yekuanas habitantes del río Ventuari en el Territorio Federal Amazonas. Los yekuanas recibieron el apoyo del resto de las regiones o bloque políticos yekuanas y dekuanas ubicados en el río Caura del estado Bolívar y en el alto Orinoco del Amazonas. En esta crisis los descentralizados yekuanas se unieron en una sola voz de protesta (Arvelo-Jimenez 2000) y esta última que comenzó teniendo al Amazonas como escenario, alcanzó poco después una proyección nacional. El detonante de la protesta fue la invasión de parte del territorio ancestral yekuana por una compañía formada por extranjeros y criollos y estaba estimulada por la pretensión de la administración central de poblar y colonizar las áreas fronterizas con Colombia, Brasil y Guyana mediante “la Conquista del Sur”. Estas áreas eran calificadas de áreas desprotegidas y vacías en términos geopolíticos y de marginales al desarrollo económico del resto del país. Por su parte los criollos y extranjeros invasores estaban alucinados con la imaginada panacea de riquezas minerales, madereras y de tierras baldías que esperaban ser apropiadas. En realidad estos autodenominados empresarios del Sur demostraron que carecían de un proyecto económico con proyección regional.

La protesta yekuana adquirió una fuerza arrolladora y expansiva- potenciada quizás por el máximo uso que hicieron los yekuanas de los medios de comunicación masiva. Su

resonancia local de repudio constituyó un gran estímulo para que la protesta indígena de solidaridad con los yekuanas se manifestara abiertamente en otras etnias del Sur y del resto del país. Esta movilización de la opinión pública a lo largo de tres meses ininterrumpidos, abrió a los indígenas un espacio o canal político de interlocución con la opinión pública nacional y con el poder ejecutivo. Su impacto nacional forzó al gobierno a entablar una pretensión de diálogo con los indígenas. El potencial de esta apertura política sufrió sin embargo un serio revés debido a que la protesta yekuana era muy específica y entendida por ellos como de rápida resolución. Al retirarse los yekuanas a sus comunidades ascendieron algunos dirigentes indígenas dispersos que no constituían organización ninguna y por ende no estaban preparados para enfrentar organizadamente las artimañas que les presentó la maquinaria política del Estado. Esta condición de “communitas” facilitó al Gobierno tomar la iniciativa de organizar un movimiento indígena decretado. Nacieron las federaciones indígenas estatales promovidas desde la cúspide del poder criollo. Estos novísimos dirigentes indígenas organizados artificialmente por técnicos de instituciones gubernamentales en movimientos inter-étnicos estatales, se convirtieron en los únicos interlocutores oficiales reconocidos por el Estado y a través de ellos el gobierno logró en escasos meses que aceptaran sumarse al programa de dotación de tierras diseñado en Caracas por técnicos del Instituto Agrario Nacional (I.A.N.). Ese diseño estaba obviamente enmarcado dentro de las pautas de la Ley de Reforma Agraria de 1961 y contenía una triple estrategia (i) dotaciones colectivas de tierras según las cuales al ser considerados los indígenas como campesinos, recibirían fragmentos del territorio étnico ancestral; (ii) micro-empresas económicas agropecuarias y (iii) federaciones interétnicas a nivel de cada estado con Pueblos indígenas reconocidos como tales por empleados gubernamentales (véase Arvelo-Jiménez, N. 1980 y Arvelo-Jiménez y Perozo 1982). Transcurrieron 22 años período durante el cual los indígenas quedaron aguardando los ansiados títulos definitivos de propiedad colectiva de sus tierras así como la clarificación de la ambigüedad jurídica sobre la propiedad indígena de las tierras ancestrales que los rodeaba y que tanto les preocupaba. Entre tanto el avance de las fronteras internas expresado en una serie de acontecimientos políticos y económicos adversos a los derechos de los pueblos indígenas adquiría cada vez mayor fuerza. Los yekuanas del Estado Amazonas nuevamente señalaron su impaciencia y desconfianza y una actitud de repudio y rebeldía cuando en 1993 decidieron emprender un proceso de auto-demarcación de sus tierras ancestrales, significando con este acto de soberanía local y autonomía cultural, que habían asimilado la falsedad de la promesa gubernamental de los años setenta a la vez que comprendían que la resolución de la ambigüedad legislativa de sus derechos territoriales tenía que pasar a manos indígenas quienes son los directamente afectados e implementar una lucha reivindicativa más proactiva (Jiménez y Perozo (eds.) 1994).

La indefensión jurídica en la que permanecían los indígenas fomentó la aparición de juicios negativos acerca de la oportunidad política perdida en los 22 años transcurridos, afirmándose en contextos indigenistas públicos y privados que los indígenas habían permitido la desaparición del capital de negociación política ganado años antes por los yekuanas para ellos y para todos los indígenas. Esta misma impresión de pérdida era manifestada por antropólogos, politólogos y otros analistas externos que no lográbamos hallar en los múltiples esfuerzos indígenas de resistencia,

una trayectoria sistemática y acumulativa de planteamientos, metodologías o modalidades de lucha y de resultados concretos para la reivindicación territorial, bandera y eje central de la movilización reivindicativa. Como antropólogo que seguía de cerca las actividades de resistencia cultural alcanzadas por Yekuanas, Kariñas y Pemones durante el período en cuestión, me preocupaba no haber generado una respuesta propia que explicara la lógica de la resistencia indígena en Venezuela y que refutara las aseveraciones y comentarios de colegas expertos en movimientos etnopolíticos de países andinos y mesoamericanos en las cuales insinuaban que en Venezuela las movilizaciones indígenas no tenían ni organización ni lógica y que las llamadas luchas indígenas no pasaban de ser manifestaciones aisladas, sin coordinación ni coherencia que las unificara, las centralizara y les imprimiera sentido.

En 1998 rememoré las características estructurales y funcionales del SIRO que yo misma había interpretado como el marco político para las relaciones interétnicas de las sociedades indígenas habitantes de la cuenca del Orinoco y que postulé a partir del modelo de lucha exitosa por varios siglos implementado por el Pueblo Kariña contra los españoles. Pude vislumbrar la racionalidad de las luchas indígenas contemporáneas y estuve en capacidad de discernir que el mayor obstáculo para aprehenderla había sido el modelo organizativo que esperábamos hallar, es decir el de una estructura vertical centralizada bajo un solo mandato, algo así como el deber ser de una lucha política moderna y contemporánea. Desfilaban ante mí otras interferencias que como analistas externos mezclamos en nuestros análisis de los otros, como cuando utilizamos un criterio temporal arbitrario como es la división de la resistencia indígena en cortos períodos llamados décadas. Debido a estos prejuicios inferíamos un cuadro desolador de fracasos, desarticulación y desencuentros. Ahora creo entender el ritmo y naturaleza de la protesta y de la lucha indígena y mi paralización de años se debió al sesgo que yo misma introduje con un abordaje atomizado en vez de haber sido consecuente con el marco político que propuse en el SIRO para la etnología orinoquense. De allí pude concluir que la horizontalidad de las relaciones entre Pueblos indígenas orinoquenses no ha dejado de existir, que el trayecto temporal de los movimientos políticos “criollos” puede ser susceptible de un tratamiento temporal por fracciones arbitrarias llamadas décadas puesto que como afirma el intelectual maya Pop Caal, el ladino en la búsqueda de sus raíces histórico culturales, no puede ahondar sino apenas 400 o 500 años de historia ya que carece de las raíces milenarias de las civilizaciones indias. Debido a este abordaje tan sesgado por las concepciones temporales que adoptamos de los europeos y por nuestra manera de pensar lo político, que los triunfos y reivindicaciones obtenidos por los indígenas parecían diluidos y desperdiciados en el vasto horizonte espacial de la cuenca del Orinoco como producto de una militancia dispersa y desorganizada, formada por grupos, federaciones y facciones de los movimientos indígenas que trabajan ineficientemente, sin coordinación y sin un proyecto común.

Algunos de los triunfos y victorias políticas acumulados por los indígenas y que anteriormente percibí como desconectados y fortuitos, son :

1. La apertura simultánea de un canal de interlocución entre el Estado y los pueblos indígenas y entre estos y la opinión pública nacional, que treinta años después ha dado resultados positivos para los movimientos etnopolíticos.

Este canal de interlocución atravesó un accidentado camino de experimentos de cooptación política de parte de la Administración Central) (CODESUR, IAN, CIARA , OMEFI Y OMAFI , PRODESUR , CVG y EDELCA, entes del poder ejecutivo), de los gobiernos estatales, de los partidos políticos más populares, principalmente Acción Democrática o social demócrata conocido por su siglas AD; el social cristiano COPEY, el Movimiento al Socialista o MAS, La Causa Radical o CAUSA R y de Patria para Todos o PPT. Ante el menguado éxito de los partidos políticos también algunas órdenes religiosas (Jesuitas y Salesianos) intentaron controlar la fuerza política de las etnias indígenas y ganaron poder relativo en el estado Amazonas, como analizaré más adelante. Finalmente a mediados de los años noventa (1994-1998) del XX, irrumpió en el escenario de las luchas indígenas, una coordinadora criolla compuesta por ambientalistas e indigenistas. Esta coordinadora que operó en la Región Guayana – estados Delta Amacuro, Bolívar y Amazonas y logró capitalizar el descontento indígena por las políticas públicas inconsultas que los afectaban directamente sin que se hubieran resuelto las viejas y tradicionales reivindicaciones de la causa indígena por las tierras ancestrales. Este coordinadora logró igualmente proyectar este descontento regional a nivel nacional ya que dichas políticas públicas de desarrollo económico lejos de apuntalar una reforma estructural de la economía venezolana pretendían continuar favoreciendo la extracción petrolera, minera de oro y maderera por parte de las grandes transnacionales. Esta coyuntura permitió la forja de una alianza entre varias tendencias de la izquierda venezolana y el movimiento militar insurgente de Hugo Chavez Frias llamado Movimiento Revolucionario MBR2000. Los movimientos de izquierda habían poseído cierta relevancia política durante los años sesenta del siglo XX cuando practicaron guerra de guerrillas pero derrotados unos y pacificados otros, habían logrado sobrevivir en los márgenes del poder, como fragmentos diezmados y enemistados entre si (Partido Comunista o PC; Unión Radical Democrática o URD ; el Movimiento al Socialismo o MAS; Movimiento Electoral del Pueblo o MEP y Patria Para Todos o PPT) Por su lado, el apoyo civil de los grupos de izquierda al Movimiento Revolucionario MBR 200, le prestó la fachada civil y democrática que Chávez Frias necesitaba para poder competir por la presidencia de la República dentro del sistema político venezolano.

Por su lado el movimiento etnopolítico indígena con 28 años de trayectoria durante la cual saboreó reveses causados por haber aceptado esquemas criollos de desarrollo económico y por haber concertado alianzas con entes criollos; divisiones internas desgastantes y despilfarradoras del espacio político que los Yekuanas habían abierto en los tempranos años setenta del siglo XX. Pese a estas adversidades, los dirigentes indígenas a través de dos generaciones lograron mantener abierto el canal político y estuvieron en capacidad de celebrar elecciones primarias que permitieron a seis dirigentes indígenas convertirse en Constituyentes y co-redactores de la Constitución Bolivariana de Venezuela aprobada en diciembre de 1999 la cual contiene un capítulo de ocho artículos directamente relacionados con los derechos indígenas . Algunos de estos constituyentes indígenas optaron a diputados de la Asamblea Nacional y

resultaron victoriosos en esas elecciones siendo ahora miembros de la Asamblea Nacional dentro de la cual forman una fracción especializada en asuntos indígenas. Esta conquista ocurre por primera vez en la historia republicana.

Al principio de este proceso de treinta años aquellas Federaciones Indígenas inventadas por la administración central, resultaron ser en la práctica entelequias multiétnicas creadas para que los indígenas vivieran la ficción de poseer un canal directo de comunicación con el Estado, no cumplieron la vocación reivindicativa que pudieran haber tenido debido a que funcionarios indigenistas las vincularon al partido político de turno en el poder. Sin embargo las generaciones subsiguientes, no permitieron que muriera ese reconocido espacio político. Mientras los indígenas tuvieron la ilusión de disponer de un mecanismo político los funcionarios indigenistas partidizaron su gestión reivindicativa mediante la manipulación de sus dirigentes cuyos miembros fueron incitados a competir según las diferentes concepciones partidistas que poseían pautas para resolver las relaciones Estado/ Indígenas Esa rivalidad partidista neutralizó su ya escaso potencial político. Aunque el saldo fue una mayor pugnacidad entre dirigentes indígenas y pocos resultados concretos inmediatos, los indígenas aprendieron la amarga lección del limitado potencial de las luchas etnopolíticas ideadas, dirigidas y subsidiadas desde arriba, por el Gobierno. Prueba de que la lección fue asimilada es que la pequeña hoguera de rebeldía y protesta indígenas continuó extendiéndose a otras generaciones de jóvenes indígenas urbanos quienes en los años ochenta formaron varios movimientos políticos y los conectaron con los movimientos indígenas e indigenistas internacionales. Ejemplos actuales son el Movimiento Indígena de Guayana (MIG) que ha sobrevivido hasta hoy día y continúa cumpliendo con vigor su papel reivindicador de los derechos indígenas a la vida y a la tierra; la ORPIA u organización de pueblos indígenas del estado Amazonas y la CONIVE, coordinadora nacional de Indígenas de Venezuela que fue aceptada desde 1988 como coordinadora nacional de los movimientos locales y regionales. En otras palabras, la generación de líderes tradicionales intraétnicos espontáneos, monolingües o con precarios conocimientos del español, cuya emergencia la forzó la defensa de las tierras ancestrales, fue sucedida mas no reemplazada por una generación de jóvenes con educación formal, conexiones políticas nacionales y con vínculos internacionales con ONGS dedicadas a la defensa de los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas. Aunque en un principio estas dos generaciones se enfrentaron como si fueran redundantes y aunque no se han borrado todos los celos de lado y lado, el transcurrir de varias décadas demuestra que cada generación ha cumplido y cumple papeles y tareas diferentes y complementarias que enriquecen la lucha indígena y la hacen extremadamente compleja;

II La promulgación del Decreto No 283 sobre el Regimen de Educación Intercultural Bilingüe (REIB) en 1979.

La brecha entre Pueblos Indígenas y Opinión Pública Nacional que estaba respaldada por la ignorancia de los criollos sobre los Pueblos indígenas y por la invasibilidad que sobre ellos mantenían la historia oficial, la educación pública formal y la carencia de una masa crítica de historiadores y antropólogos con afanes alternativos por encontrar las raíces culturales e históricas de Venezuela, fue lentamente sustituida desde los tempranos años setenta por la incidencia de varios fenómenos políticos que chocaron e

hicieron confluír a indígenas del Sur y de las áreas fronterizas con pobladores criollos de las zonas urbanas del Norte del país. Como resultado de la conjunción de fuerzas y presiones ejercidas conjuntamente sobre el Ejecutivo Nacional por indigenistas, lingüistas y dirigentes indígenas se logró el establecimiento del REIB para los tres primeros años de educación primaria y para nueve idiomas indígenas. Esta iniciativa estimuló al resto de los Pueblos indígenas a reclamar para sí la aplicación del REIB a sus culturas e idiomas; asimismo fomentó indirectamente una producción muy copiosa de literatura indígena cuyas expresiones más comunes son textos bilingües sobre la historia cultural de cada etnia. Algunos de estos textos son libros de referencia para los maestros bilingües y fueron auspiciados oficialmente por el Ministerio de Educación en tanto que el resto de la producción literaria e histórica indígena contemporánea ha sido escrita al margen de todo auspicio oficial gracias al empeño de maestros y otros intelectuales indígenas ansiosos de contribuir para mantener las culturas de sus Pueblos. Asimismo, otros indígenas entusiasmados por lo que interpretan como un ambiente sociopolítico favorable hacia ellos y hacia la creación y expresión cultural, han creado programas propios de pedagogía aborígena que buscan crear antídotos culturales contra el impacto de la educación formal impartida en las escuelas públicas. Tal es el caso del programa coordinado por Filintro Yavina en San Carlos de Río Negro y Maroa (Silvia Vidal, comunicación personal 1997) y la Escuela Aramare en la aldea Mawadi Anäjödönña en el río Cunucunuma, ambos del Estado Amazonas.

III La respuesta indígena a una nueva colisión entre los intereses económicos de Estado y los requerimientos o Plan de Vida de los Pueblos Indígenas anclados en el control de sus tierras ancestrales y de los recursos naturales en ellas alojados

La severa crisis de la petroeconomía venezolana se agudizó con la interrupción del período constitucional del Presidente Carlos Andrés Pérez y con el año de interinato del Senador R.J. Velázquez quien interrumpió el plan económico de restructuración económica. La administración subsiguiente abrió las puertas de la economía nacional a la inversión financiera internacional y a las transnacionales; inició la descentralización de la administración pública con el objeto de minimizar el tamaño de la burocracia del Estado. Las transnacionales por varias décadas aguardaron esta apertura que estaba centrada en los recursos naturales de la Región Guayana y esencialmente estaban interesadas en el petróleo del Delta Amacuro y de la Faja del Orinoco y en las grandes reservas de oro alojadas en tierras pemones y de otros grupos minoritarios indígenas habitantes del Estado Bolívar. De allí que la mencionada apertura lleva al poder ejecutivo a favorecer la instalación de empresas mineras de gran escala en detrimento de los pequeños mineros del oro tanto criollos como indígenas. La pequeña minería es declarada ilegal y destructiva perjudicando a contingentes de migrantes criollos que habían encontrado refugio en actividades de pequeña minería aliviando la condición de los desempleados desplazados por el estancamiento y la depresión económica en las áreas urbanas. Igualmente la apertura exigía la desafectación de áreas congeladas como áreas bajo régimen de administración especial (ABRAE). Ofensa sobre ofensa para el Pueblo Pemón que había luchado tan denodadamente por la reivindicación de sus tierras ancestrales y que ahora era la víctima privilegiada de la apertura minera junto con los indígenas Warao del Delta del Orinoco.

Un problema emblemático de los rigores a los que la política gubernamental sometió a los pueblos de la Región Guayana, lo representa la crisis que se desató en torno a la desafectación del área protegida conocida como Reserva Forestal de Imataca que hizo crisis en 1997. La Reserva de Imataca ubicada en el nordeste del estado Bolívar fue rezonificada por el decreto ejecutivo No. 1850 de 1997. Además de la injuria a los pemones, este acto del poder ejecutivo nacional era írrito por haberse arrogado una competencia que constitucionalmente le pertenece al poder legislativo. Se integraron a la protesta los movimientos indígenas de los estados Bolívar y Delta Amacuro y miembros de ONGs ambientalistas y defensoras de los derechos humanos; movimientos estudiantiles y profesionales universitarios, abogados constitucionalistas quienes ejercieron presión ante la Comisión de Ambiente del Senado para ésta a su vez elebara una demanda de impugnación del Decreto 1850 ante la Corte Suprema de Justicia. El Movimiento Revolucionario Bolivariano con Hugo Chavez como candidato a presidente se montó en la ola de la protesta al adherirse a la posición que pedía la abolición del decreto 1850.

En 1998, último año de gobierno de la desacritada administración Caldera y por ende año de la campaña electoral presidencial, la crisis de Imataca creció al hacerse público el convenio acordado por los presidentes de Venezuela y Brasil, realizado a espaldas de la opinión pública pero peor aún de las poblaciones residente en la Gran Sabana del estado Bolívar acerca del impacto ecológico de la construcción de torres de alta tensión para surtir de energía eléctrica a los norteños estados Brasileños de Roraima y Amazonas. Han sido los pemones quienes hartos de la ineficiencia de sus tácticas institucionales y pacíficas de protesta, recurrieron a la toma y bloqueo de la carretera EIDorado-Sta Elena de Uairén que comunica con Boa Vista en Brasil. Este bloqueo fue disuelto en varias oportunidades mediante la invertención conciliadora de autoridades y personalidades de la sociedad civil pero los pemones han debido hacer frente a la represión ejecutada por la Guardia Nacional. La campaña electoral que culminó en diciembre de 1998 forzó una pausa en esta dura lucha que enfrentaba a indígenas y militares. Los indígenas de todo el país, incluyendo a los pemones, creyeron que un gobierno revolucionario sin conexiones con los cuadros político-económicos corruptos que prosperaron y se enquistaron en la administración pública durante los últimos cuarenta años, constituía una esperanza diferente de todas las promesas que le habían ofrecido durante los 40 años de democracia. Votaron en masa por el Movimiento V República y aguardaron los primeros pasos de la nueva administración.

La lucha de los pemones en Bolívar se reanudó después de varios meses de gestión gubernamental de Chávez durante los cuales una Ministra del Ambiente y de los Recursos Naturales no Renovables, de estirpe indígena Wayuu, nada logró concretar ni sobre el írrito decreto 1850 ni sobre la suspensión de la construcción de las torres de alta tensión. La resistencia Pemón forzó al Presidente a colocar como negociador con los pemones al propio vicepresidente de la República quien logró convencer a la mitad de la dirigencia Pemon para que aceptaran el estatuo quo sin que hasta el momento haya cambiado nada a favor de la reivindicación territorial Pemon!

Hoy en día la otra mitad del pueblo pemon continuó saboteando la erección de las torres tumbando de varias de ellas. No obstante, la balanza del poder político se ha inclinado a favor de los que tienen el control de la represión física y de las armas, el estado

venezolano. El tendido eléctrico ya fue inaugurado y surte de energía a Roraima. El desenlace de esta historia de resistencia está aún por ocurrir.

IV El Movimiento Etnopolítico en el estado Amazonas (1990-2001)

La trayectoria de los movimientos etnopolíticos en el Estado Amazonas ha sido un tanto diferente de la que han seguido los otros Pueblos indígenas del país desde 1988 año de la fundación de la Cordinadora Nacional CONIVE. Los Pueblos indígenas del Amazonas desconfían mucho la centralización y la integración en un eje vértical de poder único. De allí que al CONIVE le ha sido extremadamente difícil penetrar al interior de las aldeas y regiones del estado Amazonas y la conexión que ha logrado fortalecer es con el movimiento regional llamado ORPIA cuya única sede está en la capital del Estado, la ciudad de Puerto Ayacucho. Otra diferencia es que no existe ni explotación de petróleo ni de oro, pues la minería del oro es furtiva y de pequeña escala y no está públicamente abierta a las grandes compañías transnacionales. No obstante los problemas que enfrentan los Pueblos indígenas amazónicos no son menos graves :

- a) el poder interventor de la iglesia católica es fuerte y muy vigente .La Iglesia maneja en gran parte el destino político de la mayoría de los indígenas a través de los servicios que desde los años ochenta del siglo XX ofrece su oficina por la defensa de los derechos humanos. E igualmente a través de la organización ORPIA para cuya fundación y operatividad, la Iglesia Católica procuró y consiguió los fondos internacionales decisivos.
- b) prevalecen los antiguos prejuicios coloniales que descalifican al indígena como incapaz e ignorante y carente de la fuerza, ambición y creatividad para transformar económicamente la economía del estado Amazonas y articularla al ritmo de la economía capitalista globalizada;
- c) la división político-administrativa de este estado vigente desde 1992 lejos de haber facilitado el traspaso del poder local y la entronización del autogobierno a la mayoría indígena a través de la administración de los siete municipios que fueron creados en ese año, se ha tornado en punto de discusión encarnizada entre principalmente dos bandos, el grupo de dirigentes indígenas controlados por la Iglesia a través de la organización interétnica ORPIA y otros dirigentes indígenas y sus seguidores que ni tienen ni desean tener padrinos políticos ni patrocinantes religiosos y todo lo que aspiran es a mantener una independencia que les permita la revitalización de sus culturas y la toma de decisiones propias . Esta división entre indígenas no ha podido ser completamente superada durante los últimos ocho años, y ya pasó en sus comienzos por un proceso jurídico de impugnación de la ley de división político- territorial adelantado por los abogados de ORPIA ante la Corte Suprema de Justicia, Estas diferencias han ha sido ampliamente aprovechadas por los políticos criollos para usurpar el poder que la ley otorgó a los indígenas y poder así continuar manejando el destino de los indígenas a través de líderes indígenas corruptos.

Este revés moral y político causó profundas perturbaciones en el entusiasmo de muchos indígenas amazonenses quienes hasta la promulgación de la

Constitución Bolivariana, había desacelerado el ritmo e intensidad de las luchas reivindicativas por la tierra.

No obstante fue en el estado *Amazonas* donde comenzó en 1993 una lucha de resistencia diferente a las que yo había observado hasta entonces, nueva en el sentido de no esperar más que la solución del problema de tierras viniera del Gobierno sino con carácter más proactivo y pionero. La formularon los Dekuanas de los ríos Cunucunuma, Padamo y Cuntinamo en el alto Orinoco mediante un proyecto de autodemarcación de su territorio ancestral (Jiménez y Perozo, eds., 1994 & Arvelo-Jiménez y K. Coon 1995)

Varias características en esta etnopolítica la distinguen y la convierten en punto de inflexión dentro de las estrategias que han puesto en práctica los yekuanas en particular y otros indígenas en general. Se continúa y reitera la reivindicación de la tierra ancestral como eje de la movilización política pero en este caso los Yekuanas o Dekuanas deciden realizar ellos mismos el trabajo más costoso y difícil de la delimitación en-tierra, demarcando físicamente los hitos estratégicos a lo largo de los linderos de su territorio. Primero se reúnen varias aldeas para discutir y recordar colectivamente cómo fue la primera demarcación territorial realizada por Kuyujani en tiempos inmemoriales. Kuyujani deslinda el territorio que iba a legar en custodia a los yekuanas. En base a las discusiones se dibujan mapas semánticos del territorio y sobre el que se aprueba como más exacto se establece la metodología de la demarcación física; dividen el trabajo en seis equipos de 32 personas cada uno. Toca a cada equipo delimitar parte de ese territorio entregado por Kuyujani quien antes de salir de la dimensión terrestre, promete que en cualquier momento regresará a la tierra. Para honrar la memoria de esta profecía, el proyecto se denomina informalmente *Esperando a Kuyujani*, apelativo que conserva hasta que fue necesario imprimir personalidad jurídica a esta primera iniciativa de autodemarcación en Venezuela, creándose la organización civil que integran 17 aldeas yekuanas y que se registra junto con sus estatutos bajo el nombre de *Kuyujani Originario*.

Dando continuidad a la demarcación física se detectan desde el aire los hitos demarcados por los equipos en tierra y se registran mediante el GPS en un primer mapa físico muy elemental que destaca la ubicación de cada uno de ellos dentro de coordenadas geográficas y las aldeas que participan del Proyecto. Se sigue el proceso con el adiestramiento que recibió un grupo de yekuanas que aprendieron a manejar el GPS, para facultar a los yekuanas a que ellos mismos amplíen la información que contiene el mapa definitivo. Este mapa que se entregará a la Comisión de Delimitación de Tierras y Habitats Indígenas junto con el reclamo territorial.

También trabajos en OTRO FUTURO (la ONG que apoya técnicamente a Kuyujani Originario), en el marco jurídico más apropiado para acompañar el reclamo territorial yekuana y se obtuvo el frustrante resultado que la Constitución Venezolana vigente hasta 1999 no facilitaba una conclusión convincente y satisfactoria al caso Yekuana. Esto quiere decir entre otras cosas, que la iniciativa de este pueblo se adelantó en más de un lustro a los cambios políticos y jurídicos que sólo ocurrieron en Venezuela a

fin de 1999. Entre tanto se enriqueció la información del mapa levantado por 5 técnicos yekuanas con la ayuda del geógrafo Domingo Medina y se pudo terminar el mapa del territorio y los recursos naturales alojados en tierras yekuanas en junio del 2001.

Este ejemplo de autodemarcación comenzó a ser copiado y emulado a partir de 1996 por el bloque político yekua de Río CAURA en el estado Bolívar y además contagió con entusiasmo y esperanza a otros Pueblos indígenas amazónicos como los Piaros y los Yabaranas. Este impacto inicial que luego en el 2001 ya tenía una repercusión en varios otros pueblos indígenas de la Cuenca del Orinoco y del país, era un efecto esperado por los indígenas de la Asamblea de las Naciones Originarias del Canadá quienes intermediaron con financiadoras canadienses para conseguir los recursos iniciales que permitieron el trabajo de los seis equipos yekua de auto-demarcación. Se proporcionó un nuevo horizonte de combate por el derecho a las tierras ancestrales.

Discusión y Perspectivas Presente y Futuras

Estimo que uno de los principales resultados es haber detectado el pulso y ritmo genuinos inherentes a los cambios acometidos por los indígenas y haber podido rastrear las huellas del SIRO más allá de su época de fuerza en el siglo XVIII. Es decir su sobrevivencia y posteriores modificaciones causadas por el impacto colonial y republicano en el XIX y hasta mediados del siglo XX. En este último reducido a fragmentos muy localizados con acción limitada entre los pueblos que sobreviven en la citada Cuenca. Igualmente importante es entender cómo estos Pueblos indígenas contemporáneos tan marcados y atropellados culturalmente por la evangelización, la educación formal y la intrusión de agentes de cambio y portadores de violencia, en su accionar político todavía respetan y practican la horizontalidad en las relaciones interétnicas mientras evaden la jerarquización vertical en un solo movimiento etnopolítico con idénticos métodos e iguales mecanismos de lucha. El futuro de la acumulación y confluencia de poder en un pequeño círculo de dirigentes indígenas convertidos por el poder del voto en diputados a la Asamblea Nacional, disfrutando de una amplia capacidad de decisión y presión inédito en la vida pública venezolana, es un enigma sin respuesta a corto plazo. Podría ser que somos testigos de una centralización y verticalización temporal a guisa de los jefes militares Kariñas en los siglos XVI y XVII. Está por demostrarse cómo funcionará la centralización de poder en las entrañas de la maquinaria política criolla y necesariamente acompañada y entremezclada con tácticas políticas criollas.

Esta investigación también ha reiterado la ocurrencia de la afirmación hecha por Morales Mendez en 1979 cuando expresó que la historia de América desde la llegada de los europeos no es una historia de dos vertientes paralelas, las tradiciones culturales europeas y las tradiciones culturales indígenas sino que ambas están inextricablemente y complejamente imbricadas o unidas como las dos caras de una misma moneda. Durante las décadas y siglos analizados durante los cuales las transformaciones en las culturas indígenas han logrado sobrevivir hasta hoy día experimentando procesos de fragmentación y reconstitución étnicas guardando una estrecha relación con la cultura de los criollos con los cuales mantienen hasta ahora relaciones constantes de tensión y

diálogo. Si lográramos una mayor abundancia de datos por un mayor número de investigadores, ello nos conduciría a erradicar concepciones eurocéntricas que califican a los pueblos latinoamericanos como pueblos jóvenes y al criollo como huérfano de raíces milenarias y a las formaciones sociales indígenas como bandas de organización, sistemas políticos y de historia, lo cual es equivalente al limbo histórico inventado para facilitar y excusar la subyugación y el dominio de nuestros antepasados.

Se abre la perspectiva de encarar el fenómeno de la continuidad cultural de frente a los procesos de cambio y lo que cada proceso realmente significa dentro del hilo histórico y cultural que ata a los pueblos indígenas en contacto y transformación con los elementos formativos de la cultura criolla y la falaz oposición entre criollo e indígenas. E investigaciones como éstas nos harían aprehender la estructura profunda y el significado de los movimientos etnopolíticos recientes y su conexión con las etapas protocolonial y postcolonial de nuestra historia. De ello aprenderíamos a escuchar el pulso y el ritmo de nuestra propia formulación de proyectos políticos propios .

También incita a la reflexión sobre el potencial de adentrarnos en los niveles profundos de la resistencia cultural y de los mecanismos sutiles que expresan la continuidad. Bajo esta perspectiva las luchas indígenas no han sido ni estériles ni aisladas.

Esto ilumina de una forma diferente las manifestaciones que en recientes décadas han hecho “criollos” que se autodenominan descendientes de indios guayqueríes, chaymas, kariñas, cumanagotos, píritus , mapoyos y yabaranas y que analistas externos hemos llamado “ neo-chaymas” , “neo-kariñas”, “neo-guayqueríes”,etc. Estas manifestaciones están ocurriendo cada vez con mayor frecuencia en el contexto o canal de interlocución que existe entre Estado , opinión pública criolla e indígenas en Venezuela.

También luce necesario intentar entender la emergencia silenciosa de esta revitalización cultural de poblaciones indígenas y la reindianización explícita de poblaciones campesinas y de profesionales criollos de clase media. La resistencia y la reindianización se han producido sin manipulación externa y como producto de un proceso originado en la base, desde niveles profundos hacia los niveles más visibles y fáciles de aprehender y de forma horizontal ,es decir, sin una coordinación centralizada y única como hubiera sido un movimiento vertical dirigido desde arriba. No obstante, esta horizontalidad no ha descuidado contar con representantes a nivel central ni jugar con la conjunción de lo horizontal y lo vertical, lo indígena y lo criollo.

Finalmente , esa misma mirada o abordaje telescópico (Arvelo-Jimenez ,1979) ; de largo período (Carrera Damas 1984) o de larga memoria (Rivera 1986) también colma de significado los debates acerca de la identidad nacional o sobre “la dificultad de ser criollo” ,dilema no resuelto ni por el criollo venezolano ni por el latinoamericano pese el intento de múltiples definiciones del criollo. Esto pone al descubierto la naturaleza imaginada del estado –como-nación una y exenta de diversidad cultural,étnica o lingüística, modelo calcado del estado nación europeo.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Arvelo-Jiménez,N. 2000 The Crises in the History of Yekuana Cultural Continuity
Ethnohistory Vol. 47 (3-4) p.731-746
- Arvelo-Jiménez, N. 1996 Dekuana Selfdemarcation process: the legal issue. (ms.)
- Arvelo-Jiménez,N. & K. Conn 1995. The Yekuana Self-Demarcation Process. Cultural
Survival Quarterly 18 (4) : 40-42
- Arvelo-Jiménez, N. & H.Biord Castillo 1994. The Impact of Conquest on
Contemporary Indigenous Peoples of the Guiana Shield: The System of
Orinoco Regional Interdependence. En A.Roosevelt (ed.) Amazonian
Indians from Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives.
Tucson & London,the University of Arizona Press p. 55-78.
- Arvelo-Jiménez,N. & F.Morales Mèndez & H.Biord Castillo 1990. Repensando la
historial del Orinoco. Revista de Antropología , Bogotá, ediciones
UNIANDES 5 (1-2) 153-174.
- Arvelo-Jiménez,N. & A. Perozo 1983 Programas de Desarrollo entre Polaciones
Indígenas de Venezuela:antecedentes, consecuencias y una crítica. America
Indígena 43 (3) 503-536.
- Arvelo-Jiménez,N. & F. Morales Mendez 1981 Hacia una estructura social caribe.
America Indígena 41 (4) :603-626.
- Arvelo-Jiménez,N. 1980 Development Programmes Among Indigenous Populations of
Venezuela: Background, consequences and a critique . En F. Barbira-
Scazzocchio (ed) Land, People and Planning in Contemporary Amazonia.
Centre of Latin American Studies. Occasional Publications No3 p. 210-221.
- Arvelo-Jiménez,N. 1979. Una Perspectiva Analítica:La antropología en el caso Nuevas
Tribus. Ms.de una conferencia dictada en el Departamento de Antropología
del IVIC en Caracas.
- Arvelo-Jiménez,N. 1976 Dos Conceptos de Marginalidad : el Maquiritare y el
Desarrollista. America Indígena 36 (2) :303-312
- Arvelo-Jiménez,N. 1974. Relaciones Políticas en una Sociedad Tribal.Estudio de los
Ye´kuana,Indigenas del Amazonas Venezolano. México, Instituto
Indigenista Interamericano Ediciones Especiales 68, 287 pp.
- Arvelo-Jiménez,N. 1971 The Political System of a Tribal Society: the Yekuana of the
Venezuelan Amazon Cornell University Dissertation Series N°
31,Ithaca,N.Y.

- Bigenho, M. 1996. Imaginando lo Imaginado: Las Narrativas de las Naciones bolivianas. *Revista Andina* .Año 14 (2) 471-507.
- Biord Castillo, H. 1985 .El contexto multilingüe del sistema de interdependencia regional del Orinoco. *Antropológica* N° 63-64: 83-101.
- Bonfil G. 1987. *Mexico Profundo. Una Civilización Negada*. CIESAS/SEP 250 pp.
- Briones, C. 1998. Construcciones de aboriginalidad en Argentina. Ponencia presentada en el Encuentro Indigenismo na America Latina. O estado da arte. Universidade de Brasilia, noviembre 23 y 24.
- Butt, A. 1973. Intertribal trade in the Guiana Highlands. *Antropológica* 34: 1-70.
- Carrera Damas, G. 1993. Sobre la dificultad de ser criollo. México, Editorial Grijalbo.
- Coppens, W. 1972. Las relaciones comerciales de los Ye'kuana del Caura –Paragua. *Antropológica* 30: 28-50.
- Coronil, F. 2000. Naturaleza del postcolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En E.Lander (ed.) *La Colonialidad del saber : Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas, FACES/UNESCO.p. 119-154
- Coronil, F. 1997. *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*. Chicago, the University of Chicago Press 447p.
- García Canclini, N. 1996 *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.
- Gilij, S. 1963[1741) *Ensayo de Historia Americana. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela*. Vols. 71-73. Caracas, Academia de la Historia.
- Goddard, V. 2000 .The Virile Nation: Gender and Ethnicity in the Re-construction of Argentinian Pasts. *Goldsmith Anthropology Research Papers* No. 4 pp 1-30.
- González Tarbes, M. de la G. 1985. *Ocupación y uso de la tierra y relaciones interétnicas. Los Guajibo de los Llanos del Meta (Siglos XVI al XVIII)*. Tesis de Maestría. Centro de Estudios Avanzados. Caracas. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
- Gluckman, Max 1965. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Chicago, Aldine 339 p.
- Heinen, H.D. 1992. The early colonization of the Lower Orinoco and its impact on present day indigenous peoples. *Antropológica* 78 pp. 51-86.

- Jiménez, Simeón & A. Perozo (eds.) 1994. Esperando a Kuyujani: Tierras, Leyes y Autodemarcación. Encuentro de comunidades Yekuanas del Alto Orinoco. Caracas: Otro Futuro, GAIA, IVIC, 96 p
- Mansutti Rodríguez, A. 1992. Hipótesis sobre el poblamiento en el Orinoco Medio en el período proto-histórico temprano. *Antropológica* 79 : 3-50.
- Mignolo, W.D. 2000. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E.Lander (ed) *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas, FACES/ UNESCO.
- Morales Méndez, F. 1979 . Reconstrucción Etnohistórica de los Kariñas de los Siglos XVI y XVII. Tesis de Maestría .Centro de Estudios Avanzados. Caracas, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
- Morey, N. 1975. *Ethnohistory of the Colombian and Venezuelan Llanos*. Ph.Dissertation Series, University of Utah.,
- Morey, R.V. y N. Morey .1975. Relaciones comerciales en el pasado en los Llanos de Colombia y Venezuela. *Montalban* 4 : 533-64. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello
- Murra, J. 1975. Formaciones económicas y políticas del mundo andino. *Historia Andina*. Vol.3. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Pérez, B. 2000. Rethinking Venezuelan Anthropology. Colonial Transformations in Venezuela. *Ethnohistory* 47 (3-4) pp 513-533
- Pérez, B. 2000. The Journey to Freedom: Maroon Forebears in Southern Venezuela. *Ethnohistory*, 47 (3-4) 611-634.
- Quijano, A. 2000. Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina. En E.Lander (ed) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas, FACES/UNESCO pp 281-349.
- Scaramelli, F. & K. Tarble 2000. Cultural Change and Identity in Mapoyo Burial Practice in the Middle Orinoco, Venezuela. *Ethnohistory* 47 (3-4) 705-730.
- Smith .R. Ch 1995. Amazonia: Economía Indígena y Economía de Mercado. Lima, OXFAM/COICA
- Thomas, D. 1972. The Indigenous Trade system of Southeast Estado Bolívar, Venezuela. *Antropológica* 33: 3-17-
- Urbina Flores, Luis .1979 . Adaptación Ecológico-Cultural de los Pemón-Arekuna: El Caso de Tuauken. Tesis de Maestría. Centro de Estudios Avanzados. Caracas, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.

- Vidal Ontivero, S.M. 1987. Modelo del Proceso Migratorio Prehispánico de los Piapoco: Hipótesis y Evidencias. Caracas. Tesis de Maestría. Centro de Estudios Avanzados. Caracas, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
- Whitehead N.L. 1990. Los Cacicazgos Virtuales del Orinoco. Conferencia en el Departamento de Antropología del I.V.I.C.
- Whitehead, N.L. 1994. The Ancient Amerindian Polities of the Amazon, Orinoco and the Atlantic Coast. A Preliminary Analysis of their Passage from Antiquity to Extinction. En A. Roosevelt (ed) Amazonian Indians From Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives. Tucson, the University of Arizona Press pp. 35-54.
- Zucchi, A. y R. Gasson. 1986. Análisis de la Organización del Sistema de Intercambio Indígena en los Llanos Occidentales. XXXVI Convención Anual de la ASOVAC, Valencia, Venezuela.

SÉRIE ANTROPOLOGIA
Últimos títulos publicados

300. BAINES, Stephen Grant. As Terras Indígenas no Brasil e a “regularização” da implantação de grandes usinas hidrelétricas e projetos de mineração na Amazônia. 2001.
301. RAMOS, Alcida Rita. Pulp Fictions of Indigenism. 2001.
302. RAMOS, Alcida Rita. Old Ethics Die Hard. The Yanomami and Scientific Writing. 2001.
303. RAMOS, Alcida Rita. The Predicament of Brazil’s Pluralism. 2001.
304. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. Direitos Republicanos, Identidades Coletivas e Esfera Pública no Brasil e no Quebec. 2001.
305. PEIRANO, Mariza G.S. Rituais como Estratégia Analítica e Abordagem Etnográfica. (Rituals as Analytical Strategy and Ethnographic Approach). 2001.
306. TEIXEIRA, Carla Costa. “Muitas vezes não há esta relação, é preciso enfatizar”: o político, o cidadão e o eleitor. 2001.
307. TEIXEIRA, Carla Costa. Os Usos da Indisciplina: decoro e estratégias parlamentares. 2001.
308. IZQUIERDO, Santiago Villaveces. Por que Erradicamos? Entre Bastiones de Poder, Cultura y Narcotráfico. 2001.
309. ARVELO-JIMENEZ, Nelly. Movimientos Etnopolíticos Contemporáneos y sus Raíces Organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco. 2001.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia
Instituto de Ciências Sociais
Universidade de Brasília
70910-900 – Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368
Fone/Fax: (061) 273-3264/307-3006