

# Globalización y nuevos discursos identitarios entre los indígenas Maipure-Arawakos del Suroeste del estado Amazonas.\*

OMAR GONZÁLEZ NÁÑEZ \*\*

*Coordinador Maestría en Etnología-CIET  
Universidad de Los Andes-Mérida*

## Resumen

Los pueblos indígenas de la familia Lingüística Maipure-Arawaka del estado Amazonas, con una antigüedad de más de 6.000 años asentados en las tierras bajas de la Orinoquia en Sudamérica, en particular en la región conocida como el Noroeste Amazónico alcanzan en la actualidad una población de más de 3.000 individuos en los municipios Guainía y Río Negro del estado Amazonas. Los pueblos Arawakos considerados en este trabajo son los Baniva, Kurripako, Warekena, Baré y Piapoko. El perfil de las identidades de estos pueblos que podríamos denominar originalmente «Rionegreros» ha cambiado mucho al igual que su demografía por su gran movilidad y por los programas de intervención en sus territorios de agentes de la sociedad criolla colonial occidental quienes han traído planes y programas desarrollistas y asimilacionistas o «integradores» enmarcados en el Tratado de Cooperación Amazónica y MERCOSUR

**Palabras Clave:** Maipure-Arawakos, Amazonas, globalización

## Globalization and New Identity Speeches Among the Maipure- Arawak Indians of the South- West Amazonas.

### Abstract

The over 3000 indians that belong to the linguistic family of the Maipure – Arawak of Amazonas, a group that dwelled in the Lowlands, northwest of the Orinoquia in South America for over 6000 years, are to be found today in the municipalities of Guainía and Río Negro. The Arawak people considered in this investigation are the Baniva, Kurripako, Warekena, Baré and Piapoko. The identity profil of these groups, known also as «Rionegreros» has changed quite a bit , as well as their demographic

situation, due to the intervensionist programs of the western creole colonial society, that has brought the so called development and integrationist plans and programs of the Treaty of Amazonic Coöporation and MERCOSUR.

**Key Words:** Maipures-Arawakos, Amazonas, globalization.

---

Los pueblos indígenas de la Familia Lingüística Maipure-Arawaka del estado Amazonas, con una antigüedad de más de 6.000 años asentados en las tierras bajas de la Orinoquia en Sudamérica, en particular en la región conocida como el “Noroeste Amazónico” alcanzan en la actualidad una población de más de 3.000 individuos en los municipios Guainía y Río Negro del Estado Amazonas (la población indígena total que totalizan todas las etnias del estado Amazonas es de 53.757, de acuerdo al Empadronamiento Especial Indígena del Censo 2001). Los pueblos Arawakos considerados en este ensayo son los *Baniva*, *Kurripako*, *Warekena*, *Baré* y *Piapoko*. Los cuatro primeros ocupan la región del Casiquiare-Río Negro-Guainía, mientras que los *Piapoko* habitan en el Atabapo. Aunque estas sociedades han mostrado permanentemente una gran movilidad espacial, tanto por razones propias de su matriz cultural como por razones históricas de intervención en sus territorios de agentes de la sociedad criolla colonial occidental quienes han traído planes y programas desarrollistas y asimilacionistas o “integradores”. Especialmente a través del proceso, cada vez más inclusivo, de la globalización económica y cultural del subcontinente suramericano y de los programas de transnacionalización que se han planteado los grandes ejes económicos a través de bloques como los de los Países Norte-Sur, Sur-Sur, y particularmente para esta región, el Tratado de Cooperación Amazónica y Mercosur. El perfil de las identidades de estos pueblos que podríamos denominar originalmente “Rionegreros” (cf. González Náñez en Pérez de Borgo, 1992) ha cambiado mucho al igual que su demografía por su gran movili-

dad. Por ejemplo, no es extraño encontrar comunidades arawakas asentadas en el eje vial Puerto Ayacucho-Villacoa-Caicara, es decir, en el distrito Cedeño del estado Bolívar. La población total del estado Amazonas es de 108.722 (Censo 2001), por lo que el porcentaje de población indígena de esa entidad (49,44%) la hace objeto de un tratamiento muy especial.

En vecindad y conviviendo con los Maipure-arawakos en la región señalada, están los *Ñengatú* o “yeral”, indígenas tupí-arawaquizados, los cuales han venido desplazando a poblaciones río negreras más antiguas en la zona como los baré quienes han migrado a San Fernando de Atabapo y Puerto Ayacucho. En San Carlos de Río Negro prácticamente en lugar de Baré encontramos familias yeral.

Los problemas teóricos relacionados con la globalización y la identidad etnocultural continúan siendo el tema de un importante debate dentro de la antropología latinoamericana y mundial y los mismos están referidos a una vieja discusión en nuestra disciplina sobre la homogeneidad y la heterogeneidad cultural dentro de un mundo globalizado. Quizás un claro resumen de tal discusión lo ha hecho la antropóloga brasilera L. Segato (2002) quien afirma que:

Dos tendencias opuestas se le atribuyen al proceso centenario que hoy, huyendo al desgaste de las nociones de imperialismo o de internacionalismo, llamamos eufemísticamente “globalización”. La primera es la progresiva unificación planetaria y homogeneización de los modos de vida; la segunda, la producción de nuevas formas de heterogeneidad y el pluralismo que resulta de la emergencia de identidades transnacionales a través de procesos de etnogénesis o de radicalización de perfiles de identidad ya existentes. Quienes adhieren a la primera versión, advierten que lo local, lo particular, minoritario o regional, y sus identidades asociadas adquieren contemporáneamente, un papel derivado, pasando a ser ahora redirigidos o incluso hasta generados por las fuerzas instituyentes del sistema económico mundial, que les otorgan un espacio designado y restringido dentro del sistema globalizado. Quienes abogan por el segundo aspecto tienden a concordar con autores como

Varesse, en su confianza en una “globalización desde abajo”, por donde pueblos históricamente oprimidos por los estados nacionales inscriben identidades tornándolas visibles en el orden mundial, se asocian a través de las fronteras nacionales y ofrecen resistencia directa a las presiones de las corporaciones de capital transnacional.

Las sociedades indígenas que nos toca abordar en este trabajo, en nuestra opinión ofrecen representaciones discursivas que se debaten entre un retorno a los orígenes de las civilizaciones amazónicas presentando además una creciente resistencia a la homogeneización cultural, a la vez que un discurso alienado, dependiente de los nuevos valores introducidos por la sociedad dominante colonial criolla occidental, ello se hace palpable en un sector más aculturado, más intervenido que recién detenta el poder político en las capitales de los municipios indígenas, aun cuando la tendencia que observamos en la mayoría de la población indígena excluida es una “globalización desde abajo” donde las narrativas indígenas tradicionales pugnan por su reivindicación y heterogeneidad frente al invasor blanco donde ahora también entran los indígenas que detentan el nuevo poder neo-colonial, lo que llamamos la «indiocracia».

La apertura del Sur a comienzos de los 70 abrió la zona de estudio a un extensivo proceso de acaparamiento de tierras jurídicamente baldías pero de ocupación ancestral por parte de los indígenas (cfr. Perozo, 1986 y González Náñez, Perozo, Moreno y Larreal, 1997). Es un período ya de más de tres décadas durante el cual se ha ido concentrando la propiedad de la tierra por el frente agropastoril, se han intensificado los proyectos mineros (Bauxiven, llamado ahora Bauxilum, distritos Sucre y Cedeño del estado Bolívar, en la frontera con el estado Amazonas) y la minería ilegal en Amazonas. A esto se suma el avance de los procesos de evangelización compulsiva desde hace 60 años tanto por parte de las misiones evangélicas norteamericanas “Nuevas Tribus” como la de las propias misiones católicas salesianas cuya efectos de una educación

deculturadora, desarraigadora y etnocida al interior de las etnias, es obvio, aun cuando en el caso de los salesianos estos han experimentado un cambio en su política catequizadora y han asumido en sus escuelas la nueva «educación intercultural bilingüe» implementada desde el Ministerio de Educación, Cultura y Deportes y están cooperando en este sentido. Otro elemento muy presente en la región, particularmente desde 1990, es la penetración de la narco-guerrilla, quienes cada vez más controlan territorios indígenas, y quienes, a pesar de ser integradas por fuerzas indígenas, han afectado el tránsito ancestral de los indígenas arawakos (y de otras etnias) del Guainía hacia sus conucos ancestrales situados en caños hoy colombianos como el Aquio (Âki, Dpto. del Guainía, Colombia). Otro elemento a ser considerado en la construcción del nuevo discurso identitario indígena son las representaciones y neo-léxico en sus narrativa como consecuencia de actividades como la minería ilegal, el contrabando de extracción tanto del combustible como de productos forestales y la persistencia del Estado criollo homogeneizador, hoy con nuevos protagonistas: los propios indígenas. Todos estos nuevos frentes neo-colonizadores en el Noroeste Amazónico, o en la Orinoquia, parten por supuesto de un antecedente histórico posterior a la Conquista y mal llamado “Descubrimiento de América” (a partir de 1492) y que como afirma Canclini (1999), “...tampoco fue un encuentro como si dos sociedades se hubieran reunido en medio del Atlántico para una amable feria de intercambios, sino una historia de combates y de imposiciones”. Nos referimos a la “Era del Caucho”.

A nuestro modo de ver, el llamado proceso de mundialización o globalización en todas sus fases (económica, ambiental, política y sociocultural) en la Orinoquia venezolana se remonta a los comienzos de ese período (1870-1945). Fue la época de “Los Varones del Caucho”, o de sus caudillos: José Tomás Fúnes (1912-1921) en el caso de la Orinoquia venezolana, quien utilizó la entonces capital, San Fernando de Atabapo, como el asiento de su poder, pero tam-

bién de su tumba. Ese período contribuyó de manera definitiva en esa zona a un efecto más cercano de la globalización ya que las metrópolis imperialistas caucheras estaban en el circuito Orinoco-Amazonense. Manaus –por ejemplo–, en Brasil, o Ciudad Bolívar (Angostura) en Guayana, pautaban los nuevos modos de vida, reflejándose un profundo cambio cultural en las costumbres tradicionales, sus idiomas (se impuso una lengua para el intercambio comercial como fue el yeral), y una ocupación de los asentamientos territoriales de estos pueblos cuyos recursos fueron saqueados. En Manaus circulaba la libra esterlina en vez de la moneda local, sus habitantes muy mestizados (los varones locales del caucho) enviaban sus ropas a las tintorerías europeas. En la Amazonía, el afrancesamiento (período Guzmancista entre nosotros) fue notorio; el Teatro de la Opera de Manaus es una réplica del parisino. Por supuesto que el discurso que expresaban estas sociedades neo-colonizadas reproduce los cambios identitarios que refleja la situación de dominio colonial sobre sus territorios y culturas.

Apagado el boom del caucho y el delirio metropolitano, los ejes económicos hegemónicos occidentales han logrado penetrar de nuevo en estas sociedades. La necesidad de minerales estratégicos y energéticos, recursos forestales e hídricos ha hecho una reciente neocolonización con mecanismos como el Tratado de Cooperación Amazónica y el Mercosur. Aunque parezca paradójico, los cambios constitucionales que ahora benefician a los pueblos indígenas, han allanado muchas veces el terreno para la homogeneización y la dependencia del indígena hacia el Estado nacional. A pesar de que uno de los males crónicos de estos pueblos era la falta de participación política en los gobiernos de turno, en el artículo 125 de la nueva Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (aprobada el 15/12/1999) ha permitido que los indígenas ocupen espacios de poder político antes reservados a los criollos; Tales cambios ocurrieron en la zona primero con la aprobación de la Ley de División Territorial del estado Amazo-

nas (1994), creando las Alcaldía de Atures, Autana, Alto Orinoco, Manapiare, Atabapo, Guainía y Río Negro. Esta ley instituyó la figura del concejal o munícipe indígena, rol desconocido absolutamente por algunas etnias como los Ye'kuana, los Yanomami, los Joti, por ejemplo. En los antiguos Departamentos del sur (Atabapo, Guainía y Río Negro) sólo existían "Juntas Comunales", con muy poco peso político específico. Todos estos indudables avances de reconocimiento de derechos y territorios a los habitantes indígenas locales han sido tergiversados en el sector dominante o de poder indígena, vale decir, entre los nuevos alcaldes y concejales indígenas y se les ha convertido en un boomerang deculturador ya que lo que se ha conformado es una «indiocracia» o burguesía indígena, cuyo discurso es muy similar al criollo. En municipios, por ejemplo como el de Guainía, cuya capital es Maroa, el actual alcalde baniva, en ejercicio durante dos períodos ya que fue reelecto, han ingresado recursos por más de 1 millardo de bolívares y el panorama es desolador: Una pequeña burguesía indígena, cada vez más alejada de sus bases culturales tradicionales, con un discurso político de dominación, y el pueblo indígena sigue postrado, sometido al abandono que le caracterizó durante cada período colonial. Las obras visibles de la Alcaldía son muy "urbanas": nuevas aceras y avenidas, un nuevo puente hacia el cementerio, luz en los barrios indígenas aledaños, nueva pista del aeropuerto, telefonía satelital, Direct TV, nuevo muelle, etc. Aun cuando estos indiócratas, al igual que los criollos ya dejaron de ser indígenas tradicionales en el sentido de practicar su modo de vida tradicional, particularmente su tecnología tradicional (especialmente la horticultura itinerante) ya que abandonaron sus conucos, sus ceremonias religiosas ancestrales, etc. Aun cuando es preciso aclarar que no estamos en contra de los avances tecnológicos propiamente dichos como ocurre en el caso de los Amish en los EUA, sino en que igualmente se debe favorecer la matriz cultural indígena local a objeto de favorecer la etnodiversidad y ello debe hacerse no como "una concesión", o asignándole un carácter folclórico a los valores culturales indígenas.

Todo este proceso de cambios culturales ha incidido, por una parte en el desarraigo y la pérdida importante de pasajes o páginas importantes del discurso etnocultural de las sociedades arawakas y sus vecinos. Sin embargo, este proceso debe analizarse en varios niveles ya que los indígenas que no participan de los “beneficios” del nuevo poder han regresado a su «indianidad» ancestral, lo cual es notorio en el resurgimiento del sistema de creencias, particularmente del que hemos llamado “La Religión del Kúwai”, aun cuando su ritual sigue siendo secreto como lo fue en el pasado...casi a escondidas de “los blancos”, independientemente de que esos “Otros blancos” sean hoy realmente indios. Este proceso de reafirmación étnica se está dando a pesar de la desaparición física de los viejos chamanes y sabios de algunas de esas etnias como en el caso de los warekena y los baniva quienes han perdido recientemente importantes chamanes. No obstante, también en el proceso de redefinición del discurso identitario indígena, los jóvenes, nietos directos de esos sabios, han asumido el papel de sus abuelos y se consiguen muchos que están seriamente practicando el chamanismo.

Al margen de este aspecto de revitalización del discurso étnico, como se desprende de lo que planteamos arriba, el nuevo discurso político se aleja cada vez más del tradicional en el sentido de asimilarse y parecerse más al criollo-dominador. No obstante, dentro de la historia y la dinámica histórica autóctona de estas sociedades podría resurgir un nuevo discurso étnico similar al que ocurrió durante la Era del Caucho el cual fue definido por el antropólogo Roberto Da Matta (1970; véase también González Nájuez, 1980) como el «antimito»; él lo explica como: “el primer esfuerzo hecho por la sociedad indígena en el sentido de encontrar un lugar para el hombre blanco en un sistema de clasificaciones y también de forjar para sí un instrumento que permita controlar aunque en el plano ideológico, los eventos del contacto y la dominación en la sociedad envolvente” (Da Matta, en *Mitología Guarekena*, O. González Nájuez 1970: 17-18).

Este proceso podría generarse en los sectores más tradicionalistas de estas sociedades y no nos debemos complacer sólo con observar un proceso discursivo evidente en la actualidad para cualquiera que visite esta región donde resulta claro, al menos superficialmente, el papel que desempeña el neo-protagonismo indígena en las nuevas autoridades quienes han incorporado en su discurso nuevas categorías políticas influenciadas por lo planteado en la nueva constitución, especialmente las referidas al régimen municipal. Asimismo, es sabido que antes de este proceso ya existía un largo proceso de homogeneización cultural protagonizado por las autoridades anteriores, casi absolutamente blancas o criollas, los comerciantes, los maestros y los sacerdotes parroquiales quienes ya habían alterado mucho la indianidad y diversidad cultural local. No obstante, en mi propia experiencia, ello no fue obstáculo para descubrir –gracias a que los propios indígenas warekena me lo permitieron–, todo un mundo sagrado ancestral y un discurso étnico que marchaba prácticamente a la par del discurso de los dominadores, solo que ello ocurría a escondidas de los criollos. Por algunas informaciones que poseemos, en la actualidad continúa el proceso de resistencia y reafirmación cultural Maipure-Arawaka.

### **Notas**

\*Nuestro agradecimiento al CDCHT de la Universidad de Los Andes por haber financiado esta investigación en el marco del proyecto: “Globalización y Nuevos Discursos Identitarios entre los indígenas Maipure-Arawakos del estado Amazonas”. Coordinado por el profesor Omar González Náñez.  
Código: H-734-03-09-B

\*\* e-mail: [wamudana07@cantv.net](mailto:wamudana07@cantv.net)

### **Bibliografía**

- Canclini, Néstor García. 2002. *La Globalización Imaginada*. Barcelona-Buenos Aires-México. Paidós.
- Da Matta, Roberto. 1970. “Mito e Antimito entre os Timbira” En: *Mito e Linguagem Social*. Tempo Brasileiro, Río de Janeiro.

- González Náñez, Omar. 1980. *Mitología Guarequena*. Monte Ávila editores. Caracas.
- 1987 Prólogo a la obra *Amazonas, el hombre y el gaucho*. de Ramón Iribertegui. Ediciones del Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho. Monografía Nº 4. Caracas.
- 1990 “Lenguas indígenas e identidad en la cuenca del Guainía-Río Negro, Territorio Federal Amazonas, Venezuela. En: *Indianismo e indigenismo en América*. Compilación de José Alcina Franch. Págs. 284-301. Alianza Universidad. Barcelona, España.
- 1992 Prólogo a la obra *Manual bilingüe de la lengua Baré* de Luisa E. Pérez de Borgo. Ediciones de la Alcaldía de Puerto Ayacucho.
- 1996 “Culturas y Fronteras Indígenas en América Latina”. En: *Revista Trásiego*. Nº 8:58-67. Facultad de Humanidades. Universidad de Los Andes.
- González Náñez, Omar (Coordinador), Abel Perozo, Hiram Moreno y Manuel Larreal.
- 1997 Introducción a la “Síntesis etnográfica de la Situación de los grupos indígenas asentados en el área de influencia del Tratado de Cooperación Amazónica”. Perú (manuscrito inédito).
- 2002 “La construcción de conocimientos sobre la identidad cultural venezolana”. En: *Boletín Antropológico*. 54:521-539. Ediciones del Centro de Investigaciones Etnológicas y el Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes, Mérida.
- Perozo, Abel. 1989. “El conflicto de las cercas: Uso y Tenencia de la Tierra en el municipio Caicara del Orinoco-Distrito Cedeño del Estado Bolívar”. Tesis de Maestría IVIC-Centro de Estudios Avanzados. Caracas.
- Segato, Rita Laura. 2002. “Identidades políticas y alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo cultural” En: *Nueva Sociedad*. 178:104-125. Caracas.
- Varesse, Stefano. 1966. “Parroquialismo y globalización. Las etnicidades indígenas ante el tercer milenio”. En: *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Abya Yala, Quito, Ecuador.