

La construcción de conocimientos sobre la Identidad Cultural en Venezuela¹

Omar González Nájuez²

Centro de Investigaciones Etnológicas
Universidad de Los Andes - Mérida

Resumen

El proceso de construcción de identidades etnoculturales en Venezuela, ha sido poco trabajado en el ámbito de las sociedades indígenas, y en los casos en que se ha hecho ha sido bajo enfoques economicistas y/o psicologistas pero no abundan las aproximaciones etnológicas al tema de la identidad nacional. Incluso en países como México, donde se produjo el importante desarrollo de la teoría antropológica sobre el etnodesarrollo, la identidad y el control cultural (Bonfil, 1970, 1981, 1990). Algunas investigaciones persisten en un análisis de carácter económico desplazando el análisis concreto de la identidad etnocultural: se investiga la identidad étnica como una consecuencia de la aplicación del Tratado de Libre Comercio entre Canadá, EUA y México (Valenzuela Arce, 1996) pero se requiere de un abordaje más profundo tal como lo planteaba Bonfil (1989) acerca de la construcción del andamiaje de los valores y el ethos cultural ancestral de los pueblos originarios indoamericanos. Bonfil fue un investigador militante y comprometido con el rescate de la identidad cultural amerindia a quienes él consideraba como “una civilización negada”. La situación real de casi todos los pueblos indígenas asentados en el borde de la nación venezolana es su carácter **transfronterizo** e incluso **pre-fronterizo**. Mucho antes de la imposición colonialista de las metrópolis de turno y sus sistemas económicos que caracterizó a cada región, las sociedades autóctonas de América extendían sus dominios a remotas áreas hoy diferenciadas en los diversos países latinoamericanos. Los antropólogos nos hablan de la existencia de **redes de intercambio regional** complementarias entre diferentes sociedades; tema éste que ha sido tratado exhaustivamente por diferentes etnólogos indigenistas en Latinoamérica y en particular en la Orinoquia (Zuchi; Tarble; Bjord, 1985, entre otros.). En este sentido, de lo que se trata es de rescatar la distinción establecida por Barth (1976) entre “borde cultural” y “frontera étnica” ya que lo sustantivo para ese análisis no es lo geográfico sino que “...es el límite étnico lo que define al grupo y no el contenido cultural que encierra” (Barth, 1976:17) el percibirse como un grupo diferente al “otro” sin importar los espacios físicos.

Palabras Clave: identidad cultural, identidad étnica, borde cultural, frontera cultural.

Abstract:

The process of building ethno-cultural identities in Venezuela has not been investigated very deeply in the limit of indigenous societies. In the cases where it has, then only under the economical or psychological view. Even in countries like Mexico, where the development of an anthropological theory on identity and cultural control emerged (Bonfil;1970;1981,1990), some investigations insist on the economical analysis,

displacing the concrete analysis of ethno-cultural identity. The author investigates the ethnic identity as a consequence of the application of the Treaty of Free Commerce between Canada, the USA and Mexico (Valenzuela Arce; 1996). But a deeper analysis is required such as Bonfil's (1989) about the construction of the values and the old cultural ethos of the original indo-american people; Bonfil was an engaged investigator in the rescue of American cultural identity. The real situation of almost all of the indigenous people who live in the frontiers of Venezuela has a trans frontier character. Long before the colonial times, the Indian societies extended their domains to remote areas that are separated today in the different Latin American countries. The anthropologists speak of the existence of complementary nets of regional interchange between different societies. This topic has been well studied by many ethnologists in Latin America and particularly by the "Orinoquia" (cf. Zuchi, Tarble, Bjord 1985 among others). In this sense, what is really meant is to rescue the distinction established by Barth (1976) between "cultural border" and "ethnic frontier" because "...the ethnic frontier is what defines the group and not the cultural content that encloses it" (Barth;1976, p.17), the self-perception of being different from the "others" without considering the physical space.

Key Words: cultural identity, ethnic identity, cultural border, ethnic frontier.

En Venezuela, las investigaciones sobre el proceso de construcción de identidades etnoculturales ha sido poco trabajado a nivel de las sociedades indígenas, y en los casos en que se ha hecho ha sido bajo enfoques economicistas y/o psicologistas pero no abundan las aproximaciones etnológicas al tema de la identidad nacional. Incluso en países como México, donde se produjo el importante desarrollo de la teoría antropológica sobre el etnodesarrollo, la identidad y el control cultural (Bonfil, 1970, 1981, 1990). Algunas investigaciones persisten en un análisis de carácter económico desplazando el análisis concreto de la identidad etnocultural: se investiga la identidad étnica como una consecuencia de la aplicación del Tratado de Libre Comercio entre Canadá, EUA y México (Valenzuela Arce, 1996) pero se requiere de un abordaje más profundo tal como lo planteaba Bonfil (1989) acerca de la construcción del andamiaje de los valores y el ethos cultural ancestral de los pueblos originarios indoamericanos; Bonfil fue un investigador militante y comprometido con el rescate de la identidad cultural amerindia que él consideraba como "una civilización negada". Esta aproximación es necesaria en virtud de que el tema de la identidad es bastante dinámico y debe en verdad ser visto desde una perspectiva holística en la cual siempre el factor histórico y etnohistórico de las etnias indoamericanas adquiere una importancia estratégica en virtud de que estos pueblos están inmersos como protagonistas de esos procesos, unas

veces como agentes y, la mayoría de las veces como pacientes-objeto o víctimas de una relación colonial la cual intentan superar dentro de estados nacionales que no les reconocen sus derechos como unidades políticas.

Por otro lado, la concepción **desarrollista** que se maneja sobre los pueblos indígenas determina que al hablar de perspectivas de desarrollo de estos pueblos, no se entienda la diversidad de modelos de desarrollo y de vida, la cual debe ser tomada en cuenta dentro de cualquier programa foráneo que diseñe el llamado desarrollo para estas sociedades, siempre desde la doble dimensión intra e interétnica de su formulación, bajo el concepto de un “plan integral de vida” del pueblo en cuestión, o de alguna de sus comunidades. Este concepto busca aproximarse descriptivamente a los sistemas holísticos de reproducción social étnica, y diferenciarse claramente del concepto de desarrollo, que arrastra contenidos netamente económicos o cuando menos determinaciones de exclusiva racionalidad económica tales como rentabilidad de las inversiones, aceleración y acumulación en los procesos productivos, etc.

Por otra parte, al menos en el caso de Venezuela, en los últimos años se ha tratado erróneamente de homologar la noción de “pueblo indígena” a “pueblo fronterizo” pero esa relación es definitivamente no vinculante. Sabemos con certeza, tanto por la tradición oral como por las fuentes de los cronistas la gran movilidad que ha caracterizado a los pueblos amerindios y que muchos de esos pueblos ocupan hoy lo que conocemos en la actualidad como las fronteras de los estados latinoamericanos contemporáneos pero nunca debe olvidarse los patrones y la dinámica de la ocupación territorial precolombina. El derecho internacional reconoce que esas poblaciones o **pueblos originarios** existían como sociedades estructuradas en esas comarcas “fronterizas” mucho antes de la formación de los estados nacionales; por lo tanto les reconoce derechos especiales sin que ello signifique que los indígenas estén en la búsqueda de crear naciones o repúblicas separadas o independientes, aunque a veces pueden surgir movimientos separatistas debido al abandono y discriminación por parte de los gobiernos nacionales en atender a muchas de esas sociedades, no permitiéndoles ejercer sus más elementales derechos ciudadanos y enterrándolas en el olvido; tal ha sido el caso de los refugiados amerindios (etnias lokono y makushi) de la fallida rebelión del Rupununi

durante 1969 en la República Cooperativa de Guyana a quienes el gobierno venezolano de Raul Leoni inicialmente apoyó pero luego abandonó; igualmente han sido abandonados por su gobierno de origen, quedando en una especie de limbo el cual es llamado “Zona en Reclamación”, que se extiende por todo el territorio Esequibo y del cual están siendo desplazados debido a proyectos de desarrollo hidroeléctrico y mineros que adelantan las autoridades guyanesas en esa región. Ello ha generado recientemente un sentimiento de independencia que liderizó la Sra. Susana Atkinson (Lokono) quien presentó ante las Naciones Unidas en 1993 una **Declaración de Independencia** que incluye a las etnias amerindias Arawak (Lokono), Warao, Caribe, Akawaio, Arekuna, Wapishana, Macushi, Wai-wai y Patamona. Contrariamente a lo que piensan algunos preocupados representantes de nuestra cancillería en el sentido de que “el sentimiento autonomista es endógeno a las etnias” o de los que aprovechan la coyuntura para señalar que en Venezuela estamos en presencia de un movimiento similar al de los mayas del Frente Zapatista de Liberación, la situación es absolutamente incomparable y diferente pues no es cierto que las etnias aborígenes asentadas en territorio venezolano o incluso en las repúblicas vecinas estén organizando una república independiente, aunque las condiciones de existencia de los amerindios tanto allá como acá, de alguna manera, explica su reacción. El asunto requiere más bien una interpretación etnológica. En este sentido es importante la acotación del profesor Mosonyi (1980) referida a la ubicación fronteriza de los guajiros, pero que es aplicable a todas las etnias:

“Si de veras deseamos comprender la posición del indígena ante esa realidad, es indispensable recurrir a una visión empática, es decir observada con la óptica propia de los pueblos autóctonos. Durante infinidad de generaciones el guajiro se siente dueño pleno, absoluto y libérrimo de su península y las regiones aledañas. Dueño en el sentido de usufructo ilimitado, no como se entiende el derecho de propiedad en las naciones de Occidente. Entonces, un buen día, el guajiro cae en la cuenta de que está viviendo en un territorio asignado—por decisiones totalmente ajenas a dos países muy poderosos: Colombia y Venezuela—entre los cuales corre una línea de separación que corta en dos una tierra tradicionalmente guajira. En virtud de esa línea, el guajiro está limitado en su derecho de circular por su propio territorio,

dedicarse a distintas actividades por ambos lados de esa frontera para él indescifrable, visitar a sus amigos y familiares, y —lo que es más grave aún— toda comercialización de productos que involucre el cruce de la frontera es considerada automáticamente como contrabando y tiene que ser, en consecuencia, fuertemente reprimida por las autoridades de ambos países. Toda esa nueva situación se la creado para el guajiro de un día para otro, sin consulta previa, a manera de una calamidad que contradice el flujo de toda su historia como pueblo. Ante esa imposición de las circunstancias, la reacción normal del guajiro no puede ser sino una sola: considerar la frontera como una negación de su existencia colectiva, aferrarse aún más a su identidad étnica y contemplar a Venezuela y Colombia como dos bloques extranjeros que se disputan su territorio ancestral.” (p. 257).

El carácter de “fronterizo” debe ser abordado primero históricamente y no es necesario, como insisten algunos políticos, el homologar **pueblos indígenas igual a ubicación fronteriza**, pues tal relación no siempre fue así. Sabemos con certeza que algunas sociedades indígenas precolombinas ocupaban, y aún algunas ocupan hoy, el espacio que constituye en la actualidad la frontera de modernos estados latinoamericanos. Los antiguos Warao del Delta del Orinoco, por ejemplo, se extendían hasta el Sur de Trinidad y la costa de la ex-Guayana Inglesa y la Guayana Holandesa; los Pemones de La Gran Sabana se extendían y aún hoy se extienden al Esequibo y al territorio de Roraima, Brasil: (Akawaio, Makushi, Wapishana, Taurepán, Patamuna, etc). En Venezuela se les denomina “Pemón” a estos pueblos de habla caribe (exceptuando los wapishana que son de filiación lingüística Arawak); los Yanomami, habitantes ancestrales del Alto Orinoco originariamente se localizaban en la Sierra de La Parima entre Venezuela y Brasil, donde aún hoy se encuentran numerosos shabonos o aldeas de esta etnia. Los pueblos indígenas de Apure también han sido transfronterizos entre los Llanos de Sur de Venezuela y los Llanos orientales de Colombia: los Pumé o Yaruros, los Cuiva y los Jivi. En Zulia tenemos a los Barí, asentados en la Sierra de Perijá, ubicados entre dos países: Venezuela y Colombia; asimismo, los más conocidos Guajiros o Wayuu: **una sola etnia entre dos países**. Es decir, esta es la situación real de casi todas las etnias asentadas en

el borde de la nación: su carácter **transfronterizo** e incluso **pre-fronterizo**. Mucho antes de la imposición colonialista de las metrópolis de turno y sus sistemas económicos que caracterizaron a cada región, las sociedades precolombinas extendían sus dominios a remotas áreas hoy diferenciadas en los diversos países latinoamericanos. Los antropólogos nos hablan de la existencia de **redes de intercambio regional** complementarias entre diferentes sociedades; algunos arqueólogos, lingüistas e historiadores se refieren a una **esfera de interacción** para la cuenca del Orinoco (Zuchi, Tarble, Bjord et alt., 1985). A este respecto Bjord (1985) nos da una buena panorámica de las REDES PRECOLOMBINAS:

“Las evidencias arqueológicas del área del Orinoco Medio así como la de los Llanos, muestran una intensa actividad comercial entre sus pobladores para el momento del contacto europeo. Esto se debió posiblemente a la intensificación de la agricultura acompañada de un crecimiento demográfico que obligaría a hacer cada vez más complejo, el intercambio de productos y bienes para satisfacer las necesidades de las poblaciones dispersas por el área. A las evidencias arqueológicas de la actividad comercial se han sumado las documentaciones históricas que desde el principio de la penetración europea acumulan evidencias de un amplio sistema de comercialización... [asimismo] se suman las proporcionadas por estudios etnográficos contemporáneos que muestran la existencia de pequeñas redes de intercambio entre diversos grupos del área.” (Coppens, 1971; Thomas, 1972; Butt Colson, 1973; Bjord, 1985: 84).

Esta red no sólo enfatizaba el intercambio comercial sino que al lado de éste, se extendían importantes lazos de interacción religiosa, mitohistórica y lingüística, así como de alianzas de parentesco y por ello es que éstas sociedades, en sus procesos de adaptación y re-construcción de identidades étnicas lograron sustituir a través de otras etnias, particularmente con algunos de sus personajes de mayor rango social y religioso, el rol que desempeñaban algunos sabios de pueblos de elevada jerarquía mística que, o bien fueron exterminados por el conquistador o simplemente huyeron o se instalaron en los espacios que llamaba Aguirre Beltrán (1967) **regiones de refugio**.

Es precisamente la violenta irrupción y ocupación colonial de los territorios étnicos americanos durante el siglo XVI, mediante una política de reducción hegemónica e intolerante hacia la diferencialidad cultural la que desarticuló esta compleja red de interacción y relaciones entre las sociedades amerindias. El proceso se caracterizó por un afán de homogeneizar a todos los pueblos para que, una vez globalizados, no hubiese lugar a la etnodiversidad.

Existen procesos socioeconómicos muy puntuales en la región que tienen que ver con esta estrategia; a saber, la economía extractivista, especialmente cauchera, que caracterizó la política de las metrópolis coloniales en la Orinoquia y la Amazonia (especialmente en la región del Río Negro) y que logró formar el llamado “Imperio del Caucho”; La **Era del Caucho** se extendió en Venezuela durante dos períodos: 1870, cuando es iniciada su explotación por franceses en el Brazo Casiquiare del río Orinoco, hasta 1912, y luego desde 1940 hasta la 2da. década del siglo XX (González Nández, 1974:195-196). Uno de los caudillos tristemente famosos de esa era fue el coronel Tomás Fúnes, fusilado en San Fernando de Atabapo en 1921.

Dentro de una política de uniformación cultural que implantaron los barones del caucho, se fue consolidando una diferencialidad étnica. No obstante, como consecuencia de todo este proceso de mestizaje, la confluencia de los valores culturales europeos y la de las diversas etnias amazónicas fue conformando lo que podríamos llamar una **unidad etnocultural rionegrera** que surge como resultado de la cultura del cauchero amalgamada con los referentes culturales de las etnias de la región; esta formación es absolutamente transfronteriza, es decir, no termina en el borde de ninguno de los países que se involucraron en ese proceso, que en el caso que nos ocupa fueron Brasil, Perú, Ecuador, Colombia y Venezuela, sino que se extendió por toda la amazonia. Además, este proceso conformó una **identidad regional** que aún perdura por encima de las nuevas fronteras político-territoriales de esos estados en el sentido de que sus habitantes se sienten y perciben como pertenecientes a un grupo que tiene una historia común y con el cual comparten el idioma, un territorio común, costumbres, recuerdos, héroes culturales y religiosos comunes (en ciertos casos mesiánicos), un folklore, en fin, una memoria colectiva que les permite identificarse como **rionegreros** o **caboclos**

(término que en lengua yeral significa “mestizo”). La lengua **yeral** o “general”, también denominada nhengatú o ñengatú ofrece un buen ejemplo de este proceso de construcción identitaria en Río Negro pues este idioma es una lengua franca de base Tupí popularizada por los misioneros jesuitas por toda la costa Atlántica en el sureste de Brasil y las costas de Paraguay y Uruguay con fines de catequización y colonización (globalización) a partir de 1595 e introducida en Río Negro alrededor de 1740. La lengua yeral que llegó a la Orinoquia venezolana fue muy influenciada por las lenguas de los grupos arawakos sometidos por los esclavistas caucheros y aún hoy se conserva y se sigue extendiendo por todo el Estado Amazonas, a pesar de que la Era del Caucho ya pasó. De hecho, en la actualidad es la lengua mayoritaria de San Carlos de Río Negro, superando en uso y población a la lengua Baré que era la lengua hablada inicialmente en casi todo el Río Negro y que hoy está casi extinta. La lengua yeral cumplió un papel fundamental en el proceso de la construcción de la identidad del habitante de la región y dejó rasgos indelebles durante todo ese período histórico. Es más, nos atrevemos a afirmar que la sociedad moderna amazonense emerge a partir de esta identidad regional. Incluso, luego del caucho siguió un ciclo económico de extracción de productos forestales, conocido como el de la fibra de chiquichique (Leopoldina pisasava) el cual no se diferenció mucho del ciclo cauchero consolidando más bien el arraigo de la cultura de los colonizadores. Es importante acotar que a pesar de la difusión de los valores foráneos que los cablocos introdujeron en la región, en esa vasta zona se fue conformando como respuesta a la invasión una revitalización silenciosa y hasta subterránea, de las civilizaciones indígenas amazónicas, no sólo porque se continuaron practicando de manera secreta los rituales milenarios ancestrales de estos pueblos sino que, como respuesta a la explotación y genocidio perpetrado por los colonos contra los indios, fue surgiendo un movimiento mesiánico que trató de reproducir los aspectos fundamentales de las religiones y los personajes primordiales de la religión de estas etnias. Tal es el caso del llamado movimiento de Venancio “Cristo” Camico, un líder mesiánico de la resistencia indígena que se enfrentó a las autoridades imperiales Brasileñas en 1858 y luego se refugió en el caño de Aki (Aquio), hoy ubicado en Colombia muy cerca de Maroa, Guainía, donde se localiza su sepultura-santuario que todavía hoy tiene seguidores entre los indígenas de la zona (Hill & Wright, 1989).

Por la manera como se dinamizan, construyen y reconstruyen los procesos identitarios en esa “frontera” no establecida por los indígenas; por la manera como hemos visto funciona la vitalidad ancestral de la cultura wayuunaiki (guajira), fenómenos de re-identidad que se repiten en la frontera del Roraima o en la del Delta, en el Apure o en la Sierra de Perijá donde como diría el maestro Bonfil (1989) “...las formas tradicionales de vida coexisten conflictivamente con los nuevos estilos” (p. 72); es que no creemos en la afirmación de Montero (1996:62) según la cual “Los venezolanos somos ya otra cosa y creo que ha llegado la hora de dejar de ubicar por aquí lo negro, por allá lo blanco y más allá lo indígena. **Tenemos que aceptarnos como una unidad**”³, pues tal afirmación nos parece reduccionista y negadora del derecho a la diferencia que los indígenas prefieren seguir practicando. Preferimos sumarnos a lo que planteaba el filósofo Vázquez (1984) cuando afirmaba que “en vez de hacer desaparecer lo específico, lo particular, dentro de lo universal, habría más bien que afirmarlo, robusteciéndolo. La identidad nacional consistiría en esas características irreductibles a otras...intransferibles”.

Por otra parte, es un error el continuar creyendo que las sociedades indígenas no son capaces de sumarse a los programas de desarrollo programados por los gobiernos de la sociedad hegemónica y globalizadora criolla y continuar con su perfil étnico fundamental. A este respecto afirma Mosonyi (1995):

“Para completar esta tragicomedia de errores, el gobierno colombiano y el venezolano manejan megaproyectos económicos multimillonarios que excluyen por su propia naturaleza la participación activa del pueblo wayuu. Sin embargo, no deja de ser interesante cómo un sector de La Guajira colombiana ha aprendido a convivir con la enorme explotación carbonífera del puerto de El Cerréjón, sin dejar de lado sus aspiraciones colectivas o su especificidad étnica”. (p. 5).

Es decir, la construcción o re-construcción y reajustes de las identidades no parece estar en oposición con el desarrollo, pues como acota Santana (1995):

“El gran desafío de la modernización de las sociedades autóctonas no parece estar estrechamente ligado a la aparición de una nueva expresión

de la política entre los indígenas la cual toma forma bajo el signo de una renovación identitaria generalizada y de los nuevos datos concernientes a la articulación de los indígenas a la sociedad..” (p. 6).

Un elemento fundamental a considerar en estas reflexiones, es el papel que juega la **territorialidad** en las sociedades indígenas. Para Santana (1995) constituye una de las palancas intimamente ligadas a la identidad. Es decir, la base territorial de estos pueblos es la esencia misma de la etnicidad indígena entendida ésta como una expresión y una práctica ideológica de la identidad; por supuesto que ello puede trasladarse también a sociedades como las de los negros y criollos en general, pero mientras los occidentales han aprendido a convivir sin esa base, o al menos han logrado re-crear sus “Dioses en el exilio”, en el caso indígena, como afirma Pocatertra (1989):

“Cada comunidad india tiene un modelo del Universo, y este modelo parte siempre de la Tierra que pisamos y de la ecología en la cual se desenvuelve nuestro modo de vida. En esa tierra donde se desenvuelve nuestra existencia, hay toda una carga de historia y de mitos que son parte de nuestro ser histórico y cultural, de nuestra espiritualidad irreductible” (p. 78).

Es decir, la idea occidental rentista del suelo significa para estos pueblos el desdoblarles o atomizarles su conformación histórica holística, es decir, su ser; es como afirma Bonfil, desindianizarlos; para la casi totalidad de los pueblos indígenas **la Tierra es la Madre que da la Vida**. Pero para los intereses de las transnacionales este pensamiento es sólo un obstáculo, no en balde afirmaba el actor John Wayne en una entrevista concedida a la revista **Underground OZ**: “... no creo que hiciéramos mal en quitarles este país a los indios... Pronto estaremos nosotros en una reserva si los socialistas siguen dando subsidios a estos grupos con el dinero de nuestros impuestos”.

En Venezuela la oposición de Fedecámaras y de algunos sectores reaccionarios de la Cancillería se sigue haciendo manifiesta al desaprobando la sumisión de nuestro gobierno al Convenio 169 de la OIT precisamente por el amplio reconocimiento que esta legislación internacional le concede a los derechos de los pueblos indígenas sobre

sus tierras ancestrales. La mayoría de los dirigentes indígenas están de acuerdo en que mientras el desarrollo no sea concebido como un etnodesarrollo y bajo el control directo de ellos mismos, los programas y proyectos de desarrollo, tanto públicos como privados, serán primero programas de etnocidio o de genocidio cultural, y luego de desarrollo material. A menudo logran debilitar la cultura indígena, pero no aportan el progreso; no obstante, como afirma el líder maya guatemalteco Costi Cuxil (1996):

“Esta conceptualización del progreso y desarrollo indígena ha empezado a cambiar por los menos en el discurso y la literatura oficiales. Desde 1985, la Constitución Política estableció el derecho a la identidad de los grupos de ascendencia maya. Otra de las pruebas de este cambio lo constituyen los Acuerdos de Paz entre guerrilla y gobierno relativo al tema ‘Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas’, firmados recientemente (31 de marzo de 1995)” (p. 112).

Estos Acuerdos se ratificaron recientemente en Guatemala en diciembre de 1996 cuando se firmaron finalmente los Acuerdos de Paz entre ese gobierno y la Unidad Revolucionaria Guatemalteca, quedando el tema de la **identidad** como el logro político más importante de los pueblos maya, garífuna y Xinca los cuales se reconocen como realidades multiétnicas y pluriculturales **dentro de la unidad de La Nación**. Precisamente, uno de los criterios retrógrados que persiste en nuestra Cancillería es la idea de que al hablarse de **pueblos indígenas** se está atentando contra la unidad nacional ¿Cómo es posible seguir oyendo este argumento en tiempos de globalización y de la autopista de la información donde, para estas mentalidades, los pueblos indios no tendrían opción de ser cibernautas sino náufragos de la historia?

A la hora de ejecutar políticas realmente equitativas de demarcación y titularidad de tierras a los pueblos indígenas, su ubicación fronteriza debe concebirse como formando parte de una unidad territorial y sociocultural más amplia, que va más allá de las fronteras geopolíticas de los Estados latinoamericanos y donde, independientemente de cualquier intento reduccionista, los pueblos indios continuarán manteniendo sus lazos simbólicos y socioculturales que son los que garantizan el ejercicio de la identidad, tal como lo plantean los Acuerdos de Paz de Guatemala. Por los

momentos, los programas y planes oficiales de dotación de tierras en Venezuela siguen siendo desintegradores y atomizadores de esas unidades identitarias étnicas; por último, la educación intercultural bilingüe (EIB) en esas regiones que es un proceso que precisamente contribuye a afirmar la diversidad étnica y refuerza la identidad precisamente en las fronteras, hecho este que tanto preocupa a los políticos no indígenas, sigue en desfase frente al proceso dominador globalizador y homogeneizador pues no se garantiza aún una mayor y completa cobertura a nivel de todas las etnias indígenas de la EIB como mecanismo diferenciador y garante de la diversidad etnocultural dentro de la unidad mayor de un posible estado multiétnico y pluricultural.

Notas:

- ¹ Este artículo se terminó de escribir en noviembre de 2001. Fue entregado para su evaluación en diciembre del mismo año y fue aceptado para su publicación en febrero de 2002 [Nota del Comité Editorial].
- ² Antropólogo. Doctor en Ciencias Sociales, Universidad Central de Venezuela. Profesor e investigador del Centro de Investigaciones Etnológicas, Maestría en Etnología de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes. E-mail: omarg9@latinmail.com [Nota del Comité Editorial].
- ³ El subrayado es nuestro.

Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo
1967. *Regiones de Refugio*. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- BARTH, Frederick (ed.)
1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica, México.
- BIORD CASTILLO, Horacio
1985. "El contexto multilingüe del sistema de interdependencia regional del Orinoco".
ANTROPOLOGICA 63-64:83-101.

BONFIL BATALLA, Guillermo

1970. "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica" en ***De eso que llaman Antropología Mexicana***. Editorial Tiempo Nuestro. México.
1981. ***Utopía y Revolución***. Editorial Nueva Imagen México.
1987. "La teoría de control cultural en el estudio de procesos étnicos" en ***Revista Papeles de la Casa Chata***, Año II, 3:23-43. México.
1990. ***México Profundo: Una civilización negada***. Editorial Grijalbo. México.

CLARAC, Jacqueline

1981. ***Dioses en exilio (Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida)***. Colección Rescate 2. FUNDARTE, Caracas.

COPPENS, Walter.

1971. "Las relaciones comerciales de los Yekuana del Caura-Paragua" en ***Antropológica***, N° 30:28-59. Fundación La Salle, Caracas.

COSTI CUXIL, Demetrio

1996. "Concepto y Práctica del desarrollo indígena" en ***SERIE DOCUMENTOS*** No. 13:73-77. Publicaciones del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe. La Paz, Bolivia.

GONZÁLEZ NÁÑEZ, Omar

1974. "Los arquetipos culturales y la planificación del desarrollo: un reto planteado en un área fronteriza" en ***AMÉRICA INDÍGENA***, Vol. 34 (1):189-199. Instituto Indigenista Interamericano, México.
1966. "Culturas Y Fronteras Indígenas en América Latina" en ***TRASIEGO*** Revista de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes, No. 8:58-67.

HILL, Jonathan y Robin WRIGHT

1986. "History, Ritual and Myth: Ninetieth Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon" en ***ETHNOHISTORY*** Vol. 33(1):31-54.

MONTERO, Maritza

1996. "Indagaciones en torno a la Identidad" en ***REVISTA BIGOTTI*** 39:53-63. Caracas.

MOSONYI, Esteban Emilio

1980. "Las poblaciones indígenas y las fronteras nacionales" en **REVISTA SIC** No. 426 (año XLIII):257-260. Caracas.

1995. "El pueblo Wayuu ¿Mito o Realidad?" en **REVISTA PRESENCIA ECUMÉNICA** No. 36:16-21. Caracas.

POCATERRA, Noheli

1989. "El sentido indígena de la Tenencia de la Tierra" **CUADERNOS DE CEMAP** Documento de trabajo 4. Caracas.

SANTANA, Roberto

1995. **¿Ciudadanos en la Etnicidad? Los Indios en la política o la política de los Indios** Colección Abya Yala, N° 19. Quito, Ecuador.

TARBLE, Key.

1985. "Un nuevo modelo de expansión Caribe para la época prehispánica" en **ANTROPOLÓGICA** N° 63-64:45-81. Fundación La Salle, Caracas.

THOMAS, David.

1972. "The indigenous trade system of Southeast Estado Bolívar, Venezuela" en **ANTROPOLÓGICA** N° 33:3-37. Fundación La Salle. Caracas.

VALENZUELA ARCE, José Manuel.

1996. "Etnia y nación en la frontera México-Estados Unidos" en **Culturas en Globalización. América Latina-Europa-Estados Unidos Libre comercio e Integración** pp. 215-244. Editorial Nueva Sociedad, Caracas.

VÁZQUEZ, Eduardo

1984. "Identidad Nacional y Antropología" en Diario **EL UNIVERSAL**: Domingo 29/01/1984.

ZUCHHI, Alberta.

1985. "Evidencias arqueológicas sobre grupos de posible lengua caribe" en **ANTROPOLÓGICA** N° 63-64:23-44. Fundación La Salle, Caracas.