

La gestión del turismo rural en territorios indígenas: ¿revitalización u homogeneización identitaria?

HINESTROZA ÁLVAREZ, Carmen*

Universidad del Zulia
carmenhinestroza@hotmail.com

Resumen

El propósito de este artículo es el análisis del fenómeno de homogeneización civilizatoria ilustrada de la corona española en el proceso de colonización de las Américas frente a la actividad turística como fenómeno homogeneizador de la cultura del anfitrión en el marco del ecoturismo en comunidades indígenas. Para el análisis se realiza una revisión documental sobre la construcción de las naciones emancipadas en América, de la legislación internacional y nacional venezolana de reconocimiento de las prácticas y los valores de las culturas indígenas, del estado de las gestiones para la reivindicación territorial de los éstas con datos sobre el caso yukpa y de una teoría sobre la cultura del encuentro en el ámbito de la actividad turística. Se concluye que la gestión de la actividad turística forma parte de la libre determinación cultural y los cambios que generan obedecen al carácter dinámico de ésta.

Palabras clave: Gestión del turismo, Territorios Indígenas, Homogeneización, Identidad.

Rural tourism management in indigenous territories: ¿identity revitalization or homogenization?

Abstract

The purpose of this article is the analysis of the enlightenment's civilizing equalization led by the Spaniard Crown in the colonization process of the Americas, compared to

* Abogada, Magister Scientiarum en Planificación Integral para el Desarrollo del Turismo, egresada de la Universidad del Zulia en 2001 y 2009, respectivamente. Cursante de la Maestría en Antropología, Mención: Antropología Social y Cultural.

Recibido: 10/02/2013

Aceptado 19/03/2013

the tourist activity as an equalization phenomenon resulting within the framework of the ecotourism activities in indigenous communities. For this analysis, it has been developed a literature review about the construction of the emancipated nations of America, as well as on the international and internal legislation concerning the acknowledgement of the practices and values of the indigenous cultures, the state of the prospection for the territorial granting of these ones – adding some data about the yukpa case— and one theory about the meeting culture in the frame of the tourist activity. In conclusion, the management of the tourist activity is part of the free cultural determination and the changes as part of this obey to the dynamic characteristic of culture.

Keywords: Tourism management, Indigenous territories, Homogenization, Identity.

Introducción

Este texto fue escrito en el curso de un seminario sobre los rasgos del fenómeno de revitalización del grupo indígena mapuche, asentado entre Argentina y Chile. En razón de que la dimensión de su abordaje es política, en su momento resultó sumamente difícil --en el caso particular— relacionarlo con un tema de interés propio como es el desarrollo y gestión del turismo por parte de las comunidades indígenas yukpa de la Sierra de Perijá, en Venezuela.

Sin embargo, se consiguió realizar una suerte de conexión teórica entre lo que implica el reconocimiento de los valores y prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales de la multiplicidad de grupos étnicos, la necesidad de un territorio para el libre desarrollo de sus instituciones e iniciativas (así como su derecho consuetudinario), y el desarrollo de las actividades económicas a que hubiere lugar por iniciativa –o práctica ya instaurada— en los espacios de su habitación. La actividad económica a la que se alude es la turística, que ocurre ser tanto la ocasión para el ejercicio de la autonomía local como de la vivencia de la interculturalidad, lo cual puede traer consecuencias opuestas a la revitalización identitaria.

Este recorrido teórico se realiza con fundamento en tres de los cinco objetivos específicos del seminario, que se refieren, en primer lugar, al desarrollo de las diferentes facetas del resurgimiento étnico en el continente. Este aspecto relacionará sucintamente el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, dado en junio de 1989, como hito normativo

internacional que no sólo rompe a nivel ideológico-jurídico con el ordenamiento homogéneo de normas para individuos iguales, sino que impone la creación de legislación interna a cada país que la homologue. Tal es el caso de Venezuela, que incorporó en su haber legislativo disposiciones al efecto, lo cual tiene una connotación política en su implementación para la especificidad de cada grupo indígena del país. Es aquí donde se entra a considerar otro de los objetivos del seminario, que consiste en el estudio de los nacionalismos étnicos y su dimensión política. Como se dijo anteriormente, la etnia analizada aquí es la yukpa, cuya situación como pueblo indígena a la luz de la normativa venezolana, posee connotaciones específicas que se tratarán de describir.

Por otra parte, lo que podría enmarcarse en un nacionalismo étnico, se sitúa en unas condiciones que la filosofía, la sociología y la antropología han postulado como homogeneizadoras de los actores que participan en la dinámica que es la actividad turística. Aquí se evidencia la relación con el tercero de los objetivos específicos del seminario que han sido considerados para esta pequeña monografía, a saber, la que se refiere a la sensibilización y comprensión de las diferencias culturales y la promoción de una conciencia plural y vivencial de la interculturalidad.

Para ese fin, se considera pertinente definir lo que es la etnia yukpa, pues se trata del grupo de estudio involucrado en la actividad turística, como un grupo indígena. Como tal, es de interés al tratamiento del tema de la reivindicación de sus derechos originarios frente al paradigma de la homogeneización y de la dinámica intercultural que puede desembocar en fenómenos como el de la *cultura del encuentro*, que paradójicamente opera como homogeneizador. Sobre esto último se abundará más adelante.

Los yukpa son un grupo amerindio de filiación lingüística Caribe, actualmente asentado en la Sierra de Perijá y constituye una de las cinco etnias territorio del estado Zulia, región occidental de la República Bolivariana de Venezuela. Dicha serranía constituye una frontera tanto geográfica como política con la vecina República de Colombia. Tal como indican Chirinos y Colmenares (2000), habitan entre las latitudes 9°40' y 10°35' norte, lo cual geográficamente corresponde con el Bosque Seco Tropical. Comprenden siete subtribus: Irapas, Macoita, Chaparu, Viakshi, Rionegro, Wasana y Parirí. Su actividad económica es la agrícola, pecuaria, caza y recolección.

Wilbert (1974) señala que su alimentación consiste básicamente en vegetales, entre los cuales se encuentran: yuca dulce, ocumo, cañacoro, ñame, calabaza, papa dulce, pimentón picante, maíz, frijoles, grano paloma, plátano cambur, caña de azúcar y lechoza.

La comunidad de interés (por la actividad turística que se practica en su entorno) se denomina Ayapaina, la cual se encuentra al margen del Río Atapshi. Según Vegamian (1972), el sistema orográfico al que pertenece el Río Atapshi está enclavado en las prolongaciones del gran Macizo Tutari, una mole rocosa de 3600 metros de altura semejante al Hércules mitológico del estrecho de Gades. Comprende un grupo de tres montes de altura desigual que aparentan ser uno desde lejos. El más cercano pertenece —según este ministro— a la ranchería Manastara, que forma parte del piedemonte de dicho cerro. La cabecera del río Atapshi se encuentra en estos predios y cabe acotar que también éste es llamado por los criollos “Río Negro”.

Dicha comunidad se encuentra a 1150 msnm y su acceso se realiza a pie y a caballo o mula desde la comunidad de Toromo, lugar hasta donde puede accederse en vehículo automotor. Esto implica que los visitantes a este destino turístico realizan una caminata desde una altura de 150 msnm hasta 1150 msnm, con un desgaste físico considerable por una duración de 3 a 8 horas, dependiendo de las pausas realizadas, su curso y el cargamento que posean. En vista de ello, los visitantes poseen unas características y motivaciones específicas, que, sin embargo, no serán consideradas aquí.

1. De los principios de no discriminación a la objetivación normativa tendiente a la libre determinación de pueblos indígenas.

a) La construcción de las naciones emancipadas en América. La intención homogeneizadora como fuente de discriminación

La extraordinaria multiétnicidad, evidente en la variedad fenotípica y diversidad de universos simbólicos sobre los cuales se pretendió construir las repúblicas a los fines de la emancipación de la Corona española en el siglo XIX, en virtud de una adaptación del concepto de nación generado por el pensamiento ilustrado, devino en intentos de uniformización de la pobla-

ción fundamentado en el sustrato físico del territorio (Quijada, M. *et al.*, 2001). A su vez, la delimitación del territorio se fundamentaba en la construcción de una historia basada en antepasados —territoriales, se diría— que no eran más de los indígenas precolombinos y la cultura que los mismos practicaban, cuyos elementos materiales se ensalzaron como testigos de un pasado glorioso, pero ya arqueológico, rompiendo su continuidad con el indígena contemporáneo (Favre, 1997).

El paso de súbditos a ciudadanos en Hispanoamérica comportó la modificación de una estructura estamental de la sociedad, a la composición de la población por individuos con igualdad de estatus, extensivos al indígena. Con ello, las prerrogativas que poseían los indígenas, como la llamada *República de Indios* y el Procurador de éstos, fueron eliminadas. La participación en asuntos políticos como ciudadanos era imperativa, pero una vez que fue preciso ser un ciudadano ilustrado y alfabetizado para ser elector, se hizo más patente la diversidad de universos simbólicos habidos en los países de la naciente América emancipada, lo cual atentaba con el ideal de soberanía y progreso, coincidente con una forma única cultural: el patrón occidental de civilización (Quijada, M. *et al.*, 2001).

El objetivo entonces tendió hacia el encauzamiento de los indígenas hacia el progreso, que significaba que éstos compartieran el universo simbólico de la sociedad mayoritaria (integrada por europeos y sus descendientes). En ese sentido, el uso de una única lengua fue considerado un instrumento de unificación política y social, y estando asociada la ciudadanía al castellano, las diversas lenguas indígenas eran consideradas obstáculos a la propagación de la cultura y formación plena de la conciencia de la patria (Quijada, M. *et al.*, 2001). Otro elemento importante en el proceso de homogeneización fue la fijación de símbolos y fiestas celebratorias para todos los ciudadanos, que al interior del país fungían como constructores de uniformidad, con lo cual se buscaba reforzar la identidad colectiva, mientras que al exterior, como singularizadores. En ese sentido, como se ha dicho arriba, irónicamente se reivindicaba la imagen idealizada de pobladores autóctonos, su cultura y valores. Era la postulación de valores nacionales únicos para todos los pobladores de un territorio: el indígena arqueológico formaba parte como ingrediente en una fundición con el sustrato hispánico, cuya mezcla en la figura de próceres se configuró en una personalidad que reflejaba vir-

tudes éticas y cívicas que deben ser espejo de las virtudes nacionales. Para todos por igual. Inclusive, Quijada *et al* (2001) indican que se trató de insertar en el imaginario, en el caso mexicano a través de la filosofía de Vicente Riva Palacio, que el fin demográfico era el mestizo, cuya novedad racial formaría en México la exclusividad y superioridad de su población.

Por otro lado, continuando la exposición de Quijada *et al* (2001), las prácticas asociativas, entre las cuales se encuentran asociaciones profesionales y organismos de derechos civiles, entre otros, que fueran del interés del indígena, fueron espacios de la acción pedagógica para el aprendizaje de la moral cívica, que tienden a la formación del hombre virtuoso y libre con comportamientos e imaginarios homogéneos, asociados asimismo a la cultura de la élite.

En el marco de un proceso que ha considerado la diferencia étnica y su aparejada diversidad de universos simbólicos como formas no compatibles a la integración de un occidente “civilizado”, por considerarse bárbaras, tuvo lugar la exclusión física, tanto a través de la segregación, como del genocidio. La virtud del ciudadano estaba asociada a la capacidad de civilización y, en ese sentido, todo lo que no perteneciera a la cultura del occidente en expansión fue culpado de causar la lentitud y dificultades para la homogeneización que a su vez impedían la construcción de la nación y su progreso.

De la ideología que consideró a la homogeneización como fundamento de la nación, se pasó a considerar a este mismo proceso —que sería proceso y fin— como un objetivo necesario para la afirmación de la democracia, entre finales del siglo XIX y principios del XX. Así, se postuló este *thelos* como propulsor de la cohesión, pero ahora a través de un movimiento que buscaba la inclusión, el multiculturalismo. En Venezuela, el proyecto de incorporar al imaginario nacional el encuentro e integración de culturas diversas, se denominó “café con leche” y surgió como respuesta a la persistencia de la heterogeneidad y a la persistencia de eliminar de la vida cotidiana los márgenes de exclusión. No obstante, como afirman Quijada, *et al* (2001), ello no borró la tendencia homogeneizadora, sino que simplemente desplazó y multiplicó las fronteras en función de la defensa de los hechos diferenciales que realiza cada colectivo, quien naturalmente se percibe como homogéneo.

Los autores citados señalan que para el caso de Argentina la nacionalidad

se admitió a partir de un sistema de *integración jerarquizada*. Esta categoría sociológica fue acuñada por Michel Wiviorka, quien postula que el tratamiento de la diversidad se produce a partir de un principio de inferiorización, el cual implica la inclusión del *otro* si y sólo si es en estratos inferiores de la estructura social a la que pertenece. Con esto, la inferiorización incluye, en vez de expulsar y aislar, como ocurre con la diferenciación.

Ambos casos, tanto la diferenciación como la inferiorización, implican situaciones que menoscaban la persona y colectivo indígena en razón de su etnicidad. La discriminación, la violencia y la explotación laboral, entre otros, ha sido el género de situaciones que han suscitado un movimiento organizado para la reivindicación de los derechos de los indígenas, cuyos aspectos consisten en cuatro campos esenciales e interdependientes: a.) Territorio: para asegurar medios de vida en función de actividades de agropecuarias y espacio de reproducción étnica; b) Desarrollo económico y material: para el mantenimiento de sus propias prácticas culturales respecto a sus recursos, con margen de decisión en materia técnica y financiera; c) Desarrollo cultural: expreso derecho al uso y desarrollo de sus lenguas, religiones, prácticas médicas, saberes tradicionales, procesos educativos y de comunicación social y d) Autonomía: posibilidad de crear las propias condiciones políticas aún dentro y en coordinación o compatibilidad con el Estado. Esta sistematización de las demandas indígenas ha sido realizada por el Instituto Indigenista Interamericano en 1994 (Matos Mar, citado por Colmenares, 2001).

Todas estas demandas son elementos que figuran en los movimientos indigenistas a lo ancho y largo de la América latina, los cuales no coinciden por azar, sino por haberse creado redes solidarias entre los diversos movimientos, dando lugar a una “agenda indígena transnacional” (Vitar, 2011).

Los logros de los movimientos reivindicadores se van haciendo evidentes a través de los instrumentos jurídicos, pues los mismos reflejan un proceso de objetivación, a través de la abstracción de casos tipo. A continuación, se presenta, lo más brevemente posible, el desarrollo de las normas internacionales de reconocimiento a los derechos colectivos de los indígenas, que son el precedente necesario para la incorporación al ordenamiento jurídico venezolano de normas tales que fundamenten una adjudicación territorial para el libre desarrollo de la cultura y economía de un pueblo indígena.

Quizás esta revisión se presenta también para hacer evidente el largo proceso que ha conllevado a un reconocimiento de la diversidad étnica. Y es precisamente esta condición la motivación del desplazamiento de personas a las comunidades indígenas con fines de recreación y esparcimiento, la vivencia de la interculturalidad.

b) Los derechos de los pueblos indígenas a nivel internacional.

En el ámbito internacional, tres son los organismos que han incorporado gradualmente derechos específicos para las colectividades indígenas, a saber: la Organización de Naciones Unidas (ONU), la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Organización de Estados Americanos (OEA).

La preocupación más temprana en el siglo XX la mostró la OIT, entre 1936 y 1939, con tres convenciones que trataron específicamente de indígenas en el ámbito laboral. Para 1945, se crea la Organización de las Naciones Unidas, a través de un pronunciamiento que recoge un conjunto de principios sobre libertades fundamentales y derechos básicos de los seres humanos, como la dignidad y valor de la persona, su protección y seguridad, los derechos económicos y sociales y las relaciones de la vida social y jurídica, la eliminación de la discriminación racial y protección de las minorías, pero, como acota Colmenares (2001), sin desarrollo sustantivo propiamente dicho.

Más adelante, en 1948, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, continúa el reconocimiento básico al ser humano, sentido en el cual se afirma una concepción común de los derechos y libertades, de los cuales preeminentemente se establecen de ámbito civil y político, aunque uno de carácter económico: el derecho a la propiedad. El derecho colectivo a la autodeterminación de los pueblos no figura en este instrumento.

Para 1957, se realiza el Convenio N° 107 sobre Derechos de las Poblaciones Indígenas, Tribales y Semitribales en los Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo, pretende preservar la identidad del indígena al establecer la posibilidad del ejercicio del derecho consuetudinario, siempre y cuando las dichas costumbres e instituciones autóctonas no sean incompatibles con el ordenamiento jurídico del país donde se encuentre el grupo étnico. Asimismo, indica que deben considerarse métodos de

readaptación en lugar de encarcelamiento en función del “grado cultural” del indígena (Colmenares, 2001). Aquí comienzan a evidenciarse ciertos cambios sustantivos.

La Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación que tuvo lugar en 1965, constituyó el primer instrumento vinculante, con medidas internacionales de aplicación en la materia de discriminación. El año siguiente, se dio el Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos, también a nivel de las Naciones Unidas, en el cual se reconoce el derecho a tener vida y cultura propia, así como a profesar y practicar la propia religión, y el empleo del idioma propio.

Colmenares (2001) señala que, desde 1970, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos ha tratado el tema indígena, pero bajo la consideración de dichos colectivos como *minorías étnicas*. Le fue necesario aclarar, en ese sentido, a través de una interpretación extensiva del artículo 29 lit *b*, de la Convención Interamericana sobre Derechos Humanos, que los derechos específicos para estos grupos no pueden limitar el goce y ejercicio de los ya establecidos en las leyes de los Estados parte o de otras convenciones. Sin embargo, se pronunció sobre los derechos humanos de pueblos indígenas manifestando que la protección de estas poblaciones es un sagrado compromiso de los Estados, por razones históricas y por principios morales y humanitarios. Además de esto recomendó a los Estados la adecuada capacitación de los funcionarios cuyas tareas impliquen contacto con las poblaciones indígenas, que por demás no deben manifestar discriminación alguna (Colmenares, 2001).

Con la creación de la Subcomisión para la Prevención de la Discriminación y Protección de Minorías, perteneciente a la Comisión contra la discriminación racial de la ONU, en 1971, se realizaron estudios específicos del problema de la discriminación contra los indígenas, cuyo objetivo fue elaborar un instrumento para reconocer a los indígenas derechos específicos.

Aparte de los derechos humanos propiamente dichos, se expresa el derecho a la práctica y trasmisión de tradiciones y ceremonias religiosas, al acceso a lugares sagrados, a la educación en instituciones propias y en lengua propia, y a la promoción de la información y educación interculturales, reconociendo la dignidad y diversidad de las culturas.

No es sino en 1989, cuando la Organización Internacional del Trabajo promueve el Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales, que se manejan propiamente conceptos de respeto y participación. Respeto, en relación a la cultura, religión, organizaciones socioeconómicas, identidad y perdurabilidad del grupo indígena; y participación, en tanto que posibilidad de decidir las prioridades propias con respecto a los procesos de desarrollo que afectan sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual, así como con respecto a las tierras o territorios que ocupan o utilizan. También establece el derecho de propiedad y posesión sobre tierras y territorios tradicionalmente ocupados, en atención a la conservación de los recursos naturales y medio ambiente, como condición básica de su supervivencia.

A nivel de las Naciones Unidas ocurrieron tres eventos más que han promovido lo que son hoy los derechos de este colectivo, son las Conferencias Mundiales para “Combatir el Racismo y la Discriminación”, realizadas en 1978 y 1983, que además de medidas específicas contra la discriminación, produjeron gran parte de la normativa de la actual Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del 2007. El otro evento consiste en la Declaración sobre Etnocidio y Etnodesarrollo, dada en 1992, donde participaron dirigentes indígenas y expertos en el desarrollo de estos grupos, cuyo resultado más importante es el reconocimiento de la titularidad de derechos individuales y colectivos propios (Colmenares, 2001).

2. El territorio yukpa: expectativa para el desarrollo y garantía de sus formas de vida.

En lo que a la adhesión e incorporación de las disposiciones de los tratados internacionales sobre derechos de los indígenas en Venezuela se refiere, para 1992, el gobierno se pronunció negando la ratificación del Convenio N° 169 de la OIT, alegando que posee nociones contradictorias a la constitución y disposiciones legislativas. Sin embargo, en el proceso constituyente de 1999, se dio lugar constitucional a este tema en el Título III, intitulado *De los derechos humanos y garantías*, en su Capítulo VIII, con ocho disposiciones, que reconocen el derecho a las tierras, a la especificidad de su organización social, política, económica y cultural, a la consulta sobre las actividades de aprovechamiento de recursos naturales en su medio, al mantenimiento y desarrollo de la identidad étnica, a la educación en razón de su

especificidad cultural, a la propiedad intelectual colectiva de innovaciones, así como de la participación política y representación indígena en la Asamblea Nacional (órgano legislativo nacional). Asimismo, para la operatividad de las disposiciones constitucionales, se promulgó, la Ley de Demarcación y Garantía del Habitat y Tierras de los Pueblos Indígenas en agosto del 2001 y, en 2006, la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas.

Como ocurrió en todos los países involucrados con la adaptación de convenio, existió un gran temor en cuanto al uso de los términos ‘pueblo’ y ‘territorio’, por cuanto comportan lo que Leal (2007) caracteriza como temor en los gobiernos centrales, por considerarlo como una posibilidad de llamado a la secesión y al rompimiento de los Estados territoriales. Esta es la razón por la cual, tanto en la carta fundamental venezolana como en las leyes derivadas de las disposiciones indigenistas constitucionales, se hace una aclaratoria restrictiva, que el caso de la carta magna se expresa “El término pueblo no podrá interpretarse en esta Constitución en el sentido que se le da en el derecho internacional”. Así, surge la noción de ‘autodeterminación interna’, que implica un cierto grado de la misma (Leal, 2007), pero en compatibilidad o accesoriidad con el territorio nacional.

La multiétnicidad y pluriculturalidad de la sociedad venezolana ya se da en virtud de un reconocimiento expreso y no residual, tal como ocurría cuando se consideraban a los indígenas como minorías. En ese sentido, el mantenimiento de la cultura, lengua y hábitat, así como la posibilidad de aplicar el derecho consuetudinario indígena, requiere de un sustrato territorial que sea su base, su referencia, e inclusive, que sea el sustrato material mismo que posibilite la reproducción étnica, tanto a nivel cultural como propiamente biológico. Y es precisamente este elemento el que ha suscitado conflictos significativos al interior de los Estados.

a) Breves antecedentes en torno a la territorialización indígena yukpa

Fuente documentales expuestas por Portillo (2007), de finales del siglo XVI y XVII indican que los yukpa macoitas habitaban las tierras llanas al este, en los antecedentes del piedemonte de la Sierra de Perijá. De allí se fue evidenciando un desplazamiento hacia el oeste, hasta donde se encontraban

las últimas planicies, fenómeno que atestiguó el capuchino Alcácer. A dichas tierras se les conocía como “Valle de los Macoaes”.

Para 1722, fue fundada la Villa del Rosario por el colonizador Don Juan de Chorrio, y en 1872 se conquistó el antedicho valle con el incendio de la Villa del Rosario por parte de las tropas de Venancio Pulgar, que hicieron que los indígenas huyeran a internarse en la serranía, al sur del río Apón. Este desplazamiento facilitó a los criollos la fundación de la población de Machiques, más al oeste de la Villa del Rosario.

En época dictatorial del país venezolano, Vitorio Márquez Bustillos, representante del Estado en 1920, obsequia a los hermanos José Trinidad y Joviniano García, tres lotes de terreno de 4.500 hectáreas, con indios, bosques, montaña, fauna y ríos. Dicha propiedad consta en cadena documental que hoy esgrimien los dueños de la Hacienda El Capitán, pero sucede que los linderos de dicho terreno eran corridos continuamente, según atestigua Helmuth Straka, citado por Portillo (2007), para ampliar el territorio. Como es evidente, la tierra fue siempre un problema y ya para 1962 se denunciaba que multiplicidad de indígenas perijaneros eran atropellados y asesinados para despojarlos de sus tierras.

En 1978 se otorgaron títulos posesorios de tipo individual a 13 comunidades yukpa, y en 1997, en consideración de la necesidad de poseer los indígenas un territorio necesario para vivir y con el trabajo conjunto de la Senadora Lucía Antillano y Ricardo Dorado, asesor de la Comisión Permanente del Ambiente y Ordenación Territorial, de dirigentes indígenas barí y yukpa y la ONG Homo et Natura, se elaboró un cronograma de adquisición de haciendas. En función de ello se redactó un Acta Compromiso con el Instituto Agrario Nacional (IAN), así como un Convenio de Cooperación entre éste ente y la Gobernación del Estado Zulia. Pero la suerte de negociaciones sólo llegó a materializarse en la compra y entrega de dos haciendas, luego de lo cual se paralizó, en virtud de una nueva realidad política en el país.

El cambio de la constitución nacional en 1999 y de gran parte de la legislación venezolana aparejó la desaparición del IAN, y con él, las gestiones sobre tenencia de la tierra o calidad de vida de las comunidades indígenas en la localidad. La gestión de las instituciones por los derechos indígenas de la tierra, aunque se abocó a la demarcación, los problemas actuales de

la tenencia de la tierra, así como conflictos entre ganaderos e indígenas continúan generando pérdidas de vidas de miembros de estos grupos, que se suman a la amenaza de explotación del carbón en sus asentamientos. La defensa en este último caso consiste en la exposición de sus vidas al tratar de impedir el acceso de máquinas y trabajos de exploración y subsiguiente explotación minera (Portillo, 2007).

La Comisión de Demarcación de Tierras, creada por virtud de la ley que pretendía poner en vigor el derecho indígena al territorio, se constituyó por representantes del Estado en áreas ejecutivas cuyo interés y compromiso giraba en torno a la puesta en vigor del Eje de Desarrollo Occidental / Eje de Integración Andina de la IIRSA¹, como son los Ministerio de Petróleo, Minas, Desarrollo y Planificación, Defensa, Interior y Justicia, Relaciones Exteriores, así como CORPOZULIA y CVG², entre otros. Muy a pesar de los más altos valores humanos en juego, la composición de esta comisión representa un conflicto de intereses.

Más adelante, aún cuando han sido ya entregados títulos colectivos de propiedad a comunidades indígenas de otras regiones del país, corrido que es el año 2011, los procesos de demarcación y otorgamiento de títulos colectivos en la serranía de Perijá están signados y amenazados por eventos violentos en torno a la presencia de derechos de terceros y depredación minera.

Debe destacarse que esta última actividad económica compite en relevancia legal con las disposiciones sobre los derechos del colectivo estudiado, por cuanto otorga, al beneficiario de derechos mineros, prerrogativas que van desde la servidumbre obligatoria hasta expropiaciones a que hubiere menester en virtud de su utilidad pública o social. Esta fuerte figura jurídica (expropiación por causa de utilidad pública o social) no beneficia, por su parte a los grupos étnicos en su derecho a tierras, sino que por contrario, es una amenaza latente para la concreción de su derecho.

1 Franja multinacional de territorio creada en virtud del Tratado de Integración de la Infraestructura Regional Suramericana, cuyo objetivo es la integración de planes de infraestructura, energía y comunicaciones. Participan doce países:

2 CORPOZULIA: Corporación para el Desarrollo de la Región Zuliana, creada en julio de 1969 con el objetivo de promover el desarrollo económico de la región zuliana; CVG: Corporación Venezolana de Guayana, con el mismo objetivo, pero para la región de Guayana.

La situación yukpa en las tierras más bajas padece la vulnerabilidad de los conflictos con hacendados. No obstante, en las tierras altas, como la comunidad de Ayapaina, donde se lleva a cabo más marcadamente la actividad turística, repercute la problemática de las tierras, debido a la movilidad de los pobladores de sus comunidades, además del necesario tránsito que los turistas realizan en virtud de la naturaleza misma de la actividad.

Demás está decir que el turismo es una actividad cuya condición preliminar es la paz. Sin embargo, las visitas no han cesado a pesar de la inestabilidad que padecen y de la comentada presencia de la guerrilla colombiana (FARC, ELN)³. Mucha de la afluencia a las localidades se ha hecho por el interés académico, político o social en la problemática indígena en sus diferentes facetas: demarcación territorial, ambiente y minería, consejos comunales y desarrollo sostenible, entre otros. La belleza de los espacios naturales de la Sierra de Perijá, además de la cálida actitud anfitriona de los pobladores de las comunidades indígenas, también es motivador *per se* de permanentes desplazamientos que deportistas y no deportistas realizan.

b) El turismo como actividad económica en las comunidades yukpa

El desplazamiento voluntario y temporal de individuos o grupos de personas en que consiste el turismo, hacia un lugar fuera de la residencia habitual del turista, implica una cantidad de necesidades que deben satisfacerse para que el motivo de recreación, descanso, cultura o salud que es su motivador, sean alcanzados. Estos bienes y servicios son comúnmente satisfechos por quienes en la teoría del turismo se denominan *comunidad receptora* (Molina, 1997). Este actor sucede ser la comunidad yukpa de Ayapaina, quien durante todo el año recibe en su entorno turistas, que pernoctan en la localidad, durante más de 24 horas.

Esta práctica viene ocurriendo desde hace más de 20 años aun sin que haya una plataforma de servicios ni infraestructura destinada a atender sus necesidades. Los turistas arriban, permanecen y satisfacen sus necesidades sin que medie formalidad alguna ni preparación, aunque de manera rela-

3 FARC: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia; ELN: Ejército de Liberación Nacional.

tivamente reciente —5 años, más o menos— los pobladores locales ofrecen servicios de traslado de equipos y personas en sus mulas por un el pago de un precio determinado.

Dependiendo del tipo de destino y del tipo de experiencia esperada, las modalidades de satisfacción de dichas necesidades varían, pero siempre versan sobre hospedaje, traslado, alimentación y actividades en el lugar. Estos servicios pueden ser proporcionados por la comunidad a través de una adecuada gestión local del turismo, que por demás debe tener carácter sostenible y resulta ser de preferente aprovechamiento a cualquier forma de explotación minera o agropecuaria intensiva, más aún si genera ingresos que puedan coadyuvar al desarrollo local y bienestar social local (WTO, 1993).

Tal como afirma Francés (2003), la esencia del turismo es el disfrute y por ello la experiencia es un aspecto subjetivo importante, donde la satisfacción en función de las expectativas y apreciaciones personales del viajero es nuclear. A diferencia de la modalidad de turismo masivo que se implementaba anteriormente, y que consideraba, según Molina (1997) al paquete turístico como un producto seriado (uniforme), a su servidor como un sujeto altamente especializado en su área de servicio sin posibilidad de que conociera algún otro oficio (especialización), a las unidades económicas de producción (hoteles y transporte) con una alta mecanización tendiente a la productividad (sincronización) y su carácter intensivo del uso del espacio en atención a la productividad por tipo y tiempo, además del objetivo primordial de la maximización del beneficio, con una centralización cuya consecuencia es la concentración del poder de decisión en la materia turística en una sola persona, que hacen del turista un sujeto cuyas apetencias no se discuten, hoy el turismo tiende a una modalidad más discrecional para el sujeto viajero. Los principios de uniformización, especialización, sincronización, concentración, maximización y centralización, son los que para Alvin Toffler se identifican con la civilización industrial, los cuales se aplican al diseño y operación de todas las actividades económicas productivas. Molina (1997) los ha analizado a la luz del turismo y manifiesta, por demás, que conducen a un crecimiento turístico.

Este mismo autor contrapone ese tipo de turismo masivo, que denomina modelo de la industria turística, y alude al mismo como hijo de la evolución industrial, a un modelo alternativo emergente que bautiza como un *Modelo*

Fenomenológico para el Turismo, fundamentado en el concepto de ocio. En virtud de éste modelo, el sujeto y la actividad que realiza poseen una relación especial que le genera un estado de ánimo de satisfacción y placer por implicar renovación, desarrollo, autorrealización y autoconocimiento. Es en el marco de la comprensión del entorno y valoración de las realidades que la persona logra una experiencia trascendental, con repercusiones en sus valores, intereses y expectativas. Como resultado de la encontrarse los individuos en entorno y situaciones auténticas y espontáneas, se presume que el individuo experimenta o vive una realidad, que va más allá de la apariencia, y en ese sentido, el fenómeno turístico se convierte en la ocasión para el desarrollo personal.

En este orden de ideas, puede decirse que de acuerdo al espacio geográfico donde están asentadas las comunidades yukpa, la modalidad adecuada es el ecoturismo, por cuanto el mismo ha sido definido como el viaje a áreas predominantemente naturales, con el objetivo de disfrutar y estudiar su flora, fauna y las manifestaciones culturales presentes o pasadas que puedan encontrarse allí, con un bajo impacto ambiental y beneficio económico a la población local (Ceballos, 1998; Pérez, 2003).

Como consecuencia de una concepción de turismo que involucra al sujeto en la realidad de las comunidades que visita y donde se aloja, surge una práctica alternativa, cuyos principios serían opuestos a los de Toffler, por cuanto ya la actividad turística no tendría ese carácter cuantitativo y geométrico, sino un carácter cualitativo y cuyos principios serían del siguiente orden: desmasificación de los productos (productos artesanales, itinerarios hechos en función de expectativas de los actores), diferenciación de funciones (participación de diferentes miembros de la comunidad de manera espontánea y de acuerdo a sus talentos o lugar en la estructura social local), sincronización orgánica (que varía de acuerdo a los itinerarios autóctonos e implica que cada quien conoce labores como una globalidad), desconcentración de actividades (reparto de tareas entre todos los miembros de una comunidad), maximización del beneficio financiero y no financiero (por cuanto la labor realizada comporta un beneficio económico y una experiencia intercultural enriquecedora), descentralización de las decisiones (cada quien con capacidad de decisión e improvisación). Con un esquema como éste, indica Molina (1997) que se conduce a un desarrollo integral.

En el caso de las comunidades indígenas, el tipo de experiencia que se busca es precisamente de tipo intercultural, unida a la estancia en un entorno predominantemente natural, lo cual permite “vivir” la forma cómo el grupo social poblador lleva a cabo su existencia, su supervivencia, y la matiza con la manifestación de códigos simbólicos particulares. Es aquí donde no sólo hay una ocasión para la vivencia de la interculturalidad como un objetivo único de del viajero, sino una oportunidad para sensibilizarse y comprender las diferencias culturales y los problemas que ha aparejado esta condición. Muchas de las personas que visitan estas comunidades indígenas, incluyendo Ayapaina (el asentamiento objeto de estudio central particular en este programa de maestría), lo hacen con este último sentido, aunque también muchos arriban a la misma sin otro objetivo que disfrutar de la naturaleza y poco les importa los problemas que aquejan a sus anfitriones.

Sobre esa base, se origina una actitud tanto en anfitriones como en visitantes cuyo destino es impredecible en el caso concreto, pero que la teoría antropológica y la sociológica ya han estudiado. A este se referirá el siguiente aparte.

3. La gestión de la actividad turística en asentamientos yukpa: ¿fenómenos de homogeneización?

Tomando en consideración que genéricamente son dos los sujetos del encuentro, visitante y anfitrión, los fenómenos que pueden estudiarse serían de dos índoles o desde dos perspectivas diferentes, aunque estrechamente vinculados. Sin embargo, en esta monografía sólo se abordará una perspectiva y es la del receptor o anfitrión, que es el miembro de la comunidad indígena. Interesa saber qué fenómenos operan en la mayoría de los casos de encuentros interculturales en razón de la actividad turística.

Agustin Santana (1997), en su obra "Antropología y Turismo", aporta una teoría de interés a la presente exposición. Se refiere al fenómeno que denomina *cultura del encuentro*, teoría que explica cómo ocurriría un proceso de homogeneización de la cultura de la comunidad anfitriona.

La llegada de turistas a una determinada población implica un encuentro que genera en los residentes un entorno caótico, de incertidumbre. Para ordenarlo, el anfitrión adapta su cultura específica local --de manera cons-

ciente o inconsciente-- realizando una clasificación o categorización de los individuos, lo cual deviene en la creación de estereotipos de los visitantes. Esto lo realizan a fin de simplificar sus características, de manera que dicha caracterización es funcional y sin solución de unificar referentes dispares. Así, se asignan estereotipos en virtud tanto de lo que ese grupo social residente atribuye a los visitantes, como lo que la práctica en la estructura de servicios le atribuye, y asimismo, lo que resulta de las experiencias concretas con los turistas, bien individual o grupal.

En razón de este proceso de estereotipamiento, se jerarquizan los visitantes y organizan sus comportamientos esperados, preferencias y expectativas, para acometer una transformación y producción de los elementos consumibles de cara al público, entre los que figuran la arquitectura, las ceremonias rituales e, inclusive, los mismos individuos anfitriones.

Una nueva situación se da en la localidad, que no es precisamente una copia exacta de la cultura local cotidiana, aunque guarda una analogía; surge, frente a la *cultura matriz*, una *cultura adaptada*, que presta de aquélla, conceptos, valores y actitudes, pero que le difiere. Las actitudes, productos y transformaciones generadas en el marco de la actividad turística, se incorporan gradualmente, insiste el autor, y pueden reemplazar eventualmente a la forma cultural original ordinaria (cultura local) del anfitrión bajo el riesgo de homogeneizarse con el resto de los destinos.

McKean, citado por Santana (1997), indica que en estos casos la identidad étnica se sume bajo la tutela del sistema (turístico) asimilándose al sistema industrial y orientando la economía local al consumo, todo lo cual conduce a una *homogeneización cultural*. Con ello, se puede dar una transformación de la población rural en urbana, así como una desviación de las costumbres y el arte local.

Por otro lado, pueden citarse ciertos rasgos característicos del encuentro residente-visitante que reforzarían la idea que se ha planteado, pues fundamentan dicha actitud. Éstos son cuatro y han sido expuestos por la UNESCO resumidamente en los siguientes términos: 1. Transitoriedad: el encuentro turístico es temporal y por tanto el anfitrión lo puede ver como una relación superficial que se repite en diferentes sujetos, con lo que se funciona a partir de estereotipos y no de individualidades; 2. Tiempo y espacio:

la actividad turística tiene el efecto de intensificar y obligar el encuentro, la contigüidad o el roce; 3. Espontaneidad: es una de las cualidades afectadas en la relación, es decir, dadas unas determinadas relaciones humanas informales y tradicionales, si forman parte del interés turístico, pueden convertirse en oferta y transacción comercial, y pasar a organizarse con antelación y formalizarse para cumplir con el itinerario y expectativas del turista; y, 4. Experiencia desigual y desequilibrada de la relación turista-anfitrión: existe un sentimiento de inferioridad por parte del residente o anfitrión, cuya compensación es la explotación de las debilidades del turista por parte de aquél.

En este orden de ideas, en un nivel más concreto se evidencia cambios culturales que afectan tres formas culturales específicas: las formas animadas, como ceremonias religiosas o fiestas populares; las formas de culturas reflejadas en la cotidianidad, tales como el lenguaje y los cambios de uso; y las formas de cultura inanimada cultura material, entre las que pueden contarse la arquitectura, los lugares o monumentos históricos y la producción artística y artesana.

El cambio en la primera de las formas citadas puede generar, bien el rescate de ciertos eventos culturales, como también la creación de nuevos o desvirtuamiento de los ya existentes, con lo cual se da lugar a la utilización de los eventos como espectáculos comercializables. Por su parte, las formas cotidianas también son susceptibles de sufrir transformaciones, pues la población anfitriona tiende a incorporar en su vocabulario elementos utilizados en el lenguaje del visitante, bien con el fin de facilitar el encuentro y la transacción comercial, bien como aspiración al estatus de los visitantes, en razón de lo cual imitan tanto el lenguaje como el estilo de vida, fenómeno que es conocido como *efecto demostración*.

En cuanto a la cultura material como forma de cultura que sufre cambios en el marco de la actividad turística, se tiene a la artesanía, que pasa, de ser producto de un trabajo cuyo significado obedece al universo simbólico “tradicional” del anfitrión, a convertirse en un producto mercantil que debe llenar los requisitos de un *souvenir*: “pequeño, barato, no demasiado exótico y denotando simbólicamente el área visitada” (Santana, 1997: p. 102). Con esto, se da lugar a lo que el autor llamó la “mercantilización de las representaciones”.

Aunque la teoría que coloca en terreno resbaloso a la actividad turística como ocasión de reforzamiento de la identidad es más amplia y variada, se limitará la presente exposición a lo ya dicho, pues se considera que esto cumple con el contraste entre la revitalización y la homogeneización identitaria. Al llegar a este punto, resulta interesante poner en diálogo los elementos cuestionados en esta monografía, lo cual se hará a continuación.

Conclusiones

Los procesos de homogeneización han tenido tal repercusión en el imaginario de la población criolla que aún hoy día resuena y se categoriza al indígena en función de su grado de civilización, lo cual es una evidente muestra de la discriminación que ha tenido como reflejo la inferiorización de los mismos por parte del conglomerado dominante en la sociedad. Ello se afirma porque el ordenamiento jurídico muestra el estado y categoría de las tensiones existentes en una sociedad, es decir, el género de situaciones que regula el derecho, sobre todo, si su regulación es incipiente, evidencia el tipo de conflictos que se suscitan al interior de su esfera regulatoria.

La cuestión indígena está en este contexto de tal forma que su regulación no sólo ha sido difícil de lograr en tanto objetivación normativa, sino que la ejecución de las instituciones que ha creado, ha generado --a su vez-- conflictos importantes, que han arrastrado consigo vidas humanas. El hecho de haber sido difícil la operacionalización de las instituciones creadas para hacer efectivos los derechos de los indígenas, puede remitir a una latente consideración de los mismos como personas inferiores por parte de quienes están a cargo de la ejecución, de la opinión pública o de quienes están involucrados en la problemática de las tierras, por ejemplo.

Sin embargo, el interés por lo exótico tanto del paisaje como del *otro* que es el indígena, moviliza individuos y grupos a sus comunidades, restará conocer si lo hacen aún concibiéndolos como sujetos inferiores, si les resultan invisibles, o si se les equiparan. En todo caso, la vivencia de la interculturalidad que supone la actividad ecoturística puede servir como transición hacia una comprensión de la esencia humana en su carácter multicultural.

Al lado de las actividades económicas de subsistencia que vienen realizando las comunidades indígenas, como son la agricultura, cría, pesca y recolección, ha emergido en sus espacios esta práctica (turística) que es po-

tencialmente generadora de ingresos y que podría significar un alivio a las necesidades locales. La modalidad específica en asentamientos étnicos de este tipo, aplicados al caso concreto de la Sierra de Perijá, es el ecoturismo. Se trata de una tipología relativamente nueva que ha sido dada en llamarse turismo alternativo, por contraposición al turismo de masas, tanto por la pequeña escala en que se practica como por el bajo impacto ambiental que genera. Pero la adquisición del derecho colectivo a las tierras, que ha sido objeto de incesantes y graves conflictos es menester para que se de una gestión libre y segura tanto para el visitante como para el mismo anfitrión.

Frente a la actividad minera y a la depredación ambiental que amenaza la producción agropecuaria intensiva, el turismo se ha postulado recientemente como preferible en espacios naturales de gran fragilidad ecológica. Sin embargo, el impacto sociocultural que apareja puede devenir en consecuencias importantes que inclusive se perfilan como homogeneizadoras. Esto resulta irónicamente paradójico. La lucha por la reivindicación de los derechos a la autodeterminación de los pueblos se ha orientado a la revitalización de la identidad cultural, pero la gestión del turismo como alternativa económica, que por demás resulta venderse como una ocasión “terapéutica” por la experiencia intercultural que implica, sucede que termina siendo un fenómeno homogeneizador.

Son incomparables, no obstante, la homogeneización civilizatoria ilustrada y adaptada a las Américas en el contexto de la construcción de las naciones emancipadas de la corona española, con la homogeneización cultural que puede resultar de la gestión de la actividad turística local. La paz es la diferencia. El pleno y libre ejercicio de la cultura en que consiste la recepción turística no tiene nada que ver con la imposición de un universo simbólico so pena de exclusión, sino con el consiguiente cambio a que obedece la cultura como fenómeno dinámico.

Referencias

- CEBALLOS, H. (1998). *Ecoturismo. Naturaleza y Desarrollo Sostenible*. México: Diana.
- CHIRINOS, O y COLMENARES, R. (2000). *Poder político y organización social en comunidades indígenas yukpas*. Opción. Año 16, N° 33. ISSN 1012-1587. Maracaibo, pp. 11-33.

- COLMENARES, R. (2001). *Los derechos de los Pueblos Indígenas*. Caracas: Editorial Jurídica Venezolana.
- COLMENARES, R. (2007). *Alcance del Convenio 169 de la OIT en el ordenamiento interno y la realidad social en Venezuela: balance y perspectivas*. Revista de Derecho N° 25 Tribunal Supremo de Justicia. Caracas.
- FRANCÉS, A. (2003). *Turismo, competitividad y estrategia*. Caracas, Iesa.
- LEAL, N. (2007). *Los movimiento indígenas y la territorialidad de la política*. En: *Pueblos indígenas, territorios y demarcación*. Maracaibo: Ediluz.
- MOLINA, S. (1997). *Conceptualización del Turismo*. México: Limusa.
- PÉREZ, M. (2003). *La guía del ecoturismo. O cómo conservar la naturaleza a través del turismo*. Madrid: Ediciones Mundi-Prensa.
- PORTILLO, L. (2007). *Reterritorialización indígena del estado Zulia*. En: *Pueblos indígenas, territorios y demarcación*. Maracaibo: Ediluz.
- QUIJADA, M. et al. (2001). *Homogeneidad y Nación. Con un estudio de caso: Argentina s.XIX y XX*. Buenos Aires: Consejo Superior de Investigaciones Científicas
- SANTANA, A. (1997). *Antropología y turismo: ¿nuevas bordas, viejas culturas?* Barcelona: Ariel antropología.
- VEGAMIÁN, F. (1972). *Los Ángeles del Tucuco 1945-1970*. Maracaibo: Ediluz.
- VITAR, B. (2010). *Los caminos del Wallmapu (País Mapuche)*. Revista Dialectología y Tradiciones Populares. Madrid, CSIC.
- WILBERT, J. (1974). *Yupa Folktales. California, Latin American Center*. En proceso de traducción financiado por el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC).
- WTO-World Tourism Organization (1993). *Sustainable Tourism Development: Guide for Local Planners*. Spain: Tourism and the Environment Publications.