

El Indígena de los 20 idiomas

Esteban Emilio Mosonyi Szász

Con comentarios del grupo Kupai-UCV

Alvaro G. Rodríguez e Iván González (Coords.)

GENTRO para la
DESCOLONIZACIÓN

Centro Internacional de Estudios
para la Descolonización
"Luis Antonio Bigott"

El indígena
de los veinte idiomas.

Comentarios preliminares a cargo de:

Álvaro Rodríguez Zambrano
Ivón González

Lucía Eugenia Cardozo Silva
Leipzig Zaratustra Real Camino
Dubraska Hernández Gutiérrez

Gabriela Guerra Pinto

Yoandy Medina

Ender Rojas

María José Zerpa Sosa

Eliany Yumar

Hazzael Ardila

Ghalib Acosta

Se permite la copia de este libro, en cualquier formato,
mecánico o digital, siempre y cuando no se modifique el
contenido del texto, se respete su autoría
y esta nota se mantenga.

© Esteban Emilio Mosonyi, 2025

De la Compilación
© Álvaro Rodríguez
© Ivón González

De los Comentarios Preliminares
© Grupo Kupay-UCV

Edición
Diego S. González Porras

Diagramación:
Guillermo Peláez

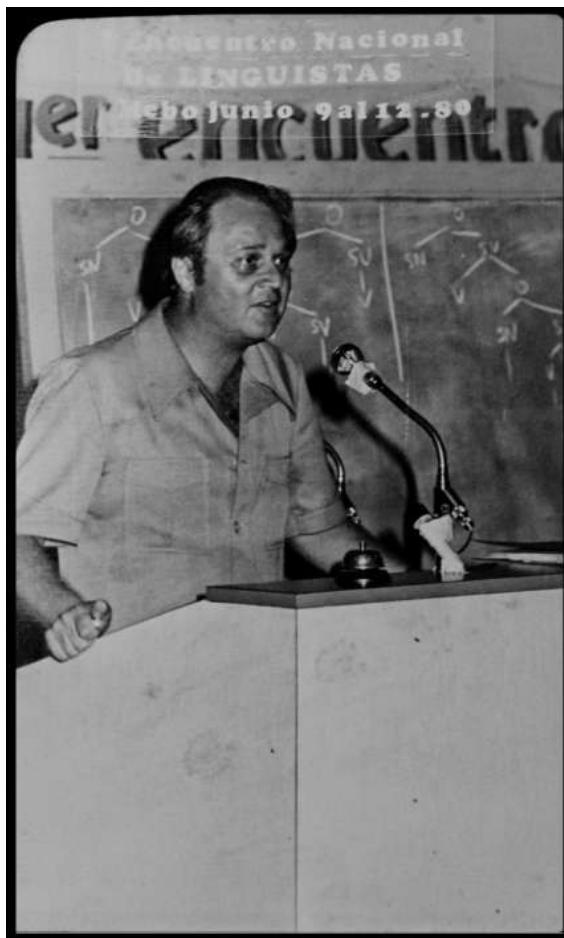
Diseño de Portada:
Juan Carlos Linares

Ilustración de portada:
Miguel Guerra

ISBN: 978-980-7998-23-9

Depósito Legal: DC2025001773
[Edición en Línea]

© Centro Internacional de Estudios para la
Descolonización “Luis Antonio Bigott”, 2025
Blog: Descolonización, Política y Cultura
(<https://centrodесcolonizacionvzla.wordpress.com/>)
Telegram: Centro para la Descolonización
(<https://t.me/centrodescovzla>)



Encuentro Nacional de Lingüistas.
Hecho en junio 9 al 12 de 1980

ESTEBAN EMILIO MOSONYI SZÁSZ

Es un antropólogo graduado en la Universidad Central de Venezuela (UCV, 1962). Licenciado en Letras (UCV, 1963). Doctor en antropología (UCV, 1978). Postdoctorado en Ciencias Sociales. Ha desempeñado entre otros, los siguientes cargos: Profesor Titular de Lingüística y Antropología en la misma Universidad; director de la Escuela de Sociología y Antropología, responsable del curso de Doctorado: en ciencias sociales, miembro del Consejo de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y coordinador de relaciones interinstitucionales de la mencionada facultad; rector de la Universidad Nacional Experimental Indígena del Tauca (UNEIT, 2010-2016). Algunos segmentos de su trayectoria son: firmante de la Declaración de Barbados (1971), participó activamente en la redacción del decreto 283 para el Régimen Especial de Educación Intercultural Bilingüe en Venezuela (1979), miembro fundador de la Red de Antropologías del Sur (1993), recibió el Premio Nacional de Cultura de Venezuela (1999), recibió el Premio Nacional de Humanidades (2000), recibió el Premio Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (2022), entre otros. A sus 86 años (en 2025), sigue activo y realizando importantes aportes a la humanidad.

ÍNDICE

PRÓLOGO.	11
INTRODUCCIÓN.	21
PRESENCIA DE LA EDUCACIÓN NACIONAL EN LAS ZONAS INDÍGENAS; ¿INSTRUMENTO DE ETNOCIDIO O RECURSO PARA LA AUTOGESTIÓN?	29
LA MUERTE LINGÜÍSTICA. UN CONCEPTO REACCIONARIO Y ETNOCIDA.	51
SOCIEDAD, CULTURA Y EDUCACIÓN UNA PERSPECTIVA INTERÉTNICA Y PLURALISTA.	75
HACIA UN PENSAMIENTO NO DESCUBIERTO. ¿EXISTE UN PENSAMIENTO AMERICANO (NO DESCUBIERTO), DISTINTO DEL IMPUESTO POR EL INVASOR A PARTIR DE 1492?	103
REFLEXIONES EN TORNO A LA EPISTEMOLOGÍA DE LA ETNOCIENCIA.	123
LOS IDIOMAS INDÍGENAS COMO UNIVERSOS DISCURSIVOS EN EL MOMENTO HISTÓRICO ACTUAL.	149
LO TRADICIONAL Y LO MODERNO EN LA SOCIEDAD WARAO ACTUAL.	177
¿COMUNISMO PRIMITIVO O SOCIALISMO PRIMARIO?	197
RESPONSABILIDAD CIUDADANA FRENTE AL ETNOCIDIO.	203
ANEXO.	231
PERFILES DEL GRUPO DE EXTENSIÓN KUPAY-UCV.	239

PRÓLOGO

Esta obra asume propósitos, banderas, ideales y formas de ejercer la práctica antropológica, materializada en reflexiones e ideas del maestro Esteban Emilio Mosonyi Szász, donde se ilustran maneras de desempeñar la antropología científica, que intencionalmente se opone al ejercicio de los científicos sociales caracterizados por una neutralidad, imparcialidad y deshumanizada manera de describir la vida de terceros. El maestro Mosonyi representa un perfil que muchos de los estudiantes y tesistas de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela, anhelamos, recordamos y repetimos. Por lo tanto, consideramos como colectivo de estudiantes dolientes y herederos indirectos del trabajo académico del profesor, realizar un acompañamiento en el marco del homenaje realizado en la Feria Internacional del Libro (FILVEN, 2025), en conjunto con el Centro Internacional de Estudios para la Descolonización Luis Antonio Bigott y la Biblioteca Nacional de Venezuela, cuyo ejercicio colectivo plasmado en esta obra sirva para muchos otros estudiantes, antropólogos, científicos e interesados en la materia, adentrándose de primera mano a través de ponencias inéditas, en aspectos de la historia nacional e intelectual, que abordan

fenómenos relacionados a la lingüística, antropología y problemáticas indígenas.

Esteban Emilio Mosonyi Szász: Nacido en Budapest, Hungría, 1939. A pesar de su origen magyar, es un venezolano en la práctica, en el sentimiento, de formación y de lucha. Ha dedicado su vida a la investigación y defensa de las lenguas y culturas indígenas del mundo, décadas de enfrentamiento en contra del vasallaje cultural, extractivismo, desalojo territorial, desaparición lingüística, discriminación, racismo, malas o inexistentes políticas de salud, educación, vivienda, entre otros; acciones características de los modelos occidentalizadores (tanto dentro como fuera de Venezuela). Su trabajo dedicado y amor persistente le permitió tener el honor de ser adoptado por la comunidad wayuu y designado como pütchipü (palabrero) de dicha comunidad.

Observarlo desde la mirada wayuu es realmente coherente en relación a sus aportes y estilo de trabajo. Su paralelismo ya lo había planteado con anterioridad Santiago Arconada Rodríguez (2022) quien había acercado la figura de Mosonyi con el de un palabrero mayor, pues el pütchipü o palabrero es un elemento esencial de la institución de la cultura wayuu en la actualidad, este puede describir genialmente al Maestro Mosonyi. Consideremos que el

pütchipü o palabrero, o el oficio de la palabra entre los wayuu, es un actor social institucionalizado muy importante, pues su función radica en la resolución de los conflictos, la obtención de compensación y el cumplimiento del acuerdo de ambas partes. El carácter del pütchipü no es solo la negociación, sino que es el garante del dialogo y la estabilidad del grupo; su basamento está en la búsqueda de la paz y arreglar una indemnización al afectado. Así mismo, se caracteriza el trabajo comprometido del maestro Mosonyi, una prueba innegable de su actividad como un pütchipü, palabrero o negociador de los conflictos que lo identifican; véanse sus participaciones activas en la lucha manifestada de la creación de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas: fue firmante de la Declaración de Barbados¹ 1971), participó en el primer encuentro nacional de investigadores sobre la pedagogía en Venezuela² 1975), tomó parte en la redacción del decreto 283

1 El Consejo Mundial de Iglesias (1971) convocó una reunión con diversos antropólogos de Latinoamérica para debatir la situación de los pueblos indígenas, en relación a la redefinición de las relaciones del Estado, las instituciones académicas y las misiones religiosas con los pueblos indígenas, entre los firmantes encontramos a: Miguel Alberto Bartolomé, Guillermo Bonfil Batalla, Víctor Daniel Bonilla, Gonzalo Castillo Cárdenas, Miguel Chase Sardi, Gaoro Grunberg, Nelly Arvelo de Jiménez, Esteban Emilio Mosonyi, Dercy Ribeiro, Scott S. Robinson y Stefano Varas.

2 El primer encuentro nacional de investigadores sobre la pedagogía en Venezuela (1975) un encuentro realizado para evaluar el estado educativo en Venezuela hasta la fecha. En su participación de Esteban Emilio Mosonyi y Gloria Marrero de García emitían una reflexión sobre el impacto de la educación tradicional en las zonas indígenas.

para el Régimen Especial de Educación Intercultural Bilingüe en Venezuela³ (1979), entre otros escenarios.

Su trabajo como antropólogo y sus intereses personales lo acercaron a la labor de la palabra, tal como precisa Horacio Biord (2019) en sus palabras pronunciadas en la entrega del premio Andrés Bello (2019) al maestro Mosonyi por parte de la Academia Venezolana de la Lengua, que recalca el reconocimiento nacional e internacional en el campo académico, fundamentalmente en tres aspectos: lingüística descriptiva; dominio interrelacionado de la sociolingüística y antropolinguística, tanto a niveles de la teoría, en efecto de la práctica y en el ámbito del ejercicio militante. En el campo de la lingüística descriptiva, son reseñables sus aportes sobre los estudios de los idiomas añú, warao, wayuunaiki o guajiro, caribano, yanomami, pumé o yaruro, baniva, curripaco, piapoco, español, alemán, entre otros. Estos aportes se ven reflejados en las obras: Morfología del verbo yaruro. Estudio de los sufijos personajes (1966); Curso de fonética del español de Venezuela (1986), en coautoría con Michele Castelli; Manual de

3 El Decreto Presidencial N° 283, publicado el 20 de septiembre de 1979, tuvo como objetivo principal implantar gradualmente un Régimen de Educación Intercultural Bilingüe en los planteles educativos ubicados en zonas habitadas por indígenas. Caracterización del sistema sonoro de las lenguas indígenas venezolanas guajibo, guajiro, kari'ña, pemón, warao, yanomami, yaruro, yekuana, yukpa, y presentación de los alfabetos correspondientes.

Lenguas Indígenas de Venezuela (1999), en conjunto a su hermano Jorge C. Mosonyi; Situación de las lenguas indígenas de Venezuela (2003), en conjunto con Arelis Barbella y Silvana Caula; entre otras. En los campos sociolinguísticos y antropololinguísticos, destaca su particular manera de comprender la importancia de las formas lingüísticas y sus influencias en las relaciones sociales, identidades culturales y cohesión social, que se ve reflejado en las obras: Ensayo de educación intercultural en la zona arahuaca del Río Negro (1975), en coautoría con Omar Gonzalez Náñez; Identidad Nacional y Culturas Populares (1982); El rescate de la sabiduría indígena ancestral como aporte a un mundo nuevo: una recomprensión y actualización del tema indígena (2008), en conjunto a Frank Bracho; y otros más. Este acercamiento a la palabra le permitió aprender más de veinte idiomas⁴, ya que se le reconoce un conocimiento y dominio hablado de lenguas indígenas y una variedad de otras, incluyendo el español, latín, inglés, alemán, añú, warao, wayuunaiki, caribano, yanomami, yaruro y unas cuantas más.

Revisar la contribución del maestro Mosonyi (1962-actualidad) nos permite aproximarnos a las representaciones e

⁴ En una entrevista realizada por la revista Elite (1965), se comentaba que “...El lingüista, de 26 años, de origen húngaro, sabe 10 idiomas modernos y ya ha aprendido 4 idiomas aborígenes” (p.32).

imaginarios sociales de la práctica antropológica en la Venezuela de los últimos setenta años, puesto que su trabajo científico y militante, acompañado de su labor como docente, ha generado escuela, influenciando en el interés y estudio sistemático sobre los pueblos indígenas desde una perspectiva etnológica y situacional, traspasando conocimientos, ideas, responsabilidades, pasiones y el espíritu de lucha a otras generaciones, tanto dentro como fuera de la disciplina, motivando a la preocupación, posicionamiento y accionar con respecto a las problemáticas indígenas. Esto es particularmente relevante si tomamos en cuenta la posición de diversos antropólogos aplicados alrededor del mundo indígena en la primera mitad del siglo XX quienes fueron cooperadores declarados o disfrazados de los regímenes coloniales. Un ejemplo notable, encontramos en Bronislaw Malinowski (1922). Reflejo de los ejercicios investigativos angloamericanos, se generaron trabajos indigenistas en Venezuela (siglo XX), que se diseñaron y ejecutaron como proyectos que implementaban un mecanismo coercitivo destinado a promover transformaciones sociales en las poblaciones indígenas, con el objetivo de fomentar una supuesta civilización e integración de las sociedades indígenas a sociedades circundantes o nacionales. Así mismo fue el accionar de instituciones privadas como los

organismos evangélicos, siendo especialmente relevantes el Instituto Lingüístico de Verano y la Misión de Nuevas Tribus.

La estrategia política inicial de asimilar a las sociedades indígenas dio paso a un enfoque que, en cambio, apreciaba sus particularidades, un nuevo enfoque comprometido, energético y hasta combativo en el marco de las complejas luchas de las sociedades indígenas, para lograr el reconocimiento total de sus derechos en lo político, social, económico, cultural y lingüístico (Horacio Biord, 2020). Esa postura en los años 60 es la que le da fundación a la Sociedad Venezolana de Antropología Aplicada (SOVAAP, 1969)⁵ a la que pertenecían Esteban Emilio Mosonyi, Omar González Náñez, Rafael López Sanz, Jorge Carlos Mosonyi, Gloria Marrero, Marc de Civrieux, y otros tantos más. Cabría agregar numerosos antropólogos y antropólogas que dedicaron su vida a la transmisión de realidades humanas a través de la disciplina antropológica y transformaron la forma de la mirada antropológica desde una postura naciocéntrica y comprometida: Nelly Arvelo-Jiménez, Efraín Hurtado, Jacqueline Clarac, Rigoberto Lanz, Mario

5 Conocida como la Sociedad Venezolana de Antropología Aplicada (SOVAAP) fundada en 1969 como una entidad afiliada al Colegio de Sociólogos y Antropólogos de Venezuela, fue un movimiento de carácter antropológico, que dio inicio a investigaciones indigenistas, generando guías para inmergir y evaluar las problemáticas indígenas. Poco se ha revisado de este colectivo científico, existe material en el fondo documental Esteban Emilio Mosonyi en la División de Libros Raros en Biblioteca Nacional donde puede ser revisado.

Sanoja, Iraida Vargas, entre muchos otros que han de merecer espacios de homenaje y recuerdo.

Para culminar, se hace necesario advertir que uno de los mayores retos que da como consecuencia esta obra es la organización y sistematización de las contribuciones en la disciplina hechas por antropólogos y no antropólogos en Venezuela, donde proponemos como punto de partida las obras y trabajos que deberían considerarse fundamentales para comprender la memoria disciplinar, tal como lo es el trabajo del maestro Mosonyi. Considerando los materiales y espacios precedentes, que deberían ser evaluados por los espacios institucionales educativos, tal como la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela y la Universidad del Zulia, para fundar una cátedra de la Historia de Antropología en Venezuela, que contemple desde los primeros años de la formación disciplinar, las miradas existentes, más allá del estudio de los clásicos occidentales —importantes, pero no únicos— que sirva para la formación de cada uno de las nuevas generaciones de antropólogos y antropólogas. Apreciando los esfuerzos anteriormente mencionados, nombramos: la obra De La Arqueología en Venezuela y de las Colecciones Arqueológicas Venezolanas, de Lino Meneses y Gladys Gordones (2009); las revisiones del trabajo de Miguel Acosta

Saignes publicado en la Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales (2010)⁶ donde aparecen Emanuele Amodio, Luis Molina, Silvana Caula, Rodrigo Navarrete, Cristina Soriano, Kay Tarble, Pedro Rivas, Edda Samudio, Mario Sanoja e Iraida Vargas; los dos tomos editados y compilados sobre las Antropologías hechas en Venezuela por Annel Mejías y Carmen Teresa (2020), el artículo titulado Una cronología de la Antropología en Venezuela por Lino Meneses (2020), la recopilación y republicación de las obras de Efraín Hurtado y Miguel Acosta Saignes realizada por el grupo Uno y Múltiple; el artículo de Horacio Biord (2022) titulado Para una historia de las ideas antropológicas en Venezuela; la tesis titulada La Antropología en la Venezuela del Siglo XX Desde la Geopolítica del Conocimiento, por Silvana Caula; y otros. Coincidiendo con el profundo espíritu crítico y de lucha del maestro Mosonyi como el “Director de la Huelga de Hambre”⁷ planteamos la necesidad de escribir una historia de la disciplina antropológica, la cual no solo es fundamental para los antropólogos, sino para cualquiera interesado en comprender

6 Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, 201, vol.16, no.1 (ene.-abr.).

7 Referencia a la huelga de hambre en que participó el maestro Mosonyi en solidaridad con un grupo de presos políticos universitarios, durante su tercer mandato en la dirección de la Escuela de Sociología y Antropología. Un documento público titulado “A la Escuela de Sociología y Antropología” dice: “Si por esa actuación estoy destinado a ‘pasar a la Historia’, será para recordarme como el ‘Director de la Huelga de Hambre’”.

cómo se ha construido el conocimiento nacional y continental, así mismo como se han construido los procesos, derechos, historias de lucha mantenida y militante de muchas de las poblaciones locales y regionales de este país.

Grupo de Extensión Kupai-UCV⁸

⁸ Una comunidad de estudiantes regulares, tesistas de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela y afines, que se ha conformado colectivamente a través de la adquisición de saberes, experiencias y aprendizajes en relación a las esferas de interés antropológico, cuyo objetivo contempla generar espacios para la discusión, análisis y documentación, que pueda establecerse para lineamientos de investigación, voluntariados, trabajos de campo, entre otros. Es ejecutado principalmente por estudiantes de antropología y anexados, asesorados por profesores, cultores o cualquier protagonista que cumpla con los parámetros de conocimientos y experiencia necesarios para un tema específico, materializando a través de conversatorios, ponencias, encuentros guiados, visitas de campo, cursos, talleres, entre otros, contemplando herramientas teóricas y prácticas, a fin de garantizar un mejor ejercicio profesional de la disciplina antropológica, con altos grados de reflexión y compromiso social.

INTRODUCCIÓN

El indígena de los 20 idiomas es una obra colectiva que compila ideas y reflexiones planteadas por el Dr. Esteban Emilio Mosonyi entre los años 1975-2003, manifiestas a través de diferentes ponencias realizadas durante esos años, cuyos materiales son un aporte a la defensa y rehabilitación de las culturas indígenas del mundo, por medio de su característica forma reivindicadora que se opone a las instituciones e individuos, que ignoran, irrespetan y asechan en contra de las formas y vidas multiculturales y pluriculturales, que por sí mismas representan un patrimonio cultural y humano. Mosonyi, a través de sus ideas y reflexiones genera una bandera de lucha y revitalización que va desde el ámbito académico al campo del activismo político.

Esta obra es parte de una clasificación archivística en proceso, que refleja una muestra de los contenidos del Fondo Mosonyi, ubicado en la División de Libros Raros de la Biblioteca Nacional de Venezuela, basado en el criterio de selección del tratado publicado por el Instituto Autónomo Biblioteca Nacional y de Servicios de Bibliotecas titulado Política de Desarrollo de Colecciones de la Biblioteca Nacional (2010). La

obra exhibe la compilación de nueve ponencias, siendo la mayoría de estos textos inéditos, compuestos por los resultados de las investigaciones y análisis que ha realizado Mosonyi en su vida como antropólogo, quien desde una redacción crítica, genera complejas reflexiones de mucho interés científico y humanístico, que expresa sobre diferentes temas en cada una de las ponencias que se mencionan a continuación:

Presencia de la Educación Nacional en las Zonas Indígenas; ¿Instrumento de Etnocidio o Recurso Para la Autogestión? - (con Gloria Marrero de García, 1975). Presentada en el Primer Encuentro Nacional de Investigadores sobre la Pedagogía en Venezuela. Exponen el panorama de la educación en las zonas indígenas, donde se refleja una profunda crisis, marcada por la discriminación, la deculturación y la pérdida de identidad cultural a través de los métodos educativos tradicionales, que favorecen la migración indígena, vergüenza étnica, alienación occidental y el etnocidio. Proponen como alternativas, la creación de una educación intercultural bilingüe, así también como reformas que promuevan la participación comunitaria y generar una autogestión que podría revalorizar las culturas originarias.

La "muerte lingüística": un concepto reaccionario y etnocida. (1980). Es una crítica a los métodos científicos que

pasan por alto el valor cultural y la posibilidad de la revitalización de las lenguas en peligro, dado que desde una visión científica se había popularizado la idea de que la “extinción de lenguas” debía tomarse desde un carácter neutro, objetivo y casi biológico. Mosonyi enfatiza cuán crucial es proteger la diversidad lingüística como patrimonio cultural, acompañada de políticas que fomenten la convivencia, el respeto y la recuperación de los idiomas en peligro de desuso, verlo de otra manera sería deshumanizante y pesimista, un mecanismo para excusar su extinción.

Sociedad, cultura y Educación: Una perspectiva Interétnica y Pluralista. (1990). Desde el compromiso internacional emitido en la reunión en la Federación Catalana de Asociaciones y Clubes UNESCO (España, 1990), surgen unas recomendaciones que serán las bases de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas¹, que promueven el respeto y reconocimiento de las culturas indígenas, afrodescendientes y minoritarias en un marco de

1 La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, formalmente conocida como resolución 61/295, fue aprobada el 13 de septiembre de 2007 durante la 107.^a sesión plenaria de la Asamblea General de la ONU. Este documento, compuesto por 46 artículos, es un instrumento fundamental que establece los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas, incluyendo su derecho a la libre determinación y autonomía, la protección de sus derechos culturales, la posesión de sus tierras, territorios y recursos, la participación y consulta en las decisiones que los afectan, y la mejora de sus derechos sociales y económicos.

diversidad, libertad y solidaridad mundial. La participación de Mosonyi propone establecer estas recomendaciones emitidas en el marco internacional, como lineamientos para buscar soluciones idóneas y viables para asegurar la supervivencia y continuidad del pueblo Yanomami.

Hacia un Pensamiento no Descubierto; ¿Existe un pensamiento americano (no descubierto), distinto del impuesto por el invasor a partir de 1492? (1992). El continente asumido en algún momento como descubierto, cuenta con una larga historia de decenas de miles de años, con sociedades construyendo su existencia colectiva sobre bases milenarias y diversidad cultural sólida. Superando la visión diacrónica y adoptando una pancrónica que resignifique la historia, que conciba una sucesión de presentes que acumulan y recontextualizan los pasados. En la actualidad, existen diversas comunidades indígenas y campesinas que mantienen vivas sus tradiciones, resistiendo la destrucción colonial y el neoliberalismo. Muchas de estas culturas siguen vivas en la actualidad, siendo partes del panorama moderno, aportando perspectivas originales y valiosas para toda América.

Reflexiones en Torno a la Epistemología de la Etnociencia (2003). Desde una mirada crítica que enfatiza la importancia de la etnociencia como conocimiento holístico,

que refleja las raíces existenciales profundas de los pueblos y su relación con la naturaleza y el cosmos, su reconocimiento ha sido lento debido al cientificismo y academicismo predominantes. Mosonyi presenta dos enfoques principales: uno que promueve la recolección externa de conocimientos y otro que aboga por que las propias comunidades sistematicen y protejan sus saberes. Además, subraya la importancia de la etnolingüística indígena, que contempla la adquisición y revitalización de idiomas autóctonos, y que puede aportar a reformular teorías lingüísticas y antropolinguísticas. Desde la valoración de la etnociencia, replantea una reflexión epistemológica para legitimar nociones como saber, verdad y eficacia cognitiva en los conocimientos ancestrales.

Los Idiomas Indígenas como universos Discursivos en el Momento Histórico Actual. (2003). Presentado en el II Curso Nacional de Lenguas Indígenas, aborda las potencialidades de las lenguas indígenas en Venezuela desde una perspectiva cultural, educativa y política. Destaca que las lenguas indígenas no son solo códigos de comunicación, sino que constituyen universos discursivos que reflejan y producen conocimientos, creencias y formas de vida propias. Si bien en muchas de las sociedades indígenas existe la transmisión de la tradición oral para la prevalencia de estas lenguas, puede complementarse

con publicaciones, medios audiovisuales y literatura en lenguas originarias. Además, se propone la creación de “nichos lingüísticos” como espacios intermedios que faciliten la enseñanza y el uso del idioma, especialmente en contextos urbanos. Finalmente promueve la presencia de la lengua en las sociedades criollas, para poder superar la superficialidad y haciendo posible una verdadera interacción intercultural que garantice la continuidad y vitalidad de las lenguas indígenas.

Lo Tradicional y lo Moderno en la Sociedad Warao Actual. (s/f). Produce una evaluación sobre la situación de las comunidades warao, considerando su resistencia y adaptación que han demostrado frente a los múltiples desafíos socioculturales y ambientales que han experimentado históricamente. A pesar de la marginación y la destrucción ambiental en el Delta del Orinoco, los waraos mantienen viva su lengua, tradiciones y derechos colectivos, promoviendo la autogestión y la recuperación de tierras comunales, ilustrando a través de materiales musicales y lingüísticos, la existencia de formas de lucha y resistencia cultural.

¿Comunismo Primitivo o Socialismo Primario? (s/f). El texto destaca la importancia de revalorizar las sociedades indígenas venezolanas, rechazando estereotipos que las califican de primitivas o atrasadas. Argumenta que estos

pueblos poseen una organización compleja basada en valores como el usufructo comunal y la participación democrática, constituyendo un socialismo primario. Mosonyi hace crítica sobre la visión que niega el aporte histórico y cultural de las sociedades indígenas, promoviendo en cambio el reconocimiento de su legado para fortalecer procesos de liberación y descolonización. Además, enfatiza que su realidad no es una forma de comunismo primitivo, sino una alternativa social, respetuosa y en diálogo con experiencias de libertad y solidaridad.

Responsabilidad Ciudadana Frente al Etnocidio. (s/f). Genera reflexiones en torno a problemática del etnocidio de las poblaciones indígenas en Venezuela, destacando la falta de una tipificación clara del acto como delito y la consecuente dificultad para la imputación de las responsabilidades de los individuos y entes relacionadas a la materia. Mediante una voz representada por el Sr. Rivero (Warao), Carlos Piedra (Yaruro) y Sr. Hernán Camico (Baniva) evoca la mirada indígena ante la situación, los cuales perciben con mayor claridad las causas de su situación, señalando a los foráneos y a la sociedad en general como principales culpables, analizando así las responsabilidades que deben asumir los diversos actores

asociados ante esta problemática, asomando la responsabilidad colectiva de científicos sociales, medios de comunicación, población general, organismos y misiones indígenas.

A partir del proceso de revisión de las ideas y reflexiones del Maestro Mosonyi, el Grupo de Extensión Kupai, conformado prioritariamente de estudiantes regulares y tesistas de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela, generaron introducciones de tipo contextual, histórico, categórico, entre otros, para cada uno de los materiales, asumiendo así los contenidos encontrados desde la mirada de las próximas generaciones de antropólogos y antropólogas, entre los que se encuentran: Álvaro Rodríguez Zambrano, Ivón González, Dubraska Hernández, Lucia Cardozo Silva, Gabriela Guerra Pinto, Yoandy Medina, María José Zerpa, Ender Rojas, Eliany Yumar, Hazzael Ardila, Leipzig Zaratustra Real y Ghalib Acosta.

PRESENCIA DE LA EDUCACIÓN NACIONAL EN LAS ZONAS INDÍGENAS; ¿INSTRUMENTO DE ETNOCIDIO O RECURSO PARA LA AUTOGESTIÓN?

Comentario Preliminar

Por Álvaro Rodríguez Zambrano

Tesista de la Escuela de Antropología, UCV

Es imperativo renovar las reflexiones que Mosonyi y Marrero plantean en su ponencia Presencia de la Educación Nacional en las Zonas Indígenas; ¿Instrumento de Etnocidio o Recurso para la Autogestión? (1975). Dado que aún en la actualidad es un verdadero reto para las planificaciones de las políticas públicas educativas realizar planteamientos sobre la educación indígena. Para nuestro año (2025) es una discusión activa y constante el pénsum de la educación intercultural bilingüe en el Ministerio del Poder Popular para la Educación de la República Bolivariana de Venezuela.

Contémpiese que el contexto de esta ponencia corresponde al primer encuentro nacional de investigadores sobre la pedagogía en Venezuela realizada en julio de 1975, titulada como “Jornada Nacional de Análisis del Sistema Educativo Venezolano”.¹ Dicha jornada estaba centrada en analizar y evaluar el estado del arte del sistema educativo venezolano hasta la fecha del encuentro, convirtiéndose en un punto de referencia para futuros diagnósticos y planes educativos, el cual reunió docentes y sectores gremiales expertos en la materia. Estos presentaron problemáticas de carácter presupuestario, insuficiencia en la infraestructura,

¹ Encuentro que será evaluado futuramente en “Diagnósticos Educativos realizados en Venezuela (1975-2014); Avances y retos del sistema educativo venezolano” marco elaborado para la Consulta Nacional por la Calidad Educativa (2014).

falta de preparación de los maestros, problemas curriculares, entre otros (Juárez, 2019).

Hay que destacar que estas evaluaciones se realizaron en un contexto educacional particular, puesto que, después del Pacto de Punto Fijo (1958) la educación se estableció dentro de la propuesta ideológica de la naciente democracia, las gestiones de las políticas educacionales se centraron en la masificación de la misma, como parte de la doctrina del humanismo democrático. Carvajal (2011) afirma que ya para el año 1961, con una población de un poco más de siete millones de habitantes, el analfabetismo rondaba casi el 37%. A pesar de la aparente masificación, las escuelas presentaron graves problemas de planificación, sobre todo las escuelas en sectores populares y rurales con inadecuada infraestructura, sin el adecuado o incompleto personal docente, hubo diversos casos de construcciones escolares de una sola planta, donde se ofrecía atención a estudiantes de diferentes edades y niveles en un mismo salón, lo que ponía en aprieto al profesor quien dictaba en el aula, que además de su escasa preparación, tenía que diseñar sus lecciones teniendo en cuenta esa diversidad de alumnos (Juárez, 2019).

Sin embargo, hay que distinguir. Las planificaciones de las gestiones de masificación educacional tienen su propia lectura, y la práctica de las instituciones educacionales ubicadas en las zonas de las sociedades indígenas tiene otra. Más aún si sumamos los caracteres de ámbito histórico que rodean la identidad indígena en relación a las instituciones occidentales. En el tiempo en que se publica la obra, la práctica de los maestros estaba caracterizada por ser repetidores y replicadores del modelo neocolonizador, conllevando posturas alienantes a muchos sectores del país (Guinand y García, 2014). Mosonyi y Marrero, analizan estas problemáticas relacionadas con las instituciones educacionales en zonas indígenas en Venezuela (1975), la cual puede catalogarse como un reflejo

de la crisis educativa nacional, evidenciando su carácter discriminatorio y etnocida.² La política educativa promovía una intención de “civilizar” a los pueblos indígenas, mediante internados y métodos que rompen con sus identidades culturales y sociales. Lejos de respetar la especificidad étnica, ha causado daño cultural, promoviendo la migración y el rechazo hacia sus orígenes étnicos. A pesar del panorama, puede existir una manera para mejorar la situación, el gobierno debe elaborar políticas participativas, adaptadas a las particularidades de cada grupo étnico, erradicar concepciones racistas y promover una reformulación profunda de la política indigenista. La educación debería dejar de ser un instrumento de etnocidio y convertirse en un recurso de autodeterminación, respetando y fortaleciendo la identidad cultural indígena.

² Etnocida: El vocablo "etno-" es un prefijo que significa "pueblo", "nación" o "etnia" y el vocablo latino "-cide", matar. Tiene origen con Robert Jaulin (1970) que emplea el término "etnocidio" específicamente en su libro *La paix blanche: introduction à l'ethnocide*, referente al proceso de la destrucción de la cultura o sociedad.

PRESENCIA DE LA EDUCACIÓN NACIONAL EN LAS ZONAS INDÍGENAS: ¿INSTRUMENTO DE ETNOCIDIO O RECURSO PARA LA AUTOGESTIÓN?

Resumen de la Ponencia presentada en la Jornada Nacional de Análisis del Sistema Educativo Venezolano.

Esteban Emilio Mosonyi y Gloria Marrero de García

Julio de 1975

1.- PROBLEMÁTICA ACTUAL DE LA EDUCACIÓN FORMAL EN ZONAS INDÍGENAS.

La educación formal impartida en zonas indígenas constituye quizás la revelación más clara y contundente de la crisis educativa que se da a nivel nacional, en función de nuestra dependencia socioeconómica, política y cultural. Sin embargo, la crisis educativa alcanza proporciones mucho mayores en las zonas indígenas debido al desconocimiento y negación que se tiene de la especificidad étnica y de la clara diferenciación social, cultural y lingüística en el seno de los aproximadamente treinta grupos étnicos que habitan en el país.

Todo ello reviste un carácter aún más paradójico por cuanto ya existe un consenso general a nivel teórico, refrendado en la práctica por los principales organismos internacionales y por algunos Estados Nacionales, en lo concerniente a la política que ha de regirse con los grupos

étnicos y nacionales minoritarios, en términos de mutuo respeto y un nivel aceptable de autodeterminación de las minorías. Cabe citar inclusive que diversos países violadores consuetudinarios de este tipo de derechos humanos, como por ejemplo la Unión Surafricana, han sido severamente sancionados a nivel internacional.

Es lamentable constatar que entre los grupos étnicos minoritarios han sido precisamente los pueblos indígenas americanos los más discriminados y perseguidos, a tal punto que, en Venezuela, así como en la mayoría de los países del continente, la población general carece de toda conciencia y de todo interés humano en relación a la problemática de la población autóctona. En el mejor de los casos puede existir una especie de “totemización de lo indio” personificado en héroes como Guaicaipuro y Paramaconi que se aceptan como ancestros muy lejanos y mistificados de la nacionalidad actual, pero sin ninguna conexión o sentido de continuidad histórica. Para el venezolano medio, incluyendo a dirigentes y profesionales, el indio está muerto o debería estarlo, o tal vez nunca habría debido existir.

Este estereotipo es tan fuerte que ni siquiera el cúmulo de investigaciones científicas de mayor o menor calidad que se ha producido en torno al indígena, ha tenido una influencia

contundente en la política seguida por el Estado y los organismos oficiales, o en la actitud general de la población. Y uno de los campos de acción en que tal estado de cosas se expresa con más nitidez es en la Educación Oficial. A pesar de leves intentos de aproximación a la realidad indígena por parte de los programas más recientes, podemos seguir afirmando que pocas instituciones han hecho tanto daño en zonas indígenas como la escuela primaria.

Sin entrar analizar a la política educativa del Estado Venezolano, existe el hecho llamativo de que el maestro de primaria destacado en comunidades indígenas asume su trabajo con la idea fija de “civilizar” al niño indio y transformarlo en ciudadano venezolano. Es decir, considera que mientras persista algún rasgo étnico, el indígena sigue siendo incivilizado, infantil y ajeno a la nacionalidad cuando no directamente perjudicial a los “intereses de la patria.”

El maestro por lo general, considera como su deber fundamental inducir el sentimiento de vergüenza colectiva como paso previo a la erradicación de las costumbres. Antes que impartir nuevos conocimientos el “educador” persigue la deculturación total del indígena, es decir, la pérdida de su autenticidad y especificidad culturales. Es decir, que toda la creación acumulada durante milenios todo un sistema de

convivencia social, todo un mundo de valores y modelos expresivos sufren la persecución más ensañada por parte del maestro, sin que este tenga el menor conocimiento acerca de la significación de estas culturas o la menor motivación por conocerlas. A tal extremo ha llegado la inversión de valores que en algunos puntos del Rio Negro (Territorio Amazonas) se consideran como ignorantes y brutos los ancianos que dominan junto con el español una o varias lenguas indígenas (curripaco, baniva, guarequena, baré, yeral etc.), además de las expresiones culturales fundamentales de todos estos grupos; mientras que se denominan civilizados y hasta “inteligentes” y “desarrollados” a los muchachos que solamente hablan un español chapurreado y desconocen todo el patrimonio indígena como producto de un proceso educativo mal llevado.

Ese modelo educativo es básicamente destructor por cuanto solo alcanza a reprimir y eventualmente destruir las culturas indígenas, sin lograr siquiera su pretendida finalidad de llevar los logros de la “cultura occidental” al alcance de los grupos indígenas. No negamos que toda esta situación es producto de condicionantes históricas muy complejas, pero el hecho básico sigue siendo que nuestra legislación educativa no contempla la posibilidad de tomar la propia identidad y cultura de los grupos étnicos como punto de partida y de referencia para la educación formal.

Aparte de la deculturación y del etnocidio-destrucción sistemática de formas culturales es importante extendernos en el sentido desintegrador y alienante de la educación formal impartida en el medio indígena. Nuestro sistema educativo conspira como un todo contra la existencia e integridad de las comunidades autóctonas. Los canales educativos abarcan distintas etapas de educación primaria, media y superior cuya culminación se da únicamente en las grandes urbes del país; en las pequeñas comunidades la educación raras veces sobrepasa el nivel de la primaria elemental. Por tal razón se ha hecho consuetudinario, por ejemplo, en el Amazonas y la Guajira, la migración forzada de los padres de familia hacia las capitales regionales para que los hijos concluyan al menos su educación primaria completa. Esto se agrava aún más por el hecho de que los niños y jóvenes con mayores aspiraciones intentarán a toda costa elevar su nivel educativo, y al no lograrlo, como ocurre en casi totalidad de los casos, se convertirán en seres frustrados y desarraigados para el resto de sus vidas.

Tampoco parece mucho más estimulante el caso, por cierto, extremadamente esporádico, de los indígenas que hayan logrado culminar con éxito su educación superior. Estas personas en la medida en que logran atravesar los filtros de la educación media y superior, tienen que distanciarse forzosamente de sus lugares de origen en un sentido tanto

espacial como sociocultural. Durante su proceso educativo tienden a residir en centros urbanos cada vez más alejados de su región, recibiendo el impacto de los valores y contenidos de nuestro sistema educativo, además del bombardeo permanente de los medios de masas que siguen patrones de imposición cultural claramente foráneos. En esta nueva socialización el futuro profesional indígena es inducido a sentirse cada vez más identificado con su nuevo ambiente sociocultural. Esto implica una creciente apatía hacia su comunidad y aún hacia sus parientes más próximos; el olvido paulatino de su idioma, costumbres y valores; la infravaloración de su identidad acompañada de vergüenza étnica; y en casos frecuentes la negativa total a residir nuevamente en su cnomunidad, como la generalidad de los profesionales de nuestro país dependiente y neocolonizado, tenderá a concebir su ejercicio profesional como una actividad básicamente lucrativa, fuente de prestigio estrictamente individual y motivo de identificación con las clases dominantes del país.

Si estos hechos son graves en relación al profesional proveniente del medio rural o suburbano, son totalmente deletéreos en el caso del profesional indígena, por cuanto las comunidades autóctonas tienen su base existencial precisamente en la solidaridad familiar y grupal, en la estrecha colaboración económica y social, y en una cultura enraizada en

un medio ecológico intransferible y en una experiencia histórica profundamente original cuyo comienzo se pierde en el tiempo.

En la medida en que las nuevas generaciones vayan abandonando la comunidad en busca de la “superación” por la vía educativa, se va asestando un golpe mortal a estas configuraciones sociales, ya que la migración de los jóvenes muchas veces acompañada de sus respectivos familiares amenaza con interrumpir la continuidad histórica del relevo generacional. Es útil insistir en que por regla general ni siquiera los profesionales indígenas cuyo ejercicio podría estar ligado al bienestar de su comunidad, por ejemplo, Médicos, agrónomos, etc. tratan de reintegrarse a la misma, ya que sus valores adquiridos durante el proceso de enseñanza-aprendizaje los inducen al rechazo de su lugar de procedencia. Generalmente se da una racionalización en los términos de “yo me sacrificué haciendo estudios para salir del ‘monte’ y llegar a la civilización”; “si me hubiera conformado con el monte no habría tenido necesidad de tantos años de estudio”.

Sin embargo, no queremos dar la impresión de una generalización en términos absolutos. Siempre ha habido excepciones y, sobre todo en los últimos años ha surgido en todos los países americanos una fuerte toma de conciencia

étnica acompañada a veces de una clara definición política, en cuyo marco han venido apareciendo lentamente profesionales indígenas mucho más identificados con los intereses y valores legítimos de su grupo de pertenencia. Pero si esto ha ocurrido, ha sido a pesar de la orientación general de nuestro sistema educativo, nunca como un fruto del mismo.

Ligada a las características básicas de deculturación y alienación que presenta nuestro sistema educativo aplicado al medio indígena, se presenta la concepción de una educación concentrada en el marco administrativo de distintos tipos de internados. Al igual que en los establecimientos misionales, se piensa todavía en las altas esferas educativas del país que la solución idónea para el problema educativo en las llamadas “áreas marginales fronterizas” es la máxima concentración posible de la población escolar, preferentemente en zonas urbanas o semiurbanas que constituyan polos de desarrollos potenciales o reales, como secuela de la ya tradicional concepción desarrollista de nuestro sistema sociopolítico.

No nos debe extrañar que por la preeminencia de criterios cuantitativos las pequeñas escuelas correspondientes a los núcleos de población rural e indígena presentan un cúmulo de deficiencias, frente a las cuales la creación de internados aparenta ofrecer una solución eminentemente

progresista: ausencia temporal o total del maestro, carencia de material didáctico, falta de mantenimiento, desorden administrativo, carencia de supervisión y otras fallas suficientemente conocidas por todo aquel a quien le haya tocado vivir esa realidad, principalmente a los propios maestros que laboran en tales zonas.

Aún a sabiendas de todas estas irregularidades, la creación de internados no hace sino agravar y empeorar la crisis ya existente. Aparte de que hasta la fecha el funcionamiento de los internados en zonas marginales o fronterizas no constituyen muestra fiel de superación de los problemas antes señalados, la concentración coercitiva de la población escolar crea necesariamente una ruptura violenta y definitiva entre la población infantil y la comunidad, en términos de una socialización artificialmente producida al margen de la vida familiar y comunal. Es fácil comprender que el sistema de internados maximiza la tendencia a la deculturación, alienación y desarraigamiento ya presente en los grupos indígenas dominados por la sociedad “nacional”.

Es triste tener que constatar que después de la larga experiencia de los internados misionales que constituye uno de los aspectos más criticados de la acción de esas instituciones religiosas junto con la explotación económica la imposición religiosa y cultural, la dominación de tipo policial, el Estado

venezolano continúe enfocando la política educativa indígena en términos de abducción infantil, con el fin explícito de “civilizar” e “integrar” al niño indígena lejos de la influencia de su familia y de su comunidad de origen, las cuales carecen supuestamente de la capacidad de formar “hombres útiles al país” y “ciudadanos aptos para al desarrollo”. No es necesario enfatizar las connotaciones racistas de estos y similares prejuicios, que pese a toda su incoherencia y falta de basamento científico siguen constituyendo punto de referencia de toda nuestra política educativa.

Por otra parte, es un simplismo muy burdo argumentar en términos economicistas que el costo de una escuela concentrada de proporciones amplias es significativamente menor que el de la creación de una escuela bien dotada en cada comunidad cuyo conjunto absorbería el mismo número de los alumnos que el internado en cuestión. Si consideramos que todas las tendencias contemporáneas en relación a la planificación para comunidades pequeñas apuntan hacia la descentralización de servicios, la autogestión y la participación organizada de toda la población, esta situación tiene que extenderse forzosamente a la institución escolar, sin lo cual jamás podría haber una adecuación armónica entre la escuela y la comunidad. Una escuela concebida para la comunidad puede prestar grandes servicios para su fortalecimiento económico y

desenvolvimiento sociocultural, siempre y cuando su creación y organización obedezca a los mejores criterios científicos y a la participación integral de los propios individuos que conforman dicha comunidad en todos los niveles de la gestión escolar. En cambio, una escuela concebida como un internado situado a cierta distancia de las comunidades no deja de ocasionar a la larga la desintegración y el despoblamiento de las mismas, dando lugar al consabido incremento de la migración rural urbana.

Y es precisamente en este punto donde fracasan los cálculos de los economicistas, ya que la insistencia en ahorrar una mínima cantidad de dinero en la construcción y equipamiento de planteles escolares habrá conducido a la deserción de la población de sus lugares de origen y a la improductividad de vastas regiones rurales. En este sentido no acertamos a comprender la abismal contradicción que se halla presente incluso en los proyectos educativos oficiales más recientes para la llamada Zona Marginal Fronteriza, en los que se insiste en el fomento de la autogestión y la creatividad de las comunidades a través de la escuela, proponiendo al mismo tiempo como solución la creación de internados y concentraciones escolares masivas. Esta sola razón bastaría para declarar en emergencia la planificación educativa hacia las zonas indígenas.

2. ALGUNAS ALTERNATIVAS DE SOLUCIÓN

El conjunto de alternativas que han surgido en las últimas décadas para lograr un inicio de solución para la problemática educativa indígena puede englobarse bajo el nombre de Educación Intercultural Bilingüe. Estamos conscientes de que ninguna reforma educativa puede ejercer un efecto profundo sin una transformación radical de orden socioeconómico. Resultaría no obstante, antidialéctico, postergar toda iniciativa de carácter educativo tendiente a mejorar la actual situación, en espera de una transformación integral del país.

La Educación Intercultural Bilingüe siendo una reformulación más integral y precisa de la educación bilingüe ya vastamente aplicada en diversos países de América y otros Continentes. La diferencia conceptual consiste en que la educación bilingüe, atiende fundamentalmente a la diversidad lingüística, mientras que la adición del concepto “intercultural” significa la consideración de toda la diferenciación étnica y sociocultural entre los grupos minoritarios y las sociedades nacionales.

En América Latina las primeras experiencias de educación bilingüe, por ejemplo, la mexicana, no perseguían

sino la imposición indirecta del idioma español (castellanización) en razón de una política de integración vertical de las comunidades indígenas a la sociedad mexicana. En cambio, las modalidades recientes como el bilingüismo actual practicado en el Perú, presentan una formulación teórica bastante nítida fundamentada en el objetivo de revalorizar las culturas indígenas, a la par de una implementación práctica que contempla una secuencia de etapas racionalmente llevadas. Podemos afirmar que, en vista de las experiencias existentes, la implantación en Venezuela de una modalidad de la Educación Intercultural Bilingüe no revestiría dificultades insuperables de orden económico o técnico, sino que más bien se ve frenada por la persistencia de concepciones muy arraigadas de índole etnocidaria (ignorancia militante y rechazo absoluto hacia las culturas indígenas), que repercuten muy especialmente en nuestra educación formal.

Algunas personas y entidades se han acercado en repetidas oportunidades a las autoridades del Ministerio de Educación, y aunque el rechazo no ha sido tajante, se ha manifestado una resistencia pasiva difícil de superar que ha conducido al soslayamiento y posiciones indefinidas de toda proposición concreta. A esto cabe sumar la mayor receptividad que los organismos oficiales se dispensen a planteamientos

presentados por asesores extranjeros, incluyendo los intentos de una organización tan cuestionada y pro-imperialista como el Instituto Lingüístico de Verano, que a los proyectos e ideas mucho más concretos y vinculados a la realidad nacional presentados por especialistas que trabajan en las Universidades y otras instituciones nacionales, los cuales han tenido experiencias directa en las distintas comunidades indígenas del país. Al profesional nuestro lo persigue constantemente la desconfianza en su capacidad creativa aunada a prejuicios de orden político (es bien sabido que el asesor extranjero no tiene ningún derecho de intervenir críticamente en relación a decisiones y lineamientos de índole política).

Sin embargo, cabe el señalamiento que a fin de cuentas ni siquiera el asesoramiento extranjero ha conducido a resultados tangibles. Como prueba de ello tenemos la presencia de una misión interamericana encabezada por un especialista peruano en educación bilingüe, la cual asesoró durante aproximadamente un mes a ciertas dependencias del Ministerio de Educación y aun cuando la misma aportó valiosos materiales, su permanencia no se ha traducido en ninguna modificación apreciable de la política anterior. Los planes educativos hacia zonas fronterizas de elaboración más reciente, siguen siendo tan impermeables como los anteriores a toda innovación significativa en términos de las nuevas

orientaciones científicas, así como de las experiencias concretas de algunos países menos recalcitrantes. Para corroborar lo dicho hemos anexado a la presente ponencia un proyecto venezolano carente de todo alcance innovador, junto con uno peruano que registra algunas de las concepciones más actualizadas que existen sobre la materia.

Ya hemos mencionado de paso que ciertas experiencias vinculadas a la futura Educación Intercultural Bilingüe en nuestro país se han llevado a efecto a partir de las Universidades Nacionales. Para ser precisos hay que señalar que durante los dos últimos años la institución educativa superior que se ha destacado en mayor grado por su amplitud y dinamismo frente a esta problemática ha sido la Universidad del Zulia, donde se han impartido últimamente diversos cursos de carácter antropológico e indigenista, tanto a nivel de pregrado como de postgrado. El más reciente de estos cursos se denominaba precisamente “Problemática Intercultural del Pueblo Guajiro” que abarcaba dos asignaturas: Educación Intercultural Bilingüe e Idioma Guajiro. En este curso participaron junto con egresados y estudiantes universitarios un grupo muy entusiasta de cuatro maestros guajiros quienes impartieron, durante la realización del curso, un “número significativo de clases en lengua guajira en distintos planteles educativos de la Guajira y de los barrios indígenas de

Maracaibo.” La receptividad de los alumnos guajiros ha sido notable, a tal punto que en cada clase se establecía un flujo de comunicación y participación espontánea inimaginables en el contexto de una educación monolingüe en castellano, despertándose la creatividad reprimida de los niños con rapidez instantánea al sentirse motivados por su identificación con la lengua y cultura propias.

Por otra parte, el curso ha producido una cantidad considerable de material bilingüe relativo a alfabetización, ciencias naturales, higiene, historia y otros tópicos. Si alguna duda hubiera existido acerca de la aplicabilidad de esta modalidad educativa al medio venezolano, los resultados de este curso serían ampliamente suficientes para corroborar su factibilidad, ya no solamente a nivel experimental sino como parte integrante del sistema educativo general del país.

No queremos concluir sin resumir algunos puntos que puedan servirnos de guía para enfrentar racionalmente la problemática educativa en zonas indígenas:

1. Formulación de una política general de Educación para las zonas indígenas con participación plena de la población indígena involucrada y de los especialistas y conocedores de la problemática indígena, además de los organismos competentes responsables.

2. Adaptación igualmente democrática y participativa de estos lineamientos generales a las necesidades propias de

cada grupo étnico, en términos de su especificidad lingüística, sociocultural, económica y ecológica.

3. Erradicación definitiva de la política de internados (incluyendo los misionales), colocando en su lugar núcleos escolares perfectamente adaptados a los requerimientos de cada localidad y estrechamente vinculados a la dinámica e intereses propios de cada comunidad.

4. Estímulo de nuevas experiencias parciales de educación intercultural bilingüe en diversas zonas del país, con el fin de acelerar la implantación de una nueva política educativa hacia las zonas indígenas.

5. Erradicación de las viejas concepciones anticientíficas y racistas acerca de las poblaciones indígenas mediante el uso de todos los recursos disponibles: Medios de divulgación masiva, ciclos de charlas y conferencias, Cursos y seminarios, y sobre todo la revisión integral y pormenorizada de los textos de enseñanza utilizadons a todos los niveles de la Educación Formal.

6. Formación sistemática del personal necesario para los distintos niveles de acción requeridos por la Educación Intercultural Bilingüe: Maestros Bilingües, técnicos en Educación Intercultural Bilingüe, antropólogos y lingüistas especializados, etc., dándole preferencia a cursantes que sean miembros de los distintos grupos indígenas del país.

7. Realización de investigaciones vinculadas al mejoramiento de la Educación impartida en zonas indígenas, dándole especial prioridad a las que tengan por objetivo la creación de textos y materiales de enseñanza intercultural bilingüe.

8. Rechazo explícito de toda concepción que conciba a la Educación como vehículo de “civilización” y aculturación del indígena como requisito previo para su aceptación plena como ciudadano venezolano.

9. Oficialización del uso de las lenguas indígenas dentro de las zonas y comunidades donde se dé su empleo como lengua vernácula, dándoles cabida en todos los ámbitos de la comunicación colectiva, incluyendo naturalmente la Educación Formal.

10. Concepción de la Educación impartida en zona indígenas como uno de los aspectos que necesariamente debe contemplar la reformulación total de nuestra política indigenista, en términos de la autodeterminación de los grupos étnicos su autogestión económica y social y la apertura hacia una autonomía lingüística y cultural, a fin de lograr la participación integral, crítica y creativa de los pueblos autóctonos en la dinámica de la vida nacional sin desmedro de su identidad étnica y de sus propias potencialidades.

LA MUERTE LINGÜÍSTICA

UN CONCEPTO REACCIONARIO Y ETNOCIDA

Comentario preliminar
Por Lucía Eugenia Cardozo Silva
y Leipzig Zarautstra Real Camino
Tesisistas de la Escuela de Antropología UCV

Los Encuentros Nacionales de Lingüística comenzaron a realizarse periódicamente en Venezuela desde 1980, concentrando esfuerzos acumulados desde décadas anteriores por hacer converger las diversas líneas de investigación que surgían en los Institutos y Centros de Estudio Universitarios, éstos abrieron espacio a debates que abarcaban desde la gramática, la sintaxis y la fonética del castellano a lo largo de Venezuela hasta la revitalización de las lenguas indígenas. La participación del Dr. Esteban Emilio Monsonyi con su ponencia en el Encuentro Nacional de Lingüística llevado a cabo en el I.U.P.E.L. MAR - Maracay en 1984, comienza recordándonos la 2da. Declaración de Pátzcuaro sobre el Derecho a la Lengua; en sus reflexiones dentro del campo académico de la Lingüística nos advierten sobre construcciones teóricas que plantean en su aparente neutralidad científica una posición etnocida. A su vez, nos orienta sobre un proceder alternativo que permita sostener la etnogénesis y revitalización de los compendios de saberes que constituyen la diversidad lingüística de las poblaciones humanas.

La ponencia del Profesor Mosonyi, presentada en un campo académico es una denuncia firme a una forma de ejercicio que grupos de planificadores lingüísticos con evidente influencia religiosa y política en comunidades indígenas, e instituciones como el Instituto Lingüístico de Verano —señalando a autores como William Bull (1964), Nancy C. Dorian (1981), y Jane H. Hill (1983)— que en su

asepsia pasaban por alto la repercusión de la injerencia del norte global en múltiples conflictos, guerras civiles y étnicas a la hora de plantear el estado moribundo de una lengua, o la invisibilización y sentencia de la misma en el discurso histórico y tecnocrático. Para este caso el autor pone como ejemplo las declaraciones del lingüista brasileño Antônio Houaiss citado de la prensa en 1984 a propósito de la “bomba de tiempo” que amenazaría la desaparición de 5000 lenguas en el Siglo XXI, quedando estos autores de manos cruzadas ante la posibilidad de incidir o hacer recomendaciones que contemplen la coexistencia de las diversas comunidades de hablantes y sus lenguas.

Estas reflexiones nos resultan atemporales y siempre cotidianas. Nos recuerdan la pulsada entre el etnocidio y la etnogénesis que vivencian los pueblos humanos a la luz de las grandes transformaciones de un mundo que avanza hacia inteligencias artificiales o más que humanas, tema cuyos debates no son abstractos, complejos o coyunturas moda, sino precisamente territoriales, ideológicos y explícitos de la situación extractivista. La vigencia de este texto nos remonta a la declaración de Pátzcuaro y la firma del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y tribales de la OIT en 1989 (ratificado por la República Bolivariana de Venezuela en 2002), los cuáles fueron antecedente para el reconocimiento de las lenguas indígenas como lenguas oficiales en el Artículo 9 del Texto Constitucional, dando desde 1999 el marco jurídico para la implementación de las lenguas habladas en Venezuela por más de 52 pueblos indígenas en todos los campos de la vida pública, comprometiendo al Estado y a la sociedad en general a promover la vitalidad de las mismas y el acceso de todos sus hablantes a sus derechos sociales, económicos y territoriales.

LA MUERTE LINGÜÍSTICA.

UN CONCEPTO REACIONARIO Y ETNOCIDA

Resumen de la Ponencia presentada en el
Encuentro Nacional de Lingüistas – I.U.P.E.
Esteban Emilio Mosonyi

Últimamente se habla mucho de muerte lingüística – language death – en diversos ámbitos académicos euros-norteamericanos. En general, se le da al fenómeno de la extinción de lenguas un carácter neutro, objetivo y casi biológico, en concordancia con doctrinas positivistas y neopositivistas. Dentro de tal enfoque, la lingüística tendría como tarea describir y clasificar los procesos de involución y desaparición de idiomas socialmente débiles, sin tomar ninguna posición en relación a la conveniencia o no del fenómeno en sí.

Todo esto es verdaderamente lamentable, si tomamos en cuenta los hechos siguientes:

1. La revalorización de las lenguas minoritarias como parte muy significativa del patrimonio cultural de la humanidad.
2. La lucha de muchas minorías étnicas por la conservación y revitalización de sus lenguas.
3. Las nuevas políticas favorables a las lenguas

autóctonas, vernáculas y minoritarias, emanadas de distintos gobiernos y orientadas hacia el reconocimiento y oficialización de las mismas.

4. La actitud positiva de muchos organismos internacionales ante tales iniciativas.

5. Las formulaciones recientes en torno al “Derecho a la Lengua”, tales como la 2da. Declaración de Pátzcuaro. Juzgamos útil citar este documento en toda su extensión:

DECLARACIÓN DE PÁTZCUARO
SOBRE EL DERECHO A LA LENGUA

REUNIÓN TÉCNICA REGIONAL SOBRE EDUCACIÓN
BILINGÜE Y BICULTURAL.

El derecho a la lengua implica:

a) Que las etnias de América, al igual que las de todo el mundo, tienen el derecho a expresarse en sus respectivas lenguas en todos los actos de su vida pública y los estados están obligados a reconocer ese derecho, dictando las reformas legislativas tendentes a la oficialización de dichas lenguas;

b) Que la lengua debe constituir la base a partir de la cual se lleve a cabo la enseñanza escolar y sistemática de ella y de los demás conocimientos que se trasmiten al educando, sea este niño o adulto;

c) Que por dicha lengua la expresión de una particular manera de pensar y actuar, la cual sustenta una actitud determinada concepción del mundo y de la vida, su enseñanza no se puede separar de tal cosmovisión, por lo que los conocimientos que se imparten deben descansar en esta última; en tal virtud los planes, programas o contenidos de estudio deberán estructurarse conforme al cumplimiento de tales fines;

d) Que el aprendizaje de otras lenguas estará subordinado a los lineamientos anteriores, razón por la cual se les conceptuará como segundas lenguas aptas para la comunicación con los otros sectores de la población;

e) Que la formulación de planes, programas o curricular de enseñanza sistemática de cualquier área del saber corresponde a cada etnia en particular y, consecuentemente, será ella la que determine quiénes los elaborarán y qué contenidos y metodologías emplearán;

f) Que aquellos sectores de las etnias que por razones Históricas particulares han sido objeto de una agresión colonial intensa, que ha llegado a extremos de aculturación, tales como la pérdida de la lengua, sin que por ello hayan abandonado otros elementos que conforman su identidad histórica y su conciencia colectiva, tienen derecho a ser plenamente

reincorporados a la etnia madre, a través de un tipo de aprendizaje lingüístico cuyos principios y forma de ejecución deberán ser concertados entre los hablantes de la lengua materna y aquellos que la van a recuperar.

g) Que los miembros de todas las etnias, de la misma manera que tienen derecho al uso pleno de su lengua, tal como ha sido establecido en los párrafos anteriores, tienen también el derecho a ser juzgados en su propia lengua conforme a normas establecidas por tribunales concordantes con la cultura respectiva;

h) Que el derecho a la lengua corresponde indiscriminadamente a cada etnia, no importando el número de miembros de esta última, ya que a este respecto privan los criterios cualitativos sobre los cuantitativos, toda vez que las reducciones de las poblaciones son, en muchos casos, consecuencia directa o indirecta de la acción colonizadora a la cual también se debe poner fin mediante la reapertura de los espacios sociales cercados y la consiguiente liberación de las facultades creativas de sus pobladores.

(Pátzcuaro, julio de 1980. CREFAL/III/UNESCO, julio de 1980)

Por todas estas y muchas otras razones, el lingüista no puede y éticamente no debe asumir actitudes de neutralidad

descriptiva y valorativa, so pena de contribuir él mismo al lingüicidio. Por el contrario, cuando le toque trabajar con lenguas semiextintas, debe desentrañar las razones del proceso y arribar a conclusiones y recomendaciones que permitan una labor revitalizadora.

En el transcurso de estos últimos años, ha tomado cuerpo un objeto de estudio en diversos ámbitos de la Lingüística, tales como la sociolingüística, la Etnolingüística, la morfosintaxis: se trata del fenómeno denominado “muerte lingüística”, “muerte de lenguas”, “extinción de lenguas”, de acuerdo a las preferencias de quien traduzca al español el término “language extinction” o más simplemente “language death”. Esta tendencia necrofílica aún más peligrosa en vista de la ideología altamente reaccionaria que impregna a muchos lingüistas.

Podemos caracterizar brevemente esta flamante modalidad de exploración lingüística mediante un conjunto de pinceladas bien seleccionadas. Para los cultores de esta práctica la pérdida o desaparición de una lengua es un hecho lógico, natural, si se quiere casi biológico. Los idiomas tendrían su vida en cierto modo predestinada por la fatalidad, a semejanza de las personas humanas.

Por tanto, al dejar de existir una lengua, solo ocurre un hecho muy normal, aunque tal vez doloroso para algunos. Y por la misma razón de ser algo tan normal, nada justificaría el intento de frenar el proceso tratando de insuflarle nueva vida al moribundo. Si un sistema lingüístico ha de fenercer, es menester dejarlo bien morir y se acabó. ¿Qué si se pierde un importantísimo valor cultural de la humanidad?, ¿Qué si desaparece el código simbolizador por excelencia de una cultura? ¿Que si se aniquila uno de los atributos máspreciados de una nación o etnia? Para estos estudiosos, tales inquietudes revisten poca significación.

Las toman como simples arranques románticos, sentimentales, arcaizantes, en el fondo poco serios en nuestra era tecnocrática. ¿Qué le transmite a la necrofagia lingüística o más bien lingüicida la vivencia de pensar en iraqués, cantar en hawaiano, recitar en livón, hablar en gaélico o escribir en manchú?

Lo único que les interesa es examinar de cerca, someter a un estudio microscópico, las manifestaciones de un proceso mediante el cual una lengua amenazada va perdiendo vigencia, va dejando de hablarse, va replegándose constantemente, va erosionándose en la mente de sus propios hablantes, hasta el momento de convertirse en “lengua muerta”.

Pero eso sí, al muerto hay que extenderle su certificado de defunción. Según estas premisas (positivistas en el peor de los sentidos) es necesario legar a la posteridad un amplio documento sobre cómo era esa lengua, en cuál entorno geográfico, étnico o social se la utilizaba originalmente, de qué modo comenzó su decadencia, qué carácter tuvo su descomposición progresiva, cuáles causas intervinieron en los acontecimientos que precipitaron su muerte.

Los investigadores muy objetivos y neutrales por más señas, rechazan olímpicamente cualquier posibilidad de proceder a la curación de la patología lingüística y sociolingüística, dizque para no desviar las tendencias observables o latentes en la dinámica de los hechos. Ellos quieren una crónica fiel, no perturbada por influencias extrañas, para lo cual se colocan en la cómoda posición de un visitante de otro planeta. Ni siquiera en caso de que los hablantes temerosos de perder su lengua le pidan ayuda y asesoramiento a este tipo de lingüista, estará éste dispuesto a brindar una pequeña colaboración. Su vocación no es de médico sino de sepulturero.

Puede ser incómodo y hasta repugnante someter ciertas actitudes y actividades de muchos lingüistas a una severa autocrítica, pero hay que hacerlo. Ahí están los etnocidas del

Instituto Lingüístico de Verano junto a los miembros de otras organizaciones evangelizadoras de carácter compulsivo. Abundan los casos denunciados y comprobados de quienes convierten lenguas semidesconocidas, habladas tal vez por un puñado de personas, en códigos militares secretos utilizables en operaciones bélicas de extremada peligrosidad. Tenemos una cantidad no despreciable de “planificadores lingüísticos”, cuya única tarea ha sido buscar la forma más práctica de eliminar una o más lenguas minoritarias a favor de una mayoritaria, generalmente a través de la educación. Hoy en día es fácil discernir diversas maneras de transgredir la ética profesional del lingüista, una de las cuales es sin duda la necrofagia a que hacemos referencia en el presente trabajo.

Esta lista breve e inconclusa de actos reprobables que se cometan a nombre de la Lingüística no deja de recordarnos las acusaciones que se le hacen a cierta Antropología colonialista, hoy día altamente cuestionada. Sin embargo, hasta ahora a ningún antropólogo —que sepamos— se le ha ocurrido utilizar conceptos como “Culture death” —muerte cultural— ni siquiera en los estudios realizados sobre procesos de aculturación. Así que, lamentablemente le cupo a un grupo de lingüistas el dudoso honor de fundar el “Language Death Club”, Club de la Muerte Lingüística solo para dar satisfacción a determinadas aspiraciones malsanas.

Comprendemos que cualquier defensor y representante de esta tendencia podría forjar argumentos en su favor. Hay quienes sostienen que la desaparición de las lenguas minoritarias tiene por consecuencia la generalización de los idiomas de difusión mundial, lo cual facilitaría la comunicación directa entre los seres humanos. Ellos olvidan que la extensión progresiva de grandes lenguas de relación intercultural supone ni remotamente el desmantelamiento concomitante de las lenguas locales. El movimiento esperantista, por ejemplo, propone que el esperanto sirva de idioma auxiliar a toda la humanidad, sin perjuicio para la lengua o lenguas de cada comunidad o Estado.

También se ha esgrimido que la sustitución de una lengua minoritaria por otra de mayor circulación puede significar grandes ventajas económicas y sociales a quienes hayan dado ese paso crucial. Convalidar este tipo de solución equivale a no identificar las verdaderas raíces del problema. Lo correcto es atacar la explotación y discriminación que se ejerce contra las etnias menos favorecidas, en lugar de obligar a esas etnias a camuflarse o a renunciar a su identidad, en veces ancestral. Es igualmente fútil el argumento según el cual son los propios hablantes en múltiples casos quienes sacrifican voluntariamente su idioma en aras del éxito personal o del progreso colectivo. Nada más falso: nadie se desprende de sus

posesiones más íntimas, a menos que cierta ideología corrosiva le haga tomar tal determinación bajo de presión de muchas circunstancias.

Antes de ahondar en estos comentarios, queríamos presentar algunos de los exponentes del tétrico “Language Death Club”, comenzando por uno de sus pioneros y antecesores inmediatos, William Bull (1964) quien escribe estas líneas repletas de afán etnocida y cinismo descarado. Por su intermedio habla la voz del imperio:

Parecería, además, que ni el mundo ni ningún país ni muchos individuos ganarían al fomentar la perpetuación de centenares de lenguas vernáculas de tamaño miniatura. En lugar de la heterogeneidad planificada, parecería más práctico formular un programa educativo de largo alcance destinado a una reducción gradual del número de lenguas y dialectos en cada área del mundo. Tal programa encendería, por supuesto, algunas protestas patrióticas o emocionales de carácter similar...pero no estaría, en la práctica, en conflicto violento con el proceso evolutivo contemporáneo, vale decir, con la fuerte tendencia de que la tasa de mortalidad de lenguas y dialectos supere su tasa de natalidad (p.529)¹

Una de las representaciones más conspicuas de la temática es Nancy C. Dorian (1981), quien ha trabajado

1 It would seem, furthermore, that neither the world nor any country or many individuals will eventually profit by encouraging the perpetuation of hundreds of miniature vernaculars. In place of planned heterogeneity, it would seem more practical to formulate a long-range educational program aimed at a gradual reduction in the number of languages and dialects in every area of the world. Such a program would, of course, kindle some patriotic and related emotional protests... but it would not, in practice, be in violent conflict with the current evolutionary process, namely, a strong tendency for the mortality rate of languages and dialects to exceed their birth rate.

extensamente sobre algunos dialectos del gaélico escocés. Oigamos uno de sus párrafos:

El gaélico del Este de Sutherland puede presentar varios títulos que lamenten su interés y utilidad para el estudio de la extinción. Su desplazamiento ha sido bastante gradual, y comprende una secuencia de fases que permiten una perspectiva histórica y sociolingüística relativamente larga. Su competidor, el inglés, es un idioma de circulación cada vez más amplia, y que cumple el papel de lengua de remplazo en muchísimos otros casos de extinción. Son asequibles estudios de otras lenguas y dialectos de la misma familia lingüística que también se enfrentan a la extinción o probable extinción (p. ej. Breatnach 1964; Dressler y Leodolter 1973; Timm 1073); de hecho, un observador (Adler 1977) prevé que toda esta familia lingüística, con todas sus ramas, confronta una probable extinción. Además, dos ramas de la familia —Córnico y Manx— ya tuvieron su muerte relativamente bien documentada y constituyen el foco de movimientos de revitalización. (p. 4)²

De la primera parte del texto se desprende la mentalidad de buitre a que aludimos más arriba. Para la autora, el escocés gaélico, y quizá toda la familia céltica, ofrece un laboratorio de condiciones insuperables para desmenuzar al más mínimo detalle todo cuanto acontece con los sistemas lingüísticos ante

2 East Sutherland Gaelic (ESG) can make several claims to particular interest and utility for the study of extinction. Its displacement has been fairly gradual, encompassing a number of phases, which allows for a relatively long historical and sociolinguistic perspective. Its competitor, English, is a language of ever wider currency, and one which plays the replaceive role in a great many other extinction cases. Studies are available of other languages and dialects of the same linguistic family which are also faced with extinction or probable extinction. (e. g. Breatnach 1964; Dressler and Leodolter 1973; Timm 1973); in fact, one observer (Adler 1977) expects that this entire language family, in all its branches, faces likely extinction. Further, two branches of the family —Cornish and Manx— have already died relatively well documented deaths and are the focus of revival movements.

la inminencia de su desaparición. Ella, por su lado, se sitúa por encima de los acontecimientos sin sentir la necesidad de emitir juicios de valor, aunque de hecho esté avalando la hecatombe con su pasividad y anuncia incommovibles. Sin embargo, al final de su párrafo cae en una incómoda contradicción con sus premisas positivistas, al tener que reconocer en forma lapidaria, claro está, que existen movimientos de revitalización para levantar el córnico y el manx.

Lo cierto del caso es que la revitalización del córnico se ha llevado con tanto éxito, que esa lengua céltica aparentemente muerta hace 200 años ya cuenta otra vez con un buen número de hablantes muy entusiastas, entre ellos un hablante nativo —como mínimo— que aprendió el córnico directamente de sus progenitores.

En el suroeste de Inglaterra se imparten cursos de córnico, se editan libros, folletos y material audiovisual, y se realiza una amplia labor concientizadora para que el pueblo de Cornualles recupere su idioma céltico y parte de su legado histórico y cultural. No es probable que el córnico sea considerado en toda la región en un tiempo previsible, pero ya no hay razón para como lenguaje extinto o perdido.

Mas existen otros hechos que es menester tomar en cuenta a la hora de evaluar la personalidad de Nancy C. Dorian,

autora de ese largo libro y otros estudios dedicados al gaélico de Escocia. En varias partes de su obra ella no se muestra tan escéptica y dogmática como lo señala la orientación general de sus indagaciones y la conceptualización misma de la muerte lingüística. En más de una ocasión ella hace hincapié en el carácter no irreversible de estos procesos, en la ausencia de leyes generales, en la resistencia empecinada de los hablantes a dejar perecer su lengua. Reconoce explícitamente el colonialismo íntegro practicado en la Gran Bretaña contra los pueblos, culturas e idiomas célticos. No faltan momentos de cierta simpatía y ternura hacia la lengua que se va. Se imponen en la investigadora, de todas maneras, el positivismo incombustible, la neutralidad axiológica y la aceptación indiscutida de los hechos tal como éstos se presentan. El cientificismo deshumanizado cobra victoria sobre un ser humano inteligente y sensitivo. Es una gran lástima si consideramos cuánto habría podido ayudar en una labor revitalizadora del idioma, si ella se hubiese propuesto esa tarea. Tal vez aún no sea tarde.

En el párrafo comentado aparecen algunos nombres de investigadores en el campo de la “muerte lingüística”. Otra especialista conocida es Jane H. Hill (1983) quien trabaja con la familia Uto-Azteca ubicada principalmente en los Estados

Unidos, México y parte de Centroamérica. Citaremos, en seguida, un párrafo representativo de dicha autora:

Este artículo considera la cuestión de las universales en la muerte lingüística a través del examen de un número de lenguas Uto-Aztecas. Si bien la muerte lingüística no ha sido estudiada exhaustivamente en ninguna lengua Uto-Azteca, esta familia lingüística ofrece un magnífico laboratorio para su investigación. (259)³

Es evidente y casi no requiere comentario el cinismo y desparpajo desplegado en estas líneas. Hay una insistencia pragmática y académica en estudiar exhaustivamente la muerte lingüística como tal, sin cuestionamientos éticos de ninguna especie y sin dejarse involucrar en el proceso. En cierto modo el párrafo se lee como una invitación a la jauría para disfrutar el festín de los despojos.

Vamos a concluir nuestro muestrario necrológico con un curioso artículo de prensa que resume variadas preocupaciones y contradicciones:

EN BRASIL ALERTAN CONTRA LA HEGEMONÍA DEL INGLÉS “MUCHOS IDIOMAS DESAPARECERÁN”

Los latinoamericanos y muchos europeos están amenazados por una bomba de tiempo lingüística puesta por el

³ Este artículo analiza la cuestión de los universales en la muerte lingüística a través del análisis de varias lenguas utoaztecas. Si bien la muerte lingüística no se ha estudiado exhaustivamente en ninguna lengua utoazteca, la familia ofrece un magnífico laboratorio para su investigación.

idioma inglés rico en tecnología, y debe actuar rápidamente para evitar una explosión, según advirtió un brasileño experto en la materia. La bomba podría estallar a comienzos del siglo XXI, condenando a muchos idiomas a la desaparición, de acuerdo con Antonio Houaiss, presidente de un comité de la Academia de Letras de Brasil encargado de preparar al portugués para los rigores del próximo siglo.

“En Brasil estamos en la extraña posición de hacer el amor en portugués y la ciencia en inglés (...) Podríamos llegar a un punto donde bien podríamos hacer el amor en inglés”, apuntó el erudito de 66 años que puede hacer las dos cosas en media docena de lenguas.

Idiomas como el castellano, el portugués, el holandés y el italiano están aplastados por el “inglés imperialista”, por la “revolución tecnológica”, expresó Houaiss.

Los brasileños incorporaron hace mucho tiempo al léxico palabras como marketing, drawback, overnight y otros términos comerciales.

Los consumidores compran freezers, transportan muebles en la pickup de la familia y llevan a los niños a jugar en el playground local.

Algunos idiomas no llegarán al final del siglo XXI, según predice Houaiss.

El próximo siglo podría ver una disminución de las 5.000 lenguas que se calcula existen en la actualidad, alrededor de una docena de “idiomas de cultura”.

“Cualquiera que quiera participar en la cultura moderna tendrá que hablar uno de los idiomas principales”, afirmó.

(UPI). El Diario de Caracas, 14 de marzo de 1984, pág. 14.

En esta información observamos una mezcla explosiva de admiración irrestricta y temor profundo, casi reverencial, hacia el inglés. Con respecto al portugués, lengua materna del lingüista brasileño Antonio Houaiss, hay una actitud de amor

filial apuntalado por la esperanza de poder salvaguardar este idioma para el futuro a pesar de los embates crecientes de su rival “omnipotente”, el inglés. Sobre las demás lenguas, el erudito se expresa con escepticismo y desconfianza. Solo le concede una pequeña oportunidad a una docena de pretendidas “lenguas de cultura”, como si el resto de los sistemas lingüísticos no pasarían de ser colecciones de gritos inarticulados. Naturalmente, para su mentalidad profundamente alienada por la tecnocracia más siniestra, la única cultura que merece este nombre es la cultura de la modernidad contemporánea que toca a las puertas del siglo XXI. Esa desviación ultraevolucionista es desgraciadamente muy frecuente en los intelectuales del país vecino.

Después de haber escuchado este ramillete de testimonios de apoyo a la tesis de la “muerte lingüística”, será prudente sintetizar nuestra posición, con atención especial a las otras alternativas de solución para las tensas relaciones interétnicas, interculturales e interlingüísticas que efectivamente prevalecen en estos años finales del siglo XX.

Afortunadamente, he tenido la oportunidad de enfrentar la funesta doctrina convertida casi en dogma de la

“muerte lingüística” en distintos trabajos, algunos de ellos publicados. Para muestra veamos un párrafo:

Para concluir, nos parece evidente que en los últimos quince o veinte años se han producido acontecimientos importantes que han incidido favorablemente en la situación de las lenguas indígenas del área del Caribe. Los planteamientos antietnocidas de grupos de científicos, el esfuerzo creciente de los AFOV movimientos indígenas organizados, un cambio de actitud por parte de grandes sectores de la población, y finalmente quizás a manera de corolario el surgimiento de políticas gubernamentales cada vez más inclinadas hacia soluciones multiétnicas, pluriculturales y plurilingües, nos permiten prever el fortalecimiento lento pero seguro de las lenguas indígenas habladas en estos países. (Mosonyi, 1983, p. 378)

De todo lo discutido hasta ahora hay algo que resulta obvio: ¿Por qué no enfocar ya de una vez por siempre, el problema de la coexistencia de diversas lenguas en un mismo espacio sociocultural, no en términos de mutua exclusión, competitividad y triunfo final del más fuerte y poderoso, sino haciendo gala de un amplio espíritu de convivencia, comprensión recíproca, respeto a las legítimas diferencias y verdadera capacidad para captar los valores multidimensionales que reúne e irradia cada uno de los idiomas creados por el hombre?

Si cada idioma es:

- a) Un monumento simbólico que encierra las universales y las diferencialidades, lo real y lo potencial,

inherentes a la facultad humana de concretar en sistemas coherentes la virtualidad de crear un lenguaje articulado.

b) Un compendio codificado perfectamente idóneo para resumir, expresar, transmitir y renovar una cultura y capaz de renovarse a sí mismo.

c) La matriz de una literatura oral y escrita de infinitas proporciones.

d) El emblema máximo insustituible de la identidad de un pueblo.

e) Una obra de arte colectiva de insondable profundidad, complejidad y riqueza insuperable; eso, ahora bien, si todo es cierto como indudablemente lo es, ¿Por qué no considerarme de interés humano universal, máximo y prioritario el fortalecimiento y revitalización de todas las lenguas oprimidas, en pie de igualdad con aquellas más privilegiadas desde el punto de vista sociolingüístico?

Una sociedad bien consolidada y dueña de su destino jamás renuncia ni a su lengua ni a su cultura, aun cuando por razones de otra índole tenga que vivir en un bilingüismo y trilingüismo de carácter complementario. Si al niño se le da la oportunidad de adquirir primero su propia lengua materna, para aprender algo, después, otro u otros sistemas lingüísticos necesarios para comunicarse con el mundo situado más allá de

los parámetros de su comunidad, habrá necesariamente un enriquecimiento muy significativo de su personalidad que redundará a su vez en un enriquecimiento cultural colectivo. Para ello es preciso, lógicamente, que dichos sistemas lingüísticos coexistan en la mayor armonía, sin relaciones de dominación, discriminación o conflicto en que uno de los idiomas asuma el rol hegemónico.

Algunos estudiosos opinan que no es deseable reimplantar una lengua supuestamente moribunda en una comunidad que, para bien o para mal, ya no la quiere seguir practicando y perpetuando en las nuevas generaciones. La verdad, sin embargo, es muy distinta. Si en una comunidad los padres o más exactamente las madres, tías y abuelas llegan al extremo de no enseñar su propia lengua a sus descendientes por creer que su reproducción no vale la pena, podemos estar seguros de que ese grupo humano o está de hecho disuelto o atraviesa por una situación patológica próxima a la descomposición.

Hasta los artífices de la “muerte lingüística” saben y pregonan que, en tales decisiones de interrumpir la transmisión generacional de la lengua materna, influyen, prácticamente siempre, razones de subordinación económica, social, cultural y política a un ente social aparentemente más

poderoso, dueño de un idioma de mayor prestigio. Si somos consecuentes con los postulados del diferencialismo dialéctico —piedra angular de la nueva antropología de la liberación y descolonización de los pueblos— no podemos ni debemos aceptar con resignación ni menos aún convertirnos en cómplices del etnocidio directo o indirecto, en cualquiera de sus formas abiertas o bien sutilmente encubiertas. El mundo contemporáneo ferozmente amenazado por una malsana homogeneización cultural análoga a la fuerza letal de los misiles atómicos que pretenden arrasar con la vida en el planeta reclama la defensa y afirmación de los valores culturales de sus pueblos para su propia supervivencia y la de todos nosotros. Nuestro papel —como lingüistas— es ayudar a las lenguas a bien vivir, revelando y denunciando las razones de diversa índole que conducen a su debilitamiento, afortunadamente nunca irreversible planificando diseñando los métodos y técnicas para asegurar su reproducción generacional, su lugar en el proceso educativo, su estandarización y oficialización frente al oscurantismo lingüicida.

BIBLIOGRAFÍA

Esteban Emilio Mosonyi, La situación de las lenguas indígenas en Venezuela y en el Área del Caribe, en "América Latina en sus Lenguas Indígenas", Volumen coordinado por Bernard Pottier, UNESCO Monte Ávila Editores, Caracas 1983, Pág. 378.

(UPI). El Diario de Caracas, 14 de marzo de 1984, pág. 14.

(Pátzcuaro, julio de 1980. CREFAL/III/UNESCO, julio de 1980)

(William Bull, The Use of Vernacular Languages in Education, en "Language In Culture and Society", compilado por Dell Hymes, Harper & Row, Publishers, New York, 1964. Pág. 529)

(Nancy C. Dorian, Language Death, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1981. Pág. 4.)

(Jane H. Hill. Language Death in Uto-Aztecan. En "International Journal of American Linguistics" The University of Chicago Press, julio 1983. Pág. 259)

SOCIEDAD, CULTURA Y EDUCACIÓN UNA PERSPECTIVA INTERÉTNICA Y PLURALISTA

Comentario preliminar

Por Dubraska Hernández Gutiérrez

Politóloga y Tesista de la Escuela de Antropología UCV

La preocupación de Esteban Emilio Mosonyi por las poblaciones indígenas ha sido una constante en su quehacer intelectual. Ha manifestado con gran lucidez que la supervivencia de un pueblo depende de asegurar las condiciones materiales de su entorno biológico y sociocultural, además de la preservación de su idioma y el entramado simbólico que sustenta su pensamiento y concepciones. Estas discusiones pueden ser incómodas, especialmente cuando desde la perspectiva occidental nos cuesta trabajo aproximarnos a la comprensión de otras formas de ser, vivir y pensar el mundo. Es precisamente ahí donde Mosonyi enfoca su reflexión.

La palabra es un arma que defiende nobles intenciones. Ya sea en espacios académicos, institucionales o militantes, Mosonyi se dirige a un público siempre presente y expectante. Desde el estrado, ofrece una brújula vital sobre la realidad yanomami ante un panorama de incertidumbre y desinformación. Su ponencia no solo busca esclarecer, sino también enfatizar que la realidad es el resultado de procesos históricos acumulados. El texto expone diversos matices del contexto yanomami, destacando la importancia de la autogestión como una vía para mejorar sus condiciones de vida y garantizar su supervivencia. Mosonyi afirma que "...son primordialmente los yanomamis quienes deben decidir acerca de su destino futuro, lo cual implica brindarles la oportunidad de asumir la iniciativa en un mundo signado por un modelo extremadamente reductivo e intolerante ante la diversidad y las diferencias".

Toda cultura se forja en el territorio que ocupa. Mosonyi profundiza en la idea de este como un contenedor cultural, un espacio donde se reproducen tanto las formas de dominación colonial como las alternativas para el desarrollo sostenible. El texto, en cualquier caso, resalta la preocupación por la gestión de los recursos naturales por parte del Estado venezolano. Deja entrever que, históricamente, las iniciativas desarrollistas de explotación de recursos no renovables han vulnerado los territorios indígenas y, por consiguiente, han afectado profundamente a sus comunidades.

Mosonyi también plantea la necesaria discusión sobre los pueblos tradicionales y no-occidentales. Es una conversación incómoda, incluso hoy en día, ya que aspectos como el territorio, los derechos humanos, la educación o la reproducción humana tienen alcances y significados distintos entre estos pueblos, desafiando las perspectivas convencionales.

Los yanomami han sido muy documentados, pero comúnmente retratados en la prensa como “los últimos sobrevivientes del Paleolítico” o “nuestros antepasados más remotos”, lo cual los reviste de una injusta exotización. Al momento de presentar esta ponencia, existía mucha especulación sobre la posible desaparición a corto plazo de este grupo humano. Aunque las intenciones eran buenas, en el fondo estas expresiones reflejaban la incapacidad de reconocer la complejidad de la cultura yanomami y los grandes logros adaptativos que les han permitido perdurar hasta el día de hoy.

El profesor Mosonyi, con una lucidez adelantada a su tiempo, asegura en su ponencia que toda entidad sociocultural puede aspirar a su propia y específica “modernidad”. Para él, los yanomami están plenamente facultados para gestionar su espacio vital y forjar su propio futuro en convivencia armónica con su entorno. Mosonyi plantea que actualmente se gesta una configuración

intercultural de alcance planetario, la cual nos invita a repensar las relaciones humanas desde la diversidad y la convivencia. Estas relaciones se redefinen a sí mismas a través de sus propios desafíos. No se trata de homogeneizar ni de aislar de forma idílica; se trata, en cambio, de garantizar un mínimo de respeto a la privacidad del ser yanomami, sin la cual les sería imposible sobrevivir con salud, bienestar y dignidad.

La aculturación es un término de constante referencia en este texto, y Mosonyi la aborda no como un concepto neutro, sino como una posición crítica y comprometida. No es un proceso deseable de asimilación, sino más bien un fenómeno complejo y a menudo problemático, vinculado a las dinámicas de poder, la colonización y la vulneración de las culturas indígenas. Él se opone firmemente a la idea de una “aculturación galopante” o la “pérdida de identidad cultural” que ha afectado a muchos pueblos, desintegrando su formación sociocultural.

En el texto, Mosonyi identificó tempranamente pautas de aculturación impuestas al pueblo yanomami, incluyendo el irrespeto a sus formas de vida y cosmovisión, la inducción de sentimientos de inferioridad y vergüenza étnica, así como la imposición unilateral del idioma español. Él concibió esta aculturación compulsiva como un proceso que debe ser resistido activamente mediante la interculturalidad, la autodeterminación y la valoración de la diversidad. Ante este panorama, Mosonyi enfatizó la importancia de preservar las tradiciones propias a través del mantenimiento de las pautas de lenguaje y socialización. Por ello, las iniciativas de educación intercultural bilingüe se erigen como una posibilidad prometedora frente a los persistentes intentos de “castellanización compulsiva y obligatoria”.

Los pueblos indígenas tienen el inalienable derecho al autodesarrollo sin quebrantar su continuidad histórica ni

poner en riesgo su identidad cultural. A pesar de los desafíos históricos y del contexto actual, los yanomami mantienen viva toda su fuerza social. Para Mosonyi, reconocer y comprender esta resiliencia es un acto que trasciende los marcos colonialistas y eurocéntricos, representando, de hecho, el mayor reto para las futuras generaciones que buscan aportar desde una perspectiva interétnica y pluralista.

SOCIEDAD, CULTURA Y EDUCACIÓN UNA PERSPECTIVA INTERÉTNICA Y PLURALISTA

Esteban Emilio Mosonyi.
05 de diciembre de 1990

La presente conferencia persigue un objetivo bien definido: buscar soluciones idóneas y viables para asegurar la supervivencia y continuidad del pueblo yanomami tanto en el plano biológico como sociocultural. Por ello se trata de un intercambio de ideas y proposiciones de carácter muy específico, lo cual excluye la posibilidad de dedicarnos a discutir en profundidad temas abstractos y generales, aun cuando los mismos tengan alguna relevancia para la problemática de dicha etnia.

El tiempo, muy escaso, del que disponemos debe ser motivo de alerta frente a todo intento de caer en la retórica o incluso en la disquisición académica de buena calidad. Está en juego la suerte futura de una población perseguida y amenazada bajo cualquier punto de vista, lo que nos obliga éticamente a orientar todas nuestras palabras hacia la tarea fundamental, que sin ser fácil es perfectamente realizable: pero sólo si actuamos a tiempo, sin desviaciones ni segundas intenciones.

Ahora bien, en cualquier circunstancia es inevitable someternos a una breve reflexión conceptual —o teórica si se quiere— ante la magnitud del esfuerzo y las diferentes perspectivas que se abren frente a una realidad tan exigente. No solo nos corresponde evitar toda recomendación pragmática u oportunista. Tampoco es dable tener presente exclusivamente la realidad yanomami como si la misma no estuviera inserta en unas coordenadas de relaciones políticas, económicas, sociales, interculturales o interétnicas que rigen para todo el país, y por extensión para el Continente y al planeta entero.

Si no nos preocupamos lo suficiente por situar en esa perspectiva el diagnóstico con sus proyecciones y sus alternativas de acción, podríamos quedar atrapados en una visión pequeña y autocontenido que en el mejor de los casos se limitaría a brindarnos salidas a corto plazo. El manejo de la especificidad yanomami es una condición “*sine qua non*”; pero no basta para comprender situaciones globales ni menos aún para formular soluciones de largo alcance.

La mayoría de las personas que han concurrido a este evento manejan ya ciertas premisas muy útiles a modo de marco general o punto de partida. En líneas generales, creemos en el derecho de la sociedad Yanomami (como tal) a la

supervivencia y reproducción irrestricta; hablamos sin demasiados matices sobre el respeto que se le debe a esta cultura varias veces milenaria. Nos mostramos también de acuerdo con la idea autogestionaria, consistente en que son primordialmente los yanomamis quienes deben decidir —y en las mejores condiciones posibles— acerca de su destino futuro: lo cual implica brindarles la oportunidad de asumir la iniciativa en un mundo signado por un modelo extremadamente reductivo e intolerante ante la diversidad y las diferencias.

Todo esto es de suma importancia, puesto que nos permite dialogar y buscar opciones en forma mancomunada. Pero estos elementos que son todavía demasiado genéricos y difuminados para servirnos de guía en una confrontación seria de opiniones, y sobre todo para la toma de decisiones concretas reales. A esto se suma que ni siquiera unas premisas tan débiles son realmente compartidas por la mayoría de la opinión pública.

Tal estado de cosas nos encamina a proponer una línea de reflexión sobre la situación de las sociedades y culturas no dominantes en el contexto mundial, su proyección a nivel nacional, y las implicaciones que este entorno general ofrece para el mundo yanomami actual y del porvenir. Sin ir demasiado lejos, queremos puntualizar algunas ideas, hechos y

relaciones que nos sirvan de guía para una visión más clara de los imperativos y proporciones de nuestro cometido.

El panorama mundial en lo que atañe a las sociedades y culturas demográficamente restringidas, y de raíces tradicionales en numerosos casos, no podría ser más complejo y contradictorio. Tenemos en primer plano una dinámica mundial caracterizada por una interdependencia creciente de todas las formaciones sociopolíticas. Lo lamentable es la supeditación de la inmensa mayoría de las sociedades a un número exígido de centros de poder que parecen gobernar el planeta en todas las esferas fundamentales de la vida colectiva: la económica, la política, la cultural incluso la ecológica.

Al menos en los años más recientes la fuerza motriz de este proceso planetario es el capitalismo de mercados abiertos elevado a su máxima potenciación y contentivo de una filosofía utilitarista y economicista, además de tecnocrática y consumidora de recursos en grado sumo. Este neoliberalismo (como generalmente se lo denomina) no ha logrado desarrollar una ética cónsena con la supervivencia del mundo que nos alberga, y de las especies biológicas incluido el hombre. Estamos inclusive convencidos de que el presente orden de cosas está estructuralmente limitado para asumir una postura ética de naturaleza no instrumental.

No somos tan pesimistas como para creer que esta es la única forma de pensamiento vigente en el mundo actual, ni mucho menos sustentamos que su predominio se eternizará en el tiempo. Mas por lo pronto sirve de soporte a las relaciones desiguales entre los llamados países del Norte y del Sur, a la conversión de las deudas externas en un problema sin remedio, a los intentos de sometimiento y recolonización de aquella parte del planeta que solo escasamente había comenzado a descolonizarse.

En este contexto se comprende que los países suramericanos (entre ellos Venezuela) manifiesten una vulnerabilidad muy peculiar de los territorios aún poco sometidos a la ocupación humana en gran escala y a la explotación masiva de los recursos no renovables. La necesidad imperiosa de obtener divisas arrastra al Estado y a la sociedad civil a la apertura de nuevas fuentes de riqueza a menudo reñidas con la conservación ambiental; y más aún con la persistencia de comunidades tradicionales, cuya economía sigue siendo fundamentalmente de subsistencia.

Una coyuntura de esta índole agrava terriblemente la situación ya precaria de una serie de poblaciones cuyo prototipo es la etnia Yanomami. Además, como siempre sucede, aparecen y se refuerzan una cantidad de ideologías

justificativas, tales como la inevitabilidad del desarrollo y del progreso, del crecimiento económico nacional e internacional, de la conversión del hombre supuestamente “primitivo” en ciudadano plenamente integrado a un proceso productivo beneficioso para todos.

Afortunadamente, esa lógica desarrollista no puede llevarse hasta sus últimas consecuencias por motivos societarios bien precisos. Aún antes del auge neoliberal había cobrado fuerza y espacio una cadena de planteamientos alternativos tales como el ecologismo y el diferencialismo sociocultural. El primero de ellos ha adquirido un desarrollo tan notable que en todos los países del mundo cuenta con suficiente militancia para servir de muralla de contención a los excesos más notorios del sistema imperante. Reviste, por ejemplo, enormes proporciones el movimiento mundial en defensa de la integridad biológica de la Amazonía, primer pulmón del planeta y reservorio de recursos fundamentales para la vida.

El otro planteamiento de carácter antropológico, referido a los derechos de los pueblos llamados tradicionales no-occidentales, es todavía relativamente débil y no cuenta con un nivel de consenso muy alto en la opinión pública mundial. Mas, aun así, ha venido recabando una fuerza inusitada en los

últimos tiempos, a tal punto que está destinado a lograr una significación comparable a la resistencia formulada a partir de criterios ecológicos.

No fue sencillo que tal vuelco se produjera en el escenario de los derechos humanos. En principio, cada persona normal está acorde con el derecho a la vida y a la reproducción de los demás seres humanos, independientemente de su condición social, pero ha costado y sigue costando tremendos esfuerzos de captación y empatía reconocer lo mismo para el caso de las sociedades y culturas que durante mucho tiempo eran tenidas por marginales, exóticas y de suyo condenadas a la extinción. Simplificando un poco, la parte “progresista” de la humanidad quería que los integrantes humanos de tales sociedades siguiesen viviendo, pero dentro del marco de formaciones socioculturales consideradas como de alto grado de avance histórico, cuyo prototipo sería la cultura occidental.

El estigma del “primitivismo”, “atraso” y “estancamiento en la edad de piedra” acompaña virtualmente hasta hoy a los pueblos como los yanomamis. Esto lo seguimos viendo y palpando en la prensa internacional. En muchos países los medios de comunicación abogan con fervor por los indígenas del mundo entero, utilizando para ello unas categorías y un lenguaje poco adecuados.

Esa solidaridad mundial con los yanomamis —que no por eso deja de ser sincera— suele basarse en afirmaciones como la de que ellos son “los últimos supervivientes de paleolítico”, “nuestros antepasados más remotos”. Inclusive “el grupo humano más primitivo y menos modificado de la actualidad”. Quienes escriben estas cosas no se imaginan el daño que pueden hacer, a pesar de toda la buena voluntad que no les pretendemos regatear. Hasta llegan a “predecir” que los yanomamis tendrán que extinguirse a corto plazo independientemente de los esfuerzos loables que se desplieguen para evitar ese triste final.

Frente a tales ideologías especulativas —desgraciadamente aún demasiado frecuentes— el pensamiento antropológico comprometido y diferencialista sostiene puntos de vista radicalmente distintos. Primero que nada, se rechaza la idea de “primitivismo”, en presencia del alto nivel de complejidad de todas las culturas, y de sus grandes logros de naturaleza adaptativa que han permitido a estos pueblos perdurar hasta el día de hoy. En relación con la Amazonia, en particular, es notable la enseñanza que nos pueden brindar sus poblaciones indígenas, por el hecho de habernos legado en buenas condiciones este conjunto tan delicado de ecosistemas altamente vulnerables.

En lugar de dividir las sociedades y culturas en “primitivas”, “intermedias” y “avanzadas” ganaríamos mucho más si nos atuviésemos a la originalidad creativa de cada formación, a sus logros acumulados durante centenarios y milenios, al mérito intrínseco de todas y cada una de sus manifestaciones. Si bien es cierto que últimamente se está produciendo una configuración intercultural de alcance planetario, los reconocimientos derivados de tal situación no les corresponden exclusivamente, ni muchísimo menos, a llamadas culturas occidentales.

Conviene agregar brevemente que la misma modernidad o contemporaneidad no tiene por qué ser estadio correspondiente únicamente a las culturas dominantes. Por el contrario, se hace cada vez más evidente que toda entidad sociocultural puede aspirar a su propia y específica “modernidad”. La adaptación y la participación en el nuevo orden planetario y sus condiciones de existencia no constituyen automáticamente el corolario de una previa homogeneización cultural. Los yanomamis prefiguran también su propia modernidad de convivencia con el entorno que los rodea.

En buena parte depende de todos nosotros (de la sociedad civil y política venezolana muy en particular) el que

se le conceda a este y otros pueblos aborígenes la oportunidad histórica de delinear su propio futuro. Mientras no trabajen fuerzas compulsivas que lo impidan, los yanomamis están plenamente facultados a gestionar su espacio vital en el mundo contemporáneo por tiempo indefinido. Tal como han resultado ser viables hasta el presente, lo seguirán siendo en el futuro. Solo un fatalismo hipócrita ve como verdaderamente inevitable su colapso cultural y tal vez biológico.

Nada nos impide, en principio, asignarle a esta etnia un territorio suficiente para seguir reproduciendo su modelo societario, basándonos en las tierras actuales que poseen y en las proyecciones futuras para las nuevas generaciones. Por otro lado, nadie nos exige inundar ese mismo territorio de pobladores alógenos explotadores de recursos, comerciantes, turistas y otros representantes de la llamada sociedad mayoritaria. En ningún modo abogamos por un aislamiento idílico; solo pedimos un mínimo de respeto a la privacidad del yanomami, sin la cual le sería imposible sobrevivir en salud bienestar y dignidad.

Por razones de soberanía nacional e integridad del territorio venezolano, la presencia física y social de las instituciones es necesaria e irremisible en cualquier rincón del país. No pretendemos formar un “país Yanomami” dentro de

los confines del Estado Venezolano. Lo que sí pedimos con justo derecho es una conducta mucho más comprensiva por parte de las autoridades civiles y militares para poder evitar a tiempo el clásico esquema de etnocidio a que han sido sometidas las sociedades autóctonas desde la conquista hasta el presente.

Al decir esto no nos referimos exclusivamente a hechos tales como el irrespeto a la cosmovisión y las formas de vida, la inducción de sentimientos de inferioridad y vergüenza étnica, la imposición unilateral del idioma español. Todo esto es muy importante, ya que está harto demostrado que la aculturación compulsiva —de origen religioso, militar o civil— no conduce a nada bueno. Puede inclusive desintegrar una formación sociocultural milenaria. Sin producir otra cosa que frustración y desolación. Pero queremos insistir esta vez en un aspecto aun poco explorado que podría denominarse “economicidio”.

Nos preocupa mucho la realidad prevalente de que cada institución oficial que se hace presente en la zona yanomami cae en la tentación de comportarse en una forma prepotente, paternalista y dispensadora de dádivas, como si se tratase de menester, o en todo caso, de personas incapaces de hacerle frente a sus propias necesidades. Muy poco comprenden todavía el peligro que significa distribuir comida enlatada, ropa

vieja y otras baratijas en el seno de una población que ha sido autosuficiente hasta nuestros días.

No excluimos la posibilidad de una ayuda o intercambio realizados en términos juiciosos y de respeto hacia la sociedad indígena. En cuanto a la asistencia médica, la intervención directa del médico occidental ha de ser incluso la norma en muchos casos, debido a la vulnerabilidad del yanomami ante una serie de enfermedades, varias de ellas de origen exógeno. Pero los regalos en especies, particularmente la comida, amenazan desde hace algún tiempo con la quiebra total de las formas económicas tradicionales: caza, pesca, recolección y aún la agricultura itinerante de roza o conuco.

Con todas las buenas intenciones que se puedan alegar, convertir a los yanomamis de la noche a la mañana en seres dependientes, al borde de la mendicidad es un crimen incalificable. Se trata de un monstruoso atentado contra los derechos humanos, de la marginalización injustificable de un pueblo digno y altivo: el cual tendría mucho que enseñarnos acerca de la forma de convivir armoniosamente con una naturaleza que Occidente no cesa en violar, maltratar y destruir, de manera consciente e implacable.

A esto nos referimos al hablar de economicidio, quizá al concepto más reciente que ha salido a relucir en las nuevas

discusiones socio-antropológicas. Está claro que, si se condiciona a una serie de comunidades a estar pendiente de las dádivas que “caen del cielo”, estas no podrán mantener por mucho tiempo una coherencia en su vida económica y cultural. Exigimos que este esquema paternalista sea sustituido inmediatamente por un justo intercambio recíproco —sin usar todavía el dinero como instrumento preferencial— en el cual se valore debidamente la producción alimentaria y artesanal de los Yanomami capaz de funcionar en calidad de excedentes.

Resumiendo, el pensamiento antropológico contemporáneo acerca del derecho de los pueblos a un autodesarrollo que no quebrante su continuidad histórica, conviene dejar sentado en forma clara y precisa que la diversidad y las diferencias representan unos valores socioculturales en sí mismos; sin necesidad de apelar a justificaciones pragmáticas, instrumentales o acomodaticias. Es inhumano e innecesario despojar a un pueblo de su identidad cultural ancestral. Por el contrario, las tradiciones propias deben reforzarse para que las mismas sirvan como fuentes de una nueva creatividad, a través de la libre interacción con otras sociedades.

Sin embargo, nuestro discurso caería en el vacío si no fijáramos nuestra posición frente a la educación oficial

escolarizada. Sabido es que cada sociedad se reproduce a través de sus propias modalidades de socialización, endoculturación¹ y educación. La cultura yanomami sigue manteniendo vivas todas estas fuerzas sociales. A pesar de ello, hace algún tiempo ha hecho su aparición en este medio la educación formal, oficial y escolarizada que ya se imparte en diversas comunidades y se generalizará muy pronto por voluntad de los mismos yanomamis.

Es de lamentar que en todo el territorio nacional la modalidad educativa prevalente es una copia servil del propio modelo urbano, sin ningún intento de adaptación a las culturas y realidades indígenas y con un marcado dejo de “castellanización” compulsiva y obligatoria. Por fortuna, en gran parte del territorio yanomami esto jamás habrá de suceder, gracias a la interesante iniciativa de educación intercultural bilingüe que las misiones salesianas han logrado implantar con mucha eficiencia.

1 Melville J. Herskovits (1948) desarrolló el término "endoculturación" en su obra *El Hombre y sus Obras: La Ciencia de la Antropología Cultural para describir el proceso de aprendizaje cultural que ocurre cuando los individuos asimilan los valores y costumbres de su propia sociedad desde su nacimiento*. Este concepto se diferencia de la "aculturación", previamente desarrollada por él mismo, junto a Robert Redfield y Ralph Linton (1936), en el Memorándum para el estudio de la aculturación. La aculturación, se define como el cambio cultural que surge del contacto directo y prolongado entre dos culturas distintas.

Cabe reconocer que estos religiosos han sabido interpretar cabalmente lo que se entiende por una nueva actitud misional, respetuosa de los pueblos y de las culturas, fomentadora de autogestión y solidaria con las poblaciones ubicadas en su radio de acción. En las escuelas citadas se enseña fundamentalmente en yanomami, pero también se introduce a los niños en el uso del español. En las clases y en los materiales de lectura y apoyo predominan los contenidos propios de la cultura autóctona; al mismo tiempo se van agregando sin traumas los temas pertinentes a la vida nacional en su conjunto, incluyendo las operaciones aritméticas muy necesarias en las nuevas condiciones.

Abrigamos la esperanza de que en esta etnia lograremos desarrollar una educación intercultural bilingüe que en cierto modo servirá de modelo a las demás etnias, donde generalmente no se aplica a pesar de un Decreto Presidencial que data desde hace más de un decenio. Con ello se materializaría una nueva conquista del pensamiento antropológico que contempla las lenguas y cultura aborígenes como patrimonio universal de la humanidad, más allá de los pueblos portadores y de los Estados en cuyo territorio se desenvuelven. Veamos al respecto un documento emanado de una reunión que tuvo lugar en Barcelona, España, a finales de noviembre de 1990 por iniciativa de la “Federación Catalana de

Asociaciones y Clubes UNESCO”, y que lleva por título Recomendación de Barcelona: Libertad, Diversidad y Solidaridad.

RECOMENDACIÓN DE BARCELONA LIBERTAD, DIVERSIDAD Y SOLIDARIDAD

Los participantes de 17 países de América y Europa, reunidos en Barcelona, por iniciativa de la Federación Catalana de Asociaciones i Clubs UNESCO, con el alto patrocinio de la “Comisión América i Catalunya 92” de la Generalidad de Cataluña, y con la colaboración de “Unidad para la conmemoración del Quinto Centenario del Encuentro de dos Mundos”, “Comisión española de cooperación con la UNESCO” y “Comisión de Costa Rica de Cooperación con la UNESCO”, para reflexionar sobre “identidad cultural y modernidad: nuevos modelos de relaciones culturales”, en el marco de las convocatorias de UNESCO sobre el “V Centenario del Encuentro de dos Mundos” y en el marco de las actividades de las Naciones Unidas que se proponen elaborar una declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas.

Considerando Que:

- Vivimos unas especiales circunstancias de cambios significativos en las estructuras de los estados y de la realidad

internacional que abren nuevas perspectivas para los pueblos y culturas en todo el mundo.

- La justa valoración de los pueblos y culturas hasta ahora dominados, así como también de las minorías culturales puede contribuir a la concepción de un nuevo orden de relaciones culturales que contribuya a una efectiva democracia internacional.

- Los problemas que afectan a las culturas dominadas en relación a las culturas dominantes no son exclusivas del continente americano y que se dan situaciones similares en otros continentes.

- La diversidad cultural debe ser vista como un hecho vital y su reconocimiento contribuirá a eliminar violencias, permitirá la supervivencia y continuidad de la especie humana y de su entorno natural, los cuales no se desarrollan adecuadamente con criterios de homogeneidad.

- Existen en los pueblos y culturas dominados los elementos de futuro que permiten imaginar modelos de vida más dignos en las nuevas circunstancias del mundo actual.

- Emergen y se recuperan valores éticos, incompatibles con modelos económicos, técnicos y culturales que han dañado a los pueblos y culturas dominados y a las mismas culturas dominantes; el ejercicio de la soberanía es

necesario para poder superar las condiciones de dependencia y de dominación, y que para muchos pueblos un elemento fundamental de la soberanía es la posesión de su espacio territorial.

Recomendamos:

1. Que sea redefinida la noción de pueblo como sujeto de los derechos colectivos. Que se promueva, en el marco de las Naciones Unidas, una Declaración de los Derechos de los Pueblos y de las Culturas, y que se establezcan los procedimientos Internacionales para su efectividad jurídica.

2. Que se dé apoyo a los esfuerzos de las Naciones Unidas para elaborar instrumentos jurídicos sobre los derechos de los pueblos indígenas y que se amplíen estos instrumentos para las comunidades descendientes de la emigración forzada de africanos en América y para otros pueblos o formaciones culturales no dominantes.

3. Que sea reconocido el Derecho a la autonomía y a la autoidentificación (condición nombrada también con otros conceptos similares como autodeterminación o autogestión) de todos los pueblos y culturas.

4. Que sean recopilados y difundidos todas las declaraciones y otros textos de orientación de la UNESCO y de otras organizaciones internacionales gubernamentales y no

gubernamentales sobre los derechos de los pueblos, culturas y minorías culturales y se les dé una interpretación acorde con las actuales circunstancias.

5. Que se facilite y apoye sin discriminaciones el desarrollo cultural de todos los pueblos. Que se promuevan asimismo las condiciones sociales, económicas y políticas para este desarrollo cultural, puesto que todas las culturas son dinámicas y pueden alcanzar su propia modernidad. La vida de todas las culturas, independientemente de su extensión demográfica, es patrimonio común de la humanidad y responsabilidad de todos.

6. Las culturas con menor número de portadores requieren de una solidaridad universal muy especial y de nuevas metodologías de aproximación y apoyo, en virtud de su mayor vulnerabilidad y de las amenazas a que están expuestas.

7. Que se auspicien estudios e investigaciones sobre las estructuras estatales heredadas del pasado que puedan bloquear la autonomía de pueblos y culturas, bajo garantías internacionales y con la colaboración de las comunidades afectadas.

8. Que se estudien las diferentes ideologías racistas y etnocentristas que limitan o distorsionan la comprensión

recíproca de pueblos o culturas y que ocultan o niegan la diversidad cultural.

9. Que se establezca cada diez años, por iniciativa de la UNESCO, bajo el control de una comisión internacional independiente, un atlas internacional de las lenguas y una evaluación del estado de las lenguas dominadas, en el entendido de que todas las lenguas del mundo independientemente del número de sus hablantes, deben constituir parte sustancial del patrimonio cultural humano universal.

10. Que todos los pueblos y culturas puedan desarrollar sus medios de comunicación sin limitaciones y que, en general, los medios de comunicación contribuyan a dar a conocer su existencia, sus contribuciones a otras culturas, y a presentar imágenes correspondientes que expresen las variedades fenotípicas, sociales y culturales.

11. Que se fomente el diálogo intraétnico e interétnico para reforzar las identidades culturales y el desarrollo cultural, y para favorecer la conciencia colectiva y el libre juego de las ideas.

12. Que se reconozcan, estudien y valoren los aportes de modelos de relación ser humano-medio ambiente de los actuales pueblos y culturas dominadas, puesto que poseen

formas de vida más adecuadas para la sobrevivencia que muchas prácticas de la modernidad.

13. Que los sistemas educativos refuerzen las identidades culturales. Que las lenguas nativas y las lenguas criollas sean consideradas efectivamente en las políticas educativas y que no se manipule la enseñanza con propósitos de alienación cultural. Que las lenguas de todas las culturas sean utilizadas por sus administraciones respectivas.

14. Que se favorezca la creación de nuevos paradigmas económicos que substituya el sistema de explotación y de desigualdad por otro que valore la reciprocidad y la solidaridad.

15. Que sean reformuladas las instituciones internacionales para que articulen este nuevo orden cultural respetuoso con los pueblos y las culturas, y que estas instituciones funcionen con criterios confederales a todos los niveles.

16. Que los centros de investigación, las universidades y los establecimientos de educación básica den legitimidad a los estudios sobre los grupos negros descendientes de los africanos en América.

17. Que se reconozca a los pueblos indígenas y negros descendientes de la diáspora africana en América el derecho a

su patrimonio simbólico, intelectual, artístico, científico y tecnológico, y que ellos mismos puedan determinar las modalidades de su utilización y desarrollo, y las relaciones de intercambio.

18. Llamar la atención de la comunidad internacional sobre la contradicción que supone conmemorar el quinto centenario del encuentro entre dos mundos mientras se establecen barreras migratorias en Europa y demás países del Norte que dificultan la libre circulación y contacto de culturas y pueblos.

19. En suma, nos pronunciamos por un modelo de relaciones culturales de libertad, diversidad y solidaridad como formas de relación respetuosas y recíprocas que favorecen el desarrollo y bienestar de todos los pueblos del mundo, en condiciones de igualdad, sin dominaciones de ningún signo

Barcelona, noviembre de 1990

ANEXO A LA “RECOMENDACIÓN DE BARCELONA”

En virtud del punto N° 9 de la Recomendación de Barcelona, los suscritos se comprometen a constituir una Comisión de Lingüística de carácter internacional y dedicada a

dar cumplimiento a las tareas allí delineadas y otras iniciativas afines, para las cuales solicitamos el apoyo logístico, moral y financiero de la UNESCO e, indirectamente, la de otras instituciones compenetradas con dicha problemática. Firman: Esteban Emilio Mosonyi S. Enrique Margery. Jukka Havu. Nydia Ruiz y Joseba Intxausti

HACIA UN PENSAMIENTO NO DESCUBIERTO. ¿EXISTE UN
PENSAMIENTO AMERICANO (NO DESCUBIERTO), DISTINTO DEL
IMPUESTO POR EL INVASOR A PARTIR DE 1492?

Comentario preliminar

Por Gabriela Guerra Pinto

Tesista de la Escuela de Antropología UCV

¿Qué es el pensamiento? Un proceso mental en el que cada individuo a través de sus experiencias, observaciones y análisis de lo que le rodea elabora ideas que permiten discernir, cuestionar y reflexionar sobre la realidad; o una pretensión de universalidad cuya historia ha permitido la continuidad en el tiempo en beneficio de un grupo (o grupos) en relación al resto, negado, excluido y olvidado.

Escrita en el año 1992, cuando se cumplían los 500 años de la dominación colonial, Mosonyi nos planteaba una reflexión acerca del pensamiento americano no descubierto distinto al conquistador/colonizador a partir de 1492, un pensamiento que sin obviar u olvidar los saberes y prácticas que trajeron los euroasiáticos y africanos, nos invita a ir más atrás, a enfocarnos principalmente en los aborígenes no sólo de la conquista sino antes de ella para rastrear los orígenes de un pensamiento americano propio y original, que se transformó después en las culturas de resistencia que conocemos en la actualidad.

Dirigida principalmente a la población latinoamericana (a fin de pensar en otros horizontes históricos y culturales que vaya más allá de los occidentales y permita generar una forma de repensar nuestro pasado), Mosonyi nos presenta a una América de múltiples y complejos procesos civilizatorios, de millones de sociedades las cuales no se pueden pensar haciendo una separación entre pasado y presente sino desde una perspectiva pancrónica comprendida de la acumulación de todos los pasados que al sumarles las etapas más recientes estas la

van absorbiendo, transformando y recontextualizando hasta convertirlas en parte de su saber presente.

Recurriendo a la literatura y experiencias antropológicas, de especialistas y no especialistas que han convivido con las comunidades actuales y haciendo uso de la etnohistoria, arqueología y cronistas de la época de la conquista le permitieron rastrear parte del pensamiento amerindio partiendo de múltiples etnias heterogéneas entre sí, respetando las diferencias y particularidades de cada una a fin de buscar un denominador común no sólo a través de las diferencias sino también contemplar las semejanzas, analogías y continuidades de sus variaciones mayores y menores de todo el continente americano.

Desde discursos ecológicos, conceptos de reciprocidad e intercambio, relaciones de parentesco (en lo que llama inserción telúrico-cósmica) hasta espacios de convivencia para el quehacer comunal, el equilibrio ecológico, demográfico y económico y la optimización de los recursos y las energías disponibles forman lo que sería una muestra del pensamiento amerindio la cual a pesar de ser ignorada y olvidada ha permanecido a lo largo de los siglos gracias a sus saberes, prácticas, discursos, ideologías, cosmovisiones, a sus sistemas de vida, unas realidades diferentes de las occidentales pero que son tan importantes y que toda la humanidad se beneficiaría por escuchar.

Un artículo escrito en 1992 pero que sigue teniendo vigencia, invitando a la reflexión, volver al pasado desde nuestro presente y observar otras realidades como posibles, pensarlas de cara a la realidad que nos toca vivir, a cuestionar y a profundizar en los problemas que existen y que no suelen ser pensados. Repensar e interpretar la historia de otra manera que nos permita comprendernos, analizarnos e interpretarnos frente a nosotros mismos y frente a otras historias cuyos pensamientos portan conocimiento humano en otras formas.

HACIA UN PENSAMIENTO NO DESCUBIERTO. ¿EXISTE UN
PENSAMIENTO AMERICANO (NO DESCUBIERTO), DISTINTO DEL
IMPUESTO POR EL INVASOR A PARTIR DE 1492?

Esteban Emilio Monsonyi
12 de noviembre 1992

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

Hacemos énfasis en la enorme multiplicidad de las sociedades tomadas como referencia. No vamos a caer en el error común de privilegiar unas cuantas sociedades tildadas de superiores, más civilizadas o desarrolladas. No estamos dispuestos a hacer la apología del Imperio Incaico o Azteca —u otras formaciones similares de las tierras altas— para dejar en la penumbra a la inmensa mayoría de las etnoculturas del resto de América: Caribe, arawak, tupi-guarani, guaicuru, mapuche, atapascano, siux, o cualquier otro conjunto poblacional de las

llanuras secas o húmedas, calientes o extremadamente frías, de acuerdo con su ubicación en el Continente.

A estas alturas resulta obvio que toda América, ha sido escenario de múltiples y complejos procesos civilizatorios, que en algunos casos condujeron a la formación de imperios monumentales, pero en otros conformaron pequeñas comunidades y regiones más orientadas a la convivencia con el ecosistema y al uso de tecnologías más encubiertas y menos estridentes; aunque no menos apropiadas para proporcionar a las personas una calidad de vida decorosa y creativa en muchos sentidos materiales y espirituales. La riqueza del desarrollo lingüístico y discursivo de todos estos pueblos da la medida exacta del avance intelectual de los portadores de tales culturas de dimensiones más reducidas, pero en ningún caso primitivas o incipientes.

Es necesario hacer otro señalamiento inicial. Cuando discurremos acerca de los pueblos amerindios no es válido establecer una separación tajante entre el pasado y el presente, ni siquiera para relatar e interpretar sus respectivas historias. La visión diacrónica debe ser superada por la pancrónica, en la medida en que esta otra historia —que queremos no descubierta— es muy distinta de una simple secuencia de tiempos sucesivos en la que cada etapa es cancelada por otra

posterior; es decir, que lo nuevo tiene por misión desplazar lo viejo o incluso lo previo.

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

La historia de los pueblos aborígenes de América, si bien trae sus inicios de un pasado incommensurablemente lejano, continúa desenvolviéndose en forma ininterrumpida hasta desembocar en lo contemporáneo. Por tanto, tiene plena actualidad y vigencia, al cabo de haber transcurrido esos miles de años. En efecto, numerosos pueblos indios siguen con nosotros, forman parte de la contemporaneidad de nuestros países, y reclaman para sí un espacio en el futuro. A ellos se suman muchísimas comunidades campesinas tradicionales donde el componente original amerindio está a flor de piel o muy cerca del consciente colectivo. Los últimos

estudios sobre culturas populares urbanas demuestran que el sustrato aborigen tampoco desaparece en las ciudades y zonas suburbanas; sino que sufre cambios adaptativos y otras series de modificaciones acordes con el ambiente ecológico y social, además del enorme impacto ejercido por la férrea imposición de la economía capitalista.

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

De todos modos, es mucho más fácil, expedito y enriquecedor recurrir directamente a la creciente literatura y experiencia antropológica, complementadas por estudios y trabajos de otros especialistas y no especialistas que han

convivido con las comunidades de hoy en día. Aun existiendo grandes modificaciones aculturativas respecto de su acervo cultural originario, un investigador bien formado dispone de suficientes recursos teórico-metodológicos para deslindar con relativa facilidad lo netamente autóctono de lo atribuible a fases sucesivas del contacto intersocietal. Una nueva disciplina limítrofe, la etnohistoria, nos facilita además el seguimiento del curso evolutivo, de la dinámica propia de todas estas poblaciones y de sus líneas específicas de desarrollo. A todo esto, se suma, naturalmente, la notable expansión de la arqueología americana cuyos resultados y enseñanzas se complementan mutuamente con los de las demás disciplinas socioantropológicas.

Resumiendo lo expuesto, no hay razón para dudar que las sociedades aborígenes del presente —toda vez que entendamos este presente como acumulación pancrónica de largos milenios anteriores— nos suministran una clave imprescindible para rastrear los Orígenes y buena parte del desarrollo de un pensamiento americano propio, auténtico, no descubierto. En modo alguno queremos desentendernos de los incontables aportes euroasiáticos y africanos que prácticamente colmaron estos cinco siglos. Mas, si de verdad nos interesa rescatar y retomar el componente más profundo, original e inédito de lo que se está constituyendo como

pensamiento americano no descubierto, no nos queda otro camino que desentrañar en primer lugar la contribución amerindia aborigen: tanto en su carácter relativamente prístino como en sus derivaciones ulteriores, expresadas con harta frecuencia como cultura de resistencia.

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

Precisamente la rica multiplicidad de los modelos societarios autóctonos es la que constituye una de las expresiones infalibles de la diferencialidad irreductible del mundo aborigen americano. Esto lo confirma además nuestra

experiencia cotidiana con todas las etnias con quienes hemos tenido la fortuna de trabajar. Los puinave de la Amazonia colombo-venezolana se sienten muy identificados con su propio pensamiento cosmogónico; y no sólo rehúsan abandonarlo por ideologías más occidentalizadas que occidentales, sino que tampoco lo cambiarían por el pensamiento del piapoco o del guajibo, con todo el respeto que puedan profesar por esos pueblos vecinos. De todas maneras, tampoco conviene hacer este planteamiento en términos muy radicales, ya que estas poblaciones comparten la misma área cultural y presentan notables coincidencias.

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

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

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

sólido de universales socioculturales sin cuya fundamentación las diferencias se dispersan, caen en el vacío, dejan de ser relevantes para la humanidad.

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

Para ilustrar lo aquí expuesto querría mencionar que en un breve intercambio de puntos de vista entre colegas lanzamos la idea de que el famoso “discurso ecológico” del cacique Seattle —del noroeste de los actuales Estados Unidos— es representativo de un estilo general de pensamiento que se repite, con variaciones mayores o menores, a lo largo de todo el Continente, incluyendo Centro y Sur América. Sería fácil

ponerlo en boca de un piaroa, un aymara o un mbya-guaraní; y en efecto, abundan testimonios parcial o totalmente similares en todo tipo de lenguas y culturas americanas.

A modo de ejemplificación fijémonos tan solo en el profundo contenido ecoantropológico del siguiente fragmento de discurso yaruro recogido por nosotros de boca del capitán Carlos Fiedra del Alto Riecito, Estado Apure: “Mientras existamos nosotros, los yaruros, todo seguirá igual. Si desaparecemos, todo lo demás morirá. Creen que no valemos nada, pero nosotros no somos tontos. Oímos constantemente que habrá terremotos, que el mar anegará la tierra y el mundo se vendrá abajo”.

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

de poner de relieve cierto tipo de fenómenos con preferencia a otros quizá menos relevantes para la presente exposición.

Compartimos a grandes rasgos la idea central del investigador francés Doménique Temple quien divide las formas de interacción económica en dos rubros: reciprocidad e intercambio. Diríamos más bien que en toda economía se hallan presentes ambos tipos de hechos, con la particularidad de que en algunas sociedades predomina la reciprocidad y en otras el intercambio. La reciprocidad atiende a los sentimientos, necesidades y aspiraciones de las partes interactuantes, con miras a la mutua satisfacción como resultado del acto social o inclusive económico. El intercambio, a su vez, parte de la existencia de objetos concretos y abstractos que en determinadas condiciones pasan de un individuo o grupo social a otro distinto, a cambio de otros objetos estimados como equivalentes al menos circunstanciales, de manera que ambos participantes salgan beneficiados en la interacción.

No cabe duda de que existe cierto grado de similitud entre los conceptos de reciprocidad e intercambio, pero la diferencia que los separa es de vital importancia para nuestros fines. En la reciprocidad todo el énfasis reposa en la personalidad de los sujetos actuantes, su vinculación mutua y

su complementariedad solidaria para lograr satisfacciones efímeras o de mayor duración. El intercambio sólo pone de relieve el hecho objetivo de la circulación de bienes dentro de un contexto determinado, en el cual el beneficio de los sujetos pasa a ser un subproducto del acto realizado, sin que se establezcan o se presupongan vínculos o lazos afectivos más allá de una comunicación momentánea. Como se comprenderá, en el concepto de intercambio está el origen del mercado, de la mercancía y del dinero.

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

comunidad se postren en el hambre y la inopia mientras otros disfrutan de una relativa abundancia de recursos, especialmente alimentarios. Cuando un individuo pasa hambre, ello es sintomático de la crisis que atraviesa toda la comunidad.

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

Ese mismo concepto de reciprocidad nos remite a otra característica fundamental que comparten las sociedades aborígenes amerindias, más allá de las culturas particulares distintivas que las individualicen. Una comunidad indígena

funciona siempre como un espacio de convivencia destinado a buscar soluciones efectivas para los problemas de cualquier índole que padeczan sus integrantes. Esas soluciones deben encontrarse de manera inmediata, en el aquí y en el ahora, puesto que cada postergamiento o indecisión al respecto comprometería la existencia misma de la comunidad. Cuando los problemas revisten un carácter serio, se convocan largas reuniones en cuyo seno se discuten minuciosamente, en forma abierta y muy democrática, todas las facetas del asunto, a fin de que el diagnóstico pueda dar paso a las alternativas de solución más convenientes para el momento. Las intervenciones se hacen repetitivas y hasta exhaustivas, por el interés de llegar al mayor consenso posible.

Esa coherencia casi monolítica en la conducción del quehacer comunal contrasta con absoluta violencia frente a lo que sucede en nuestros Estados contemporáneos cuyo gobierno asume el modelo llamado occidental. Allí la problemática de la gente está en manos de muchas instituciones especializadas, altamente tecnoburocratizadas, las cuales no obstante se limitan a dar respuestas aleatorias a todas las cuestiones planteadas. En última instancia, estos organismos formales no asumen ninguna responsabilidad ante los reclamos de los habitantes. Así, cuando los ciudadanos de un país “occidentalizado” se quejan del desempleo, de los malos

servicios o del auge delictivo, cualquier respuesta institucional puede resumirse perfectamente en un cínico “ya veremos”. Y esto en la medida en que haya un dejo de receptividad en los funcionarios “competentes”.

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

La sindéresis manifiesta en la interpenetración de los equilibrios ecológico, demográfico y económico es la marca característica que preside el funcionamiento milenario de estas sociedades autóctonas, que por lo general sólo se ven amenazadas ante la expansión de macrosociedades colonizadoras, particularmente si estas asumen la ideología

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

De la propia coherencia interna de las comunidades indígenas y tradicionales se desprende otra de sus cualidades más extendidas y resaltantes: la posibilidad de optimizar los recursos y energías disponibles con el fin de lograr una calidad de vida cóncava con las aspiraciones de cada persona. Podemos asegurar que, en la mayoría de las comunidades poco contactadas y aculturadas, las personas se las arreglan para concretar sus actividades productivas y de subsistencia en un espacio de tiempo relativamente corto; y de esta manera disponen de largos períodos de “ocio creador”, que ellos dedican al descanso, a la contemplación, a la conversación y otras formas interactivas, incluso a profundas reflexiones de

carácter intelectual; como bien lo señala el afamado investigador Jacques Lizot¹ en relación con los yanomami. También entre los indígenas existen valores relativos a la eficiencia, productividad y competitividad, pero están siempre en función de su modo de vida emanado de representaciones y símbolos ancestrales, aunque sujeto a profundas modificaciones a lo largo de las generaciones, como todo lo humano. Contrariamente al pensamiento neoliberal, el indígena invierte esos valores utilitarios en la realización de las síntesis más profundas de su propio modelo societario: un bienestar holgado y sin presiones de ninguna especie; una relación afectiva integral con los seres que lo rodean, tanto humanos como extrahumanos; una alimentación abundante y balanceada como lo atestiguan las medidas antropométricas tomadas en comunidades aún no intervenidas; una compenetración estética y espiritual que lo eleva y lo hace trascender por encima de las vicisitudes de la vida diaria.

¹ Jacques Lizot (1938-2022) fue un antropólogo y lingüista francés. Fue alumno y protegido del reconocido Claude Lévi-Strauss. Se dedicó por más de 20 años en describir la sociedad Yanomami en Venezuela, lo que le permitió estudiar su cultura material e inmaterial, generando diversas obras, entre estas: Los yanomamis frente al etnocidio (1976), Cuentos de los yanomamis: la vida cotidiana en la selva venezolana (1985), La oscuridad en El Dorado: cómo científicos y periodistas devastaron el Amazonas (1993), entre otros.

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

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

REFLEXIONES EN TORNO A LA EPISTEMOLOGÍA DE LA ETNOCIENCIA

Comentario preliminar
Por Yoandy Medina

La intención de este texto es ofrecer insumos que sirvan al lector para introducirse al debate que promueve desde hace más de dos décadas el Maestro Mosonyi, quien despliega una crítica aguda y una propuesta revolucionaria al proponer la etnociencia,¹ en tanto episteme legítima que albergue una unidad subyacente de conocimientos holísticos. Quizá por esa razón el manuscrito quedó inédito por tanto tiempo. Este enfoque ofrece una visión crítica, que aún se mantiene vigente, al ofrecer una solución no subordinada al paradigma científico moderno de occidente, ante la flagrancia que supone la apropiación de saberes y prácticas indígenas por parte del hemisferio occidental bajo la complicidad de las instituciones académicas que adolecen de la ideología científica transnacional y sus representantes vicarios, quienes reducen el saber de los otros a simples datos. Redactado con tono combativo y urgencia de una práctica decolonial, el texto – originalmente presentado en 2003 – desmonta la

¹ Durante la década de los 50 y 60, la comprensión y estudios entorno a la “etnociencia” surge como un movimiento intelectual y metodológico en Estados Unidos. La propuesta fue promovida principalmente por Harold C. Conklin (1955), Charles O. Frake (1962) y Stephen A. Tyler (1969). Esta propuesta prometía una forma de investigar la cultura dentro de categorías internas de la sociedad estudiada. El interés de Mosonyi en la etnociencia era por la evidente formulación circunstancial, la cual se separaba de las clásicas formas de comprensión antropológica. Sin embargo, bien sabemos en la actualidad que esta distinción categoríca funciona para generar distancias diametrales entre las formas de construir y transmitir saberes especializados entre sociedades históricamente hegemónicas con las que no.

maquinaria extractivista del “cientificismo transnacional” y reclama la restitución de los saberes indígenas como sistemas cognitivos completos, antes que como “materia prima” para la academia.

La ciencia moderna y su vínculo con la escritura (limitada a unas pocas lenguas que se atribuyen la potestad de escribir la historia universal) puede ser vista como la metáfora de una voz que busca dominar un concierto de saberes. El propósito es entender que su “canto” ha pretendido, y aún intenta, opacar la polifonía de identidades que conforman nuestra cultura, de la cual, lamentablemente, participamos de manera asimétrica. En este sentido, la denuncia del epistemicidio que se hace presente en el texto evoca la postura convencional de la antropología, que trata a los pueblos indígenas —pero también a los afrodescendientes, y campesinos— como “informantes anónimos”, quienes terminan despojados de la autoría sobre sus conocimientos bajo el chantaje basado en la carencia de validez que tienen los saberes de otras aglomeraciones humanas en general y la de los pueblos indígenas en particular. Estos últimos, se terminan por volver un obstáculo para quien asume el rol de cazador furtivo de la etnociencia, cuando los sujetos de saber aprenden a cuidar sus saberes frente a las apetencias de quienes ofrecen ayuda como quien no da puntada sin dedal.

Así pues, ante la amenaza epistemica resulta oportuno el espacio para abrir el debate sobre las posibles epistemologías de resistencia. Para ello, conviene hacer un par de comentarios respecto de la ciencia moderna; ella deriva de la acumulación del saber escrito asociado a una tradición de pensamiento histórico que es tributario de la cristiandad. Periodo que vale recordar, ha determinado las formas predominantes en la transmisión del saber en occidente y que se ha agudizado más desde la irrupción de la modernidad en las regiones desde la cual ha emergido la eurosfera y, que ahora se ha expandido a lo que conocemos

como hemisferio occidental. Este lugar geohistórico desde el cual parece más cómodo argumentar que la diversidad de los pueblos distan de tener acceso diáfano a su propia racionalidad, así como a las reglas que rigen tanto sus lógicas concretas y los metalenguajes de cobertura de los cuales se nutren la diversidad de los pueblos que han mantenido interacciones históricas y han resistido a pesar del influjo del colonialismo trasnacional así como el colonialismo interno; que lejos de frenar los procesos de epistemocidio, promueven un hibridismo cultural con el riesgo potencial de contribuir al extractivismo cognitivo así como la erosión de los saberes resguardados en la memoria de los pueblos que han cultivado sus saberes especializados por generaciones.

Sin embargo, las aglomeraciones humanas mediante sus contextos lingüísticos verificados con sus pautas de comunicación ancladas en la oralidad, lejos de ser pasivas, bien podrían identificar esas geografías que comprenden el occidente moderno con otra topología sin mayores imprecisiones sobre la topografía donde podría argumentarse que a fines prácticos, tal acceso demandado (a su propia racionalidad y otras exigencias afines al científico moderno) no estuvo en realidad haciendo mucha falta, como lo ilustrara Mosonyi al aproximarse a los sistemas cognitivos Piaroa (*huqtöja*), wayúu y tukano en clave de epistemologías de la resistencia, que usan la lengua y sus contextos de uso como un territorio cognitivo. Estas últimas se caracterizan por operar con holismo integrador (vinculando cosmos, sociedad y naturaleza) y mecanismos de validación propios, ejemplificados en el *ruwā* piaroa o el *pütchipü'ü* wayuu, roles que sobreviven conforme avanzan los procesos y las velocidades implicadas en la globalización que desata en los territorios locales sus propias tensiones y contradicciones.

La sola aproximación al presente texto, posiciona la lengua como territorio cognitivo, ya que se lee en castellano

y ello ilustra una situación en la que por medio de tecnologías como la lectura y la escritura (que a su vez se hallan subordinadas en la actualidad a la hegemonía del verbo anglófono para efectos de la legitimación de circuitos del saber científico moderno contemporáneo, justamente desde el norte global); mismas tecnologías que están al servicio de otras tradiciones dominantes (no occidentales) en materia de transmisión del saber, fuera del epicentro de la eurosfera, como es el caso de las esferas de interacción chinas e islámicas para el caso del presente, pero que en otros momentos han surgido otras formas de transmitir del saber, no solo reducido al escrito, si no por las diversas gamas de mnemotecnias que pueden estar ancladas a la oralidad que han tenido y aún tienen presencia pero desde el arte de la resistencia.

Aquí cabría mencionar para ilustrar lo anterior, algunas contribuciones de manifestaciones culturales que bien podrían participar dentro de este campo conceptual propuesto, en el cual no solo se exige reconocimiento para las etnociencias y los especialistas de esas sociedades a quienes de forma condescendiente se les atribuye el nombre de sabios, como subordinados a la jerarquía de la ciencia moderna. En este sentido, un punto fuerte de estas reflexiones que ofrece el profesor Mosonyi finca en que propone invertir la pirámide del conocimiento, entendiendo la ciencia occidental como un flanco de la totalidad etnocientífica, donde el posicionamiento de la ciencia moderna no estaría por encima, ni por debajo de otros flancos dentro de la etnociencia. Ello nos permitiría darle una lectura diferente a las prácticas y saberes orientadas hacia campos del saber especializados como las matemáticas, la gramática, el diseño y la orientación espacial, entre tantos otros.

Pensemos en las contribuciones desde otras coordenadas socio-históricas y su conexión con la eurosfera y el hemisferio occidental a la luz de las reflexiones sobre un

escenario que invierte la pirámide del conocimiento. Por ejemplo, aquellas basadas en el sánscrito, donde resaltan los ejemplos de la obra de Pāṇini y sus reglas recursivas así como después resaltaría la obra de Acharya Pingala, quien el siglo III a.C. transformó la prosodia en combinatoria al desarrollar de forma temprana conceptos matemáticos como lo fue su contribución anticipada y temprana a lo que será llamado después el sistema binario —introducido a Europa por Leibniz— el triángulo de Pascal o la sucesión Fibonacci. Es interesante, por no decir revelador, pensar que cuando occidente llega a ellos por su cuenta, de mano de sus personajes (y los contextos socio-históricos en los que habitaron), la producción y manejo de estos saberes en otros horizontes culturales tendría ya su camino andado. Otros ejemplos que ilustran las contribuciones a este debate lo ilustran los patrones de asentamientos de Jola en Mlomp en Senegal o, los Corrales Ba'lla de Zimbabwe, que suponen una impronta algorítmica, así como una geometría distinta a la proveída por el modelo de Descartes, donde antes de la emergencia de la geometría fractal en occidente, solo se vería en tales asentamientos territoriales diseños carentes de un orden definido. Consideraremos también las tecnologías de sistemas de navegación etak —cuyo impacto en la inspiración de los GPS es directa— de los Puluwat, en Micronesia. Un último ejemplo de ello, lo supone el diseño de sistemas de bosques tropicales, modulados directamente por la acción antrópica indígena, como es el caso de la Amazonía y de la Cordillera Andina. Todos estos ejemplos procuran nutrir y situar al lector en la trinchera epistémica en la cual pueda observar a quien defiende los saberes indígenas como alternativas civilizatorias frente a las crisis ambientales globales, así como cognitivas, en las cuales el proyecto moderno tiene una responsabilidad no menor.

REFLEXIONES EN TORNO A LA EPISTEMOLOGÍA DE LA ETNOCIENCIA

Esteban Emilio Mosonyi
Caracas, 1º de abril de 2003

I

Le ha costado bastante tiempo a la humanidad el aceptar hasta cierto punto un concepto heterodoxo como el de etnociencia. Todavía sigue la lucha por su pleno reconocimiento y hay también otros obstáculos en el camino. Querríamos, desde ahora, puntualizar uno de ellos, cual es el peligro de confundir cualquier tipo de conocimiento popular con la etnociencia: lo que evidentemente no es el caso. La tarea que nos incumbe es sin duda colosal, en vista de la fuerza avasalladora del cientificismo y de los academicismos transnacionales e indisponentes a delegar un solo gramo de su poder. Se apoyan, más bien, en las tendencias globalizantes y neoliberales para afianzar su dominio hasta extremos incontestables.

Existe, sin embargo, un asidero nada despreciable que puede servirnos de punto de partida. A pesar de lo paradójico, en este momento el saber ancestral de los pueblos pequeños y no occidentales es un bien muy solicitado, incluso tiene un valor de mercado cada vez más evidente. Investigadores de

primera línea de las principales universidades del mundo recorren febrilmente multitud de comunidades indígenas, campesinas y tradicionales en busca de conocimientos y saberes que no han llegado a descubrir ni producir los laboratorios y otras instituciones, si se quiere más convencionales. Sucede que por esta vía la ciencia occidental estuvo a punto de secuestrar y apropiarse de la verdadera etnociencia de los indígenas en cuanto tales.

La maniobra casi llegó a consumarse. Tuvo que haber todo un despertar de los pueblos indios, asistidos algo, aunque no demasiado por sus aliados, para darse cuenta de la gravedad de la expropiación. Simplemente, los investigadores occidentales comenzaron a armas sus “expediciones” en busca de los algo encubiertos “saberes” nativos, cuya consistencia precisa ellos ignoraban, pero no dejaban de advertir su importancia trascendental. Lo demás fue obra del racismo biológico y cultural. Los poseedores de los conocimientos ancestrales eran automáticamente degradados a informantes anónimos, según la clásica tradición antropológica. El tarzán-investigador partía de su guarida académica con instrucciones expresas de rescatar el tesoro escondido, celosamente guardado por unos ignaros nativos, que no hallaban qué hacer con la producción de su propia mente sobre la naturaleza que los rodeaba.

Solo Occidente podía potenciar tales conocimientos rústicos, supuestamente imprecisos, pero, en última instancia, útiles para la humanidad transnacional. Como esta práctica se mantiene aún y hasta se acrecienta en la actualidad y hace su agosto en los indefensos continentes meridionales, nos asiste el derecho de utilizar todavía los verbos en presente. En realidad, las exploraciones académicas de esta naturaleza siempre dejan filtrar la sensación de que el conocimiento indígena por rescatar, sin dejar de ser significativo, no es algo del otro mundo. Por otra parte, los condescendientemente llamados sabios autóctonos solo poseen rudimentos de su propio saber, que luego el profesional extraño tendrá que completar, corregir, proveer de todo un aparataje teórico-metodológico y adornar con gráficos, tablas sinópticas y toda una ilusión óptica cuantificadora o quizás pseudocuantificadora. Los datos suministrados por el nativo se limitan a constituir una materia prima muy rudimentaria, la cual carece de todo valor epistémico en su forma original. Es imprescindible la entrada en escena del científico en su condición de mago universal.

Estamos detallando todo esto siguiendo pautas casi radiográficas, porque lo que está en juego es de importancia primordial. De ella depende nuestra aproximación misma al hecho etnocientífico, a sus raíces epistemológicas. Incluso cabe aquí reproducir en forma abreviada un cruce de ideas que

tuvimos con colegas antropólogos sobre este punto. Efectivamente, algunos consideraban (de muy buena fe sin lugar a dudas) que quizá era prematuro preocuparnos en exceso por algún intento de exploración epistemológica en torno a las etnociencias. Quienes sostenían ese criterio pensaban que era mucho más prioritario recoger, sistematizar, clasificar y utilizar el saber étnico en sus diversas manifestaciones, y aplazar cualquier reflexión colateral para una etapa posterior. El motivo es muy fácil de adivinar: en algunas comunidades, debido a deletéreas influencias aculturativas todo el saber ancestral se está perdiendo velozmente, cuando no el idioma que lo sustenta.

Frente a esta verdad tan lamentable se esgrimen dos posiciones no necesariamente antagónicas. La más conservadora (en términos de científicismo positivista) es habilitar grupos numerosos de científicos de campo para recoger toda muestra de conocimiento silvestre o salvaje (siguiendo un poco el vocabulario del maestro Lévi-Strauss) para que sus únicos y verdaderos depositarios no se lo lleven a la tumba. En cambio, los movimientos indígenas y sus asesores más leales prefieren que las propias etnias sistematicen y editen su saber y, en lo posible, formen sus propias cohortes de científicos en universidades y centros académicos reconocidos oficialmente en sus propios países y en el exterior.

Lamentablemente, en algunos casos extremos no parece haber suficiente tiempo para esta segunda solución, aunque es necesario agotar todos los recursos.

Dejando de lado todo pesimismo extremo, ya es de todas maneras un hecho incontrovertible que los pueblos indígenas están aprendiendo a cuidar su saber y sus recursos naturales sobre lo que versa, en buena parte, ese conocimiento tan codiciado. Existen, por fortuna, legislaciones como por ejemplo la Constitución venezolana que ofrecen previsiones bastante precisas al respecto, aunque el papel no es garante de nada. Empero, en lugar de lamentarnos eternamente nos corresponde más bien organizar equipos interdisciplinarios, con la más amplia participación indígena, para salirles al paso de los cazadores furtivos de etnociencia con sus patentes expedidos por las mejores universidades euro-norteamericanas, si bien participa también un corto número de especialistas graduados en universidades terciermundistas.

Ahora bien, este es el momento de sustanciar nuestro interés por incluir desde ahora una reflexión epistemológica de consistencia cuantitativa y cualitativa como una suerte de autoestudio de la etnociencia, precisamente para defenderla contra la pretensión de casi todo el mundo científico consagrado, según la cual la episteme directamente emanada

de las fuentes étnicas carece por sí misma de cualquier valor menos el heurístico. En otros términos, de no existir todo un proceso de refinería institucionalizada basado enteramente en parámetros académicos oficializados, toda esta inmensa riqueza de la humanidad no pasaría de ser una mina inexplorada de materia prima amorfa.

De hecho, ya se cuenta con una experiencia que a mí particularmente me enfureció sobremanera, ante el cinismo de cierto lenguaje académico. Ya no recuerdo el nombre del autor, pero sé que pertenece a la academia antropológica norteamericana. Aunque lamentablemente ya no tengo la obra a la mano, que versa sobre la cultura maya y no carece de méritos descriptivos, quiero rememorar una parte de su introducción donde dice en forma aproximada que la llamada “escuela etnocientífica norteamericana” ya pasó de su mejor época. ¿Cuál etnociencia?, preguntamos nosotros. ¿La de los cazadores consagrados de conocimientos ajenos? A mi real entender, solo en los últimos años (y todavía tímidamente) ha comenzado a intervenir el indígena en la fijación de los contenidos de su propio conocimiento para divulgarlos sin exponerse a su total expropiación por el mundo académico ancho y ajeno. No cabe duda de que en algún modo los indígenas hace tiempo prefieren, directa o indirectamente, textos sobre su saber ancestral que luego se fijarán mediante la

escritura, bien sea en libros u otro tipo de documentos. Todos estos antecedentes son valiosísimos y dignos de ser estudiados en profundidad. Sin embargo, la etnociencia como quehacer normal de indígenas miembros de algunas etnias es aun extremadamente reciente y muy poco codificada. Es hasta preferible que así haya ocurrido, ya que, si los nativos interesados en preservar su saber de esta manera hubiesen esperado el visto bueno de alguna universidad exógena, todavía no habrían logrado nada concreto. Pero sucede que la otra cara de esta moneda es el inmediato cuestionamiento epistemológico por parte del sabihondo mundo académico que jamás perdona estos deslices, ni siquiera en el desempeño de los propios alumnos y estudiantes occidentales.

Nuestra gran preocupación por la epistemología obedece, pues, al chantaje sempiterno de que el conocimiento indígena carece de validez de toda índole sin un soporte institucional adecuado. Es incluso muy fácil construir hábiles discursos científicos para invalidar totalmente este tipo de saber. Por supuesto sale a relucir de inmediato su total inconsistencia teórico-metodológica en términos occidentales, cuando no su presunta falta de racionalidad como ocurre siempre con el saber chamánico. En vista de todas estas consideraciones, es indudable que el problema radica en algún tipo de validación epistemológica de al menos cierta forma de

saber no académico y no-occidental; para comenzar de esa manera a reivindicar la estatura y dignidad de los practicantes de estos saberes que reciben corrientemente el nombre de sabios, aun cuando dicho término no se corresponde siempre con el perfil exacto de tales personajes. Según el uso que le demos, la palabra “sabio” tiene con frecuencia una connotación condescendiente y algo despectiva que lo suele situar muy por debajo de la categoría de científico, por lo menos aquel escrito con mayúscula.

Siguiendo estas líneas expositivas estamos llegando a la necesidad de legitimar, intracultural e interculturalmente, nociones tales como saber, verdad y eficacia cognitiva, en presencia del universo de conocimientos que estos pueblos poseen sobre sus hábitats, el entorno geomorfológico, las especies vivas tanto animales como vegetales, las interrelaciones ecológicas incluida la especie humana, el nacimiento, crecimiento y muerte de los seres, las historias colectivas y sus resultantes societarias, las múltiples formas y modalidades en que cada pueblo organiza su propio mundo de vida. Guillermo de Humboldt, Boas, Whorf y Sapir hacen especial hincapié en la imprescindible codificación lingüística de todos estos saberes culturales, en cuya conformación el lenguaje, o mejor dicho, cada lengua particular, ocupa un lugar

siempre activo, jamás pasivo como pretenderían los círculos más positivistas.

Afortunadamente, los cultores y amigos de la etnociencia ya no estamos tan solos en nuestro empeño, gracias al magnífico aporte de autores de primera línea como Michel Foucault, quien hace una contribución maravillosa a la defensa de los saberes soterrados:

...los saberes sometidos son esos bloques de saberes históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica pudo hacer reaparecer por medio, desde luego, de la erudición (...) Por saberes sometidos creo que hay que entender... toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la científicidad exigidos. Y por la reaparición de esos saberes de abajo, de esos saberes no calificados y hasta descalificados... ese saber que yo llamaría, si lo prefieren, saber de la gente... un saber local, regional, un saber diferencial (2000: 211).

Volviendo al problema epistemológico, quiero afirmar aquí con toda responsabilidad que la etnociencia (tal como nosotros la entendemos) en modo alguno debe ser considerada como un mero apéndice, más o menos valioso, del saber científico académicamente consagrado. Por el contrario, es en todo caso la ciencia occidental la que constituye una parte o un flanco de la totalidad etnociéntifica: sin negarle trascendencia en absoluto, es la ciencia a secas la que está lógicamente subordinada a la etnociencia y no al revés.

Vamos a intentar una explicación coherente. Las etnociencias de los más diversos pueblos del mundo (incluyendo a los actualmente occidentales u occidentalizados) parten siempre de las raíces existenciales más profundas de la especie humana y de todo cuanto la rodea. Independientemente de su carácter concreto, inclusive de sus particularidades cuantitativas o cualitativas, más allá de toda su diferenciación interna o externa, estos mundos de conocimiento etnocientífico nos ligan a nuestras sociedades y culturas, a la naturaleza y al planeta que nos sustentan, al cosmos tangible e intangible, y a las alturas espirituales tan negadas por los ateísmos y materialismos de toda laya. Dentro de una perspectiva de tal índole la llamada revolución científico-técnica renacentista y post-renacentista solo configura un conjunto de saberes más especializados, fundamentalmente orientados a la transformación y dominio radical del mundo y tal vez de nuestra propia especie; lo cual es indudablemente una interesantísima aventura humana pero tampoco representa la única opción posible para la humanidad ni podemos estar seguros de sus resultados últimos, algunos de ellos ciertamente muy deletéreos. Por otro lado, sin negar su alto grado de precisión y verificabilidad, esa exactitud también tiene sus límites y está circunscrita a dominios específicamente focalizados

II

En vez de proseguir con argumentos de alto nivel de abstracción, quería ilustrar esta discusión con un ejemplo tomado de la cultura piaroa del Amazonas venezolano y colombiano, hábilmente descrita por Overing y Kaplan (1988). Estos autores, al caracterizar la mitología y cosmovisión de esta etnia, afirman textualmente que: “El espacio mítico es un mundo continuo donde los dioses, héroes culturales, animales terrestres, peces y animales acuáticos, aves y plantas están emparentados entre ellos por relaciones de parentesco y afinidad” (1988: 398). Por otro lado, la autoridad principal de cada asentamiento Piaroa es el ruwà, que puede traducirse libremente como “señor”, el cual es al mismo tiempo el hombre más sabio y el shamán de la comunidad, o sea que concentra en su persona los atributos máximos que esta cultura le otorga a la especie humana. Dado el carácter pacífico, apolíneo y equilibrado de esta formación sociocultural, el ruwà ideal (y muchos de ellos reúnen tales requisitos) es un ser humano dotado de gran inteligencia, un extraordinario don de gentes, un temperamento balanceado y ajeno a todo tipo de excesos, una capacidad persuasiva sin rastros de violencia grandilocuente. Solo así puede velar adecuadamente por la seguridad y bienestar de las familias situadas de alguna manera bajo su potestad y lograr que la comunidad se inserte del mejor

modo posible en lo que nosotros hemos denominado el entorno telúrico-cósmico, que hasta cierto punto garantiza la optimización de las vidas, recursos y aconteceres ordinarios y extraordinarios.

Nadie pretende que este sistema sociopolítico sea el mejor o deba trasladarse a cualquier otro ente social, puesto que no está generalizado ni siquiera en el mundo indígena; es apenas un ejemplo entre muchos esquemas organizativos que poseen los pueblos autóctonos de América. No obstante, al menos a escala comunal y microsocial muestra un grado de perfección situado a años luz de los organigramas occidentales de similar envergadura. Detengámonos solo un minuto en establecer una comparación con los prefectos parroquiales ruidosos y becados, colocados en sus puestos por influencias político-partidistas y capaces de las arbitrariedades más atrabiliarias, los cuales caracterizan con tanta precisión la realidad sociopolítica microsocial (y cuidado si no macrosocial) de todo el continente latinoamericano de influencia ibérica.

Entiéndase que en modo alguno quiero ni pretendo idealizar o sobrevalorar las sociedades indígenas. Pero una cosa es la simplificación roussoniana de un supuesto primitivismo sin tacha, y otra muy distinta es reconocer lo que verdaderamente se les debe, sus méritos y capacidad de

convivencia armónica, a unas sociedades donde la sabiduría bien entendida es la regla y no la excepción.

Todo este ejemplo se relaciona con lo que en trabajos anteriores hemos denominado etriociencia social indígena. Sucede que siempre nos ha gustado hacer mayor hincapié en aquellas manifestaciones cognitivas de los pueblos no occidentales que reciben comparativamente menos atención que otras a simple vista más evidentes: tales como la etnomedicina o la etnobotánica, que de una forma u otra han sido objeto de las aproximaciones investigativas más variadas, incluido el autoestudio por parte de las propias comunidades. Aprovecharemos, pues, este espacio para agregar otro buen ejemplo tomado de la etnociencia social, perteneciente esta vez al pueblo wayuu o guajiro de la frontera colombo-venezolana.

La llamada “ley guajira” ha sido calumniada múltiples veces como una normativa de extrema crueldad que induce a la venganza y a veces a masacres colectivas. Lamentablemente es cierto que la aculturación deformante que está sufriendo esta etnia ha llevado a grandes distorsiones, que a veces reflejan de manera muy imperfecta el espíritu e intención originales de una legislación en principio muy sabia, elaborada y conducente a soluciones satisfactorias para todos. Trataremos de resumir lo más brevemente posible las verdaderas características

estructurales de este sistema de compensaciones, que en su forma óptima funciona —según los propios wayuu— con una eficacia y flexibilidad mucho mayores que cualquier sistema jurídico occidental. En esencia, tanto los pequeños como los grandes agravios tienen su pago o compensación, maüna en idioma wayuu y que está a cargo del clan o clanes directamente involucrados. La cuantía del resarcimiento está bien codificada y puede materializarse en animales domésticos u otros objetos de valor.

El encargado de la operación de reajuste social es el “palabrero” o pütchipü’ü, el cual actúa como juez, o árbitro —también, en otro sentido como abogado— y es siempre una persona de honorabilidad reconocida, gran facilidad de palabra como su nombre lo indica, y conocedor de todos los intríngulis de la vida colectiva. Él es el encargado de parlamentar con las dos partes y ha de agotar todos los esfuerzos por lograr su objetivo y de esa manera conservar y acrecentar su prestigio. En circunstancias normales el sistema actúa maravillosamente bien, sobre todo en comunidades y parcialidades no demasiado influidas por procederes criollos de otra índole. Sin embargo, es preciso reconocerle una gran debilidad a la ley wayuu: cuando las partes definitivamente no se ponen de acuerdo solo resta la venganza como último recurso y esta puede ser muy cruel. Por eso, los niveles actuales de aculturación y deculturación han

desmejorado mucho este mecanismo, aun cuando conserva toda su vitalidad y la etnia trabaja actualmente en su depuración y reacomodo, ya que cuenta con ventajas obvias como el apaciguamiento de los ánimos al llegar a un consenso, y la inexistencia de sanciones indeseables como lo es el recurso del encarcelamiento.

Ahora bien, prosiguiendo por esta línea de remarcar lo más soterrado, vamos a llamar la atención sobre la etnociencia lingüística, casi desconocida por la inmensa mayoría de los investigadores y sólo colateralmente tocada en algunas publicaciones de otra naturaleza. Los pueblos indígenas creemos que, sin excepción, son grandes maestros en el manejo cognitivo y pragmática de las categorías expresivas y comunicacionales del lenguaje. Esto se demuestra en primer lugar por su amplia competencia en el idioma propio, en la creación y conservación de su oralidad, ahora complementada por otras modalidades interculturales. En este momento, sin embargo, nos interesa hacer resaltar la forma como suelen adquirir otros sistemas lingüísticos ajenos al suyo propio, como cuando se trata de los idiomas occidentales dominantes. En las comunidades indígenas no existen grandes escuelas de idiomas ni laboratorios sofisticados ni profesores especializados. Sin embargo, los resultados de su aprendizaje —trátese de otro idioma indígena o de uno occidental— están al alcance de todos

los curiosos, entre ellos los investigadores académicos que hasta la fecha no han querido percibir este fenómeno.

Me remitiré de nuevo a experiencias personales, entre las cuales recuerdo algunas conversaciones ocasionales o sistemáticas que he llegado a sostener con personas representativas de estas etnias. Cuando se les pregunta “¿cómo has hecho tú para aprender el español con tanta facilidad y eficiencia?”, ellos responden, “primero, trato de comunicarme de algún modo con la gente que habla otras lenguas, así que ante todo aprendo bien los saludos, las frases de uso más frecuente y necesario, los nombres de los objetos fundamentales y todas aquellas fórmulas sin las cuales uno no podría entablar ningún tipo de acercamiento”.

Luego, ya en mi calidad de investigador, proseguía con preguntas más específicas: “y ¿cómo has hecho para aprender tan bien la pronunciación y, en general, la forma de hablar de la gente con todas sus particularidades distintivas?”. La respuesta es casi obvia: “nosotros imitamos los pájaros y todos los ruidos de la naturaleza; en consecuencia, a nosotros no nos cuesta nada el tratar de imitar más o menos bien la manera de articular de otros, de pronunciar las palabras o incluso la forma de comportarse durante el intercambio de ideas. Es lo que en

fin de cuentas siempre hemos hecho para subsistir en este mundo”.

Confieso que al principio me enteré con bastante escepticismo de la existencia de un tipo de aprendizaje de idiomas entre los diferentes pueblos Tukano del Vaupés colombiano, que consiste aparentemente en adquirir lo esencial de los múltiples sistemas lingüísticos necesarios en el marco de su organización social mediante un proceso que involucra largas sesiones solitarias de meditación, a fin de lograr un manejo depurado de cada idioma así como la ausencia de todo tipo de interferencias y errores. Ahora sí tiendo a creer que hay algo de cierto en esto, no en una sino en muchas etnias. Los indígenas son orgullosos de saber construir sus piezas oratorias prácticamente sin interrumpirse ni titubear, aun en el desempeño de sus segundas y terceras lenguas. Practican además el sistema del discurso en espiral, según la metáfora que consideramos la más apropiada.

Llama la atención la manera cómo el aprendiz indígena de idiomas suele adquirir, primero que nada, un excelente repertorio de palabras, frases y otras fórmulas básicas para comunicarse sobre todos los temas imaginables y por el tiempo que sea necesario. Más adelante este repertorio se va enriqueciendo, según las posibilidades de cada quien, hasta

convertirse en un dominio prácticamente perfecto del nuevo idioma, por ejemplo, en el caso de los intelectuales indígenas universitarios. El caracol cognitivo va ampliando sus volutas manteniendo siempre su forma circular, y eso para no omitir detalle alguno que sea imprescindible para el manejo de cualquier tema habido o por haber, sin excluir las virtualidades más improbables.

Tal versatilidad colectiva es de la mayor importancia para los programas de revitalización de tantos idiomas autóctonos que por presiones aculturativas y otras razones harto conocidas han ido perdiendo terreno, hasta el extremo de llegar a un punto cercano a la extinción, que en ciertos casos terminales puede ser hasta irreversible. No obstante, mientras persistan registros suficientes, al menos grabados y escritos, de dichos idiomas, los miembros de comunidades indígenas podrán normalmente aventajar, por las características descritas, a otros aprendices individuales o colectivos que se enfrenten a situaciones similares en el resto del mundo.

Por otra parte, aunque nos falta espacio para desarrollar el punto en el presente trabajo, todo cuanto hemos logrado investigar parcialmente sobre esta formidable etnolingüística indígena, más un conjunto de nociones que aún permanecen ocultas, habrá de constituir un insumo de primer orden para

reformular nuestras teorías lingüísticas y antropolingüísticas vigentes en el mundo académico de hoy, que muestran además signos visibles de fatiga y agotamiento.

Ya para recoger esta serie de reflexiones sobre etnociencia y algunas situaciones frecuentes en cuyo seno se demuestra su pertinencia y relevancia de modo indiscutible, faremos un esfuerzo por resumir las nociones esenciales de carácter epistemológico que hemos podido sistematizar hasta el presente. En primer lugar, salta a la vista que las etnociencias —o simplemente etnociencia, para subrayar su unidad subyacente— configuran conocimientos y saberes de naturaleza holística, en mayor grado que todas las aproximaciones occidentales que propenden al mismo fin. Ello se hace posible por una razón fundamental que parece hasta axiomática: estos pueblos constitutivos de una sociodiversidad aún indescifrable vienen acumulando experiencias milenarias que en cada generación se encargan de hacer las transformaciones y ajustes necesarios para permitir en lo posible la permanencia indefinida e incluso el mejoramiento de cada modelo societario en discusión. Nada de esto ocurre en los experimentos holísticos que hoy pretenden realizar pensadores y científicos occidentales e inclusive orientales, cuyos módulos cognitivos pecan igualmente de parciales, fragmentarios y sometidos a un sinfín de sacudones periódicos de naturaleza

revolucionaria, bélica, migratoria o cataclísmica en cualquier otro sentido de la palabra.

Por lo demás, de este carácter incontrovertiblemente holístico de la etnociencia se desprende que sus configuraciones epistemológicas tienen que abarcar necesariamente lo más concreto, así como lo más abstracto, sin dejar afuera ninguno de los niveles intermedios. Pueden faltar, y de hecho están ausentes, muchísimos detalles epistémicos tan marcadamente presentes, por ejemplo, en la llamada ciencia moderna de Occidente, pero la totalidad configurativa como tal nunca puede permanecer incompleta ni defectuosa; ya que la desatención a cualquier aspecto esencial de la realidad que no ha de ser conocida puede provocar el derrumbe o la decadencia de toda una sociedad, con el riesgo de la vida presente y reproductiva de los individuos que la constituyen. De allí que la retoma de una perspectiva etnociéntifica sea tarea de tanta urgencia para estos pueblos y para toda la humanidad.

LOS IDIOMAS INDÍGENAS COMO UNIVERSOS DISCURSIVOS EN EL MOMENTO HISTÓRICO ACTUAL

Comentario Preliminar

Por María José Zerpa Sosa

9no Semestre de la Escuela de Antropología UCV

...la interacción entre lengua y cultura es siempre bidireccional y mutua. Así como las características del idioma visto como sistema afectan los contenidos mentales de origen cultural, también éstos últimos actúan de manera amplia pero diferenciada en los niveles sistémicos del lenguaje.

La obra reseñada abarca el diagnóstico y descripción de la situación político-institucional de las lenguas indígenas en Venezuela y su reconocimiento legislativo para el comienzo del milenio. El censo realizado entonces (2003) confirmaba la presencia de 30 lenguas indígenas; un marcado contraste con las más de 40 lenguas reconocidas hoy día. Parte de premisas y aportes teóricos de la antropología y lingüística, donde destaca el reconocimiento de cada lengua como un sistema autónomo y culturalmente diferenciado, planteado en los estudios de Sapir-Whorf. Advierte la preocupación permanente del peligro globalizador e influencia criolla que obstaculiza la conservación y revitalización de las lenguas, pues esto supone la comprensión de una crisis donde los diferentes sistemas lingüísticos se están erosionando con el paso de los años, aunado a la vergüenza étnica de mantener, reproducir y compartir su propio idioma y cultura.

El universo discursivo se integra dentro de estas herramientas para la revitalización y permanencia de las lenguas indígenas, donde puede aportar al estudio de la lengua un esquema flexible que abarca la manifestación de

narraciones (largas y cortas) de índole profana, cuentos, canciones, poesías, adivinanzas, proverbios y testimonios biográficos; expresiones socio-culturales que a pesar de su sencillez no carecen de rigurosidad científica y facilitan una amplia extensión de material escrito y audiovisual fuera del marco educativo tradicional.

En Venezuela, donde encontramos un gran número de sociedades con orígenes diferentes, queda más que evidenciado el valor de su propio lenguaje en la dignificación de su cultura. Esteban Emilio Mosonyi, como baluarte en el movimiento indigenista y en especial la enseñanza, conservación y revitalización de sus lenguas, acentúa la importancia del estudio discursivo para la educación intercultural bilingüe. Cierra este pequeño apartado con la aclaración del papel de los Nichos Lingüísticos en dicha educación, matizándola como una institución intermedia entre un hogar indígena y un preescolar, que condicionado a la comunidad nativa y a una dinámica generacional, proporciona sus propias fórmulas. Es importante señalar que se trata de procesos incipientes a principios de los 2000 y requiere prolongados períodos de desarrollo y evaluación, todavía presentes en la actualidad. Además deben estar vinculados con la formulación de políticas, proyectos de planificación lingüística y disponer de apoyo técnico que no esté completamente ligado a una administración pública o privada que interfieran y limiten su subsistencia.

LOS IDIOMAS INDÍGENAS COMO UNIVERSOS DISCURSIVOS EN EL MOMENTO HISTÓRICO ACTUAL

II Curso Nacional de Lenguas Indígenas. Escuela de
Formación AVEC. Centro de Apoyo al Maestro,
Esteban Emilio Mosonyi
Caracas, 10 de febrero de 2003

I

Gracias al ambiente político e intelectual de la presente época, se han elaborado variados e interesantes diagnósticos sobre los idiomas indígenas de Venezuela, con finalidades lingüísticas, culturales, educativas y censales. Esto significa que nos vamos alejando de la práctica tradicional de ignorar estas lenguas o de conformarnos con la publicación de materiales muy genéricos solo por salir del paso. Al mismo tiempo, cualquier nuevo intento de reincidir en el tema ha de tener alguna justificación, ya que repetir meramente lo ya conocido o agregar algunos elementos intrascendentes sería de muy poca utilidad. Esta vez pensamos ocuparnos de caracterizar someramente la capacidad actual y potencial de generar textos y discursos mediante estos idiomas en el presente contexto de la nación, y como parte de las nuevas políticas culturales y educativas que pretendemos desarrollar sobre unas bases constitucionales que favorecen en principio la recuperación de los pueblos indios.

Dada la densidad de esta formulación, será preciso desmenuzarla según nuestras necesidades. Al hablar de idioma nos referimos siempre a una totalidad inmensa, sobrecogedora, imponente, pero al mismo tiempo inasible y confusa en grado superlativo. Allí pueden entrar tantas cosas que el usuario normal del lenguaje a veces no encuentra qué hacer con ellas. Por eso es tan necesario primero un intento de análisis, a fin de desagregar algunos componentes básicos que sí puedan constituir objeto y sujeto de planes, políticas e iniciativas concretas. El conocimiento así obtenido será de máxima utilidad sobre todo para los educadores y dirigentes indígenas, que tienen a su cargo todo lo relativo a la construcción y reconstrucción de su propio mundo lingüístico.

Comencemos por lo pronto con la concepción clásica, perfeccionada por la hipótesis Sapir-Whorf, de un sistema lingüístico autónomo y culturalmente diferenciado. Ya hoy día nadie puede ser seguidor ciego de un determinismo etnográfico tan pronunciado, pero aun con un serio replanteamiento valdrá la pena insistir en que esta visión integral y holística subsume, a la vez que supera ampliamente el estructural-funcionalismo positivista de Saussure, para quien la lengua es en el fondo un simple código, quizás por eso reemplazable y prescindible.

Para simplificar la explicación, diremos que, para el positivismo de Saussure, Bloomfield¹ y sus seguidores cualquier idioma viene siendo un código generador de señales, un mecanismo complicado y altamente sofisticado que engendra una infinidad de mensajes, tal vez algo comparable a una computadora neuronal y por ende humana. Sería, pues, una máquina casi perfecta, pero sin alma. Ellos están al tanto, por supuesto, de las irregularidades del lenguaje, sus cabos sueltos, sus incontables redundancias, sus asimetrías visibles y palpables. Mas para el positivista típico, tales incongruencias no pasan de ser curiosidades y quizás obstáculos que de algún modo hay que transgredir. Ellos son capaces de admirar la monumentalidad de una lengua, pero les cuesta mucho percibir su verdadero valor estético y humano. Nos atrevemos a afirmar que inclusive para un post-positivista como el afamado Noam Chomsky, el lenguaje en abstracto y las lenguas

1 Ferdinand de Saussure (1857-1913) fue un lingüista suizo, se le conoce por la obra el *Curso de Lingüística General* (1916) donde establece las bases del estructuralismo en el estudio del lenguaje. Leonard Bloomfield (1887-1949) fue un influyente lingüista estadounidense que lideró el desarrollo del estructuralismo en los Estados Unidos durante las décadas de 1930 y 1940. Cuya referencia del maestro Mosonyi, está dirigida en la forma en como estos autores conceptualizan las composiciones de las entidades lingüísticas, mientras que Saussure determinaba que la composición del signo lingüístico, se conforma por una entidad psíquica de dos caras: el significado (el concepto, la idea) y el significante (la imagen acústica, la huella mental del sonido). Bloomfield, se centra en el acto de habla y sus tres aspectos: 1) los hechos prácticos anteriores al acto, 2) el acto de habla en sí mismo (el estímulo lingüístico E que provoca un acto físico y lingüístico 'e'), y 3) los hechos prácticos posteriores al acto.

en concreto no son más que grandes obras de ingeniería. Lo espiritual se niega o se soslaya.

El evolucionismo y el positivismo, en su amplia gama de manifestaciones, siguen obstaculizando nuestros esfuerzos a la hora de enfrentar la urgente temática de la diversidad lingüística como parte de la socio-diversidad. Para consignar un ejemplo ilustrativo de tal situación he leído recientemente la siguiente expresión cuya fuente no la quiero referir para evitar polémicas innecesarias: “aspectos ideológicos de la planificación lingüística”. Examiné cuidadosamente el contexto en que aparecía la frase, lo que no hizo sino comprobar mi suspicacia. La mayoría de estos planificadores todavía creen que mantener con vida un idioma étnico es en el fondo un simple acto de tozudez colectiva. Según ellos la gente se aferra a su habla ancestral o incluso a una cultura propia solo por oponerse a la globalización y a una contemporaneidad de signo superior, que estaría supuestamente por encima de tales diferencias. En efecto, hay todavía investigadores incapaces de comprender que el archifamoso enunciado de eliminar todos los juicios de valor es también una afirmación altamente subjetiva, negadoramente valorativa e ideológica hasta los tuétanos.

Nuestra simpatía por la postura afirmativa de Sapir-Wolf y otros etno-lingüistas no se refiere tanto al contenido de sus postulados —parcialmente superados hace tiempo— sino a la enorme apertura mental y amplitud humanística que supone la comprensión de los millares de sistemas lingüísticos independientes y su pertinencia para cada sociedad y cultura donde estos tienen plena vigencia. Además, tal actitud suprarracionalista se entronca muy bien con las innumerables etnociencias de los pueblos no-occidentales. Más allá de muchos casos verdaderamente lamentables de vergüenza étnica, una vez que hemos llegado a sincerarnos en alguna medida con el pensamiento íntimo de estos pueblos, hemos percibido con extrema claridad cómo todos ellos aprecian su propia cultura, su idioma, su identidad y todo su modo de vida, a pesar de toda la presión homogeneizadora que vienen sufriendo hace siglos.

II

Estas premisas y antecedentes nos acercan a una visión de la linguodiversidad donde la forma y el contenido se interrelacionan íntimamente, ejercen una influencia recíproca y ambos componentes despliegan una creatividad que interesa a todas las facultades del ser humano. Como se comprenderá, estamos a mil años luz de concebir al lenguaje como simple

instrumento, al servicio de un conjunto de tareas meramente pragmáticas. Así, por ejemplo, el idioma wayuu como estructura y sistema presenta una serie de dimensiones comparables a las de cualquier otra lengua, pero constituidas de una manera tan diferenciada que cualquier conato de intercomprensión con hablantes de otros sistemas lingüísticos sería totalmente imposible. La fonología del wayuunaiki comprende ciertamente consonantes y vocales, pero articuladas e interconectadas de un modo irrepetible, lo que la convierte en una realidad única y en cierto modo absoluta. En otros términos, cualquier rasgo de esta fonología puede ocurrir eventualmente en otro idioma, pero la red asociativa que reúne y preside todos estos rasgos solo se da en este idioma, y las leyes de probabilidades impiden que jamás se produzca nada similar. Yendo un poco más allá, en la hipótesis negada de que desapareciera este idioma, la humanidad seguiría hablando a través de otros sistemas incluso muy numerosos, pero no es ni nunca será igual hablar en wayuunaiki o valerse de otra alternativa de comunicación. Por cierto, el solo sistema fonológico, sin hablar por el momento de otros niveles como morfosintaxis, semántica, pragmática y estilística, comporta en su seno valores insustituibles de índole lógica, expresiva, comunicativa y estética, sin pretender una enumeración exhaustiva. Quizás con esta explicación se entenderá un poco

mejor el porqué de la defensa de una pluralidad que para el ser humano unidimensional parece tan solo ociosa y quizás perjudicial.

Ahora bien, siguiendo la onda del análisis whorfiano en su sentido más amplio, los niveles formales de cada idioma influencian y circunscriben las características de la cultura cuyos portadores hablan y entienden cada idioma particular. Estamos en total desacuerdo con la idea de que el idioma pueda determinar y menos aún limitar nuestra capacidad de percibir la realidad. Tal creencia iría contra la unidad de nuestra especie.

Lo que sí es indiscutible es la matización y ordenamiento peculiar de cada realidad cultural conforme a los cánones de cada idioma. Por ejemplo, los hablantes de lenguas léxicamente transparentes como el yaruro —también llamado pumé—, el alemán o el griego clásico tienen acceso a una desagregación factorial de carácter analítico que ni remotamente ocurre con quienes hablan inglés o español. Para dar un ejemplo muy simple, el mismo topónimo o nombre geográfico que en español se pronuncia “Guachara” en yaruro se articula “tó-anambé”, es decir, “el caserío del matapalo” o, mejor aún, “el caserío del palo grande”, nombre pumé del matapalo. El idioma español, conforme a su naturaleza, tomó

prestado un vocablo de origen indígena, probablemente achagua, al igual que recurre a una gran cantidad de términos técnicos y semi-técnicos totalmente indescifrables para el hablante común y de etimología grecolatina: retaliación, reivindicación, concupiscencia, incandescente, necrofagia, homorgánico. Con esta explicación no queremos dar a entender la superioridad o inferioridad de unas lenguas sobre otras, sino que nos limitamos a ilustrar la diferencia a veces abismal que las separa en los planos formal y conceptual.

Vamos a cometer ahora la travesura de elaborar un parrafito en idioma español aparentemente normal, donde el aspecto de las palabras —por demás opacas— aparentan cierto sentido que en realidad brilla por su inexistencia: “Me atribuyo la ergonomía de apertrechar las ergástulas incandescentes de esta eufórica recesión, con el adminículo de suministrar los heteróclitos íncubos que por refriegas adventicias han esparcido las freáticas mandarrias del deciduo agresor”. Solo quiero agregar que es perfectamente posible elaborar párrafos de esta naturaleza en otros idiomas opacos como el inglés o el francés, pero costaría mucho más esfuerzo hacerlo en alemán, húngaro o en la mayoría de las lenguas indígenas.

Ya enunciamos en un párrafo anterior que la interacción entre lengua y cultura es siempre bidireccional y mutua. Así

como las características del idioma visto como sistema afectan los contenidos mentales de origen cultural, también estos últimos actúan de manera amplia pero diferenciada en los niveles sistémicos del lenguaje. Mientras la influencia cultural sobre la fonología y la gramática suele ser más bien modesta, en todo caso lenta y hasta inorgánica, la forma como los contenidos culturales afectan los niveles semántico, pragmático y discursivo es tan evidente y elocuente que raya en una suerte de paralelismo lingüístico-cultural. Por ejemplo, mientras los hablantes de cualquier lengua indoamericana tienen a su disposición una gran cantidad de nombres de plantas y animales, el usuario típico de las lenguas indoeuropeas más urbanizadas solo dispone de pocas docenas. Volvemos a insistir en que no se trata de una diferenciación absoluta. Un diccionario de español contiene muchos más nombres de especies biológicas de las que cualquier hablante es capaz de recordar, a los que se suman en cierto modo los dobletes linneanos de apariencia latina como “*canis familiaris*” (perro) y “*mauritia flexuosa*” (palma moriche). Mas en este último caso se trata más bien de un código extralingüístico o en todo caso paralingüístico.

Sería fácil continuar con ejemplificaciones de toda naturaleza, pero esta vez confiamos más bien en la inteligencia y recta intuición de nuestros lectores y oyentes. El punto que

queremos comprobar, y podemos hacerlo hasta la saciedad, es el inmenso valor que representa cada idioma en sí mismo y en conexión con la cultura con la cual aparece asociado. Todos sabemos lo difícil que resultaría discurrir sobre física newtoniana o medicina alopática en cualquier lengua indoamericana, a menos que las sometamos a un proceso de planificación lingüística y creación de neologismos relativamente largo, aunque perfectamente posible. El mismo español y, con mayor razón, el árabe está bastante a la zaga del inglés para emitir textos sobre computación o navegación espacial. Ahora bien, tampoco debe costarnos entender que los llamados idiomas occidentales resultan muy poco propicios para penetrar en la intimidad de otras culturas como, verbigracia, las amerindias.

Cualquier buen hablante de pemón o piaroa se siente irremediablemente traicionado cuando escucha versiones sobre algún aspecto de su cultura enunciadas en inglés, español o portugués. Poco importa el grado de sofisticación y la competencia teórico-metodológica del académico que se aproxima, con cierta arrogancia, a estas manifestaciones humanas bastante alejadas de su experiencia vivencial e incluso comprensión abstracta. El resultado será siempre bastante torpe, desarticulado e incongruente, al menos para el indígena realmente experto en su propio patrimonio histórico-

cultural. Ciertamente, Franz Boas fue todo un pionero en la utilización profusa de textos escritos en idiomas nativos por colaboradores muy competentes. De allí, en parte, la notable originalidad de la obra de este ilustre germano-norteamericano, quien influyó además de manera determinante sobre su discípulo Sapir e indirectamente sobre los demás creadores de la vertiente lingüístico-cultural o antropo-lingüística que ocupa nuestra atención.

III

Podemos afirmar con gran satisfacción que según el último censo —aún no codificado— y otros estudios congruentes, el número de lenguas indígenas existentes en Venezuela, así como el número de sus hablantes, lejos de disminuir, van en constante aumento. A esto se suma algo muy importante como la existencia y vigencia cada vez mayor del nuevo texto constitucional que no solo tolera, sino que prescribe el uso de estos idiomas, especialmente en las esferas educativa, jurídica, médica y cultural en su sentido más amplio. Habla inclusive de su obligatoria oficialización regional, al igual que de su patrimonialización definitiva. Todo esto suena maravilloso y efectivamente nos da pie para ser moderadamente optimistas.

Pero sería un error garrafal traducir ese optimismo en simple confianza ciega y la consecuente inercia, guiadas por la idea-fuerza de que el destino está trabajando por nosotros y en nuestro favor. Diríamos más bien que los signos positivos son estimulantes en la medida de que los pueblos indígenas y sus aliados trabajen duramente, con disciplina y tesón inquebrantables, en pos de su recuperación cultural y lingüística. Para tal efecto, trataremos de aclarar un poco el verdadero significado de los síntomas alentadores que apuntan hacia una mejor salud de los idiomas indígenas mediante la superación de la crisis aculturativa. En tal sentido nos falta un largo trecho por recorrer.

El mayor número de etnias registradas obedece más bien al refinamiento de las técnicas censales, a la presencia de indígenas no venezolanos y al loable renacimiento de algunas etnias —como chaimas y cumanagotos— que oficialmente aparecían confundidas con el campesinado criollo. Igualmente, la mayor cantidad de ciudadanos indígenas —tanto en sentido absoluto como por etnias— tiene mucho que ver con el mejoramiento de los métodos para la recolección de datos, aunque es indiscutible que ha habido aumento demográfico en más de un caso. Pero habrá que ver con lupa los nuevos porcentajes de hablantes de lenguas indígenas, especialmente en las últimas generaciones. El sentir consensual de los pueblos

indios y de los investigadores, por igual, reconoce por un lado cierto repunte en el prestigio de las lenguas y culturas autóctonas, aunado a un orgullo étnico más manifiesto. Pero al propio tiempo estas mismas personas reconocen que hay menos densidad cultural, se han muerto muchos ancianos, las generaciones de relevo no reproducen bien sus lenguas y culturas, se acumulan enormes influencias no tan solo criollas sino globalizantes y, lo que es más grave, parece cundir una retórica que reemplaza la autenticidad cultural por una falsa seguridad etno-política.

Nos duele dispensar estos latigazos, pero si no nos sinceramos será imposible llegar a ninguna parte. Siempre existe la amenaza de los que algunos cínicos plantean como un ataúd de lujo para las culturas minoritarias.

Abundan los adolescentes y jóvenes adultos de ambos sexos, miembros de cualquiera de las etnias, que aun sabiendo hablar su idioma casi nunca lo quieren utilizar. En las reuniones étnicas e interétnicas hay la costumbre de saludar en idioma nativo y continuar inmediatamente en español. No se trata de criticar el saludo en sí, sino la aparente incapacidad de desarrollar ideas operativas en cada una las lenguas nativas. Los mejores hablantes lo confiesan a cada rato: “yo podría decirlo en mi lengua, pero se me hace mucho más fácil en

español, además de que me entienden mejor". A esto se suma el carácter casi siempre pluriétnico de cualquier asamblea de pueblos indios, aparte de la fuerte presencia criolla y a veces extranjera.

Están dadas, pues, todas las condiciones imaginables para emblematizar y ritualizar las lenguas indígenas: unas frases simbólicas, a veces una breve invocación, el empleo de uno que otro término nativo en el flujo lingüístico hispano, y nada más. Sospecho que habremos de hacer investigaciones específicas sobre las alternativas de viabilidad de los sistemas lingüísticos aborígenes en cualquiera de los contextos contemporáneos y a menudo urbanos, especialmente si aspiramos a convertirlos en idiomas de trabajo y comunicación normal y fluida. De todos modos, este empeño no es imposible ni mucho menos. Si lo logró el idioma internacional auxiliar esperanto también está al alcance de cualquier lengua amerindia. Lo importante es contar con voluntad política y cultural, además de saber escoger los tiempos y lugares más adecuados para su puesta en práctica.

IV

Queremos enfatizar aquí que en esta digresión hemos partido del supuesto de que los indígenas aludidos son expertos

usuarios de sus lenguas, a pesar de subutilizarlas flagrantemente. La situación es realmente mucho más grave en relación con múltiples etnias donde la erosión ha sido de marca mayor. Al decir esto no nos referimos solamente a los casos apenas reversibles como el añú, el mapoyo, el baré y varios otros. También el kariña y tal vez el guajibo, entre otros, son vulnerables y corren serio peligro a mediano plazo. La honestidad intelectual nos impone agregar una consideración igualmente preocupante. Los idiomas nativos que gozan de mejor salud también cuentan con áreas, comunidades y grupos familiares urbanizados o dispersos que de alguna manera están dejando de fomentar y reproducir su legado lingüístico y cultural. Sería el caso de los Wayuu, Warao y Pumé, a pesar de ser portadores de acervos lingüístico-culturales repletos de vitalidad, al menos en apariencia. Es una gran mentira pretender que alguna de las etnias consideradas esté fuera de peligro, incluso a corto y mediano plazo.

Ahora bien, haciendo un balance responsable entre todos los elementos conocidos que juegan a favor y en contra, es perfectamente obvio que las perspectivas más recientes nos autorizan a albergar la esperanza fundada de que el deterioro es casi siempre reversible, hay numerosas iniciativas valiosas en marcha, y en ningún caso se justifica fomentar la inercia y el

desespero. Esto de por sí es una gran novedad que el positivismo antropolingüístico jamás nos hubiera permitido prever o incluso suponer.

Efectivamente, conocemos numerosos jóvenes y también personas maduras que antes ocultaban o simplemente ignoraban sus idiomas y ahora se sienten capaces de utilizarlos hasta cierto punto y en determinados contextos. Pero el problema reside justamente en ello, ya que hace rato venimos machacando la idea de no darnos por satisfechos con una recuperación puramente ceremonial y emblemática. Y lamentablemente me he encontrado con individuos que no parecen especialmente interesados en rebasar el alcance de un conocimiento muy fragmentario, apenas suficiente para articular palabras o frases inconexas.

Los dirigentes más responsables del movimiento indígena, la mayoría de los docentes de educación intercultural bilingüe y los mismos estatutos que exigen taxativamente el dominio pleno y activo de las lenguas nativas —por ejemplo para ser diputado indígena— parecen fundamentar un proceso de verdadera revitalización integral, no solo lingüística sino también cultural, identitaria y hasta interactuante con la sociedad envolvente, al extremo de hacer sentir los idiomas indígenas y sus mensajes característicos en la industria

mediática, en los lugares públicos y en las calles y plazas urbanas. Quizá para algunos resulte sorprendente, pero el último escollo que hay que derribar antes de llegar a tal grado de proactividad suele ser la pereza mental y la comodidad fatalmente insertas en la mayoría de los humanos. Dado que el monolingüismo en español resuelve tantas situaciones y tan variadas en su gradación infinita, una lengua minoritaria tarda en aflorar a veces indefinidamente, porque no parece existir una urgencia apremiante para su utilización. Este hecho tal vez no sea tan deletéreo para la competencia lingüística de quienes ya saben hablar estas lenguas, pero sí puede convertirse en obstáculo fatal para su transmisión a las nuevas generaciones.

En efecto, conozco personalmente excelentes usuarios de varias lenguas étnicas que titubean mucho antes de utilizarlas en forma discursiva, por más que bajo otro punto de vista se sientan orgullosos de conocerlas y dominarlas tal vez a la perfección. Allí surgen cantidad de los *¿por qué?*, *¿para qué?*, y otras interrogantes en principio muy inocentes, pero fatídicas para alguien que quisiera ver perpetuado su idioma a través de las nuevas generaciones de descendientes. Mientras esto ocurre, nos rodean por todos lados los cantos de sirena de ciertos asesores de buena voluntad que constantemente recomiendan seguir utilizando las lenguas étnicas como se empleó el latín durante largos siglos en el seno de la Iglesia

Católica, para fines totalmente ceremoniales y con carácter de fósil semi-obsoleto. Hasta que por fin el latín terminó por casi desaparecer del uso eclesiástico.

V

Con todo, aún no hay razón para desesperarse. La creatividad de los pueblos indígenas inventará seguramente en los próximos años muchas fórmulas novedosas para mantener y acrecentar el uso de sus lenguas y proponer en forma continua nuevos espacios interculturales. Ante este reto prefiero en este momento concentrarme en un importantísimo factor de conservación de un idioma, cual es el fomento de su literatura. Todos los sistemas lingüísticos indígenas que gozan de una relativa vitalidad cuentan con un mundo discursivo amplísimo, del que es relativamente fácil decantar una literatura, en parte ya elaborada y de resto con nuevas potencialidades para enfrentar la contemporaneidad. Esto es necesario aclararlo, ya que a partir del mundo antropológico positivista ha existido un énfasis excesivo en la llamada tradición oral como si el investigador estuviese preparando el escenario para la muerte dignificada de una cultura, al parecer insalvable e incapaz de seguir produciendo aportes de su propio seno. La tradición es, por supuesto, de significación irremplazable, pero no olvidemos que también ella se renueva

sin cesar, se entronca con múltiples innovaciones y se ramifica según las nuevas necesidades.

Aparte de ello están los desafíos verdaderamente contemporáneos para las lenguas y culturas que se resisten a dejarse absorber por la globalización simplista y absoluta. Sabido es que el mito constituye el género subyacente a toda la oralidad tradicional y permea en amplia medida lo menos tradicional y lo contemporáneo. Por ello hay que seguir insistiendo en la mejor recolección e interpretación, tanto cuantitativa como cualitativa, de aquellos componentes del mundo mitológico que continúen todavía semidesconocidos. Suele suceder, de todas maneras, que también estos mitos — con todo lo primigenios que puedan ser — se materialicen a través de géneros distintos del simplemente narrativo: por ejemplo, mediante canciones, invocaciones, rezos, breves cuentos jocosos o textos entreverados con material etnocientífico, etnohistórico o biográfico-testimonial. Esto nos conduce a plantear que sería una empresa vana exagerar las divisiones y separaciones entre los así llamados géneros literarios, además de que obviamente estos serían distintos de acuerdo con los cánones de cada cultura.

No obstante, para no despojamos de referentes formales siempre es bueno partir de un esquema flexible que comprenda

manifestaciones como la narración larga y corta de raíz ancestral; la narración corta de índole algo más profana y próxima a la generación del relator; cuentos jocosos más o menos breves; canciones y poesías generalmente difíciles de diferenciar entre sí; proverbios, adivinanzas y frases hechas; invocaciones chamánicas y otros textos análogos; testimonios biográficos y personales; explicaciones etnocientíficas y etnohistóricas; discursos asambleísticos para dirimir pleitos y problemas; diálogos o monólogos de cualquier tipo —a veces de implicación teatral y dramática— que de algún modo se destaque por sus valores expresivos, de carácter estético o de otra índole. Sin necesidad de buscar un apriorismo exhaustivo, esta pequeña enumeración da cuenta de lo que podemos buscar y encontrar en cualquier literatura oral tradicional, aunque siempre habrá particularidades y sorpresas: por ejemplo, los ingeniosos contrapunteos de intercambio y regateo que se estilan entre los yanomami o los larguísimos jayeechi wayuu, narraciones históricas y anecdóticas cantadas siempre con una modulación especial de la voz y que constituyen una propiedad particular de cada cantor.

En cuanto a las formas más innovadoras, se abre todo un abanico de posibilidades. Hoy día se recogen, se graban y se filman numerosos textos referentes a la aculturación, el choque interétnico, los sufrimientos o a veces la disolución de un

pueblo. Por supuesto que estos dramáticos testimonios de última hora no siempre son contados en lengua nativa, y hasta parece haber una tendencia a referirlos en forma bilingüe o directamente en una lengua dominante. Es prudente agregar en el presente contexto que tampoco la producción más tradicional nos llega siempre en el idioma propio, sobre todo cuando el investigador-recolector carece de todo dominio de ese sistema lingüístico. Ello no invalida, en modo alguno, el valor de este tipo de discurso, pero si de verdad nos interesa salvaguardar el idioma como tal, debemos darle siempre grandísima preferencia a la emisión en lenguas indígenas, lo cual no nos exime de su ulterior traducción a los idiomas más conocidos.

También se ha planteado muchas veces, especialmente durante los últimos veinte años, la existencia de varias generaciones y cohortes de escritores en lenguas indígenas, pertenecientes a distintos países americanos y del mundo, muchos de ellos intelectuales y académicos brillantes que también producen en las lenguas dominantes. En Venezuela, por ejemplo, es emblemático el caso del gran cuentista y gramático wayuu Don Miguel Ángel Jusayú, doctor Honoris Causa de la Universidad del Zulia. Actualmente estos grupos de escritores están en proceso de organización intercontinental, pero bueno es anticipar que ellos y ellas jamás podrán

reemplazar a los narradores y cantores populares salidos de lo más profundo de la vida comunal, tradicional o no. Una literatura indígena que perdiera sus raíces sería un simple desprendimiento de la literatura occidental más convencional. Desde luego, esto no significa que por razones individuales algún creador indígena no pueda deshacerse totalmente de su idioma y cultura; pero a partir de ese momento ya esta persona no contribuye al renacer colectivo de su propia etnia.

De más está decir que la escritura en lenguas indígenas o en versiones bilingües idioma indígena-idioma dominante no se refiere exclusivamente a la edición de libros, sino que se extiende a la prensa escrita, la elaboración de folletos y otros materiales didácticos o semi-didácticos y a distintos eventos y programas audiovisuales, que muchas veces caen fuera del propio campo literario; como por ejemplo los señalamientos viales, nombres de negocios, establecimientos y hasta instituciones oficiales para citar los casos más conocidos. Esta utilización radicalmente nueva de ciertas lenguas indígenas es de máxima importancia para preservar su vigencia y aumentar su vitalidad, aun cuando en honor a la verdad todavía no es muy frecuente ni siquiera en quechua o en guaraní, con todos sus millones de hablantes.

Finalmente, ante el reclamo insistente de los pueblos y comunidades deseosos de fortalecer y recuperar su idioma y acervo lingüístico tengo que sentar algunas precisiones sobre los llamados nichos lingüísticos, junto a otras técnicas y métodos para detener y revertir claros procesos de erosión y desplazamiento de lenguas en peligro de extinción. A estas alturas nos preocupa enormemente la serie de malentendidos a que ha dado lugar el término “nicho lingüístico”. Nosotros, por lo menos, hemos tratado de aclarar desde un principio su verdadera naturaleza y alcances. Lo que sucede es que muchas personas —entre indígenas y no indígenas— han llegado a creer que cualquier sitio donde de algún modo se hable o se enseñe una lengua amerindia puede recibir ese nombre. También se ha venido pensando que los nichos lingüísticos deben ser fuertemente financiados por el Estado o por particulares. Equívocos como estos conducen necesariamente a la inoperancia de esta iniciativa.

El verdadero nicho lingüístico —ya lo hemos dicho multitud de veces— es una institución intermedia entre un hogar indígena y un preescolar acondicionado a cualquier cultura nativa, con la particularidad de que cada comunidad y etnia puede establecer sus propias fórmulas, siempre y cuando

se les enseñe a los niños el uso adecuado de su idioma y se les proporcione una suerte de inmersión en su cultura tradicional e incluso contemporánea: no se trata de detener el mundo conservando una situación colectiva de congelamiento e inercia incluso poco creativa. La supervivencia de las llamadas culturas alternativas se impone precisamente en función de una dinámica propia, que enlace de una manera peculiar el pasado con el presente y el futuro, ofreciéndole a un sector de la humanidad una opción distinta de convivencia y hasta de desarrollo sostenible.

En conformidad con estos principios, el nicho lingüístico —hasta ahora no le hemos encontrado un nombre más adecuado— se fundamenta en la necesidad y pertinencia de acercar lo más posible a los miembros más ancianos y endoculturados de una etnia con las generaciones más jóvenes, preferiblemente los niños en edad de adquirir su primer idioma: mientras tanto las generaciones intermedias suelen servir de facilitadores, acompañantes y guardianes del proceso, aunque no se descarta que también ellas aprendan mucho con los viejos que destapan —por así decirlo— su acervo cultural secretamente guardado en tiempos de aculturación regresiva y etnocida. Tal proceder metodológico es siempre viable, al menos teóricamente, y a decir verdad hasta ahora no hemos hallado obstáculos prácticos infranqueables. Por supuesto en el

presente mucho menos, dada la enorme inquietud del mundo indígena por recuperarse en todos los sentidos.

Hay que subrayar la imposibilidad de una dependencia umbilical de una ayuda económica concedida por el gobierno, algún ente privado u organismos multilaterales, si bien es necesario procurar tal tipo de ayuda, que llega sin dificultad cuando una movilización de esta naturaleza está verdaderamente consolidada. Si asumimos la abogaduría del diablo, es hasta peligroso repartir primero sumas importantes de dinero, porque estos recursos fatalmente se desvían o se esfuman, ante la sola dificultad de instituir un buen nicho lingüístico. Definitivamente, cada comunidad debe iniciar su propia acción contando consigo mismo y con la orientación de sus mejores asesores. Recuérdese que lo indispensable es desarrollar comunalmente una estructura para albergar a los mayores y a los niños, para así poder comenzar, con voluntad mas sin voluntarismo, las actividades normales de un nicho que no es en el fondo sino una familia ampliada.

Ahora bien, cualquier nicho lingüístico sería incompleto y de consecuencias finitas si no se conectara de manera evidente con una buena modalidad de educación intercultural bilingüe, desde el nivel preescolar y pasando por la educación básica, hasta llegar progresivamente a la educación secundaria,

técnica y universitaria; como ya empieza a ocurrir en diversos lugares y países, por ejemplo, en Estados Unidos. Pero tampoco la escolarización sola responde integralmente al reto de la supervivencia de culturas e idiomas amenazados, si esta no se conecta con una intensa vida cultural dentro de las comunidades y fuera de ellas. Por tal razón nos duele profundamente la casi incapacidad de las instituciones culturales oficiales frente a la exigencia de abrirse hacia el mundo indígena y otras culturas alternativas a la globalización más bobalicona y estrecha, aunque se revista de una pomposa superestructura académica.

Cabría añadir muchos puntos más y seguramente lo haremos en otra ocasión. Pero téngase presente que esta vez no se trata de ofrecer a los docentes y dirigentes indígenas una suerte de guía telefónica, sino de incentivar la imaginación y movilizar en el sentido de una mayor autonomía a todas las comunidades y personas involucradas o por involucrarse en una gesta multiétnica, pluricultural y plurilingüe. Ciertamente, este movimiento ya se ha iniciado.

LO TRADICIONAL Y LO MODERNO EN LA SOCIEDAD WARAO ACTUAL

Comentario preliminar
Por Eliany Yumar

El maestro Mosonyi, más allá de ser un investigador de altísimo valor académico, es el ejemplo del compromiso incansable, de compañía y de lucha de las comunidades indígenas del territorio venezolano. Las siguientes líneas que se leerán a continuación no serán reflexiones de biblioteca ni de tazas de té, son más bien las experiencias y las certezas que se niegan a rendirse y que empujan a cada lector y lectora a ser uno y una más de los que transita este camino.

La ponencia a continuación nos narra un panorama crítico de la sociedad venezolana de finales del siglo XX. Una sociedad que se encuentra en constante transformación y que se contradice en cada esquina, especialmente si se trata del tema que aquí nos concierne: las sociedades indígenas.

La época de finales del siglo XX resulta ser un momento de bastante movimiento en términos políticos, relacionado a los territorios indígenas. Estos son reconocidos en una constitución venezolana por primera vez en la historia y la misma República se hace llamar a sí misma como “multiétnica y pluricultural” lo cual representa un gran avance en la materia.

Sin embargo, fuera del papel, la realidad se plantea de forma diferente. El maestro Mosonyi nos habla de un modelo de vida Occidental; este que busca uniformar y homogeneizar todo lo que encuentra a su paso, respaldado por el capitalismo, las industrias, el trabajo asalariado y un único idioma. Es inevitable la constante contradicción que

existe entre este y el resto de la diversidad de la vida que existe en nuestro territorio. Esa diversidad que se niega a ser devorada por el hambre de la globalización, que ha resistido por miles de años y sigue resistiendo hoy en el año 2025.

No son pocas las sociedades que confrontan la modernidad y el modo de vida occidental. Existen múltiples ejemplos alrededor de todo el mundo de sociedades que siguen de pie, perpetuando día tras día sus valores y su cultura. El pueblo Warao es uno de ellos. La etnia Warao es una etnia pequeña, localizada en los alrededores del delta del Orinoco en el Estado Delta Amacuro. Esta etnia está caracterizada por su resistencia y su fortaleza durante miles de años a pesar de la dureza de la realidad. La intervención del sector industrial en la explotación del territorio ha generado un grado importante de contaminación en el Río Orinoco, el cual es su hogar principal. Se han visto enfrentados a epidemias y enfermedades letales sin poder tener acceso regular a los centros de salud de las zonas urbanas, han sido víctima de crímenes de persecución y asesinato por parte de los ganaderos y han sido perseguidos durante años por los misioneros evangélicos. Esas y muchas otras formas de injusticia han estado en contacto constante con estas comunidades, y a pesar de todo, ¡han resistido!

Estas contradicciones sin duda han puesto en tensión las prácticas tradicionales del pueblo Warao, que hoy se ve obligado a reconfigurar sus modos de habitar, producir, educar y organizarse, en un escenario marcado por la desigualdad estructural y la persistente exclusión. Sin embargo, la influencia de occidente no ha sido del todo desastrosa. El pueblo Warao ha sabido navegar entre las prácticas tradicionales y las exigencias del mundo moderno utilizando elementos de ambos para seguir transmitiendo su cultura de generación en generación.

En un mundo gobernado por tecnologías cada vez más sofisticadas, resulta inaceptable que no se garantice el derecho de los pueblos indígenas a sostener y proyectar sus modos de vida. El verdadero progreso radica en construir políticas públicas, marcos jurídicos y voluntades colectivas que acompañen y respalden la continuidad de saberes, territorios y formas de habitar distintas.

*Pero el Warao tiene la dureza del Ka-nobo,
la piedra ancestral heredada de los antepasados*
Esteban Emilio Mosonyi

LO TRADICIONAL Y LO MODERNO EN LA SOCIEDAD WARAO ACTUAL

Esteban Emilio Monsonyi
Sin fecha

Toda sociedad está sujeta al cambio sociocultural, sobre todo en las circunstancias que prevalecen actualmente, en las décadas finales del siglo XX. Las sociedades indígenas —y la warao en particular— no podrían constituir un caso aparte. Lo que sí debemos tomar muy en cuenta es el hecho de que el carácter y el sentido de este cambio no está predeterminado ni conduce necesariamente a la cancelación de las identidades étnicas, contrariamente a ciertas opiniones muy generalizadas.

Hoy un poco menos que en años anteriores —pero aun así en alto grado— está muy afianzado el criterio según el cual el capitalismo desarrollista tecnoburocrático y post-industrial constituye la última palabra en materia de evolución social, y que su dinámica se va imponiendo inexorablemente en el seno de las sociedades tradicionales aún no plenamente capitalistas. Ello es verdad hasta ciertos límites claramente evidenciables; pero deja de serlo en perspectivas más amplias y futuristas.

A nivel mundial no solamente los socialismos ya existentes desafían ese modelo, sino que se experimenta día a día con nuevas alternativas teórico-prácticas destinadas a

poner fin a la desigualdad económica, al despilfarro de recursos y a la loca destructividad que amenaza la existencia misma de la vida en el planeta.

En lo que se refiere a las pequeñas etnias como la warao, estas también se organizan para enfrentar su situación y convertir su resistencia pasiva en acciones tendientes a recuperar un grado de autogestión y autodeterminación que les permitan decidir sobre su propio destino. Es cierto que el Delta del Orinoco ha sido objeto de una destrucción ecológica sin precedentes, que muchas comunidades indígenas están desorganizadas por el avasallamiento económico, que campean las epidemias y otras enfermedades mortales, que la cultura tradicional ha sido lesionada en múltiples aspectos, que arrecian las amenazas a raíz de la explotación de la faja bituminosa; y no hemos hecho más que proporcionar un inventario muy apretado de algunos de los problemas más apremiantes.

Pero el warao sigue existiendo como pueblo. De una sobria tenacidad y de una resistencia a toda prueba. Frente a todos los embates del destino, responde con la afirmación de su propio ser, con el orgullo heredado de sus antepasados, con la fuerza cósmica que le proporcionan sus wisidatus y joarotus. Pueden morir miles de personas y desaparecer comunidades

enteras, pero al día siguiente el warao funda su nuevo caserío, engendra nueva descendencia y retoma su modo de vivir propio ya mejor adaptado a nuevas circunstancias y situaciones.

En el caserío de Moriche —luego de una de las tantas epidemias provocadas por la salinización de las aguas, producto del cierre del Caño Mánamo— los pobladores nos enseñaron un extenso cementerio donde yacían treinta niños recientemente fallecidos. Los indígenas estaban adoloridos y compungidos, pero era evidente que no se daban por derrotados. Se percibía en ellos la determinación ancestral de sobrellevar serenamente todos los golpes propinados por un mundo confabulado contra el warao, para luego resurgir con mayor fuerza y actuar con mayor seguridad en busca de nuevas perspectivas y soluciones. Estoy seguro de que ninguna población occidentalizada habría podido persistir y perdurar en tales condiciones. Pero el warao tiene la dureza del Ka-nobo, la piedra ancestral heredada de los antepasados

En nuestro propio país, somos testigos oculares de cómo tantas comunidades campesinas criollas —con su ancestro indígena ya relegado a la penumbra de los tiempos— han ido reprimiendo y perdiendo todo su haber cultural ancestral en las últimas dos o tres generaciones. Ha sido especialmente

rápido el proceso de ablación de las culturas populares del Centro del país: Miranda, Carabobo, Aragua y Distrito Federal. Mientras tanto, las culturas indígenas han resistido y perdurado, no sin sufrir muchos cambios y alteraciones, los cuales —no obstante— han sido incapaces de extirpar su raíz y su esencia milenaria. Venimos hablando ininterrumpidamente y en forma casi mecánica desde hace años, decenios y aun siglos de la desaparición inexorable de las culturas aborígenes, pero somos incapaces de ver que mientras se desintegran otros tipos de identidades y culturas, mientras el país sufre cambios radicales, muchas, aunque no todas las culturas indígenas siguen aferradas a su propio ancestro, por más que las amenace toda una constelación de factores adversos. El indio americano no es indestructible, pero tiene y transmite la fuerza de lo telúrico.

Las comunidades waraos de Wakajarita y otras del Caño Mánamo, al cabo de decenios de persecución física por parte de los ganaderos y de persecución ideológica por parte de los misioneros evangélicos norteamericanos, nos sorprenden ahora con la vigorosa revitalización de algunas de sus formas organizativas y culturales originales: cosmovisión, artesanía, música, literatura, grupos de trabado de inspiración tradicional. Tendencias similares se están dando en el Delta Occidental, pese a todos los efectos desintegradores de la

explotación exógena del arroz y el palmito que utiliza al warao como mano de obra semiesclava.

Tal vez uno de los casos más patéticos de desorganización y desmoralización lo veamos en la Casa Indígena de Tucupita, con su caos interno de miseria, enfermedades y hacinamiento. Pero aun allí se observa cierto estado de alerta y cierta disponibilidad para la recuperación de sus derechos humanos, en la medida en que cristalice una alternativa distinta con base autogestionaria. En todas partes los lazos familiares y de identidad se mantienen firmes, casi intactos. Sólo un sector reducido de la población warao se halla totalmente incapacitada para expresarse en su lengua nativa. Aun aquellos que superficialmente no practican las costumbres ancestrales, las conservan ampliamente como contenidos de su memoria colectiva, siempre listos a aflorar, siempre dispuestos a resurgir, no para oponerse a todo cambio sino para recuperar el control del cambio

Nadie puede descifrar el futuro ni posee la llave mágica de la verdad definitiva. Tenemos serias limitaciones de diversas índoles para captar la realidad íntima de este pueblo o la de otro cualquiera, no solo por su complejidad intrínseca sino primordialmente por la dificultad de la situación actual. Pero de una cosa estamos seguros: La autogestión indígena se perfila

como la solución más completa y auténtica para enfrentar la problemática de los waraos actuales. Sobran las experiencias para demostrarlo. Anteriormente, durante milenios, el Warao vivía no solamente en la autogestión sino en la autosubsistencia total. En los últimos decenios la autogestión se ha opacado, pero no ha desaparecido del todo:

Siempre permanece en forma latente. En última instancia, la gran mayoría de los waraos están aún capacitados para rehacer su modo de vida tradicional —con todas las variantes que el presente les impone— si se estimulan en ellos expectativas reales de superación de los padecimientos más inicuos. La cultura warao sigue siendo esencialmente autoabastecedora, por encima de todos los problemas de tenencia, despojo, usurpación y expansión capitalista marginalizante. Este hecho es precisamente uno de los pilares de los programas de autogestión agraria y pesquera iniciados por el Dr. Dieter Heinen, al igual que de otros esfuerzos más o menos recientes que apuntan en la misma dirección Sirvió también de punto de partida a la expropiación de las empresas de palmito para su administración por los propios waraos, iniciativa del ex-gobernador Dr. Simplicio Hernández que provocó su inmediata destitución. Nuestros gobiernos tienen depositada una fe ilimitada en un empresariado voraz, sobreexplotador y deshumanizado que hasta la fecha no ha

hecho sino traicionar al país en beneficio de sus más espurios intereses.

Actualmente los waraos se están reorganizando formalmente para defender sus derechos individuales y colectivos, su lengua y cultura propias y su derecho a participar en la toma de decisiones para todo aquello que les concierne como pueblo y como nación indígena. Sus dirigentes van siendo cada vez más conocidos y reconocidos por la opinión pública y tomados en cuenta por los organismos oficiales. El actual dirigente warao es —en general— muy recio en sus planteamientos y justificadamente suspicaz a la hora de establecer alianzas con sectores no indígenas.

Durante años y años se han acercado a la población indígena infinidad de farsantes con la pretensión de prestarle solidaridad y apoyo, tan solo pocas personas y entidades han sido realmente consecuentes con la lucha del indígena. Pero los waraos saben que sí han tenido aliados reales, a veces con sus defectos y peculiaridades, pero aliados, en fin. También los van a necesitar en el futuro; ya que un pueblo de solo 20.000 integrantes no va a poder llevar a su resistencia hasta la victoria final si se aísla herméticamente del resto de la población nacional, latinoamericana y mundial: Pueblos mucho más numerosos y provistos de más recursos fracasarían

rotundamente en tal empeño. El warao necesita igualmente del apoyo de otros indígenas de Venezuela y del mundo y lo está obteniendo. Hoy más que nunca está vigente la organización de los pueblos indígenas a nivel mundial, ya con el auspicio de las Naciones Unidas y otros organismos internacionales.

No todos pueden ser aliados de la causa de las naciones aborígenes. Pero lo cierto es que la problemática indígena ha sensibilizado y dinamizado entre nosotros sectores crecientes de la población nacional. Los diagnósticos sobre la situación indígena se hacen cada vez más precisos, lo mismo que las alternativas de solución presentadas. Ninguna presión colectiva será suficiente para obligar al sistema a implantar una política indigenista justa o siquiera aceptable. Pero sí parecen dadas las condiciones para exigir ciertos lineamientos mínimos que le permitan al indígena la supervivencia colectiva y el mantenimiento de sus propios modelos societarios. Esto puede sonarnos como demasiado ambicioso tal vez; pero en el fondo es lo mismo que las diversas poblaciones mayoritarias nacionales —incluyendo a sus clases y sectores más oprimidos— exigen para sí ante cualquier gobierno que no practique abiertamente un genocidio declarado.

La posibilidad inminente de introducir en la región warao —Sucre, Monagas y Delta Amacuro— la Educación

Intercultural Bilingüe podría afianzar y afinar el cimiento ideológico sobre el cual descansa la resistencia indígena ya plurisecular. Al cabo de largos años de lucha, esto se perfila como realidad positiva y viable, a pesar de todas las limitaciones y contratiempos. El warao ama su lengua y la quiere perpetuar. Escúchense las palabras del Juramento sobre la lengua materna, el cual aparece en los documentos finales del Congreso Warao del año pasado:

1. Juro que hablaré mi lengua con pleno orgullo y convicción dondequiero que me encuentre y siempre que tenga ocasión de hacerlo.
2. Juro que consideraré mi deber primordial transmitir mi lengua a toda mi descendencia, para que nuestro idioma nativo se perpetúe por los siglos.
3. Juro que utilizaré mi lengua salvaguardando toda mi riqueza expresiva sin interferencia de palabras y giros procedentes de otros idiomas.
4. Juro que lucharé porque mi lengua obtenga el máximo reconocimiento formal e informal en todas las instancias, incluyendo a las gubernamentales.
5. Juro que propiciaré el uso de mi lengua en forma tanto oral como escrita, así como en todos los medios de comunicación.

La mera manifestación de un apego de tal naturaleza a una lengua ancestral debe disipar en nosotros cualquier pesimismo demasiado radical y contundente. Y la nobleza congénita del idioma warao —y de todas las lenguas aborígenes— merece que se les dé un trato prioritario. Está casi a punto de erradicarse en nuestro medio un uso lingüístico erróneo que pretende enfrentar al “idioma” castellano con los “dialectos” indígenas, supuestamente primitivos e inferiores. Lo cierto es que los idiomas indígenas son amplios y ricos en todos los aspectos pertinentes; fonológico, morfosintáctico, fraseológico y estilístico. No existe en el mundo ninguna lengua pobre o primitiva, ni intrínsecamente inferior a otras.

En muchas ocasiones nos hemos referido a los valores semánticos del idioma warao. Esta vez vamos a dar el siguiente ejemplo: La palabra naja significa lluvia. Cuando ese naja se combina con el verbo aba (de abakitane, poner) obtenemos la palabra najaba, lo que deja o deposita la lluvia. Ahora bien, najaba o naba significa “río” y nabaida, “río grande”, a su vez es el equivalente de “mar”. Nabarao, “gente de río”, es un tipo de duende fluvial. Najarmutu, lluvia sólida, quiere decir “cielo”. Y en esa misma forma podríamos escudriñar todos los campos semánticos de este hermoso idioma para encontrarnos con un sin fin de creaciones léxicas sumamente originales y de gran sonoridad.

Veamos por un momento este breve poema citado en el Diccionario Warao del Padre Basilio do Barral:

Bono sanuka	como las vio Jitas (especie de pez)
jotoyanare	retrociendo
jotokabuyaja	y avanzando,
wabawakata	nos moríamos de alegría.

Se trata aquí de una de esas creaciones literarias que hemos denominado “canciones o poemas-paisaje”. Este pequeño poema nos compara el estado de ánimo de un grupo de personas con la burbujeante alegría de un banco de sardinas que juguetonamente avanzan y retroceden en medio de las aguas de algún caño deltano. Es una escena muy característica del ambiente warao que difícilmente hubiera podido ser perpetuada por otro tipo de literatura de un modo tan elegante y preciso. Pero fijémonos en la última palabra wabawakata: Este es un término típicamente warao que se compone de waba, “muerto”, waka, de Oriwaka, “alegre”, y ta, “estar”. Su significado es —según los casos— sentirse muerto de alegría,

disfrutar de la sensación de estar vivo después de haber estado en trance de muerte, y otras ideas similares.

Sobran razones para sostener que, si la única creación cultural válida del pueblo warao fuese su idioma y su literatura, ya por ello nos asistirían buenos argumentos para defender, revitalizar y fortalecer esta cultura. Si después de todo se gasta tanto dinero y esfuerzo en la conservación de monumentos históricos y culturales que ni remotamente llegan a la altura de lo que representa una lengua autóctona.

Además, un pueblo que haya sabido crear una lengua de tal alcance expresivo/estético, jamás podrá ser tildado de “primitivo” o “arcaico”. Efectivamente, el mundo cultural warao forma parte constitutiva de un conjunto societario mucho más amplio que debería denominarse civilización amazónico-caribe. Es un abuso injustificable expresarse en términos de confrontación entre un presunto “tribalismo warao” y un “mundo occidental civilizado”. Aquí se da lisa y llanamente un conflicto entre dos civilizaciones, o más precisamente, entre dos procesos civilizatorios. Y el conflicto se debe a razones más bien circunstanciales: Sucede que el mundo occidental se arroga unilateralmente el derecho de extender su modelo civilizatorio a todos los confines del mundo en una forma arrogante, compulsiva y deletérea, entre

todos los demás pueblos poseedores de sus propias culturas y civilizaciones diferenciadas. Occidente se ha tomado la atribución de condenar a la muerte más violenta toda manifestación societaria diferente, sin dar explicaciones y como si se tratase de algo históricamente ineludible. Pero sus propios excesos han terminado por suscitar una resistencia creciente y orquestada no tan solo entre los pueblos colonizados sino aun dentro de su propia población, ante las evidentes amenazas de un genocidio total.

Por todo ello, la solidaridad con un pueblo como el warao constituye un deber elemental para cualquier persona progresista, incluso para cualquier ser humano provisto de la ética más elemental. Por el contrario, manifestarse como enemigo declarado o solapado de las naciones indígenas, dar señales de indiferencia o apatía hacia su problemática o dudar a ultranza de la capacidad de supervivencia biológica y cultural de estas poblaciones, son distintas formas de complicidad con el etnogenocidio, uno de los crímenes más horrendos y viles que ensombrecen la trayectoria del hombre sobre la tierra.

Hay una gran cantidad de etnias que han recuperado su destino histórico, entre ellas algunas naciones indígenas como los navajos de EE.UU, los shuar de Ecuador y los kunas de Panamá, demostrando así la viabilidad de la lucha étnica

paralelamente a la lucha de clases. Si esto es así, ¿por qué no propiciar una salida análoga para las etnias que pueblan nuestro país?

El programa es muy sencillo en sus lineamientos generales y ha sido expuesto muchas veces: Consolidación de las tierras comunales, reconquista de una economía propia y autónoma sin ser autosuficiente, representatividad y personería jurídica, derecho absoluto a la lengua y a la cultura propias sin desmedro para la adquisición del idioma español y de conquista de la participación crítica, decisoria y con voz propia del indígena warao en todos los aspectos de su problemática y en todos aquellos aspectos de la vida nacional que le conciernen directa e indirectamente. El warao sabe qué hacer para mejorar globalmente su situación, ayudemos a conquistarle el derecho de tomar decisiones y ejecutarlas en forma autónoma. Y algo muy importante: La autodeterminación indígena, lejos de ser un óbice para la soberanía nacional, es una de las mayores contribuciones que podrían hacérsele a la integridad y autenticidad de la sociedad venezolana.

Concluiré mi exposición con una breve pieza literaria en cuya forma y contenido se conjuga lo tradicional con lo moderno. Porque la adopción de rasgos occidentales no

aniquila irremisiblemente el patrimonio propio. Igualmente, la alfabetización, la escolaridad y la creación de nuevos giros lingüísticos tampoco tiene por qué destruir la integridad de la lengua warao.

El pueblo warao es un celoso guardián de su lengua y cultura; mientras se le brinde una mínima oportunidad de cuidarlas y cultivarlas en un ambiente de libre determinación colectiva, no hay nada que temer al respecto.

Oigamos pues, la canción de protesta recogida y grabada en el Caño Winikina:

Del mar nos llegaron seres pisaron
nuestra tierra, y al pisar nuestra
tierra, nos exigieron obediencia en
calidad de jefes,
Son nuestros jefes y nuestros
explotadores, los que nos explotan
en esta forma.
Ahora, nuestros jefes, sin pagarnos
nada nos explotan de esta manera,
para sacar grandes ganancias.

Vinieron del mar, llegaron acá a
Guiniquina, pisaron aquí. Pisaron la
tierra de Guiniquina.
Los dueños de la plata, los dueños
del oro, de esta tierra de aquí se han
apoderado los ladrones.

Nabautumo ka-mianaretuma
naoaera, ka-jobaji sakanaera, ka-
jobaji sakane ka-ribu oaya
aidamotuma.
Ka-idamotuma, isanamotuma, ka-
isanayaja tuatanera.

Diana, ka-idamotuma a-moara ka-
moanarone
tuatan ka-isanayaja, a-moara y
iridaja nojokitane.
Nabautumo yarutane, tamatika
Winikina, tamatika sakanae.
Winikina a-jobaji sakanae.
Burata araotuma, burata simo
araotuma; tamatika a jobaji
oabuya bitaisanemo.

Aquí vemos reflejada y compendiada toda la realidad actual del warao. Nos incumbe a todos la responsabilidad de contribuir a un mañana más feliz para los waraos, para los indígenas, para los oprimidos del mundo.

¿COMUNISMO PRIMITIVO O SOCIALISMO PRIMARIO?

Comentario preliminar

Por Hazzael Ardila.

9no Semestre de la Escuela de Antropología UCV

Un fantasma recorre el marxismo: el fantasma del lineal evolucionismo. Pocas han sido las ideas que lograron trascender en la historia, y pocas las que han trascendido tan significativamente que obligan a tomar postura sobre ellas. En el caso de las ciencias sociales, las obras tanto de Marx como Engels son ejemplo por excelencia de ello. El impacto y contribución de sus teorías siguen siendo motivo de las más acaloradas discusiones hasta el día de hoy.

Entre los conceptos controversializados dentro de la teoría marxengelsianista, uno de los que más ha despertado debate entre los antropólogos es el del comunismo primitivo. Su explícita aparición se localiza en la obra publicada en 1884 por Friedrich Engels: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Influído por las ideas de Lewis Morgan, cuyo trabajo en la literatura antropológica se inscribe dentro del evolucionismo unilineal, plantea una teoría de la historia en la que toda sociedad posee una única forma de desarrollo en su devenir histórico. Este proceso de evolución pasa por tres grandes períodos étnicos que, en orden de aparición, van del salvajismo a la barbarie para finalizar con la civilización.

No obstante, tanto la teoría morganiana como la ortodoxia marxista adolecen de las peligrosas connotaciones que han recibido estos períodos étnicos. Interpretando primitivo como salvaje o bárbaro y, por lo tanto, como inferior. Se ha manejado la ignorante opinión de que toda sociedad —incluyendo a las sociedades indígenas contemporáneas— que no sean como las occidentales/occidentalizadas, o tienen menos valía o no son dignas de ninguna forma de consideración. El error es multiplicado si,

también, se les interpreta como sociedades en la etapa final del comunismo: carentes de propiedad —privada— y de un sistema de clases antagónicas en su estratificación.

El profesor Mosonyi discrepa, proponiendo en sentido teórico y a razón de las características culturales, un socialismo primario, considerando sus particularidades y singularidades, originado fuera del sistema y sociedades capitalistas, permitiendo servir también como referente orientador para la descolonización de los pueblos.

¿COMUNISMO PRIMITIVO O SOCIALISMO PRIMARIO?

Esteban Emilio Monsonyi
Sin fecha

Ya es tiempo de revalorizar plenamente el significado histórico de nuestras sociedades indígenas, sin exagerar ni falsear ninguno de los aspectos de esa realidad.

Persiste aún, lamentablemente, mucha ignorancia acerca de estos pueblos, acompañada de una predisposición —cada vez menos excusable— a no reflexionar con seriedad en torno a esta problemática. En días pasados tuvimos la triste ocasión de acumular bastante información de esta naturaleza, que nos resulta difícil comentar en unas pocas líneas

Dice una comisión de diputados que el mero hecho de pretender aplicar la Ley Guajira, para frenar la represión que se cierne sobre esta población en la frontera, sería atentatorio contra la dignidad humana. Tal afirmación implica un grave menosprecio frente a la capacidad creadora del guajiro en el terreno de la normatividad jurídica, ya evidenciada por diversos estudios que sobre el tópico que se han realizado.

Un columnista escribió hace poco que los “guaicas” —léase yanomami— no han aportado nada a la humanidad, escamoteando nada menos la presencia de todo un modelo

complejo de convivencia humana, cuya organicidad y orden interno se ponen cada vez más de manifiesto, a medida que nuestra información se va enriqueciendo.

Un conocido intelectual sostiene que seguir ignorando la Historia de Venezuela equivaldría a volver a ceñirnos los taparrabos, olvidando que, al reducir el aporte indígena a los estereotipos del arco, la flecha y el taparrabos se está cayendo en la más ingente ignorancia histórica.

Otro articulista se refiere a la personalidad del venezolano “Caribe”, prolongando así la falsa imagen de la indígena basada en su pretendida “barbarie”, arbitrariedad y violencia intemperada.

No cabe la menor duda de que tales formas de representarnos al aborigen no solo pecan de profundamente tendenciosas e injustas. Son muestras de una ensañada furia suicida que pugna por oscurecer e ilegitimar los orígenes históricos de nuestros países, lo cual redunda en una justificación apriorística y rotunda de la más servil de las dependencias, contribuye a sostener que todo nuestro progreso esté trazado de antemano por la experiencia de otros pueblos más “adelantados”, salvo una que otra particularidad irrelevante; que las incontables supervivencias indígenas y africanas en nuestras sociedades son expresiones de rémora y

atraso. En suma, se arguye —sin base ninguna— que los logros de la revolución científico-tecnológica solo podrán afianzarse entre nosotros con la condición de extirpar toda reminiscencia extra-europea de nuestro inventario sociocultural.

No comulgamos con el término “comunismo primitivo”, ya que en las sociedades indígenas ni se da la ausencia total de la propiedad, ni mucho menos se trata de grupos humanos primitivos. Por el contrario, su complejidad salta a la vista al profundizar un poco en su análisis. Pero sí es importante recalcar que los pueblos autóctonos están regidos por una especie de socialismo primario, en el sentido de que su realidad nunca fue alterada —salvo algunos casos— por el surgimiento de clases sociales antagónicas.

Ese socialismo primario presenta innumerables variantes y es muy diferente de los socialismos recientes, originados en su mayoría sobre bases capitalistas. Manifiesta, no obstante, un conjunto de denominadores comunes como el usufructo comunal de la tierra, la participación colectiva y democrática en la toma de decisiones, la organización auténticamente cooperativa del trabajo, la existencia de mecanismos de distribución y redistribución para garantizar el sustento de cada persona, la solidaridad integral de todos los miembros del grupo y su armonía con el medio ambiente.

El perfeccionamiento milenario de estos socialismos autóctonos no persiste solamente en los indígenas actuales que han sobrevivido todo el proceso de negación y destrucción, desde la conquista hasta nuestros días. Algunos de sus mecanismos siguen profundamente enraizados en nuestra población campesina y suburbana, que continúa rechazando hasta hoy la imposición del capitalismo productivista a ultranza, tecnoburocrático y deshumanizante.

No aspiramos a la adopción mecánica del socialismo primario autóctono para nuestro proyecto de liberación nacional y descolonización total. Nuestra proposición es retomar los principios orientadores y las inagotables experiencias concretas de numerosas sociedades impregnadas de libertad y solidaridad, sin explotadores ni manipuladores, sin mandatarios u opresores de ninguna especie.

RESPONSABILIDAD CIUDADANA FRENTE AL ETNOCIDIO

Comentario preliminar

Por Ghalib Acosta

Tesista de la Escuela de Antropología UCV

Todos saben que existe, todo el pueblo de Omelas. Algunos han ido a verlo, otros se contentan únicamente con saber que está allí. Todos saben que tiene que estar. Algunos comprenden la razón, otros no pero ninguno ignora que su felicidad, la belleza de su pueblo, la ternura de sus amigos, la salud de sus hijos, la sabiduría de sus becarios, la habilidad de sus artesanos, incluso la abundancia de sus cosechas o el esplendor de su cielo dependen por completo de la abominable miseria de ese niño.

Ursula K. Le Guin, *Los que abandonan Omelas* (1973).

Omelas es un lugar de ensueño. Pero para que sea tan “perfecto” es necesario que alguien pague el precio. Algunos se dan cuenta e ignoran la calamidad; otros al abrir los ojos ante la desdicha se van de aquel paradisíaco lugar que tanto daño causa en penumbra. Los que se avergüenzan, no regresan. En un ejercicio de imaginación, Omelas puede ser interpretado como nuestro actual sistema económico y político global. Y la imperiosa necesidad de transformación.

Los estados nacionales han sido, son y siguen siendo un corolario a los etnocidios y al dolor de los demás. Basta sólo revisar la historia de cada país e incluso revisar titulares de noticias o contenido en redes sociales digitales de los etnocidios y genocidios actuales en el mundo. Un

planeta donde la guerra sigue teniendo mayor poder económico, político y simbólico que los cuidados y la compasión. Hasta el momento, el amor no acumula capital económico, la guerra sí.

La forma de operativizar etnociidios sigue siendo la misma, el deseo de expansión de un proyecto político nacional o transnacional. Intereses económicos en los recursos naturales que están en el territorio ancestral de grupos étnicos. Avatar;¹ Nuestra historia está en la tierra.² Las grandes inversiones de capital armamentista y tecnología militar. Tracción de sangre para la construcción de privilegios ciudadanos que serán exhibidos y viralizados por hardwares y softwares constituidos a partir del extractivismo de recursos naturales en países empobrecidos o del sur global: aluminio, cobre, oro, plata y baterías de cobalto para encender pantallas a la espera de dopamina barata a través de un like o la interacción con ChatGPT o DeepSeek. Hoy en día el mundo rural representa simplemente fuentes de recursos naturales a explotar para seguir en la carrera del desarrollismo y en las últimas décadas con mayor enfoque en la tecnocracia o feudalismo digital.³

La base ideológica del etnocidio es el etnocentrismo que sitúa una marco cultural por encima de las otras culturas originarias de un territorio. Lo nacional es una suerte de ficción identitaria que necesita una homogeneización en símbolos, estilos de vida, anhelos y sobre todo en una lengua común. Prácticas que intentan aglutinar las identidades y negar la diversidad bio-cultural; la negación de esa identidad ancestral en las comunidades indígenas, que empieza con la privación a sus formas de

¹ Cameron, James. (director) (2009). Avatar [Película]. 20th Century Fox.

² Arias, Eliézer. (Director, guionista y productor) (2008). Nuestra historia está en la tierra [Documental]. Arias, E.

³ Varoufakis, Yanis (2024). Techno.feudalism: What killed capitalism? Melville House

estar en el mundo, arrancados de sus territorios, sus maneras de interpretarlo y enunciarlo, es decir, su diversidad lingüística y demarcación de tierras. Desde la lógica de la sociedad de consumo podría ser interpretada como regiones consumidoras (urbanidad) y regiones consumidas (ruralidad). ¿No es esta una aproximación a la configuración geopolítica y de organización social hegemónica existente en el mundo que considera el desarrollo occidental, el epítome de la cúspide humana?

¿Qué hacer ante el panorama desalentador?

Responsabilidad como especie

Lo mínimo a lo que deberíamos aspirar es a la responsabilidad en nuestra huella ecológica y relación con la vida en la tierra, en cualquiera de sus formas y en distintas esferas de nuestra cotidianidad. Y no menos importante, exigir esa responsabilidad a quienes tienen mayor poder institucional, económico, político e impacto ecológico para propiciar cambios. Suena sencillo escribirlo, en la práctica es otra cosa. Sin embargo, un viraje a la carrera que nos direcciona al abismo que vivimos como especie es necesario. Toca ejercer la imaginación y creatividad para re-pensar otras formas de organizarnos y coexistir. Probablemente la solución venga empujada de la necesidad y urgencia de no extinguirnos, en un momento de no retorno. Una solución desde quienes no tienen bunkers de lujo o no pueden o quieren huir a Marte u otro lugar en el espacio.

Responsabilidad profesional:

El científico social, especialmente el antropólogo, tiene el compromiso histórico de contribuir en su calidad de científico a la liberación y autorealización de las minorías.

Ahora bien, pocas profesiones han sido tan invadidas por el intelectualismo, el científicismo y el sometimiento a intereses extraños como la del antropólogo.

Ninguna ciencia, conocimiento o desarrollo tecnológico es a-político; aunque se intenten soterrar intenciones y convencer de lo contrario. Ejemplos hay muchos, incluso en las ciencias naturales hay un ejemplo clásico: la bomba de Hiroshima y Nagasaki contó con el proyecto Manhattan donde físicos nucleares contribuyeron a crear la bomba atómica. Y parte del desarrollo de la energía nuclear fue posible gracias a los postulados teóricos de Albert Einstein. En el caso de la antropología fue, ha sido y es señalada como la hija del colonialismo. La antropología y otras áreas del conocimiento fueron y han sido instrumentos para conocer y dominar a los otros, expoliarlos de sus tierras y/o saberes. Un ejemplo cercano en las Ciencias Sociales podría señalarse con el Human Terrain System (HTS) un proyecto militar estadounidense de 2007 donde se contrataron científicos sociales, entre ellos: antropólogos. Una estrategia para integrar conocimientos culturales y sociales en Irak y Afganistán durante las operaciones militares *in situ* con los soldados de USA. No todos, pero sí muchos antropólogos han sido y son cómplices o meros instrumentos para los objetivos desarrollistas y poco éticos para las comunidades.

Las comunidades rurales no en pocas ocasiones han sido tratadas como un recurso exótico para una transacción académica, para una fotografía o video que demuestre el poder de la aventura o commiseración por lo humano. Como centro de un proyecto internacional que abona financiamientos en monedas extranjeras donde ningún porcentaje se queda en la comunidad ni existe, muchas veces, retribución justa a quienes hacen posible el proyecto con su mera existencia y prácticas de vida. Y si es que hay un mínimo de contribución, son migajas. Muchas veces ni

consentimiento informado o resultados comunicados al finalizar el proyecto. No, necesariamente hay que generalizar; pero tristemente los ejemplos sobran en Venezuela y el mundo. En parte, porque ha sido la manera históricamente constituida, legitimada y no lo suficientemente cuestionada desde la academia en crear conocimiento, entonces habría que preguntarse para qué o para quiénes se crea el conocimiento.⁴

Las posturas reivindicativas del quehacer antropológico son históricamente muy recientes y vienen a comprender las distintas formas posibles de hacer antropología. Se habla de antropologías, en plural. Entender la historia de la disciplina es clave, empezando por la teoría evolucionista, no en vano el “Darwinismo social”, el pretender que unas “razas” eran superiores a otras ayudó y ayuda a naturalizar o justificar el colonialismo, racismo, genocidios y segregación.

Aunque sea incómodo, es necesario entender claramente ese lado oscuro de la disciplina para no volver a cometer los mismos errores. Una responsabilidad real resulta de mirar directamente a los ojos ese pasado y presente perturbador para poder superarlo.

Desde este horizonte reflexiona el maestro Mosonyi, pues la antropología como cualquier otra área del conocimiento y carrera profesional tiene sus responsabilidades y valores éticos. El oficio de la antropología no es una condición *sine qua non* para superhéroes o superheroínas que pretenden salvar el mundo. Es necesario entender que en una sociedad de consumo que moldea nuestras vidas e identidades, uno de los mayores poderes es la comprensión más allá del resultado o etapa final de la cadena de valor del producto o servicio. Las

⁴ Navarrete, Rodrigo (2004): *El pasado con intención: Hacia una reconstrucción crítica del pensamiento arqueológico en Venezuela (desde la Colonia al siglo xix)*, Caracas, Faces-Trópikos.

cadenas de suministros son claves para un consumo más responsable. A través de esas distintas variables, es importante saber elegir a cuáles productos o servicios accedemos e incluso cómo podemos producirlos de una manera más ecológica y amable no solo con las demás especies sino también con la propia especie humana, que es una de las que más se explota a sí misma.

La necesidad de interesarnos en aprender, revitalizar cada vez más lenguas indígenas para así evitar pérdidas de saberes en la expresión material, simbólica y bio-diversa de lo humano, responde a esa “pérdida de memorias”, a esas “crisis de memoria” donde pareciera que somos obligados a tener unos intereses, gustos, significados y horizontes comunes glocales que nos ahogan desde múltiples formas a un empescinado y ya no tan distópico futuro posible desde las decisiones supranacionales del sistema mundo y sus principales accionistas. Ese lugar donde pareciera que el resto de los humanos son ovejas que se pastorean con un dispositivo móvil en mano. Para entender lo que sucede en las entrañas de Omelas, para tener un mínimo de responsabilidad, hay que despertar. Y eso implica abrazar incomodidades, entender contradicciones que no cualquiera es capaz de aceptar, enunciar y mucho menos trabajar por transformar. Algunas personas le llaman “caminar la palabra” e “investigación-acción”.

RESPONSABILIDAD CIUDADANA FRENTE AL ETNOCIDIO

Esteban Emilio Mosonyi
Sin fecha

Desde un punto de vista conceptual, se conoce suficientemente bien el alcance del término etnocidio – exterminio sociocultural de grupos étnicos o etnias autónomas –, así como de su variante más extrema, el genocidio, consistente en la eliminación física de los mismos. No está aún muy clara la tipificación del etnocidio como acto criminal, ya no digamos en el Derecho como tal o en la legislación concreta de algún país, sino tampoco en el contexto de otras ciencias sociales, como es el caso muy especial de la Antropología, en vista de su vinculación directa con el problema.

Corolario de esa situación es la imprecisión de las responsabilidades en torno a casos concretos de etnocidio, como los que viven diariamente los pueblos indígenas de Venezuela y otros países. Cuando en noviembre de 1970 surgió la vergonzosa campaña de prensa contra los Guajibos del Capanaparo, Edo. Apure, en que los tildaban de bandoleros, salvajes, enemigos del progreso y sepultureros de la ganadería, y pedían contra ellos una violenta intervención militar, no sabíamos a qué sectores inculpar en primer término: si se debía atribuir la máxima responsabilidad al grupo de ganaderos que

propiciaron el escándalo, a los periodistas que magnificaron las noticias hasta extremos increíbles, a la inercia burocrática de los organismos indigenistas, para no hablar sino de las personas y grupos más directamente implicados en esa frustrada intentona de etnocidio.

Como tantas veces sucede, el indígena venezolano está mucho más claro respecto de las características e implicaciones del etnocidio de lo que puede estarlo el resto de la comunidad nacional, sin exceptuar a los científicos sociales. Además de las razones de carácter vivencial, el indígena ha llegado a conclusiones inequívocas sobre su realidad, basadas en análisis que sorprenden por su concreción, su rigor objetivo y su lucidez.

Ante todo, para el indígena el culpable fundamental de su situación es el intruso, el hombre de procedencia foránea, ya se trate de criollo o extranjero. El indígena inculpa a nuestra sociedad como un todo, no a tal o cual estrato de la misma. En cada lengua autóctona hay uno, o a veces más términos para designar al no indio: alijuna en guajiro, nivé en yaruro, jotara o kiritiana en warao, wowoi en Guajibo, yalanawi en Baniva, chooto en Caribe. Pero no todos los alijunas o chootos somos igualmente responsables: el indígena no es propenso a generalizaciones gratuitas, sino que se fija en los hechos con el mayor detenimiento para dar su veredicto en cada caso:

a) Extracto de la historia de vida de Miguel Rivero, indígena warao oriundo del caño Güiniquina, ya fallecido. El Sr. Rivero era un experto conocedor de la narrativa warao tradicional:

Ine mate ma-obonona ekidakore, tai Pancho Morales baretuma a-janoko ata ma-konaruae: baretuma a-janoko eka ma-obonona dokunae. Tatuma seke midae. Tatuma a-mojo eku ine idae. Tatuka ine baretuma isiko sanamatae yaota sinarianakaja isia.

Oko baretuma kayuka jakore najoro najorobuae nankamo wereaja jisabane, tatuma ka-mobuae. Najoro daisa ekida. Yaja koko-tukaya tai najoro isaka. A-kuaru, osibu a toma sanuka. Kawanuka iburejubaka nakore a-joro sanuka kamobuae.

Ama karata sabasabaya. Oko karata teribubuae takore monidawitu yana. Yaota erakore karata teribunaja. Kawanuka oko karata warubuae ya a-sinaria isaka, kawanuka asibi. Kawanuka a-sinaria dijanamo, tai yaota ekidakore.

Ama jokoyakore itere koitaya. Tai dijana oko misa takitane naukitane ya wajanaka. Ama oko tatukamo ejobokomoni tanae.

Aún no tenía uso de razón, cuando Pancho Morales me llevó a la misión. Fue allí donde desperté a la vida. Me criaron los padres misioneros; crecí en sus manos. Con ellos sufri incommensurablemente.

Cuando estábamos con los padres, comíamos siempre mazamorra de maíz molido, porque eso era lo que nos daban. No había otra clase de comida, todos los días era lo mismo. Nos daban alguna carne de cacería y morocoto (pescado).

Ahora algo referente al estudio. Cuando estudiábamos, no era muy difícil. Cuando había mucho trabajo no se estudiaba. A veces se estudiaba solamente media hora o una hora. Ocasionalmente hasta tres horas cuando no había en qué trabajar.

Al amanecer tocaban la campana. Teníamos que oír misa todos los días sin excepción. Tampoco nos permitían salir de la misión.

b) Palabras de Carlos Piedra (adulto capitán de una comunidad yarura del Alto Riequito, notable orador). Obsérvense las reflexiones casi cartesianas en boca de este yaruro no aculturado:

Dyabá ka-JO' mai dákE' mErE' kjOrO'rekodé, ka-ámai
dákE' mE' rekodé jidE'ri ... Jaditará tErakEvá
KjOrO'rekodé, jOrEtádE mErE'japárámíkjári ...
kEnádE mErE' dópárEámí dópárekodé, juí ñO'rdé
tjavE'rE'... kodE' p ájadi kEnámErE' dópárekodé
jidE'ri.
JOr tágE mErE' rekodé jidE'ri, jOrEtámErEa judírekodé
jidE'ri.
KOdE' chiámE' piojuí chiádópámErE' jidE'ri nivE'-judé;
KOá kOnE'rikjiájuí chjí-jí kodE' chiá chjí piojuí
chiádE, kÜ'-juí, dachó-JO', ibú-jú jidE'ri.
arOrE' daékjiánütá jabaémEdé piotjamO'dé; arOrE'
davádE párojudí, jabopádE chüníborE' jidE'ri.
Dyabá dabú OdE' chiá-mEmErEpápádE ñájá tarEriö rerE'
jidEri, ní-aná-judi manaémEádidá, aEnObEádidá tarEriö verE'
jidE'ri.

Ahora vivo sin ver a mi abuelo ni a mi padre. Por eso yo ahora vivo sin ver a mi abuelo Vivo inútilmente, como si no tuviera nada en que pensar. Hay gente que dice que vivo como si no tuviera uso de razón. Sin embargo, yo tengo uso de razón y no vivo sin Pensar. Al contrario, yo pienso mucho.

Yo tengo lo mismo que tiene el criollo que me desprecia. Tengo el corazón igual al de él, lo mismo que los cabellos, los ojos y los oídos.

Mientras existamos nosotros (los yaruros) todo seguirá igual. Si desaparecemos, todo lo demás morirá. Creen que no valemos nada, pero nosotros no somos tontos. Oímos constantemente que habrá terremotos, que el mar anegará la tierra y el mundo se vendrá abajo.

c) El último extracto pertenece a un indígena baniva del Río Negro, Sr. Hernán Camico, telegrafista graduado y, por consiguiente, poseedor de una mayor educación formal:

I'ibuune ániní yalanawi yuelí dekasri akúna awéniapa niwendé niyue mínaliana pinaasri. Yali béna áayudapiani amewa nielu pásria niwe indíu baniwa papiinasre srialiwa pásria niwéniapa íiwe nipiinasremi yalánawimia pásria.

Porque los criollos son los que tienen las cosas (los productos) y las venden muy caro a los dueños del pueblo (los indígenas).

Si no les ayuda el gobierno, tendrán, que dejar los indios banivas su pueblo, y los que quedarán después de ellos en lo que fue su pueblo, ya serán criollos.

Lamentablemente, no podemos ser exhaustivos en nuestra exemplificación, aunque podemos anticipar que disponemos base de toda una literatura escrita en lenguas indígenas, dentro de la cual su problemática existencial ocupará un lugar destacadísimo. Pero si complementamos esta información, o mejor, esta serie de denuncias de primera mano; con otros textos y datos que hemos recogido y con las fuentes secundarias disponibles, se nos hace más fácil caracterizar

diversos tipos de responsabilidad colectiva en este inmenso drama humano, que van desde la simple convivencia hasta la participación directa en hechos bochornosos. Basados un poco en la Declaración de Barbados, uno de los documentos fundamentales del nuevo indigenismo desglosaremos las responsabilidades atañentes a las siguientes categorías: el Estado, los organismos indigenistas y las misiones, los científicos sociales, los medios de difusión y la población general del país. Se podrían discernir, asimismo, varias otras subdivisiones, de las cuales prescindiremos en aras de la brevedad y por no caer en lo anecdótico.

LA RESPONSABILIDAD DEL ESTADO

El Estado, el Poder Público tomado en un sentido amplio, ha sido tradicionalmente el gran ausente en la planificación indigenista de casi todos los países. En Venezuela, el Estado siempre ha delegado toda su responsabilidad en la Comisión Indigenista y en su órgano ejecutivo, la Oficina Central de Asuntos Indígenas. Estas entidades, ya inoperantes de por sí, han carecido además de presupuesto y de poder de toma de decisiones, para realizar una política indigenista efectiva.

Entretanto los ministerios, los institutos autónomos, los

ejecutivos regionales y otras dependencias permanecían con los brazos cruzados, o en ocasiones llevaban a cabo acciones etnogenocidas, como sucedió con la Corporación de Guayana que condenó a morir irreflexivamente de inanición y epidemias, a un número considerable de indígenas waraos, hecho que pudimos constatar ampliamente en nuestro viaje al Departamento de Tucupita y Pedernales del Territorio Federal Delta Amacuro.

A parte de hechos extremos como éste, existe a todos los niveles gubernamentales una evidente ignorancia, apatía y despreocupación hacia el indígena, que solo tangencialmente depende de la ideología profesada. En efecto, hemos encontrado personas de extrema izquierda de mentalidad abiertamente antiindígenas Es evidente que, en esta situación, la falta total de información y concientización de los funcionarios juega un papel de primer orden.

Aún los funcionarios bien intencionados caen en el exabrupto de ver en el indígena un salvaje, una rémora para el país, un ser física y mentalmente atrofiado, capaz a lo sumo de integrarse a las capas inferiores de la población nacional. Pero se dan igualmente funcionarios malintencionados , como es el caso de un ex-gobernador de Delta Amacuro, que se molestó seriamente y llegó a tomar medidas retaliativas, al conocer que

se había divulgado a escala nacional la pésima situación médico-sanitaria de los indígenas de la zona que motivó el viaje al Territorio de una comisión de antropólogos.

Hay veces que algún organismo oficial propicia programas serios y bien concebidos, dando los pasos previos para su ejecución. Pero nuestra experiencia nos enseña que tales afloraciones no duran más de un mes. Después de ese período la inercia vuelve por sus feros, cunde la chismografía, los directivos se enredan en sus propias promesas, surgen nuevas prioridades y se retira todo apoyo moral y material al programa indigenista.

Últimamente algunos organismos como el Instituto Agrario Nacional han entrado por un camino más serio. Queda aún abierta la posibilidad de que el Poder Ejecutivo de Apure, en coordinación con la Legislatura, haga una acción efectiva y dinámica, si se logran superar ciertas contradicciones e impedimentos que hasta hoy han paralizado, o poco menos, tales iniciativas. Es útil citar el reciente intento de reorganización de la Comisión Indigenista, que en el futuro pueda actuar, tal vez como organismo coordinador. No se debe esperar acciones espectaculares de parte del Estado, pero no es esto lo que pide o necesita el indígena. En efecto, basta una moderada ayuda bien dirigida para lograr la prosperidad de las

comunidades autóctonas, como lo demuestra la experiencia del Instituto Agrario Nacional. Los indígenas esperan que el Estado no los vaya a defraudar en sus módicas expectativas.

LA RESPONSABILIDAD DE LOS ORGANISMOS INDIGENISTAS Y LAS MISIONES

En principio, estamos en contra de todo tipo de entidades indigenistas ad hoc, cuya vocación sea servir de tutores e intermediarios, entre los indígenas y el país. Los indígenas no son ningunos niños, para que no puedan asumir la coordinación de sus propios asuntos, a través de la autogestión, como habían venido haciendo tradicionalmente antes del surgimiento de los primeros intentos mediatizadores.

Convenimos en la necesidad de un organismo coordinador y centralizador, que bien podría surgir de una eventual reorganización de la Comisión Indigenista, siempre y cuando éste sea técnicamente adecuado y cuente con la participación directa de las propias comunidades indígenas. A través de una institución de esta índole se canalizarían mejor los aportes de los diferentes organismos, dando lugar cada vez a planes más racionales.

Pero no aceptamos como hecho normal, el que grupos de carácter paternalista —gubernamentales o particulares, venezolanos o extranjeros— penetren a las comunidades indígenas con el fin de reducirlos a una condición de dependencia y servidumbre, gobernarlas arbitrariamente, romper su organización social y sus valores culturales y asumir su representación ante la colectividad. Es un serio anacronismo que existan todavía amos de indios, en cualquier sentido del término: político, económico, cultural o religioso.

Evidentemente no es posible desalojar las misiones de las zonas donde estén cumpliendo una función orgánica como la de defender a las comunidades indígenas de la penetración de empresarios y aventureros —caso de Perijá, por ejemplo— o presten atención médico-sanitaria o educativa. Pero aún en estos casos deben aceptar como hechos ineludibles el avance de la autogestión indígena, el control estatal y el asesoramiento continuo por parte de especialistas.

Todavía es menester recurrir a medidas proteccionistas provisionales en caso de evidentes etnogenocidios, invasión de tierras o desorganización interna de las comunidades como consecuencia del contacto sociocultural, o de las enfermedades introducidas desde afuera. Pero tal gestión proteccionista debe propiciar la concientización del indígena, la reorganización

económica y sociocultural de las comunidades y su participación creciente, a fin de lograr una verdadera autogestión a la brevedad posible. Los misioneros —como personas y ciudadanos— pueden perfectamente permanecer en las zonas indígenas, sin necesidad de mantener superestructuras alienantes. El Estado, por su lado, tiene la obligación de suministrar a las comunidades los instrumentos jurídicos y fácticos que les permitan defenderse de agresiones y abusos, diferentes de los tradicionales mecanismos misionales. Menos justificable aún es el hecho de que misioneros y otros indigenistas tradicionales recurran a la calumnia y al vilipendio de dirigentes indígenas y personas de comprobada honestidad, para mantenerse en el poder.

Por todo ello, vemos con preocupación creciente que organismos de tendencia mediatizadora y poco preocupados por la autogestión indígena, y así mismo, sectores e individualidades, estén haciendo esfuerzos inauditos por controlar importantes zonas indígenas del país. Cabe hacer, igualmente una advertencia sobre el peligro del neopaternalismo. Está sucediendo últimamente que ciertas entidades aparentemente afiliadas al nuevo indigenismo —respetuosas de la autogestión y de la interculturación (valoración plena de las culturas indígenas dentro de un proceso de contacto e interinfluencia creadora con la cultura

nacional)— han recurrido a nuevas técnicas más sutiles para afianzar su dominio sobre el indígena. Un organismo muy vinculado al desarrollo del sur de Venezuela, que en otro sentido es un valioso baluarte del nuevo indigenismo, recurrió en una oportunidad a las más variadas estratagemas para impedir que un grupo de promotores indígenas amazonenses tomaran contacto con indígenas de la Guajira, guiado por el temor aparente hacia la consolidación de un movimiento pan-indígena que ya ha logrado dar sus primeros pasos en nuestro país.

LA RESPONSABILIDAD DE LOS CIENTÍFICOS SOCIALES

El científico social, especialmente el antropólogo, tiene el compromiso histórico de contribuir en su calidad de científico a la liberación y autorealización de las minorías. Ahora bien, pocas profesiones han sido tan invadidas por el intelectualismo, el científicismo y el sometimiento a intereses extraños como la del antropólogo.

El antropólogo “intelectual” manejado a control remoto por una camarilla de estructuralistas y neomarxistas parisinos, ha caído en una retórica vacía que enfoca toda la realidad socio-cultural como una totalidad indivisible que solo puede

manejarse a través de un instrumental teórico metodológico totalmente abstracto y fundamentado en disciplinas puramente filosóficas como la Ontología, la Noología, la Gnoseología y Epistemología, complementadas, como es natural, por las últimas adquisiciones de la lógica simbólica.

Como ejemplo fehaciente citaremos la opinión de un conocido antropólogo, ex-director de la Escuela de Sociología y Antropología, en ocasión de la masacre de indígenas guajibos de la frontera colombo-venezolana. El citado profesional justificó su indisposición de sacar un comunicado sobre ese genocidio, acudiendo al socorrido argumento de que en Venezuela la violencia es universal y omnipotente, y que el mejor servicio que podría hacerse a los indígenas amenazados era hacer un amplio estudio interdisciplinario sobre la violencia.

Similarmente el científicismo antropológico tiene aún demasiados adeptos. Profesionales que sólo se interesan por su escalafón o su tesis de grado se dedican generalmente a estudios muy minuciosos, pero a la vez muy alejados de la problemática real de los grupos indígenas, a los cuales muchas veces se desprecian y ridiculizan como seres humanos. Tal sucede con Napoleón Chagnon¹ que describe a los yanomamis

1 Napoleón A. Chagnon (1938-2019) fue un antropólogo estadounidense, conocido principalmente por su trabajo de campo con el pueblo indígena Yanomami de la 2

como seres sucios, asquerosos, horripilantes y de trato desagradable. Hay también científicos mejor intencionados que no se oponen a la contracción de compromisos, pero con la condición de recabar, analizar e interpretar primero todos sus datos, como si efectivamente hiciesen falta varios años de estudio para denunciar los problemas fundamentales que amenazan a corto plazo la subsistencia misma de ciertos grupos étnicos.

Por otro lado, está el oportunismo y cínica sumisión de la Antropología Aplicada tradicional al servicio de políticas imperialistas, colonialistas y etnocidas, en las que el profesional olvida no solamente los más elementales principios de la ética profesional, sino hasta los postulados básicos de la Antropología como son el enfoque pluricultural sin etnocentrismo, y el respeto y valoración de las culturas diferentes a la suya. Veamos resúmenes de dos investigaciones antropológicas, notable una por su carácter anodino, y la otra por su intención etnocida nada velada.

Nº 1: Lomnitz, Larissa (Instituto Indigenista Interamericano). “La función del alcohol entre los mapuches de

Amazonía. En el prefacio de su libro Yanomamö: The Fierce People (1968), el antropólogo describe su primer encuentro con la comunidad como "...I looked up and gasped when I saw a dozen burly, naked, filthy, hideous men staring at us..." (Levanté la vista y me quedé sin aliento cuando vi a una docena de hombres corpulentos, desnudos, inmundos y horribles mirándonos...).

Chile". Se presentan aquí las conclusiones obtenidas de un estudio de varios meses efectuado tanto en las reservaciones de estos. Se hace mención de los factores que han contribuido a mantener la práctica del alcoholismo en el medio aborigen y los que han intervenido en los cambios operados en el medio urbano, mostrando que, aunque los patrones de bebida varían, la función básica sigue siendo la misma: el mantenimiento de la cohesión social.

Nº 2: Heath, Shirley B. (Universidad de Columbia, Teachers' College). "Planeación de la enseñanza de la lengua nacional y la integración en México". La planeación de la enseñanza de la lengua nacional en México ha estado estrechamente ligada a la elevación del nivel de alfabetización y con el aumento de la conciencia nacional, así como el aumento del nivel de la identificación nacional. El fomento de la educación bilingüe a través de los antropólogos, lingüistas, educadores y políticos ha contribuido a reducir los porcentajes de bilingües y de indígenas monolingües en México; sin embargo, el número de ciudadanos mexicanos hablantes de lenguas indígenas, es, todavía, superior a tres millones. Esta persistencia del bilingüe y del monolingüe en ciertas regiones de México ha recibido mínima atención científica en comparación con el bilingüismo existente en otras naciones como Canadá e Irlanda y aún con algunas naciones en proceso

de desarrollo de África y Asia. En este trabajo se presenta un examen limitado de los cambios de la población en ciertas regiones de México en relación con el status bilingüe. Así mismo, se bosquejan las implicaciones del bilingüismo en México para los propósitos del análisis microsociolingüístico en el nivel regional y de la comunidad, y en la planeación de los programas de alfabetización y educación para otros países multilingües de América Latina.

En este trabajo se presenta un examen limitado de los cambios de la población en ciertas regiones de México en relación con el status bilingüe. Así mismo, se bosqueja las implicaciones del bilingualismo en México para los propósitos del análisis micro sociolingüístico en el nivel regional y de la comunidad, y en la planeación de los programas de alfabetización y educación para otros países multilingües a América Latina.²

LA RESPONSABILIDAD DE LOS MEDIOS DE DIFUSIÓN.

La prensa y los otros medios de masas se ocupan habitualmente muy poco de los problemas relacionados con el etnocidio. Los indígenas, en general, pocas veces se prestan

2 Estos datos han sido tomados de: RESÚMENES, Sociedad para la Antropología Aplicada, 28a. Reunión Anual, abril 9-15, 1969. Editores: Fernando Cámara y Lambros Comitas. Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México.

para informaciones sensacionalistas de primera plana, tratándose de una población tradicionalmente marginada, estacionaria y, además, muy minoritaria.

Más grave que esto ha sido la utilización ocasional de esos medios para fines antiindigenistas, como cuando azuzan a la población contra unos guajibos indefensos o regatean a los maquiritare sus derechos sobre unas tierras que siempre les han pertenecido. Aún en los casos en que se pretende favorecer al indígena, el efecto suele ser contraproducente por la superficialidad y apresuramiento con los que se hace la información. Afortunadamente ha habido excepciones, y la situación tiende a mejorar últimamente.

El entreguismo de algunos sectores de la prensa crea también graves problemas. En una ocasión se nos rechazó un reportaje sobre la situación de los indígenas del Estado Apure, a instancias de la alta dirigencia de la Comisión Indigenista, a quien no le interesaba divulgar el asunto.

Los medios de difusión, en lugar de lamentarse sobre la condición del “pobre indio”, harían mejor si explotaran el marginamiento, explotación y etnocidio que pesan sobre los pueblos autóctonos, en una forma más seria y científica, además que hicieran algún esfuerzo positivo por divulgar los valores positivos de los treinta y tantos grupos indígenas que

hay en el país. A estas alturas es intolerable que al público no le llegue una información mínima sobre este tópico. Aún se consiguen individuos que profesan estar abochornados de que en nuestro país existan todavía indios, haciendo énfasis en este funesto “todavía”, que implica la idea de que estos pueblos no tienen ninguna vigencia histórica y que tarde o temprano tendrán que acabarse. Se sigue usando ampliamente el término anticientífico y despectivo de “dialecto” para referirse a los idiomas o lenguas indígenas. No hemos visto aún una campaña para erradicar y denunciar el uso del término “racional” para referirse al criollo en contraposición con el indígena. Todo esto debería mover a reflexión a nuestros medios de masas, por más que se encuentren limitados por intereses mezquinos y espurios.

Hay un temor, parcialmente bien fundado, que comparten muchos científicos sociales, ante la perspectiva de presentar manifestaciones culturales indígenas a través de los medios de difusión. La objeción fundamental del purismo antropológico es el peligro de degradación de esos valores y la visión del indio como mero espectáculo por parte del gran público. Nosotros nos oponemos enérgicamente a la tergiversación y comercialización de los valores etnoculturales, pero nos parece asimismo injustificado todo purismo sacralizante. El público nacional e internacional tiene pleno

derecho a conocer los elementos esenciales de las culturas indígenas, y también a estas les conviene el fomento de un interés colectivo creciente, basado en un conocimiento y comprensión cada vez más amplios. No descartamos la posibilidad de que algún sector del público vea en principio a los artistas indígenas como espectáculo circense. Pero con una orientación científica adecuada, las grandes mayorías aprenden rápidamente a comprender y disfrutar el valor real de las culturas diferentes a la suya, del mismo modo que el antropólogo ha logrado adquirir su entrenamiento antietnocéntrico y relativista. No hay razón para suponer que, si el mismo público puede aprender a contemplar una danza africana u oceánica, no pueda hacer lo mismo con una danza indígena nuestra.

Finalmente llamamos la atención sobre la necesidad de incrementar la radiodifusión en lenguas indígenas, a base de la experiencia muy significativa de la Comisión de Desarrollo del Sur de Venezuela (CODESUR), que pese a sus visibles errores y limitaciones, constituye un antecedente muy valioso.

LA RESPONSABILIDAD DE LA POBLACIÓN EN GENERAL

Ningún esfuerzo indigenista tendrá a la larga éxito si no se cuenta con algún apoyo de toda la población. Es absolutamente imprescindible que las mayorías nacionales vayan asumiendo la problemática indígena como algo íntimamente suyo. Aun cuando esto no deje de ser difícil, se trata de una meta que no tiene nada de imposible. Tenemos la experiencia de que, en principio, cada estrato de la población venezolana puede sensibilizarse considerablemente frente al problema indígena, si recibe toda la información necesaria y una orientación adecuada.

Día tras día crecen los sectores que comprenden mejor la situación del indígena, y lo que es más importante, se sienten mucho más ligados a su destino, desecharando la desdeñosa muletilla de “nosotros no somos indígenas”. Podemos asegurar igualmente que aquellos que todavía toman esta problemática olímpicamente como algo de poca monta, terminarán siendo involucrados a medida que aumente el caudal de información y se exija la colaboración de cada cual en su propio campo. En tal sentido es especialmente grave la responsabilidad del gremio médico que frente a la desastrosa situación médico-sanitaria de la población autóctona no podrá seguir arguyendo mucho tiempo el desconocimiento del asunto.

Lo que vale para la población nacional se extiende también para la opinión pública internacional. Y con mayor razón a ciertas instituciones internacionales, como lo veremos en el siguiente ejemplo: a comienzos del año 1971, el Consejo Mundial de Iglesias, con sede en Ginebra, financió una reunión de especialistas latinoamericanos en cuestiones indígenas, con la finalidad de llevar a efecto un simposio sobre etnocidio. La reunión se realizó efectivamente en Barbados, arribando realmente a conclusiones importantes. Por esta razón solamente deberíamos estar agradecidos a la institución organizadora. Sin embargo, el Consejo Mundial de Iglesias pese a su disposición aparente de financiar programas concretos, solo lo ha hecho en contadísimos casos. La delegación venezolana le pidió considerar el financiamiento de algunas acciones muy concretas pero el Consejo, sin acordarse de sus promesas, ha silenciado totalmente la petición, desatendiendo en esa forma su compromiso histórico.

CONCLUSIONES

En vista de la gravedad del problema del etnocidio, se impone tomar una serie de medidas mínimas que garanticen la transformación del status quo. Recomendamos especialmente las siguientes:

1. La formación de un grupo amplio de ciudadanos interesados por la supervivencia y fortalecimiento de las etnias indígenas, con el respaldo de recursos económicos indispensables para ejecutar acciones concretas tendientes a este fin.

2. La creación de una verdadera legislación indígena, capaz de trazar una política definida, para poner coto a los desafueros, delimitar los deberes y derechos del aborigen y asignar el papel que le corresponde a cada organismo en la acción indigenista, según lineamientos trazados por especialistas y, fundamentalmente, por las propias comunidades indígenas.

3. La divulgación de la problemática indígena y los valores etnoculturales de cada grupo, tanto a través de canales formales, (educación nacional) como informales, comenzando por los altos funcionarios públicos responsables directamente por la planificación nacional. Mientras tengamos altos dirigentes desconocedores del problema indígena, es muy poco lo que puede hacerse a niveles menos encumbrados de la administración pública.

ANEXO

GLOSARIO WARAO:

- Ine: yo
- mate: todavía
- ma-obonona: mi razón
- ekidakore: no hay cuando (cuando no tenía)
- tai: él, aquel
- baretuma (bare-tuma): padre -los (los padres misioneros)
- a-janoko: su-casa
- ma-konaruae (ma-konaru-ae): me llevaron-pasado (me llevaron)
 - baretuma a-janoko eku: misión -en (en la misión)
 - ma-obonona: mi -razón
 - dokunae (doka-nae): prender -pasado (se iluminó)
 - tatuma: ellos
 - seke: mismo, mismos
 - ma-idae (ma-ida-ae): me-criar-pasado (me criaron)
 - tatuma a-mojo eku: ellos su mano en (en sus manos)
 - ine idae: yo crecí
 - tatuka: allí
 - ine: yo
 - baretuma isiko: padres -con (con los padres)
 - samanatae (samanata -ae): sufrir -pasado (sufri)
 - yaota: trabajo, penalidad
 - sinarianakaja (sinaria-naka-ja): medida-no-adjetivo (sin límites)
 - yaota sinarianakaya isia: trabajo-sin medida-con (incommensurablemente)
 - oko: nosotros

- baretuma kayuka: padres-bajo (bajo la potestad de los padres)
- jokore (ja-kore): estar-al (estando)
- najoro: comida
- najorobuae (najoro-bu-ae): comer-frecuentativo-pasado (comíamos)
- naukamo: maíz
- wereaja (were-ae-ja): moler-pasado-adjetivo (molido)
- jisabane (jisaba-ne): cocinar- gerundio (cocinándolo)
- tatumá: ellos
- ka-mobuae (ka-moa-bu-ae): nos-dar-frecuentativo-pasado (nos daban)
- najoro daisa: comida otra (otra comida)
- ekida: no hay, no había
- yaja kokotukaya: día todo (todos los días)
- tai: eso
- najoro isaka: comida uno (única comida)
- a-kuaru: su-presa (animal de cacería)
- osibu: morocoto (pez)
- a-toma: su carne
- sanuka: poco
- kawanuka: a veces
- ibure jubaka: cochino salir-no
- nakore (na-kore): matar-al (al matar)
- a-joro: su cuero
- sanuka: poco
- ka-mobuae (ka-moa-bu-ae): nos-dar, frecuentativo, pasado (nos daban).
- ama: ahora
- karata sabasabaya: libro sobre (con respecto al estudio)
- oko: nosotros
- karata:libro

- teribububuae (teribu-bu-ae): estudiar-frecuentativo-pasado (estudiábamos)
 - takore: entonces
 - monidawitu (monida-witu): difícil muy (muy difícil)
 - yana:.no
 - yaota: trabajo
 - erakore (era-kore): mucho cuando (cuando había mucho)
 - karata: libro.
- teribunaja (teribu-naja): estudiar -no (no estudiábamos)
 - kawanuka: a veces
 - oko: nosotros
 - karata: libro
 - warabuae (wara-bu-ae): estudiar-frecuentativo-pasado (estudiábamos)
 - ya a-sinaria: día su medida (hora)
 - isaka: uno
 - kawanuka asibi: a veces-mitad (a veces media hora)
 - a-sinaria di janamo: hora tres (tres horas)
 - tai: eso
 - yaota: trabajo
 - ekidakore (ekida-kore): amanecer-presente-cuando (al amanecer)
 - itere: campana
 - koitaya (koita-ya): cantar-presente (canta-cantaba)
 - tai dijana: eso ya (ya entonces)
 - oko: nosotros
 - misatakitane (misa-ta-kitane): misa- acción- infinitivo (oír misa)
 - Naukitane (nau-kitane): ir - infinitivo (ir)
 - ya-wajanaka (ya waja-naka): día-faltar-no (sin faltar un día)
 - ama: ahora
 - oko: nosotros

- tatukamo (tatuka-mo): allí de (de allí)
- ejobokomoni (joba-komoni): salir-no poder (no podíamos salir)
- tanae (ta-nae): verbo auxiliar-Pasado.

GLOSARIO YARURO:

- Dyabá: ahora
- ka-JO' mai: mi abuela
- dädE mErE'(dá-dE'-mE-rE'): ver-no participio activo-sujeto
- kjOrO'rekodé (kjO rO'-rekodé): vivir-yo (yo vivo)
- ka-ámai: mi padre
- dadE' mE' rekodé (dá-dE'-mE'-rekodé): ver-no-participio activo-yo (estoy sin ver).
- jidE'ri: también
- jaditará (jadí-tará): así-por (por eso)
- tErakEvá: sin valor, inútil
- KjOrO'rekodé (kjOrO'-rekodé): vivir-yo (yo vivo)
- jOrEtádE mErE' (jOrEtá-dE-mE-rE'): pensar-no-participio activo sujeto (sin pensar)
- japárEámíkjári (japá-rEámí-kjiá-ri): hacer-como si-estar-adverbio (como si hiciera)
- kEnádE mErE': razonar-no participio activo- sujeto (el que no razona)
- dóbárEámí (dóbá-rEámí): vivir-yo (yo vivo)
- dóbárekodé (dóbá-rekodé): vivir-como si (como si viviera)
- juí: esto (objeto)
- ñO'rEdé (ño-rE'-dé): decir-habitual-es (suele decir)
- tjavE' rE'(tjavE'-rE'): otro-sujeto (la otra gente)
- kOdE': yo

- pEájadí: también
- kEnámErE' (kEná-mE-rE'): razonar-participio activo-sujeto (razonando)
 - dópárekodé (dópá-rekodé): vivir-yo (yo vivo)
 - jídE'ri: también, sin embargo
 - JOrEtádE mErE' rekodé (jorEtá-dE'-mE'-dE'-rekodé): pensar-no-participio activo-no-yo (yo no vivo sin pensar).
 - jidE'ri, jOrEtámErEa judírekodé (jorEtá-mE'-rE'ájudí-rekodé): pensar-participio activo-siempre yo (yo siempre pienso)
 - jidE'ri: también
 - KOdE': yo
 - chiámE' (chiá-mE'): llevar-participio activo
 - KOdE'chiáme':lo que yo llevo
 - Piojuí: lo mismo (objeto)
 - chiádópámErE' (chiá-dópá-mE-rE'): llevar-vivir- participio activo. Sujeto (vive llevando o temiendo)
 - jidE'ri: también
 - nivE'-judí: criollo-el (el criollo)
 - KOá: a mí
 - kOnE'rikjiájuí (kOnE'rikji-ájuí): despreciar- verbo pendiente (el que desprecia)
 - chjí-jí: corazón- al
 - kodE': yo
 - chiá (chiá-á): llevar-participio pasivo
 - kodE'chiá: lo que yo llevo
 - chjí: corazón
 - piojuí: lo mismo (objeto)
 - chiádé (chiá-dé): lleva-él (él lleva)
 - kü'-juú: cabello-al
 - dachó-jO: ojo-al

- ibú-jú: naríz- a la
- jidE'ri: también
- arOrE': nosotros
- daékjiánütá (daékjiánütá): ver-continuativo- estar-mientras (mientras existamos)
- jabaémEdé: ver-continuativo-participio activo-es (seguirá)
- piotjamO'dé (piotjamO'-dé): mismo- verdad es (de verdad)
- arOrE': nosotros
- davádE pEáröjudí: perderse-pasado-cuando (cunado nos hayamos extinguido)
- jabópádé (jabó-pá-dé): morir-futuro-es (morirá)
- chüníborE (chüní-bo-rE): todo-cada-sujeto (todo)
- jidE'ri: también
- tErakEvá: inútil, sin valor
- diOdá (dirO'- dá): son correctivo (que son)
- kEnárE'dirO've (kEná-rE'dirO've): creer- habitual- a nosotros (nos suelen creer)
- kEnádE'jirírerE' (kEná-dE'-jirí-rerE'): razonar-no-participio activo plural-nosotros (no rasonamos)
- jíderE'ri: también
- Dyabá: ahora
- Dabú: tierra
- OdE': aquél, aquella
- chiámEmErEpá-pá-dé (chiá-mEmErEpá-pá-dé): llevar- temblar-futuro- es (temblará)
- ñEájá (ñEá-já): decir-verbo dependiente (que dicen)
- tarEriö rerE' (tarE-riö-rerE'): oír-repetitivo-nosotros (oímos constantemente)
- jídErí: también
- ní-aná-judí: agua-grande-artículo (el mar)
- manaémE didá (mana-é-mE'-di-dá): venir-continuativo-

- participio activo-es-correctivo (que vendrá)
- aEnO'bEádidá (aEnO'-bEá-di-dá); echar- obligación-es-correctivo (que echará)
 - tarE'riö'verE' (tarE'-riö'-verE): oír-repetitivo-nosotros (oímos constantemente)
 - jidE'ri: también

GLOSARIO BANIVA:

- l'ibuune: porque ánimi (áni-ní) – aquellos-cercanía (aquellos)
- Yalanawi: criollo
- Yueli (yue-li): tiene-relativo (el que tiene)
- Dekasri (deka-sri): cosa-generalizador (cosa)
- Akúna: mucho
- Awéniapa: caro
- Niwendé (ni-wendé): ellos-vender (venden)
- Niyue (ni-yue): ellos-para (para ellos)
- Pinasri: pueblo
- Yali béná: si nos
- Áayudapiani (ayudá-pia-ni): él ayuda-no-a ellos (si no les ayuda)
- Amewa: gobierno, Estado, Poder Público
- Nielu (nie-lu): tienen que
- Pásria: futuro
- Niwe (ni-we): ellos-dejar (dejan)
- Indiu: indio
- Baniwa: baniva
- Papinasre (pa-pinasre): su propio-pueblo
- Srialiwa (sria-li-wa): quedar-relativo-pasivo (lo que viva)

- Niwéniapa (ni-wéniapa): ellos-después (después de ellos)
- Iiwe: en
- Nipinasremi (ni-pinasre-mi): de ellos-pueblo-pasado (lo que fue su pueblo)
- Yalanawimia (yalanawi-mia): criollo-ya

PERFILES DEL GRUPO DE EXTENSIÓN KUPAY-UCV

ÁLVARO RODRÍGUEZ ZAMBRANO.

Estudios: Licenciatura en Antropología (tesista) - Departamento de Etnología y Antropología Social, Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela.

Miembro: Articulación Latinoamericana de Estudiantes de Antropología y Arqueología - Asociación Latinoamericana de Antropología (2022- Al presente). Coordinación del Grupo de Extensión Kupai – Universidad Central de Venezuela (2022- Al presente).

Perfil: Investigador del Centro Internacional de Estudios Para la Descolonización “Luis Antonio Bigott”- Ministerio del Poder Popular para la Cultura. (2023- Al presente). Investigador de la Biblioteca Nacional de Venezuela.

Investigaciones: La visión del invadido. Percepciones y reacciones de los pueblos originarios ante las primeras oleadas invasoras. Caso: pueblos originarios ayamanes y gayones. (1528-1546). Investigación realizada bajo el marco de la Convocatoria de investigaciones para el esclarecimiento de la verdad histórica, justicia y reparación sobre los 300 años del dominio colonial y sus consecuencias en Venezuela. Promovido por el Ministerio del Poder Popular para Ciencia y Tecnología. (2023- Por publicar)

Presentaciones: La visión del invadido - Instituto de Investigaciones- Instituto de Investigaciones Económicas y

Sociales “Dr. Rodolfo Quintero” Faces UCV (IIES,2024). “Un Aporte para la Rehabilitación de la Identidad Gayona” Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO, 2025).

IVÓN GONZÁLEZ

Estudios: Licenciatura en Pedagogía, Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez. Licenciatura en Psicología (en curso), Universidad Bolivariana de Venezuela.

Perfil: Asistente administrativo en la dirección de Formación en el Ministerio Ministerio del Poder Popular para las Comunas y Protección Social (2021–2022), Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas. Facilitadora (2022–2023), Consejo de Protección de Niños, Niñas y Adolescentes de Caracas – Entidad “Mi Guacamaya”. (2023) Conductora de la asignatura Introducción a proyecto comunitario (Psicología Social Comunitaria) – UBV. (2024) Voluntaria y gestora de redes sociales, Unidad de Psicología del Hospital Dr. Francisco A. Risquez. Docente e investigadora (actualmente), Centro Internacional de Estudios para la Descolonización “Luis Antonio Bigott”.

DUBRASKA HERNÁNDEZ.

Estudios: Licenciatura en Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela. Licenciatura en Antropología (tesista) - Departamento de Etnología y Antropología Social, Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela. Maestría en Historia, Centro Nacional de Estudios Históricos, Universidad Nacional Experimental de las Artes.

Miembro: Coordinación del Grupo de Extensión Kupai – Universidad Central de Venezuela (2022- Al presente).

Perfil: Asesor técnico de la Comisión Nacional para la Repatriación de la Piedra Abuela Kueka Pachí (2013-2020).

Asesor técnico de la Organización de Mujeres Indígenas Amazónicas- Wanaaleru - OMIDA (2013- actualidad).

Responsable del Proyecto “Centro de Interpretación Abuelos Kueka” (2020- actualidad. Investigadora de Campo, Proyecto Bienestar con Sabiduría, Universidad de Rutgers. Coordinadora de Investigación, Instituto PUEBLOS (2025-actualidad)

Presentaciones: Ponente en el Encuentro de Investigación en Feminismos. Estudios de las Mujeres y de Genero coordinado por el Centro de Estudios de la Mujer- UCV, con el trabajo titulado “Unidad Educativa Digital Unitaria 44: La feminización del Trabajo Docente”. Ponente en el Ciclo de Seminarios sobre “Arte, Poder y Genero” coordinado por la GAN-MBA, con un trabajo titulado “Representación social de las mujeres indígenas: imaginarios colectivos”. Ponente en el Seminario de “Identidad y Herencia Cultural” en la MBA con la coordinación de la Unearte, con un trabajo titulado “Las mujeres como protagonistas de la transmisión de la herencia cultural”.

Ponente en la IV Jornadas de Economía Crítica, Dilemas de la Acción y del Pensamiento Crítico latinoamericano: Desarrollo, Estado, Movimientos Sociales. En Cordoba, Argentina con un trabajo titulado “Participación de las organizaciones populares y los movimientos sociales en la construcción y consolidación de las comunas en Venezuela”

Reconocimiento: Premio Aquiles Nazoa del Ministerio del Poder Popular para la Cultura (2020). Reconocimiento "Las 100 protagonistas" en la categoría de "Empoderamiento Femenino" (2024)

LUCIA CARDOZO SILVA.

Estudios: Licenciatura en Antropología (tesista) – Departamento de Etnología y Antropología Social, Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela.

Tesista: Departamento de Antropología Social, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela.

Pasante: Laboratorio de Biopolítica (CETS-IVIC, 2024-2025).

Formación Académica complementaria: Participante en las IX Jornadas Científicas Estudiantiles, Facultad de Farmacia, UCV (2025). Curso de Introducción a la Etnobotánica, Fundación Jardín Botánico de Caracas (2008)

GABRIELA GUERRA PINTO.

Estudios: Licenciatura en Antropología (tesista) – Departamento de Arqueología y Antropología Histórica, Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela.

Miembro: Grupo de Extensión Kupai, escuela de antropología, Universidad Central de Venezuela (2023- Al presente).

Participaciones: “Las sobrevivientes a la muerte del cónyuge en la Caracas del siglo XIX”, Jornadas de Investigación Estudiantil, Sapienza 2024. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales “Rodolfo Quintero”, FACES UCV (IIES, 2024)

Reconocimientos: “El Hospital de la Caridad de Caracas: Un lugar para mujeres enfermas y transgresivas”, Premio al Mérito Estudiantil 2024, Mención: Investigación. Universidad Central de Venezuela, Secretaría General, Organización de Bienestar

Estudiantil, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Escuela de Antropología.

YOANDY MEDINA.

Estudios: Licenciatura en Antropología (tesista) –
Departamento de Arqueología y Antropología Histórica, Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela.

Perfil: Técnico asociado a la investigación del Laboratorio de Biopolítica del Centro de Estudio de Transformaciones Sociales del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.

Investigador de la FIS-Diversidad, la Red de Conocimientos Antropológicos (RedCA); consultor agroecológico y en adaptación climática de la Escuela Popular en Agricultura Urbana (EPAU) y la Red Venezolana en Acciones Climáticas.

MARÍA JOSÉ ZERPA.

Estudios Licenciatura en Antropología (en curso) –
Departamento de Lingüística y Antropolíngüística, Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela.

Perfil: Gestión integral de colecciones arqueológicas: teoría, práctica y ética (2025) IVIC MinCyT; Experiencias museo gráficas (2025) fundación de museos nacionales-ICOM; Principios de la práctica curatorial (2025) Fundación de museos nacionales-ICOM; Análisis crítico multimodal del discurso. Una aproximación metodológica (2025) GIELE-UNAM ALED

Participaciones: cazadores de mega fauna y rastros de un paisaje desaparecido. (2025) Fundación de museos nacionales.

ENDER ROJAS.

Estudios: Licenciatura en Antropología (tesista) – Departamento de Etnología y Antropología Social, Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela.

Miembro: Coordinación en Grupo de Extensión Kupai, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela (2023 - presente). Coordinación Proyecto de Reforestación Regenerativa Bosque Nativo/Kupai (2023 - presente)

Perfil: Asistente de investigación en Centro de la Diversidad Cultural (2018). Asistente de investigación en el "Proyecto de Planificación Estratégica de los Valles del Tuy" (2019). Asistente de investigación en proyecto FAO/FACES "Conservación y uso sustentable de la diversidad biológica de la cuenca del río Caroní del estado Bolívar" (2024-2025).

Interés por las dinámicas y conflictos urbanos, paisajes alimentarios y bienes comunes desde la perspectiva de la antropología urbana. Actualmente investigando sobre gentrificación en centros históricos.

Participaciones: XXV Foro Estudiantil Latinoamericano de Antropología y Arqueología (2018). Jornadas de Investigación Estudiantil, Sapientia (2018 y 2024).

ELIANY YUMAR.

Estudios: Licenciatura en Antropología (tesista) – Departamento de Etnología y Antropología Social, Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela.

Miembro: Grupo de Extensión Kupai, escuela de antropología, Universidad Central de Venezuela (2023- Al presente).

Perfil: Investigadora activa en el Centro de Investigación de la Memoria Histórica de la Parroquia Cecilio Acosta (2022 - presente).

Pasantía en el Centro de Estudios de Transformaciones Sociales (IVIC, 2019). Asistente de investigación en el Proyecto de Planificación Estratégica de los Valles del Tuy (2019). Diseño, planificación y ejecución de recorridos turísticos históricos en Caracas (2016-2024). Enfoque de los recorridos desde una perspectiva de memoria, territorio y patrimonio. Formación en paleografía, análisis documental y fuentes primarias.

“Antropología y Territorios Indígenas” (2024). “Fundamentos para la toma de muestras bioquímicas en arqueología” (2024).

Participaciones: Congreso XVII Nacional y IV Internacional de Historia (2024). 2do Coloquio de Historia Local del Museo de la Electricidad en Paracotos (2023). Organizadora y ponente en el 1er Coloquio de Historia Local, Memoria y Patrimonio (2022). Participación en el XXV Foro Estudiantil Latinoamericano de Antropología y Arqueología (2018).

HAZZAEL ARDILA.

Licenciatura en Antropología (en curso) – Departamento de Lingüística y Antropolingüística, Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela.

Miembro: Grupo de Extensión Kupai, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela (2023- Presente).

Perfil: Asistente de investigación en el Proyecto "Cuando las paredes hablan. El paisaje lingüístico caraqueño. Una mirada multidisciplinaria" IFAB, UCV (2025).

Reconocimientos: Premio al Mérito Estudiantil 2022, mención: Rendimiento Académico. Universidad Central de Venezuela. Secretaría General. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Escuela de Antropología.

LEIPZIG ZARATUSTRA REAL.

Estudios: Licenciatura en Antropología (tesista) – Universidad Central de Venezuela.

Perfil: Técnico Asociado a la Investigación en laboratorio de Estudios Descoloniales de CETS-IVIC y Tesis de la Escuela de Antropología UCV.

Publicaciones: Ha participado como co-autor en varios artículos públicos por el Centro de Estudio de Transformaciones Sociales entre los que destaca: “El imperialismo electrónico y las ciencias físicas como epistemología de dominio colonial”, publicado por CLACSO.

GHALIB ACOSTA.

Estudios: Licenciatura en Antropología (tesista) – Departamento de Etnología y Antropología Social, Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela.

Perfil: LAGA (Academia de Gastronomía UCAB-PLAZA'S) (2023-actualidad). Profesor independiente de inglés y francés (online) (2022- actualidad)

Formación Académica Complementaria: Diplomado “Alimentación y cultura en Venezuela” (2016-2017). Diplomado de Antropolinguística (2016). Curso de lengua y cultura Warao (2016). Memorias Danzadas: Voces ancestrales de mujeres negras (2023)



Esteban Esilio Moscoso y Sáez

Es un antropólogo graduado en la Universidad Central de Venezuela (UCV, 1962). Licenciado en Letras (UCV, 1963). Doctor en Antropología (UCV, 1978). Postdoctorado en Ciencias Sociales. El cual ha desempeñado entre otros, los siguientes cargos: Profesor Titular de Lingüística y Antropología en la misma Universidad; director de la Escuela de Sociología y Antropología, responsable del curso de Doctorado: en Ciencias Sociales, Miembro del Consejo de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y Coordinador de Relaciones Interinstitucionales de la mencionada Facultad; rector de la Universidad Nacional Experimental Indígena del Túpac Amaru (UNEIT, 2010-2016). Algunos segmentos de su trayectoria son: firmante de la Declaración de Barbados (1971), participó activamente en la redacción del decreto 283 para el Régimen Especial de Educación Intercultural Bilingüe en Venezuela (1979), miembro fundador de la Red de Antropologías del Sur (1993), recibió el Premio Nacional de Cultura de Venezuela (1999), recibió el Premio Nacional de Humanidades (2000), recibió el Premio Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (2022), entre otros. A sus 86 años (en 2025), sigue activo y realizando importantes aportes a la humanidad.

CENTRO para la **DESCOLONIZACIÓN**

*Centro Internacional de Estudios
para la Descolonización
"Luis Antonio Bigott"*