

## **KUYUJANI ORIGINARIO: EL CAMINO DE LOS YE'KUANAS HACIA LA PROTECCIÓN INTEGRAL DE SUS DERECHOS COMO PUEBLO**

*Nelly Arvelo-Jiménez*

### **La cultura ye'kuana**

El pueblo ye'kuana es hablante de una lengua de la familia caribe originaria de las tierras altas del Escudo Guayanés (Durbin, 1977). Según investigadores de historia lingüística, los pueblos de habla caribe han habitado los bosques tropicales de la cuenca del Orinoco durante al menos los últimos cuatro milenios (Durbin, 1977; Villalón, 1987). Los ye'kuanas poseen en común con las culturas de los bosques tropicales la mayor parte de los patrones de conducta que las caracterizan, los cuales se relacionan con el conocimiento y la gestión sostenible de los ecosistemas de bosques tropicales de las cuencas del Amazonas y del Orinoco.

Al igual que ha sucedido con muchos grupos indígenas, las incursiones del mundo moderno han puesto a prueba las costumbres tradicionales ye'kuanas. Por un lado, la riqueza mineral y biológica del territorio ye'kuana ha seducido a los foráneos; por otro lado, la variedad de atracciones que exhibe el mundo moderno ha llevado a los ye'kuanas a emigrar. Los ecologistas y los ambientalistas han calificado las tierras ancestrales indígenas de la cuenca amazónica y la cuenca del Orinoco de zonas críticas desde un punto de vista biológico, regiones con cuantiosos recursos biológicos que ofrecen un potencial sin explotar para su aplicación comercial en el mundo moderno.

En este capítulo se describe el modo en que el pueblo ye'kuana ha logrado conjugar su mundo con el mundo moderno a fin de beneficiarse del valor que representa su propiedad física e intelectual para el mundo moderno y, al mismo tiempo, preservar su propia sociedad. La premisa de su enfoque radica en que es posible conceptualizar elementos de la sociedad moderna en el marco de las concepciones tradicionales ye'kuanas sin que ello implique adoptar las percepciones y los valores de la cultura moderna.

En este capítulo se retrata a la sociedad ye'kuana y la forma en que estableció contacto con el mundo moderno. Asimismo, se explica la manera en que los ye'kuanas se organizaron para mantener su estilo de vida, preservando sus propios bienes naturales y culturales y aprovechando simultáneamente el valor que estos bienes poseen en el mundo moderno. También se brinda un ejemplo de cómo adaptar el comercio a la cultura tradicional en vez de adaptar la cultura al comercio.

Durante la segunda mitad del siglo XX, los ye'kuanas abrieron las puertas simbólicas de sus tierras y su cultura a los misioneros cristianos. No se han investigado a fondo las verdaderas razones de esa recepción tan cálida hacia los extranjeros y hacia una religión foránea. Lo que sí sabemos con seguridad según los registros de la época colonial es que los ye'kuanas, desde el momento en que se produjo su primer contacto con los colonizadores europeos y los exploradores españoles, opusieron una feroz resistencia a ser dominados. También tenemos conocimiento de que, a fines del siglo XVIII, los ye'kuanas se encontraban entre los principales líderes de una rebelión interétnica en contra de los misioneros europeos. Su historia oral relata que, durante el siglo XIX y comienzos del siglo XX, muchos ye'kuanas preferían suicidarse antes que caer presa de bandas que reclutaban mano de obra para las plantaciones de caucho. Dado que el ser capturado por estos grupos los habría reducido a la esclavitud que imperaba en los barracones, los ye'kuanas dividieron sus aldeas en pequeños asentamientos que se trasladaron a zonas remotas (Arvelo-Jiménez, 1974). Desgraciadamente, un gran número de ye'kuanas fue víctima de estas bandas y padeció todos los horrores y las adversidades que describe con tanta crudeza la bibliografía sobre las condiciones de trabajo y de vida durante el auge de la explotación cauchera (Taussig, 1986).

La explotación del caucho dejó a la sociedad ye'kuana culturalmente debilitada y demográficamente diezmada. En esta coyuntura, hace su aparición un grupo de misioneros evangélicos de los Estados Unidos, provistos de su poderosa tecnología de aviones, radios de onda corta y medicinas occidentales, todo lo cual parecía ofrecer a los ye'kuanas un mundo mejor.

Tuvieron que transcurrir varias décadas para que los ye'kuanas cayeran en la cuenta de que los beneficios de convertirse al cristianismo habrían de ser disfrutados no en este mundo sino, tal vez, en el más allá. Sin embargo, a principios del período misionero evangélico, los ye'kuanas se sintieron muy impresionados por la doctrina cristiana, puesto que, al ser un pueblo religioso y con una orientación espiritual, se asombraron ante las similitudes entre sus creencias y algunas de las enseñanzas cristinas que fueron traducidas al idioma ye'kuana. Los primeros intérpretes ye'kuanas enseñaron su lengua a los misioneros y luego, en forma conjunta, tradujeron la Biblia al ye'kuana. Con la protección y los privilegios especiales que les otorgaron los misioneros, los traductores se convirtieron en el primer grupo de elite ye'kuana creado y sostenido por un poder político externo. Esta minoría selecta estaba conformada en su mayor parte por maestros y asistentes de enfermeros, todos los cuales habían adoptado la fe cristiana de los evangélicos y eran servilmente leales a las exigencias de los poderosos extranjeros.

Durante los primeros sesenta años del siglo XX, pueden distinguirse tres olas consecutivas de cambios sociales neocoloniales externos que invadieron la cultura ye'kuana:

- la explotación del caucho en la cuenca amazónica y del Orinoco, descrita anteriormente;

- la conquista de nuevas fronteras que, luego de la Segunda Guerra Mundial, emprendieron los Estados Unidos en su condición de la potencia occidental emergente (Davis, 1977). La cabeza de playa de esta incursión política y geográfica fue establecida por los misioneros cristianos (Beidelman, 1982). La incidencia de estos procesos neocoloniales cambió profundamente a la sociedad ye'kuana, alterando la modalidad de asentamiento de este pueblo y perturbando su organización social y la estabilidad política intraétnica;
- la implementación de un proyecto gubernamental económico y geopolítico conocido como la “Conquista del Sur”, que provocó cambios en muchos aspectos de las sociedades indígenas. Desencadenó el robo de tierras ancestrales indígenas por parte de individuos y empresas. Como parte de su plan de ampliación de la infraestructura que tenía por objeto facilitar la explotación de los recursos de la región, el gobierno de la República Bolivariana de Venezuela construyó aeropuertos, carreteras y estaciones de radio. Este programa gubernamental también estableció servicios públicos, programas educativos laicos y servicios sanitarios occidentales. Incluyó asimismo varios programas de desarrollo microeconómico tendientes a fomentar la creación de pequeñas empresas entre los pueblos indígenas así como entre aquellas personas del mundo moderno que pudieran verse atraídas hacia la región.

Estas tres oleadas de cambios culturales marcan el comienzo de las condiciones geopolíticas que actualmente engloban a la mayor parte de los pueblos indígenas que habitan en el sur de Venezuela, entre los cuales se encuentran los ye'kuanas. A lo largo de estas últimas tres décadas, he sido testigo y, en cierto modo, cronista de la trayectoria que siguieron los ye'kuanas en su proceso de adquisición de la conciencia y el juicio políticos necesarios para resistirse a los abusos y violaciones de sus derechos, sobre todo por parte del gobierno de Venezuela y de intereses económicos y geopolíticos internacionales.

### **Los codiciados recursos naturales de la cuenca amazónica**

La experiencia que obtuve trabajando con y para los pueblos originarios del Amazonas constituye un buen antecedente para conectar con la tendencia actualmente en boga de proteger los derechos de propiedad intelectual colectiva de los pueblos indígenas sobre los conocimientos tradicionales.

Comencé a trabajar con los ye'kuanas treinta y cinco años atrás, en una época en que no se trataba públicamente el tema del valor de los recursos naturales y mucho menos se debatía la importancia del conocimiento tradicional de los indígenas con respecto a la gestión sostenible de tales recursos. Ninguno de estos asuntos formaba parte de la agenda económica y política de los planes de desarrollo públicos. No obstante, el entonces Territorio Amazonas de Venezuela ya había sido infiltrado por organismos internacionales. Desde fines de la Segunda Guerra Mundial, la cuenca amazónica ha sido contemplada por el mundo exterior como una frontera de recursos por ser conquistada y explotada.

La primera vez que los ye'kuanas experimentaron invasiones terrestres en la época contemporánea se produjo en la década de 1970. El impacto que este fenómeno causó en su cultura reavivó los recuerdos de los horrores vividos en los tiempos de la explotación del caucho y despertó su conciencia política. Las invasiones de sus tierras forzaron a los ye'kuanas a seguir un nuevo rumbo a fin de defender sus derechos territoriales y adquirir conocimientos útiles acerca de las reglas de juego que imperaban fuera de la sociedad ye'kuana. Para retener sus tierras ancestrales, los ye'kuanas han resistido muchos cambios difíciles, transiciones y adversidades.

La participación de los ye'kuanas en política desde principios de la década de 1970 les ha enseñado duras lecciones. Una de ellas es comprender que los invasores de sus tierras poseen una cosmovisión diferente que se basa en la vivisección y la segmentación para dividir el conocimiento y la totalidad del mundo sociocultural en fragmentos enajenables, cada uno de los cuales posee un valor de mercado. Reconocer esa diferencia permitió al pueblo ye'kuana percibirse a sí mismo en antagonismo histórico y en confrontación económica con los que irrumpieron en su cultura y en sus tierras. Gracias a ello, los ye'kuanas también pudieron tomar plena conciencia del lugar que ocupan sus tierras ancestrales en la geografía venezolana, del lugar que ocupa su sociedad en la organización social de Venezuela, de su lugar dentro de la cuenca amazónica y del significado que tienen para la economía mundial la selva amazónica y sus recursos naturales. Se trató de un proceso de aprendizaje que debió ser abordado en contextos espaciales y campos de acción cada vez más amplios.

La transición que realizó el pueblo ye'kuana implicó un cambio en su conciencia étnica y cosmológica, puesto que ellos, al igual que muchos otros pueblos indígenas, se concebían a sí mismos en el centro del cosmos. Al verse forzados a competir por los recursos con otros pueblos que profesaban filosofías sociales distintas, adquirieron una conciencia histórica a través de la cual se han dado cuenta del verdadero lugar que ocupan en el campo de las fuerzas geopolíticas y económicas que imperan en el mundo amazónico. De este modo, se volvieron plenamente conscientes de los desafíos que enfrenta su supervivencia. La dinámica de la expansión de las fronteras aceleró el período de transición que tuvo lugar en las tres últimas décadas del siglo XX.

Además de eso, los ye'kuanas aprendieron las implicaciones del marcado contraste de las distintas cosmovisiones. Año tras año, muchos de los más sabios y conocedores ancianos del pueblo ye'kuana han actuado como fuente de información de agrónomos, exploradores, botánicos, zoólogos, geógrafos, ecologistas, historiadores y antropólogos. Los ye'kuanas abrigaban la esperanza de que su colaboración con los científicos redundaría en beneficios para la Humanidad y, a modo de reciprocidad, en un grado de seguridad con respecto a los derechos territoriales y la supervivencia cultural de los indígenas. Sus esperanzas, empero, fueron en vano. Si bien reconocieron el conocimiento que en el mundo occidental brindan la ciencia y la tecnología, los estudios ecológicos y ambientales y los análisis socioecológicos, en su opinión estos saberes no aportaron ninguna mejora real a su calidad de vida.

De su activismo político, los ye'kuanas han adquirido una experiencia inestimable sobre cómo organizarse y luchar por sus derechos territoriales, sus derechos culturales, su libertad religiosa y sus derechos de expresarse y recibir educación en su lengua materna. En este proceso, se conectaron con otros grupos indígenas de las Américas, en especial los de la cuenca amazónica. Asimismo, los líderes ye'kuanas han sido invitados a talleres sobre derechos indígenas como parte de programas internacionales llevados a cabo por las Naciones Unidas, la Organización Internacional del Trabajo y otras organizaciones de derechos humanos.

Entre 1993 y 1998, un organismo gubernamental venezolano conocido como "PRODESSUR" lanzó un proyecto de una nueva Conquista del Sur. Su característica principal era la ejecución de políticas públicas que favorecieran la minería a gran escala y la explotación de los recursos forestales. Estas nuevas políticas se encontraban en franca contradicción con la tendencia conservacionista que se había desarrollado y ejecutado en las décadas anteriores. Los recursos minerales y naturales del sur se habían "congelado" en zonas protegidas conocidas localmente con el nombre de "ABRAE".<sup>1</sup>

En la gestión anterior al gobierno de Chávez, la explotación minera y forestal en áreas protegidas se transformó en un asunto político candente. Los pueblos indígenas de los estados Bolívar y Delta se unieron a la campaña en contra de las nuevas políticas cuando la minería a gran escala llegó a los territorios indígenas, lo que representaba una amenaza para el precario equilibrio del ecosistema del bosque tropical; además, esta incursión ponía en peligro la vida y la supervivencia física de los pueblos indígenas: prueba de ello fue el Genocidio de Haximú, perpetrado en contra de los yanomamis (Mariz Maia, 2001).

Ante la intimidación que significaba el creciente número de actividades mineras que invadían las tierras ancestrales indígenas, los ye'kuanas adoptaron una medida más proactiva tendiente a asegurar sus derechos territoriales: tomaron la decisión de demarcar las tierras de su propiedad, las tierras que constituyen el eje de su cosmovisión y estilo de vida.

En 1993, con el apoyo técnico obtenido por la Asociación Otro Futuro, los ye'kuanas establecieron un programa de largo plazo a fin de tratar con el mundo exterior de un modo en que se defendiera y expandiera su propia cultura. Desarrollaron así un enfoque y una metodología holísticos en perfecta armonía con su visión del orden de las cosas en la Tierra. El proyecto se denominó "Esperando a Kuyujani" en honor de su héroe cultural Kuyujani, quien, en el principio de los tiempos, demarcó las tierras que confió al cuidado del pueblo ye'kuana. Una vez que las enseñanzas de Kuyujani en lo referente al uso y cuidado de la tierra fueron asimiladas por los ye'kuanas, Kuyujani desapareció, no sin antes dejar a Su pueblo la profecía de Su retorno. Por esta razón, el proyecto se llamó de manera informal "Esperando a Kuyujani" (1993-2001), nombre que fue cambiado por el de "Kuyujani Originario" en noviembre de 2001, cuando la organización ye'kuana que lo creó y administró fue registrada como asociación civil sin fines de lucro y obtuvo así su personalidad jurídica.

## **Kuyujani Originario**

Kuyujani Originario surge en un principio como un proyecto que tenía por objeto brindar seguridad jurídica a las tierras ancestrales ye'kuanas. También fue concebido con la intención de demostrar a otros segmentos de la sociedad venezolana que los ye'kuanas conforman un pueblo social, política y ambientalmente capaz de gestionar sus tierras, sus recursos naturales y su cultura. La primera medida que adoptaron con el propósito de probar el dominio que poseen de esas capacidades fue la reintroducción de mecanismos de conciliación que reconstruyeran la solidaridad intraétnica minada tras décadas de evangelización. De hecho, cuatro décadas de evangelización habían provocado un abismo ideológico que enfrentó a miembros de grupos hermanos y familias extensas entre sí.

Quince aldeas ye'kuanas pudieron reunirse en tres asambleas generales sucesivas durante las cuales lograron llegar a un acuerdo sobre dos cuestiones principales:

- La identidad etnocultural ye'kuana es un principio que trasciende las diferencias políticas y religiosas. Las creencias contrarias a esta premisa fomentan estrategias políticas no unificadas que atentan contra la defensa de los derechos territoriales de los ye'kuanas;
- La historia oral debe ser registrada por escrito a fin de que la historia escrita pueda ser empleada para sentar las bases históricas y culturales de los reclamos territoriales.

Estos dos acuerdos básicos permitieron a los pueblos de las quince aldeas trabajar en forma conjunta con objetivos compartidos. A través de la historia oral, los ye'kuanas pudieron descubrir y reconstruir todos los pasos que siguió Kuyujani al realizar la primera y original demarcación de las tierras ye'kuanas. Gracias a la historia oral, les fue posible llevar a cabo la demarcación física de las fronteras del territorio ancestral ye'kuana. De esta manera, trazaron dos mapas: uno en 1995 y otro, una versión ampliada del primero, en 2001. Este último incluye datos culturales, características topográficas y toponímicas, monumentos históricos y sagrados y recursos naturales.

La construcción de la primera escuela de Aramare y la iniciación de sus actividades representó un gran paso en aras de la restauración de la cultura ye'kuana. Esa escuela así como las otras que han sido fundadas desde entonces imparten educación sobre creencias religiosas, ceremonias, danzas y música sagrada del pueblo ye'kuana. Además, en ellas se enseña a tocar los instrumentos musicales tradicionales y se dan clases de historia oral del pueblo ye'kuana. Las escuelas de Aramare también imparten instrucción sobre conocimientos y tecnologías que son de utilidad para las relaciones con el mundo moderno: por ejemplo, talleres de ecoturismo, talleres jurídicos acerca de los derechos indígenas en el marco de la nueva Constitución venezolana (véase más adelante), talleres sobre indigenismo, y la geopolítica de la conservación de la biodiversidad.

Por otro lado, estas escuelas funcionan como el soporte principal para la construcción de bases de datos sobre la flora y la fauna locales al igual que sobre la cultura ye'kuana. Este trabajo es realizado en su mayor parte por los alumnos ye'kuanas de las escuelas de Aramare. La codificación del patrimonio cultural ye'kuana comenzó en el año 2000 con un catálogo que describe las artesanías ye'kuanas; además, incluye un disco compacto en el que se grabaron fotografías que conforman un archivo de las imágenes visuales ye'kuanas. El catálogo y el archivo de imágenes fueron compilados inicialmente como una herramienta pedagógica para ser empleada con fines educativos en las escuelas de Aramare. Como fruto de las actividades académicas de estas escuelas, se realizó un atlas ye'kuana, que fue publicado en diciembre de 2001. La elaboración de este atlas fue el resultado del esfuerzo conjunto de los historiadores y antropólogos ye'kuanas y de la Asociación Otro Futuro.

El proyecto Kuyujani Originario de los ye'kuanas se ha erigido en un modelo que muchos otros pueblos indígenas amazónicos están siguiendo y adaptando a su realidad geográfica, social y cultural específica. El proyecto ha creado oportunidades para que los jóvenes de la sociedad ye'kuana profundicen sus conocimientos de la riqueza y la extensión de sus tierras ancestrales. Esta experiencia ha despertado en ellos orgullo por su patrimonio cultural, un sentimiento que no existía antes de Kuyujani Originario; muy por el contrario, las generaciones más jóvenes se mostraban indiferentes a aprender las costumbres de los ancianos y escépticas respecto del valor y el sentido del conocimiento tradicional.

Este proyecto reinstauró la estrecha colaboración entre todos los miembros de la sociedad: aldea con aldea, familia con familia, generaciones más jóvenes con las mayores, hombres con mujeres. Si bien dicha colaboración era común en épocas anteriores, se había visto en gran medida minada por el contacto de los ye'kuanas con el mundo moderno. La evangelización y el surgimiento de una elite de ye'kuanas conversos marcaron la división de la sociedad en dos segmentos principales: los "reaccionarios", que se aferraron a los conocimientos y la religión tradicionales y se resistieron al cambio cultural, refugiándose en zonas remotas de las tierras ye'kuanas, y los cristianos "modernos" y "progresistas", que monopolizaron los nuevos cargos en la burocracia venezolana.

La nueva Constitución Bolivariana de 1999 incorpora un capítulo sobre los derechos de los pueblos indígenas, el cual ha servido de gran apoyo para las estrategias políticas y culturales del proyecto Kuyujani Originario de los ye'kuanas. Ese capítulo permite a los pueblos indígenas organizarse y hacer uso de sus influencias políticas sin temor a la represión política. Como consecuencia de cambios constitucionales similares en distintos países, el mundo indígena se ha vuelto más energético, proactivo y dinámico.

Sin embargo, los empeños por lograr participación, como el proyecto Kuyujani Originario, no siempre se traducen en resultados concretos y cambios sustanciales en el seno de la sociedad venezolana. La mayoría de los pueblos indígenas de Venezuela continúan en conflicto con el segmento criollo de la sociedad venezolana. Muchos integrantes de la sociedad criolla se muestran reacios a aceptar que se les otorguen derechos a los pueblos indígenas, alegando que la creación de tal régimen jurídico especial acarrearía consecuencias económicas y políticas nefastas para todo el país. De hecho, el debate sobre

la adopción de la nueva Constitución contó con objeciones enardecidas al capítulo sobre los derechos de los pueblos indígenas. Y fue sólo porque los seguidores políticos del presidente Chávez obtuvieron la mayoría de los votos en la Asamblea Nacional y porque el mismo Presidente estaba a favor de reconocer los derechos de los pueblos indígenas que se aprobó este capítulo. No obstante, el gobierno de Chávez no ha podido alcanzar la estabilidad política, y la pérdida de su influencia podría significar un gran revés político para los pueblos indígenas. El camino por recorrer para lograr la protección integral de los derechos indígenas es largo y sólo hemos comenzado a transitarlo.

### **La fragmentación de la protección de los derechos: La posición de algunos movimientos etnopolíticos indígenas**

A principios de la década de 1970, los pueblos indígenas de América Latina lograron una notoriedad política considerable a través de movimientos etnopolíticos. Algunos países, como Perú y Ecuador, parecían estar mejor preparados para señalar el rumbo y dar el ejemplo de los objetivos que habrían de cumplirse mediante la movilización etnopolítica. La Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) ha adquirido, sobre la base de experiencias positivas y negativas, el conocimiento necesario para conducir las relaciones entre los grupos indígenas y el norte. Los líderes de la COICA y las organizaciones nacionales que ésta coordina han logrado un mejor entendimiento de las motivaciones de los organismos de derechos humanos y culturales del mundo exterior. Han aprendido a actuar con cautela cuando se trata de elegir aliados de grupos del norte que desean apoyar a los pueblos indígenas. Ahora saben insistir en que son ellos, los pueblos indígenas, los que deben establecer la agenda en vez de que ésta les sea impuesta por grupos externos. También son conscientes de que deben mantener una postura clara en cuestiones de representación, mediación, alianzas y otras. Descubrieron, asimismo, cómo tratar los casos de corrupción que se presentan en sus propias organizaciones.

La COICA ha lanzado una campaña en contra del paternalismo exhibido con frecuencia por el personal de los organismos gubernamentales indigenistas, los antropólogos que trabajan con los pueblos indígenas, las organizaciones no gubernamentales (ONG) y los organismos de financiamiento. Los miembros de la COICA sostuvieron de manera concluyente que muchos intermediarios hablan acerca de los pueblos indígenas en vez de en nombre de éstos, impidiendo así que se escuche la voz de los aborígenes y acaparando para sus actividades organizativas la mayoría de los fondos destinados a los pueblos indígenas por parte de organismos europeos, estadounidenses y canadienses. Los fondos que sí llegaban a las comunidades indígenas se empleaban para atender las prioridades de los organismos patrocinadores y no aquellas de las comunidades.

La COICA ha trabajado para que sean los mismos pueblos indígenas los que entablen negociaciones en forma directa con los organismos internacionales de financiamiento. Las campañas que realizó la COICA en contra de los intermediarios no indígenas tuvieron por objeto liberar a los movimientos indígenas del legado colonial de paternalismo y mediación, un paradigma según el cual a los pueblos indígenas se los considera incapaces



de tomar decisiones racionales, solucionar problemas y efectuar una rendición de cuentas responsable del dinero que se les destina. La COICA consiguió limpiar el terrero de los parásitos y las malezas de los organismos internacionales de financiamiento para el desarrollo económico y la defensa de los derechos humanos y, además, logró construir su propio espacio, desde el cual ahora puede dar a conocer al mundo su agenda y sus prioridades.

Si hubiese que criticarle algo a la COICA, sería tal vez el hecho de que en ocasiones cae en la trampa de abordar los problemas separadamente como si los mundos indígenas fueran fragmentos y no sistemas integrales o formas de vida alternativas *completas*. En varios de sus documentos se pone de manifiesto esta actitud; por ejemplo, en “Los indios amazónicos establecen una alianza de iguales con los ambientalistas”, “A La Coordinadora ante las Financiadoras del Desarrollo Amazónico: Nuestra Agenda” o “A la Comunidad de Ambientalistas. Nuestra Plataforma”. Estos documentos dan cuenta de reacciones parciales a distintos estímulos occidentales fragmentados.

Pese a todo, los logros y la madurez política alcanzados por la COICA poseen un valor político muchísimo mayor que los errores que cometió en el camino. Como ejemplo del excelente trabajo realizado por la COICA, podría mencionarse el libro que editó en 1999, *Biodiversidad, derechos colectivos y régimen sui generis de propiedad intelectual*. En esta obra, los pueblos indígenas proponen un sistema integral y sui géneris para la protección de sus derechos. De esta manera, los indios manifiestan a los especialistas de Occidente que los supuestos y la maquinaria judicial occidentales no son los mecanismos adecuados para entablar un diálogo con los pueblos indígenas. Los occidentales se equivocan al presumir que los mundos indígenas son conjuntos de partes sueltas que pueden ser tratados mediante una metodología fragmentaria. Muy por el contrario, los mundos indígenas conforman sistemas integrados. Por ello, las relaciones de género, los derechos de las mujeres indígenas, los derechos lingüísticos, el derecho de aprender y expresarse en la lengua materna, los derechos sobre las tierras ancestrales y demás son cuestiones que requieren ser abordadas en el marco de una concepción holística de la vida, la tierra y la sociedad que respete las concepciones indígenas existentes.

La COICA se estableció como un movimiento etnopolítico de integración vertical en la cuenca amazónica. Desde esta función, el apoyo que la COICA brindó al Consejo Nacional Indio de Venezuela (CONIVE)<sup>2</sup> resultó ser sumamente influyente para fortalecer la posición del CONIVE ante los organismos gubernamentales venezolanos a cargo de asuntos indígenas. Una vez consolidado como la entidad coordinadora de los movimientos etnopolíticos de Venezuela, el CONIVE se convirtió en el protegido de la COICA. Creció durante casi tres décadas hasta que en 1998 fue reconocido por el Consejo Supremo Electoral como el único cuerpo legítimo a efectos de convocar y llevar a cabo los primeros comicios preliminares celebrados por los pueblos indígenas para elegir a sus representantes ante la Asamblea Nacional.

En este respecto, cabe realizar una advertencia en lo referente tanto a la COICA como al CONIVE, dado que se corre el riesgo de que sus líderes monopolicen el poder político y la

dirección de los recursos humanos y materiales que proveen el gobierno y otros organismos. Este tipo de conducta se ha dado en el pasado: surgen elites corruptas que, deslumbradas por la posición que ocupan en el mundo moderno, se vuelven ciegas ante los intereses, las necesidades, las expectativas y la confianza de las personas que conforman su base social y política.

Si bien las acciones de la COICA dan fe de la sofisticación política que adquirieron los líderes y las organizaciones indígenas en el transcurso de los últimos treinta años, el desempeño de la Coordinadora en cuanto a compartir ese conocimiento con las comunidades de base no ha sido del todo exitoso. Muchas comunidades indígenas continúan impregnadas por ideologías coloniales que datan de más de quinientos años atrás y ninguno de los grupos indígenas de la cuenca amazónica y de la cuenca del Orinoco escapó del espíritu contaminante del colonialismo. Los líderes han gozado de la experiencia privilegiada de tener acceso a la lectura y al intercambio de ideas en encuentros internacionales, gracias a lo cual han ampliado su cosmovisión y adquirido una sofisticación que les permiten manejarse con el mundo exterior. Sin embargo, el hecho de que persisten a nivel popular los escombros de una mentalidad colonial indica que las lecciones aprendidas por los líderes no han sido llevadas a la práctica en beneficio de las mayorías. La subsistencia de esta percepción colonial constituye una fuerza disuasoria en lo atinente a lograr la liberación y la autodeterminación de cada uno de los grupos locales. La brecha de conocimientos y la carencia de una comunicación fluida entre los líderes y las comunidades pueden ocasionar una divergencia cada vez mayor entre los objetivos políticos de aquéllos y éstas.

Tanto la COICA como el CONIVE han sido exitosos en sus relaciones con el exterior y, en la actualidad, poseen una poderosa influencia en lo referente a la política internacional y a la obtención de recursos económicos. A pesar de ello, no se han desarrollado fuerzas de equilibrio que puedan vincular de manera más estrecha sus acciones a las prioridades de las comunidades locales que afirman representar. Constituye ésta una de las principales razones por las que los miembros ye'kuanas de la organización Kuyujani Originario se oponen a la consolidación y al fortalecimiento de elites políticas centralizadas y movimientos etnopolíticos de composición vertical.

A comienzos del proceso de empoderamiento de los grupos indígenas locales, la influencia de éstos se vio afianzada por un proceso político conocido como "*communitas*". La *communitas* implicaba compartir el poder en forma horizontal, lo que ayudó a los grupos indígenas a conseguir notoriedad y credibilidad políticas en el ámbito nacional. No obstante, una vez instaladas en el poder, las elites fortalecidas han dado muestras de seguir el razonamiento de los típicos burócratas que sólo se preocupan por su supervivencia y son indiferentes a las esperanzas y la fe que en ellos depositaron las comunidades de pueblos indígenas locales, regionales y de base.

Si se consolida la conversión del liderazgo indígena con mayor poder político en una burocracia centralizada, entonces se violarán los principios básicos de los sistemas políticos tradicionales de las tierras bajas de América del Sur. Estos sistemas rechazan delegar el

poder local a una autoridad centralizada. La burocracia centralizada es una fuerza catalizadora que conlleva una pérdida de autonomía cultural y política así como el riesgo de dominación política en el nivel de las aldeas. Si bien los pueblos indígenas han aceptado durante los últimos treinta años la necesidad de contar con un liderazgo fuerte y notorio en los ámbitos nacional e internacional, miran con recelo la delegación de poderes en unos pocos líderes que terminan inclinándose cada vez más hacia el eje de poder no indígena en cuanto a la identidad y la autoridad. El liderazgo indio, al adoptar las actitudes y los patrones de conducta de los líderes del sistema dominante, se asimila a éstos, contribuyendo así a la extinción de la diversidad cultural y al agravamiento de las injusticias socioeconómicas.

La dilución o la merma de la diversidad cultural conforman una vieja estrategia colonial. En tanto el liderazgo indígena convenga —ya sea consciente o inconsciente de esta táctica— en esta situación, será responsable de acrecentar un obstáculo político equiparable a la división de los sistemas de cosmovisiones indígenas en diminutas partículas. En el pasado, esa metodología no sirvió para la defensa de los derechos indígenas, dado que trata a los pueblos indígenas no como miembros de un sistema alternativo viable sino como vestigios de un mundo desaparecido casi por completo.

En pocas palabras, los pueblos indígenas están abiertos al diálogo, la adaptación y los cambios, siempre que se los reconozca como un pueblo soberano con una cosmovisión significativa que guía sus vidas. De todas maneras, debe otorgárseles la oportunidad de establecer acuerdos por sí mismos y sus instituciones deben ser aceptadas en pie de igualdad con las instituciones políticas y jurídicas occidentales.

El mensaje principal que se deriva del punto precedente es que proteger los derechos de los pueblos indígenas no se trata simplemente de cambiar un elemento de la estructura social (sus derechos consuetudinarios colectivos) y reemplazarlo por otro (los derechos de propiedad intelectual occidentales). En los párrafos siguientes, apelo a la especificidad de la cultura ye'kuana para ilustrar la gama de presiones en pro del cambio cultural a las que se han visto sometidos los ye'kuanas en las últimas tres décadas. Este análisis demuestra la voluntad del pueblo ye'kuana de continuar con la trayectoria de cambio cultural siempre que se respeten ciertas premisas básicas.

Los ye'kuanas saben de dónde proceden las presiones para el cambio, es decir, de los principales intereses geopolíticos y económicos transnacionales que compiten por la explotación de los recursos naturales amazónicos. Sin embargo, la agenda debe ser establecida por las dos partes en cuestión. También destaco las estrategias seguidas por los movimientos etnopolíticos de la cuenca amazónica que han luchado por resistir a las presiones fragmentarias ejercidas sobre ellos por los sistemas políticos y jurídicos occidentales. Estas fuerzas de coacción han contribuido a fragmentar y destruir el pensamiento y los sistemas de conocimiento indígenas, una práctica a la que los movimientos políticos indígenas no han podido oponerse por completo. De hecho, una falla considerable de muchos movimientos políticos indígenas residía en que abordaban cada cuestión como si se estuvieran ante un fenómeno independiente, ya fueran derechos

territoriales, derechos de presencia política directa, etcétera. El mundo indígena todavía se encuentra inmerso en un difícil proceso de aprendizaje sobre cómo manejarse con el mundo moderno sin dejarse manejar por éste.

La disparidad en el grado de sofisticación del conocimiento y la experiencia entre las elites de líderes indígenas y la masa del pueblo indio continúa siendo un problema trascendental. Si bien es cierto que el liderazgo ha desplegado sofisticación en su lucha por “los derechos integrales de los pueblos indígenas”, su capacidad para tratar cuestiones genéricas en documentos escritos acerca de su posición sobre ellas supera sus conocimientos prácticos, es decir, su capacidad de informar a las comunidades de base lo que está sucediendo y de lograr que participen en la elaboración de soluciones.

Al trabajar con las comunidades de base, todo analista externo sensible advierte de inmediato la existencia de conductas y actitudes coloniales centenarias que se encuentran fuertemente enraizadas, tales como la persistencia del paternalismo y la sumisión en la relación entre el mundo indígena y el mundo exterior. Esto significa que las sofisticadas y poderosas elites indígenas han fallado en la estrategia pedagógica que emplean para comunicar su cúmulo de conocimientos a las vastas mayorías de las comunidades indígenas. Las declaraciones aparentemente sabias y agudas de algunas organizaciones indígenas se destacan por su flagrante contraste con la subsistencia de instituciones coloniales.

No resulta posible conciliar el mundo indígena y el mundo moderno, puesto que la naturaleza de los sistemas de pensamiento indígenas se encuentra en directa confrontación con los sistemas jurídicos y políticos occidentales. A través de los sistemas indígenas, puede aprehenderse la esencia de la diferencia y la diversidad culturales. No obstante, los sistemas indígenas brindan indudablemente sistemas de pensamiento *alternativos* viables. Las distintas filosofías inherentes a cada cosmovisión indígena nos enseñan que la unidad y la diversidad cultural no se excluyen mutuamente. Por consiguiente, las objeciones de los indígenas a la imposición por parte de Occidente de una única manera de hacer las cosas y de una única manera de resolver las cuestiones indígenas no necesariamente impiden la posibilidad del surgimiento y el pleno desarrollo de regímenes sui generis para la protección de los derechos integrales de los indígenas.

### **La posición de Kuyujani Originario sobre la protección de los derechos indígenas**

Kuyujani Originario fue creado por miembros de una sociedad indígena amazónica y una cultura que no perdió su dignidad, el orgullo por su forma de vida ni su lugar en el mundo. Las condiciones coloniales y neocoloniales a las que se vieron sometidos los ye'kuanas destrozaron algunos de sus valores pero, con el tiempo, supieron darse cuenta del camino sin salida que estaban recorriendo y retornaron a sus propios objetivos. A pesar de que la mitad de su población se convirtió al evangelismo entre las décadas de 1950 y 1980, las “viejas usanzas” volvieron a imponerse cuando, en la década de 1990, quince aldeas

lanzaron el proyecto Esperando a Kuyujani. El objetivo primordial de Esperando a Kuyujani fue recuperar las fronteras de las tierras ancestrales ye'kuanas, objetivo que se logró demarcando físicamente los lugares más estratégicos de su territorio.

El próximo paso en la estrategia de Kuyujani Originario fue zanjar las brechas de conocimientos culturales que se habían formado entre la juventud ye'kuana. La educación tradicional se había ido relegando a medida que la comunidad ye'kuana se volvía cada vez más dependiente de las escuelas misioneras. Poco a poco, los ye'kuanas están reconstruyendo su patrimonio gracias al papel decisivo de las escuelas de Aramare y su programa pedagógico.

Las escuelas de Aramare constituyen al mismo tiempo un medio para abordar otra cuestión: recuperar la posición de prestigio que solían tener sus ancianos y hombres y mujeres sabios dentro de la sociedad ye'kuana. Los maestros de las escuelas de Aramare son viejos conocedores de la historia oral, la religión y las antiguas usanzas. Como parte del fortalecimiento cultural que proviene de las estas escuelas, todo joven ye'kuana puede ahora fundamentar, desde su propia cosmovisión, el reclamo que los ye'kuanas hacen de sus tierras ancestrales.

Los ye'kuanas han sido líderes destacados en muchas batallas políticas libradas en el estado Amazonas por los derechos territoriales, por la educación bilingüe intercultural, por la libertad religiosa y por otras libertades de índole cultural y económica. Sin embargo, nunca estuvo en sus planes acceder al poder nacional no indígena dentro de la burocracia del Estado de Venezuela. Los líderes de la sociedad ye'kuana no han incurrido en los mismos errores que cometieron muchos otros grupos de pueblos indígenas. Los líderes que actualmente ocupan el poder en el ámbito nacional, tanto en el CONIVE como en la Asamblea Nacional, provienen en su mayor parte de los pueblos kariña, wayuú o guajiro y pemón. Los representantes de estos grupos han estado a la vanguardia del liderazgo indígena durante casi dos décadas, pero para mantener su condición con respecto a otros en la escena nacional e internacional, se han visto forzados a adoptar programas políticos que no les son propios y que guardan poca relación con la problemática indígena.

Durante las tres últimas décadas, el sistema internacional para la protección de los derechos humanos y culturales ha experimentado cambios radicales. Pese a que ha sido de utilidad para frenar las violaciones a los derechos humanos de los pueblos indígenas, el sistema internacional en pro de los derechos humanos no fue desarrollado específicamente para proteger los intereses indígenas *per se*. Muchos defensores de los indígenas han invocado los derechos humanos para proteger a los pueblos indígenas: por un lado, han sido útiles pero, por otro, una de sus deficiencias es que no existen valores universales ni tampoco derechos humanos universales. La denominada “naturaleza universal” del derecho internacional fue una creación de los filósofos y políticos occidentales en la época en que los poderes coloniales de Occidente lanzaron su conquista del resto del mundo en el siglo XVI. Hoy en día, muchos intelectuales del mundo colonizado son sumamente críticos de las premisas y los valores del pensamiento y de los sistemas políticos y jurídicos occidentales que se imponen a través de la globalización.

En este contexto, los ye'kuanas han aprendido a tratar con el mundo moderno sin comprometerse con ningún régimen que pueda resultar perjudicial para su propia supervivencia física y cultural. Por esta misma razón, no están dispuestos a adoptar ciertas cuestiones y valores del mundo occidental, como el enfoque mercantilista de la propiedad intelectual, según el cual se asigna un valor de mercado a cada creación humana y cultural o sistema de pensamiento y conocimiento. En consecuencia, hasta ahora los ye'kuanas han venido rechazado los sistemas jurídicos occidentales para la protección del conocimiento tradicional, puesto que se lo trata como si fuera una mercancía que ha de venderse en el mercado. Reclaman el derecho de debatir con detenimiento y con mucha cautela dentro de su sociedad acerca del valor de mercado que Occidente atribuye a su conocimiento tradicional. Hoy por hoy, los ye'kuanas prefieren continuar con el proceso de reflexión hasta poder elaborar una fórmula que les permita proteger el conocimiento tradicional. Mientras tanto, como táctica temporaria, los ye'kuanas registrarán la propiedad intelectual de cada uno de sus productos y continuarán trabajando para crear un régimen integral sui generis para su protección.

## Notas

1. Éste es el acrónimo de “Áreas bajo Régimen de Administración Especial”. Se trata de zonas para la conservación de recursos naturales definidas por decreto gubernamental. Incluyen parques nacionales, reservas forestales, reservas de biosfera, santuarios, etcétera.

2. El CONIVE es la organización nacional que representa a las aldeas y organizaciones indígenas de Venezuela. Al igual que la COICA, es una ONG sin fines de lucro ni credo religioso o político.

## Bibliografía

Abya Yala. 2002. “Mandato Desde los Pueblos Indígenas de Abya Yala. Pueblos Indígenas: Otra integración posible ante el ALCA”.

Albites, B. J. 2002. “La Protección de los Conocimientos Tradicionales en los Foros Internacionales. Informe sobre la situación Actual”. Ms. preparado para el Ministerio de Ciencia y Tecnología de Venezuela.

Arvelo-Jiménez, Nelly. 1974. “Relaciones Políticas en una Sociedad Tribal: Estudio de los Yekuana, Indígenas del Amazonas Venezolano”. México, Instituto Indigenista Interamericano. Ediciones especiales N° 68.

\_\_\_\_\_. 2000. “Three Crises in the History of Yekuana Cultural Continuity”. *Ethnohistory* 47(3-4): 731–46.

\_\_\_\_\_. 2001. “Movimientos Etnopolíticos Contemporáneos y sus Raíces Organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco”. Brasilia, UNB, Série Antropologia N° 309.

Beidelman, T. O. 1982. *Colonial Evangelism*. Bloomington: Indiana University Press.

Cariño, J. 2001. “Los Pueblos Indígenas y la Cumbre para el Desarrollo Sostenible (WSSD) Copenhague, IWGIA”. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, págs. 4–7.

COICA/OPIP/OMAERE. 1999. *Biodiversidad, derechos colectivos y régimen sui generis de propiedad intelectual*.

Coronil, F. 2000. “Naturaleza del Postcolonialismo: del Eurocentrismo al Globocentrismo”. En E. Lander, ed., *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias Sociales*. Perspectivas Latinoamericanas. Caracas: FACES/UNESCO, págs. 119–54.

Davis, S. 1977. “The Geological Imperative”. Anthropology Resource Center, Boston, Mass.

Declaración de Seattle de los Pueblos Indígenas. 1999. Disponible en <http://www.dosemes.com/eco/Comunidades/seattle.htm>.

Durbin, M. 1977. "A Survey of the Carib Language Family". En Ellen Basso, ed., *Carib-Speaking Indians: Culture, Society, and Language*. Tucson: The University of Arizona Press, págs. 23–38.

Dussel, E. 2000. "Europa, Modernidad y Eurocentrismo". En E. Lander, ed., *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas: FACES/UNESCO, págs. 59–78.

Escobar, A. 2000. "El Lugar de la Naturaleza y la Naturaleza del Lugar: ¿Globalización o Postdesarrollo?". En E. Lander, ed., *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas: FACES/UNESCO, págs. 155–200.

Gutiérrez, E. 2001a. "Sistema para la Protección de los Derechos de Propiedad Intelectual sobre los Conocimientos Tradicionales en Materia de Diversidad Biológica de los Pueblos Indígenas y Comunidades Locales". Informe Técnico para el Ministerio del Ambiente y los Recursos Naturales, Dirección de Acceso a los Recursos Genéticos.

\_\_\_\_\_. 2001b. "Instructivo con el marco legal normativo y los mecanismos para concertar con los Pueblos y Comunidades Indígenas el CFP y la DJEB". Informe técnico preparado para la Dirección de Biodiversidad del Ministerio del Ambiente, Caracas, Venezuela.

Hernández, F. 2002. "La Propiedad Intelectual Indígena".

Kuyujani Originario. 2001. Estatutos.

Lander, E. 2001. "Los Derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global".

\_\_\_\_\_. 2002. "La utopía del mercado total y el poder imperial".

Mariz Maia, Luciano. 2001. "Haximu: Foi Genocidio! CCPY Pro Yanomami". Documento N° 1.

Milton, K. 1993. "Environmentalism. The View from Anthropology". ASA Monograph 32. Routledge, Londres y Nueva York.

Nandy, A. 1988. *Science, Hegemony and Violence. A Requiem for Modernity*. Delhi, Tokio: The United Nations University. Oxford India Paperbacks.

Posey, D. A. y G. Dutfield. 1996. "Beyond Intellectual Property". International Development Research Center, Ottawa.

Quijano, A. 2000. "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". En E. Lander, ed., *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas: FACES/UNESCO, págs. 281–348.

\_\_\_\_\_. 2001. "Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia".

Rist, G. 1999. *The History of Development from Western Origins to Global Faith*. Londres: Zed Books, Development Studies.

Shiva, V. 1993. *Biodiversity. Social and Ecological Perspectives*. Londres: Zed Books and World Rainforest Movement.

\_\_\_\_\_. 1995. *Monocultures of the Mind. Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*. Zed Books and Third World Network.

Stavenhagen, R., ed. 1988. "Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina". Instituto Interamericano de Derechos Humanos y el Colegio de México.

Stavenhagen, R. y D. Iturralde, eds. 1990. "Entre la Ley y la Costumbre. El Derecho Consuetudinario Indígena en América Latina". Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México.

Taussig, M. 1986. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. The University of Chicago Press.

Villalón, M. E. 1987. "Una Clasificación Tridimensional de Lenguas Caribes". *Antropológica* 68:23–47.

Vivas Eugui, D. 2002. "Análisis de Opciones Sui Géneris para la Protección del Conocimiento Tradicional y la Experiencia Venezolana en la Materia". Documento preparado para el Ministerio de Ciencia y Tecnología de Venezuela, Caracas.