

Los liderazgos wayuu y el marco jurídico del estado/nación en Venezuela

Johnny Alarcón Puentes

Doctor en Antropología. Docente/investigador, categoría Titular. Universidad del Zulia.
Facultad Experimental de Ciencias. Departamento de Ciencias Humanas. Licenciatura en
Antropología/Maestría en Antropología.
jalarconxxi@gmail.com

Introducción

Desde 1989, con las Reformas Políticas encaminadas por el Estado (COPRE), las organizaciones indígenas establecen una nueva perspectiva de participación. En la actualidad, con la Constitución sancionada en 1999, se abren mayores espacios para la intervención política y una situación jurídica de reconocimientos a las estructuras particulares y propias de los pueblos aborígenes. Todo esto lleva a una fuerte dinámica de situaciones en las cuales el indígena asume posiciones desde lo étnico o desde el planteamiento jurídico político establecido por el Estado.

La complejidad de la interrelación pueblo wayuu/sociedad venezolana ha estado condicionada por la intervención de varias estructuras en las que hay pérdidas culturales, otras se mantienen y muchas se re/definen o negocian en el proceso constante de construcción e integración de la cultura.

Esta situación permite interrogarse y reflexionar sobre el contacto cada vez más estrecho entre los wayuu y la sociedad nacional. En una primera aproximación puede afirmarse que las relaciones que ha establecido el pueblo wayuu re/definen y re/plantean sus relaciones de poder, tanto interna como externamente. En muchos casos la presión del Estado venezolano obliga a reacomodos en su estructura política para obtener beneficios, ya que el poder hegemónico del Estado permea y traspasa la organización social wayuu.

En la presente investigación se indaga sobre los mecanismos jurídico/políticos que el pueblo wayuu ha tenido que asumir por la influencia del Estado. La misma está dirigida a conocer las representaciones y prácticas propias de la cultura que se mantienen, y cuáles son las nuevas que surgen en el contacto con la sociedad nacional, además de la aplicación del estamento jurídico de reconocimiento a las estructuras indígenas.

Teoría y método

Esta investigación toma como referentes teóricos las propuestas de la antropología política crítica y cuestionadora de Marc Abélès (2000), John Gledhill (2000) y Marc Augé (2004 y 2007), quienes plantean que las sociedades han entrado en un desplazamiento a gran escala con influencias políticas múltiples.

Es así como la antropología política en la cual nos enmarcamos privilegia el análisis de un mundo en constante interacción social, y con múltiples relaciones interculturales y cruces de fronteras culturales. De esta manera ubicamos los diversos espacios de lo político entendiendo los aspectos simbólicos y prácticos; las representaciones y su mundo de imágenes; los cambios y las continuidades; las dinámicas a lo interno y externo del grupo estudiado.

En cuanto al método, la antropología, al igual que todas las ciencias sociales, se acerca a su objeto de investigación a través de un corpus que la ayude a comprender el fenómeno social que analiza. En este caso se partió de la etnografía como primer nivel de la investigación antropológica.

Entendemos que la etnografía como método va más allá de la mera captación de datos. La etnografía debe ser una perspectiva de investigación con un conjunto de operaciones para ir al campo y para luego construir teóricamente un texto escrito.

Analizamos los datos desde una perspectiva comprensiva/interpretativa atendiendo las múltiples subjetividades presentes en el contexto social para integrarnos en su mundo de vida: deseos, expectativas, intereses. Pues la contextualización es clave para comprender la significación de los hechos observados. De esta manera, la hermenéutica se transforma en epísteme de la antropología ya que, interpretando el significado subjetivo de la acción social, permite describir tales acciones no solo como proceso mental, sino como práctica social determinada. Es decir, acciones contextualizadas sabiendo que la realidad social no es, sencillamente, algo sostenido sólo por la fuerza de las interpretaciones de los individuos. Sin embargo, la interpretación ocupa un lugar fundamental para la etnografía en el estudio y la descripción de los fenómenos culturales.

Los wayuu

Este pueblo habita mayoritariamente en el departamento de La Guajira, en Colombia, y en el estado Zulia, en Venezuela. Se asentaron en la península de la Guajira desde mucho antes de la penetración europea. Geográficamente están ubicados a 11° y 12° 28' de latitud norte y 71° 06' y 72° 55' de longitud oeste. Con una extensión aproximada de 15.380 Km², de la cual tan solo 3.380 Km² corresponden a nuestro país.

Los wayuu son de filiación lingüística arawak y constituyen un pueblo de gran vitalidad cultural que habita la península de la Guajira y, actualmente, ha extendido su presencia al resto de Venezuela. Conservan enorme facilidad para la movilidad espacial en función de la satisfacción de determinados intereses de subsistencia económica y social, tales como el pastoreo de los rebaños, la administración de las propiedades, la búsqueda de empleo en las zonas urbanas, el abastecimiento en los mercados, el contacto familiar y la celebración de ritos de interacción social.

La sociedad wayuu ha establecido todo un eje de vínculos parentales muy específicos con los cuales se identifica y sustenta su organización social. Para ellos, la base fundamental de

la relación de parentesco es unilateral por vía femenina. Lo que podríamos llamar eje matrilineal de organización social. Conforma grupos de descendencia matrilineal asociados en clanes (*E'irükuu*) y linajes (*Apüshi*). Cada linaje tiene una figura masculina dominante, que es el *Alaüla* (un hermano de la madre, preponderante y con prestigio).

Liderazgos wayuu e influencia del Estado

El dinamismo social de las comunidades wayuu les ha permitido mantener rasgos de sus estructuras políticas ancestrales. Esto es así desde hace 500 años, cuando comienzan una incesante interrelación con occidente. Pero esto no quiere decir que se encuentren en un estado de *pureza* o *exotismo*, como es anhelo de antropólogos en esa urgencia de no perder su objeto de estudio. Es bien conocido por todos que los wayuu son el pueblo indígena con mayor relación con la *sociedad nacional*. Por tanto, se hace evidente que han tenido que hacer negociaciones culturales para mantener rasgos fundamentales de su etnia.

La mayoría de los estudios que hablan de la organización política wayuu no toma en cuenta la variable del Estado Nacional. Se ha dado el caso de investigadores que se comportan como si los wayuu estuviesen al margen, viviendo aislados en un territorio sin ser afectados por las dinámicas que imponen las distintas instituciones del Estado y el estamento jurídico/legal. Siguiendo a Augé (2004), "...casi en todas partes, independientemente de la vitalidad de las tradiciones locales, conviene estudiar también la influencia del Estado y el control del aparato judicial" (p. 23). Por ello creemos que los wayuu, en la actualidad, no se pueden entender sin visualizar las múltiples interrelaciones que establecen con las instituciones, ya sea por imposiciones, asimilaciones o negociaciones culturales. Vemos como, cada vez más, sus vidas están "...regidas por esos entes completamente artificiales que se llaman organizaciones –estatales o no, laborales, financieras, etc.–" (LUQUE, 1996: 102).

En las últimas décadas se han erigido líderes políticos wayuu que tienen cierto prestigio y sirven como intermediarios con los organismos gubernamentales (tanto de Venezuela como de Colombia). Hay que destacar que, en su gran mayoría, estos líderes no son salidos del sistema de parentesco, por lo que no representan a un Apüshi definido. El contacto, cada vez más estrecho, entre los wayuu y la *sociedad hegemónica*, ha establecido unas características en las relaciones interculturales, en las cuales el wayuu reconstituye sus estructuras de poder, tanto interna como externamente. Aunque la organización política y el conjunto jurídico ancestral de los wayuu se mantienen para solucionar los frecuentes conflictos intraétnicos, e incluso algunos interétnicos (GUERRA, 1992:1), en muchos casos, por la presión de los Estados-Nación de Venezuela y Colombia, deben reacomodar su estructura política para recibir beneficios (ALARCÓN, 2007a).

Observamos, en nuestras estadías de campo, que la organización política wayuu ha entrado en un dinamismo tal con la *sociedad hegemónica* que ha producido un particular tejido de aspectos esenciales de las dos culturas. En la actualidad, con la novedosa Constitución, se han generado cambios que permiten un papel fundamental en la participación política del wayuu. Por tanto, tienen en la sociedad contemporánea un acceso a los procesos políticos nacionales. Es así como participan como concejales en los ayuntamientos, diputados a las asambleas regionales y a la Asamblea Nacional, y han sido candidatos a múltiples cargos por diferentes toldas políticas, como lo establece el texto constitucional. No hay problema con asumir un doble papel político: 1)

en la estructura del Estado y 2) como miembro activo de un *clan*. Es decir, perviven en un sistema superpuesto de estructuras políticas.

Los wayuu han quedado, tanto en Venezuela como en Colombia, bajo la estructura de organización político-administrativo determinada por los respectivos Estados Nacionales. Así lo vemos reflejado, inclusive, en la Constitución de 1999: “Los pueblos indígenas, como culturas de raíces ancestrales, forman parte de la Nación, del Estado y del pueblo venezolano como único, soberano e indivisible” (Constitución, 2000: 36). Con esta situación vemos que muchos wayuu se han integrado a la nación, por lo que ya no conciben un espacio sin delimitación fronteriza sino como venezolanos o colombianos (ALARCÓN, 2007a).

El territorio wayuu en Venezuela se ubica geoespacialmente en el estado Zulia. Particularmente a partir de 1989, con el proceso de Descentralización Administrativa (COPRE¹) queda bajo la égida administrativa de los municipios: Guajira, Mara e Insular Padilla². Con la configuración de estos poderes locales se evidencia una manera novedosa de participar en la relación con el Estado. Claro, esto redimensionó el accionar de la organización particular wayuu con base en el parentesco y da cabida a la promoción y consolidación de nuevos liderazgos.

En este sentido, esas regulaciones jurídico-políticas soportan la matriz de dominación que ordena el territorio bajo la racionalidad dominante. El reconocimiento unívoco del estado nacional como la forma privilegiada para el ordenamiento político del territorio, niega la existencia de otras formas de organización territorial. Las posibilidades de ordenar el territorio bajo la racionalidad y los saberes indígenas son vedadas y, por el contrario, se impone un modelo basado en el control desde estructuras externas, constituyendo a los wayuu en una cultura subalterna.

Los wayuu quedaron bajo un sistema político más constreñido que el delimitado por las relaciones de parentesco: el Estado-nación venezolano. A partir de 1989 la figura de las alcaldías hace aparecer un fenómeno particular, pues los wayuu quedan insertos en la subdivisión político-territorial establecida desde el Estado. La posibilidad de participar en procesos electorales para administrar los nuevos municipios donde han quedado delimitados hace que deban constituir, con mucho más fuerza, un liderazgo que les asegure una nueva relación con el Estado y les posibilite participar de los beneficios económicos y políticos que se desprenden de las instituciones (ALARCÓN, 2007a).

Con la aprobación de la Constitución de 1999 donde, una serie de reconocimientos a los indígenas han sido utilizados como arma para obtener prebendas económicas y políticas. Se evidencia una relación más preponderante en el ámbito nacional, que establece una marcada participación de los líderes wayuu en las estructuras del estado desde los gobiernos locales hasta las instituciones nacionales. Además, fungen como líderes de organizaciones indígenas en las cuales el wayuu participa, tales como: Asociación Civil Yanama de la Goajira, Consejo Nacional Indio de Venezuela, Organización Indígena del Territorio Wayuu, Organización Regional de Pueblos Indígenas del Zulia, Parlamento Indígena de Venezuela, Red de Mujeres Indígenas, entre otras (ALARCÓN, 2007a).

Además, desde hace varias décadas, los wayuu vienen incursionando en la política nacional a través de los partidos políticos, y en muchos casos pierden o subordinan su militancia

1 Comisión presidencial para la reforma del Estado que comienza sus funciones en el año 1985.

2 Es evidente que la movilidad ancestral del wayuu los ha llevado a otros municipios y estados del país.

indígena a los partidos a los cuales se adscriben. Esto genera rechazo y enfrentamiento entre los miembros de la etnia que desean acceder a cuotas de poder dentro de las instituciones del Estado/nación.

Reconocimiento constitucional y leyes emanadas desde el Estado

Para la ciencia política, el Estado es el ordenamiento jurídico centro del poder y aplicador legítimo de las políticas de interés nacional. El Estado, como cohesionador de los destinos de la población, norma y regula la convivencia social. Pero, desde nuestra perspectiva, también es generador de conflictividad al diluir las diferencias étnicas. Siguiendo a Clastres, bajo esa perspectiva el Estado niega al Otro, lo múltiple, lo diferente y encamina su visión a la reducción de la diferencia y de la alteridad. Es decir, representa lo idéntico pues él no reconoce más que ciudadanos *iguales ante la ley* (1996: 55-64).

Desde 1830, el reconocimiento a las particularidades socioculturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional han sido pocos, de poca efectividad y tendientes a la asimilación. El siglo XX marca el inicio de una legislación que no se diferencia mucho de todo lo anterior. Ninguna de estas leyes reconocía el derecho a la autodeterminación de esas comunidades y menos sus características culturales particulares. Lo que se buscaba era una unidad *nacional* que suprimiera las diferencias étnicas en detrimento del acervo histórico cultural de los pueblos aborígenes; es decir, diluir la diversidad en función de la sociedad unívoca.

Todas las políticas *indigenistas* del Estado Nacional, entre 1830 y 1999, para lograr su “integración efectiva” al país, fracasaron al no tener sustento en la práctica. Por otro lado, el carácter indiferenciado de las leyes no podía solucionar los problemas de la *otredad*, pues no contemplaban una visión *multiétnica y pluricultural* para que el indígena participara de una relación intercultural en el espacio territorial llamado *nación*. Estas leyes fueron elaboradas partiendo de la *mismidad* del *criollo* sin entender al otro. Por consiguiente, se buscaba *civilizarlos, reducirlos* y hasta aislarlos en espacios ínfimos a los que denominaron resguardos. De esta manera, fue imposible que las políticas del Estado Nacional pudiesen al menos compensar, con una relación de igualdad y respeto cultural, a los aborígenes. Todas las leyes se sustentaban en la colonialidad del poder y en principios de subalternidad.

Antes de 1999 el estamento jurídico era sumamente discriminatorio, solo entraban los indígenas como referencia ambigua en la Constitución de 1961 y en algunos proyectos de reconocimiento nunca aprobados. A este nivel es posible afirmar que el indígena constituía un elemento accidental, en tanto sus particularidades no eran reconocidas como tales.

La Constitución de 1961, mediante la utilización del término “incorporación progresiva”, moderó el carácter discriminatorio y excluyente que sustenta al Estado uniformizado. Desconoció completamente la realidad indígena, por una parte, al equipararla al problema campesino y, por la otra, al no prever las premisas fundamentales que debían orientar al legislador en el desarrollo del siempre regulado régimen excepcional, que ha estado presente en las constituciones venezolanas desde 1914. Así, el Artículo 77 de la Constitución de 1961, señala lo siguiente:

El Estado propenderá a mejorar las condiciones de vida de la población campesina. La ley establecerá el régimen de excepción que requiera la pro-

tección de las comunidades de indígenas y su incorporación progresiva a la vida de la Nación (CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DE VENEZUELA, 1961).

Este constituía el único artículo de la Constitución que regulaba lo relacionado con la problemática indígena. Y desde esta perspectiva fueron pocos los instrumentos legales que se promulgaron en los cuales se hiciera referencia específica a la realidad y a las particularidades de los pueblos y comunidades indígenas.

A pesar de la existencia del Convenio Internacional 169 de la OIT, en la práctica la exclusión era palpable pues no había posibilidad de transitar autónomamente por la salud, la educación y la organización social. Pero tampoco había acceso a una concepción jurídica “igualitaria” desde el punto de vista del derecho. Los indígenas solo eran ignorados como pueblo. Ni siquiera eran incorporados jurídicamente desde una concepción asimilacionista, solo eran considerados como un problema a resolver dentro de la Nación única y unitaria que se consideraba cultural y étnicamente homogénea.

Es tan solo a partir de la Constitución de 1999 cuando se establecen parámetros legales de reconocimiento a la pluralidad y a las diferencias representadas por los indígenas, independientemente de sus limitaciones prácticas.

El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida (CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA. Artículo 119, 2000: 35).

Hoy, el aparataje jurídico de reconocimiento a las particularidades de la diferencia son vastos, pero la conciencia social y las instituciones mantienen la misma discriminación del pasado. Por tanto, creemos que con instituciones no discriminantes y fortaleciendo una conciencia de la diferencia hubiésemos podido llegar a los reconocimientos sin necesidad de lo jurídico. Es posible otro tipo de educación, salud y derecho menos discriminatorio, de diálogo intercultural.

A nivel jurídico se hace un reconocimiento a los principios básicos de las culturas indígenas, pero en la práctica en las instituciones se aplican las mismas discriminaciones que rompen con la dinámica organizativa wayuu y con los distintos poderes establecidos. Se superponen estructuras que van en contra del mismo texto constitucional, ya que allí se establece el derecho a fomentar su organización, pero desde el Estado se le impone otra como forma de relacionarse con las instituciones.

Como plantea Gregor: “El problema no consiste en la existencia abstracta de ordenamiento jurídico, sino en los casos concretos de constituciones y leyes que no se acatan (2000: 26). En Venezuela, si bien es cierto que la Constitución de la República rompe con el modelo asimilacionista, el texto está plagado de ambigüedades que no logra resolver. Por consiguiente, a pesar de lo novedoso del texto constitucional, después de 17 años de entrar en vigencia, las instituciones, los funcionarios públicos y las estructuras del Estado mantienen formas de discriminación e

imposición parecidas a las del pasado.

Es innegable que la Constitución sancionada 1999 establece reconocimientos para los indígenas y les da algunas prebendas en lo relativo a lo pluricultural. El alcance de las mismas ha sido poco provechoso para los indígenas que se mantienen con infinidad de problemas y discriminados por las instituciones del Estado. Por el contrario, este nuevo marco jurídico ha sido bien aprovechado por una élite wayuu que se ha transformado en portavoz inconsulta de los requerimientos de los wayuu. Se trata del mismo caso del resto de la sociedad venezolana, en la cual el sistema representativo institucionaliza una forma de práctica política que no toma en cuenta a los representados.

El texto constitucional indirectamente da un reconocimiento al *liderazgo indígena* como parte de la organización sociopolítica wayuu, a pesar de que en la práctica esa inclusión esté subordinada a la hegemonía de las instituciones del Estado que no permiten desplegar la dinámica de acciones desde su cultura. El reconocimiento constitucional es aún más explícito cuando nos dice que “Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores, espiritualidad y sus lugares sagrados y de culto” (Artículo 121). Allí entra todo el andamiaje de normas consuetudinarias, el simbolismo, sus valores, la cosmovisión en torno a la resolución de la conflictividad y el uso de la palabra como parte de la identidad étnica.

Ahora bien, los mecanismos institucionales y ciudadanos para que el reconocimiento se transforme en un derecho adquirido por los wayuu, para mantener su identidad étnica y cultural, no están claros y, por el contrario, en la práctica, la educación, la religión, el sistema jurídico, la participación política, la estructura de salud mantienen un funcionamiento que discrimina y no permite el despliegue de la ley. En este sentido, los distintos ámbitos del quehacer del Estado deben adaptarse progresivamente a la nueva convención normativa para que deje de ser solo un deseo jurídico. Por ello:

...la interculturalidad del Estado conlleva que no baste el reconocimiento de la existencia de múltiples culturas (multiculturalidad), sino que los distintos poderes de dimensión pública quedan obligados a garantizar unas condiciones equitativas de participación en el diálogo entre dichas culturas (interculturalidad). Sin la promoción de dichas condiciones, que apuntan también a la construcción de identidades inclusivas, se abona el terreno de la dominación de la cultura o culturas hegemónicas sobre las minoritarias, por mucho que estén reconocidas constitucionalmente (APARICIO, 2011: 17).

Es así como no basta solo con el reconocimiento jurídico a las culturas indígenas, deben construirse los caminos para un diálogo intercultural que permita que las leyes estén por encima de lo escrito. Que el pluralismo jurídico no sea otro mecanismo de control sociocultural implantado por el Estado.

Esto se debe a que el reconocimiento a la diferencia no se decreta y no puede ser concebido como un simple acto administrativo, sino que debe ser el precepto primordial que sustente una nueva forma de relación con el wayuu. Es allí, en la práctica, cuando el reconocimiento a la

diversidad cultural y la pluralidad étnica debe hacerse posible. De resto, solo será una herramienta discursiva utilizada para asimilar al wayuu a la unicidad que emana el Estado nacional.

Estamos conscientes de que la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela es una importante herramienta en el reconocimiento de la alteridad wayuu, pues a partir de allí se puede construir una referencia jurídica que incluya la diversidad cultural y étnica unida a una praxis social durante la cual se haga posible la interculturalidad sin mecanismos de presión ni políticas de subordinación. Es cierto que el Estado ha pasado de la unicidad a la pluralidad jurídica, pero falta el accionar empírico que permita el desenvolvimiento de la ley. El reconocimiento del liderazgo indígena no puede entrar en la lógica de la cultura dominante. Por el contrario, debe privilegiar la diferencia, el pluralismo, el diálogo de saberes, el reconocimiento cultural mutuo y la interculturalidad como forma de relacionamiento justo. Eso podría establecer procesos de re/significación a partir de elementos tradicionales propios y externos.

Pareciera que el multiculturalismo y la plurietnicidad comienzan a existir con los reconocimientos culturales a la diferencia que se hacen desde el estamento jurídico. Sin embargo, las distintas leyes solo son una tautología de la realidad existente desde la presencia de seres humanos en el planeta debido a que la diversidad cultural siempre ha estado allí, solo que fue invisibilizada y negada por los intereses de la dominación.

El problema no se resuelve, entonces, al reconocer al wayuu como ciudadano, sino al reconocerlo en su particularidad, es decir, en su etnidad. La participación política del wayuu debe ser construida desde sus redefiniciones, continuidades o cambios, producto de esa incesante búsqueda de reafirmación étnica. Sino, sería una forma de discriminación, aunque positiva, pero al final la condición de ciudadano pasaría por alto la diferencia.

De lo que se trata es de redefinir el Estado que se construyó desde lo monocultural y como eje del control social. Transitar hacia formas menos discriminantes, en las cuales se haga énfasis en los reconocimientos prácticos para que la ley se despliegue en concordancia con la realidad social. Un Estado menos hegemónico y menos controlador social. Que genere nuevas formas de convivencia y coexistencia entre la pluralidad étnica existente. Que transite hacia su transformación estructural estableciendo un verdadero diálogo cultural para que combata la subalternización social del pasado, pues el Estado venezolano, a pesar de la “Revolución Chavista”, no ha logrado descolonizarse y mantiene una lógica basada en la colonialidad del poder.

Omar González (2009) ya asoma esas dificultades de la ley a pesar de que le atribuye un esencialismo a la condición de ciudadano.

Será en definitiva con la actual Constitución de la República Bolivariana de Venezuela que data de 1999 y mediante la cual los pueblos indígenas van a usufructuar de un nuevo estatuto de ciudadanía, que los homóloga con el resto de los nacionales de la república, dándoles también un tratamiento igualitario y al mismo tiempo especial, cuando, por primera vez, se reconoce en una legislación venezolana que la población indígena u originaria forma parte de una nación que es culturalmente diversa: multiétnica, pluricultural (y plurilingüe). ...consagra un definitivo reconocimiento a estos pueblos como ciudadanos con plenos derechos. Es evidente que al legislador le faltó profundizar en la riqueza etnológica del término, en lo que hace

a su interpretación en la dinámica de sociedades diversas en contacto, pues de lo que se trata no es de igualar u homogeneizar la riqueza etnocultural de la nación; sino de fomentar la diversidad de culturas, pueblos y lenguas. Además, dentro del marco de un desarrollo sustentable, que es la doctrina que permite afianzar valores e identidades patrimoniales desde el punto de vista intercultural (GONZÁLES ÑAÑEZ, 2009: 65-66).

Es innegable que este investigador ya intuye que no se trata de igualar o de homogenizar a los pueblos que hacen vida en el territorio, sino, por el contrario, de fomentar y afianzar la diversidad étnica. Pero la condición de ciudadano, atribuida a todos por igual, también refleja una forma de homogenizar e igualar sin criterios diferenciados.

Los convenios de la Organización Internacional del Trabajo OIT y otros instrumentos internacionales

El Convenio 107, que se establece en 1957, fue la primera iniciativa internacional en tratar asuntos indígenas y fue adoptado por la OIT a pedido de la ONU, y lo suscribieron en 27 países. El Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales 107 constituyó el primer intento de codificar las obligaciones internacionales de los Estados en relación con los pueblos indígenas en el mundo. Venezuela no lo acogió, pues recordemos que estábamos bajo la dictadura del general Marcos Pérez Jiménez y las organizaciones sindicales se encontraban negadas y, con ello, la lucha por los derechos era clandestina.

El Convenio 107 es un instrumento amplio sobre el desarrollo, que cubre una variada gama de temas, como los derechos a las tierras, contratación y condiciones laborales, formación profesional, artesanías e industrias rurales, seguridad social y salud, así como educación y medios de comunicación. En particular, las disposiciones del Convenio en materia de tierras, territorios y recursos proporcionan una amplia cobertura (CONVENIO 107 de la OIT, 1957).

A pesar de que en materia jurídica internacional es muy novedoso, ya que establece elementos para el desenvolvimiento de los pueblos indígenas, los principales cuestionamientos que se le hacen están relacionados con su enfoque integracionista/asimilacionista que refleja el discurso sobre el desarrollo del momento de su redacción.

Para 1989, debido a la inoperancia y la obsolescencia del Convenio 107, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) se da a la tarea de reformular sus criterios en relación a los pueblos indígenas del planeta. Es así como se crea el Convenio 169, un instrumento jurídico internacional vinculante que se encuentra abierto para su ratificación y que trata específicamente los derechos de los pueblos indígenas. Hasta la fecha, ha sido ratificado por 20 países. Una vez que se ratifica el Convenio, el país que así lo hace cuenta con un año para alinear la legislación, las políticas y los programas antes de que devenga en jurídicamente vinculante. Los países que ratificaron el Convenio están sujetos a supervisión en cuanto a la implementación. Venezuela lo asume tardíamente y es ratificado en 2002, bajo el gobierno de Hugo Chávez Frías. En ese momento, el país ya había adaptado su Constitución a las nuevas dinámicas de reconocimiento de las particularidades étnicas.

Los principios básicos del Convenio 169 de la OIT son el reconocimiento de su existencia con modos de vida y culturas diferenciados. En este sentido, se fundamenta en principio esencial de la no a la discriminación. En los artículos 3 y 4 de la resolución se establece que los pueblos indígenas tienen la prerrogativa de gozar plenamente de los derechos humanos y las libertades fundamentales del ciudadano, sin obstáculos ni discriminación (CONVENIO OIT 169, 1989).

Quienes suscriben el convenio están en la obligación de garantizar la protección de las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas, el medioambiente de estos pueblos y asegurar que existen instituciones y mecanismos apropiados. Un aspecto importante del convenio es el reconocimiento de las culturas y las particularidades étnicas de estos pueblos (modos de vida, sus costumbres y tradiciones, sus instituciones, leyes consuetudinarias, modos de uso de la tierra y formas de organización social). El Convenio reconoce, además, estas diferencias y busca garantizar que sean respetadas y tenidas en cuenta a la hora de tomar medidas que seguramente tendrán impacto sobre ellos.

En cuanto a la participación, el convenio exige a los Estados que los pueblos indígenas sean consultados en relación a las políticas en sus territorios y los planes de desarrollo a implementar, pues estos afectarían su cotidianidad y sus vidas autónomas.

El artículo 6 del Convenio considera parámetros de la consulta a los pueblos indígenas:

- Los pueblos involucrados deben tener la oportunidad de participar libremente en todos los niveles en la formulación, implementación y evaluación de medidas y programas que les conciernen directamente.
- Otro componente importante del concepto de consulta es el de representatividad. Si no se desarrolla un proceso de consulta apropiado con las instituciones u organizaciones indígenas y tribales que son verdaderamente representativas de esos pueblos, entonces las consultas no cumplirían con los requisitos del Convenio (CONVENIO 169 OIT, 1989).

Este ordenamiento jurídico internacional crea las bases para el diálogo intercultural y la participación política de los pueblos indígenas. Los interesados tienen la oportunidad de influir sobre las decisiones políticas que los gobiernos tomen en materia territorial, cultural, educacional y de salud, etc. Esto abrió las puertas para que los pueblos indígenas desarrollaran luchas asociadas con la implementación de sus derechos en todo el mundo.

Otro instrumento legal, no vinculante, es la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UNDRIP), emanada de la Asamblea General de las Naciones Unidas en 2007. Con esto se da un gran paso adelante en la promoción y protección de los derechos de los pueblos indígenas en todo el mundo.

La UNDRIP reafirma la importancia que tienen los principios y enfoques consagrados en el Convenio 169. Por lo tanto, genera un nuevo impulso en la promoción de su ratificación y aplicación.

Esta resolución de la ONU fue aprobada con el voto a favor de 144 Estados, 4 votos en

contra (Australia, Canadá, Nueva Zelanda y Estados Unidos) y 11 abstenciones (Azerbaiyán, Bangladesh, Bután, Burundi, Colombia, Georgia, Kenia, Nigeria, Federación Rusia, Samoa y Ucrania).

Aunque no es vinculante, pues no hay un precepto legal para su ratificación por los Estados, refleja las obligaciones de los Estados en virtud de otras fuentes del derecho internacional como, por ejemplo, el derecho consuetudinario o los principios generales del derecho. Es así como esta declaración toma elementos importantes del Convenio 169 de la OIT como el derecho al territorio, la salud, la educación y la cultura propia. Hay una fuerte condena a las políticas de negación, discriminación e imposición cultural que conllevan a etnocidio y genocidio, planeado o no. Este novedoso instrumento, en sus definiciones, estructura una serie de lineamientos de participación política que ha servido como arma para lograr mecanismos de reconocimientos políticos.

Artículo 3. Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultura.

Artículo 5. Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.

Artículo 20. 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar sus sistemas o instituciones políticas, económicas y sociales, a disfrutar de forma segura de sus propios medios de subsistencia y desarrollo, y a dedicarse libremente a todas sus actividades económicas tradicionales y de otro tipo (DECLARACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, 2007).

Se observa que hay un fuerte acento en concretar unos parámetros que garanticen el accionar político de los indígenas desde sus instituciones y normas consuetudinarias. También consagra la participación intercultural y la posibilidad de intervenir de los mecanismos políticos que establece el Estado. En sentido estricto, desde el punto de vista jurídico, se dan todas unas condiciones para que los indígenas gocen de sus particularidades en una sociedad pluricultural, pero las instituciones del Estado y la formación de los ciudadanos no se han adaptado a esta nueva manera de concebir la interacción social.

Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI)

Un nuevo recurso jurídico aparece en el país como lo es la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (2005), y con ella se tiene un espectro más amplio y definido de reconocimiento de sus características sociopolíticas. Independientemente de que su avance práctico esté siendo cuestionado por no existir los mecanismos que permitan el desarrollo pleno de la

Ley, ella tiene elementos novedosos para la reivindicación de la identidad política de los pueblos indígenas que habitan el territorio nacional.

El Artículo 3, en sus numerales 6, 7 y 8, señala:

Organización propia: consiste en la forma de organización y estructura político-social que cada pueblo o comunidad indígena se da a sí misma, de acuerdo con sus necesidades y expectativas y según sus tradiciones y costumbres.

Instituciones propias: Son aquellas instancias que forman parte de la organización propia de los pueblos y comunidades indígenas, las cuales por su carácter tradicional dentro estos pueblos y comunidades, son representativas del colectivo como por ejemplo la familia, la forma tradicional de gobierno y consejo de ancianos.

Autoridades legítimas: Se consideran autoridades legítimas a las personas o instancias colectivas que uno o varios pueblos o comunidades indígenas designen o establezcan de acuerdo con su organización social y política, y para las funciones que dichos pueblos o comunidades definan de acuerdo con sus costumbres y tradiciones (LEY ORGÁNICA DE PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS, 2005).

En el artículo 6 se es más específico, cuando la ley nos afirma:

El Estado promoverá y desarrollará acciones coordinadas y sistemáticas que garanticen la participación efectiva de los pueblos, comunidades y organizaciones indígenas en los asuntos nacionales, regionales y locales. Los pueblos y comunidades indígenas participarán directamente o a través de sus organizaciones de representación, en la formulación de las políticas públicas dirigidas a estos pueblos y comunidades o de cualquier otra política pública que pueda afectarles directa o indirectamente. En todo caso, deberá tomarse en cuenta la organización propia y autoridades legítimas de cada pueblo o comunidad participante, como expresión de sus usos y costumbres (LEY ORGÁNICA DE PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS, 2005).

Si esto es así, rompería con las estructuras propias de muchos pueblos indígenas y negaría la posibilidad de mantener sus organizaciones generadas desde la cultura. Como es posible elegir los órganos establecidos por el Estado a partir de los usos y costumbres wayuu, sin entrar en contradicción con los elementos esenciales de la cultura, hay una negación implícita de las racionalidades locales y comunales a través de la razón aflorada del orden jurídico del Estado, anulando las posibilidades de construir organizaciones sociopolíticas diferenciadas que partan del acervo cultural de los pueblos indígenas.

Me atrevo a lanzar la siguiente hipótesis: las formas jurídicas implementadas para incorporar las diferencias étnicas al Estado nación, no son más que formas de limitar el poder de las diferentes culturas y reproducir el poder dominante y hegemónico. Los contextos sociales en los cuales se dan experiencias de aplicabilidad de leyes que establecen reconocimiento de la diferencia, conducen a asimilación e imposiciones disfrazadas de reconocimiento, pero lo que se da es una obediencia al sistema instaurado desde lo legal. Pues el derecho, parafraseando a Foucault, es el máximo instrumento del poder dominante como forma discursiva de ampararse (1992: 148-149).

De allí la discriminación institucional al no adaptarse a los nuevos parámetros jurídicos, pues todavía no han logrado determinar los mecanismos de dominación que sustenta la nueva normativa jurídica, por lo que se debaten entre las formas de dominio y hegemonía agónicas, y las nuevas que se perfilan en el entramado judicial: “El sistema de derecho, el campo judicial, son los transmisores permanentes de relaciones de dominación, de técnicas de sometimiento polimorfas” (FOUCAULT, 1992: 150).

Para Marc Augé, los saberes dominados han quedado sometidos y descalificados al expresar que:

Parte de la problemática de nuestra época viene dada porque, a causa de la colonización, la globalización, el éxodo rural, las guerras, las hambrunas y la inmigración, una gran cantidad de individuos ha sido desposeídos de su saber tradicional, aunque sin tener la posibilidad de acceder a las formas modernas de conocimiento (AUGE, 2007: 49).

El pueblo wayuu, a pesar de su fortaleza cultural y de su gran capacidad para redefinirse culturalmente, vive un proceso en el que transita entre la ambigüedad de los reconocimientos jurídicos y las normas y los procesos políticos ancestrales. La norma jurídica debe entenderse como una reivindicación de su organización sociopolítica y no como una forma de insertarlo en la estructura del Estado que haría que se pierdan parte de sus saberes y de su estructura consuetudinaria. No puede ser parte de la lógica occidental que niega historias, sepulta conocimientos y oculta racionales. Es decir, la impronta de la negación del otro a quien se pretende dominar y controlar.

La ley, como la vemos, es una forma de vigilar y controlar las diferencias para mantenerlas a raya y bajo la égida del dominio del Estado. No pretendemos que el wayuu regrese a formas de organización social y procesos culturales que no permitan las relaciones interculturales. Creemos que es necesario que el Estado permita cierta autonomía para que la organización política wayuu fluya desde abajo, no como criterio impuesto desde la estructura jurídica.

Más allá de lo jurídico, hay que abrir escenarios para que el wayuu se exprese y pueda delinear una perspectiva de reconocimientos consecuentes con sus características culturales y con la dinámica de los cambios actuales. Esto no puede venir de las élites wayuu que se han conformado en torno al Estado.

Debemos encaminar la interculturalidad hacia reglas consensuadas entre el derecho consuetudinario y el Estado, pues en última instancia es el Estado el que ha legitimado los derechos indígenas, no es una condición que radica en sus ancestrales particularidades.

En los anteriores artículos y numerales de la LOPCI observamos cómo la práctica de resolución de conflictos a la manera wayuu queda incluida. Precisamente en el Artículo 1, la actividad del *mediador wayuu* se refleja como parte integral en la resolución de conflictos que representa su estructura interna. En el artículo 3, numeral 1, se reconocen todos los aspectos que envuelven el sistema de compensación, pues es la forma de impartir justicia en la sociedad wayuu. Inclusive, el numeral 2 prevé los cambios y las modificaciones que surjan del contacto con otras culturas, aunque sería imposible que las sociedades indígenas se mantengan “sin modificaciones provenientes de otras culturas” después de más de 500 años de convivencia. Esto nos muestra el desconocimiento del legislador de la realidad de los pueblos aborígenes. La acción de compensación, por ser parte de la estructura sociopolítica wayuu, se sustenta en los numerales 6, 7 y 8, ya que se encuentra establecida su figura en el complejo mítico, en la norma consuetudinaria, en la compensación como institución que aminora el conflicto y la autoridad moral.

Artículo 8.

Los ciudadanos y ciudadanas indígenas que habitan en zonas urbanas tienen los mismos derechos que los indígenas que habitan en su hábitat y tierras, en tanto correspondan.

Este artículo es de importancia para esta investigación ya que refleja el carácter vinculante de la ley con los espacios habitados por los indígenas fuera de sus territorios originarios. Es así como el *liderazgo³ wayuu* adquiere la misma preeminencia jurídica dada por esta ley al momento de actuar en el ámbito urbano. Entonces está consagrado jurisdiccionalmente el derecho de las familias de llevar a cabo el sistema compensatorio en lo urbano. Pero, en el caso de la acción de los líderes, estos derechos solo opera en conflictos entre wayuu, pues en los conflictos interétnicos la competencia jurídica la asume la justicia ordinaria. El artículo refleja un desconocimiento del hábitat del indígena en el ámbito urbano, pues no son las mismas características, por lo que los derechos deben ser diferenciados. Además, la convivencia y las normas en lo urbano son diferentes y con múltiples particularidades dada por las relaciones interétnicas.

Capítulo II. Artículo 18.

Los órganos, entes y demás organismos del estado, las instituciones privadas o los particulares, no podrán ejercer acciones que puedan desvirtuar o debilitar la naturaleza, el rango y la función de las autoridades legítimas de los pueblos y comunidades indígenas.

A pesar de que el artículo anterior establece que no se pueden desvirtuar o debilitar las autoridades propias, los liderazgos wayuu como autoridades morales ven restringido su accionar precisamente porque las instituciones públicas y privadas no se han adaptado a los requerimien-

³ El *Alaüla* (*tío materno que asume la representación del linaje*). *Pütchipü* (*tuene como función mediar en los conflictos entre familias wayuu y llevar la palabra de la paz para que no se den acciones violentas y venganzas*)

tos de esta Ley. Es evidente que las instituciones públicas se adjudican el monopolio de ejercer la Ley. Por tanto, los líderes ven restringidas sus prácticas, pues otros individuos o instituciones realizan el trabajo de resolución desde otras normas y perspectivas. Desde el Estado no se han activado los mecanismos para el despliegue práctico, la supervisión y el control de la ley. Por ello, los liderazgos siguen ejerciendo una praxis negada por los agentes gubernamentales, ya que la ley es abarcante y subordina la práctica al limitar sus posibilidades en la resolución de conflictos.

Como plantea Vinicio Villalobos, Fiscal 40 del Estado Zulia.

En términos generales siempre se toma en cuenta la situación étnica y social de las personas, el conflicto se plantea desde mi manera de ver en un conflicto de leyes. Existe una ley de pueblos indígenas que establece un procedimiento para la resolución de conflicto cuando es entre indígenas y existe la ley nacional, para mi entender muchas cosas se pudieran resolver por vías alternativas como los procesos que hacen los indígenas, sin embargo, en la práctica esto no es así, hay que ser sincero, en la práctica se resuelve todos los conflictos de acuerdo con la ley nacional, cuando pudo haberse resuelto por otra vía porque la misma ley indígena establece algunas excepciones en caso de droga, terrorismo, secuestro, es decir, algunos delitos de salvaguarda, delitos que no los pueden resolver los indígenas por sí mismo sino que tiene que ser por la ley nacional (Villalobos, 2012).

Desde la Fiscalía están conscientes de que los mecanismos para incorporar la resolución de conflictos establecida en la LOPCI no están siendo explícitos. Por tanto, el indígena wayuu sigue siendo penalizado doblemente. Por ello, Villalobos nos dice que los instrumentos para administrar justicia son:

Básicamente los mismos que se establecen para resolver casos desde lo criollo. Hay una gran cantidad de indígenas que están dentro del proceso penal venezolano con las mismas garantías y derechos constitucionales que tiene cualquier ciudadano venezolano, yo he contado los casos en los cuales se han aplicado las costumbres establecidas en la Ley de Pueblos Indígenas, realmente y, en el Zulia, en particular, una gran cantidad de indígenas relacionados con una variada gama de delitos el proceso que se les da es exactamente el mismo (Villalobos, 2012).

Entonces ni siquiera los abogados o defensores públicos recurren a la LOPCI para generar una dinámica desde las culturas indígenas, en este caso desde lo wayuu. Observamos que a pesar de todo el andamiaje jurídico que reconoce las prácticas alternativas políticas y los liderazgos no ha sido posible que en las instituciones del Estado se manifiesten los procedimientos que concurran con la posibilidad de efectuar jurídicamente la autonomía desde lo wayuu.

Conclusiones

La Constitución Bolivariana de Venezuela y la LOPCI estipulan la legitimidad de las autoridades tradicionales y establecen los mecanismos de reconocimiento de las normas consuetudinarias indígenas. Esos estamentos jurídicos representan una aprobación explícita de las características sociopolíticas de los pueblos indígenas del país. Sin embargo, nuestro trabajo de campo y análisis de las leyes nos permiten aseverar que los indígenas que habitan en Venezuela siguen discriminados y subalternizados por las imposiciones del Estado/nación. En el caso wayuu, el análisis etnográfico determinó que el andamiaje jurídico no se ha desplegado para reconocer las prácticas de sus estructuras sociopolíticas.

Esto permite afirmar que, a pesar de que con las nuevas leyes de la república se establece el reconocimiento de la identidad y la particularidad de una “ciudadanía indígena”, se mantiene una visión y una práctica que permite uniformidad en la superposición de las normas, la organización social y los elementos políticos, negando de este modo la diferencia y la especificidad de los wayuu. Por consiguiente, se requiere de instrumentos participativos que se apeguen al ordenamiento jurídico actual, pero que, a la vez, reconozcan la aportación del pueblo wayuu y sus distintas formas organizativas y sus liderazgos.

Toda la dinámica descrita anteriormente hace que la práctica de los liderazgos wayuu se torne ensombrecida con un cúmulo de opacidades propias de una relación intercultural llena de imposiciones, presiones, negociaciones, asimilaciones y cambios bruscos que hacen que la funcionalidad de tener unas fronteras culturales permeables que permitan el diálogo entre culturas, se transforme en efervescente e intranquila.

Bibliografía

- ABÉLÈS, Marc. 2000. **La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos.** <http://antropologia-online.blogspot.com/2007/10/la-antropologa-poltica-nuevos-objetivos.html>.
- ALARCÓN, Johnny. 2007. **Las relaciones de poder político en el pueblo wayuu.** Mérida. Ediciones del Vicerrectorado académico-LUZ
- ALARCÓN, Johnny. 2009. Palabra y poder. El *Pütcchipü* y el cruce de fronteras culturales. En: **Gazeta de Antropología.** No 25. España, Universidad de Granada
- APARICIO, Marco. 2011. Los derechos constitucionales de los pueblos indígenas. En: **El Estado ante la sociedad multiétnica y pluricultural.** Editor: Luis Jesús Bello. Caracas, IWGIA.
- AUGE, Marc y COLLEYN, Jean. 2004. **Qué es la antropología.** España. Paidós.
- BARIÉ, Cletus Gregor. 2000. **Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama.** México. Abya-Yala y Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas de México.
- BELLO, Luis Jesús (1995). *Propuesta para el proyecto de la Organización Regional de Pueblos Indígenas de Amazonas, La Iglesia en Amazonas*, nº 71, diciembre, pp. 12-16.

CLASTRES, Pierre. 1996. *Investigaciones en antropología política*. España, Gedisa.

Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Gaceta Oficial Extraordinaria No 5.453, caracas, viernes 24 de marzo del 2000.

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DE VENEZUELA. (Gaceta Oficial N° 3.357, caracas, 23 de enero de 1961.

FOUCAULT, Michel. 1992. *Microfísica del poder*. Madrid, Ediciones de La Piqueta.

GLEDHILL, John. 2000. *El poder y sus disfraces*. Ediciones Bellaterra. España.

GONZÁLEZ, Omar. 2009. *Interculturalidad y ciudadanía. Los pueblos indígenas de Venezuela: excluidos originarios*. Anuario GRHIAL. Universidad de Los Andes. Mérida. Enero-Diciembre, N° 3.

GUERRA, Weildler. 1992. **Perspectivas políticas del pueblo wayúu**. Ponencia presentada en el Primer Encuentro Binacional de Asuntos Indígenas. Colombia

_____. 2000. *Los Püitchipü wayuu: especialistas indígenas en la solución de disputas*. En: AGUAITA, número14, Observatorio del Caribe Colombiano.

_____. 2003. **La disputa y la palabra**. Bogotá, Editores I/M. <http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm>.

LEY ORGÁNICA DE PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS. Gaceta Oficial No. 38.344 del 27 de diciembre de 2005. Caracas.

LUQUE, Enrique. 1996. *Antropología política*. Barcelona, Ariel.

MATOS ROMERO, Manuel. 1975. **Derecho civil y penal Guajiro. El “Pupchipu” o abogado Guajiro**. Maracaibo, LUZ.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT). 1957. **Convenio 107**. <http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no107/lang--es/index.htm>.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT). 1989. **Convenio 169**.

SALER, Benson. 1986. *Principio de Compensación y el valor de las personas en la sociedad Guajira*. En: **Revista Montalban**. Número 17, Caracas, UCAB.

_____. 1987. *Los Wayú (Guajiro)*. En: **Los aborígenes de Venezuela**. Caracas, Fundación La Salle y Monte Ávila.

SEGOVIA DE NAVIA, Yanett Coromoto. 2006. **Crimen y costumbre en la sociedad wayuu**. Memoria de grado para optar al grado de doctora. Madrid. Universidad Complutense.

SEGOVIA, Yanett. 2001. *Jorge Luis Ipuana: Un preso inocente. Una aproximación a la justicia formal penal en Venezuela en el marco de un nuevo diálogo intercultural*. 219-253. En: **Revista Cenipec**. 21.2002. Enero - diciembre.

VINICIO VILLALOBOS. Su nombre original fue cambiado para no exponer al entrevistado. (Entrevista 2012)