

# Propiedad colectiva, resistencia étnica e identidad histórica: aspectos de un equilibrio interétnico\*

*Salvador Cazzato Dávila*

*Instituto de Filosofía del Derecho "Dr. J.M. Delgado Ocando",  
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad del Zulia.  
Acervo Histórico del Estado Zulia. Gobernación del Estado Zulia.*

## Resumen

Los pueblos indígenas de Venezuela poseen rasgos, principios y potencialidades que no guardan correspondencia con el modelo asimilacionista implantado por el Estado venezolano. De manera que el despojo de la propiedad territorial es producto de la aplicación de una **política occidentalizada** que desatiende y niega el equilibrio con otras culturas, y la factible participación intercultural de esos mundos culturales.

**Palabras clave:** Propiedad colectiva, territorialidad y asimilacionismo.

---

Recibido: 14-04-98 • Aceptado: 18-02-99

\* Este trabajo constituye un avance de investigación del Proyecto: "Aporte Ideológico de la Cultura Wayuu al Derecho Penal Moderno", financiado por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico-CONDES.

# Collective Property, Ethnic Resistance and Historic Identity: Aspects of Inter-Ethnic Balance

## Abstract

The indigenous populations of Venezuela possess characteristics, principles and potentialities that do not correspond with the assimilationist model imposed by the Venezuelan State. In this vein, the plundering of their territorial rights is the application of a western culture which disregards and denies the equilibrium of other cultures, denying as well the possible intercultural participation of these cultures.

**Key words:** Collective property, territoriality, assimilationism.

## Introducción

El nombre wayuu significa **hijos de la tierra**. El hombre indígena ha configurado su entorno cotidiano alrededor de las propiedades naturales que su territorio le ha proporcionado. La propiedad colectiva de sus tierras es un derecho inalienable puesto que éstas forman parte del quehacer cotidiano de su modo de vida, ya que la tenencia de la tierra en los grupos familiares indígenas reflejan patrones de orden ancestral. Desde el punto de vista colectivo, el usufructo temporal o permanente de las tierras por determinadas etnias es una aproximación subordinada a razones específicas (cosmogónicas) que dan cuenta de su génesis y ancestralidad, y por consiguiente, de su propia *mismidad consuetudinaria* capaz de regular su dinámica colectiva interna.

Si se tiene en cuenta que la tierra es el sentir de los indígenas, y ésta se encuentra estrechamente vinculada a su modo de

vivir, creencias, principios y a la cosmovisión. De manera que su interpretación expresa cómo los indígenas le conceden importancia a todos esos aspectos culturales vistos desde su mundo cosmosimbólico.

El autor Mauricio Martínez acota en su libro **La Historia de Cómo la Niña Sawashí nunca encontró la Frontera** que

“la Península de la Guajira es una tierra que besa eternamente el mar, que es territorio ancestralmente bravío... allá sopla un viento que viene desde él mismo lugar donde nace el sol. Son los vientos alisios, que han moldeado sus pequeñas colinas, sus médanos y sus costas. Han sido siglos y milenios de contactos entre estos elementos escultores de paisajes. Es un lugar de soles y lunas”. (Martínez citado por Medina, 1996:2-4).

El autor Martínez amén de un sentido poético, logra manifestar la **riqueza connotativa** que el indígena wayuu percibe acerca de la armoniosidad contenida en la madre naturaleza, y sus estrechos lazos con el ámbito cotidiano de su pueblo. La interpretación wayuu del mundo viene dada a través de una cosmovisión global inspirada en la divina existencia de un territorio propio de un pueblo que se lo ha ganado.

De esta manera, a raíz del eterno vínculo forjado entre el hombre wayuu y la tierra pudo generarse una perspectiva única y diferente del término *contacto* puesto que el carácter ancestral que se ha originado desde una perspectiva de *mismidad étnica* da cuenta de una explicación mitológica en relación con el origen sagrado de los primeros wayuu sobre la tierra. Ya que “a cada mujer **Mmá** le dio un pedazo de tierra, de allí que ningún guajiro renuncie fácilmente a su territorio. (...)” (Pocaterra Apūshana citado por Medina, 1996: 2-4).

El carácter aguerrido de dicha etnia ha sido innato cuando se alude sobre algún contacto intercultural, por cuanto en la medida que nos adentramos en el devenir histórico de esta sociedad con otras culturas puede notarse un funcionamiento provisto de pa-

trones de comportamiento, costumbres que demarcan pautas mentales, axiológicas y praxiológicas concebidas a partir de una realidad de particular interés intraétnico (cosmovisión de su realidad), donde sus necesidades fundamentales giran en torno a múltiples elementos y mecanismos que se encuentran conjugados en los sistemas de reciprocidad natural, provenientes de su cosmovisión universal.

El territorio para la cultura wayuu expresa un desarrollo universal de orden cosmogónico, social y global que muestra indicadores similares en relación con numerosas sociedades étnicas de nuestro país y el resto del continente americano. Esa misma interpretación del universo expone a su vez un resguardo de los motivos de su existencia debido a que “la tierra es lo más sagrado para ellos (wayuu)” (Idem).

Sin embargo, es necesario aclarar que el vocablo tierra es sinónimo de territorio. En efecto, el Convenio Internacional 107 de la OIT establece que “El término tierra, deberá incluir el concepto de territorio, entendiéndose por el mismo la totalidad del hábitat de las regiones de los Estados Nacionales, que los pueblos indígenas ocupan o utilizan de alguna manera” (Convenio 107, 1983:2-3).

Por el contrario, el Convenio 169 de la OIT establece la categoría de territorio como “.. la totalidad de hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera” (art. 15).

Es por ello que la expropiación de sus tierras significa atentar contra su modo de vida y supervivencia, y/o despojarlos de sus entidades vivas porque éstas forman parte de su evolución humana y totalidad cultural. El simple hecho de arrebatarles su territorio “significa su destrucción física, el fracaso social, el trauma psico-cultural para los miembros individuales de los grupos indígenas afectados” (Kuppe citado por Colmenares, 1996:5).

Es menester resaltar que el despojo del territorio indígena ha sido una constante histórica desde la llegada del hombre occidental a América. No obstante, la inexistencia de una clara conceptualización del término *despojo de tierra* no permite indagar con un pleno enfoque antropológico el proceso de expropiación que aquí nos ocupa.

Desde el punto de vista jurídico, despojo significa la privación de lo que se tiene o se aprovecha, es decir, la tenencia de algún bien que es usufructuado o expropiado por otro. De manera que históricamente las medidas tomadas o decretadas por los organismos indígenas venezolanos, han desatendido o abordado erróneamente las condiciones implícitas y étnicas que explican la razón de ser del indígena en Venezuela por cuanto se trata de un enfoque unidireccional fundamentado en un sinnúmero de Políticas Indígenas que se originan desde las diferentes interpretaciones socio-culturales de la realidad indígena, a partir de la conquista en Latinoamérica. Ello ha originado una determinada resistencia en determinados pueblos indígenas de la nación venezolana.

## **La resistencia indígena y la imposición de los modelos culturales occidentales**

La resistencia indígena es un elemento que contribuye a la preservación de la Identidad Etnica de los pueblos indígenas en Venezuela, especialmente en la organización social wayuu. Filadelfo Morales la define como

“El proceso, a través del cual, los pueblos o naciones indígenas, primero colonizados y, luego integrado al Estado-Nación, se han opuesto y se oponen sistemáticamente a una asimilación homogeneizadora y reclamaron sus derechos a tomar decisiones sobre sus propios recursos” (1993:494).

Tal afirmación nos muestra que no existe una verdadera participación intercultural en las relaciones intersubjetivas entre los dos sistemas culturales mencionados, por cuanto el individuo, a

través de los mecanismos institucionales del Estado nacional, ha intentado imponer diferentes modelos culturales conforme a las distintas coyunturas históricas que han formado parte de la historia de Venezuela. En algunos casos, se ha tratado de buscar la permanencia de un proceso característico por su *aculturación*, ya que cada modelo ha representado, en su marco espacio-temporal, un modo particular de imposición o una política que se encuentra supeditada a una estructura de relaciones de desigualdad, es decir, donde no existe una verdadera participación intercultural de las relaciones intersubjetivas entre el hombre occidental y los indígenas; o un modelo reciprocidad básico para el desarrollo global de los valores positivos inmersos en ambas culturas.

Dicha forma de organización es de carácter funcional, debido a que la misma guarda una estrecha relación con los valores individuales y colectivos que configuran una dinámica compuesta por un equilibrio de relaciones intersubjetivas. Resulta posible pensar que la *comprensión antropológica* de los procesos orgánicos que explican el conjunto de valores regidores de los vínculos societales revela categorías afines a un claro proceso de homogeneización cultural y etnocultural frente a **otros** grupos distintos a la visión occidental. Dado que "...la presencia de un sujeto que se define a si mismo" (Amodio, 1993:181), en una relación intercultural, sostiene un debate acerca de las determinaciones características tanto de la influencia occidental como de la resistencia etnocultural que se ha gestado en los últimos años.

Este desarrollo se ha expresado al conservar y consolidar los valores ancestrales que potencialmente le han permitido garantizar su sobrevivencia. En este sentido, reviste especial interés la articulación de los valores específicos contenidos en cada saber o acción perpetrada por el indio, los cuales requieren de una organización funcional de ciertas normas y principios culturales hasta hoy considerados intocables (sagrados) por innumerables grupos étnicos ubicados en Venezuela.

Ejemplo de ello es la palabra. En el universo wayuu, ésta es un acto sagrado por excelencia, debe ser transmitida y manejada de un modo cuidadoso puesta que la misma conlleva una responsabilidad tanto individual como colectiva de enorme trascendencia para el desarrollo de los conflictos sociales e interculturales y las probables vías de resolución.

## **Territorialidad y propiedad colectiva**

Subraya Colmenares que

“partiendo del modelo de desarrollo tradicional indígena -como una manera distinta de conservación del medio ambiente-, que contribuye a la diversidad biológica, la demanda de la territorialidad por parte de las organizaciones indígenas venezolanas debe asumir con mayor firmeza lo relativo a la protección de la propiedad colectiva de las tierras ocupadas ancestralmente y de los recursos naturales, con el subsiguiente control de estos espacios (bosques, aguas, ríos, etc.)...” (1996:2).

Con respecto a la resistencia etnocultural registrada en ciertos pueblos indígenas (wayuu, yukpa, warao), la Criminología Crítica ha dado sus primeros pasos

“...en su afán por construir una teoría crítica del Control Social, le ha permitido tomar en cuenta otras formas de control social no formales, entre las cuales se encuentran las utilizadas durante siglos por los pueblos indígenas como mecanismos de control (pacíficos y armónicos) sobre sus miembros”. (Colmenares, 1995:282)

De lo anterior se deduce que las organizaciones indígenas venezolanas deben hacer valer la potencialidad étnica residida en la propiedad colectiva de las tierras, con la cual se sistematiza la territorialidad perteneciente a las comunidades étnicas como medio de protección ante la aguda expropiación de tierras por parte.

La propiedad colectiva de tierras garantiza la funcionalidad del modelo de desarrollo tradicional indígena ya que la armonía

alcanzada por el indígena guarda un equilibrio orgánico con el medio ambiente.

Su sentido de pertenencia ancestral basado en un origen cosmogónico le han posibilitado el desarrollo de sistemas y capacidades que no entran en contradicción con las leyes de la naturaleza debido a que “el indígena siempre está en contacto con la naturaleza” (Fierro, 1980:83). Dicho contacto resguarda parcialmente la estructura global de un grupo étnico determinado. (Clarac, 1980:143).

El desarrollo de capacidades propias propicia la preservación de relaciones colectivas que han mantenido formas sociales adecuadas a las condiciones materiales (Sahlins, 1977:24).

En este sentido, el autor acota que los medios técnicos adecuados de estos pueblos constituyen un elemento de análisis para abordar los conocimientos y prácticas representados en las condiciones materiales de los mismos. (Ibídem:20).

La clara existencia indígena de formas sociales de orden colectivo coinciden y se integran con las costumbres y patrones tradicionales de las diferentes etnias que cohabitan en suelo venezolano. En razón de lo expuesto, es cada vez más el interés de los investigadores indigenistas por el conjunto orgánico de conocimientos generado por los pueblos originarios de nuestra cultura. En efecto, es visible el auge de los estudios dirigidos a profundizar acerca de los saberes científicos indígenas. De allí el notable interés por desarrollar la **etnociencia** en las dos últimas décadas del siglo XX.

A finales de los años 70, Esteban Emilio Mosonyi señalaba que la necesidad de crear un modelo exclusivo para dar cuenta de las sociedades alternativas frente al peligro de un *desarrollismo tecnoburocrático* y proceso de asimilación en masa, allí se produjo la respuesta de la etnociencia. (1982:38-39-40).

De igual modo, el antropólogo Filadelfo Morales en su artículo **Etnoinvestigación: El conocimiento científico indígena a**



**la luz de la diversidad cultural** revela la importancia pluridimensional de los conocimientos científicos producidos y reproducidos históricamente por el indígena. Por ende, la reciente existencia de ciencias como la etnobiología, etnobotánica, etnomedicina entre otras.

Los aportes obtenidos de estos estudios aseguran el resguardo de los resultados científicos que validan el derecho irrefutable a una autodeterminación y un modo de vida propio y alternativo.

Efectivamente, los sistemas y mecanismos de control étnico de los indígenas se encuentran basados en una serie de resultados científicos parciales de corte incipiente. Sin olvidar que Morales destaca el surgimiento de una Teoría y Metodología Científica (1995:79) entendida dentro de un contexto mirado desde la **otredad**. (Calderón, Hopenhayn y Ottone, 1995:86). Y cuyos parámetros y pautas de comportamiento forman parte de una identidad cultural.

El paradigma científico occidental está derivado de una lógica racional y unilineal fundamentada en una serie de objetivos logocentristas, todo lo contrario ocurre con el indígena puesto que él concibe al mundo como una **totalidad integrada** (Morales, ob.cit.:79).

Debido a la óptica *etnocentrista* el conocimiento elaborado por las **lecturas y análisis logocentristas** del mundo occidental no da cabida la diversidad hermenéutica (filosófica) de otras culturas o pueblos que se encuentran excluidos de la zaga desarrollista.

Por otra parte, hay que destacar la presencia de viviendas conceptualmente construidas de acuerdo al ecosistema o *habitat*, el trabajo y consumo (recolección, caza, pesca y agricultura) asegura la manutención y consolidación de la unidad familiar, clánica y otras; de tal manera que la producción y reproducción del conocimiento científico indígena responde a las necesidades vitales y espaciales requeridas por los pueblos ancestrales de América.

El restablecimiento del orden global es un factor primordial a fin de establecer el ***continuum socio-cultural*** de las sociedades (Levine, 1993:229), motivo por el cual los conocimientos y prácticas consuetudinarias de los conglomerados sociales étnicos conservan un carácter armonioso y recíproco con respecto al espacio y tiempo, todo ello como fruto de una *evolución gradual* sin el propósito de violentar o acelerar el curso del medio natural, coadyuvando por medio de una comunidad de intereses colectivos a dinamizar el desenvolvimiento vital de cada uno de sus integrantes.

Esta “**perspectiva solidaria**” es un sistema axiológico que priva al momento de aprehender la realidad del mundo. Es decir, el colectivismo es un hecho cultural concientizado y asimilado consuetudinariamente por la mayoría de los grupos étnicos poseedoras de una tradición y literatura oral. Este grado colectivo manifestado a través de los sistemas comunicativos indígenas encierran un evidente *orden estructural* (Evans-Pritchard, 1993:431).

Dicho orden estructural se refiere de inmediato a la concepción antropológica de *estructura social* (Lévi-Strauss, 1993:440-441). Por lo que los datos etnológicos recogidos que tratan acerca de las tierras colectivas están sujetos a múltiples interpretaciones de las corrientes de la antropología.

Para lograr un enfoque crítico acerca de las praxis colectivas territoriales es menester destacar los saberes cognitivos y las prácticas comunes que se han generado entre las etnosociedades. En efecto, la importancia del papel jugado por las memorias colectivas y otros mecanismos (Identidad Colectiva) de estas comunidades nos indica la visión de una *totalidad social* (Mosonyi, ob. Cit.: 194) como herramienta teórica y hermenéutica.

La estructura social indígena ha adoptado praxis colectivas territoriales que no se corresponden con la racionalidad capitalista, por cuanto “las sociedades indígenas no son capitalistas... y carecían de clases” (Biord, 1984:138). De ahí que pueden enfatizarse elementos incongruentes de desigualdad entre ambas cul-

turas. En tal sentido, las sociedades occidentales elaboraron una ideología dominante como respuesta histórica para justificar la expropiación de tierras, y ante una totalidad de elementos **incomprendidos**.

“La ideología dominante pretende imponerse a los demás grupos étnicos, por medio de las políticas asimilacionistas con el fin de homogeneizar su población haciéndola cada vez más parecida al modelo ideal engendrado por el grupo dominante”. (Morales, 1993:494).

Dicha política de asimilación del Estado ha sido una posición, según la época que se aborde, que “...responde a intereses concretos y en general a intereses orientados a imponer y/o mantener relaciones de dominación de una sociedad frente a otra”. (Suzzarini, 1991:39). En la mayoría de los casos, la ideología indigenista se ha visto penetrada por estas significaciones parciales de la *totalidad social* (Quintero, 1980:34).

De tal modo que surge una concepción del indigenismo que contempla “La integración del indígena a la sociedad colonizadora bajo el pretexto de la consolidación de una identidad nacional más amplia” (Serbin y González, 1980:13). Es cierto que la política asimilacionista constituye una percepción cultural que “...desconoce el derecho a la diferencialidad, este es el derecho a ser diferentes dentro de una sociedad homogénea” (Biord, 1984:139).

Como es sabido, dentro de esta política indigenista (Ibídem: 141) no existe cabida para el desarrollo de un Pluralismo Cultural y Pluralismo Jurídico, los procesos particulares de las etnias no son entendidos como fenómenos articulados sobre componentes culturales propios.

El indígena como sujeto social activo ha generado procesos de interacción cultural que responden a la categoría de **sistemas multiétnicos** (Amodio, 1993: 1) reconocidos *parcialmente* por el Estado venezolano. Dichos procesos se traducen en condiciones propias de su existencia. De modo que la herencia ancestral de es-

tas entidades étnicas posibilitan la constitución de **bienes culturales** desde una óptica patrimonial (objetual) (Vargas y Sanoja, 1993:78). Puesto que cada una de estas diversas culturas constituyen patrimonios universalmente válidos, gracias a que la diversidad pluriétnica está configurada por sus mismas percepciones identitarias y temporales de la realidad. Por lo que cada “**...cultura se convierte en un Bien**” (Idem).

## Conclusiones

El papel que ha jugado la identidad cultural y el sentido de pertenencia propio de cada grupo étnico ha permitido la parcial definición conceptual de **territorialidad**. Lo territorial para el indígena posee una riqueza connotativa entrelazada con los orígenes cosmogónicos, principios, valores y otros aspectos que permiten reconocer los derechos intrínsecos de sus tierras ancestrales. Dicha tenencia de tierra no comprende necesariamente la creación de territorios indígenas autónomos, sino más bien la factibilidad de un equilibrio entre los mecanismos estatales (legales) y los derechos culturales y humanos de algunos grupos étnicos. Sin embargo, el carácter asimilacionista de las políticas indigenistas llevadas a cabo por el Estado venezolano, no toman en cuenta la totalidad cultural representada en cada etnia *per se*.

De tal modo que el Estado debe reconocer la categoría de Nación Étnica a fin de posibilitar un marco espacio-temporal que le da **cabida** a una estructura etnosocial compuesta de principios y costumbres ancestrales y favorezca la concreción de una propiedad colectiva que no perjudique la reproducción cultural e identitaria de los modelos culturales alternativos para el resto de los sectores sociales de Venezuela.

## Lista de Referencias

- Amodio, Emanuele; La Construcción de Identidad en los Sistemas de Interacción Regional: Los pueblos indígenas del Río Branco (Brasil), en el Simposio Internacional **Diversidad cultural y construcción de identidades en América Latina: Nuevos enfoques**. Caracas. Venezuela, 1993.
- Biord, Horacio; Marco teórico y legal para el Estudio del problema indígena en Venezuela en **Anthropos** julio-diciembre año V-2/9. Librería Editorial Salesiana. Caracas Venezuela, 1984.
- Calderón Fernando, Ottone Ernesto y Hopenhayn Martín; *Dialéctica de la Negación del Otro* en **RELEA**. Compilador Rigoberto Lanz. Caracas. Venezuela, 1995.
- Colmenares, Ricardo; *El papel de la Criminología en la protección de los Derechos Humanos de los pueblos indígenas* en **Capítulo Criminológico**. Vol. 23, No. 2, Número Especial XX Encuentro Latinoamericano de Criminología Julio-1995. Maracaibo. Venezuela, 1995.
- Colmenares, Ricardo; *Los pueblos indígenas, tenencia colectiva de las tierras y medio ambiente*. Ponencia presentada en el **II Encuentro del Foro Interamericano de Derechos Humanos (FIDEH)**: 10 al 13 de diciembre de 1996. Quito Ecuador, 1996.
- Clarac, Gerardo; *Los programas indígenas del IAN: Metodología e implementación* en **Indigenismo y Autogestión**. Monte Avila Editores. Caracas Venezuela, 1980.
- Convenio Internacional 107, 1957**. Ratificado por Venezuela, Gaceta Oficial desde agosto 1983, bajo el No. 3235.
- Convenio 169** de la Organización Internacional del Trabajo sobre los pueblos indígenas (1989) Art. 15.
- Evans-Pritchard; **Antropología. Lecturas**. Mc Graw Hill. 2da edición. España, 1993.
- Fierro, Juvencio; *Aspectos culturales y educativos de la realidad Pemón* en **Indigenismo y Autogestión**. Compilación de Serbin y González Ñañez. Monte Avila Editores Caracas Venezuela, 1980.

- Levine, Daniel; *Construyendo cultura y poder en Liberación y desarrollo en América Latina*. CEP. Lima Perú, 1993.
- Levi-Strauss, Claude; **Antropología. Lecturas**. Mc Graw Hill, 2da edición España, 1993.
- Medina, Yecenia. *Guajiros hijos de la tierra* en el diario **Panorama**, 28 de enero de 1996 P. 2-4, 1996.
- Morales, Filadelfo; *Resistencia indígena ante las políticas etnocidas del Estado-Nación* en la Revista **Tierra Firme** Vol. XI No. Caracas-Venezuela, 1993.
- Morales, Filadelfo; *Etnoinvestigación: el conocimiento científico indígena a la luz de la diversidad cultural* en la **Revista de Economía y Ciencias Sociales**. No. 1 enero-marzo 1995 FACES de la Universidad Central de Venezuela Caracas Venezuela, 1995.
- Mosonyi, Esteban Emilio; **Identidad Nacional y Culturas Populares** Editorial la Enseñanza Viva. Caracas Venezuela, 1982.
- Quintero, Magello; **Indigenismo y Antropología**. Ediciones tercer mundo Bogotá Colombia, 1980.
- Sahlins, Marshall; *La Edad de Piedra*. F.C.E. Argentina, 1977.
- Suzzarini Baloa, Manuel; **Amazonas (Historia Crítica de Medio Siglo)**. Serie Editorial Orinoquia. Puerto Ayacucho-Venezuela, 1991.
- Vargas, Iraida y Sanoja Mario; **Historia, Identidad y Poder**. Fondo Editorial Tropykos. Caracas. Venezuela, 1993.