

AIBR. Ed.ELECTRÓNICA	Nº 41	MADRID	MAYO – JUNIO 2005	ISSN 1578-9705
----------------------	-------	--------	-------------------	----------------

LIDERES POLÍTICOS INDÍGENAS EN AMAZONIA: POLÍTICA Y AUTO-REPRESENTACIÓN ENTRE LOS YE'KWANA DEL ALTO ORINOCO

Matthew Lauer, Ph.D.

lauer@isber.ucsb.edu

Postdoctoral Fellow

Institute for Social, Behavioral & Economic Research (ISBER)

c/o Department of Anthropology

University of California-Santa Barbara

RESUMEN

Este artículo examina el ascenso de un líder indígena entre los ye'kwana del sur de Venezuela para analizar la política de identidad indígena de la región. Debido a unas circunstancias extraordinarias que crearon un municipio en Alto Orinoco exclusivamente poblado de indígenas, los ye'kwana tienen la posibilidad de elegir representantes indígenas para los cargos públicos. Estos nuevos líderes políticos ye'kwana están bajo muchas presiones contradictorias porque organizaciones no gubernamentales, grupos transnacionales, políticos venezolanos, y los grupos étnicos de la región tienen diferentes expectativas de cómo los líderes indígenas deben manejar los recursos del estado y deben actuar como políticos. Se ofrece una perspectiva crítica sobre las diferentes expectativas que tienen estos grupos. El análisis tendrá como objetivo mostrar cómo los cambios políticos en el Alto Orinoco han creado una situación casi insuperable para líderes indígenas porque los líderes están atrapados entre expectativas contradictorias.

ABSTRACT

This article examines the rise of an indigenous leader among the Ye'kwana of Southern Venezuela in order to analyze indigenous identity politics in the region. Because of extraordinary circumstances that created a municipality in the Upper Orinoco populated exclusively by indigenous people, the Ye'kwana now have the ability to elect indigenous representatives to public office. These new Ye'kwana political leaders are placed under contradictory expectations by non-governmental organizations, transnational groups, Venezuelan politicians, and the different ethnic groups of the region who all have different expectations of how the indigenous leaders should manage public funds and act as politicians. A critical perspective of these group's different expectations is offered. The analysis has the objective of pointing out how the political changes in the Upper Orinoco have created an almost impossible situation for the indigenous leaders because they are caught between contradictory expectations.

PALABRAS CLAVE: identidad indígena, liderazgo, aculturación, política indígena

KEYWORDS: indigenous identity, leadership, acculturation, indigenous politics

“Jaime Turón no es un indígena, él tiene la mente lavada y es más criollo¹ que indígena.”²

Recientemente, un tema que algunos antropólogos han enfocado en sus estudios es la auto representación de los pueblos indígenas en la Amazonia. Ciertos investigadores han destacado cómo grupos indígenas han manipulado su imagen pública en razón de asegurar sus derechos y luchar para obtener reconocimiento oficial (Conklin 1997, 2002; Graham 2002; Hodgson 2002; Jackson 1995; Lauer 2005; Ramos 1994b, 1998; Turner 1991; Warren and Jackson 2002). Asimismo, los antropólogos que han explorado la interacción entre indios amazónicos y el movimiento ambiental global (Brosius 1997; Conklin 1995, 1997). Estos análisis han revelado que cada organización con interés en los pueblos indígenas, como las organizaciones no gubernamentales (ONG), partidos políticos nacionales, o grupos nacionales e internacionales de derechos humanos, tienen diferentes expectativas de cómo los amerindios deben progresar socio-políticamente.

En este artículo analizo la identidad política entre los indígenas ye'kwana del Alto Orinoco de Venezuela y utilizo información recopilada durante un período de 18 meses (octubre 2002 a abril 2004), cuando viví entre los ye'kwana y llevé a cabo un estudio antropológico de los cambios demográficos y de la política indígena (Lauer 2005a, 2005b). Los métodos de campo incluyen entrevistas, cuestionarios, participación/observación, y estudios de archivos.

Los ye'kwana del Alto Orinoco nos presentan una situación interesante ya que ellos han estado relacionados directamente en la política nacional del estado venezolano. Generalmente, los líderes de los grupos Amerindios de la Amazonia no tienen oportunidades de lograr un cargo político, porque la estructura política de áreas indígenas escasamente pobladas está dentro de municipios que contienen comunidades más grandes de poblaciones no-indígenas. Esto da como resultado que las poblaciones criollas tienen una ventaja demográfica sobre los pueblos indígenas en el momento de elegir representantes políticos. Debido a unas circunstancias extraordinarias que crearon un municipio exclusivamente poblado de indígenas en el Alto Orinoco, el caso de los ye'kwana es diferente y ellos tienen la posibilidad de elegir representantes indígenas para los cargos públicos. Pero, estos nuevos líderes políticos ye'kwana están bajo muchas presiones contradictorias porque las organizaciones no gubernamentales (ONG), grupos transnacionales, la política criolla, y los grupos étnicos de la región tienen diferentes expectativas de cómo los líderes indígenas deben actuar.

Para analizar la política de identidad indígena entre los ye'kwana, examino el ascenso de Jaime Turón, un líder ye'kwana que ha ganado las elecciones municipales tres veces en el Alto Orinoco. Mi análisis tendrá como objetivo mostrar cómo los cambios políticos en el Alto Orinoco han creado una situación casi insuperable para líderes indígenas como Jaime Turón. También mostraré la historia de su lucha para mantener su legitimidad entre todos los grupos interesados.

¹ Durante el tiempo de colonización española el término criollo se refería a los colonizadores europeos que nacieron en las Américas. En la lengua vernácula venezolana el término refiere ahora a todas las personas no-indígenas que nacen en Venezuela, incluyendo las cuales que tiene ascendencia africana, indígena, y europea.

² Entrevista, 10 de Abril, 2003 con el director ex-director del *Oficina de Derechos Humanos del Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho*.

Cada grupo del Alto Orinoco tiene diferentes, y a veces contradictorias expectativas de los líderes políticos indígenas. Voy a examinar y comparar las diferentes expectativas que tienen los políticos venezolanos, las organizaciones pro-indígenas y los mismos indígenas sobre cómo los líderes políticos no solo deben manejar los recursos del Estado sino también actuar. Concluiré intentando demostrar como estos líderes como Jaime Turón están atrapados entre expectativas contradictorias.

En este desarrollo comienzo colocando el Alto Orinoco en su contexto histórico, resumiendo brevemente cómo el conocimiento ha llegado en esta zona remota a varios grupos y organizaciones nacionales e internacionales. Luego analizo cómo la elección de funcionarios públicos por los grupos indígenas convirtió en una lucha de auto-representación indígena.

EL ALTO ORINOCO Y SUS PUEBLOS INDÍGENAS

Los ye'kwana son un grupo de la familia lingüística Carib que viven en aproximadamente en 30 a 40 aldeas extensamente dispersas y comprendidas por los ríos Paragua, Caura, y Ventuari en el estado Bolívar y por el Alto Orinoco en el estado Amazonas (Arvelo-Jiménez 1971; Civrieux 1980; de Barandiarán 1979; Guss 1989). Al sur de los ye'kwana, entre el Rio Branco en Brasil, y el Alto Orinoco en Venezuela, viven los yanomami, comunidad de 21.000 personas (Chagnon 1997; Colchester 1985; Lizot 1985) (fig. 1). De éstos, cerca de 12.000 viven en el lado venezolano en 125 comunidades muy alejadas unas de otras. Los yanomami han estado aislados de influencias occidentales mientras los ye'kwana tienen una larga historia de contacto con la cultura criolla. Conocidos en el Amazonas por sus canoas y artesanías, los ye'kwana establecieron relaciones comerciales hace cien años con las poblaciones criollas en los alrededores de la zona. A pesar de incursiones de los europeos en su territorio y contacto significativo con la cultura occidental, los ye'kwana ha mantenido bastante autonomía cultural (Arvelo-Jiménez 2000).

La primera gran incursión de extranjeros en el Alto Orinoco ocurrió durante el tiempo del caucho, que duró de 1880 a 1920 (Barandiarán 1979; Iribertegui 1987). Durante esta época cientos de ye'kwana fueron capturados y asesinados por los caucheros. Después de este período, en los años 50, los misioneros evangélicos y católicos comenzaron a llegar a la región. Lentamente, los misioneros ganaron prosélitos y cambiaron la cultura de los ye'kwana y yanomami.

Estos cambios fueron relativamente leves en comparación con la llegada de la política al Alto Orinoco que comenzó en julio de 1992, cuando Amazonas pasó de ser un territorio federal a ser un estado. En 1988, dos leyes, la Ley de Descentralización y la Ley de Municipios, reformaron el sistema político nacional para que los gobernadores y alcaldes estén elegidos por elecciones populares. Con el cambio político-administrativo, los criollos de la capital del Amazonas, Puerto Ayacucho, han podido controlar la política estatal y han respaldado una política desarrollista. Puerto Ayacucho es poblado principalmente por criollos que han inmigrado de otras partes de Venezuela.

Para esta población, el desarrollo económico es más importante que la protección del medioambiente o los derechos de los pueblos indígenas. Desde su punto de vista, el área interior del estado esta 'vacía' y poblada de indios 'improductivos'. Estos criollos inmigrantes no tienen una ética conservacionista del medio ambiente y no les importa la protección de las tierras indígenas.

Previsiblemente, la élite criolla asumió rápidamente el control de la legislatura del estado y apoyó la candidatura de gobernadores desarrollistas. Por ejemplo, el gobernador Bernabé Gutiérrez (elegido en 1995), ganó con una plataforma desarrollista que alentaba la explotación de la minería y la explotación forestal pero al poco tiempo de su asunción, en 1996, Gutiérrez prohibió estas actividades en el estado de Amazonas (Abrizo 1996; Colchester 1998).

Defensores de la causa indígena dentro de la Iglesia Católica y otros grupos nacionales e internacionales reconocieron la amenaza que los cambios políticos tenían para los pueblos indígenas del estado, y se movilizaron para contrapesar la subida al poder de la élite criollo- Amazonense. En 1992 fue convocado el segundo congreso nacional de los indios de Venezuela. En este evento, que fue organizado por el grupo indígena nacional, Consejo Nacional Indígena de Venezuela (CONIVE), se decidió que se crearían organizaciones indígenas en cada región de Venezuela. Con el apoyo de CONIVE, la Iglesia Católica y la Organización de Los Pueblos Indígenas de Amazonas (ORPIA) se organizó en 1993, el primer Congreso de los Pueblos Indígenas de Amazonas (Guevara 1995). En 1992, apenas antes de la fundación de la ORPIA, la Iglesia Católica creó una poderosa organización llamada Oficina de Derechos Humanos del Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho y que estaría destinada a apoyar a los pueblos indígenas. Así, en 1993, los pueblos indígenas de Amazonas tuvieron varias instituciones que lucharían por su causa.

La pelea por los derechos indígenas en Amazonas se complicó en Septiembre de 1994, cuando el gobernador firmó la Ley de División Político-Territorial del Estado Amazonas. Esta ley dividió el Estado en siete municipios: Atures, Autana, Manapiare, Atabapo, Guainia, Rio Negro, y Alto Orinoco. Aunque este proceso fue parte del proceso nacional de descentralización del sistema político, la ORPIA y la oficina de derechos humanos estaban enfurecidos con la nueva ley. Según estas organizaciones, la ley no tomó en cuenta las necesidades de los pueblos indígenas. Además, los indígenas no fueron consultados durante el proceso de su formulación.

ORPIA y la oficina de derechos humanos respondieron con una campaña para apelar la ley y, en febrero de 1995, el caso fue llevado al Tribunal Supremo de Venezuela. Dos años más tarde, el 5 de diciembre de 1996, el Tribunal Supremo decidió en favor de la ORPIA y anuló la Ley de División Político-Territorial. La decisión del Tribunal Supremo dio a la legislatura del Estado Amazonas tres meses para redactar una nueva ley, la cual tomaría en consideración las culturas, fronteras territoriales tradicionales y formas de vida de los pueblos indígenas del estado.

Durante un congreso especial convocado por la ORPIA, los representantes de 45 comunidades y 19 grupos étnicos discutieron la organización de municipios del estado Amazonas. En vez de siete municipios originalmente creado por la ley, el congreso propuso crear uno más en el Alto Orinoco que se llamó Municipio yanomami, (luego se cambió el nombre a Municipio Omawë). Para establecer este nuevo municipio, se disminuirían apreciablemente el tamaño de los municipios Alto Orinoco y Rio Negro. También, ORPIA propuso que el municipio yanomami esté bajo un 'régimen especial de funcionamiento', a causa de las condiciones 'socio-culturales' de los yanomami. Se propuso que el régimen especial sea dirigido por misioneros católicos que trabajan en colaboración con líderes yanomami para administrar el nuevo municipio. Fue con este propósito que la ORPIA lo sometió a la legislatura del estado (para detalles del congreso ver La Iglesia en Amazonas 1997).

Sin embargo, en una exposición flagrante de poder, la legislatura aprobó, el 30 de octubre de 1997, la Ley de División Político-Territorial en su forma original (PROVEA 1997).

EL ASCENSO DE UN LÍDER POLÍTICO YE'KWANA

Una consecuencia de la aprobación de la Ley de División Político-Territorial fueron las elecciones de alcaldes que se celebraron en cada municipio en Diciembre 1995. En el Alto Orinoco, Jaime Turón, un maestro de la pequeña comunidad llamado Tokishanamaña en el Río Padamo, fue elegido. Con su elección, él fue el primer alcalde indígena en el Amazonas, y se catapultó a la arena política. El alcalde recibió control político sobre una región rica en minerales y el hogar de los yanomami, el grupo indígena más famoso del mundo. La posición política de Turón ha llegado a ser el asunto más contencioso y discutido en el Alto Orinoco.

Nacido en 1954 en la aldea de Acanaña, en los alcances del Río Cunucunuma, Jaime Turón creció en una época de cambio cultural (fig. 2). Sus familiares eran los primeros ye'kwana en la historia del pueblo que abandonaron su religión tradicional y se convirtieron al cristianismo. De hecho, Acanaña era el epicentro de la evangelización en el Alto Orinoco. La fundación de esta aldea por un cacique ye'kwana y misioneros evangélicos de la misión Nuevas Tribus (NTM) coincide aproximadamente con el nacimiento de Turón. Acanaña es una misión evangélica de origen estadounidense que por varias décadas ha sobrevivido a campañas dirigidas por antropólogos e indigenistas con la intención de expulsar los misioneros del país debido a prácticas culturalmente insensibles (Arvelo-Jiménez 1971; Mosonyi 1981). El padre de Turón, Cecilio, era un líder respetado que practicaba la poligamia. Turón era el segundo hijo de la segunda esposa. La madre de Turón era la hija de un cacique prominente, Pedro Santiño. Este emigró del río Padamo para vivir en el Cunucunuma después de oír hablar sobre la llegada de los misioneros. Poco impresionado por estos, Santiño decidió regresar al Río Padamo. Allí estableció la aldea de Tokishanamaña. Adhiriendo a la costumbre matrilocal, Cecilio junto con sus niños y esposas, entre los que se encontraba Jaime Turón, regresó a Rio Padamo.

Algunos misioneros siguieron a los ye'kwana al Padamo y lograron con éxito convertir a la mayoría de los ancianos de Tokishanamaña a la iglesia evangélica. El padre de Turón, Cecilio, llegó a ser uno de los seguidores más fieles de los misioneros. Con el paso del tiempo, Tokishanamaña llegó a ser una aldea de creyentes y abandonaron muchas de sus prácticas tradicionales, tal como el fumar tabaco, el beber yadake (bebida fermentada de yuca), y el baile. El ambiente en el que Jaime Turón se crió desacreditaba los valores culturales tradicionales.

Turón se crió también en la cultura yanomami. Sus familiares maternos siempre habían mantenido relaciones muy cercanas con los yanomami. De hecho, la región del Río Padamo es una zona bi-étnica donde los dos grupos han convivido, aunque a veces con hostilidades. Tokishanamaña está compuesto de familias ye'kwana y yanomami. Criado en este ambiente bi-étnico, Jaime Turón, habla yanomami con fluidez y es un mediador cultural entre las dos culturas.

Cuando Turón era un adolescente, fue 'adoptado' por un político Venezolano que visitó al Alto Orinoco con una comisión. El político llevó a Turón a La Guiara para criarlo con su familia. Este tiempo lejos de su familia fue traumático para Turón y le cambió su vida completamente. Por primera vez fue confrontado con la cultura racista de Venezuela. Por otro lado, aprendió el español y la experiencia le dio conocimientos sobre la cultura venezolana. Eventualmente, cuando Turón tenía 16 años, regresó a Puerto Ayacucho para completar su bachillerato. Después de graduarse, volvió a Tokishanamaña para ser un maestro empleado por el Ministerio de Educación. Ambicioso y empresarial, ayudó a sus familiares en Tokishanamaña a organizar una pequeña cooperativa para vender mañoco en el mercado de Puerto Ayacucho. A partir de 1995, había adquirido suficiente recursos y estatus para ganar las elecciones municipales.

La educación y experiencias le dieron varias ventajas importantes que le permitieron surgir como un líder en el Alto Orinoco y ser un mediador intercultural. Primero, como un cristiano evangélico, tenía acceso a una red social grande que sobrepasaba los lazos de parentesco en que se basaba la vida tradicional del los ye'kwana. Segundo, Turón es cultural y lingüísticamente familiar con los yanomami. Había convivido la mayor parte de su vida entre los yanomami que se asociaban con los ye'kwana de Tokishanamaña. Su familiaridad con las dos culturas le daba una ventaja sobre los otros líderes de la zona. Y por último, la experiencia que tenía con la sociedad venezolana le permitía servir como un mediador entre los pueblos indígenas y la cultura nacional.

¿JAIME TURÓN: POLÍTICO CORRUPTO O DEFENSOR DE SU PUEBLO INDÍGENA?

Turón ha sido motivo de controversias interminables desde que llegó a ser alcalde del municipio Alto Orinoco en 1995. Cuando ganó estas elecciones de alcalde, se enfrentó vehementemente a la campaña de ORPIA para anular la Ley de División Político-Territorial. En varios discursos y anuncios Turón criticó a la ORPIA y a la iglesia Católica y las acusó de manipulación y falta de credibilidad (Márquez 1996). Bajo su punto de vista, el propósito de la ORPIA de crear un

nuevo municipio yanomami era, en realidad, una estrategia de la iglesia Católica para mantener su hegemonía sobre los indígenas del Alto Orinoco. Cuando fue preguntado sobre los motivos de la Iglesia para controlar la región, Turón respondió:

“Sabemos que ellos han hecho en nombre de los indígenas, proyectos y solicitado donaciones, pero al llegar a la zona se ponen a venderles las cosas, convirtiendo eso en una especulación. Por eso es nuestro empeño en que llegue el presupuesto del Estado a las zonas indígenas directamente, a través de sus gobernantes. Los dirigentes de ORPIA ni siquiera han llegado a la zona, pero hacen peticiones en nombre de los indígenas, y se benefician sólo los cuatro dirigentes de ORPIA y la gente de derechos humanos” (Márquez 1996).

La ORPIA ha respondido que Turón es un político corrupto y un títere de los partidos políticos (ORPIA 1999). Cabe destacar, que apenas dos años después de su nombramiento como alcalde, varios miembros del gobierno municipal del Alto Orinoco lo denunciaron por la falsificación de informes presupuestarios para ocultar malversación de fondos (Chiappe 1998). Después de una lucha rencorosa del poder entre funcionarios de la AD y la COPEI, la situación culminó con un juez de Puerto Ayacucho que condenó a la cárcel a Turón y a tres miembros del gobierno municipal por corrupción. Turón su fugó al Amazonas cuando se anunció la decisión y estuvo varios meses escondido en la ciudad de Caracas, mientras sus abogados montaban una campaña que denunció a la Iglesia Católica como la organizadora del movimiento para condenar a Turón. Mientras tanto, los simpatizantes de Turón amenazaron con quemar las misiones Católicas a menos que el caso contra el alcalde se dejara de lado (La Iglesia en Amazonas 1997). Finalmente, en Febrero 1998, el Tribunal Supremo de Venezuela revocó la pena y Turón, otra vez asumió el poder de la Alcaldía del Alto Orinoco.

A pesar de sus problemas legales, Turón fue reelegido en 2000 con 54% de los votos. Pero, poco después, se lo acusó una vez más y fue condenado por irregularidades de su administración en el manejo de los fondos públicos. En esta segunda intervención, el 22 de abril de 2002, se dictó una detención de cinco años. Yo estaba viviendo en el Alto Orinoco cuando Turón fue condenado y fui testigo de la controversia que la decisión de la corte creó. Los seguidores de Turón se enfurecieron tanto que organizaron una protesta en La Esmeralda, la capital del municipio. En mayo de 2002, con varios miembros de la Guardia Nacional presentes, unos 200 yanomami y ye'kwana se manifestaron frente a la misión Salesiana. Su demanda fue la liberación del alcalde y la expulsión de la misión Salesiana del Alto Orinoco. Los manifestantes presentaron un documento acusando a la Iglesia Católica de conspirar y atropellar los derechos humanos del alcalde y de meterse en la política del municipio (Gómez 2002). En su respuesta el Vicariato de Puerto Ayacucho publicó una declaración en la que defendió la misión y negó categóricamente que la Iglesia se hubiera metido en política (La Iglesia en Amazonas 2000). La Iglesia construyó su defensa con un resumen de los servicios educativos y otros proyectos comunitarios que proporciona en el Alto Orinoco.

La protesta de los seguidores de Turón no fue efectiva y Turón continuó encarcelado. Pero finalmente fue liberado y Turón retomó la alcaldía aunque la oposición declaró que Turón legalmente no podía ocupar el puesto de alcalde. En las últimas elecciones regionales de octubre de 2004, Turón ganó otra vez con el 40% de los votos (Centro Nacional Electoral. n.d.).

Además de las denuncias por corrupción, grupos indigenistas y también líderes indígenas han criticado a Turón por su 'estilo de vida criolla,' y lo han usado como evidencia de su corrupción y rechazo de su identidad indígena. En una entrevista el 16 de abril de 2003, el ex-director de SADA-AMAZONAS (una organización ambientalista) describió a Turón y su seguidores ye'kwana como 'depredadores' y no indios 'verdaderos'. El ex-director de la Oficina de Derechos humanos en Puerto Ayacucho proclamó en una entrevista el 10 de abril de 2003 que Turón tiene "una mente lavada y hoy en día él es más criollo que indígena."

Estas críticas a Turón se basan en su conducta fuera de las aldeas ye'kwana, donde él ha llegado a ser un experto en proyectar una imagen como un político venezolano, especialmente cuando reside en Puerto Ayacucho donde posee una lujosa SUV (tipo Gran Blazer), dos lanchas con poderosos motores fuera borda, dos casas (una en Tokishanamaña, la otra en Puerto Ayacucho), frecuentes viajes a Caracas y Estados Unidos, viajes regulares en aviones contratados para volar al Alto Orinoco, y nunca se lo ve sin un teléfono satelital o teléfono celular. Además, goza de la buena comida y bebida lo que le ha traído severos trastornos de salud como la diabetes y la hipertensión ya que se ha convertido en un hombre obeso.

IMÁGENES INDÍGENAS DE LOS POLÍTICOS

En muchos aspectos, la actitud de Turón coincide con las expectativas que los ye'kwana tienen de cómo debe actuar un político. Para los ye'kwana, los políticos han reemplazado a los misioneros, el yadanawi contemporáneo (un término ye'kwana que refiere deferentemente a los europeos o extranjeros en general). En la historia tradicional, que se llama Wätunnä, los ye'kwana revelan una ambivalencia hacia los europeos, el reconocimiento de la omnipotencia de los 'poseedores del hierro' es un mensaje constante (Civrieux 1980). Más recientemente, los misioneros cumplieron el papel del yadanawi pero desde la llegada de la política, los políticos han reemplazado a los misioneros. Con el gigantesco presupuesto del Estado bajo su control y los beneficios materiales que les reporta, los políticos han demostrado a los ye'kwana que ellos son superiores a los misioneros.

Los ye'kwana del Alto Orinoco, los ancianos y los habitantes de las aldeas más tradicionales son escépticos ante cualquier líder pan-tribal, pero las generaciones más jóvenes esperan que sus líderes vivan de acuerdo a su imagen del político. En varias ocasiones los jóvenes ye'kwana expresaron su apoyo a Turón. Lo han llamado cajichana neene (líder auténtico) a causa de su

habilidad de construir casas grandes, fletar aviones, y viajar al exterior. Bajo el punto de vista de los jóvenes ye'kwana, el estilo de vida de Turón demuestra su autenticidad como un político. Cabe destacar que la obesidad de Turón corrobora su papel político, porque la gordura es un signo de vigor, de salud, y de poder en la cultura ye'kwana.

En muchos aspectos, la imagen del político a la que los ye'kwana adhieren es congruente con las expectativas que muchos venezolanos tienen de sus políticos. Los coches grandes, guardaespaldas, y la ropa lujosa significan poder en la sociedad venezolana. Los políticos tanto nacionales como provinciales rápidamente proyectan esta imagen al pueblo. Turón ha adoptado el estilo de vida del político como un método de reforzar su legitimidad a los ojos de los políticos provinciales y sus seguidores indígenas. En una entrevista el 24 de septiembre de 2002, Turón explicó así: "Los políticos en Puerto Ayacucho no me van a respetar si uso un guayuco y ando en una curiara hallando un canalete."

EL SIMULACRO DEL INDIO

En las mentes de muchos criollos que simpatizan con los pueblos indígenas, los indígenas del estado Amazonas son virtuosos, puros, libres de corrupción, y mantienen invencibles sus principios. Esta visión idealizada del indígena constituye como un prototipo de perfección frente a los caprichos del mundo industrial moderno, y muchos ONG y otras organizaciones que luchan por los derechos de los pueblos indígenas han basado su existencia en este ideal. La imagen del indio auténtico se confunde cuando una persona indígena llega a ser un político. De repente, el poder del Estado está en las manos del líder indígena y, en apariencia, tiene posibilidades para expresar las necesidades de los pueblos indígenas y acceso a fondos para el 'desarrollo.' La imagen del indio auténtico abraza la noción de que las personas indígenas deben resistir estoicamente las tentaciones del mundo Occidental, algo a lo que los políticos siempre sucumben. Así, si un líder indígena adopta las prácticas 'normales' de políticos nacionales, los grupos y organizaciones que defienden a los pueblos indígenas llegan a ser sumamente escépticos, a veces abiertamente hostiles para con ese individuo (Conklin 1995; Ramos 1994a).

Este simulacro del indígena virtuoso ha llegado a ser en muchos aspectos 'hiperreal' (Ramos 1994b). Fue Baudrillard (1994), el filósofo francés, que acuñó este término para referirse a una situación donde una imagen o modelo de algo llega a ser tan verdadero que comienza a estructurar nuestro pensamiento acerca de la realidad. Una razón por la que los misioneros y miembros de la Oficina de Derechos Humanos del Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho son tan escépticos con respecto a Jaime Turón es por su poderosa imagen de un indio auténtico. Pero, cabe destacar que la imagen de muchos indígenas políticos, también se puede caracterizar como un simulacro. La expectativa que un político debe mantener un lujoso, pretencioso y jactancioso estilo de vida tiene solo una mínima base en la realidad.

UN LÍDER AMBIGUO

Los defensores de los indígenas tienen expectativas sobre cómo debe ser la identidad indígena, por otro lado los indígenas también tienen las suyas con respecto a cómo debe ser un líder político y Turón se encuentra en el punto medio de estas expectativas. Su habilidad para negociar el complejo paisaje político, adaptándose a situaciones diferentes con el apropiado personaje le ha permitido sobrevivir políticamente. Por un lado Turón está muy enterado de que en ciertos contextos su 'identidad indígena' es una ventaja. Los ye'kwana nunca dudan de su autenticidad como una persona indígena. Cuando les preguntaba en entrevistas si Turón había botado su identidad indígena, la mayoría de mis informantes ye'kwana no entendieron este tipo de pregunta. Franco, un joven ye'kwana, me dijo en una entrevista el 20 de julio de 2003 "Mi tío (Turón) es el hijo de ese hombre allí, Cecilio, el cacique de esta aldea. Por supuesto mi tío es un ye'kwana, igual que yo." Entre los ye'kwana la identidad indígena está basada firmemente en el parentesco, y la ambigüedad sólo se plantea cuando un ye'kwana se casa con una persona de una etnia diferente.

Sin embargo, Turón tiene que demostrar su autenticidad cuando está entre otros grupos étnicos. Enterado de esto, él da los pasos apropiados para que sea así. En una oportunidad tuvo una olla llena de moto (gusanos de tierra), un alimento sagrado de los ye'kwana, preparada durante una reunión política en La Esmeralda el 26 de marzo de 2003. Ávidamente devoró los gusanos delante de sus camaradas indios para demostrar su autenticidad como una persona indígena. Turón combinó hábilmente esta imagen de persona indígena auténtica con símbolos de una élite: usó un impresionante reloj y zapatos italianos mientras disfrutaba verdaderamente consumir un plato lleno de gusanos sazonado con ají picante. Este acto orquestado envió un mensaje poderoso a sus compatriotas indígenas.

Estas imágenes yuxtapuestas del 'indio moderno' traducen 'la autenticidad' en el contexto de la política inter-étnica. Es una demostración de la habilidad de Turón para estar en contacto con el mundo criollo y los pueblos indígenas. A la vez, su actitud crea problemas políticos. Para los políticos criollos es repugnante que Turón coma gusanos y es un signo que él no es completamente 'civilizado'. A la misma vez, los rivales políticos indígenas e indigenistas interpretan su vida materialista como evidencia de que él utiliza su oficina política para enriquecerse.

NO SÓLO UNA LUCHA RELIGIOSA

Debido a la frecuencia de enfrentamientos entre la Iglesia Católica y Turón se creó un clima muy propicio para alentar además una lucha de poderes y caldear los conflictos entre misioneros evangelistas y católicos. Y ciertamente, el hecho que Turón sea un producto de la misión evangélica hace que ese análisis pueda contener algo de verdad. Pero esto es claramente un simplismo. Turón proyecta una imagen complicada y ha criticado no sólo a la Iglesia Católica sino también el liderazgo de NTM y los políticos criollos.

En varias ocasiones Turón ha denunciado a los políticos de Puerto Ayacucho debido a sus intentos por obligarlo a firmar contratos falsos para obras financiadas por la alcaldía. (Chiappe 1998). En una ocasión, criticó públicamente al ex-gobernador de Amazonas, Bernabé Gutiérrez, por tratar de forzar a su oficina a conceder un contrato de 561 millones de bolívares (1.2 millones de dólares americanos) para la instalación de un sistema eléctrico en La Esmeralda a un contratista que era un amigo del gobernador. Esto es bastante interesante, teniendo en cuenta que Turón y el gobernador estaban en el mismo partido político. Aunque es muy común que políticos en Venezuela reciban comisiones confidenciales de contratistas, Turón creía que en este caso era una farsa completa: no sólo era que la empresa contratista estaba relacionada con el gobernador, sino que dicha empresa no tenía ningún tipo de experiencia en la construcción. Para Turón eso no fue aceptable y dijo que “estaba en contra porque quería demostrar que nosotros los indígenas sí podemos manejar los recursos del Estado” (Chiappe 1998:28).

Además de sus críticas a los políticos, Turón dirigió una campaña para expulsar de Venezuela al director de la misión Nuevas Tribus, Jaime Bou. Bou era uno de los primeros misioneros que trabajó entre los ye'kwana en los años 1950, y fue quien convirtió al padre de Turón al cristianismo. Lingüísticamente correcto en el idioma ye'kwana y sumamente respetado por muchos ancianos evangélicos, Bou ayudó a fundar Acanaña, la primera comunidad evangélica en el Alto Orinoco y la aldea natal de Turón. Exitoso y respetado en la misión evangélica, llegó a ser director de la misión Venezolana. Pero, el respeto por Bou entre los ye'kwana se cayó cuando circularon rumores en la década del 90 sobre su homosexualidad y su relación con niños y adolescentes. Turón montó una campaña para expulsar a Bou de Venezuela (Cortes 1999) y presentó el caso a la administración de NTM, quienes hicieron una investigación secreta que verificó docenas de casos de abuso sexual por Bou. Con bastante evidencia en su contra, el liderazgo de la misión en los Estados Unidos lo expulsó y lo excomulgó en 1999, aunque los tribunales en Venezuela encontraron luego que Bou era inocente. En su defensa, Bou argumentó que Turón orquestó una campaña difamatoria por razones políticas. Aparentemente Bou criticaba a Turón por su mala administración de la alcaldía.

Como vemos, estos ejemplos ilustran como Turón desafía cualquier análisis simplificado; él es referente de las complejidades de la política en el Alto Orinoco. Ha criticado abiertamente la misión Católica y las ONG como la ORPIA, encabezó una campaña para expulsar al director de la Misión Nueva Tribus, denunció al gobernador del Estado Amazonas por enriquecerse con obras públicas en el municipio, y criticó la iniciativa para crear un municipio separado para los yanomami. Sin embargo, ha ganado tres elecciones para la alcaldía del Alto Orinoco.

La habilidad de Turón para ganar las elecciones es la fuerza verdadera detrás de su legitimidad. No sorprende que el proceso electoral en Alto Orinoco ha estado criticado por no ser democrático y que el proceso de municipalización ha causado bastante daño a los ye'kwana y yanomami. Algunos antropólogos han comentado que los yanomami están privados del derecho al

voto (Colchester 1998; Ramírez 2002). Cabe destacar que este análisis es similar a un viejo comentario acerca de la relación asimétrica entre los ye'kwana y yanomami (Hames 1978; Ramos 1977). Con su larga historia de participación en mercados regionales, los ye'kwana han podido monopolizar el comercio de productos exógenos, especialmente herramientas de hierro. Los yanomami, cuya economía depende de estos productos, han llegado a ser profundamente dependientes de los ye'kwana. Los ye'kwana, utilizando esta dependencia, dominan psicológicamente y políticamente los yanomami, aunque en población los yanomami son cuatro veces más grandes. Entonces, en términos de la imagen del 'indio auténtico' que siempre el indígena debe ser el explotado, los yanomami tiene una ventaja clara sobre los ye'kwana bajo el punto de vista de los defensores de los derechos de los pueblos indígenas. Esto ha traído sospechas y animosidad hacia los ye'kwana, porque ellos tienen la capacidad de asegurar su autoridad sobre los yanomami y marginarlos políticamente.

Irónicamente esta sospecha deriva en parte de la habilidad de los ye'kwana para mantener su cultura cuando fuerzas externas la ponen en riesgo. Arvelo-Jiménez comenta: "a pesar de que esta sociedad está compuesta por aldeas autónomas, el sistema social tiene un potencial de centralización durante tiempos de guerra o cuándo fuerzas externas amenazan su cultura" (2000:732).

Es obvio que Turón ha utilizado la dominación de los yanomami para su ventaja política. Un ejemplo de esto es que Turón ha utilizado su poder y el presupuesto de la alcaldía selectivamente para otorgar cédulas a los yanomami. Ningún mecanismo neutral existe para que los ye'kwana y yanomami puedan obtenerlas. Sólo 1.892 votantes están registrados en el municipio y apenas 1.000 votó en las elecciones de 2000 (República de Venezuela 2000). Esto es la evidencia palpable que una mera fracción del los 12.000 yanomami participa en el proceso electoral. Es claro que el gobierno de Turón está lejos de una democracia sana y representativa.

CONCLUSIÓN

La intención de este análisis es utilizar el caso de Turón como una óptica para clarificar y entender las complejidades de la política identitaria en el Alto Orinoco. Su caso revela las dificultades casi insuperables que confrontan a los líderes indígenas cuando ellos son absorbidos por los sistemas políticos nacionales y provinciales. Los líderes indígenas tienen que complacer las diferentes ONG interesadas en el bienestar de los indígenas, los políticos nacionales, y los mismos pueblos indígenas. Y ese papel fue llevado a un alto nivel de complejidad con la llegada de la política nacional. Los defensores de los derechos de los pueblos indígenas han construido la defensa de estos con la noción de que ellos son personas subyugadas, y el Estado es el represor sine qua non. Entonces, cuando los líderes indígenas se involucran con el sistema político nacional y llegan a ser políticos les queda muy poco espacio para lograr ser legítimos líderes. En el caso del Alto Orinoco, donde la política del Estado ha penetrado en la región, la posición de poder de la alcaldía ha

cambiado la dinámica socio-política y los indígenas se han alejado un poco de la categoría de subyugados.

Al mismo tiempo, algunos sectores de la población indígena tienen la expectativa de que un líder político 'auténtico' es un cacique que tiene recursos interminables y vive ostentosamente. Los líderes indígenas que llegan a ser políticos, entonces, deben vestir, hablar y actuar así por deseo de sus propios electores. En este sentido, el uso de fondos públicos para auto-enriquecimiento es aceptable por la población indígena.

La problemática más compleja estriba en que los defensores de los indígenas sospecharían de cualquier líder que adopte elementos de la cultura política nacional y 'juegue' a la política para subir la jerarquía. Por otro lado, si políticos indígenas adhieren al ideal de grupos ambientalistas e indigenistas, encuentran pocos aliados en el mundo político y en ciertos segmentos de la población indígena. Este dilema coloca a líderes indígenas en coyunturas muy difíciles y es probable que en el futuro las comunidades indígenas de Amazonia sean absorbidas por sistemas políticos nacionales.

AGRADECIMIENTOS

Me gustaría agradecer a los ye'kwana del Alto Orinoco por su apoyo, colaboración y amistad durante mis investigaciones en su tierra. También agradezco al Dr. Mario Sanoja y Dra. Cecilia Ayala del Instituto Caribe de Antropología y Sociología (ICAS), Fundación La Salle por su orientación y su ayuda para obtener los permisos necesarios para llevar a cabo mis estudios. El Programa US Fulbright y la Universidad de California han donado generosos fondos para estas investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Abrizo, Manuel. (1996). *Protección amazónica debe mantenerse*. En: El Universal, 5 de octubre, sec. C.
- Arvelo-Jiménez, Nelly. (1971). *Political relations in a tribal society: A study of the Ye'cuana Indians of Venezuela*. Ph.D. Dissertation, Cornell University, Ithaca, N.Y.
- . (2000). *Three crises in the history of Ye'kuana cultural continuity*. En: *Ethnohistory* 47(3-4): 731-746.
- Barandiarán, Daniel de. (1979). *Introducción a la cosmovisión de los indios Ye'kuana-Makiritare*. En: *Montalbán* 9:737-1004.
- Baudrillard, Jean. (1994). *Simulacra and simulation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Brosius, J. Peter. (1997). *Endangered forest, endangered people: Environmentalist representations of indigenous knowledge*. En: *Human Ecology* 25 (1): 47-69.
- . (1999). *Analyses and interventions: Anthropological engagements with environmentalism*. En: *Current Anthropology* 40 (3): 277-309.
- Centro Nacional Electoral. n.d. *Elecciones Regionales 2004*. Disponible a 24 de Noviembre 2004 en Centro Nacional Electoral pagina de red: <http://www.cne.gov.ve/regionales2004/>

- Chagnon, Napoleon A. (1997). *Yanomamö*. 5th ed. Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers.
- Chiappe, Doménico. (1998). *Conflicto en el corazón de la selva*. EN: Primicia, 20 de enero, 26-32.
- Civrieux, Marc de. (1980). *Watunna: An Orinoco creation cycle*. Traducido por D. M. Guss. San Francisco: North Point Press.
- Colchester, Marcus. (1994). *Salvaging nature: Indigenous peoples, protected areas and biodiversity conservation*. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development.
- . (1998). *Conservation politics: The Upper Orinoco-Casiquiare Biosphere Reserve*. En: From principles to practice: Indigenous peoples and biodiversity conservation in Latin America. Proceedings of the Pucallpa conference: Pucallpa, Peru, 17-20 de marzo 1997, editor IWGIA. Copenhagen: IWGIA.
- , ed. (1985). *The health and survival of the Venezuelan Yanoama, IWGIA document 53*. Washington, DC: Anthropology Resource Center.
- Conklin, Beth A. (1995). *The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics*. En: *American Anthropologist* 97 (4): 695-710.
- . (1997). *Body paint, feathers, and VCRs: Aesthetics and authenticity in Amazonian activism*. En: *American Ethnologist* 24 (4): 711-737.
- . (2002). *Shamans versus pirates in the Amazonian treasure chest*. En: *American Anthropologist* 104 (4): 1050-1061.
- Cortes, Adriana. (1999). *Directiva de Nuevas Tribus destituyó al máximo representante en Venezuela*. En: *El Nacional*, 10 de mayo, sec. A.
- Giordani, Lourdes. (2002). *Llegó la hora del Indio, ¿sí o no?: The election of three indigenous representatives to Venezuela's National Constituent Assembly*. En: *Social Justice: Anthropology, Peace, and Human Rights* 3 (1-2): 63-95.
- Gómez, Yesmariana. (2002). *Detención del alcalde de Alto Orinoco se debe a irregularidades administrativas*. En: *El Universal*, 26 de junio, sec. D.
- Graham, Laura R. (2002). *How should an Indian Speak? Amazonian Indians and the symbolic politics of language in the global public sphere*. En: *Indigenous movements, self-representation, and the state in Latin America*, editores K. B. Warren and J. E. Jackson. Austin: University of Texas Press.
- Guevara, Guillermo. (1995). *Resumes y actas del 1er. congreso de los pueblos indígenas de Amazonas*. En: *Amazonas, modernidad en tradición: Contribuciones al desarrollo sustentable en el Estado Amazonas, Venezuela*, editores A. Carrillo and M. A. Perera. Caracas: Deutsche Gesellschaft Für Technische Zusammenarbeit.
- Guss, David M. (1989). *To weave and sing: Art, symbol, and narrative in the South American rainforest*. Berkeley: University of California Press.
- Hames, Raymond B. (1978). Behavioral account of the division of labor among the ye'kwana Indians of Southern Venezuela. Ph.D. Thesis, University of California Santa Barbara 1978.
- Hodgson, Dorothy L. (2002). *Introduction: Comparative perspectives on the indigenous rights movement in Africa and the Americas*. En: *American Anthropologist* 104 (4): 1037-1049.
- Iribertegui, Ramón. (1987). *Amazonas: El hombre y el caucho*. Caracas, Venezuela: Vicariato

- Apostólico de Puerto Ayacucho : Distribuidor Servicios Educativos Alfa Omega.
- Jackson, Jean E. (1995). *Culture, genuine and spurious: The politics of Indianness in the Vaupes, Colombia*. En: *American Ethnologist* 22 (1): 3-27.
- La Iglesia en Amazonas. (1997). Vol. 18. Puerto Ayacucho: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.
- . (2002). Vol. 22. Puerto Ayacucho: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.
- Lauer, Matthew. (2005a). *Fertility in Amazonia: Indigenous concepts of the Human Reproductive Process Among the ye'kwana of Southern Venezuela*. Ph.D. Dissertation. University of California, Santa Barbara, CA.
- . (2005b). *Friends or Foes: Conflicts between indigenous politicians and conservationists in the Upper Orinoco-Casiquiare Biosphere Reserve*. En: *Cultural Survival Quarterly* Winter: 48-52.
- Lizot, Jacques. (1976). *The yanomami in the face of ethnocide*. En: *International Workgroup of Indigenous Affairs Document* 22.
- . (1985). *Tales of the yanomami: Daily life in the Venezuelan forest*. Traducido por E. Simon. Cambridge: Cambridge University Press.
- Márquez, R. (1996). *Alcaldes de Amazonas se oponen a nulidad de Ley Territorial en CSJ*. En: *Ultimas Noticias [Caracas]* 26 de enero, sec. A.
- Miranda, Marta, Alberto Blanco-Urbe Q., Lionel Hernández, José Ochoa G., and Edgard Yerena. (1998). *A battle for the protection of natural resources in Amazonas*. Disponible a 4 de agosto de 2003 en http://pubs.wri.org/pubs_content_text.cfm?ContentID=1116
- Mosonyi, Esteban Emilio. (1981). *El caso nuevas tribus*. Caracas, Venezuela: Editorial Ateneo de Caracas.
- ORPIA (1999). *Carta al Presidente de la República*. En: *Futuro del Sur [Puerto Ayacucho]* 26 de marzo, sec. A.
- PROVEA. (1997). *Situación de los derechos humanos en Venezuela: Informe anual*. Caracas: Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos.
- Ramírez, Luis Felipe. (2002). *Consideraciones para entender la coyuntura política actual en el mundo yanomami*. En: *La Iglesia en Amazonas* 22 (96): 18-23.
- Ramos, Alcida Rita. (1977). *El Indio y los otros: La visión multiétnica de un indio Maingong*. En: *American Indigena* 37 (1): 89-112.
- . (1994a). *From eden to limbo: The construction of indigenism in Brazil*. En: *Social construction of the past: Representation as power*, editores by G. C. Bond and A. Gilliam. London: Routledge.
- . (1994b). *The hyperreal Indian*. En: *Critique of Anthropology* 14: 153-171.
- . (1995). *Sanumá memories: yanomami ethnography in times of crisis, New directions in anthropological writing*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.
- . (1998). *Indigenism: Ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Ramos, Alcida Rita, and Kenneth Lain Taylor. (1979). *The Yanoama in Brazil 1979, IWGIA document 37*. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Republica de Venezuela. (2000). *Gaceta electoral de La Republica Bolivariana de Venezuela*. Caracas.

- Smole, William J. (1976). *The Yanoama Indians: A cultural geography*. Austin: University of Texas Press.
- Turner, Terence. (1991). *Representing, resisting and rethinking: Historical transformations of Kayapó culture and anthropological consciousness*. En: Colonial situations: Essays on the contextualization of ethnographic knowledge, editores by G. Stocking. Madison: University of Wisconsin Press.
- Warren, Kay B., and Jean E. Jackson. (2002). *Indigenous movements, self-representation, and the state in Latin America*. 1st ed. Austin: University of Texas Press.

PREGUNTAS DEL EDITOR – RESPUESTAS DEL AUTOR

1/ Su artículo analiza la forma en que un indígena, Jaime Turón, participa en la política venezolana a través de la consecución de un importante cargo, como es una alcaldía. Igualmente, usted muestra como su propia historia personal, su adaptación al papel de político venezolano y su forma de vida provoca que por parte de organizaciones que defienden los derechos de los pueblos indígenas le acusen de “no ser indígena”, pareciendo que lo indígena es sólo aquello apegado a la imagen “tradicional” de lo que es ser indígena (tradiciones, formas de vestir, y determinadas políticas aislacionistas). Por el contrario, Jaime Turón parece ser el resultado de la confrontación (o el contacto) entre la sociedad nacional y los pueblos indígenas, teniendo un perfil ambiguo entre ambos mundos. En este sentido, parece que para poder participar de la esfera política nacional, primero es necesario aceptar las reglas, costumbres y hábitos que dicha política nacional tiene ¿qué opinión le suscita esta afirmación. Por su experiencia, ¿Considera usted que esta doble pertenencia es el principal camino existente para la participación indígena en las instituciones nacionales de Venezuela? ¿Cómo cree usted que el propio Jaime Turón conjuga ambas pertenencias? ¿hasta qué punto se puede considerar que Jaime Turón representa realmente a los indígenas y a su dinamismo, mucho más que la imagen del “indígena puro”?

Una de las consecuencias de la expansión de las estructuras políticas nacionales en la región de los ye'kwana ha sido el incremento en la complejidad del liderazgo. Las autóctonas nociones ye'kwana de liderazgo, comunidad, y toma de decisiones se han transformado apreciablemente durante este proceso. Sin embargo, sería sólo parcialmente correcto inferir de mi artículo que los líderes indígenas deben aceptar o adoptar completamente las reglas, costumbres, hábitos, y estilo de liderazgo de la política nacional para poder participar en la esfera política. Mas bien el éxito político de Turón, reflejado en sus sucesivas reelecciones como alcalde (1995, 2000, 2004), se basa precisamente en su habilidad para desarrollar una estrategia política que reconcilien las diferencias entre la cultura ye'kwana y la sociedad nacional venezolana.

Tradicionalmente el liderazgo se basaba en la autoridad personal, el tamaño de las redes de parentesco cognáticas, y la pericia en el campo de lo ritual. De hecho, el conocimiento ritual era especialmente importante porque la salud y el bienestar de la comunidad dependerían de los talentos rituales de sus líderes. Los ye'kwana tenían ritos específicos para muchos aspectos de la vida como ser garantizar la salud de un bebe recién nacido o la abundancia de las cosechas.

Con la llegada de los misioneros Evangélicos en los años cincuenta, los tradicionales modos de liderazgo en las aldeas ye'kwana del Alto Orinoco empezaron a ser transformados. Los jóvenes ye'kwana fueron educados en aritmética básica y español, y a los estudiantes más astutos se les dio la oportunidad de estudiar como pupilos en escuelas venezolanas. Debido a estas experiencias la generación más joven se familiarizó con la sociedad venezolana. En las últimas décadas la interacción con esta sociedad se intensificó tanto que la habilidad para tratar con venezolanos paso a ser una ventaja esencial para liderar en el nuevo medio social. Estos jóvenes líderes comenzaron a desplazar el liderazgo tradicional, un proceso que fue exacerbado por los misioneros y las autoridades regionales que emplearían a los jóvenes como enfermeros, maestros o en otras ocupaciones asalariadas. En los últimos cincuenta años esta transformación evolucionó y los líderes tradicionales fueron sobrevividos por la primera generación alfabetizada y bilingüe. Turón es un ejemplo de esta nueva clase de líderes que hoy en día son ancianos en sus comunidades.

A pesar de los nuevos contextos sociales y políticos originados por la expansión fronteriza nacional y la creación del municipio Alto Orinoco, los líderes ye'kwana como Turón han tenido que cumplir con ciertas pautas sociales ye'kwana para ganarse el respeto y la autoridad. Estas pautas establecen que los líderes deben tener carisma, una red de parentesco cognática, y aun más importante, un extenso conocimiento. Pero el conocimiento necesario para el liderazgo hoy en día no es sobre los rituales ni la historia oral tradicional. En cambio, los líderes deben demostrar su comprensión y familiaridad con las prácticas, instituciones y dinámica de la sociedad venezolana y su sistema político-nacional. Es decir, el marco básico que sostenía el liderazgo ye'kwana tradicional continúa operando en el contexto social contemporáneo con un cambio radical sólo en el *contenido* del conocimiento. El conocimiento ritual tradicional ha sido desplazado completamente por el conocimiento del sistema político venezolano.

Las nociones ye'kwana de comunidad también han cambiado. Ahora, los ye'kwana definen el bienestar de la comunidad de acuerdo al grado de adquisición tecnológica occidental como ser motores fuera de borda, escopetas, municiones y molinos motorizados para procesar la yuca amarga. Este cambio fue un proceso promovido por los misioneros evangélicos quienes pensaban saturar las comunidades evangélicas con tecnologías occidentales como una estrategia para convertir los ye'kwana al cristianismo. La alcaldía ha continuado con esta táctica, distribuyendo mercancía y servicios como una manera de clientelismo. Las oportunidades de adquirir riqueza material para los ye'kwana a través de la alcaldía han cercenado otras formas en que los ye'kwana pueden participar en la política nacional como ser afiliándoles con organizaciones no gubernamentales y/o federaciones

indígenas regionales. Ocurre que estas instituciones no tienen los recursos económicos necesarios para poder competir con las estructuras políticas venezolanas y, como resultado, los ye'kwana se han volcado rápidamente hacia la política electoral.

Jaime Turón es claramente un producto de las transformaciones en la sociedad ye'kwana y contradice en muchos sentidos la imagen del "indio auténtico". Cabe destacar que el aspecto del liderazgo de Turón más aborrecido por los activistas criollos es su corrupción. Pero, curiosamente la corrupción no es un asunto de inquietud para los ye'kwana. Aún las comunidades ye'kwana que se oponen a la política de Turón nunca lo criticaron por su vida ostentosa o auto-enriquecimiento. Mas que nada la oposición ha encuadrado sus críticas a Turón en términos de la desigualdad en la distribución de recursos, servicios, y otros beneficios suministrados por el gobierno municipal. El auto-enriquecimiento de Turón nunca fue un tema de discusión para los ye'kwana que lo oponen. Yo interpreto la ausencia de críticas acerca de la corrupción de Turón como parte de la tradicional idea ye'kwana que cree que es justificable explotar a los criollos de cualquier manera posible. Además, desde el punto de vista de los ye'kwana, Turón, como político tiene el derecho de engañar al gobierno nacional para su propio beneficio. El hecho está en que todos los políticos venezolanos que han llegado al Alto Orinoco han tenido recursos aparentemente interminables a su disposición lo cual yace en su ostentoso despliegue de riqueza material. Los ye'kwana están convencidos que Turón debe actuar así para ser un "auténtico político" en el mundo criollo.

2/ Por otro lado, especialmente interesante es el papel que juegan en su texto las organizaciones de defensa de los pueblos indígenas, las ONGD y de las propias iglesias, llegando a solicitar el que ellas puedan ser las portavoces de los propios pueblos indígenas (en vez de los indígenas). Por sus palabras, parece que usted describe que estas organizaciones están muy ligadas a una imagen del "indígena puro", sin tener en cuenta que las sociedades indígenas se hayan en procesos dinámicos y de cambio. Por mi experiencia, muchos pueblos indígenas reclaman el fin de esta imagen, puesto que consideran tener el derecho a cambiar sus propias tradiciones y no tener que mantenerlas "a toda costa". ¿Podría usted desarrollar los motivos por los cuales estas organizaciones se otorgan el papel de portavoces de los indígenas? ¿Realmente representan la voz de los indígenas? ¿Hasta que punto no están influidas más por la imagen del "indio puro", que usted menciona, que por las necesidades que los propios indígenas claman? ¿Cómo se han integrado en la estructura social indígena?

En los últimos noventa años la Iglesia Católica ha asumido el papel de defender los pueblos indígenas de Venezuela. Esta relación con los indígenas empezó formalmente en 1915 con la promulgación de la Ley de Misiones, que otorgó al Vicariato Apostólico Alto Orinoco (bajo el control del orden Salesiano) los derechos extraterritoriales de las tierras indígenas del sur de Venezuela. En aquel momento el gobierno venezolano y la Iglesia Católica alentaron la asimilación de las poblaciones nativas a la sociedad criolla, un proyecto que implicó la erradicación de las diferentes

culturas indígenas y su incorporación a la economía nacional. La Ley de Misiones personificó la política de la asimilación y confió a los misioneros salesianos el “reducir y civilizar” las poblaciones indígenas. Como únicos protectores de las tierras indígenas, los misioneros católicos que se establecieron en las áreas más remotas como es el Alto Orinoco influyeron psicológicamente a los indígenas. En cierto sentido, la Ley de Misiones puso al día las relaciones entre la Iglesia y las poblaciones indígenas, lo cual yo personalmente caracterizaría como un paternalismo benigno. En gran parte, este precedente histórico continúa influyendo sutilmente la manera en que la Iglesia trata a los pueblos indígenas.

El Vicariato comenzó a cambiar su punto de vista sobre su relación con los pueblos indígenas en los años sesenta. Los misioneros dejaron sus prácticas asimilacionistas y asumieron una orientación más progresiva. El Vicariato comenzó a criticar el neoliberalismo, el transnacionalismo y la política desarrollista del gobierno venezolano. Además, ofreció a los indígenas un paradigma nuevo que se basó en la politización de la *etnicidad* para que los indígenas pudieran hacerla valer políticamente y frustrar así los poderes seculares del estado. Esto formó parte de una tendencia general en América Latina en donde la identidad étnica era utilizada por los pueblos indígenas como un modo de auto-asertividad política. Vale mencionar el caso de los Kayapó de Brasil (Turner, 1991; Fisher, 1995). Este pueblo indígena fue espectacularmente exitoso en llamar la atención y hacer conocer sus demandas ante audiencias nacionales e internacionales (p. ej., el artista Sting viajando a la selva Amazónica para apoyar a los Kayapó).

El Vicariato en Puerto Ayacucho ha adoptado entusiasmadamente la política de identidad y la ha promovido entre los indígenas. ORPIA, la ONG inter étnica más poderosa y apoyada por la Iglesia (mencionada en mi artículo) también ha sido influenciada por la política de identidad. Por ejemplo, en la oficina de ORPIA en Avenida Orinoco en Puerto Ayacucho se destaca la diversidad de los pueblos indígenas del estado. Cuatro casas tradicionales, cada una representando los estilos arquitectónicos indígenas, han sido construidas contiguas a ORPIA. A todo esto se suma un restaurante, “La Pusana” (término indígena que hace referencia a un afrodisíaco), el cual se construyó dentro del complejo de oficinas de ORPIA siendo el único restaurante en Puerto Ayacucho que ofrece platos típicos como carne de danto, lapa, y venado. Esta actitud de incorporar elementos indígenas a la imagen pública demuestra cómo ORPIA entiende el valor de la diversidad y manifiesta su oposición a las prácticas asimilacionistas. Bajo la bandera de diversidad y pluralismo, ORPIA, con el apoyo del Vicariato, ha defendido exitosa y vehementemente a los pueblos indígenas de los comerciantes, evangélicos, y mineros.

Aunque la política de identidad ha sido una técnica poderosa empleada por organizaciones y líderes indígenas para hacer mundialmente pública la situación de los pueblos amazónicos, su esencia tiene contradicciones graves. Las audiencias nacionales e internacionales que donan recursos a las ONG como ORPIA son seducidas por los indígenas “auténticos” que personifican la

noción romántica occidental del "salvaje noble". En el caso de los indígenas que no califican para estos criterios de autenticidad, son catalogados como inauténticos, corruptos y occidentalizados.

En entrevistas con empleados de la Iglesia, todos expresaron un verdadero interés por proteger, ayudar y sostener a los pueblos indígenas de tal manera de facilitar su autonomía y autodeterminación política. Al mismo tiempo, queda claro que los misioneros tuvieron nociones relativamente estáticas sobre cómo los indígenas debían actuar, comportarse y reivindicarse políticamente. Como patrocinadora de la diversidad, tradición e identidad indígena, la Iglesia encuentra difícil acomodar a un líder como Jaime Turón cuyas acciones contradicen los elementos fundamentales de la imagen idealizada del "indio auténtico". Cuando los opresores de personas indígenas son criollos, políticos no-indígenas, o corporaciones multinacionales la defensa de los pueblos indígenas desde el punto de vista de la diversidad y el pluralismo es efectiva. Pero cuando los propios indígenas critican la política de identidad y rechazan la imagen del "salvaje noble", la estrategia política se desploma. La única alternativa disponible es demonizar los líderes como inauténticos, una táctica que trae cismas, reclamos y contrademandas entre las poblaciones nativas, satisfaciendo los prejuicios de los que reclaman que los indígenas no tienen la capacidad de gobernarse a sí mismos.

Lo interesante del caso de Jaime Turón es que él no está *obligado* a posicionarse políticamente como una persona indígena para ganar el poder político. Su poder no se basa en el patrocinio ni de la Iglesia Católica, ni de las ONG, ni de las organizaciones internacionales en los países desarrollados. Su poder está en el distrito electoral indígena del Alto Orinoco. Como elaboré en mi artículo, la imagen del "indio auténtico" es un concepto completamente ajeno para los ye'kwana, totalmente distante de su cosmología e interpretación cultural. Para Turón sería imposible ganar las elecciones sin conectarse con sus votantes y así ganar su confianza. Es obvio, considerando el éxito electoral de Turón, que jugar a ser "salvaje noble" no es parte del cálculo político en el Alto Orinoco. Mientras los electores del Alto Orinoco voten en favor de Turón, él puede proyectar cualquier imagen y gobernar el municipio del Alto Orinoco de la manera que él crea más apropiada.

BIBLIOGRAFÍA

Fisher, W. H. (1995). *Megadevelopment, environmentalism, and resistance: The institutional context of Kayapó indigenous politics in central Brazil*. En: *Human Organization* 53:220-232.

Turner, T. (1991). *Representing, resisting and rethinking: Historical transformations of Kayapó culture and anthropological consciousness*. En *Colonial situations: Essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. G. Stocking (Editor), pp. 285-313. Madison: University of Wisconsin Press.