

## Recensiones

1.- J. Clarac de B., B. Rojas, O. González Ñ., compiladores: *El Discurso de la Salud y la Enfermedad en la Venezuela de fin de siglo*, CIET - GRIAL, Universidad de Los Andes, Mérida - Venezuela, 2002, 214 pp.-

*El discurso de la salud y la enfermedad en la Venezuela de fin de siglo* constituye, sin duda, un valioso aporte para la comprensión, desde una perspectiva esencialmente antropológica, de los modos en que conjuntos sociales muy diversos interpretan y resuelven múltiples patologías, especialmente aquellas que más les afectan. Una obra de esta naturaleza, en que se expone una variedad de casos específicos —que abarcan desde comunidades rurales andinas hasta algunas etnias indígenas—, posee una relevancia y pertinencia incuestionables. Ello es así en virtud de la necesidad, a estas alturas apremiante, de descifrar las ricas y complejas representaciones y exégesis que reciben determinadas enfermedades en el seno de sectores socioculturales definidos, así como los saberes y las terapias tradicionales que, muy probablemente, podrían ofrecer nuevas pistas e inéditas contribuciones a una ciencia contemporánea necesariamente menos prejuicida, orgullosa y unidimensional.

Pese a la diversidad de ensayos que componen el texto, todos los cuales abordan fenómenos y problemáticas particulares, es posible encontrar una marcada concentración de esfuerzos intelectuales —suerte de hilo conductor— sobre la existencia de sistemas terapéuticos alternativos —distintos del biomédico oficial— que, lejos de ser mera expresión de atraso y barbarie, conllevan un conocimiento completo y complejo donde lo simbólico y lo orgánico, lo individual y lo social, lo natural y lo cultural, están estrechamente vinculados, al punto de no disociarse jamás en el discurso de los sabios terapeutas tradicionales: chamanes, yerbateros, “brujos” y comadronas son, pues, especialistas

en el difícil arte de concertar la realidad cruda de la enfermedad —el desequilibrio y el desorden— con las representaciones simbólicas que le otorgan un sentido cultural e inducen la preparación y aplicación de tratamientos coherentes. Se percibe, pues, la multiculturalidad e interculturalidad del fenómeno curativo, y de la ciencia en general, por más que reniegue de tales aportes el cientificismo occidental académico y oficial.

Resulta particularmente llamativo el hecho de que, muy a menudo, los diversos sistemas médicos —el oficial y los alternativos— sean asumidos como complementarios por los individuos, quienes no dudan en ir de uno a otro para resolver cualquier alteración que juzguen importante. Y pareciera que, en definitiva, no podría ser de otra forma, dado que en la salud y la enfermedad se resume, tal vez, el mayor de los dilemas humanos. Esta convergencia de sistemas aparentemente opuestos e irreconciliables propone al analista nuevos retos para comprender la interculturalidad que preconizamos hace varias décadas y, así también, la recomposición de identidades en los actuales tiempos de globalización, quizás mejor llamada mundialización.

Mención aparte merece la calidad de los textos incluidos —y aquí nombro a todos los coautores y coautoras: Jacqueline Clarac, Luisa de Pedrique, Raquel Martens, Fabiola Bautista, Belkis Rojas, Ronny Velásquez, Nalúa Rosa Silva Monterrey, Omar González Nández, Nelly García Gavidia— en cuanto a profundidad, coherencia, precisión, estilo y —lo que es muy importante— *aggiornamento*, vale decir, la evidencia de estar al día. Me he enterado por vías múltiples que algunos médicos y científicos “duros” se enteraron de la existencia de la obra y tomaron interés en su conocimiento y apreciación, tal vez para corregir sus propias prácticas de fundamentalismo cientificista. Yo sé que el diálogo es lento, mas también es verdad que desde hace algunos años la situación viene cambiando. En todo caso, considero que tal acercamiento mutuo no debe dejarse al azar; tenemos que forzar los mecanismos conducentes a la consecución del nuevo episteme, en cuyo seno todos — punto más punto menos— nos sintamos representados dentro de una progresión hacia la interculturalidad.

Conforme a mis expectativas, el lucido nombre de Georges Devereux atraviesa el libro de extremo a extremo; lo cual no está nada mal, dados los méritos, aportes e incluso polémicas que el ilustre fundador de la etnopsiquiatría engloba en su trayectoria intelectual y profesional. Su figura constituye referencia obligatoria para el conjunto multidisciplinario de investigadores que se ocupan en los fenómenos por él analizados u otros circunstancias. No obstante, me llamó muy especialmente la atención la larga, documentada y muy antropológica contribución de Omar González Nández que lleva por título “Los chamanes arawakos del noroeste amazónico vistos a través de las categorías de Róheim y Devereux”, donde el investigador venezolano somete a una crítica dura y merecida el núcleo temático devereuxiano de la llamada “locura chamánica por asignación”.

En su investigación de primera mano, donde se vale inclusive de sus conocimientos acumulados sobre distintas lenguas arawak de la zona, González Nández llega a desmontar de manera convincente esa falacia ideológica y empírica, que si bien no le resta méritos a la obra total de Devereux —todo científico que osa innovar en su campo presenta infaliblemente sus aciertos y sus desaciertos— ha repercutido negativamente en las pesquisas contemporáneas que tratan de dilucidar no solo el chamanismo per se, sino todo el ámbito de la antropología médica y la religiosidad popular, de tantísima significación para el inicio del milenio.

No dudamos que en la psique individual o colectiva de algunos chamanes actúe algún tipo de desorden mental, ya que se trata de seres humanos y, ciertamente, muy caracterizados y marcados por experiencias, acontecimientos y situaciones fuera de lo común, en las profundidades simbólicas y axiológicas de las innumerables realidades socioculturales. Ello no justifica, en modo alguno, encasillar al chamán universal en una categoría netamente peyorativa, más allá de los muchos esfuerzos que se hagan por enaltecer su figura o valorar su actuación en tanto que ente comunicador con el mundo extrasensorial y ordenador de las relaciones entre los propios miembros de cada comunidad. En ese sentido, González recoge e interpreta un valioso conjunto

de testimonios que dan fe de la sabiduría, equilibrio mental e incluso liderazgo de algunos renombrados chamanes que se han destacado en la región rionegrera; a lo que podríamos agregar, con conocimiento de causa, que esta misma reivindicación ha de hacerse extensiva a muchísimas etnias indígenas dentro y fuera de Venezuela. Por otra parte, comparto con González Nájuez el reconocimiento que este le hace a la concepción de Róheim, con la salvedad de que ese autor, al afirmar que el discurso chamánico “es el elemento básico del pensamiento y la fase inicial de cualquier actividad”, no deja de incurrir en cierto evolucionismo ingenuo, ya muy cuestionado.

Al felicitar la tesonera labor coordinadora de Jacqueline Clarac y en virtud de lo expuesto, me atrevo a recomendar a mis colegas de Mérida y toda Venezuela el participar sin complejos en la innovación teórica, además de la empírica, tan necesaria para terminar de configurar la antropología crítica y comprometida: que jamás podrá ser producto exclusivo de la academia norteamericana, pero ni siquiera de la europea. No se trata de asumir posiciones iconoclastas de jóvenes turcos ni nada parecido, sino de afrontar seriamente nuestras responsabilidades, ya con miras de tomar parte activa en la búsqueda, elaboración, ejecución y seguimiento de grandes soluciones a los retos que todos conocemos, en íntima alianza con los pueblos y poblaciones que reclaman solidaridad. América Latina es un continente clave para moldear a este nuevo tipo de científico.

**Esteban Emilio Mosonyi\***  
**Caracas, 13 de mayo de 2002**

---

\* Antropólogo, Prof. Titular de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.

2.- Barrera Rivera Paulo. *Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do Protestantismo na América Latina*. São Paulo, Olho d'Água, 2001, 299 pp.

## Memoria, transmisión y emoción religiosa

### Introducción

El libro de Barrera es una obra de grande aliento. En sentido estricto podríamos decir que en este trabajo hay en realidad, dos libros: uno que cumple de modo formal y riguroso aquellas exigencias de una tesis de doctorado, la interlocución exigida con las teorías consagradas en nuestro campo académico, cuando aborda temas como: racionalidad, tradición y carisma, secularización, desencantamiento, modernidad. El otro libro, es el que lanza una agradable brisa de novedad, cuando trae a discusión la perspectiva de la transmisión y del recurso a la memoria, ausentes (hasta donde conozco) en la sociología de la religión practicada en América Latina.

Hay que agregar que esta nueva perspectiva ayuda a arrojar luz en el complejo terreno de la religión contemporánea, marcado por la velocidad de sus transformaciones. También trae nuevos elementos para pensar las mutaciones ocurridas en el protestantismo latinoamericano como resultado de la eclosión pentecostal.

Innovaciones e interlocuciones con temas consagrados de la sociología de la religión

Lo que me parece innovador en el abordaje del libro sobre el fenómeno religioso es su propuesta de distanciarse de una ya tan escudriñada sociología del *poder religioso* y dirigirse hacia una sociología de la *transmisión religiosa*. Es decir, el enfoque deja de estar en la gestión, la administración y los contenidos de las instituciones religiosas y pasa a centrarse en la dinámica del creer, en su reproducción, donde la movilización de la memoria del hecho fundante funciona como garantía de la *continuidad* de la religión. Para eso, el autor se inspira en la "sociología de la memoria" de Maurice Halbwachs. Eso no quiere decir

que la reproducción religiosa no tenga relación con la cuestión del poder. Sin embargo, segundo Barrera ella no se restringe o se reduce a esa esfera (p.54). Dentro de esta perspectiva la especificidad del fenómeno religioso está en su capacidad para estabilizarse en base a una fidelidad a sus orígenes y a su tradición. Con el objetivo de garantizar su legitimidad se establece una “memoria autorizada” (Halbwachs: 1994), a partir, claro está, de los detentores del poder religioso, como versión fidedigna de los orígenes y con el fin de ser transmitida y perpetuada. De esta forma la creencia es siempre una especie de recuerdo (p.45). En la perspectiva de la transmisión religiosa, la religión se estructura sobre un “carácter conflictivo”, pues los constantes cambios operados en su seno para responder a las transformaciones de la sociedad son enmascarados por el “imperativo de la continuidad”, que reafirma la fidelidad a los hechos fundadores. Es lo que Halbwachs llamó de “ilusión de no cambio”. En este sentido la fuerza de las creencias religiosas reside en la dinámica de la memoria y de su transmisión como un proceso complejo que percibe los hechos originales en estado de preservación, inclusive en medio de sus transformaciones (p. 82).

Junto a este interesante enfoque de transmisión y memoria religiosa, el argumento del libro también dedica y consume páginas y capítulos a un intrincado y erudito debate sobre las ventajas de los conceptos “desencantamiento” (Weber) y “salida de la religión” (Gauchet), eso con el objetivo de demostrar que no hay incompatibilidad entre religión y modernidad/secularización. Conceptos que, en mi opinión, no alcanzan tan bien como el de *sociología de la transmisión religiosa* (la faceta más rica de su argumento) una interpretación para el “boom” de *magia* instrumental y de *emoción* presentes en los pentecostalismos contemporáneos, que caminan en sentido contrario a la acción devastadora del “desencantamiento” y de la racionalidad, presentadas como imperantes en la modernidad y colonizadoras de las religiones vigentes.

Considero, de esta manera, que en la distribución del peso de los argumentos teóricos presentados por el autor, la posibilidad de preeminencia de la perspectiva innovadora de la *sociología de la memoria* de Halbwachs – a despecho de haber recibido un capítulo – termina un tanto ofuscada por la avalancha de temas recurrentes de la sociología de

la religión involucrados. Sobre este particular, la figura de Halbwachs es interpuesta a la de uno de los grandes “padres fundadores” de la sociología (de la religión), Max Weber, que funciona como una sombra obligatoria de la presencia de los temas sociológicos clásicos en el desarrollo de la perspectiva de la sociología de la transmisión religiosa. Esta presencia, marcadora del compás, aparece tanto como potencialidad, cuando Barrera Rivera afirma que “el pensamiento weberiano ofrece bases para la sociología de la transmisión” (p. 59) y también como restricción, cuando el autor enfatiza “las limitaciones de la teoría weberiana” que no aborda la transmisión y reproducción religiosa y sí su poder (p.61).

Al analizar las transformaciones ocurridas en la cultura contemporánea, que influyen directamente en la creencia religiosa y su transmisión —como la *destradicionalización*: cuando las tradiciones se encuentran desvinculadas de las culturas y lugares, al servicio de los individuos (p.193), y la *desregulación religiosa*, pérdida de la capacidad reguladora de las instituciones, lo que tiene implicaciones en la autonomía del sujeto religioso— surge la siguiente cuestión (desde el punto de vista de la sociología de la transmisión religiosa): si la religión se funda en la tradición, cómo puede ella persistir en la sociedad contemporánea movida por cambios sucesivos?, o sea, cuál sería el futuro de la tradición religiosa en un cuadro de fragilidad de la memoria religiosa? (p.82). El análisis del autor se encamina entonces hacia el estudio del fenómeno de la destradicionalización en el sistema de transmisión religiosa, marcado por el distanciamiento de la legitimidad de la transmisión en tradición en favor de la legitimidad de la transmisión en la emoción (p. 18), que engendra un nuevo tipo de transmisión religiosa centrado en lo emocional.

En este particular se percibe el destaque de otra autora, en la misma senda de Halbwachs. Se trata de Danièle Hervieu-Léger, que en su análisis de las religiones contemporáneas, coloca el foco de investigación en la comprensión de las mutaciones modernas de la memoria (p.208). De la misma forma que para Halbwachs, considero que el pensamiento de Hervieu-Léger quedó un tanto comprimido en medio de otros autores utilizados, como Lyotard, Giddens, Baudrillard, etc, que centran sus análisis sobre la modernidad (e indirectamente sobre la religión) en el campo de los dilemas de la racionalidad y de la seculariza-

ción y no en el campo de la transmisión y de la memoria. A pesar de eso, el autor, apoyado en Hervieu-Léger, muestra que las sociedades actuales son distintas a las “sociedades de memoria”, porque no necesitan referirse al pasado para constituirse (p.208). En nuestras sociedades no hay más el recurso al pasado para dar sentido al presente e imaginar el futuro. Al contrario, se vive un presente exclusivo y continuo (p. 209). La rapidez de las mudanzas sociales impone una memoria inmediatista, que substituye a la memoria como condición de continuidad. La importancia sociológica de este fenómeno no está en la crisis de las tradiciones y sí en la crisis de su transmisión (p. 209).

### **Una nueva perspectiva para la sociología del protestantismo y del pentecostalismo en América Latina**

Para Barrera Rivera hay una fragilidad sociológica en el protestantismo que, si por un lado, le garantizó un lugar de destaque en el mundo moderno, por su sintonía con las actitudes del libre albedrío y con el individualismo, por otro no le aseguró una continuidad, por la insuficiencia de indicadores palpables en su sistema de transmisión (p. 143). Esto se da por tres aspectos de su configuración como religión. El primero se encuentra en la forma escogida para la sanción de su verdad religiosa, que se basa en la referencia a los hechos fundadores a través de la interpretación de un libro sagrado, La Biblia, lo que resulta en un pluralismo hermenéutico. Debido al principio de la “Sola Scriptura”, el carácter divino de la institución es cuestionado, generando diversas alternativas eclesíásticas (p. 144s) y la autonomía del fiel en relación a las iglesias (p. 153). El segundo aspecto confiere prioridad al individuo frente a la institución, es decir, “el sacerdocio universal de todos los creyentes” quiebra el monopolio clerical de interpretación de lo sagrado y actúa como factor de individualización de la experiencia religiosa (p. 153). El culto, elemento central del sistema religioso, es relativizado por las posibilidades individuales de experiencia y de interpretación de la verdad religiosa (p.154). El acceso de los fieles a La Biblia lleva a una pluralidad de opiniones que torna lo sagrado objeto de discusión, cuestionamiento y preferencia (p.154). Por fin, el tercero está en el carácter ambiguo de la figura del sacerdote en esta religión, el cual se legitima más por su saber teológico que por un *status* sagrado (p. 146)

pues el énfasis protestante sobre la verdad está antes en el mensaje revelado y en su hermenéutica que en la institución, los ritos y las funciones portadoras de lo Sagrado (p. 146). El protestantismo, por no depender de ritos y sí de discursos genera una pluralidad de interpretaciones, quedando expuesto al juego hermenéutico (p. 149), lo que contribuye a un desencantamiento de su culto, pues al contrario del rito que no requiere explicación, el discurso siempre exige coherencia (p. 150). Diferente del rito, que es integrador, el discurso desintegra pues lleva a diferentes interpretaciones (p. 150).

Como forma de crear una eficacia en la transmisión y superar su “fragilidad” en este particular, el “protestantismo recibido” (p. 135s) en América Latina desarrollo, afirma Barrera, una capacidad de plasmar la verdad religiosa en la misma figura de sus pastores. En el protestantismo latinoamericano, el prodigio revelado en el pastor viene de su capacidad para llevar a sus oyentes a la conversión, a través de un discurso emocional (p. 147). La verdadera vocación del pastor quedó vinculada a la experiencia del “llamamiento” emocional a la conversión (p. 148). Desde el punto de vista de la transmisión, el discurso pastoral que promueve el éxtasis tiene capacidad de integrar porque la emoción elimina las diferencias en la interpretación del mensaje transmitido (p. 151). Esta evangelización, realizada por hábiles predicadores que propiciaban experiencias emocionales, distanció al “protestantismo recibido” del principio de la “Sola Scriptura”, con una gradual pérdida de la importancia del texto sagrado en sus sermones (p. 170) en favor de su capacidad para despertar en los individuos el “encuentro con Jesús” a través de la emoción. También, si el protestantismo latinoamericano aprovechó la emoción en el instante de la conversión, luego abandonó ese discurso en el proceso de instrucción religiosa, en el estudio bíblico y la catequesis del nuevo convertido, llevándolo a una rutinización de su práctica religiosa (p. 171). De esta forma el recién convertido se distanciaba paulatinamente de la emoción religiosa fundadora y pasaba a legitimar su fe en términos racionales. A través de la socialización en la nueva comunidad religiosa, este neófito pasaba a construir el perfil de su nueva identidad religiosa, en un proceso que Barrera Rivera llama “desencantamiento de la conversión” y “secularización de la experiencia religiosa” (p. 172).

Me parece bastante cuidadoso el análisis del autor cuando afirma que, en el caso del protestantismo latinoamericano, se agrega a la clásica precariedad protestante en lo que se refiere a la transmisión religiosa, la eliminación de la emoción posconversión como factor de quiebra de la eficacia en la transmisión. El trabajo de instrucción religiosa basado en la Biblia fue tan completo que hizo innecesaria, en las próximas generaciones la conversión emocional. Todo en favor de un convencimiento racional de la doctrina, de la moral y de las costumbres de la religión escogida (p. 172). En el protestantismo latinoamericano, después de una conversión extática, las prácticas religiosas de la vida cotidiana pasan a ser orientadas por el seguimiento de la Biblia, y el texto sagrado substituye a la emoción, trabajando así, como en el protestantismo clásico (por los tres factores anotados anteriormente) contra su reproducción religiosa. Recuperar la tradición (contra la emoción inicial) significó para el protestantismo latinoamericano colocar obstáculos en su reproducción (p. 179).

En reacción a esta contradicción, el pentecostalismo surgió en América Latina introduce una conversión que no es única sino que puede repetirse cuantas veces la experiencia lo requiera. Además, el pentecostalismo propicia otras experiencias religiosas en las que prevalece la emoción (p. 173). El pentecostalismo está constituido en su habilidad para movilizar la emoción religiosa, y su eficacia no depende más de la legitimidad tradicional y sí de sus respuestas a las demandas del momento (p. 225). Las creencias valen más por su valor extraordinario que por su coherencia (p. 233). El evento de Pentecostés se repite siempre como algo nuevo. No se legitima por fidelidad a la tradición y sí por la fuerza de la emoción que conlleva (p. 226). En el pentecostalismo la memoria fundadora no es reactualizada, sino que en cada culto irrumpe un nuevo hecho fundante que borra y relativiza los anteriores (p.236). Los ritos no se apoyan en la repetición de la tradición y sino en experiencias repetitivas de carácter extraordinario y único (p.244). Por tanto, para el autor, el éxito del pentecostalismo está relacionado con su afinidad y con la tendencia contemporánea a la destradicionalización de la religión, o sea, la desvalorización de la tradición en todos los campos del mundo actual, inclusive en la religión (p.263).

Llama la atención en su análisis del pentecostalismo, la interesante etnografía que Barrera Rivera hace de la *Igreja Pentecostal Deus é Amor* (IPDA), aunque advierte que no buscó un *estudio de caso* (p.23), pues sus observaciones de la IPDA en Perú, São Paulo y Bahía figuran como particularidades culturales de esta iglesia transnacional, con el objetivo de componer la descripción de un “sujeto religioso genérico” (p.23). Las etnografías, para mí, antropólogo de formación, son siempre bienvenidas, pues ayudan a problematizar y relativizar, con la vida concreta y cotidiana, muchos esquemas generalizantes. Y en el caso de los estudios sobre pentecostalismos, mucho se ha escrito de forma genérica o generalizando, para *todo* campo pentecostal, características de un modelo de iglesia, como por ejemplo la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD). En el caso de la etnografía de Barrera Rivera sobre la IPDA, su grado de detallamiento me hace relativizar inclusive la proposición más general del autor de que el pentecostalismo latinoamericano se aparta de la *tradicción* en favor de la *emoción*. Datos como la transubstanciación del pan y del vino en cuerpo y sangre de Jesucristo, principios del Catolicismo cortados por la Reforma y practicados por la IPDA en sus rituales de “Santa Cena”, nos hacen indagar sobre el abandono radical de la *tradicción* por parte de estas iglesias. De la misma forma, la referencia constante a la figura del fundador de la iglesia, David Miranda y de su “historia sagrada” (p.254-269), Brasil, presentado como una “terra santa”, una “Meca” o “Roma” de esta iglesia esparcida por América Latina y otros países (p.240). Los rituales marcados por un espacio exclusivo destinado a los pastores, como un “santo altar” prohibido a las mujeres y a los diáconos (p.272), todo eso son ejemplos que emergen de su etnografía, problematizando su esquema más general.

### Conclusión.

Una reseña es siempre una nota al pie de página frente a la amplitud de una obra literaria, y ésta que estamos concluyendo no huye a esa perspectiva. Ella, muchas veces funciona como una invitación para que el lector mismo haga su juicio de la obra en cuestión, a partir de aquello (mérito o polémica) que llamó la atención del reseñista. En ese sentido, de un lado, considero la obra de Barrera Rivera un exhaustivo ejercicio teórico de pensar la dinámica del protestantismo/

pentecostalismo latinoamericano, en un cuadro analítico de los dilemas y perspectivas de los abordajes de la religión en la contemporaneidad. Sin embargo, en esta apreciación van muchas de mis afinidades y preferencias, por lo tanto, creo que a despecho de su competente discusión de la cuestión en los marcos de los abordajes de la secularización/descantamiento, modernidad/tradición, es en la sociología de la transmisión religiosa de Halbwachs y en el recurso a la memoria de Hervieu-Léger que se encuentra la inspiración más fecunda, el lado más atractivo y relevante de su trabajo. Y me arriesgo a decir que es en ese aspecto que será recordado.

Marcelo Ayres Camursa\*

3.- Petri Saloperä “¿Desafiando el Estado? El conflicto indígena en Chile” en *Artikkelit Kesäkuu*, 2/2002, Helsinki.

El tema de la amenaza de pérdida de la identidad étnica y la cohesión social conduciendo a una homogeneización de las etnias o culturas indígenas como consecuencia de la globalización ha sido un tópico cada vez de mayor interés en las investigaciones socioantropológicas. El caso Mapuche demuestra cómo los grandes proyectos desarrollistas llevados a cabo en territorios étnicos y aún donde ellos se han opuesto por no haber participado en las decisiones que los generaron y mucho menos en sus grandes beneficios económicos, a pesar de ese proceso de modernización ajena a ellos, se ha producido no obstante una revitalización étnica de esta sociedad. Como afirma el autor: “...Los indígenas se han modernizado junto con el resto de la

---

\* El autor de esta reseña es Doctor en Antropología por el Programa de Antropología social del Museo Nacional de la Universidad Federal de Rio de Janeiro y profesor del programa de Pósgraduación en Ciencias de la religión de la Universidad Federal de Juiz de Fora. Inicialmente esta reseña fue publicada en portugués, en forma incompleta, en la revista *Estudos de Religião*, 21, Ano XV, dezembro de 2001.

sociedad, pero sin perder necesariamente su identidad. Todo esto muestra una vez más que la historia no es un producto del pasado sino una respuesta para los requisitos del presente”.

Un tema importante planteado por Salopera es la demostrada no disolución del Estado-Nación por el hecho de concederle nuevos derechos igualitarios a los pueblos indígenas en dirección hacia la autonomía en sus hábitats. El fantasma de la desintegración territorial de los países por este reconocimiento está plenamente rechazado. Muchas naciones latinoamericanas, incluidos Chile y recientemente Venezuela, han firmado y convertido en Legislación Nacional el Convenio 169 de la OIT que les concede autonomía a estos pueblos dentro del Estado Nacional, y hasta el presente lo único que se ha logrado es reivindicar los derechos de estos pueblos indios milenariamente excluidos sin que hasta hoy se hayan presentado casos de amenaza a la estabilidad territorial de los Estados-Nación.

**Dr. Omar González Ñañez**  
**Centro de Investigación Etnológicas-Maestría, ULA**