

Boletín Antropológico

ISSN: 1325-2610

Centro de Investigaciones
Museo Arqueológico



Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela
Enero-Junio 2011 No 81

**PRESENCIAS BAJO LA ARENA:
YACIMIENTOS ARQUEOLÓGICOS EN EL PARQUE
NACIONAL MÉDANOS DE CORO.**

Camilo Morón

Licdo. en Historia. Licdo. en Letras, mención Historia del Arte. Licdo. en Educación, mención Historia. Mgs. Sc. en Etnología, mención Etnohistoria. Mgs. Sc. en Museología. @-mail: camilomoron@gmail.com. Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda (UNEFM). Cátedras: Introducción a la Arqueología Falconiana / Planificación y Metodología de la Investigación Científica.

Resumen

Los Médanos de Coro son patrimonio natural y cultural de todos los venezolanos. Bajo sus dunas, yace el testimonio de los primeros pobladores de lo que es hoy Venezuela. Los contextos arqueológicos en el Parque Nacional Médanos de Coro pueden ser caracterizados como: 1. Afloramientos Cerámicos. 2. Cementerio Indígena. 3. Concheros y 4. Estructuras de Tierra Apisonada (estas últimas requieren estudios detallados para establecer su génesis cultural o natural). En las márgenes de las dunas, se cultivan huertas con técnicas ancestrales donde se cosecha patilla, maíz y caraotas. Esta herencia común a toda la Humanidad es atrocemente devastada por quienes trituran los testimonios del pasado bajo las ruedas de motos todoterreno y costosos carros modificados hasta literalmente pulverizarlo.

Palabras clave: Arqueología, Etnohistoria, Cerámica, Conservación.

**PRESENCES BENEATH THE SAND:
ARCHAEOLOGICAL BEDS IN MEDANOS NATIONAL PARK IN
CORO, VENEZUELA**

Abstract

The Medanos of Coro are part of the national heritage of all Venezuelans. Beneath the dunes lies evidence of the first populace of what is now Venezuela. The archaeological areas in Medanos National Park may be categorized as: 1. Ceramic Outcropping. 2. Indigenous Cemetery. 3. Shell Fossils. 4. Structures Made of Tamped Earth (the last requiring detailed study to determine if the

origins are cultural or natural). On the perimeter of the dunes there is evidence of plantations cultivated in the ancient way including: watermelon, corn and beans. This cultural heritage which pertains to all of us has been crushed and practically destroyed by the wheels of costly all-terrain vehicles and dune buggies.

Keywords: archaeology, ethno-history, ceramics, conservation

Introducción

Este ensayo está concebido para exponer una información precisa sobre los yacimientos arqueológicos en el perímetro del Parque Nacional Médanos de Coro, sobre su intrínseca diversidad y su manifiesta vulnerabilidad, de cara a las autoridades y los organismos competentes, las instituciones encargadas de velar por el patrimonio cultural de la Nación, la comunidad científica nacional e internacional y, especialmente, a las comunidades organizadas que viven en las inmediaciones del Parque, pues son éstas las llamadas para gerenciar y salvaguardar su legado histórico ancestral a través de la información científica y el conocimiento legal. Los Médanos de Coro son un ícono geográfico, histórico y simbólico de la región coriana, fueron declarados Parque Nacional el 6 de febrero de 1974 por decreto n° 1.592, comprenden una superficie de 91.280 hectáreas, discriminadas en: 42.160 hectáreas terrestres y 42.120 de superficie marina. El parque se extiende entre los municipios Miranda, Colina y Falcón. La zona de mayor reclamo para la industria turística es la región al Noroeste de la ciudad de Coro—sector conocido como Parque Ferial y Plaza de la Madre (P. Md. Mi.)— y la carretera que a través del istmo lleva a la península de Paraguaná (Morón, 2010: 18).

Pioneros de la Arqueología en la Región Coriana

Entre los primeros investigadores del pasado remoto en suelo falconiano, destaca la obra de Pedro Manuel Arcaya quien dedicase varios estudios a las lenguas aborígenes como: La Terminación Bacoa en Nombres Geográficos Indígenas (publicado en El Cojo Ilustrado, n° 457, Caracas, 1911), notas sobre el lenguaje de los Indios de Coro, topónimos, fitónimos y zoónimos indígenas, vocabulario comparativo de los idiomas indígenas del Distrito Urdaneta, frases indígenas conservadas en la memoria oral de los habitantes de la Península de Paraguaná, vocabulario Jirahara, nombres geográficos indígenas del Estado Falcón. Virtualmente desconocido, incluso entre los especialistas, es el apoyo que Arcaya brindó a pioneros de los estudios Etnológicos en Venezuela como Julio César

Salas, Alfredo Jhan, Luis R. Oramas, cuando Arcaya fue un alto funcionario del gobierno del general Juan Vicente Gómez; y luego de culminado el régimen, prologando obras y colaborando con distintas publicaciones. En carta fechada en Santa Ana de Coro, el 26 de Febrero de 1906, escribe a Lisandro Alvarado: “Hace mucho tiempo que cruzamos varias cartas respecto de asuntos indígenas. Después me he propuesto estudiar estas cuestiones detenidamente. Al efecto me he propuesto reunir cuanto se haya publicado sobre etnografía, historia primitiva y lingüística indígena en Venezuela. Mucho tengo ya. He comenzado un trabajo sobre los Aborígenes del Estado Falcón. Le remito los números de El Águila donde aparecen lo hasta hoy publicado y le remitiré los demás que salgan.” Estos estudios se fundirán en los primeros capítulos de Historia del Estado Falcón, cuya edición príncipe data de 1920. En otra carta fechada el 16 de Agosto de 1906, escribe a Lisandro Alvarado, quien, haciendo un alto en su erudito peregrinar, se encontraba en Tinaco: “...no he sabido que se hayan encontrado en Coro grandes cementerios de indios, pero sí que aún en esta ciudad se han encontrado sepulturas aisladas, en tinajas llenas de huesos. Todavía no he comenzado a reunir cráneos, pero me propongo hacerlo con los que aparezcan en lo sucesivo. Sí tengo algunas figuras de barro y armas de piedra.” Según Cruxent y Rouse, corresponde a Francisco Tamayo ser el primer investigador de la Arqueología de esta área. En 1932, publica Ensayo sobre el Arte Pictórico de los Caquetíos y Gayones, con un Bosquejo de la Evolución del Arte. Boletín de la Sociedad Venezolana de Ciencias Naturales, 1, n° 10: 398-405. Hacia fines del primer cuarto del siglo XX, Tamayo excavó en la costa sudoccidental del Golfo de Coro, donde rescató tuestos pintados con dibujos geométricos. Poco después los geólogos que estudiaban la región en busca de petróleo comenzaron a realizar colecciones de material lítico y cerámico aflorado que fueron entregadas al Museo de Antropología de la Universidad de California, en Berkeley. Gladys Nomland publicó estudios de estas colecciones en 1933 y 1953 a partir de los materiales colectados en El Mamón, Hato Viejo, La Maravilla y Coro. En 1941, Osgood y Howard excavaron en el yacimiento de Cayeura, Península de Paraguaná, e hicieron colecciones de otros yacimientos en Moruy y en la Playa de Amuay. En 1957, Paranhos da Silva publicó un estudio sobre una pequeña colección de esta zona. A partir de 1949, J. M. Cruxent realizó una serie de viajes a Coro en los que visitó las estaciones descritas por Nomland y descubrió otra cerca de Coro.

De la Etnohistoria a la Historia

Caquetíos, Jiraharas, Ayamanes, Chipas o Chiparotes, Ajaguas y Caribes eran algunas de las naciones indígenas que poblaban en el s. XVI el territorio de lo que hoy es Falcón. Los Caquetíos tenían sus sementeras en las tierras llanas y poblaban las islas al frente de la Península de Paraguaná; Ayamanes y Ajaguas cazaban y sembraban en las tierras del Sur, los Chipas pescaban hacia el Occidente; en la Sierra, los Jiraharas fabricaban flechas y cosechaban la urupagua (Aveledoa nucifera). Los Caribe habían establecido puestos de avanzada en sus campañas de conquista en la región costera oriental. Vive la presencia de estos hombres y mujeres ancestrales en la toponimia, en los nombres de plantas y animales, en los mitos y las leyendas, en la geografía mítica: en las cavernas donde se celebra el solsticio de verano, en los manantiales encantados (que los falconianos llaman ojos de agua), en las piedras míticas que se levantan en las playas, en la llanura reseca y en la serranía, en los cerros sagrados; en los petroglifos de enigmáticos signos que se encuentran en los más varios ecosistemas, desde la árida llanura coriana hasta las cumbres nubosas del cerro Santa Ana, en la península de Paraguaná, llamado Guanacauri, en lengua indígena, según cuenta la tradición (Hernández, 1998: 57). La presencia indígena está atestiguada en yacimientos del período Paleoindio, remontase a 15.000 años a. C.; en la bella cerámica policroma de estilo Dabajuroide, según la terminología acuñada por Cruxent y Rouse (1958) en Arqueología Cronológica de Venezuela y, cabalmente, de forma palmaria e incontestable en el fenotipo y el genotipo –cabe decir en la sangre– de los falconianos (Morón, 2007).

Cuando Adrián Hernández Baño y José Manuel Trujillo publicaron Secretos de Los Médanos de Coro (1986), lo hicieron pensando en llevar al gran público el conocimiento sobre los yacimientos arqueológicos en ese paisaje de muebles dunas, flanqueado de cardones cerriles y cujíes centenario. Entendían que sólo podemos cuidar aquello que conocemos. Ciertamente que sus investigaciones fueron recibidas con reserva y escepticismo por parte de la comunidad científica y que muchas de sus conclusiones aún se debaten; pero no es menos cierto que sus páginas se sumaron a los mitos y las leyendas que dejan sus huellas en las arenas doradas. Conviene recordar sus nombres en estas líneas, pues ellos son herederos de una tradición de investigadores que han trabajado y amado ese “desierto nuestro” que es el Médano. Francisco Tamayo, J. M. Cruxent, Presbítero Octavio R. Petit, Monseñor Iturriza, Rafael Sánchez, Nelson Matheus, Tito Guerra se cuentan entre quienes han investigado las dunas bajo los cielos despejados de la faena de campo, en la palabra que atesora la memoria colectiva y en el amarillo de páginas añosas de viejos diarios y libros aún más viejos.

Desierto Nuestro

El Parque Nacional Médanos de Coro está constituido por arenas de origen oceánico que tienen un movimiento sinuoso y permanente debido a la acción de los vientos alisios del Noroeste; de la dinámica ambiental de las dunas corianas –pues, con propiedad, las arenas con origen marino reciben el nombre de dunas; cuando tienen procedencia fluvial, llámense médanos–. Escribe Francisco Tamayo (2011): “La costa comprendida entre La Vela de Coro y la base del Istmo de Médanos, y de este último punto a todo lo largo de la costa oriental de dicho Istmo hasta un poco al norte de Adícora, en Paraguaná. Toda esta costa dunígena es muy abierta, está desprovista de vegetación y recibe de frente al choque de la corriente marina que de Este a Oeste baña nuestro litoral caribe, así como los impetuosos vientos alisios. Todas estas circunstancias determinan las condiciones óptimas para la formación de dunas.

En efecto, la superficie ocupada por las arenas viajeras es muy extensa: ellas cubren una buena faja del litoral oriental de Paraguaná, donde espontáneamente tienen una favorable propensión a fijarse; tapizan todo el Istmo y se extiende libremente desde La Vela pasando un poco al Norte de Coro, hasta cerca de Mitare y probablemente más allá. La corriente de arenas nómadas pasa a sólo dos kilómetros de Coro; no obstante, la ciudad de ha salvado gracias a que el borde Sur de esa corriente se encuentra contenido por una barrera vegetal constituida básicamente por *Prosopis juliflora* (L.) D.C., *Cercidium praecox* (R. & P.) Harms, *Croton rhamnifolius* H.B.K. y algunas cactáceas. Esta barrera natural debe su existencia a la circunstancias siguiente: los llanos que rodean a Coro desaguan hacia el Norte, es decir, hacia la zona de las dunas, donde éstas, lógicamente, represan las aguas, permitiendo, no obstante, una lenta y persistente infiltración bajo los montículos de arena contiguos, lo cual mantiene la humedad necesaria a la vida de las plantas que operan como barrera.

A pesar de todo, creo fundadamente que, no obstante esa cortina vegetal a la cual Coro debe la vida, las arenas avanzan muy lenta pero fatalmente hacia la capital falconiana, ya que esa barrera vegetal no es todo lo regular que fuera de desearse, y dado que, por otra parte, los leñadores y los chivos le dañan constantemente. La cortina en cuestión tiene un ancho de 100-300 m, y presenta dos bordes muy interesantes para conocer el dinamismo de esa comunidad psamófila. El borde Norte está en contacto con la corriente principal de las arenas; de ahí que sufra sus consecuencias, las cuales se traducen por desarraigamiento y muerte de las plantas; es, pues, de naturaleza destructible. El borde Sur, por lo contrario, es de naturaleza creativa o incrementicia, ya que gracias a él la cortina se ensancha

a expensas de la llanura coriana. Es así, pues, como la cortina en cuestión se mantiene constante, debido a ese equilibrado dinamismo.” Los Médanos de Coro son patrimonio natural de todos los venezolanos, pero de manera más señalada son un como paisaje espiritual de los corianos.

Bajo sus dunas de arenas andantes yace el testimonio de los primeros pobladores de lo que es hoy Venezuela, un testimonio que es muy anterior a la llegada de los europeos, un testimonio que, partiendo de la Etnohistoria, hunde sus raíces en las arenas de la Historia. Brevemente los contextos arqueológicos en el Parque Nacional Médanos de Coro pueden ser caracterizados como: 1. Afloramientos Cerámicos. 2. Cementerio Indígena. 3. Concheros y 4. Estructuras de Tierra Apisonada (estas últimas requieren estudios detallados para establecer su génesis cultural o natural). En las arenas se han encontrado monedas que datan del siglo XIX y medallones que se remontan al siglo XVI. (Morón, 2010). En las márgenes de las dunas, se cultivan huertas con técnicas ancestrales donde cosechan patilla, maíz, melón, auyama, quinchoncho y caraotas (Morón, 2010). Esta herencia común arqueológica y etnohistórica es atrozmente devastada por unos pocos vándalos quienes trituran los testimonios del pasado bajo las ruedas de sus motos todoterreno y costosos carros modificados hasta literalmente pulverizarlo (Morón, 2010).

La Cerámica Arqueológica en su Cofre de Arena

Los médanos, como se ha dicho, están conformados por dunas de arenas acumuladas por la acción constante de los vientos alisos que en esta zona soplan del Este al Oeste, las dunas pueden alcanzar hasta los 30 metros de altura. El paisaje es de tipo xerófilo, correspondiente a la zona de tipo de monte espinoso tropical. En Arqueología Cronológica de Venezuela, Crucent y Rouse definen el Área Arqueológica de Coro en estos términos: “Los límites del área de Coro coinciden arbitrariamente con los del Estado Falcón, si se exceptúa la parte oriental extrema del Estado, que va del río Tocuyo a la frontera del Estado Yaracuy y que se considera como área diferenciada, la de Tucacas. Tanto la tierra firme de Falcón como la Península de Paraguaná, que se proyecta hasta llegar a unos treinta kilómetros de la isla holandesa de Aruba, se estudian en esta área que en su mayor parte consiste en tierras bajas y planas, aunque en el interior posee amplios valles separados por filas de montañas de poca altura. El clima es seco y la tierra está muy erosionada, siendo la vegetación xerófila en general, salvo en algunos valles interiores.” (1958: 72)

El más conspicuo de los yacimientos arqueológicos en el perímetro del Parque Nacional Médanos de Coro es el Cementerio Indígena. En breve nota escrita por el presbítero Octavio R. Petit, leemos: “A unos seis kilómetros al Noroeste de la ciudad de Coro se ha descubierto un importante cementerio precolombino. Concretamente al Norte del Parque de Exposiciones o Feria, como le dice el pueblo, una zona medanal desplazada hacia el Oeste, ha dejado al descubierto el suelo natural en varios puntos. En ellos aparece un yacimiento de cerámica provenientes de sepulcros rotos de entierros secundarios y utensilios de nuestros antepasados aborígenes.” (1970: 56, 57). Y a renglón seguido: “El que esto escribe, presentó al profesor José María Cruxent varias muestras de esos materiales antiguos. El eminente científico y notable arqueólogo, sometió a exámenes en el Laboratorio Geocronológico de Carbono Catorce (C-14) del IVIC dichos materiales. De los cálculos realizados en el Laboratorio se concluyó que los indios caquetíos habitaron el mencionado sitio entre los años 1410 al 1830” (Ibídem). Destaca Petit que la primera fecha es 88 años antes de la llegada a tierra americana del Almirante Cristóbal Colón. El caminante sobre la duna puede apreciar a escasos pasos del límite de los Médanos los afloramientos de cerámica indígena e indohispánica; estos fragmentos de cerámica tienen poco o ningún valor comercial (lo decimos como una advertencia dirigida a los gUAQUEROS), pero su valor científico es inestimable. Quienes hemos leído las páginas de *Arqueología Cronológica de Venezuela*, publicada por vez primera en inglés por Cruxent y Rouse en 1958, sabemos que esta obra maestra está hecha con fragmentos de cerámica tales y como las que afloran entre las dunas de los médanos. Cada vez que un fragmento de cerámica es triturado por la rueda de la moto o el vehículo deportivo es una línea de nuestra historia antigua la que se borra para siempre; subrayamos: para siempre (Morón: 2010).

Octavio R. Petit creyó encontrar la ancestral Todariquiba, poblado que habitaba el Diao Manaure, máxima autoridad espiritual y política de los Caquetíos en 1527, hacia los Médanos de Coro, donde hoy está la Plaza de la Madre; Hernández Baño (1986) la supuso hacia los lados de Sabaneta. Pero hay una dificultad: ambos yacimientos se comportan tal y como debiese hacerlo Todariquiba por lo que conocemos a partir de los documentos históricos y por el patrón arqueológico, esto es presencia de cerámica de estilo Dabajuroide (vide infra) y cerámica europea. Este patrón arqueológico es en sí mismo poco representativo y bastante común en yacimientos arqueológicos en toda la llanura árida y la costa occidental del estado Falcón (Morón, 2010). Como bien apuntan Cruxent y Rouse en *Arqueología Venezolana*: “Sin lugar a dudas, la serie Dabajuroide ocupa la máxima extensión, tanto en el espacio como en el tiempo, de todas las series venezolanas.” (1963: 102). La serie perduró durante cuatro milenios, originándose hacia el 2.820

a.C., desde los inicios de la época Meso-India, extendiéndose a través de toda la época Neo-India y perduró hasta los tiempos Indo-Hispánicos. Entre sus puntos más distantes, el área de San Cristóbal en Los Andes venezolanos y la isla de Margarita en el área de Porlamar, la serie Dabajuroide cubre una distancia aproximada de 1.300 kilómetros siguiendo la línea de la costa (Ibídem). La cerámica de la serie Dabajuroide se define por estos rasgos: desgrasante arenoso, construcción de vasijas por medio de la técnica del enrollado, acabado de la base de la vasija mediante impresión de tejidos o coarrugado de la superficie con las manos, bases anulares caladas, boles con lados encorvados, ollas con cuellos que frecuentemente son acintados, pequeñas asas con rasgos aplicados, decoración de motivos geométricos en color ocre sobre engobe blanco (Cruxent y Rouse, 1958).

En lo personal (Morón, 2010), hemos distinguido cada uno de los rasgos clásicos del estilo Dabajuroide en los afloramientos cerámicos de Médanos de Coro, y especialmente hemos notado un “acintado triple” en el cuello de diversos tipos de piezas. Este rasgo distintivo se extiende de manera notable desde Dabajuro –yacimiento cabecero–, hasta Mitare y Caimancito y Cumarebo. Cruxent (1968) hace notar que los budares de barro que indican el cultivo de la yuca están prácticamente ausentes en los yacimientos Dabajuroides. De esto se infiere, prosigue Cruxent, que la gente Dabajuroide trajo consigo el cultivo del maíz y que a medida que se iba desplazando hacia el Este, lo introducía en el área del cultivo de la yuca. Un documento arqueológico, como un fragmento de budare o un trozo de cerámica arqueológica, pese a su aparente modestia, puede ser muy elocuente si se le sabe interrogar, y el progreso de la Ciencia pone en nuestras manos instrumentos y técnicas que nos permiten recabar datos desconocidos e impensables para los investigadores de hace apenas unas pocas décadas; pero toda técnica es estéril si el documento arqueológico ha sido deteriorado o destruido, ya sea por impericia de parte de los investigadores o por el vandalismo culposo o intencionado (Morón, 2010).

Los Concheros bajo la Luna

La definición más sencilla y lacónica de un conchero es: un valioso basurero arqueológico. En la línea de la costa que se extiende desde La Vela de Coro hasta la península de Paraguaná es posible distinguirlos como si un Dios arqueólogo hubiese querido simplificar el trabajo a sus colegas terrenales, haciéndoles particularmente visibles bajo el resplandor de la Luna. En efecto, un conchero es tan conspicuamente notable bajo la luz de la Luna como si lo hubiesen barnizado

con una pátina plateada. En Datos Etnográficos de Venezuela (1959), Lisandro Alvarado les llama “quioquenmodingos” y de ellos escribe: “Los residuos de cocina aparecen por lo principal en las islas de Sotavento, y están formados casi del todo por conchas de moluscos y algunos huesos cuya cantidad es proporcionada a la abundancia o escasez de la cacería en cada lugar.” Refiriéndose a la “quigua” (Turbo pica) escribe Ernst: “En una de las islas Roques hemos visto un gran montón de conchas vacías y rotas de esta especie, cimentadas entre sí por arenas e incrustaciones de carbonato de cal.

Aquel punto es sin duda un antiguo paradero de pescadores de siglos pasados, y que pertenece por consiguiente a la clase de monumentos prehistóricos que la antropología moderna designa con el nombre de quioquenmodingos” (Ernst citado por Alvarado, 1959: 82). En sus Notes on the Archeology of Margarita Island, T de Booy (vide Alvarado, 1959: 82 et passim) describe un conchero en su mayor parte formado por *Mytilus achatinus*, una especie de almeja semejante al guacuco; una menor proporción de *Tivela mactroides* y un 1% de los géneros *Fissuroidea*, *Murex*, *Purpura*, *Fasciolaria*, *Strombus*, *Cyprarea*, *Livona*, *Melongena*, *Chama* y *Cardium*. Los restos de huesos de báquiro, venado y otras piezas de cacería eran aún más raros. Alvarado encontró esos depósitos alrededor de los cementerios tumulares de algunas de las tribus en torno al Lago de Valencia: “Son despojos de banquetes funerarios rituales entre ellas, para cuya celebración cocían las carnes a inmediaciones del cementerio.” (Ibídem)

Por lo regular, los quioquenmodingos en Médanos de Coro se encuentran en la línea costera, pero algunos se encuentran tierra adentro, entre altas dunas. Una hipótesis posible es que estos concheros siguieran una antigua línea de la playa, en este caso son relativamente antiguos (Morón: 2010). Particularmente notable son los concheros cercanos a La Plaza de la Madre –(P. Md. Mi.)–, están conformados por una sola especie de *Ostrea* y están asociados a cerámica de estilo Dabajuroide, aunque en una muy pequeña cantidad; este dato nos hace suponer que estos concheros no eran espacios de habitación. Un patrón completamente diferente lo encontramos en el afloramiento cerámico vecino a estos concheros: abundan los fragmentos de cerámica, se encuentran trozos de metates y manos de moler y pedazos ocasionales de hachas pulidas y pequeñas rocas de basalto que pueden provenir de la Península de Paraguaná. En concheros cercanos a la población de Adícora hemos encontrado (Morón: 2010) fragmentos de material basáltico proveniente del cerro Santa Ana, trozos de cerámica decorada y trazas de antiguos fogones.

Los concheros de Médanos de Coro encierran un enigma arqueológico y paleoambiental: los más grandes están casi exclusivamente formados por una sola especie de *Ostrea*, en estos concheros sólo se encuentra cerámica indígena y herramientas de piedra. Luego, le suceden en tamaño otros concheros donde es posible observar más de una especie de moluscos. Finalmente, los concheros más pequeños están constituidos casi en su mayoría por conchas de “chipi-chipi” (*Donax* sp.) y una que otra captura eventual de *Melongena* y *Strombus*. Los concheros exclusivamente formados de “corubos” (*Strombus gigas*) son menos frecuentes y están constituidos en un alto porcentaje por ejemplares juveniles. Aún se requieren dataciones y estudios matemáticos y estadísticos que expliquen este patrón arqueológico.

Una primera observación parece sugerir la sobreexplotación de los recursos, obligando a las comunidades indígenas a recurrir a otras especies de moluscos de carnes menos delicadas y apetecibles. Otra explicación posible sugiere un cambio en la línea de la costa a partir de la formación de los médanos, los que sustituirían los manglares costeros. Hemos encontrado en los concheros sistemas radiculares mineralizados, lo que apunta a favor del cambio ecológico. Pero estas y otras preguntas sobre los antiguos pobladores amerindios y el ecosistema antiguo de la región quedarán sin respuesta en la misma medida en que los yacimientos arqueológicos son destruidos por personas ignorantes del valor de los concheros, para éstos los concheros son montículos sobre los cuales dejar las huellas de sus tocas diversiones y la ruidosa declaración de su total irrespeto para con la herencia arqueológica de los corianos y, por extensión, de la Nación y de la Humanidad (Morón: 2010).

Caminos Bajo la Arena

Adrián Hernández Baño y José Manuel Trujillo publican *Secretos de Los Médanos de Coro* (1986) en una sencilla edición. Era el primer volumen de la Serie Historia Regional, auspiciada por el Instituto de Cultura del Estado Falcón (INCUDEP) y el Instituto Nacional de Parques (INPARQUES). La obra de apenas unas ochenta páginas está bellamente dedicada “a la juventud falconiana, heredera y defensora de nuestras raíces”. En el Prólogo, escribe D Angelo Pietri: “He tenido el privilegio de acompañar a los autores a lo largo de sus numerosas caminatas, por el difícil tránsito de las arenas movientes. En estos recorridos apreciamos, con inmensa satisfacción y gozo, cómo ante nuestros sentidos iban aflorando cada uno de sus secretos, desde los abundantes restos de cerámica hasta las polémicas estructuras que simplemente hemos denominado las Calzadas de los Médanos.”

La primera noticia personal de las traídas y llevadas “calzadas” en los Médanos de Coro la tuvimos mientras estudiábamos Historia en la Universidad de Los Andes. Dimos vueltas a las fotografías que estaban al final del libro a manera de Apéndice, y decidimos que sólo la observación personal de campo podía zanjar (a nuestro criterio) el carácter natural o cultural de tales estructuras.

Sabíamos que Hernández Baño había presentado sus conclusiones en una reunión de ASOVAC convocada en Mérida poco antes de la edición de Secretos, pero estas habían sido recibidas con frialdad y escepticismo. Y puesto que no somos supersticiosos, ni damos crédito a la opinión de los colegas meramente porque sí, decidimos emprender personalmente el camino de las dunas.

Una investigación como esta no podía hacerse desde una biblioteca en la Universidad de Los Andes; pero antes de exponer nuestras observaciones de campo, conozcamos las ideas expuestas por Hernández y Trujillo (1989: 25): “Como el Puerto de Coriana estaba a más de dos leguas castellanas, y tenían que pasar el pantano (actuales médanos), no tuvieron [los Welzares] otro recurso que hacer caminos elevados para poder caminar por el pantano y la ciénaga, por un espacio de más de una legua. El camino elevado más antiguo, es el que va al Puerto de Coriana. Posiblemente el tráfico humano dejó huellas a lo largo del camino, quizás sean los restos de cerámica observados y unos vestigios de un plato nazarit de estilo moruno de la primera mitad del siglo XVI.” Tras suministrar datos sobre medidas de la calzada que va hacia el Puerto de Coriana, prosiguen: “Se midieron siete trozos de una calzada que se dirigía a la parte Noroeste de los Médanos (hasta de desembocadura del río Coro), encontrándose diferentes medidas en los sectores que dejaba el médano al descubierto, asimismo se encontraron abundantes tuestos de cerámica, específicamente encima de las calzadas, lo que tal vez puede indicar un constante tráfico humano.

Calculamos que aproximadamente hacia la mitad del siglo XVI, se hizo otra calzada, en este caso sería la que pasa más o menos próxima a la Plaza de la Madre, Retama, Madre Vieja, Piripicho, en dirección hacia Guaibacoa y Cumarebo” (Ibídem). Para Hernández y Trujillo las calzadas datan del siglo XVI y son obra de los europeos; pero cabe, desde la perspectiva histórica y arqueológica otra explicación: que sean anteriores y que sean obra de los amerindios, concretamente de grupos arawacos.

Al ocuparse de las “calzadas” de los Llanos de Barinas, escribe Lisandro Alvarado: “Conociéndose de manera tan imperfecta las construcciones referidas, muy poco se podrá responder sobre la procedencia de ellas. Febres Cordero y Arcaya, llevados cada cual por consideraciones basadas en la importancia de las tribus que ocuparon las Sierras Nevadas y las Costas de Coro, piensan que las migraciones de una o de otra nación pudieron dar origen a esos caminos. Arcaya, a lo menos, aduce un pasaje de las crónicas de la conquista.

‘Dice el P. Carvajal que había memoria en los Llanos que Manaure se retiró hasta allá con gran número de sus súbditos y muchos tesoros que sepultó en la laguna de Caranaca. Había la tradición que unos montículos de tierra en la sabana los hicieron los Caquetíos para que descansara su jefe en las inundaciones. Descartando de esta tradición lo evidentemente falso, de que esos trabajos se hicieran para sólo el tránsito de Manaure, siempre hallamos afirmado en el fondo que las calzadas de los Llanos fueron obras de los Caquetíos.’ (1959: 72). En carta fechada en Coro, el 23 de abril de 1906, Arcaya escribe a Alvarado: “Muy plausible me parece su hipótesis sobre las construcciones prehistóricas de Barinas atribuyéndolas a los Caquetíos. Siendo esa raza la más inteligente y poderosa del país no hay que dudar en atribuirle las obras notables precolombinas en las localidades que dominaba.” (Ibídem).

En nuestras investigaciones de campo en los Médanos de Coro, desde 2005 hasta 2011, hemos encontrado numerosas piezas de cerámica indígena de estilo Dabajuroide (vide supra) asociada a las estructuras de tierra apisonada y la disposición misma de las estructuras parece sugerir cierta intencionalidad.

La arqueología, la historia, la lingüística y al etnología han puesto en evidencia las muchas relaciones que existen entre los pobladores de la antigua Curiana y los Llanos centrales, así pues podríamos explorar la posibilidad de que los constructores de las estructuras de tierra apisonada en los Llanos tuviesen una misma matriz cultural que los constructores de estructuras de tierra apisonada en los Médanos. Desde luego, eso no puede establecerse desde el escritorio, y mucho menos si ese escritorio está en una oficina capitalina. La respuesta está, sencillamente, en los Médanos de Coro y para encontrarla hemos de recurrir al trabajo de campo, gabinete y laboratorio: la historia, la arqueología, la paleontología, la palinología, la geología, la cartografía georeferenciada, la microscopía son las disciplinas que habrán de darnos los argumentos para explicar la existencia de estas estructuras. Conjuntamente con el Instituto Nacional de Parques (INPARQUES) desarrollaremos durante 2012 un levantamiento cartográfico detallado de estas estructuras de tierra y otros yacimientos arqueológicos en Médanos de Coro.

La Legislación Venezolana y el Patrimonio Arqueológico

El marco legal venezolano en materia de Patrimonio Cultural está conformado por la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999), en sus artículos 99 y 100; la Ley de Protección y Defensa del Patrimonio Cultural (1993); la Providencia Administrativa 012 / 05 (2005) del Instituto del Patrimonio Cultural (IPC); el Registro General del Patrimonio Cultural (2005) y la Ley Penal del Ambiente (1992). Para cuando escribimos estas líneas a finales de 2011, se discuten normas legislativas sobre cultura y medio ambiente.

La legislación venezolana en materia de Patrimonio Cultural está expresada de manera meridiana en la Ley de Protección y Defensa del Patrimonio Cultural, publicada en la Gaceta Oficial 4.623, de fecha 03 de Septiembre de 1993. Esta Ley tiene por objeto establecer los principios que han de regular la defensa del Patrimonio Cultural de la República Bolivariana de Venezuela, comprendiendo su investigación, rescate, preservación, conservación, restauración, revitalización, mantenimiento, incremento, exhibición, custodia, vigilancia, identificación y todo cuanto requiera su protección cultural, material y espiritual.

Los contextos arqueológicos en el Parque Nacional Médanos de Coro constituyen un excelente ejemplo de un Bien Patrimonial de la Nación cuyo manejo y custodia está tipificado en esta Ley. El Art. 2 declara: “La defensa del Patrimonio Cultural de la República es obligación del Estado y de la ciudadanía. Se declara de utilidad pública e interés social la preservación, defensa y salvaguarda de todas las obras, conjuntos y lugares creados por el hombre o de origen natural, que se encuentren en el territorio de la República, y que por su contenido cultural constituyan elementos fundamentales de nuestra identidad.” El Parque Nacional Médanos de Coro es un activo natural de la Nación al mismo tiempo que es el escenario donde se encuentran valiosos contextos arqueológicos: 1. Afloramientos Cerámicos de los períodos Meso-Indio, Neo-Indio e Indo-Hispano. 2. Concheros en los que es frecuente encontrar cerámica y lítica indígena asociadas. 3. Cementerio Indígena 4. Estructuras de Tierra Apisonada (calzadas y terraplenes, que aún requieren de estudios detallados que permitan establecer científicamente su origen natural o cultural).

Los párrafos 2, 6 y 13 del Art. 6, capítulo II, consagran los yacimientos arqueológicos como Bienes Patrimoniales de la Nación y por consiguiente su manejo, guarda, preservación y custodia queda establecida por los límites y especificaciones de esta Ley. Estos contextos arqueológicos están sometidos al deterioro por las acciones de quienes desconocen su valor histórico y patrimonial como legado cultural de todos los venezolanos. Por lo demás, dichas acciones están tipificadas como delitos en la Ley de Protección y Defensa del Patrimonio Cultural de la República Bolivariana de Venezuela en los artículos 2, 4, 6, 14, 18, 21; y de manera expresa en los artículos 23, 24, 25, 35, 36, estableciendo los criterios de salvaguarda en el artículo 43.

Las sanciones a quienes por desconocimiento o impericia en su profesión incurran en el deterioro o destrucción de los Bienes Culturales de la Nación están claramente establecidas en los artículos 44, 45, 46, 47 y 48; en este último artículo leemos: “Las sanciones, anteriormente provistas (arts. 44 – 47), tendrán prelación sobre las que pudiera establecer la Ley Penal del Ambiente, para los delitos y faltas aquí contemplados.” En el Art. 44. Leemos: “Quedan obligados a una participación activa en pro de la defensa, rescate y conservación del Patrimonio Cultural de la República todos los ciudadanos que habiten en su territorio. Será penado con dos (2) a cuatro (4) años de prisión quien destruya, deteriore o dañe cualesquiera de los bienes establecidos en los artículos 2 y 6 de esta Ley.” Pero más allá de las sanciones –que sin duda son importantes y que han de tenerse en cuenta– queremos fundamentalmente llamar la atención sobre la responsabilidad compartida por el Estado y todos los ciudadanos en la preservación de su Patrimonio Cultural, fuente nutricia de nuestra identidad como grupo humano. Las dunas de los Médanos de Coro han actuado como guardas del legado ancestral en su paisaje. Los corianos estamos llamados a velar activamente por el resguardo de los testimonios del hombre en nuestro suelo. El Estado Falcón es uno de los pocos lugares en la América que puede mostrar un registro continuado de presencia humana que se remonta a 15.000 años hasta el presente (Cruxent y Rouse: 1958; 1968). Consideramos criminal guardar silencio ante la destrucción del patrimonio arqueológico en los Médanos de Coro y criminal es también no tomar las acciones firmes y oportunas para preservar y documentar nuestro patrimonio ancestral (Morón: 2010).

Atardecer en Médanos de Coro

Fotografía: Camilo Morón



Duna, Médanos de Coro
Fotografía: Camilo Morón



Fragmentos de cerámica. Estilo Dabajuroide.

Fotografía: Camilo Morón



Fragmento de cerámica Dabajuroide.

Fotografía: Camilo Morón



(Aprobado para la publicación en enero 2012).

Bibliografía

ALVARADO, Lisandro (1959): Antología. Biblioteca Popular Venezolana. Ediciones del Ministerio de Educación. Dirección de Cultura y Bellas Artes. Caracas.

ARCAYA, Pedro Manuel (1995): Obra Inédita y Dispersa. Centro de Investigaciones Históricas Pedro Manuel Arcaya (CIHPMA). Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda, Coro.

CRUXENT J. M. e Irving Rouse [1958] (1985): Arqueología Cronológica de Venezuela. II Volúmenes. Publicado con la autorización de la Secretaría General de la Organización de Estados Americanos. Armitano Editor, Caracas.

HERNÁNDEZ BAÑO, Adrián (1998): Transcripción de Toponímicos Indígenas Quechuas en el Estado Falcón (Venezuela). Fundación Hernández Baño. Coro.

HERNÁNDEZ BAÑO, Adrián y Manuel Trujillo (1986): Secretos de los Médanos de Coro. Instituto Nacional de Parques. Instituto de Cultura del Estado Falcón. Coro.

MORÓN, Camilo (2007): El Diao Manaure, al Filo de la Eternidad y el Mito. Ensayo de Etnohistoria. Universidad de Los Andes. Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda. Mérida, Venezuela.

MORÓN, Camilo (2010): Informe Técnico sobre los Yacimientos Arqueológicos en el parque Nacional Médanos de Coro. Descripción, Cartografía Georeferenciada y Amenazas. Centro de Investigaciones Antropológicas, Arqueológicas y Paleontológicas (CIAAP). Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda. Coro

PADILLA BOLÍVAR, A (1997): Arqueología. Atlas Temático. Idea Books, Barcelona.

PETIT, Octavio R. [1970] (1999): Cementerio Indígena. Descubrimiento del Cementerio de los Indios Caquetíos, Ascendientes del Gran Cacique Manaure. En: Rafael Sánchez: Curiana. Coro, Edición facsímil, Instituto de Cultura del

Estado Falcón, (INCUDEF), Coro.

ROCHE, Marcel et al (1978): Unidad y Variedad. Ensayos en Homenaje a José María Cruxent. Ediciones del Centro de Estudios Avanzados, Departamento de Antropología, IVIC, Caracas.

ROUSE, Irving y José María Cruxent. [1963] (1968): Arqueología Venezolana. Edición española realizada bajo los auspicios del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), a partir de la versión original en inglés publicada por Yale University Press, New Haven y London.

TAMAYO, Francisco [1968] (2011): Caminos de Agua, Caminos de Arena, Caminos de Viento. (Trino Borges y Camilo Morón. Comp.) Centro de Investigaciones Antropológicas, Arqueológicas y Paleontológicas (CIAAP). Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda. Coro.

V.V.A.A. (1988): Descubrimiento y Conquista de Venezuela (Textos históricos contemporáneos y documentos fundamentales). Tomo II: Cubagua y la Empresa de los Belzares. Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, Caracas.

REFLEXIONES EN TORNO A UNOS ANTROPÓLOGOS Y ANTROPÓLOGAS DE GÉNERO

Rosillo, Carmen

Doctorado de Antropología.
Universidad de Los Andes (ULA). Mérida-Venezuela.
e-mail: rosilloch@yahoo.com.

García, Carmen Teresa

Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de los Andes (ULA). Mérida-Venezuela.
e-mail: ctgarcia@ula.ve.

Resumen

En Venezuela la Antropología se ha desarrollado y caracterizado por ser “Androcéntrica”. Sólo existen dos escuelas en pregrado, tres maestrías y dos doctorados en Antropología. Este artículo aborda los aportes de algunas antropólogas feministas para acercarnos a la problemática de la mujer desde la Antropología de la Mujer (mujeres) y a la Antropología de Género o de los géneros. Asimismo, el cómo y para qué se investiga, la preocupación metodológica es transformar la relación jerárquica entre investigador/a e investigada (tradicionalmente) cambiándola por una relación de igualdad y reciprocidad, resaltando la importancia de la investigación antropológica no solamente sobre mujeres, sino para mujeres y con mujeres y rescatar su importancia en el actual debate nacional y latinoamericano.

Palabras Clave: Antropología feminista, mujeres, género, androcéntrismo.

REFLECTIONS UPON ANTHROPOLOGISTS AS GENDER SPECIALISTS

Abstract

Venezuelan anthropology in its development has been characterized by a certain androcentricity. In Venezuelan universities there are only two schools of anthropology at the undergraduate level, three masters programs, and two doctoral programs. In this article we analyze the attempt of feminist anthropologists to establish both a Women’s Anthropology and Gender Anthropology. Moreover,

areas for research and adequate methodologies are seen to be required to transform the relational hierarchy between the researcher and the researched into one of egalitarian reciprocity. This would highlight the importance of anthropological studies not only about women, but for women and with women, so that the whole research area is dignified on the national and Latin American fronts.

Keywords: Feminist Anthropology, women, gender, androcentricity

introducción

En Venezuela, la Antropología se institucionalizó en la década de los 50, década en la que se crea el Instituto de Investigaciones Antropológicas en la Universidad Central de Venezuela (UCV, Caracas, 1952), luego el Departamento de Sociología y Antropología y al año siguiente se funda la Escuela de Sociología y Antropología (UCV, 1954)¹, hasta hoy día solo existen dos escuelas de pregrado. En los 80 se crea el Departamento y Maestría de Antropología del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC). A fines de los 90 se crearon dos maestrías de Antropología en la Universidad del Zulia, Maracaibo y la otra de Etnología en la ULA, Mérida (en esta última se incorporó un seminario sobre Género e Historia)² y el año 2005 se crea el Doctorado de Antropología en esta universidad, que surge como una necesidad frente como lo señalan Texier y López S. (1999:107) a los:

“factores de orden interno históricos y sociales propios de la sociedad venezolana y su territorio...que imponen nuevos retos al hombre venezolano y su territorio..., para lo cual... es preciso liberar a la ciencia y la tecnología de su fuente positivista y sus fines utilitarios en base a modelos ajenos a fin de restituirle su función social de satisfacer las necesidades reales de los seres humanos”.

Y, más recientemente, se crea el Doctorado de Antropología en el Instituto Venezolano de Investigación Científica (IVIC). Asimismo, en la Universidad del Zulia, se crea la escuela de pregrado de Antropología.

No obstante, en estos espacios académicos no ha incorporado formalmente la perspectiva crítica feminista en los pensum de estudio. Sin embargo, esta perspectiva se ha venido incorporando en el Seminario de la Maestría en Etnología y Doctorado de Antropología de la Universidad de los Andes, de la cual formamos parte. Desde los 90 esta perspectiva, ha ido lentamente ganando

terreno en otras disciplinas como educación, sociología, psicología, psicoanálisis, economía, ciencias políticas, literatura, entre otras. Últimamente, con el proyecto de desarrollo nacional que se viene gestando desde 1999 se ha tratado incorporar -por parte del Instituto Nacional de la Mujer y algunas feministas comprometidas con este proyecto- esta perspectiva a las políticas públicas.

De la misma forma, existen algunos y algunas antropólogos/os que vienen reflexionando y proponiendo la necesidad de construir un pensamiento antropológico apoyado en investigaciones sobre la realidad latinoamericana y venezolana, a partir de nosotras/os y nuestras diversidades repensar la universalidad humana y la teoría antropológica.

Una mirada a la producción antropológica³ de los últimos años de nuestro país nos permite afirmar que la Antropología venezolana es menos etnocéntrica, pero muy marcada por el androcentrismo. Asimismo, se puede apreciar un desconocimiento del aporte de la teoría feminista en la Antropología Social venezolana a lo que se agrega una falta de reconocimiento y una resistencia a incorporarla, salvo en el trabajo de arqueólogas⁴ y arqueólogos⁵ que han incorporado la categoría de género en sus análisis.

También es bueno resaltar que en 1999 se dio el I Congreso Nacional de Antropología bajo el lema “Hacia la Antropología del Siglo XXI (Mérida, mayo) en la que se incorporó un simposio sobre Antropología y Género⁶, donde participaron once (11) profesionales de diferentes disciplinas de Ciencias Sociales y solo dos procedían de la Antropología (una antropóloga y un antropólogo) y en 2004 se realiza el II Congreso Nacional de Antropología (Mérida, noviembre) igualmente se incorporó la temática de género en tres simposios (Educación, Cultura y Género⁷, Democracia y Género⁸ y b.-Cuerpo, género, sexualidad y salud: las marcas de la cultura)⁹ y no participaron antropólogos/as sino algunos/as estudiantes de las maestrías de esta especialidad procedentes de otras disciplinas.

Ahora bien, frente a la manera como se ha venido encarando el quehacer antropológico de nuestro país así como la propuesta del nuevo paradigma de integración Latinoamérica que supera el modelo de discriminaciones derivadas de las condiciones de orígenes étnicos, cultural, condición social, género, edad, religión, entre otros, se hace necesaria la reflexión, discusión, trabajo en equipos inter y multidisciplinarios sobre los aportes hechos de algunas antropólogas feministas en su preocupación metodológica de transformar la relación jerárquica entre investigador/a e investigada -tradicionalmente expresada en una relación sujeto/objeto- cambiándola por una relación de igualdad y reciprocidad; evitar

las tendencias de la objetivación y deshumanización que genera los valores patriarcales y las normas androcéntricas (medidas cuantitativas de recolección de datos, “instrumentos”, técnicas de encuestas y cuestionarios) y resaltar la importancia de investigaciones antropológicas no solamente sobre mujeres sino para y con mujeres y rescatar su importancia en el actual debate nacional y latinoamericano. Por nuestra condición de feministas, surge también la necesidad de acercarnos a los y las antropólogos/as del país (en particular en Mérida), encontrándonos que existe un desconocimiento o no reconocimiento de los aportes de las antropólogas feministas. En razón a esto, en los últimos diez años vía seminarios y congresos nacionales de antropología, algunas feministas del país hemos ido -poco a poco- incorporando la perspectiva de género a estos espacios de la antropología nacional.

Asimismo, dada la mala comprensión del concepto de género, que en general se sigue homologando sexo por género, mujer o mujeres por género, olvidándose que las expresiones masculinas también son expresiones de género, todo esto ha conducido a que estas temáticas sean vistas y tratadas como marginales y hace que como investigadoras/es nos vayamos conformando en un ghetto, convirtiéndonos en una empresa no masculina y esto se refleja por el sexo de quienes siguen los seminarios y quienes inscriben -mayoritariamente- ponencias en los simposios de género.

Por otra parte, como una necesidad individual (proceder de otras Ciencias Sociales) y colectiva (promover esta perspectiva en los espacios institucionales de Antropología en La Universidad de Los Andes) en nuestra condición –en los actuales momentos- de estudiante y docente en el Doctorado de Antropología, hemos propuesto un espacio de discusión para conocer los aportes de algunas antropólogas feministas, de la que hemos tenido acceso cuando hemos participado en eventos en algunos países en América Latina y en España, pues -en general- en las bibliotecas de la universidad y en las librerías no se encuentran libros de antropólogas feministas¹⁰. Estas lecturas y discusiones se institucionalizaron como seminario titulado Antropología y Género que nos permitió revisar alguna bibliografía de estos países. En este contexto, surge la necesidad de reflexionar sobre los aportes de antropólogas y antropólogos feministas a la antropología social. Pues consideramos, que constituye una mirada que ha permitido y siguen permitiendo nuevas conceptualizaciones y posicionamientos, nuevas formas de interpretar la realidad. Lo que conduce a plantear la necesidad de construir nuevos paradigmas y propuestas alternativas (endógenas) de políticas económicas y sociales - donde la antropología debe jugar un papel fundamental.

La mujer vista sólo a partir de la reproducción, el matrimonio y la familia.

En general, todos los grupos humanos han marcado sus diferencias con los restantes desde una actitud y sesgo que puede calificarse de etnocéntrica, (desde sus propias normas culturales que se toman como criterios absolutos), estratocéntrica y clasista (desde sus normas y vivencias como estrato social o clase) y androcéntrica (desde los prejuicios patriarcales en la observación e interpretación de las sociedades y la visión y acercamiento al mundo desde lo masculino, tomando el varón como referente humano¹¹).

Pesenti (1987) arguye que la Antropología nace viciada porque ha avanzado –parafraseando a Levy Strauss- destruyendo su propio objeto: el “otro”, el otro cultural del capitalismo expansivo, el “primitivo”, el “salvaje”, el “colonizado”, el “otro” que siempre ha sido un sujeto masculino. Proceso de confrontación con los “otros” que ha permitido la deconstrucción de ese saber etnocéntrico, colonizado que ha obligado a repensarse para romper el yugo de su dominación¹², en este sentido, las mujeres se preguntaron, se preguntan y se siguen preguntando el ¿por qué las diferencias se convirtieron en desigualdades? y el ¿por qué de su opresión?.

Argumenta esta autora, que la Antropología clásica prestó poca atención a la mujer, como consecuencia de un cuerpo científico elaborado por antropólogos hombres que responden a una cultura sustentada en un orden patriarcal milenario. Los informes etnográficos hacen referencia a la mujer casi solo cuando se trata la reproducción, el matrimonio y la familia: Veamos algunos aportes al respecto:

“ el primer tema de las discusiones que desde fines del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX se realizaron en torno a la mujer y a familia, bajo la influencia teórica del evolucionismo que como práctica ideológica constituyó una justificación del orden burgués y de la explotación entre otro de las mujeres ” (Pesenti, 1987:37).

La antropóloga británica Moore (1996: 13-14) por su lado señala que:

“La crítica feminista en Antropología Social, al igual que las demás ciencias sociales, surgió de la inquietud suscitada por la poca atención que la disciplina presta a la mujer. La presencia de la mujer en los informes etnográficos ha sido una constante debido al tradicional interés antropológico por la familia y el matrimonio. El principal problema no era de orden empírico sino de representación.

Los etnógrafos varones calificaron a las mujeres de profanas e insignificantes desde el punto de vista económico y excluida de los rituales. Las etnógrafas, subrayaron los papeles cruciales desempeñados por las mujeres en las labores de subsistencia, la importancia en los rituales y el respeto que los varones mostraban hacia ellas. La mujer estaba presente en ambos grupos de etnografía, pero de forma muy distinta”.

La antropóloga de la Universidad de Barcelona Narotzky, (1995: 17-18) plantea que:

“En la segunda mitad del siglo XIX una serie de estudiosos de la sociedad están construyendo los fundamentos conceptuales y señalando los focos de interés de lo que será la Antropología. La relevancia de la sexualidad y su ordenamiento, del matrimonio y de la regulación de la filiación son los ejes centrales de los debates sobre los orígenes de la civilización, las sociedades primitivas y sus instituciones. Bachofen, Maine, McLennan, Lubbock, Morgan Westwrmarck, todos ellos se ocuparon de las relaciones entre los sexos en un contexto social. Su interés por la reproducción sexual como centro de las relaciones sociales les lleva a prestar atención a la actividad de la mujer (definida siempre a través de su función en la reproducción biológica) en la organización de los grupos humanos”.

En México la antropóloga Lamas (1996: 98-102) argumenta que:

“Los papeles sexuales, supuestamente originados en una división de trabajo basadas en la diferencia biológica (léase: en la “maternidad”) han sido descritos etnográficamente...La diferencia biológica, cualquiera que esta sea (anatómica, bioquímica, etcétera), se interpreta culturalmente como una diferencia sustantiva que marcará el destino de las personas, con una moral diferenciada, es el problema político que subyace a toda la discusión académica sobre la diferencia entre hombres y mujeres”.

De lo anterior se deduce, que la Antropología clásica y social, ha privilegiado la variable biológica cuando ha abordado la mujer como sujeto antropológico, esta mirada ha sido cuestionada por las mujeres de los movimientos feministas y las antropólogas feministas, denunciando este tipo de sexismo, familismo¹³, que subsiste aún cuando se considera a la mujer, la familia y las tareas y roles domésticos son sinónimos y, por lo tanto, sus necesidades e intereses son los mismos. Parte de la idea de igualar mujer a familia, mujer a madre, mujer a hijos o hijas, mujer a esposa como una misma cosa. Este tipo de sexismo sigue estando muy presente aun en las Ciencias Sociales incluida la Antropología, en las

políticas públicas y en la forma en que nos valoran como mujeres en la sociedad¹⁴. Este cuestionamiento condujo a las antropólogas a identificar el androcentrismo presente en la literatura antropológica, a partir de la cual visibilizaron distintos niveles o formas de androcentrismo.

Por su parte Moore (1996:14) distingue tres niveles o peldaños en el androcentrismo: “el primer nivel corresponde al nivel personal del antropólogo que incorpora a la investigación una serie de suposiciones y expectativas acerca de las relaciones entre hombres y mujeres, y acerca de la importancia de dichas relaciones en la percepción de la sociedad en un sentido más amplio... [Deforma los resultados del trabajo de campo]. El segundo nivel, es inherente a la sociedad objeto de estudio. En muchas sociedades se considera que las mujeres están subordinadas al hombre y esta visión entre la relación entre los dos sexos será la que probablemente se transmita al antropólogo encuestador [Efecto distorcionador]. El tercer y último nivel de androcentrismo procede de una parcialidad ideológica propia de la cultura occidental: los investigadores, guiados por su propia experiencia cultural, equiparan la relación asimétrica entre hombres y mujeres de otras culturas como la de desigualdad y jerarquía que preside las relaciones entre los dos sexos en la sociedad occidental [Efecto homogenizador]”.

También al respecto Narotzky (1995:43-44) plantea que:

“el androcentrismo aparece...como una particularización del etnocentrismo, como el desarrollo de la perspectiva etnocéntrica respecto de las desigualdades referidas a las diferencias sexuales en nuestra sociedad. Desde esta perspectiva el androcentrismo constituiría para la Antropología: a.- un problema metodológico en relación al sesgo que introduce en el planteamiento teórico, la recogida de datos, el análisis y la interpretación; b.- un problema político en la relación a la homogenización de una categoría “mujer” si tenemos en cuenta que otros factores de desigualdad como la raza, a clase, la edad, configuran la praxis del género y su construcción ideológica”.

Podemos inferir que el androcentrismo, en cualquiera de sus efectos sigue estando presente, sobre todo, porque aún la investigación se realiza desde la perspectiva masculina, en donde se coloca al hombre como centro de todas las cosas, considerándolo único y relevante, y se hace referencia a la población femenina únicamente con relación a las experiencias, necesidades e intereses de la dominación masculina, apareciendo en las etnografías invariablemente como hijas, madres, esposas. También como una visión distorsionada y empobrecedora de la realidad que oculta relaciones de poder y de opresión del orden simbólico

masculino sobre las mujeres. Asimismo, se observa el androcentrismo homogenizador, por la visión esencialista (de mujer y hombre) que todavía está anclada en la mente investigadores/as e incluso en movimiento ampliado de mujeres. Es por esta razón de nuestra afirmación que hicimos al inicio de que –en general- la Antropología venezolana adolece de androcentrismo.

Antropología de la mujer, mujeres, de género y antropología feminista

El otro tema que nos pareció importante -sobre todo- para las investigadoras procedentes de otras disciplinas es la categorización de Antropología de la Mujer, de las Mujeres, de Género y Feminista, que desde nuestro punto de vista es de suma importancia por cuanto nos ubica y nos permite conocer qué tipo de investigación estamos leyendo y/o haciendo. Por ejemplo, si sólo estamos incorporando a “la mujer” como un dato más y pensamos que estamos haciendo estudios de género o feminista (realidad que se constata frecuentemente). Esta delimitación es útil no solo para las y los antropólogas/s sino para el resto de las ciencias sociales, porque se supera la visión de la “mujer” como categoría universal. Desde que las antropólogas han incorporado a la mujer como sujeto antropológico se vienen generando rupturas epistemológicas que Moore (1996: 24) visibiliza a partir de tres fases: 1ª fase: Antropología de la Mujer (precursora de la antropología feminista, gracias a ella la mujer se situó en el punto de mira de la disciplina) comienza por la CRÍTICA AL ANDROCENTRISMO en la disciplina, la distorsión y la falta de atención de la que era objeto la mujer y sus actividades. Este intento fue más por remediar una situación que para acabar con una injusticia. La 2ª fase se materializó en una reestructuración crítica a la categoría universal MUJER acompañada de una evaluación igualmente crítica de la eventualidad de que las mujeres fueran especialmente aptas para estudiar las otras mujeres. Esto provocó un rechazo, marginación dentro de la disciplina de la antropología social que sentó las bases para que se pasara a una 3ª fase: la Antropología Feminista (AF) que se comienza a consolidar con nuevos puntos de vista, nuevas áreas de investigación teórica y redefiniendo su proyecto de estudio de la mujer como estudio de género. La AF franquea las fronteras del estudio de la mujer y se adentra al estudio de género, de la relación entre la mujer y el varón, y del papel del género en la estructuración de las sociedades humanas, historia ideología, sistema económico y organización política. En esta etapa la AF se reconcilia con las DIFERENCIAS REALES ENTRE LAS MUJERES, en lugar de contentarse con demostrar la variedad de experiencia, situaciones y actividades propias de la mujer en el mundo entero.

Por otra parte, Narotzky también aborda el proceso de institucionalización de la Antropología de la Mujer, de las Mujeres y de Género¹⁵ planteando tres etapas donde señala que:

a- En julio 1997, en revista especializada¹⁶ dedica un monográfico a La Mujer, que lo considera como inicio de la ANTROPOLOGÍA DE LA MUJER pero no de una forma consciente. Una de las problemáticas de la esta antropología fue abordar la DICOTOMÍA DE LOS ÁMBITOS PÚBLICO/PRIVADO Y LA CUESTIÓN DEL PODER EN LA SOCIEDAD. Investigaciones realizadas -que comenta la autora- ubican a:

“...una Antropología centrada en la mujer como sujeto social y objeto de estudio, alejándose de la visión periférica ligada al matrimonio, parentesco, a las normas de transmisión que había caracterizado la Antropología Social Británica, así como el énfasis del papel de la mujer como socializadora y enculturadora propia de la Escuela Cultura y Personalidad. Estos estudios buscaban explicar la posición de la mujer en la sociedad y sobre todo su poder político ... A partir de los años 70 la Antropología de la Mujer se establece ya como área de interés creciente en el ámbito académico...” (Narotzky, 1995: 24).

b- Estudios de las mujeres en la antropología. La autora los aborda a partir de diferentes aportes que hacen investigadoras de diferentes tendencias teóricas (entre otras, feministas marxistas, aportes desde la economía), de ambos lados del océano.

Un grupo de investigadoras en el que predomina el enfoque del feminismo marxista rechazan: lo biológico como origen universal de la jerarquía de género; proponen la búsqueda de los orígenes de la desigualdad, la relación de la desigualdad de género la vinculan con las relaciones de producción y distribución y sus transformaciones así como la relación con formas institucionalizadas de organización social. Estos estudios muestran la diversidad de posiciones que una misma mujer podría tener respecto a distintos medios de producción simultáneamente y en distintos momentos de su vida, incluso en las sociedades pre-clasistas.

Otro grupo de investigadoras incorporan el tema del control de la sexualidad, que ha permitido dominar el acceso a un factor de producción esencial como lo es el trabajo humano. Se cuestiona el concepto de “fecundidad natural” mostrando los distintos medios de control de la sexualidad Narotzky explica que uno de los:

“aspectos más radicales de este análisis es el cuestionamiento de la naturalidad de la sexualidad reproductiva de los seres humanos y el énfasis de la creación por medio de la violencia de una sexualidad social reproductiva”; otras investigaciones ... inciden en los aspectos culturales de la sexualidad y ... relacionando el tema de la sexualidad y su control con aspectos de la economía política ... otras, también, abordan la virginidad como ideología en conexión en competencia por los recursos [y] que el aspecto biológico en si mismo no explica la identidad de género, por tanto hay que buscar cómo se construye la experiencia de la sexualidad”

Otro grupo de tendencia marxista planteó que los estudios de la mujer en Antropología es la crítica de los conceptos analíticos en la investigación y en los planteamientos teóricos. Conceptos como “familia”, “hogar”, “reproducción” que están en la base de la interpretación del trabajo de las mujeres y de la identidad de género. No obstante, Narotzky dice:

“que el interés por los conceptos analíticos y su historicidad plantea ... el núcleo del problema, tal como lo vemos, reside en la naturaleza ahistórica, atemporal de la categoría “mujeres”... uno de nuestros temas principales concierne la construcción social de la masculinidad y la feminidad –es decir- de la identidad de género ... el cuestionamiento de las dicotomías naturaleza/cultura, doméstico/público, reproducción/producción y su incidencia en los estudios de género; [asimismo] se critica las opciones binarias de índole estructuralistas y por lo tanto, ahistóricas como por ejemplo las de dualismo marxista que separa producción social de producción doméstica y las asocia al valor y al valor de uso. La propuesta pasa por “desnaturalizar” las categorías, entre ellas la “reproducción” e incidir en una construcción no dualista e integrada social y culturalmente de las identidades de género y hacer estudios globales de las relaciones sociales y de la interacción de las ideologías referentes al género con las realidades materiales” (Ibid: 31-32).

Antropología de género. Narotzky arguye que cuando se incorpora la preocupación sobre la construcción de las categorías de género y la construcción de la diferencia y la desigualdad se da un giro a la Antropología de Género. En este sentido plantea: a) que cuando se convierte en:

“central el tema de la construcción de relaciones de género dentro de la dinámica social total y la necesidad de desligar el género del argumento biológico al tiempo que subraya la importancia de ver los sistemas de género como productos de procesos históricos. El argumento lógico se ha invertido ya no son las diferencias de género ancladas en las distinciones de orden biológico la que explican la

desigualdad, sino la desigualdad la que se construye en las diferencias de género. Lo interesante de esta perspectiva ... centrada en el género es que los procesos que constituyen las categorías de género se perciben como indisolublemente ligados a los que producen desigualdades entre hombres y mujeres. Esto significa relacionar dialécticamente las categorías culturales y las relaciones sociales con el fin de comprender los procesos que generan las diferencias y la identidad de género ... este enfoque dialéctico analiza la conexión entre las categorías simbólicas y la práctica social” .

En la década de los 90 se inicia un nuevo intento de desvincular el género de la biología, la hipótesis es que:

“no hay factores biológicos o materiales, que tengan consecuencias sociales y significados culturales por si mismos. La premisa es que las sociedades son sistemas de desigualdad: una sociedad es un sistema de relaciones en que todas las cosas y las acciones no son iguales ... se pregunta “¿qué formas de desigualdad se crean en cada sociedad y por qué medios?” en lugar de preguntarnos cómo diferencias ‘naturales’ adquieren significados culturales y tienen consecuencias sociales... una presunción de desigualdad nos lleva a preguntar por qué ciertos atributos y características de las personas son reconocidos culturalmente y evaluados diferencialmente cuando otros no lo son ... Esta perspectiva da prioridad al análisis de sistemas culturales de significados, a los valores culturales de una sociedad como premisa para comprender la práctica de las relaciones sociales. Igualmente Moore (1996) con un enfoque ligeramente distinto se plantea como las distintas clases de diferencias existentes en la vida humana –género, clase, raza, cultura, historia, etc.- siempre se construyen, se experimentan y se canalizan conjuntamente. Aunque parezca menos radical es más dialéctico” (ibid: 35).

En síntesis, lo que planteó Moore (1996) fue reconstruir el proceso de institucionalización de la antropología feminista Y Narotzky (1995) para la antropología de género. Mientras Lamas (1996) sus aportes están más orientados a mostrar la importancia del género como una categoría de análisis en la antropología feminista y sus potencialidades para la acción política emancipatoria.

El problema de la diferencia. El otro aporte que nos interesó, ha sido el problema de la diferencia por sus implicaciones tanto a nivel teórico como práctico. Como hemos señalado, la Antropología se ha diferenciado desde siempre en cómo la cultura expresa la diferencia entre varones y mujeres. El interés principal de los antropólogos ha sido básicamente la forma en que cada cultura manifiesta esa diferencia. Aunque en menor grado, también se ha buscado establecer ¿Qué

tan variables y universales son, comparándolos transculturalmente...? Por esto consideramos que la explicación que propone Moore desde la Antropología, quien comienza por señalar:

“...la diferencia cultural no recoge lo exótico, lo extravagante de otras culturas, sino aquello que las distinguen culturalmente, sin dejar de lado las semejanzas de la vida cultural de las sociedades ...Las diferencias culturales han sido los pilares de la Antropología y es el aspecto más aplaudido por las feministas...La Antropología solo contempla una de las múltiples diferencias existentes...se ha inspirado tradicionalmente en la organización, interpretación y experimentación de la familia, rituales, economía desde el punto de vista cultural y estas resultan insuficientes... La Antropología Feminista se ha hecho eco de esta insuficiencia al basar sus cuestiones teóricas de cómo se manifiesta y se estructura la economía, la familia y los rituales a través de la noción de género, en lugar de examinar cómo se manifiesta y se estructura la noción de género a través de la cultura. También se ha preocupado por descubrir de qué manera se estructura y se manifiesta el género bajo el prisma del colonialismo, el neoimperialismo y el auge del capitalismo... La Antropología Feminista no es la única que intenta penetrar el concepto de diferencia y examinan el complejo entramado de relaciones GÉNERO, RAZA, Y CLASE, y los vínculos que establecen con el colonialismo, la división internacional del trabajo y el desarrollo del Estado moderno. La cuestión de la diferencia es un problema muy particular para las feministas. Por lo tanto el Feminismo como la Antropología debe hacer frente a la noción” Moore (1996. 22-24).

Por otra parte, Narotzky (1995) señala que la construcción de la diferencia llega esta vez a la Antropología de Género desde posturas teóricas distintas (culturalistas, materialistas, feministas) que a su vez profundiza y trasciende el concepto de género.

El principal reto es el de integrar teóricamente las cuestiones relativas al género en el núcleo mismo del objetivo antropológico, cual es: la comprensión de la diferencia y la teorización de la semejanza en y entre sociedades humanas. Pero también por el anclaje con los procesos históricos y dialécticos, que permite analizar cómo y por qué se construyen, destruyen y reconstruyen las desigualdades en un mundo de sociedades interconectadas. En fin, Narotzky señala:

“que en lo que respecta a la construcción de las diferencias y las desigualdades la visión teórica más acertada es que las diferencias sociales son productos históricos que distintos grupos sociales configuran al relacionarse para acceder a todo aquello que consideran recursos necesarios. Y el género –en su diversidad cultural y social- no es sino una de las formas más recurrentes de creación de diferencias, que en su interrelación con otras construye un sistema de una sociedad”.

Por otro lado, Lamas (1996: 10) expresa:

“La comprensión del concepto género se ha vuelto imprescindible no solo porque se propone explorar uno de los problemas intelectuales y humanos intrigantes. Preguntándose ¿cuál es la verdadera diferencia entre los cuerpos sexuados y los seres socialmente construidos?, sino también porque está en el centro de unos de los debates políticos más trascendentes: el papel de las mujeres en la sociedad”.

Por eso, consideramos que comprender ¿qué es el género? tiene implicaciones profundamente democráticas, pues a partir de dicha comprensión se podrá construir reglas de convivencia más equitativas donde la diferencia sexual sea reconocida y no utilizada para establecer la desigualdad. Por otro lado, la autora continúa planteándose:

“Contra la diferencia vuelta desigualdad es que se levanta el nuevo feminismo que surge a finales de los 70”. .. El compromiso político de las feministas de entonces permitió un análisis más radical, en las que unas trabajaron para descartar la supuesta “naturalidad” de la subordinación de las mujeres, otras se dedicaron a visibilizar a las mujeres en la Historia. [La autora examina] ¿“cómo aparece la diferencias de género en la Antropología? [y señala que] la Antropología ha establecido que la asimetría entre hombres y mujeres significa cosas distintas en lugares diferentes... la posición de las mujeres, sus actividades, sus limitaciones y sus posibilidades varían de una cultura a otra. Lo que se ha mantenido constante es la diferencia entre lo considerado masculino y lo considerado femenino. Por ejemplo, si en una cultura elaborar canastas es trabajo de mujeres y en otra es un trabajo exclusivo de los hombres,.. Es obvio que el trabajo de hacer canastas no está determinado por lo biológico, sino por lo que culturalmente se define como propio para ese sexo, o sea, por el género. De ahí se desprende que la posición de la mujer [y del hombre] no está determinada por lo biológico sino culturalmente” (Ibid: 102-108). Esta preocupación dio origen a los estudios de género (que se desarrollan inicialmente en Psicología) y las antropólogas feministas se interesaron por investigar la distinción sexo/género que introduce el concepto de

género. Las interrogantes que surgen y las interpretaciones diferentes replantean la forma de entender o visualizar cuestiones fundamentales de la organización social, política y económica, además esta categoría ha permitido sacar del terreno biológico lo que determina la diferencia entre los sexos y colocarlo en el terreno simbólico. De allí, que requerimos utilizar la perspectiva de género para descubrir cómo opera la simbolización de la diferencia sexual en las prácticas, discursos y representaciones culturales sexistas y homofóbicas.

Concluyendo, a partir de los aportes de las antropólogas feministas se amplía la noción de diferencia ya que se incorporan los aportes feministas, culturalistas, materialistas y lo simbólico.

Aportes de la antropología feminista a las otras ciencias y su importancia en el contexto político-social de América Latina y Venezuela en particular.

Universalidad de los binarismos culturales y sociales de Europa y los Estados Unidos: Los aportes que nos parecieron más importantes (desde nuestras realidades, compromiso como feministas y procediendo de otras ciencias sociales) y reivindicando la inter y multidisciplinariedad, son los relacionados con:

-Los planteamientos de la Antropología Feminista (AF) ya que no solo reformula la Teoría Antropológica sino también la Teoría Feminista y al movimiento feminista ha conducido la crítica en el seno del Feminismo sobre la categoría MUJER desmantelando la base sobre la cual se había sustentado. Esta crítica se sigue manteniendo en el movimiento amplio de mujeres, al menos en el caso venezolano.

-El desarrollo histórico de la AF y visibilización de las fronteras entre la Antropología de la mujer, estudios de las mujeres y Antropología de Género, que por nuestra procedencia nos fue de gran utilidad porque nos ubica teóricamente como investigadoras feministas.

-La importancia de la discusión en la relación Feminismo y Antropología que está caracterizada por el resurgir de la diferencia en detrimento de la semejanza y por el intento de levantar los pilares teóricos y empíricos de una AF centrada en el concepto de la diferencia; el concepto de diferencia cultural de los antropólogos no coincide con la noción de diferencia de la Antropología feminista como lo vimos.

-Leyendo a las antropólogas de este lado de Atlántico, ellas comparten la reflexión y preocupación teórica-metodológica de Henrietta Moore y Susana Narotzky, sin embargo hay una preocupación teórica pero -sobre todo- por una praxis (en el sentido freiriano) política adicional por nuestras realidades altamente desiguales y por su compromiso como antropólogas feministas. Veamos algunos planteamientos que al respecto hacen: Pesenti (1986: 44) enfoca su propuesta hacia una Teoría Antropológica que de cuenta sobre la situación de las mujeres (articulada con otras categorías como clase y etnia) que es aún una tarea pendiente dice:

“creemos que en América Latina es fundamental desarrollar un cuerpo teórico que de cuenta de la situación de la mujer, atendiendo al modo particular en que se articula su situación de género sexual, con la etnia y clase social”.

Por otra parte, la etnóloga Lagarde (1996: 19) señala que:

“la problemática del género en que estamos inmersas mujeres y hombres forma hoy parte sustantiva en la construcción de la democracia y la redefinición de los modelos de desarrollo, así como la resignificación de la vida personal y colectiva”...La perspectiva de género implica una mirada ética del desarrollo y la democracia como contenido de vida para enfrentar la inequidad, la desigualdad, y los oprobios de género prevaecientes. En otras palabras, la perspectiva es una toma de posición política frente a la opresión del género, es una denuncia de sus daños y su deconstrucción y es, a la vez, un conjunto de acciones para erradicarlo”.

Es decir, la incorporación del género a las ciencias sociales y a nuestras vidas implica una militancia política y feminista.

Igualmente, Lamas señala:

“que la riqueza y a complejidad de la investigación-reflexión y debate alrededor del género son de una dimensión amplísima. Pero la urgencia, en términos de sufrimiento humano nos ubica prioritariamente en dos consecuencias nefastas del género: el sexismo (la discriminación con base en el sexo) y la homofobia (el rechazo irracional de la homosexualidad). Aunque ambas prácticas han tomado formas e intensidades diferentes dependiendo del momento histórico y la cultura de la sociedad tienen un costo para todas las personas. Tratar de eliminar ese costo mediante una acción simbólica colectiva es una de las tareas que se propone el feminismo” (Ibid: 362-363)

Desde Norteamérica pero investigando en América Latina, Janice Hurtig (1992, 2002) antropóloga de Illinois (EU) e investigadora de los Andes venezolanos, plantea:

“que como antropóloga feminista siempre ha entendido que el feminismo y por extensión la antropología feminista compromete una cierta praxis. La praxis denota una relación entre la teoría y la práctica. Una relación animada por un conocimiento histórico y social... Así por analogía, la praxis antropológica feminista envuelve una dialéctica que está animada por una conciencia feministas, cuyas intensiones son las de cambiar las condiciones sociales e históricas de la opresión de la mujer...” (Hurtig, (1992: 129).

Esta antropóloga arguye -a propósito de su investigación en Los Andes- algunos dilemas con los que enfrenta cuando hace investigación antropológica en contextos diferentes al suyo y sus implicaciones metodológicas, entre ellos: contradicciones entre metas radicales o de metas reformistas y sobre el papel social de la investigadora: como ¿observadora? ¿educadora? ¿Amiga? Ella misma se responde que para alcanzar la igualdad entre la investigadora y las personas con quienes se está trabajando hay que entender este proceso de intervención “aprendizaje interactivo” en que la meta del etnógrafo o etnógrafa es la de revelar la evaluación y respuesta interactiva del sujeto y etnógrafo/a, a los conflictos culturales. Es decir, las investigaciones feministas antropológicas deben estar animadas por una metodología que Renate Duelli Klein (1995) llama “intersujektividad” una metodología dialéctica en que: la investigadora está siempre comparando su trabajo con sus propias experiencias como mujer y científica, compartiéndola con las investigadas quienes entonces agregan sus opiniones a la investigación, que simultáneamente podría ser transformada. De esta manera, nosotras mujeres investigadoras e investigadas podríamos contribuir, juntas, a la comprensión de las diferencias, así como de las calamidades, explotaciones y opresiones que sufrimos en diversos contextos culturales y de esta forma, contribuir a la lucha en varios contextos culturales, en la lucha contra la presión y por ende, hacia nuestra emancipación¹⁷.

En libro reciente publicado por antropólogas/os feministas y editado por Rosario Montoya, Lessie Fraizer y Janice Hurtig (2002)¹⁸, señalan que la investigación feminista ha sido insistentemente interdisciplinaria, en momentos incluso antidisciplinaria. Mientras que la antropología feminista es cada vez más interdisciplinaria y continua retando muchas de las bases teóricas, suposiciones epistemológicas, y convenciones representativas de la corriente dominante de la antropología. Una de las tendencias dentro de la antropología es el énfasis

en la especificidad histórica y cultural de las prácticas y significados locales. La investigación antropológica feminista en América Latina hace uso de esta orientación para descomponer la presunta unidad de las relaciones e ideologías de género a lo largo del continente. La tendencia de trabajos de investigación mucho más recientes a sucumbir ante el “carisma” de la globalización, traducidos a través de la oposición de las “fuerzas globales” contra “lugares locales” se beneficia asimismo de una insistencia antropológica donde “el proceso cultural de toda construcción de “lugar” y de toda construcción de “fuerza” son tanto locales como globales, es decir, ambas son particulares y productivas social y culturalmente y de interacciones ampliamente diseminadas.

Sus esfuerzos iniciales para documentar y decodificar las fuerza sutiles del género fueron comunicados por la insistencia de teorizar desde cero e impulsar la inmediatez prolongada de nuestros campos de experticia. Esta inmediatez en cambio sostiene nuestro sentido de la legitimidad de lo epistemológico y de lo teórico de las formas locales de conocimiento y un escepticismo hacia la presunta legitimidad institucional de las categorías y conceptos de Norte América y Europa.

Argumentan las autoras que han encontrado que las explicaciones sobre la opresión de la mujer en América Latina a menudo recurren y han asumido la éstos sitúan el género en términos de oposiciones organizacionales (tales como “público/doméstico) o construcciones culturales (tales como “machismo/marianismo”) cuyo significado se asumió que era constante a lo largo de la historia y de la geografía. Su compromiso para la teorización de género en relación al “LUGAR” – tanto como los lugares crean y restringen las desigualdades de género históricamente específicas y como los procesos sociales generizados crean tipos específicos de lugares –ofreciendo el momento crítico para desalambrar la investigación de género de las restricciones de las generizaciones regionales e imperialismos categoriales.

La intención de este tipo de trabajo no es la contextualización exhaustiva o densa en sí misma.; sino producir un cambio en el tipo de análisis situado que pueda ofrecer un entendimiento “operacionalizable” accesible a los académicos, los/as activistas comunitarios, y los/as hacedores/as de políticas del mismo modo.

Estas antropólogas arguyen que el “lugar” se convierte en un vehículo conceptual útil para hacer énfasis en la especificidad histórica de las relaciones e ideologías de género. Como feminista reconocen la necesidad de incorporar el género – entendido como un eje de poder social y una categoría de análisis- para evaluar cómo los lugares específicos operan como sitio de producción cultural, desigualdad

institucional o luchas de las bases. Es decir, se teoriza sobre las prácticas sociales específicas, las construcciones culturales, las formaciones identitarias y las transformaciones históricas a través de las interrelaciones de género y lugar. Por tanto, para las autoras la investigación feminista no es solo investigación sobre el tema de género, es al mismo tiempo una investigación crítica la cual hace valer la postura reflexiva frente a la posición social de una como investigadora, las estructuras que una emplea, y las imágenes y discursos que utiliza. Así, la intención es doble primero contribuir con un cuerpo creciente de investigación sobre género, poder y cambio en América latina y simultáneamente plantear críticas y proponer alternativas para muchas de las teorías que marcan la pauta, para los conceptos formativos y narrativas rectoras que han servido para nutrir la investigación existente.

En fin, señalan, a diferencia de la etnografía tradicional que se interesaba por describir las culturas como sistemas integrados, buscan rescatar un enfoque para la investigación social de esa visión holística basándonos en la premisa de que todas las esferas de la vida social y cultural se encuentran íntimamente interconectadas e intercontextualizadas, y deberían ser estudiadas como tales. La noción de “lugar” – definido como las redes de relaciones sociales significativas (si son generalmente desiguales)- es un vehículo conceptual efectivo para unir la especificidad cultural con la consistencia de la etnografía. Sin embargo, la consistencia de la etnografía es particularmente relevante para la investigación feminista en América Latina, donde está llena de vacío temático y teórico entre las literaturas regionales al insistir que teorizar al género como material, cultural, social y simbólico de forma simultánea.

Conclusiones

Para concluir, es necesario resaltar la importancia de la Antropología Feminista, a partir de los planteamientos aportados desde distintas y diferentes perspectivas de análisis de la realidad de las mujeres (y por ende de los hombres) sobre todo en este contexto de cambios (políticos, económicos, sociales, etc.) que vienen dándose con avances y retrocesos desde México hasta la Patagonia, en que se viene haciendo el planteamiento de un nuevo modelo de desarrollo (endógeno) y la propuesta de nuevo mundo posible y necesario donde exista un diálogo de saberes, propuestas que pueden materializarse si se potencian los procesos de transformación y si se incorporan nuevas maneras de relacionarnos entre los seres humanos. De allí que nos ha parecido importante rescatar, los aportes teóricos-metodológicos de la Antropología de Género y Feminista y de

las feministas latinoamericanas porque nos han permitido repensarnos y repensar las disciplinas de las cuales provenimos.

Notas.

1-Véase, Clarac de Briceño, Jacqueline 1993. “La construcción de la Antropología en Venezuela”. En: Boletín Antropológico, N° 28, Centro de Investigaciones Museo Arqueológico, Universidad de los Andes, Mérida. pp. 39-52.

2-Este seminario (Profra.Carmen Teresa García R.) ha trabajado durante tres semestres (1997, 1998 y 2005) desde que se propuso, la mayoría de las participantes han sido mujeres.

3-Véase, Boletín de Antropología (N° 1 al 75) y Memorias de los dos Congresos Nacionales de Antropología (Tomo I y II) 1999 y 2004.

4- Antropólogas y arqueólogas Gladys Gordones (ULA) e Iraida Vargas (UCV).

5-Antropólogo y arqueólogo Lino Meneses (ULA).

6-Coordinadoras del Simposio. Socióloga Carmen Teresa García R. y Psicóloga Blanca E. Cabral.

7-Coordinadoras del Simposio, Socióloga Carmen Teresa García y Abogada Malva Moreno.

8-Coordinadoras, Socióloga Carmen Teresa García y Politóloga Carmen Rosillo, en el que participó una antropóloga venezolana como ponente central.

9-Coordinadoras, Psicóloga Blanca E. Cabral y Politóloga Carmen Rosillo.

10-Solo hemos encontrado a M. Jesús Buxó Rey (1988). Antropología de la Mujer. Cognición, lengua e ideología cultural. Barcelona, Anthropos.

11-Véase Facio, A. (1995). Cuando el género suena, cambios trae: metodología para el análisis de género del fenómeno legal. Mérida-Venezuela. Fondo Editorial “La Escarcha Azul”.

12-En América Latina y en Venezuela, en particular, se viene dando un proceso interesante de deconstrucción y reconstrucción de los saberes oficiales impuestos.

13-Entre los que se destacan: Edgardo Lander (2000). La colonialidad del saber Caracas, FACES-UCV, UNESCO; Mario Sanoja e Iraida Vargas (2004). Razones para una revolución. Caracas. Monte Avila Editores. Colección Milenio Libre; Esteban Krotz. Elementos críticos en el futuro cercano de las antropologías latinoamericanas. En: Meneses, Clarac y Gordones. Hacia la Antropología del Siglo XXI. Mérida. Edit. CONICIT, CONAC, ULA, Museo Arqueológico y Ciet. (1999). pp 74-81; Jacqueline Clarac de Briceño. Una antropología relé o ¿una antropología creativa? En: Meneses, Clarac y Gordones. Hacia la Antropología del Siglo XXI. Mérida. Edit. Conicit, CONAC, ULA, Museo Arqueológico y Ciet. (1999). pp 82-93, entre otros.

14-Véase, Facio, A. (1995). Cuando el género suena, cambios trae: metodología para el análisis de género del fenómeno legal. Mérida-Venezuela. Fondo Editorial “La Escarcha Azul” y Eichler, Margarit (1991). Non sexist research method: a practical guide. New York: Rontledge.

15-En 2003 producto de una investigación sobre los preescolares (García, C. T., Cabral, B. E., Monsalve, N. y Alarcón, J. (2003). Sexismo en el aula preescolar. Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes. Encontramos aún la visión de la mujer de la Antropología Clásica, pues solo se muestra a partir de la maternidad/reproducción, matrimonio y familia.

16-Esta autora hace una revisión detallada de estudios antropológicos tanto británicos como norteamericanos (antropología anglófona) pero estos estudios se realizaron en una diversidad de comunidades en diferentes continentes. Véase, la extensa bibliografía al respecto. Véase, *Anthropological Quarterly* (1997).

17-Hurtig, Janice 1992. “Hacia una metodología para investigaciones antropológicas feministas: Estudios transculturales”. En: *FERMENTUM*. N° 4. Mérida. pp. 127-133.

18-Montoya, Rosario; Fraizer, Lessie y Hurtig, Janice 2002. “A desalambrar: descubriendo el lugar de los géneros en el campo de la investigación en América Latina”. En: *Gender’s Place. Feminist Anthropologies of Latin America*. NY. Palgrave Mac-Millan. ¿POR QUÉ “DESALAMBRAR”? El término desalambrar fue introducido en el argot de la Nueva Izquierda latinoamericana de los años 1960 y 70’ por Daniel Viglietti. “A Desalambrar”, exhortaba a los latinoamericanos a “derribar” las rejas que los mantenían divididos entre sí y que acordonaban a la elite y a la propiedad extranjera en América Latina de la gente común que trabajaba y producía riqueza de dichas propiedades: El término desalambrar

implica una práctica para analizar tanto las configuraciones nacionales de la dependencia histórica de América Latina, como provocar la acción emancipadora dirigida hacia la liberación nacional y de las clases. Como tal, era una parte integral de, y consecuente con, los movimientos sociales que sacudieron a la región en los años 1960 y 70’.

(Artículo aprobado en Marzo 2011).

Bibliografía

BUXÓ REY, María Jesús. 1988. Antropología de la Mujer: Cognición, lengua e ideología cultural. Anthropos. Barcelona, España.

CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline. 1993. “La construcción de la Antropología en Venezuela”. En: Boletín Antropológico, N° 28, Centro de Investigaciones Museo Arqueológico, Universidad de los Andes, Mérida. pp.39-52.

CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline. Una antropología relé o ¿una antropología creativa? En: Meneses, Lino; Clarac de Briceño, Jacqueline y Gordones, Gladys. Hacia la Antropología del Siglo XXI 1999. Edit. CONICIT, CONAC. Universidad de los Andes, Museo Arqueológico y CIET. Mérida. pp. 82-93.

EICHLER, Margarit. 1991. Non sexist research method: a practical guide. New Cork: Rontledge.

FACIO, Alda. 1995. Cuando el género suena, cambios trae: metodología para el análisis de género del fenómeno legal. Mérida: Fondo Editorial “La Escarcha Azul”.

GONZÁLEZ MONTES, Soledad. 1997. Mujeres, relaciones de género en la Antropología Latinoamericana. México: El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer.

GARCÍA, Carmen Teresa; CABRAL, Blanca Elisa; MONSALVE, Nair, y ALARCÓN, Josefina. 2003. Sexismo en el aula preescolar. Mérida, Venezuela: Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes.

HURTING, Janice. 1992. “Hacia una metodología para investigaciones antropológicas feministas: Estudios tras culturales”. En: FERMENTUM, N° 4, Grupo de Investigaciones en Socioantropología de la ciudad (GISAC) de la

Universidad de los Andes, Universidad de los Andes, Mérida. pp. 127-133.

KROTZ, Esteban. 1999. "Elementos críticos en el futuro cercano de las antropologías latinoamericanas". En: Meneses, Lino; Clarac de Briceño, Jacqueline y Gordones, Gladys. *Hacia la Antropología del Siglo XXI*. Mérida, Venezuela: Ed. CONICIT, CONAC. Universidad de los Andes, Museo Arqueológico y CIET. pp. 74-81.

LAMAS, Marta. 1997. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Ed. Pueg.

LAGARDE, Marcela. 1997. *Género y Feminismo. Cuadernos Inacabados*. Madrid: Edit horas y Horas.

LANDER, Edgardo 2000. *La colonialidad del saber*. Caracas, Venezuela. Universidad Central de Venezuela. UNESCO.

MENESES, Lino; CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline y GORDONES, Gladys. 1999 *Hacia la Antropología del Siglo XXI*. Tomo I, Mérida, Venezuela: Ed. CONICIT, CONAC. Universidad de los Andes, Museo Arqueológico y CIET.

MONTOYA, Rosario; FRAIZER, Lessie y HURTIG, Janice. 2002. *Gender's Place. Feminist Anthropologies of Latin America*. New Cork: Palgrave MacMillan.

MOORE, Henrietta 1996. *Antropología y Feminismo*. Madrid: Edit. Cátedra.

NAROTZKY, Susana 1995. *Mujer, Mujeres, Género: Una aproximación crítica al estudio de las mujeres desde las Ciencias Sociales*. Madrid: CSIC.

PESENTI, Marta 1987. "La teoría antropológica y la perspectiva de género". En: Estela Grassi (comp.). *La Antropología Social y los estudios de la mujer*. Buenos Aires, Argentina: Edit. Humanitas. pp. 35-45.

SANOJA, Mario y VARGAS, Iraida. 2004. *Razones para una revolución*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores. Colección Milenio Libre.

SENEGALES EN ARGENTINA: UN ANÁLISIS DE LA MOURIDIYYA Y SUS ASOCIACIONES RELIGIOSAS.

Bernarda Zubrzycki

Antropóloga. Investigadora CONICET- UNLP.

Cátedra Métodos y Técnicas de la Investigación Sociocultural. Facultad de Ciencias
Naturales y Museo. Universidad Nacional de La Plata. Paseo del Bosque S/N, CP 1900,
La Plata, Buenos Aires, Argentina.
berzub@infovia.com.ar

Resumen

En este trabajo presentaré un análisis de la migración senegalesa en Argentina, haciendo especial énfasis en la cofradía mouride y sus asociaciones religiosas. El mouridismo es una de las tantas cofradías islámicas presentes en Senegal, aunque la mouride es la única propiamente senegalesa; se estructuró alrededor de la ciudad santa de Touba originando una diáspora ligada a dicha ciudad a partir de la emigración de sus discípulos al extranjero en vinculación a un proyecto común que construye y reafirma la identificación con la cofradía y con un Islam eminentemente senegalés desde cualquier parte del mundo. Hoy la cofradía es de vital importancia en el mantenimiento de una identidad transnacional, proveyendo a los migrantes puntos de referencia espirituales e ideológicos.

Palabras clave: migrantes africanos, Senegal, cofradía mouride, Argentina

THE SENEGALESE IN ARGENTINA: AN ANALYSIS OF THE MOURIDIYYA AND THEIR RELIGIOUS ASSOCIATIONS

Abstract

In this paper I present an anthropological approach to the senegalese migration to Argentina, emphasizing particularly the migration of the islamic brotherhood known as Mouride and its religious associations. The mouridism is one of the many Islamic brotherhoods present in Senegal though the mouride is the only proper Senegalese; it was founded in the 1880s and structured around the holly city of Touba. Today the brotherhood is vital to maintain a transnational identity.

Keywords: African migrants, Senegal, mouride brotherhood, Argentina.

Introducción

África en Buenos Aires. Cada año, cientos de jóvenes del continente negro llegan a la Argentina escapando de guerras y miseria; de dónde vienen, con qué sueñan y qué piensan del país los vendedores de bijouterie que coparon el centro (Diario Lanacion.com 25/4/2009).

El texto arriba citado pertenece a un periódico argentino y sólo es una ínfima muestra de cómo la presencia de africanos negros en el país ha tomado relevancia en los medios. Sin embargo, esta presencia africana en Argentina es de larga data: tempranas informaciones documentales nos refieren que ya en 1585 se produjo el primer ingreso de esclavos africanos a Buenos Aires. Pero como muchos autores ya han señalado, esta presencia fue silenciada e invisibilizada (Reid Andrews 1989; Frigerio 2006; Segato 2007, entre otros).

Pero desde hace un tiempo los afroargentinos han comenzado a reivindicar su lugar histórico y contemporáneo en la sociedad y a exigir demandas que promuevan su reconocimiento como negros argentinos y reparaciones por la deuda histórica ligada con la esclavitud y la discriminación, en un proceso que López (2005) denomina “etnógenesis de los negros en Argentina”.

También los caboverdeanos, contingente migratorio llegado de África a fines del siglo XIX y medidos del XX, en la década de los 90 inician un creciente proceso de “visibilización” (Maffia y Ceirano 2007).

Es en este contexto donde se insertan los nuevos migrantes procedentes del África subsahariana y particularmente los senegaleses, el grupo más numeroso hasta el momento, seguido por los ghaneses, guineanos, marfileños, nigerianos y cameruneses.

En este trabajo¹ presentaré un análisis de la migración senegalesa en Argentina, haciendo especial énfasis en la migración mouride y sus asociaciones religiosas. La mouridiyya es una de las tantas cofradías islámicas presentes en Senegal², aunque la mouride es la única propiamente senegalesa; fue una respuesta religiosa y política frente a la desestructuración de la sociedad wolof, de una parte, y ante el imperialismo francés de otra.

Se fundó a fines del siglo XIX por Cheikh Ahmadou Bamba y se estructuró alrededor de la ciudad santa de Touba -igual o aún más importante que la Meca para los mourides- originando una diáspora ligada a dicha ciudad a partir de la emigración de sus discípulos al extranjero en vinculación a un proyecto común que construye y reafirma la identificación con la cofradía y con un Islam eminentemente senegalés desde cualquier parte del mundo³. Los descendientes

de Ahmadou Bamba son los marabouts o serignes, los líderes y autoridades religiosas de Senegal.

Hoy los miembros de la cofradía se encuentran dispersos por todo el mundo y, como bien apunta Moreno Maestro (2006), sirven a este proyecto común que tiene que ver con la ciudad santa de Touba y su desarrollo y es el elemento de movilización de los sucesivos cheikhs luego de Ahmadou Bamba, asegurando la continuidad de la doctrina. Se mantienen con la ciudad relaciones a distancia a través de las dahiras y las festividades vinculadas al mouridismo, de los viajes de los marabouts itinerantes (hombres sanos y guías espirituales de las cofradías), del envío de dinero y de inversiones inmobiliarias en Senegal, de los viajes a Senegal y especialmente las peregrinaciones anuales a Touba durante el Gran Magal⁴.

Senegaleses en Argentina

El movimiento migratorio senegalés no es un fenómeno nuevo. A las migraciones internas de tipo rural-urbanas producto de la crisis en el sistema tradicional de cultivo del maní a fines de la década de 1960 se le suman las migraciones desde Senegal hacia países del continente africano, ligadas en principio al llamado de mano de obra calificada desde las antiguas colonias francesas, como Costa de Marfil, Gabón y Guinea.

Fall (2009) señala que África continúa siendo el principal destino de los migrantes senegaleses, aunque reconoce que desde los años 90 se produjo una orientación más sistemática de los flujos migratorios hacia Europa primero y a los Estados Unidos luego⁵.

Fuera del continente africano las primeras migraciones se dirigieron hacia Francia después de la Primera Guerra Mundial, contingentes conformados principalmente por poblaciones toucouleur (haalpulaar) y soninké⁶, habitantes del valle del Río Senegal.

Una segunda oleada, entre 1945 y 1970, lo constituyeron un número importante de estudiantes que luego serían la élite senegalesa de la Independencia, ocurrida en 1960 (Fall 2003). Desde principios de los '80 los senegaleses, en parte por las medidas restrictivas impuestas por Francia, comienzan a migrar hacia España e Italia principalmente, pero también los hay en Inglaterra y Alemania. En los '90 hacia Estados Unidos y Canadá. Moreno Maestro señala que la migración hacia otros destinos también se propició al suprimirse en 1981 una ley del Estado senegalés que obligaba a la obtención de autorización para salir del territorio nacional. Grupos que hasta ese momento no se caracterizaban por este tipo de desplazamientos, como los miembros de la cofradía mouride, se adentran en estos procesos (2006:25).

La migración hacia Italia -país al que Papa Demba Fall (2003) considera el arquetipo de los que denomina “el nuevo campo migratorio del norte” para los senegaleses- comenzó con flujos inicialmente provenientes de Francia y más tarde directamente desde Senegal. Para 2007 se calculaban unos 65 mil senegaleses residiendo regularmente en Italia, donde además de una mayoría wolof y mouride, hay población peul, serer, toucouleur y diola, así como miembros de otras cofradías (Riccio 2008).

También en España son mayoría los pertenecientes al grupo wolof y a la cofradía mouride (Moreno Maestro 2006; Goldberg 2003; Lacomba 1996), aunque los pioneros fueron soninké y haalpulaar llegados a fines de los '70 (Jabardo Velasco 2006). Según datos oficiales de Senegal de los años 2004 y 2005, el 46,7% de los migrantes senegaleses pertenecían a la etnia wolof y el 28% eran haalpulaar, mientras que los serer, diola, mandinka y soninké sumaban casi el 17% (Fall 2009).

Acorde a las migraciones senegalesas en el mundo, los senegaleses que llegan hoy a Argentina son wolof y pertenecen a la cofradía mouride, aunque, en menor medida, también los hay pertenecientes a la cofradía tijan, así como miembros de los grupos étnicos serer y diola; a este último pertenecen los primeros migrantes senegaleses en Argentina que llegaron a mediados de los '90. El último Censo Nacional de Población realizado en Argentina fue en octubre de 2010, pero todavía no se han publicado datos; el censo del año 2001 informaba acerca de 61 senegaleses residiendo en el país, aunque sobra decir que los datos están totalmente desactualizados.

Otras fuentes oficiales que nos permiten estimar la cantidad de migrantes senegaleses en el país tienen que ver con las solicitudes de refugio. Entre el año 2001 y el 2005 hicieron este pedido 126 senegaleses y fueron reconocidos 38. Entre los años 2006 y 2008 hubo 645 solicitudes de refugio y sólo se reconocieron dos. Como ya señalamos en otro trabajo (Zubrzycki y Agnelli 2009) el inicio del trámite de pedido de refugio tiene que ver, en muchos casos, con una estrategia para obtener algún tipo de documentación -la residencia precaria- en los primeros meses de estadía en nuestro país, dado la dificultad que representa cumplir con los requisitos de la ley migratoria y la vulnerabilidad que entraña la situación irregular para un inmigrante (casi todos los senegaleses que llegaron entre el 2005 y el 2008 entraron al país desde Brasil). Desde la Asociación de Residentes Senegaleses estiman que hay entre 1000 y 1300 senegaleses viviendo hoy en la Argentina⁷.

Estos migrantes son mayoritariamente varones de entre 20 y 40 años. Muchos de los que llegaron solteros se casaron o están en pareja con una argentina; aquellos casados en Senegal han viajado solos, siendo muy pocos los que han traído a su esposa e hijos.

Respecto a las mujeres que migran, hasta el momento hemos tenido conocimiento de unas quince que están en el país, y salvo las dos o tres que llegaron casadas, el resto son solteras y vinieron solas (algunas ya tenían un hermano o hermana en el país).

El aumento de las mujeres que viajan solas estaría asociado con los cambios y procesos de urbanización en los países de origen y se encuentra en sintonía con la tendencia mundial de la feminización de las migraciones (Adepoju 2004); y si bien Fall (2009) señala, para el caso de las senegalesas, que el peso de la tradición y la influencia del islam constituyen aún un freno en la presencia de estas mujeres en los flujos migratorios, ya hay disponibles algunos estudios sobre las migraciones de estas mujeres (Evers Rosander 1998, 2010).

¿Por que migran los senegaleses? Algunos por falta de trabajo en el lugar de origen y otros para mejorar las condiciones de vida de la persona y el grupo familiar, tanto para los que tienen formación profesional o técnica –que son los menos- como para los trabajadores no calificados.

Los primeros, en general, migran ni bien terminan la universidad o los estudios superiores. Entre los segundos son pocos los que terminaron la escuela primaria y en su mayoría se dedicaban al comercio y a la venta ambulante o en puestos de ferias en Senegal. Hay otros que, aún teniendo empleo en Senegal no vinculado al comercio, deciden migrar porque no ganaban lo suficiente y otros que lo hacen “para conocer el mundo, para hacer negocios y relaciones”.

Aquellos autores que han analizado la migración senegalesa en Europa, fundamentalmente en Francia, España e Italia, señalan que la emigración es considerada una estrategia familiar, una empresa colectiva donde la familia ve al hijo emigrante como su salvador⁸.

Por otro lado, tal como refiere Rodríguez García, la idea de que a los que están en el exterior les va muy bien es un mito que se retroalimenta, pues los propios emigrados nunca cuentan las experiencias negativas, idealizando de este modo el proceso migratorio y fortaleciendo la idea del “paraíso en el extranjero” (2002:264). Lo mismo señala Goldberg en su análisis de los senegaleses en Barcelona: el emigrado se percibe en origen como un exitoso, un referente social: hacerse hombre, tener dinero, mujer e hijos.

El prestigio se manifiesta no sólo en términos materiales, sino sobre todo sociales y simbólicos, ya que el emigrante exitoso es aquel que mantiene la responsabilidad moral de redistribuir su riqueza, manteniendo financieramente a su familia, su comunidad y sus redes de amigos (2004:78).

Así se refiere al tema Niaga, un migrante residente en Argentina con esposa y un hijo en Senegal: “mi sueño es quedarme a trabajar acá (...) ir y volver, trabajar acá para ir a ayudar a la familia y volver.”

Esta última posibilidad es realizada por aquellos que han logrado reglamentar su situación y que tienen la documentación necesaria para salir y entrar legalmente al país. Varios son vendedores mayoristas que traen mercadería desde Senegal (ropa, tambores, artesanías) y luego la revenden en Argentina.

Tanto los casados en Senegal como los solteros que tienen a sus padres y familia allí, envían dinero mensualmente y se comunican telefónicamente todas las semanas. Además de a la familia, se envía dinero a los marabout de Touba, ya sea de manera individual o dinero recolectado colectivamente en las dahiras.

El envío de dinero mensual, como bien lo señala Moreno Maestro (2006) para el caso de los senegaleses en Sevilla, no sólo es importante por el valor económico sino también por el valor simbólico que tiene en la sociedad de origen, tal como lo señalamos más arriba respecto al prestigio del emigrado.

¿Por qué venir a Argentina? Por un lado, las condiciones cada vez más restrictivas en las políticas migratorias impuestas por la Unión Europea. Por otro, la posibilidad de obtener fácilmente el visado para Brasil y desde allí ingresar luego hacia Argentina, donde ya han comenzado a tejerse las cadenas migratorias.

Al igual que muchos otros migrantes, todo senegalés que llega al país cuenta con algún pariente, conocido o referente en Buenos Aires a quien contactar; pero en este caso particular estas redes y cadenas migratorias se relacionan con la puesta en práctica de la solidaridad comunitaria, la reciprocidad y la representación que de sí tienen los migrantes senegaleses (Riccio 2001). Señala Schmidt (Lacomba 1996) que la solidaridad y la asistencia acompañan todo el camino del inmigrante senegalés, desde la partida a la llegada y en la vida de todos los días; el sistema de ayuda recíproca se extiende desde la provisión de las condiciones de acogida a la llegada (casa, comida, dinero, trabajo) hasta la ayuda para el regreso. Para la autora la fuerza y originalidad de la emigración reside en la eficiencia de la organización de la solidaridad, que considera de forma negativa el individualismo. De todos modos, señala, el sistema da también cabida a múltiples iniciativas individuales. Riccio (2001) también advierte que junto a una narrativa de solidaridad existe una sobre la autonomía e independencia.

En cierta forma, dice, coexisten el individualismo y la solidaridad grupal, y esta última no impide el desarrollo de trayectorias individuales e individuos que se ven a sí mismos independientes. Al arribar a Buenos Aires el recién llegado tiene una dirección de hotel o pensión a dónde dirigirse o un teléfono a quien acudir.

También tiene el trabajo asegurado durante los primeros meses de estadía en el país, sabiendo ya antes de llegar que se va a dedicar a la venta ambulante, pudiendo comenzar a trabajar a los pocos días de su arribo. Sus conocidos aquí, con los que seguramente está viviendo en una pensión u hotel de “Plaza Once”⁹, en Liniers, Morón o La Plata, gestionan inmediatamente el préstamo de mercadería junto al “maletín negro” en el cual se transporta y se ofrecen los anillos, cadenas, relojes y pulseras a la venta. Los recién llegados tienen un maletín pequeño, con pocos artículos y en general durante los primeros días de trabajo salen a vender junto a otro senegalés más experimentado y que habla castellano.

Esta primera entrega de mercadería es a préstamo y se va devolviendo durante los tres o cuatro primeros meses de ventas en Argentina. Luego cada vendedor va comprando y reponiendo los artículos vendidos, aunque en algunos casos prefieren vender mercadería de otra persona y no invertir en comprar la propia. Pero no todos los senegaleses se dedican a la venta ambulante, particularmente los primeros que llegaron al país. Algunos se dedican a la venta de bijuterie y artesanías “étnicas” provenientes de África, pero en locales comerciales que alquilan en galerías céntricas de la ciudad de Buenos Aires. Varios trabajan como mozos y cocineros en bares y restaurantes, como mecánicos, albañiles, y algunos están vinculados a la actividad artística, particularmente músicos y bailarines¹⁰.

Esta red que acabamos de describir es muy similar a las que se han establecido en todos aquellos lugares donde migran los senegaleses, así como las actividades vinculadas al comercio. El comercio para ciertos senegaleses, señala Riccio (2001, 2004) es considerado un signo de identidad. “La venta es nuestra sangre” señaló un senegalés residente en Buenos Aires. Este tipo de redes de ayuda y redes comerciales -particularmente la venta ambulante- ha sido estudiada en vinculación a los migrantes mouride.

La migración mouride y las dahiras

Lacomba (1996) nombra un subtítulo del trabajo que cito en este artículo como “mouridismo: el nexo entre economía y religión”, haciendo referencia a como ha sido históricamente vinculado el tema en relación a la cofradía. Señala que en los países de emigración la actividad asociada a la organización mouride es la venta ambulante, actividad económica que junto al tradicional cultivo del maní en Senegal organizado también por la cofradía mouride, parten ambas en su concepción y organización en una misma filosofía de trabajo, en donde la piedra angular del mouridismo resulta ser una división de competencias que se traduce en la delegación al marabout de la plegaria y la meditación, mientras el discípulo se ocupa mediante el trabajo de la prosperidad de la comunidad (Lacomba 1996:71). El autor también menciona que la venta ambulante, por su carácter informal, permite a los migrantes senegaleses mantener una lógica mercantil y comercial que se adapta a la que desarrollan respecto a gran parte

de las actividades económicas en su país de origen, al tiempo que les ayuda a no apartarse de su vinculación con la cofradía.

Algo similar enfatiza Wabgou (2000) para quien las cofradías constituyen verdaderos núcleos de soporte a sus miembros que tienen un proyecto de emigración bien concebido con el fin de desarrollar actividades comerciales desde su destino. Señala que los mourides mantienen redes de solidaridad en el ámbito internacional de modo que facilitan la realización de proyectos migratorios en otros senegaleses.

Analizando la migración mouride en España, Crespo (2007) menciona que el modelo de expansión de la cofradía sigue una dinámica policéfala y policéntrica, que no responde a una estrategia predefinida sino al principio de adaptación económica y social continua e inmediata. El nudo que permite tejer la red mouride son las dahiras, asociaciones religiosas de las cofradías; el modelo de daira permite que en cualquier lugar del mundo donde residan mourides, pueda llegar un miembro de la cofradía y ser acogido, éste tendrá acceso a las primeras informaciones y rápidamente pasará a trabajar, tendrá una cama y protección. Pero vale aclarar, como también lo hace Schmidt (Lacomba 1996) que la solidaridad comunitaria, tal como o mencionamos más arriba, no es una particularidad sólo de los senegaleses mourides.

Por otro lado, tanto Wagbou (2000) como Riccio (2001) llaman la atención sobre el hecho de que si bien el “fenómeno mouride” no puede pasarse por alto en relación al rol que adquiere en la migración, la cofradía no está involucrada directamente con la organización de la misma; las redes migratorias senegalesas son heterogéneas. Aunque conectadas, las redes de pertenencia mouride y las comerciales no se superponen mecánicamente sino que se ayudan mutuamente en su propio desarrollo y además, no son sistemas cerrados con fronteras rígidas (Riccio 2001: 17) ya que senegaleses de otras cofradías, por ejemplo los tijan, pueden usarlas. El mouridismo no es un movimiento religioso que estratégicamente descentralizó su culto hacia otros países. Fueron los comerciantes mourides migrantes en Francia quienes impulsaron la constitución de lugares de culto en el extranjero y la elaboración de rituales descentralizados (Bava 2004).

Según reseña la misma autora, al principio estas asociaciones religiosas mourides eran asociaciones de ayuda mutua que actuaban, por ejemplo, en la recepción de los migrantes recién llegados y respondían a problemas de salud, de documentos administrativos, de alojamientos, etc., pero permitían también que sus miembros se encontraran para rezar. Luego, progresivamente estos taalibés (discípulos) migrantes se organizaron y crearon dahiras en el extranjero, a fin de enviar más regularmente dinero a Touba y permanecer en contacto con sus marabouts¹¹. Aquellos que analizaron la migración senegalesa –y particularmente a los mourides– en el contexto europeo, dieron cuenta de la inserción de la cofradía en un espacio

social transnacional. La cofradía es de vital importancia en el mantenimiento de una identidad transnacional, proveyendo a los migrantes puntos de referencia espirituales e ideológicos, siendo las dahiras los anclajes locales.

La dahira es el lugar de reunión, un cuadro de solidaridad y cohesión del grupo, en palabras de Moreno Maestro (2006), que permite reencontrarse regularmente para rezar, hablar, discutir problemas o buscar consejos.

Así como en todos aquellos lugares hacia donde migraron mourides, no es de extrañar que las primeras agrupaciones senegalesas en nuestro país fueran religiosas. En Argentinas hay tres dahiras mouride: una en la ciudad de Morón (Provincia de Buenos Aires) y dos en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires: una en el barrio de Floresta y la otra en la zona de Congreso, esta última es la más antigua y con más seguidores; se reúnen en forma semanal, aunque la dahira de Floresta lo hace sólo una vez al mes.

Es desde este ámbito donde se organizan las fiestas religiosas, tanto del calendario musulmán (por ejemplo, Mawloud o nacimiento del profeta, Tabaski o fiesta del cordero, Ramadán, fin de año musulmán) como del mouride en particular (el Gran Magal de Touba, el fallecimiento de Ahmadou Bamba, el nacimiento de algún serigne o “santo” importante) así también como los preparativos para las visitas de marabouts.

El Magal es la fiesta mouride más importante. “Es una fiesta que reúne a los mourides, por supuesto todos los mourides que tienen la posibilidad, los medios deben congregarse a la ciudad santa de Touba. Los de Argentina lo festejan en el mismo día, por lo general no van porque a veces como es una fiesta que depende del calendario lunar va cambiando y puede ocurrir que la fiesta se haga en un momento donde ellos, bueno es el momento de mayor trabajo, no pueden ir, pero lo que si hacen por lo menos para venir acá, porque bueno ir a Senegal no sólo hay que reunir mucha plata pero además son muchos días, la documentación es otro problema.” (Entrevista a migrante senegalés, 16 de julio de 2009).

Todos aquellos que están en condiciones de viajar a Senegal, es decir, cuentan con dinero suficiente para el viaje y con la documentación para salir y entrar nuevamente al país, los hacen en este momento. Una cuestión interesante es la simultaneidad de los festejos o celebraciones que se realizan, ya sea aquí o en cualquier parte del mundo donde halla mourides. Antes de cada fiesta hay continuas llamadas telefónicas a las familias en Senegal esperando noticias sobre el inicio de los festejos o sobre posibles directivas informadas desde la ciudad de Touba.

Muchas comunidades y asociaciones de emigrantes mourides en diferentes lugares del mundo tienen sitios en internet (particularmente en Francia, Estados Unidos y

Canadá) y desde allí realizan las invitaciones para los festejos locales; en 2010 el sitio de los mourides de Michigan (USA) transmitió en directo el Magal realizado en dicha ciudad. Desde la página web oficial del Gran Magal se transmite en vivo la celebración en Touba, las oraciones y los discursos de los diferentes marabouts.

En todos estos sitios en internet se pueden realizar donaciones de dinero –a través de tarjetas de crédito- para solventar la celebración. Los que están en Argentina, ese día se llegan hasta la Ciudad de Buenos Aires. Como la fiesta se rige por el calendario lunar y estos últimos años ha caído en los meses de verano, gran cantidad de mourides que se encuentran trabajando por la temporada veraniega en la costa atlántica se trasladan especialmente para asistir ese día a la celebración local.

“Lo que hacen es organizar una fiesta aquí en la mezquita. Lo que también es importante, los socios digamos de la tariqa de acá durante todo el año contribuyen, contribución financiera a eso me refiero, esta contribución además de los problemas que enfrenta la cofradía, la organización de la fiesta porque tienen que alquilar el local, tienen que comprar comida etc., además de esto hay una parte que se envía al jefe supremo de la cofradía y esta parte debe llegar antes del Magal de Touba, un poco para contribuir de alguna manera desde su lugar al desarrollo de la comunidad. Mandan algo antes de la fiesta, porque es una fiesta donde fácilmente concurren como 3 o 4 millones de personas, entonces logísticas, hay que dar de comer a toda esa gente, en fin, se necesita mucha plata, entonces, los mourides que no pueden viajar lo que hacen es enviar su contribución. Ahora ellos a su vez van a organizar la fiesta acá. Cumplir con el deber implica no sólo enviar la contribución sino además festejar ese día aquí.” (Entrevista a migrante senegalés, 16 de julio de 2009).

En el mes de Ramadán de 2009 (de mediados de agosto a mediados de septiembre) los mourides de Buenos Aires realizaron la fiesta de Laylatul Qadr en la mezquita Al-Ahmad¹². La organización incluyó desde recolectar el dinero para el alquiler del salón hasta la compra de alimentos para preparar la comida de esa noche y bebidas, llevar hacia el salón grandes ollas y utensilios de cocina, platos, bandejas, etc.

Los festejos comenzaron un jueves temprano y terminaron el viernes bien entrada la madrugada. Al ser una festividad de toda la comunidad musulmana, en este festejo también participaron miembros de la cofradía tijan.

Otro evento que fue organizado por las dahiras de Buenos Aires y que fue muy importante para la comunidad muride fue la visita religiosa - ziyâra-, en agosto de 2008 de Serigne Falilou M'Backé, hermano del Califa General de la cofradía. En

2009 otro marabout, aunque de menor jerarquía, visitó Buenos Aires, instalando la ciudad como un destino asegurado para futuras ziyâras. Bava (2003a) refiere que en el contexto de la migración ciertos cheikhs o marabouts visitan regularmente a sus taalibé, lo cual es considerado por los migrantes un acto gratificante, ya que en Senegal son los taalibé quienes visitan a su maestro. Esta práctica de circulación de los marabouts fuera del continente africano se ha desarrollado en Europa, a partir de la década de 1980. Al acelerarse las migraciones, se volvieron rápidamente necesarias para los cheikhs, que obtuvieron ventajas materiales evidentes y lograron un acercamiento regular al estrechar y encuadrar a la comunidad mouride que se encuentra fuera.

Estas visitas son formas de marcar el territorio mouride fuera de las fronteras de Touba e indicar a los discípulos el comportamiento que deben seguir en la migración para ser “buenos mourides”, además de los recursos financieros que generan, destinados a la gestión de la cofradía en Touba. Como señala Crespo (2007) se necesitan personas que conecten unas dahiras con otras, que fortalezcan la red, y estos agentes son los marabouts de nivel medio e inferior que viajan por África, Europa, Asia y Estados Unidos (y Argentina ahora) de dahira en dahira, reconfortando a los taalibé, orientándolos, informando sobre la situación en el país de origen, transmitiendo las nuevas orientaciones del Califa y recogiendo las aportaciones de los fieles a la cofradía y para las familias de los emigrantes.

A modo de cierre

En este trabajo pretendimos realizar un aporte a la caracterización de la migración africana subsahariana en Argentina, particularmente centrándonos en la migración senegalesa y la organización religiosa de una de las cofradías más importantes en la migración, la mouridiyya. Argumentamos que la cofradía, si bien no está directamente relacionada con la organización de la migración, sí cumple un rol importante en la experiencia migratoria de sus miembros proveyendo puntos de referencia espirituales, culturales e identitarios, donde la dahira -la asociación religiosa- es el nudo de la red mouride.

(Artículo recibido en julio 2011 y aprobado en octubre 2011).

Bibliografía

ADEPOJU, Aderanti. 2004. "Changing Configurations of Migration in Africa". MIGRATION INFORMATION SOURCE, En <http://www.migrationinformation.org/Feature/display.cfm?ID=251>. Accedido el 8 de febrero de 2011.

AGNELLI, Silvina y Giselle KLEIDERMACHER. 2009. "Migración estacional de senegaleses en Mar del Plata". Ponencia presentada en la VIII REUNION DE ANTROPOLOGÍA DE MERCOSUR, Buenos Aires, 29 de septiembre al 2 de octubre de 2009.

BAVA, Sophie. 2003a. "Les cheikhs mourides itinérants et l'espace de la ziyâra à Marseille". En ANTHROPOLOGIE ET SOCIÉTÉS, Vol 27 N° 1, Francia. pp 149-166.

BAVA, Sophie. 2003b. "De la « baraka aux affaires » : ethos económico-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides". En REVUE EUROPÉENNE DES MIGRATIONS INTERNATIONALES, Vol 19 N° 2, Francia. pp 69-84.

BAVA, Sophie. 2004. "Le dahira urbain, lieu de pouvoir du mouridisme". En LES ANNALES DE LA RECHERCHE URBAINE, N° 96, Francia. pp 135-143.

BAVA, Sophie y Cheikh GUEYE. 2001. "Le grand magal de Touba: exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme". En SOCIAL COMPASS, Vol 48 N° 3, Bélgica. pp 421-438.

CRESPO, Rafael. 2007. "Los "móodu-móodu" y su impacto en la sociedad de origen". Empresariado étnico en España. Fundación CIDOB. En http://www.cidob.org/es/publicaciones/libros/monografias/empresariado_etnico_en_espana. Accedido el 12 de marzo de 2009.

DIOP, Momar Coumba. 1981. "Fonctions et activités des dahira mourides urbains (Sénégal)" En CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES, Vol 21, N° 81, Francia. pp 79 – 91.

EVERS ROSANDER, Eva. 1998. Money, Marriage and Religion: Senegalese Women Traders in Tenerife, Spain. CENTER OF AFRICAN STUDIES, University of Edinburgh, Scotland.

EVERS ROSANDER, Eva. 2010. "Gender relations and female autonomy among Senegalese migrants in Spain: three cases from Tenerife". En *AFRICAN AND BLACK DIASPORA: AN INTERNATIONAL JOURNAL*, N° 3, England. pp. 91-107.

FALL, Papa Demba. 2003. Migration internationale et droits des travailleurs au Sénégal. SÉRIE UNESCO: Rapports par pays sur la ratification de la Convention des Nations Unies sur les droits des migrants.

En http://www.matrix.msu.edu/~ucad/papadembafall/maoumy/Texte/139532f_UNESCO%20Rapport%20senegal.pdf. Accedido el 18 de diciembre de 2010.

FALL, Papa Demba. 2009. Migration, emploi et développement durable au Sénégal. En <http://www.matrix.msu.edu/~ucad/papadembafall/maoumy/Texte/ILO%20FINAL.doc> . Accedido el 12 de marzo de 2009.

JABARDO VELASCO, Mercedes. 2006. Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino. Subdirección General de Información Administrativa y Publicaciones, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid.

KAPLAN, Adriana. 1998. De Senegambia a Cataluña. Procesos de aculturación e integración social. FUNDACIÓN "LA CAIXA", Barcelona.

LACOMBA, Joan. 1996. "Identidad y religión en inmigración. A propósito de las estrategias de inserción de los musulmanes senegaleses". En *ALTERNATIVAS. CUADERNOS DE TRABAJO SOCIAL*, N°4, España. pp 59-76.

LÓPEZ, Laura. 2005. "¿Hay alguna persona en este Hogar que sea Afrodescendiente?" Negociações e disputas políticas em torno das classificações étnicas na Argentina. Disertación de Maestría, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.

MAFFIA, Marta y Virginia CEIRANO. 2007. "Estrategias políticas y de reconocimiento desplegadas por la comunidad caboverdeana de Argentina". En *REVISTA CONTRA-RELATOS DESDE EL SUR*, S/N, Argentina. pp 81-107.

MAFFIA, Marta; OTTENHEIMER, Ana Cristina y Bernarda ZUBRZYCKI. 2007. "Nuevos inmigrantes africanos en Argentina". *ACTAS DE LAS XI JORNADAS INTERESCUELAS - Departamentos de Historia, Tucumán, Argentina*.

MORENO MAESTRO, Susana. 2006. Aquí y allí, viviendo en los dos lados. Los senegaleses de Sevilla, una comunidad transnacional. Estudios y monografías (1), Junta de Andalucía, Andalucía, España.

REID ANDREWS, George. 1989. Los afroargentinos en Buenos Aires. Ediciones de la Flor, Buenos Aires, Argentina.

RICCIO, Bruno. 2001. Disaggregating the transnational community Senegalese migrants on the coast of Emilia-Romagna. Working Paper for the Transnational Communities Programm (WPTC-01-11), University of Oxford, England. En <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/riccio.pdf>. Accedido el 22 de septiembre de 2010.

RICCIO, Bruno. 2004. "Transnational mouridism and the Afro-Mouslim critique of Italy". En Journal of Ethnic and Migration Studies. N° 30, England. pp 929-944.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Dan. 2002. Endogamia, exogamia y relaciones interétnicas. Un estudio sobre la formación y dinámica de la pareja y la familia centrado en inmigrantes de Senegal y Gambia entre Cataluña y África. Tesis Doctoral en Antropología Social y Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, España.

SEGATO, Rita. 2007. La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad. Prometeo, Buenos Aires, Argentina.

TRAORÉ, Boubacar. 2006. "Los inmigrantes senegaleses en la Argentina: ¿Integración, supervivencia o participación?". Ponencia presentada en las Primeras Jornadas Afroargentinos hoy; invisibilización, identidad y movilización social. La Plata, Buenos Aires, 5 y 6 de octubre de 2006.

WABGOU, Maguemati. 2000. "Senegaleses en Madrid, mercado de trabajo y vida asociativa desde la perspectiva de redes sociales". Ponencia presentada en el Segundo Congreso sobre la Inmigración en España, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, En http://sirio.ua.es/documentos/pdf/flujos_migratorios/estudio%20sobre%20la%20inmigracion%20de%20senegaleses.pdf. Accedido el 20 de octubre de 2009.

ZUBRZYCKI, Bernarda; OTTENHEIMER, Ana; AGNELLI, Silvina y Giselle KLEIDERMACHER. 2008. "Nuevas presencias africanas en la provincia de Buenos Aires". En Actas del IX Congreso Argentino de Antropología Social. Posadas, Argentina.

ZUBRZYCKI, Bernarda y Silvina AGNELLI. 2009. "Allá en África, en cada barrio por lo menos hay un senegalés que sale de viaje". La migración senegalesa en Buenos Aires. En Cuadernos de Antropología Social. N° 29, Argentina. pp 135-152.

Notas

1-Esta investigación se enmarca en el proyecto PIP-CONICET "Los nuevos inmigrantes africanos en la Provincia de Buenos Aires y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires". La metodología utilizada es básicamente cualitativa; desde 2008 venimos realizando observación, entrevistas en profundidad y charlas informales con los migrantes, tanto en sus lugares de trabajo y vivienda como en fiestas religiosas y diferentes eventos organizados por ellos y/o donde algunos participan, por ejemplo, festivales y reuniones organizadas por afroargentinos u otros migrantes africanos.

2-Otras importantes son Tijaniyya, Qadiriyya y Layenne. El fenómeno de las cofradías procede del desarrollo del misticismo Sufi en el norte de África. En general el término cofradía se utiliza para designar las formas de asociación religiosa, en la frontera del Islam ortodoxo, que se caracterizan por una organización, una creencia y un ritual específicos. Están fundadas por un maestro (cheikh) que predica a sus discípulos una vía mística, un camino hacia dios (tariqa) que los miembros de la cofradía aceptan y siguen (Lacomba 1996:67).

3-Para profundizar el tema ver entre otros: Bava (2003a y b, 2004), Diop (1981), Lacomba (1996), Moreno Maestro (2006), Riccio (2004).

4-El Magal ("celebración" en wolof) comenzó a festejarse en vida del fundador de la cofradía como una conmemoración de la fecha en que Ahmadou Bamba fue exiliado a Gabón por el gobierno colonial francés; con el tiempo se convirtió en una importante fiesta religiosa. Ver Bava y Gueye (2001).

5-Adepoju (1984, 2004), Alvear Trenor (2008), Kabunda (2006, 2007), entre otros, consideran que la migración africana subsahariana es más intra-regional e intra-continental que extra-continental. Como manifiesta Kabunda (2007) el 75% de los migrantes africanos viven en los países del continente africano, aunque reconoce que la emigración se orienta cada vez más hacia otros continentes por la creciente falta de alternativas de trabajo y educación. Igualmente todo sigue indicando que los flujos intra e inter-regionales seguirán incrementándose en los años y décadas venideras. Y en el caso de las migraciones entre países africanos, señala que su futuro estará también vinculado a las actuales experiencias de integración regional (por ejemplo la Unión Africana). Según datos oficiales en 2009 la población de Senegal se estimaba en 12 millones de habitantes (el último

censo de población se realizó en el año 2000 y dio como resultado 9.987.000 de habitantes) y en 2 millones el número de senegaleses viviendo en el extranjero.

6-Los toucouleur y los peul (también conocidos como haalpulaaren, es decir, aquellos que hablan pular) se encuentran o consideran como territorio de referencia el valle medio del río Senegal, en el norte del país; los soninké en el valle alto del río Senegal (región de Tambacounda); los serer se encuentran principalmente en los valles de los ríos Sine y Saloum en la región de Kaolack; los wolof en la costa atlántica, el centro y norte del país; los bambara en el este y sur del país; los diola en el oeste y los mandinka en el este, ambos en la región de casamance (sur de Senegal).

7-La Asociación de Residentes Senegaleses en Argentina se creó en 2007 y tiene como principal objetivo legitimar la presencia de los migrantes y obtener un reconocimiento formal por parte de las autoridades argentinas; ya cuenta con más de 400 asociados. Una de las cuestiones fundamentales que atiende la asociación tiene que ver con la ausencia de una embajada o consulado senegalés en Argentina, así como la ausencia de representación diplomática argentina en Senegal.

8-Vale señalar, como lo hace Kaplan (1998) que la emigración es percibida como una estrategia familiar en toda África occidental, no sólo en Senegal.

9-Se llama así a la zona cercana a Plaza Miserere en la Ciudad de Buenos Aires, centro comercial y donde viven numerosas colectividades de inmigrantes.

10-Un análisis más detallado de las trayectorias migratorias y las actividades económicas de los senegaleses en Argentina puede verse en Zubrzycki y Agnelli (2009) y Agnelli y Kleidermacher (2009).

11-Las dahiras ya funcionaban en las ciudades senegalesas y habían surgido a partir de la migración de los mourides desde las zonas rurales hacia los centros urbanos, principalmente Dakar. Para más detalles ver Bava (2004) y Diop (1981).

12-La mezquita Al Ahmad depende del Centro Islámico de la República Argentina y fue inaugurada en 1983. Es la primera fundada en la Ciudad de Buenos Aires y es en la que los senegaleses organizan la mayoría de sus celebraciones religiosas.

SAN JUAN BAUTISTA DE CHUAO, ESTADO ARAGUA, VENEZUELA: DE LA FIESTA A LA RECONSTRUCCIÓN SOCIAL

Marhylda Rivero

Tesista de la escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Milagros Yáñez

Socióloga de la Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias
Económicas y Sociales, Caracas. akeemasai@hotmail.com

Resumen

¿Cómo a través de una fiesta multitudinaria podemos conocer el sentido y significación que las personas hacen, no sólo de su conmemoración sino de su entorno, de lo que son, de sus esperanzas, de su población? Esta pregunta queremos comenzar a responderla a partir de esta reconstrucción etnográfica que vivimos en Chuao en junio del año 2010, pregunta que sólo es posible contestar en la medida en que seamos capaces de ver el entramado de relaciones, que como diría Alfredo Chacón (1979), se dan en el plano cultural, político, económico y social de los habitantes y participantes de este evento, que guarda todo un bagaje simbólico que va mucho más allá de la fiesta en sí y que nos permite hacer toda una reconstrucción social del lugar y de Venezuela.

Palabras clave: fiesta multitudinaria | sentido | reconstrucción social | Chuao | San Juan Bautista.

SAN JUAN BAUTISTA CHUAO, ARAGUA STATE, VENEZUELA: THE PARTYSOCIAL RECONSTRUCTION

Abstract

How by means of a public fiesta can we come to understand the sense and meaning of what individuals intend, not only by traditional commemoration, but also the occasions for re-visioning their environment and the aspirations of their own people? We can begin to approach this question by looking at the ethnographic reconstruction that began in Chuao in June 2010. The web of relationships that Alfredo Chacón (1979) sets out concerning the cultural, political, economic and social development of residents and participants in this festival exposes the

symbolic baggage that goes far beyond the traditional sense of the festival itself. His work allows us to hazard a complete social reconstruction of not only Chuao, but of Venezuela itself.

Keywords: public fiesta, meaning, social reconstruction, Chuao, Saint John the Baptist

CHUAO, tierra de Cacao

La población de Chuao en el estado Aragua se funda a mediados del siglo XVI, siendo uno de los primeros poblados de Venezuela. Sus primeros habitantes pertenecían a la gran familia Caribe durante los primeros años de la colonización española. Los otros grupos humanos, españoles, africanos y sus descendientes, unos como dominantes y otros como dominados, convergieron en el proceso de configuración económica, social y cultural de esta comunidad.

Sin embargo, no será sino hasta el siglo XVII que el cacao comience a formar parte de la vida de esta región y comunidad costera en específico.

“La historia del cultivo de cacao en el Valle de Chuao se inicia con el encomendero Cristóbal Mexia, cuando debido a la necesidad de despejar nuevas tierras en clima cálido y húmedo del valle comienza lo que fue el impulso definitivo de la encomienda que la transformó en plantación y le dio el matiz definido de hacienda mediante la incorporación sistemática de la fuerza de trabajo esclavo, conformando así un nuevo tipo de explotación.” (González 2007: http://www.fao.org/ag/agn/agns/Projects_SQP_Santiago/Documentos/Estudios%20de%20caso/Cacao_Venezuela.pdf)

Este encomendero, plantó fanegas de Cacao y no será sino luego de su muerte, que su yerno, Pedro Liendo, enriquecería tan importante plantación de este fruto y continuaría la labor; así para mediados del siglo XVII, Chuao producía y exportaba el mismo. En 1671 cuando muere la hija de Cristóbal Mexia, la Hacienda de Chuao se convierte en “Obra Pía”, es decir, que es donada a la Iglesia, ya que así lo quiso la fallecida. Así, la Iglesia la administra por más de un siglo y comienza a conocerse como la Obra Pía de Chuao.

Pasado más de un siglo, 1827, y luego de las luchas independentistas de nuestro país, Simón Bolívar decreta que esta Hacienda pasase a ser patrimonio de la recién fundada Universidad de Caracas, para que así con la exportación del fruto

pudiese autogestionarse, ya que contaba con grandes ingresos por exportación de este fruto. Gracias entonces al cacao, es que llegan a Chuao personas de origen africano, pasando a ser esclavos que trabajaban el cultivo.

A partir de aquí, la Hacienda fue pasando de mano en mano de los gobernantes del país, hasta que en 1958 con la Caída de Pérez Jiménez pasa a manos del IAN (Instituto Agrario Nacional) hasta 1976 cuando se crea la Empresa Campesina Chuao, pasando a manos de los campesinos residentes en la vieja hacienda.

Desde su creación como encomienda, Chuao, ha producido y exportado Cacao, otorgando esto, la fama que dicha población tiene, además de su ubicación, playas y gente con la que cuenta como sitio turístico por excelencia. Es importante, así mismo destacar, que el Cacao producido en Chuao, se exporta, principalmente, a Italia y Suiza, y sólo una pequeña proporción se queda en el pueblo para que las personas que lo trabajan, realicen los dulces y bebidas con el mismo. También hay que destacar, que son, en su mayoría, mujeres las que trabajan en la actualidad en la Hacienda de Cacao en Chuao.



“Mujeres trabajando el Cacao”. Elaboración propia, junio 2010

La fiesta como elemento social.

La fiesta de San Juan, es una tradición popular, que en términos de Eric Hobsbawm (2002) diríamos que las tradiciones son inventadas con fines de dominación, es decir, detrás de una tradición que se implementa existe un fin determinado ligado a los aparatos de poder. En el caso del San Juan de Chuao, que es nuestro objeto de estudio, esta tradición se “inventa” por los conquistadores españoles en detrimento de las costumbres de los pobladores indígenas y posteriores africanos que llegaron al lugar, para con ello acabar y erradicar las prácticas paganas de los pobladores con el fin de dominar y para recrear, también, la tradición del solsticio de verano que en España se celebraba por esas fechas cercana al Santo.

Con lo que no se contaba es con que América Latina y por ende, Venezuela, es el resultado y producto del mestizaje, que no sólo se evidencia en la raza sino en sus costumbres y tradiciones, ya que las mismas se comenzaron a realizar por los pobladores indígenas y africanos pero celebrando realmente a sus propios santos y divinidades, es decir, sincretismo religioso, siendo ésta la causa de que lo propiamente institucional, como la Misa, sea un acto necesario para la fiesta pero donde existe poca concurrencia de personas y la celebración se desarrolle fuera (aunque ya aceptados por la Iglesia pero donde la misma no participa) de los cánones eclesiásticos, con canciones propias donde se pide infinidad de cosas porque está en la creencia popular de que si “San Juan lo tiene, San Juan te lo da”, con bebidas alcohólicas, bailes de tambores, etc. Más adelante en la caracterización de la festividad podremos observar como la fiesta de San Juan Bautista de Chuao es el resultado del mestizaje entre lo europeo, lo africano y lo autóctono americano.

Ahora bien, esta fiesta es parte del “folklore” venezolano, principalmente en la costa y en este punto es necesario dejar claro lo que entendemos por folklore, ya que es parte del resultado del mestizaje que vino a partir de la Conquista, de la confluencia de las distintas etnias que hicieron vida en nuestros territorios y es la forma de expresión popular establecida por las mismas etnias, como nos lo dice Isabel Aretz-Thiele (2006), es decir, les permite conservar su identidad colectiva que mantienen y preservan lo que son, sus raíces, es aquello que forma parte del entramado social de un pueblo pero que no está institucionalizado como tal sino en la periodicidad de la tradición, donde el origen se difumina y no se sabe con exactitud la fecha de inicio de la celebración; sufriendo algunos cambios de acuerdo a la época, circunstancias, etc; manteniéndose intacta, es decir, en resumidas cuentas podemos decir que el folklore y los elementos del mismo son parte del saber colectivo.

La festividad de San Juan es multitudinaria, ya que en términos de Alfredo Chacón (1979) son pautadas por sociedades religiosas y la comunidad con la participación de todos los pobladores y se lleva a cabo en diferentes escenarios, en este caso los escenarios son: la Iglesia, las calles de la comunidad y las casas de las San Juaneras. Es justamente en este punto, en el hecho de ser una fiesta multitudinaria, que podemos hablar que a partir de la misma se puede realizar una reconstrucción social de la comunidad por el hecho de que los pobladores y participantes le dan un sentido y significado propio, como elemento de identidad, a su celebración y dar a mostrar a los otros lo que son (un ejemplo es la costumbre de repartir en la fiesta la comida típica del lugar, en el caso de Chuao, chocolate) y más adelante explicaremos ese sentido y ese significado.

Debemos ahora hablar, para llegar a esa reconstrucción a través de la fiesta, de la organización social en torno a la misma. Dentro de estas organizaciones que en Chuao se dan, tenemos principalmente a las San Juaneras que son las encargadas de adornar, vestir, cocinar y preparar todo lo relativo al Santo y en sus casas se realiza el velorio del mismo; según Luis Galindo (2011) se basan en el compañerismo (ya que aunque ellas son las encargadas, todo el pueblo colabora), en la ayuda económica, la colaboración, el apoyo y solidaridad, y la autogestión. A partir de esos valores compartidos por toda la población del lugar aunado a la devoción al santo y la práctica de la religiosidad popular, el pueblo entero se vuelca a la organización de la fiesta, incluyendo a aquéllos que, por motivos laborales y académicos entre otros, viven fuera del pueblo. Es el único momento del año cuando los pobladores y oriundos que viven fuera se unen para recordar y recrear su identidad, sus raíces, las cuales no han sido dejadas de lado ni olvidadas por más lejos que se viva; es decir, no ha ocurrido en ellos el proceso de aculturación, así que es una fiesta doble: la del santo y la de la unión popular. En estas fiestas, que autores como Alfredo Chacón (1979) llama mágico-religiosas porque en ellas lo religioso se presenta como algo más específico y formalizado, mientras que lo mágico hace referencia a las creencias populares que se desarrollan a lo externo de los cánones establecidos y que responden a pedidos y deseos de la comunidad; pedirle al Santo por todo aquello que no tenemos porque si “San Juan lo tiene, San Juan te lo da”; creencias que la Iglesia no se las atribuía la Santo, así como esa idea de que la única forma de celebrarlo deba ser con bebidas alcohólicas porque a San Juan le gusta, cuando los cánones eclesiásticos rechazan esta vinculación que se hace Santo - alcohol. Esa relación mágico-religiosa hace entonces referencia a elementos eclesiásticos impuestos desde la Conquista, con elementos paganos propios de los grupos que trajeron a trabajar la tierra y que lograron fusionar componentes de las diferentes culturas, es decir, sincretismo religioso y cultural, mestizaje es lo que representa esta fiesta

mágico – religiosa y que ésta es sólo un ejemplo de este tipo de festividades, un estudio de caso. Así que lo mágico – religioso se extiende a todos los niveles de la vida de la comunidad que ratifican su vigencia a través de las creencias y representaciones que el pueblo se hace y que llegan a difuminar sus fronteras, es decir, ya no sabemos hasta que punto un elemento es religioso y otro mágico porque se vinculan de tal manera y se respetan entre sí que la celebración no sería posible si no existieran de la forma en que existen y borran sus límites.

Es importante destacar, para concluir este apartado, que el espacio donde se realiza la celebración, que anteriormente habíamos nombrado ya: la Iglesia, las calles del pueblo y las casas de las San Juaneras, son un espacio delimitado no sólo por ser contexto inmediato sino también por la propia historia comunal que le da un significado particular y que forma parte de la herencia social del pueblo. Mientras que el tiempo está regido por las normas oficiales de la Iglesia Católica y en donde existe una vivencia simbólica en el significado que a esta fiesta se le da tanto en el tiempo como en el espacio.

Construcciones de sentido y significados

El sentido, en términos de Alfredo Chacón (1979), es “...la síntesis de todo el movimiento articulatorio que va desde la transfiguración expresiva de lo real en significación hasta la inserción de la significación en lo real mediante la comunicación de sus expresiones” (p. 73). En líneas generales, podemos decir que el sentido está cargado de signos y símbolos, que le dan una configuración particular al accionar de las personas, así como que la vida de los mismos se desarrolla de acuerdo al significado que adquiera para ellos las actividades, la cotidianidad y que se refleja en la expresión material o simbólica que de los mismos hagan, como el caso de San Juan Bautista, que es el que veremos más adelante.

Se relacionan las actividades económicas de un pueblo de producción artesanal cacaotera que resistió a las migraciones de quienes no consiguieron trabajo o simplemente buscaban una mejor calidad de vida en el contexto de la industria petrolera. Se explica desde las formas de dominación históricas, incluso antes de la metrópolis producto de la explosión de la industria petrolera, como las de la doctrina de la iglesia católica en dicho pueblo quienes manejaban las riquezas y eran los representantes del rey, que poco a poco fueron perdiendo potestad por la pérdida de apoyo del propio rey, ya que no habían intereses económicos dentro de esos pueblos, el desplazamiento cambió las formas de vida, y así la correlación del poder; lo que hace que las enseñanzas católicas en dichos pueblos fueran

perdiendo su representación más no sus símbolos, es por ellos que la descripción de las actividades mágico-religiosas, son expresadas bajo una condición de las formas de producción artesanales y esto no solo se puede relacionar con el estudio sino con el de muchos pueblos artesanales en Venezuela, los cuales consideramos son expresiones de resistencia pero a la vez del mantenimiento de una cultura intrínseca de dominación, donde se conjugan símbolos con los santos, o la Santísima Trinidad con elementos propios de su cultura tradicional que bajo el dominio de la Iglesia serían considerados herejes, ejemplo de ellos las curas de mordidas de culebras que son representaciones propias y no científicas, por mencionar alguna. En ese sentido el ser venezolano está íntimamente ligado con su cultura religiosa de costumbres y tradiciones, es decir de una cultura de significaciones que permite el encuentro consigo mismo y la identificación además de su relación con la estructura económica.

En Chuao se conjugan esos elementos mágicos religiosos, no sólo a través de las expresiones culturales, como bien describiremos una de ellas, sino en la figura del yerbatero del pueblo por ejemplo, un señor de más de 90 años que conoce las cualidades de las yerbas, las cuales junta en una olla, las deja macerar al sol por días, las coloca en botellas de vidrio y sirven de cura a ciertas enfermedades, como la artritis, entre otras; se utiliza también para la fertilidad una combinación que se le da a las mujeres, las cuales deben tomarla ciertos días específicos, cada cierto tiempo, con mucha fe y esto las ayudará.

Caracterización y descripción de San Juan Bautista de Chuao

Juan Bautista adquiere fama bíblica por el milagro de su nacimiento, por ser primo de Jesús, abrirle el camino a éste a través del bautismo, y por su trágica muerte. Al igual que en muchos países de Latinoamérica, en Venezuela la celebración data de la época de la colonia, cuando los colonizadores españoles les inculcaron a sus esclavos las prácticas religiosas y éstos las fusionaron con sus tradiciones africanas.

Una vez al año, los españoles encomenderos les permitían a sus esclavos descansar y éstos aprovechaban para celebrar el solsticio de verano, por lo de las cosechas; sin embargo, cuando los españoles se dieron cuenta de esto, la Iglesia exigió que se les impusiera a sus trabajadores el culto a San Juan Bautista (cuya fecha corresponde al solsticio de verano) y éstos terminaron fusionándolo con sus propias creencias y calendario, como el de las cosechas.

Una vez al año, los europeos abandonaban las labores y le permitían a los esclavos africanos descansar; éstos, a su vez, aprovechaban la oportunidad para celebrar el solsticio de verano (21 de junio) época en que tradicionalmente se obtenían las mejores cosechas y en la cual tenían la excusa perfecta para revivir sus rituales ancestrales.

En Chuao la fiesta en honor al Santo comienza el día 23 de Junio, donde la sociedad de las Sanjuaneras (mujeres trabajadoras del cacao) adornan al Santo en su propia casa (la Casa del Santo) y comienzan, desde temprano, a preparar el chocolate que será repartido en la noche entre los asistentes. Lo que se reparte en la noche cambia de acuerdo a la localidad; en Chuao, por ser productor de Cacao, es chocolate caliente lo que se comparte.

Como a las 6 de la tarde, comienza el repique de campanas para dar inicio a la misa que conmemora a San Juan, el cual ya se encuentra dentro de la Iglesia, para luego de dicha ceremonia, ser sacado a través del sonar del tambor caja y con el baile de mujeres, principalmente, con faldas y banderas de colores. En este punto, es importante destacar, que Chuao no cuenta con un sacerdote fijo por la distancia de la población, por tanto, sólo hay misas en conmemoraciones importantes (San Juan, la Dolorosa, que es la patrona del pueblo, etc), y por ello, es que pudimos dar cuenta que fueron muy pocos los asistentes a dicha eucaristía, como unas 30 personas, lo que podría significar que la participación es mínima en las misas porque la gente muestra su amor y devoción fuera de la Iglesia, es decir, es una resignificación de lo religioso, el cual no está vinculado a lo eclesiástico como institución sino a través de representaciones comunales propias como el cargar a un Santo, el vestirlo, el brindar, etc, es por ello que la frontera entre lo mágico y religioso resulta, en nuestros pueblos, bastante difusa, ya que combinan ambos elementos donde, según nuestra perspectiva, todo aquello que sale de la Iglesia, que no viene dado por ella, como la tocada de tambor bailando al Santo, etc es muestra de esa mezcla mágico-religiosa, donde lo mágico o lo que no está ligado como tal a lo eclesiástico llega a ser más importante para la comunidad; esto a su vez tiene una explicación, y es porque las habitantes de Chuao son descendientes de los esclavos africanos que allí trabajaban y hay que recordar que su religión no estaba asociada a la Iglesia Católica y que los españoles los obligaron a participar en la misma, sin embargo lo hacían por obligación más que por fe y de allí el sincretismo religioso y el mantenimiento eufórico de las tradiciones pasadas a través del testimonio hablado donde lo más importante no era la misa como tal sino el festejo al Santo.

El Santo es cargado por un hombre que lo pasea por todo el pueblo acompañado por las cantos de una mujer y del tradicional baile del sangüeo, hasta llegar a su casa (la Casa del Santo), un recinto especial donde el santo descansa solo en sus días de aniversario, colocado sobre un florido altar en cuya realización participa todo el pueblo. Esta fiesta del día 23 de junio se denomina el Velorio de San Juan, una fiesta que anuncia la llegada del gran día. El caminar del Santo por toda la población se hace en medio de cantos entonados por las socias, con maracas y el tambor caja; se trata de familias que por generaciones han formado parte de la organización de la fiesta.

El San Juan de Chuao se representa como un niño en la etapa inicial, antes de ser San Juan el “Bautista”, por ello cuando llega a la casa, hace como si fuese a entrar y luego sale corriendo, es decir, lo ejemplifican como un niño travieso acompañada por el canto de varias mujeres que anuncian su entrada. Cuando al fin logra entrar, se rezan las letanías y se reparte el chocolate, principalmente a los niños por ser San Juan un niño, se contrapuntean frases cantadas al Santo y la última palabra o frase de la estrofa con la que termina una persona es la palabra o frase con la que empieza otra persona, como una forma de ofrenda, y de allí las personas se posan frente a San Juan, algunos arrodillados para pedirles favores, muchos piden por familiares enfermos, otros piden por cosas que desean, algunos vienen pagando promesas que fueron cumplidas, entre otras súplicas. Luego se va a cada casa de las socias a bailar tambor con el Santo, es un baile que hay que hacer obligatoriamente con falda las mujeres y con pantalón los hombres, ya que es símbolo de respeto. Esos bailes se dan hasta el amanecer, pero a diferencia del tambor normal este tipo de tambor es “elegante”, se basa en movimientos más sutiles, es una especie de cortejo.

Así llega el día 24 de Junio, y desde la mañana se hacen letanías en la casa del Santo y luego se pasea por todo el pueblo para pedir limosna con la finalidad de comprar flores y todo lo necesario para su arreglo y festejo. Para cada ocasión el Santo lleva un traje, que generalmente ha sido donado, y es de acuerdo a lo que se realiza.

En la tarde sigue el paseo, por lugares específicos donde lo han pedido para hacerle una ofrenda, y luego de todo esto, es llevado a la calle principal del pueblo, donde se ha preparado el lugar para su recibimiento, con música y fuegos artificiales alrededor de una cruz cuando llega, y dicha fiesta dura hasta el amanecer. Luego es devuelto a su casa donde permanece hasta el 16 de julio, día de la Virgen del Carmen cuando es sacado nuevamente y llevado a la Iglesia.

Es necesario realizar esta especie de etnografía para poder entender el entramado simbólico y de relaciones económicas, políticas, culturales, sociales que se dan en este contexto y en algo tan particular como en una fiesta multitudinaria, y que es capaz de extrapolarse a la dinámica de un pueblo, es decir, a través de una fiesta se puede llegar a entender y comprender las dinámicas de una población, en nuestro caso, Chuao.

Lo primero de lo cual hay que dar cuenta, es que por el hecho de que sea una de las tradiciones más importantes del país y muy intensa en esta población, no podemos generalizar ni caer en las falacias que Enrique Alí González (2010), nos advierte. Las falacias a las cuales nos referimos son:

1. No todo los San Juan son Bautista.
2. No todas las celebraciones de San Juan Bautista se realizan con tambor.
3. San Juan Bautista no es el santo de los negros.
4. El tambor no implica que el culto sea afrodescendiente.
5. El San Juan Bautista celebrado en Venezuela es más cristiano que el traído por los españoles.

Concluyendo podemos decir lo siguiente, y es que viendo estas falacias a la luz del San Juan Bautista de Chuao, nos damos cuenta que, ciertamente es una población de afrodescendientes, pero no obstante, la confluencia de los pobladores africanos y españoles dio origen a esa transculturación, que logra integrar elementos españoles, africanos e indoamericanos.

En Chuao se celebra con tambor el culto, pero es el tambor caja que es de origen español (primer elemento de transculturación); además San Juan Bautista, a pesar de contar con su cofradía y su propia casa, no es el patrón del pueblo sino lo es la Dolorosa (segundo elemento de transculturación) e incluso el símbolo religioso más representativo es El Santísimo Sacramento. De igual manera, se celebra la misa propia del cristianismo católico, pero que la propia gente ha resignificado a partir del proceso de evangelización. Por otra parte, San Juan es sinónimo de unión colectiva, del encuentro del pueblo, ya que la economía del lugar no da abasto para sustentar a toda la población, por ello emigran, principalmente a Maracay y a Turmero (poblaciones cercanas), y se reúnen de nuevo en esta conmemoración. Es imprescindible para el pueblo compartir y convivir todos juntos, sin importar en dónde se esté, en esta fiesta; de allí la importancia de mantenerla viva a pesar de las múltiples dificultades que se presentan, como por ejemplo, cuando la Gobernación del estado Aragua no da el dinero anual para la celebración.

Recordamos a Rodolfo Quintero (1968), cuando nos hablaba de la transformación que se daba y se dio en los pueblos a raíz de la extracción petrolera, a raíz de alquilar el país, y de la venida de las empresas transnacionales, y como eso llevó a procesos de aculturación. Quintero lo plantea como algo muy mecánico, en el sentido que le quita poder de decisión a la gente, como si simplemente fuese algo impuesto, cuando ciertamente es inducido a la población y aceptado por ella. Sin embargo, en Chuao vemos el freno que las propias personas ponen a lo que debe llegar a su pueblo y lo que no es aceptado. Es decir, los procesos de aculturación no vinieron sólo con la extracción petrolera sino mucho antes, con la colonización del territorio; sin embargo en Chuao, aunque este proceso se dio, y a pesar de que su suelo es sumamente rico en cacao, produce aportes económicos para el país que lo regala a empresas extranjeras (porque en nuestro territorio, prácticamente no queda nada del cacao producido porque todo se va), tal cual como el petróleo; la gente no ha permitido que su manera de trabajarlo se tecnifique, por ejemplo, ni que sus costumbres se pierdan, ni que se le cante diariamente al cacao cuando se va a cortar, ni que esas tierras sean tomadas, porque hay un sentido de pertenencia fuertemente arraigado a la tierra y a todo lo que ella significa. Las personas que trabajan el cacao nos comentaban que no les importaba cuánto les pagaran porque lo verdaderamente importante era el amor con que se trabaja y por ello, decían, es el mejor cacao del mundo, porque se cosecha con amor, con entrega, con pertenencia y dedicación.

Lo anterior nos muestra el papel simbólico del cacao para el pueblo, no lo ven como trabajo y por ello no hay necesariamente que pagarles, lo ven como símbolo de lo que son, ya que la paga más importante está en aceptarlo como lo mejor por parte de aquéllos que lo compran, así como de los turistas nacionales e internacionales que los visitan, porque con eso se están dando a conocer como pueblo, “te están demostrando quiénes son, te están dando a probar a su gente, a su región, a su vida y cuando es bien percibido y aceptado, se los está valorizando”. Probar chocolate de Chuao es probar todo lo que significa Chuao. Además en palabras de algunos testimonios en un grupo focal lo que se quiere es hacer de esta población un lugar modelo para el resto del país.

Lo poco accesible que es Chuao (sólo se llega por vía marítima), la aleja un tanto y la mantiene virgen de lo nocivo y pernicioso, y aunque muchos de sus pobladores viven, trabajan en la ciudad, hacen una barrera y no permiten ni llevan esas prácticas urbanas (ideas, necesidades creadas) al pueblo, pero ciertamente esto no ocurre en todos los casos o pueblos de nuestro país y por ello hablamos de Chuao como una particularidad propia, que ha querido mantenerse como está, que es producto de una historia y que vive en mayor contacto y relación con la

naturaleza, aunque se pueda decir que en algunos casos está abandonada por las autoridades en cuanto a recursos o construcciones necesarias para vivir de la manera más digna posible (ejemplo, un puente sobre el río que se encuentra en condiciones deplorables).

Partiendo desde la lógica del proceso de cambio, de la propia cultura agrícola a la cultura del petróleo, donde las relaciones de dominación arrasaron prácticamente con todo, sin embargo, como habíamos mencionado anteriormente, existió en cierta forma resistencia, ya que se logró mantener la lógica de algunas tradiciones como lo es la del presente caso de San Juan, aún cuando éstas sean expresiones mágicas (es decir propias) y religiosas (es decir de los símbolos de la iglesia) existiendo aún el interés de mantenerlas; ya que éstas fueron tomadas, aceptadas y adaptadas a la propia idiosincrasia, no sólo en función de la intención de la tradición sino de la conjugación del proceso histórico- social en su territorio.

Una de las conclusiones en un trabajo realizado el presente año con las personas de la Comunidad de Chuao, es la necesidad de crear un espacio que contribuya con el mantenimiento de las tradiciones, ya que esta Comunidad las mantiene oralmente de generación en generación, es decir, las tradiciones son contadas, los responsables de ello son las familias, principalmente los abuelos y los padres quienes han tenido la función social de enseñarlas a sus hijos; cuidando el rol del hombre y de la mujer en cada una de las mismas, pero siempre haciéndolos partícipes desde niños.

En tal sentido se propuso la construcción de un albergue cultural que responda al legado de la propia inspiración y simbolismo de la comunidad porque es ella que acumula las experiencias y diversas destrezas en un espacio particular, en un espacio de construcción de identidad compartida, en el cual se fortalezca la conciencia histórica local que permitirá las reinversiones que harán posible la generación de nuevos saberes a través de la investigación de su propia tradición, ya que tiene la función de conservar lo que es la propia comunidad y lo que ésta ha logrado: construir la representación de sí misma.

Ciertamente la función económica de Chuao tiene influencias determinantes, por ello no debemos dejar de lado su importancia cuando hablamos no sólo de San Juan sino de cualquier tradición, mas queremos dar cuenta de como las tradiciones hoy en día no pueden estar separadas del estudio de una de las fuentes de dominación más poderosas que a pesar de sus altos y bajos, sus modificaciones, no se ha podido desprender de ninguna manifestación tradicional: La doctrina de la Iglesia, que en sí arrasó con una cultura originaria en pro de un falso fin religioso,

cuando muy bien sabemos que en el fondo se trata de intereses económicos para el mantenimiento del estatus quo. Entonces la forma de producción y la religión no han sido separadas, de hecho la fecha de la festividad San Juan tiene una alta relación con la productividad del cacao, ¿coincidencias?.

Algunos autores plantean el desconocimiento de las particularidades en la cultura del venezolano, producto de la “alienación petrolera”, consideraríamos que no del todo, las expresiones como las mágico-religiosas o las formas de producción artesanales como el conuco o la hacienda, aún cuando no permita el autoabastecimiento de los mismos, son la viva expresión de particularidades, de un sentir que complementa el sentir urbano e incluso le da forma a ese sentido urbano que nos plantea la paradoja sobre la forma de “civilización” o de lo que queremos entender de ella. Eso no quiere decir que se nieguen los postulados anteriores sobre las estructuras netamente económicas como la modificación incluso funcional a través de la cultura del petróleo, pero sí dar fe del reconocimiento de que la construcción cultural histórica permitirá vislumbrar el cómo pensar a ese sujeto venezolano desde lo propio venezolano, desde nuestras tradiciones como fuentes de creencias y mantenimiento de patrones modeladores de nuestra sociedad, algo que ocurre no sólo en nuestro país sino en Latinoamérica en general, el continente que se ha negado a morir.

Ahora bien, y a modo de conclusión, podemos decir que en la fiesta se visualiza la fisonomía del pueblo, en este caso Chuao, y que por ello es que podemos hacer esa reconstrucción social del mismo. Esa reconstrucción social nos dice que es un pueblo donde convergieron tres etnias pero prevalecieron las costumbres, principalmente, de dos de ellas: la española y la africana, nos dice que hubo un proceso de transculturación y se fusionaron elementos de ambas culturas formando lo propio que es la celebración como tal, que no es netamente europea pero tampoco netamente africana, es propiamente americana, es decir, mestiza. Por otra parte podemos observar que es un pueblo que vive del cacao, por ello se reparte chocolate durante la celebración, pero dicha actividad económica ha estado vinculada al respeto a la naturaleza y por ello no podemos decir que lo vean como un trabajo en sí, sino como una acción con la cual se identifica este pueblo, el cual ama esta naturaleza y la refleja en el hecho de que el cacao de Chuao es el mejor porque se trabaja con amor, amor que los habitantes manifiestan a todos los turistas que van a visitarlos y le ofrecen su cultivo cacaotero porque probándolo, conociéndolo, se puede conocer a su tierra: fértil, buena, deliciosa, amorosa, con cierto grado de nostalgia por el pasado.

De allí que no hayan tecnificado el trabajo y que en la celebración sean unas mujeres San Juaneras, en específico, quienes preparan una gran cantidad de chocolate para obsequiarlo a niños, turistas, etc. Esos valores de los cuales anteriormente hablábamos, acerca de la organización social de las San Juaneras, solidaridad, autogestión, apoyo, compromiso; son los valores compartidos de un pueblo, que hacen sus celebraciones o mejoras comunales con o sin la ayuda del gobierno, reflejando esto que siempre, al llegar sólo por vía marítima al poblado, han estado un poco al margen y al olvido y que ellos mismos han debido salir hacia delante solos y por la autogestión y unión de todos sus habitantes. Actuaron del mismo modo desde la conquista española, para lograr la sobrevivencia de la comunidad, lo que ha traído como consecuencia que todos los pobladores son de un tronco común y lo pudimos observar al ver que los apellidos eran principalmente dos, es decir, desde la época colonial se mantienen en el mismo lugar, donde han llegado muy pocos seres exteriores a sus raíces para asentarse en el lugar, por ello cada actividad que realizan es legendaria y ha sido transmitida de generación en generación sin perderla u olvidarla. Además es curioso el hecho de que teniendo el mar cerca no vivan de la pesca sino de la tierra y se debe a que al ver lo rico que era el lugar en cacao y que se exportaba, y el precio del producto era alto, los colonizadores los obligaron a trabajar el mismo hasta tal punto que llegó a ser lo mejor y único que sabían hacer, por ello amaban lo que hacían, manteniendo en la actualidad el mismo trabajo y la tradición hasta llegar a la exportación; porque la mayor parte del cacao se exporta a otros países y muy poco es lo que queda en el pueblo y en el país; ya no sólo porque sea lo único que se sabe hacer sino es porque el cacao es el vínculo del presente con el pasado, es lo que les permite decir que siguen haciendo lo mismo que sus antepasados, los recuerdan y los mantienen vivos a través de la tradición.

Entonces ¿qué representa San Juan? la unión comunal, la identidad popular, lo que refleja sus raíces por lo explicado anteriormente, sus valores, su vida, el vínculo mágico-religioso, lo que se le pide al Santo siempre está en función del pueblo: lograr sus objetivos y mejoras de la comunidad, que la cosecha de cacao sea buena, la enseñanza de las tradiciones a los niños y la fe en que todo irá y será mejor porque si “San Juan lo tiene, San Juan te lo da”. En junio, época de San Juan, la producción del cacao es buena, por tanto a través de la celebración del Santo se celebra lo autóctono, lo propio, las raíces populares y se agradece por mantenerlas vivas año tras año, generación tras generación, repitiéndose la costumbre prácticamente intacta cada año y es por ello que San Juan es sinónimo de encuentro de aquellos que siendo oriundos de Chuao viven fuera y los que aún viven allí porque es el momento de celebrar lo que se es y recordarlo para mantenerlo vivo.

Este estudio de caso, por decirlo de alguna manera, representa tan sólo un ejemplo de cómo a través de una fiesta podemos llegar a reconstruir un pueblo y esto es algo que ocurre con todas las fiestas no sólo de nuestro país, Venezuela sino de toda nuestra América Latina en general, donde lo común será la vinculación de tres culturas que nos conforman, dando como resultado nuestro mestizaje que constituye la particularidad latinoamericana.



“**Letanías a San Juan en su día**”. Fotografía de las autoras, junio 2010.

(Artículo aprobado para la publicación en octubre 2011).

Bibliografía

CHACÓN, Alfredo. 1979 Curiepe. Editorial de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1979.

GONZÁLEZ, Eutimio. 2007 Denominación de Origen: Cacao Chuao. Documento de la FAO en línea. Disponible en: http://www.fao.org/ag/agn/agns/Projects_SQP_Santiago/Documentos/Estudios%20de%20caso/Cacao_Venezuela.pdf.

GONZÁLEZ, Enrique Alí. 2010 San Juan Bautista de Negros y Blancos en Revista familiar cristiana digital. Año 29, n° 15, Caracas, 2010.

HOBSBAWM, Eric en Eric Hobsbawm y Terence Ranger. (Eds.) 2002 Introducción: La invención de la tradición en La invención de la tradición. Barcelona, 2002.

ARETZ-THIELE, Isabel. 2006 Cultura de la tradición oral y folklore II en Bienmesabe. N°. 103. En línea. Disponible en: <http://www.bienmesabe.org/noticia/2006/Mayo/cultura-de-tradicion-oral-y-folclore-ii>.

GALINDO, Luis. 2011 ¿Quién pone la fiesta? En Revista Así Somos. Año 4, n° 5, Caracas, 2011.

QUINTERO, Rodolfo. 1968 La Cultura del Petróleo, Editorial El Perro y la Rana, Caracas, 2007.