

COLLEGE AND PROFESSIONAL

CONFERENCES AND SYMPOSIUMS
ON THE EAST COAST



FOR INFORMATION CONTACT THE
PUBLISHERS AT THE ADDRESS
ON THE OPPOSITE PAGE

Sobre la Violencia entre los Barí y los Criollos en Perijá, Estado Zulia 1600-1960

Roberto Lizarralde ¹

Resumen

La región de Perija, en el occidente del Estado Zulia, estuvo sometida a múltiples hechos de violencia durante varios siglos, a raíz de las hostilidades, entre los indígenas Motilones-Bari y los Españoles, que se iniciaron alrededor de 1600, y que se prolongaron, con una breve interrupción de unos cuarenta años a partir de la primera pacificación de esta etnia lograda en 1772, hasta 1960. Los Motilones-Bari siempre estuvieron defendiendo su territorio frente a los invasores Españoles, y luego los criollos ávidos de conquistar sus tierras. En las décadas pre-1960 esta conquista se logro mediante crueles masacres y quemas de las viviendas comunales de los Motilones-Bari. Se describen dos casos de semejantes masacres, bien documentados, ocurridos en 1941 y 1957 en dos asentamientos diferentes.

Palabras clave: Motilones, Barí, violencia, territorio.

Abstract

The Perija region, in the western state of Zulia, witnessed multiple cases of violence through several centuries, originating from the hostilities between Motilone-Bari and the Colonial Spaniards, which started around 1600, and extended, after a brief 40-year interruption resulting from the first pacification of this ethnic group in 1772, until 1960. The Motilone-Bari never stopped defending their territory from the early Spanish invaders, later followed by the native Venezuelans determined to conquer their land. Through the pre-1960 decades, this conquest was achieved with cruel massacres and burning of the Motilone-Bari communal long huts. A description of two examples of such massacres, well documented, which occurred in 1941 and 1957 in two different communities, are presented.

Key words: Motilone, Bari, violence, territory.

Orígenes de la violencia en Perijá

La violencia en la región de Perijá del Estado Zulia es un fenómeno que prevaleció en sus tierras durante casi cuatro siglos, en el transcurso de los enfrentamientos entre la población criolla y los indígenas entonces llamados Motilones, que se autodenominan Barí. Es un hecho histórico que tuvo sus orígenes en los comienzos de la Colonia. Existen evidencias, tanto en documentos históricos como en la tradición oral Barí, que en los comienzos de la colonización de la cuenca del Lago de Maracaibo en el siglo XVI, los Españoles lograron establecer contactos pacíficos con estos indígenas. Pero pronto, aparentemente por causa de los maltratos sufridos por los Bari, como, por ejemplo, la cruel experiencia de unos 400 miembros pacíficos de esta etnia quienes, a principio del siglo XVII, fueron sacados de su tierra y llevados por fuerza a Barinas, muriendo casi todos en la travesía de los Andes, con la excepción de unos 20 o 22 (Pacheco Maldonado 1637). Manifiestamente, ésta fue una de las lamentables experiencias que terminaron por provocar el alzamiento de los Barí en la cuenca del Lago, y dió comienzo a un largo periodo de hostilidades, de ataques y contraataques, entre ellos y los Españoles.

En los siglos XVII y XVIII, pero especialmente a partir de las primeras décadas de los años 1700, el territorio de los Barí, que entonces abarcaba la región de Perijá y el sur del Lago, sufrió los asaltos de una serie de expediciones militares organizadas por los Gobernadores de las Provincias de La Grita y de Maracaibo, con la finalidad de «pacificar o exterminar los Bárbaros Indios Motilones»(sic). Estas expediciones se caracterizaron por sus tácticas violentas, causantes de muertes y captura de indígenas. Es precisamente lo que los propios Barí denunciaron posteriormente, explicando que sus incursiones respondían a su determinación de vengarse por las «muertes y aprehensiones» (sic) que siempre les infligían los expedicionarios españoles.

Estos años de violencia terminaron sorpresivamente en 1772, a partir del contacto pacífico logrado con la ayuda de una joven pareja de Barí, capturada unos años antes. La paz se extendió entonces por todo el

territorio de estos indígenas, y reinó durante unos 40 años. Esto permitió que los Padres Capuchinos fundaran varias misiones (Santa Bárbara a orillas del río Escalante, por ejemplo), en las cuales pudieron «reducir» más de mil Barí. Pero, a raíz de la Guerra de Independencia, los Capuchinos fueron obligados a abandonar sus misiones en 1817. Aparentemente, los Barí huyeron de estas misiones y volvieron a ocultarse en sus bosques, y retornar a su modo de vida tradicional. Su vida se desarrolló entonces al margen de la población criolla, casi olvidados, hasta finales del siglo XIX.

Durante la construcción de las líneas férreas en las tierras del suroeste del Lago de Maracaibo en los años 1890, desde La Fría hasta Encontrados, y a la vez desde El Vigía hasta Santa Bárbara, se comenta que los obreros de la cuadrillas del ferrocarril experimentaron algunas escaramuzas con los Barí quienes, obviamente, intentaban de oponerse a esta invasión de sus tierras.

Enfrentamientos similares ocurrieron ocasionalmente a partir del inicio de la exploración y explotación petrolera en 1912, en la región de Perijá y del río Tarra, y en las décadas siguientes durante la actividad petrolera en estas zonas.

Simultáneamente, la expansión progresiva de las haciendas ganaderas desde Machiques hacia el sur, lograda mediante el despojo de las tierras de los Barí con métodos brutales, se volvió cada vez más violenta, y su avance más rápido, a partir de los años 1940. En efecto, en el transcurso de dos décadas, hasta el contacto pacífico y definitivo de Julio de 1960 con los Barí (cuya autodenominación se conoció a partir de esta fecha) el proceso de colonización de estas tierras se llevó a cabo a sangre y fuego, para forzar estos indígenas a desocuparlas y huir más allá. Allí se presenció una verdadera limpieza étnica, sin freno y al margen de ley, con los ojos cerrados de organismos oficiales, que hace sombra sobre «las bondades» del desarrollo agropecuario en la región de Perijá.

Las características de esta violencia era para entonces un fenómeno de todos conocido por estas tierras, realmente público y notorio en las

ciudades de Machiques y Maracaibo. Frente a esta historia sangrienta y vergonzosa, sus participantes criollos generalmente evitaban de comentarla en público, y hasta en la intimidad de sus hogares. Si la prensa nacional y regional acostumbraba publicar solamente noticias sobre flechamientos por los Barí del personal de las haciendas ganaderas de Perijá, no así lo referente a las muertes y masacres de estos indígenas, cuyos reportes sin embargo circulaban entre la población criolla, hasta mención de los nombres de hacendados y otras personas supuestamente implicados en estos hechos. Se sabía que a Machiques (y hasta Maracaibo) llegaban cuadrillas a ofrecer la «limpieza étnica» de miles de hectáreas por la cantidad de Bs 10.000 (en aquellos años), conjuntamente con el suministro de rollos de alambre de púa, herramientas, comida y cartuchos, en lo que se incluía el cercado de las tierras.

El suscrito, con conocimiento previo de la violencia sufrida por los Barí durante el proceso colonizador de Perijá, logró reunir muchos datos sobre esta materia desde los comienzos de sus investigaciones etnográficas en comunidades de esta etnia en los años 1960, y décadas posteriores, suministrados por testigos presenciales de estos hechos. De manera muy concreta esta información con frecuencia surgía a través de la elaboración de genealogías, cuando se indagaba la causa de muerte de las personas difuntas. Muerto por «Colombiano» decían ellos. Estas genealogías, pues, servían de punto de partida para profundizar casos específicos, y recabar informaciones acerca del sitio y fecha aproximada dónde había ocurrido la muerte. Con el tiempo se cruzaban a menudo estas informaciones con otros informantes, que permitían que se completaran y confirmaran a la vez.

En una investigación conjunta del suscrito con el antropólogo Stephen Beckerman, realizada a finales de los años 1980, y basada en entrevistas a un alto porcentaje de Barí adultos, se pudo también recopilar una amplia información referente a las muertes causadas por los criollos en las dos décadas pre-contacto (Beckerman y Lizarralde 1995). Este trabajo destacó la asimetría en las muertes de hombres y mujeres Barí

adultos, y reveló que un 80% era masculina. Y además, que entre los muertos de todas las edades, un 37% eran menores. En el análisis de las situaciones en las cuales ocurrieron las muertes de los hombres adultos, resalta claramente que los hombres estaban más expuestos a los disparos de los criollos que los demás miembros de sus comunidades, por el hecho de ser casi exclusivamente ellos los que se aproximaban más a los criollos en tiempos de hostilidades. En efecto, eran ellos los responsables, en la oscuridad de la noche, de sustraer las herramientas en las haciendas, y también de llevar a cabo las incursiones para vengarse por las muertes infligidas por los criollos.

A continuación, la descripción de dos eventos que tuvieron lugar en Perijá, en enero de 1941 y a principios de 1958, servirán de ejemplo para ilustrar los métodos que se utilizaban entonces para agredir a los Barí en la forma más cruel e inhumana posible, con el objetivo de atemorizarlos para provocar su huida y así conquistar su tierra. Creemos que los acontecimientos descritos a continuación ayudaran a poner al descubierto el lado oscuro del proceso colonizador que se desarrolló en esta región.

Un bohío llamado Shisabai

A mediados de la década de los años 1960 el suscrito, frecuente visitante de una comunidad Barí entonces establecida a orillas del río Negro, en el sector de Alturitas, cuya vivienda comunal se llamaba Kiróongda (hoy desaparecida por manos de un hacendado), un día llevó consigo un viejo ejemplar de la revista VENEZUELA MISIONERA en la cual se había publicado la fotografía de una niña Barí, raptada muchos años antes por los criollos en la región de Perijá.

La nota que acompañaba la foto, escrita por el misionero Capuchino P. Cayetano de Carrocera, decía : «La niña «Librada de la Sierra», india motilona legítima, apresada a fines de 1939 al sur del Río Negro, a unos 13 kilómetros de la matera «Alturitas», en una incursión de los criollos contra los Motilones».

La foto fue enseñada a los Barí presentes y, uno de ellos, Antonio Adohdóngba, de 35 años aproximadamente, afirmó que conocía las circunstancias del rapto de esta niña. El no estuvo presente en aquel entonces, pero los detalles de la incursión en este bohío se conocían y se comentaban mucho entre los Barí. Adohdongba proporcionó los nombres del padre y madre de la niña, e igualmente los nombres de los padres de un infante, también raptado en el mismo día. Esto sucedió muchos años atrás, dijo él, cuando el bohío de estos Barí, llamado **Shisabai**, fue atacado por los criollos, causando la muerte a muchos de sus habitantes.

En los años siguientes, repetí esta experiencia con otros Barí en diferentes comunidades, y fue así que una mujer, Marina Mandabó, reveló que, cuando niña, había sido testigo de este ataque al bohío **Shisabai**, y pudo describir con una multitud de detalles este horrible evento que ella vivió y le quedó grabado en su memoria.

En otras ocasiones, mediante el uso de la fotografía de «Librada», y citando el nombre del bohío, fue posible conseguir que otros Barí recordaran este ataque, vivido por ellos cuando eran adolescentes, corroborando los detalles descritos por Marina y agregando otros más, como los nombres de las familias ahí presentes en el fatídico día. De manera que, con la ayuda de todos estos Barí, se logró conocer, desde su perspectiva, lo que sucedió en la madrugada de un día de verano en algún lugar de Perijá, muchos años atrás.

También, la ubicación exacta del bohío **Shisabai** se pudo establecer una vez que, manejando por la carretera Machiques-Colón en los años 70, en compañía del Barí Mario Asháana, éste señaló el sitio donde se levantaba (al lado del tronco seco de un cañaguato), a orillas de la carretera en el caserío Cachamana (antiguo asentamiento de la Compañía Cacciamani, constructora de la carretera), a proximidad del puente sobre el Río Santa Rosa.

A la vez, en los años 1970, el hallazgo casual de una referencia, en una vieja revista, sobre una supuesta masacre de indígenas Motilones, publicada en la prensa nacional del año 1941, instó a su búsqueda en

las colecciones de periódicos viejos en la Biblioteca Nacional, en Caracas. La noticia del ataque a un bohío de esta etnia fue encontrada en ediciones del mes de enero 1941, de los periódicos PANORAMA y EL UNIVERSAL. La información escrita, inclusive el rapto de una niña durante el ataque, coincidía con la versión obtenida de los Barí.

Poco después, mediante una entrevista hecha en Perijá en 1978 a un viejo trabajador criollo, se tuvo la oportunidad de escuchar la versión de un participante en el vil ataque a este bohío Barí. La rica información que este hombre aportó sobre los pormenores de esta incursión, ayuda a visualizar su desarrollo con mucho realismo, y complementa la versión de este evento publicada en los periódicos PANORAMA y EL UNIVERSAL. De modo que, a continuación podremos presentar tres versiones del ataque al bohío **Shisabai** : primero las de PANORAMA y de EL UNIVERSAL, luego la del viejo trabajador, y finalmente la versión suministrada por los propios Barí.

1. Panorama y El Universal

En aquel entonces, por el año 1940, el Río Yasa (el Kariká'angbarí de los Barí) se había constituido en virtual línea fronteriza para los ganaderos, quienes habían expulsado a los Barí hacia el lado sur del río. Pero, al este, los ganaderos ya habían alcanzado penetrar más al sur, hasta el curso inferior del Río Negro (siempre el Kariká'angbarí) por la vía que venía desde Machiques, y pasaba por los caseríos de Las Piedras, San José y Calle Larga. En este sector los Barí también habían sido desalojados poco antes hacia el otro lado del Río Negro, y resentían la evicción violenta de sus tierras por los «labaddó» (blancos) fuertemente armados. Su reacción no se hizo esperar. Veamos:

Una noticia del periódico PANORAMA de Maracaibo, del 2 de enero de 1941, dió la información siguiente en las páginas 1 y 3 :

«Nos informó ayer personalmente el señor Abraham Inciarte, actual Administrador de los importantes fundos agrícolas y pecuarios

«Los Alpes», «La Fortuna», y «El Japón», que anteayer, a las cinco de la madrugada, los trabajadores Pacífico López, José Angel Sabril, Silfrido Añez y Agustín Chávez, esperaban el amanecer para dedicarse a las labores de ordeño en la posesión «Los Alpes», antes «Las Alturitas», ubicada en la región de Río Negro, y propiedad del Señor Juan B. Romero.

Al oír ladrar un perro, el nombrado Chávez, lámpara de gasolina en mano, caminó unos seis metros con el deseo de averiguar la causa de éso, sin hacer caso de la advertencia que le hicieron sus compañeros de que no saliera de la casa.

Varios indios, cuyo número se calcula en veinte y que se amparaban detrás de un chiquero inmediato a la habitación, le lanzaron dos paletillas de macana que hirieron mortalmente al infortunado trabajador en la parte posterior del cuello y en la axila derecha, interesándole una de ellas, la aorta.

Inmediatamente sus compañeros lo trasladaron a la hacienda «El Japón», del referido propietario, y de ésta, era traído a Maracaibo en una de los camiones del servicio de las haciendas cuando se encontraron con el Señor Romero que iba en su automóvil y quien en seguida lo cedió para la conducción del herido a la Casa de Beneficencia de esta ciudad donde, a pesar de haber sido sometido a una intervención quirúrgica, falleció a las once y media de la noche del citado día, media hora después de su ingreso al referido instituto...

Los indios después del asalto invadieron las dependencias de la citada posesión «Los Alpes» y se llevaron diez sacos de sal, cinco docenas de machetes, dos docenas de hachas, toda la provisión y utensilios del servicio de la hacienda, como también las cuatro hamacas y ropa de los expresados trabajadores.»

El día siguiente, el mismo Abraham Inciarte habló con el periodista de PANORAMA, el cual escribió:

« también el Señor Inciarte nos dió cuenta de que el señor Juan B. Romero, tiene en las posesiones «Los Alpes», «El Japón» y «Fortuna», considerable cantidad de cerdos, mas de mil reses y

aproximadamente ochocientas cuadras de pastos artificiales, y que halagado por la construcción de la carretera de Perijá, cuya llegada hasta Machiques es esperada con ansiedad por todos los agricultores y criadores de esta región agro-pecuaria, está sembrando unas cincuenta cuadras de plátano y treinta de caña de azúcar.

Al preguntar al señor Inciarte acerca de las aspiraciones de los criadores y agricultores [de la región], con respecto a los indios, nos manifestó que el deseo general era de que el gobierno les prestase protección, sin que en este deseo existiera ninguna intención de que se procediese violentamente contra los indios, pues en el propio interés de los amos de haciendas estaba el que se incorporara a los indios a la civilización para así utilizar tanto brazo que... yace sumido en la tenebrosa noche de la ignorancia.»(Panorama, 3 de enero 1941, p. 4)

Sin embargo, en los días siguientes, Abraham Inciarte no tardó en preparar su incursión al territorio de los Motilones-Bari, en retaliación por lo sucedido en el fundo «Los Alpes». Pocos días después, la noticia del ataque a un bohío de estos indígenas efectuado por un grupo de criollos se regó por Machiques y, con consecuencias inesperadas, rápidamente alcanzó Maracaibo el 19 de enero. En esta fecha, el periódico PANORAMA recibió una llamada de la Inspectoría de Fronteras de esta ciudad para informar de la llegada del Teniente Aquilino Sáez Castejón, jefe de la Sección de dicha Inspectoría (Guardia Nacional), el cual suministro las siguientes informaciones referentes a la incursión efectuada en territorio indígena por un grupo de criollos:

La comisión atacante se reunió en un caserío denominado San José situado a hora y media de camino del pueblo de Machiques...

El jueves 16 del presente como a las 6 y 30 de la mañana fue asaltado un campamento de los indios motilones – situado en el punto denominado Santa Rosa a más o menos tres días de camino a pie del pueblo de Machiques – por treinta hombres, entre ellos 12 indios de la tribu de Macoítas, armados de fusiles No 7184, escopetas de cápsulas y revólveres Colt 38, e incendiaron el poblado matando

a más o menos treinta personas entre hombres, mujeres y niños y trayéndose para Machiques a una indiecita de 3 a 4 años de edad que se encuentra en la habitación del ciudadano Abraham Inciarte, cabecilla de la comisión atacante. Según algunos informes los indios trataron de defenderse arrojando flechas pero lo cierto es que entre los atacantes no hubo ninguna víctima y se dice, al mismo tiempo, que varios indígenas se salvaron porque se dieron a la fuga. también corren rumores de que este ataque es en represalia por el efectuado por los indios en una posesión de Machiques hace algunos días y en el cual murió un ciudadano traspasado por una flecha.

El ciudadano Juez de Instrucción esta trabajando activamente en el levantamiento del sumario correspondiente y ya hay detenidos 14 de los asaltantes perijaneros y salió una comisión en busca de los indígenas que tomaron parte en el asalto. (Panorama, 21 de enero 1941, pp. 1 y 5)

Es interesante observar que, cuando estas noticias fueron también conocidas en Caracas, provocaron una reacción que tuvo repercusiones inmediatas a nivel oficial, como se puede leer en el periódico EL UNIVERSAL, de fecha 23 de enero de 1941, p. 1 y 5, en respuesta al llamado «sangriento acto represivo» cometido en Perijá:

Pasan de diez el numero de personas detenidas, sospechosas de haber participado en el asalto a una ranchería de indios que termino en la muerte de treinta indígenas. Con el apresamiento de esos individuos no se dan por terminadas las sanciones y se cree que de un momento a otro serán detenidos mas elementos participantes de la expedición punitiva efectuada en días pasados. En el lugar del suceso se encuentran fuerzas de la guardia Nacional de Fronteras, comandadas por el teniente Aquilino Sáez Castejón y un pelotón de unos cien hombres del Ejercito Nacional al frente del cual se encuentra el comandante Pablo Hernández.

... El Jefe Civil del Distrito Maracaibo, señor Rafael Nery, un juez de instrucción designado al efecto y el ciudadano Auditor de Guerra que forman parte de la comisión especial enviada por el Gobierno, salieron ayer hacia el lugar del suceso para hacer las investigaciones del caso.

... Ha sido destacada una comisión especial en persecución de un grupo de doce indios macoítas, que armados, habían participado con los «civilizados» en la agresión a los motilones.

... Hemos sido informados que el alto funcionario del Gobierno que en abril del año pasado se opuso de modo categórico a que se llevara a efecto una expedición represiva como la realizada ahora [también a raíz de un ataque de los indios motilones en que resulto herida una persona], fue el señor Hernán Gabaldón, Inspector de Fronteras en la zona occidental del país.

Desconocemos los resultados de la investigación señalada en El UNIVERSAL (ésto ameritaría una búsqueda en los periódicos venezolanos y los archivos de los mencionados organismos oficiales), pero, conociendo el ambiente político y económico que imperaba en la región de Machiques en aquella época, como también las actitudes de su población para con los Motilones, nos pone a dudar si las autoridades lograran finalmente imponer el castigo merecido al grupo de detenidos, responsables de la horrenda masacre en el bohío **Shisabai**.

2. El viejo Ruiz

En enero de 1978, durante una visita a una comunidad Bari establecida en el sector Campo Uno (frente a la confluencia de los ríos Aricuaisá y Lora), el suscrito conoció a un viejo criollo, de apellido Ruiz, localmente llamado «Copei», vecino y amigo de estos indígenas. En el transcurso de una conversación con este hombre, se supo que gran parte de su vida había transcurrido en Perijá, trabajando como peón en las haciendas de la región. Al hablar del desarrollo de estas tierras, se le comentó la expoliación de las tierras de los Bari y los ataques brutales, y

muerter, que sufrieron estos indígenas. De paso se mencionó lo sucedido en **Shisabai**, a lo que el viejo Ruiz afirmó conocer muy bien su historia, y se puso entonces a narrar los pormenores de esta incursión de los criollos en la cual no negó su participación (Ruiz 1978).

Según Ruiz, por el año 1940, los hacendados establecidos en la zona del Río Negro estaban hartos de los flechamientos de los Motilones. Esto afectaba seriamente sus actividades porque sus obreros se asustaban demasiado y la mayoría decidían marcharse de la zona, mientras que otros dueños optaban por abandonar sus fundos. Por este motivo estos hacendados acordaron tratar de acabar con estos Motilones que azotaban la región.

Se formó entonces un grupo, liderado por Juan B. Romero, el cual tomó la decisión de organizar una expedición punitiva a los ranchos de los Motilones. Primero salieron a buscar a unos indios Macoíta en la Sierra de Perijá, para que éstos les ayudaran [en la Venezuela de aquellos tiempos, se creía erróneamente que los indígenas de la Sierra, de lengua Caribe y mal llamados «Motilones mansos», hablaban la misma lengua que sus vecinos denominados «Motilones bravos» (los Barí), cuya lengua, de filiación Chibcha, es mutuamente ininteligible]. Allá, el jefe de los Macoíta, Cipriano, de mucha fama en la región, acordó acompañar a la expedición con un grupo de hombres de sus comunidades.

También, buscaron a un tal Manuel Quebrada, en el sector de la hacienda «La Gran China», conocedor de la región de Río Negro, el cual podría servir de baqueano a la expedición. En efecto, este hombre tenía la reputación de conocer las trochas de los indios Motilones en estos bosques, avistadas por él durante sus frecuentes recorridos en la zona.

Cuando todos los miembros de la comisión estuvieron reunidos cerca del Río Negro, y listos para salir, en la mañana emprendieron la marcha hacia el sur, guiados por Quebrada. Apenas cruzaron el Río Negro se internaron en la montaña (selva). Al encontrar una trocha de los Motilones, caminaron por esta durante varias horas, hasta alcanzar una casa grande, o bohío, de los indios. Se acercaron con mucha cautela de

la vivienda, pero la encontraron vacía. Todo la comisión optó por acampar ahí y durmió en la casa.

El día siguiente el grupo continuó su marcha, caminando por otra trocha de los Motilones [hacia el oeste, según parece], hasta alcanzar la orilla de un río [Santa Rosa]. Ahí, Cipriano, el jefe Macoíta, trepó hasta la copa de un árbol grande, desde el cual se alcanzaba ver el paisaje circundante, y le recorrió cuidadosamente con su mirada, tratando de discernir si detectaba en alguna parte el humo proveniente de una casa de los Motilones. Pero no pudo percibir señal alguna.

Entonces escogieron un camino que los llevaba hacia el oeste por la orilla del río. Más adelante, Cipriano volvió a trepar otro gigante de la selva y, cuando examinó nuevamente la superficie del bosque, fue en aquel momento que observó humo a lo lejos. Bajo rápido del árbol y señaló a la comisión el camino a seguir. Empezaron de inmediato su marcha en la dirección indicada por Cipriano y, cuando más adelante lograron oír desde lejos el ladrido de un perro, supieron que se estaban aproximando a una casa habitada por los Motilones. Tomaron la decisión de retroceder rápidamente, y de acampar en la selva hasta la madrugada del día siguiente. A todos se les prohibió fumar, porque el humo del tabaco puede olerse desde lejos. Comieron queso y galletas que cargaban en sus mochilas. Todo en absoluto silencio.

A las cuatro de la madrugada los expedicionarios se acercaron silenciosamente a la casa de los Motilones, se dispersaron en su alrededor y, con sus armas listas para disparar, esperando que algunos de sus compañeros se acercaran a la casa y le prendieron fuego. Cuando el techo de la casa se estaba ardiendo, de repente salió una mujer con los brazos alzados, como si quisiera abrazar a los blancos, con 3 niños pequeños. Le dispararon a ella y la mataron, y atraparon a los 2 niños mas pequeños, un varoncito y una hembra. El otro niño, el mayor, trató de huir y se puso a correr. Cipriano gritó que había que matarlo, y lo mató, porque no debían dejar vivo a ningún niño Motilón para impedir que se criaran más, explicó. Todos los demás Motilones, que no pudieron escapar de la casa, murieron quemados.

La expedición había durado tres días. Regresaron todos a las haciendas, llevándose a Machiques a los dos niños capturados. Cuentan que el varoncito fue regalado al Presidente López Contreras. Al llegar a la ciudad los expedicionarios intentaron ocultar los sucesos de los días anteriores. A Cipriano y sus Macoíta les recalcaron la absoluta necesidad de que, si les llegaran a preguntar cuantos indios habían matado, debían responder, y siempre repetir, con la frase «Cuantos indios mataron?». Y así lo hicieron. Cuando las autoridades fueron enviadas a interrogarlos, solamente consiguieron que le dieran esta respuesta, y se cansaron de escuchar siempre la misma frase. Y los dejaron en paz. A estos Macoíta los hacendados les habían prometido entregarles un fuerte (Bs.5,00) por cada oreja de Motilón muerto, y esto se cumplió, recordaba Ruiz.

3. La versión de los Barí

Aún viven varios Barí, de los muchos que afortunadamente sobrevivieron al ataque a su bohío **Shisabai**. La gran mayoría de ellos eran entonces jóvenes y adolescentes. Todos recuerdan con gran claridad esa madrugada terrible del 16 de enero de 1941.

Según ellos, la expedición de los «labaddó» (blancos) venía del Río Negro, y el primer día llegaron hasta uno de sus bohíos [Este grupo territorial Barí poseía varias viviendas comunales en sus tierras que se extendían desde la Sierra hasta más allá del curso inferior del Río Kokóoma (R.Santa Rosa), en el este, las cuales acostumbraban ocupar sucesivamente según su patrón semi-sedentario]. Este bohío, llamado **Seen Kaeg**, ubicado 10km al sur del Río Negro, fue donde los «labaddó» durmieron y, comentan los Barí, se comieron yuca de las matas que rodeaban la vivienda. Para esa fecha este bohío se encontraba desocupado, por haberse marchado los Barí a **Shisabai** poco antes.

El día siguiente, cuando la expedición se dirigió hacia el oeste por una trocha de los Barí y, después de alcanzar el Río Santa Rosa, fue cuando ésta logró aproximarse al bohío **Shisabai**. En este día la vivienda estaba habitada por unas 10 familias Barí (véase el diagrama anexo en el

cual se puede ver su composición, con nombres y parentesco), con una población de unas 56 personas, según la reconstrucción hecha con la ayuda de los Barí. Las demás familias de este grupo territorial se habían establecido para esta fecha en otra casa, **Aagshuagyá**, ubicada 20km al noroeste de **Shisabai**.

Según los Barí, el ataque a **Shisabai** ocurrió a las cinco de la madrugada. En aquel momento la mayoría de sus habitantes aun permanecían recostados en sus chinchorros, mientras que otros se estaban calentando cerca de los fogones en el centro del bohío. Ninguno de ellos sospechaba que los atacantes criollos ya estaban afuera. Cuando algunos de los atacantes entraron bruscamente por una puerta del bohío, lo único que ellos pudieron discernir en medio de la oscuridad, fue un pequeño grupo de hombres Barí sentados al lado de los fogones, iluminados por la candela. Estos Barí se escabullaron inmediatamente, en el momento preciso que los atacantes abrían fuego y seguían disparando a ciegas, a diestra y siniestra dentro de la vivienda, mientras que sus habitantes corrían desesperadamente e intentaban protegerse, echados al suelo o bien ocultos en cualquier rincón del bohío. Pero tres hombres Barí yacían muertos: Bisáa con plomo en la cintura, Atukdá, quién cayó cerca de la puerta con un balazo en el pecho, y el joven Akaindabí. Entretanto, el adolescente Ashirokóo y su hermano Abarú se salvaron al treparse por un horcón hasta la troja, y desde arriba, sin que se percataran los atacantes, vieron cuando éstos degollaban a Akaindabí agonizante antes de salir del bohío, y arrastraban hasta fuera el cuerpo de Atukdá. A éste también le degollaron para sacarle la lengua afuera ('el corte de franela»). Mas adentro, la mujer Akáagda había agarrado a sus dos hijitas, Maandabó y Bakeki, y por ponerse detrás de unos leños, las tres lograron protegerse de los disparos.

Afuera, los otros criollos se mantenían apostados con sus armas, listos para disparar a los Barí que intentarían escapar. Cuando la joven mujer Aribá salió corriendo con su hijito en los brazos y, al perder el equilibrio, dejó caer al infante, pero su intento de continuar la carrera

fue interrumpido por un disparo mortal que la tumbó al suelo. Ashirokóo tuvo más suerte. Al salir del bohío emprendió una veloz carrera hacia el monte, mientras que los criollos le disparaban, pero sin alcanzarlo, y pudo ocultarse detrás de las grandes aletas de un tocón. Hasta que aquellos dejaron de disparar. Y pudo huir sano y salvo hasta el monte.

A su salida del bohío que acababan de violentar, estos criollos se unieron a los demás y procedieron a incendiarlo. Aún permanecían en su interior casi la totalidad del grupo Bari, desapercibidos por la profunda oscuridad en su interior. Los Bari oyeron conversar afuera a los «labaddó» mientras comenzaba a quemarse su vivienda. Por este motivo los Bari decidieron esperar que el humo envolviera al bohío y la visibilidad fuese casi nula, para salir y lanzarse a correr. Fue entonces en este momento que los Bari sobrevivientes lograron escapar. Akáagda agarró a sus dos hijas y las puso a correr lo más rápido posible por el yucal que rodeaba el bohío. Igual corrió el niño Abéenya, a pesar de un disparo cuya bala le rozó la parte superior del cráneo (dejándole ahí un pequeño hundimiento por el resto de su vida). La madre Shinbarirú tomó su bebé en los brazos y también se puso a correr afuera. Pero ella fue vista y le dispararon también, hiriéndole solamente en el seno izquierdo, mientras huía con su bebé y lograba salvarse. Y cuando los «labaddó» avistaron a su esposo Abokáagdou que venía corriendo detrás de ella, cargando en la espalda a su hijito Karabasarú de 3 años, la bala que le dispararon por detrás cercenó el dedo gordo de un pie del niño y se incrustó en el tórax del padre, pero no se detuvieron y lograron escapar y sobrevivir. Menos suerte tuvo la mujer Ashirukúu, quien salió del bohío cargando a su hijito de un año, corriendo desesperadamente pero, al tropezar con un palo, se le cayó el niño. Ella no se detuvo, y huyó dejando en el suelo a su hijito, el cual fue recogido por los «labaddó» y luego llevado a Machiques. Igual suerte tuvo la niña de 4 años, de padre Bainbó y madre Aichioorokbá, que los «labaddó» lograron atrapar, y que fue el otro menor que trajeron a Machiques.

Esta niña, cuya fotografía anexamos a este relato, es la «Librada de la Sierra» mencionada al principio de este trabajo, y la que Abraham

Inciarte llevó a su casa en Machiques, según el artículo de PANORAMA citado en las páginas anteriores. Posteriormente la entregaron a una familia en Caracas, donde residió casi toda su vida, pero un día se marchó y no se supo más de ella, informó años atrás el P. Cesáreo de Armellada al suscrito.

Todos los sobrevivientes de la masacre en **Shisabai** huyeron hacia el oeste, hasta llegar a otro bohío (a 12km) de su grupo territorial llamado **Aagshuagyá**, en el cual se hallaban otras familias de su parcialidad. A éstas les avisaron de lo ocurrido. De inmediato salió una comisión de Barí para **Shisabai**, que llegó al sitio al atardecer. Pero solamente hallaron cenizas, huesos calcinados, y cadáveres. Era demasiado tarde para perseguir a los «labaddó». Los Barí tendrían que esperar un momento oportuno para vengarse por las muertes y capturas de los suyos.

Bahkuagya

El otro masacre, que queremos reseñar a continuación, fue un trágico evento igualmente recordado por los Barí con insoportable precisión. Se perpetró varios años después de lo ocurrido en **Shisabai**, y unos dos años antes del contacto pacífico de Julio 1960, es decir, en 1958. Esto sucedió en los primeros meses del año, en pleno verano, en el bohío llamado **Bahkuagya**, que se había levantado a 20 km al sur de **Shisabai**, en la cercanía del río Barakay (R. Aricuaisá).

En aquella época una pequeña parcialidad de Barí, constituida por seis familias y varios miembros de otras familias (véase el diagrama anexo de la composición del grupo), acababa de trasladarse a **Bahkuagya**. Ellos formaban parte de una pequeña vanguardia proveniente de uno de los bohíos de su grupo territorial, llamado **Túuriba**, ubicado 20km al este, en el cual aun permanecían la mayor parte de las familias del grupo antes de seguirles los pasos a los primeros en su marcha hacia el oeste a finales del verano (Según su patrón tradicional, los Barí acostumbraban mudarse varias veces al año de un bohío a otro. El grupo territorial se fragmentaba en grupos locales que dispersaban y desplazaban según las

estaciones, de este a oeste y viceversa, por entre la media docena de bohíos repartidos en su extenso territorio).

Cuando el pequeño grupo de Barí arribó a **Bahkuagyá**, encontraron todos sus enseres tirados afuera y regados alrededor del bohío: cestas, esterillas, faldas, rollos de veradas, etc. Era evidente que este desmán lo habían causado los «labaddó» en ausencia de sus ocupantes. Los Barí no se desanimaron, recogieron todo y volvieron a poner orden en la casa. Y esa noche todos durmieron en su interior.

En la mañana siguiente, todos los hombres del grupo decidieron salir temprano de cacería. En el transcurso de su caminata del día anterior, habían observado cerca de **Bahkuagyá** huellas de «bisou» (vaquiro de cachete blanco). Estas huellas revelaban que la manada se movía hacia el oeste, en dirección al río Barakay (Aricuaisá). Los varones adultos que conformaban la partida de cazadores eran: Sadeibókba (el «natubay», o jefe de este grupo), Abirobókba, Arikáan, Akaribagdou, Abarubí, Abachí, Shouhbei, y Okchirí. Por otra parte, los que se iban a quedar en el bohío eran las mujeres Shiboubo, Akaado shibabió, Abantabay, Atraktraká, Akbondrá, Akbain, con sus hijos respectivos, y los jóvenes Aturinagyá, Airakbá, y Akbadú.

Los cazadores, antes de salir, acordaron con las mujeres que estas se dedicarían a limpiar el conuco que rodeaba el bohío. Uno de los cazadores, Okchirí, entonces advirtió a las mujeres que tuviesen mucho cuidado por los caminos, porque había observado que esta mañana los pájaros estaban haciendo mucha bulla en el bosque. Esto podía ser un indicio que los «labaddo» estuviesen cerca.

Durante toda la mañana las mujeres estuvieron trabajando en el conuco, ocupadas a desyerbar las matas de yuca. Mientras tanto casi todos los niños se fueron a pescar en un caño cercano: por un lado se fueron el varón Bashkáa (6 años) con su hermana Ashokbarei (10) y el varón Ayokbadou (8), y por otro lado los varones Kairababa (5) y Abáandou (20), este último levemente retrasado y hermano gemelo de Abarubí. Aproximadamente a las 11.am las mujeres, menos Abantabay y Aturinagyá, suspendieron el trabajo y volvieron al bohío, a descansar.

Alrededor de las 12 del mediodía, mientras que Abantabay y su hermana Aturinagyá (15) seguían trabajando en el yucal, agachadas para arrancar la maleza, de repente oyeron unos pasos pesados. Por entre los tallos de las matas de yuca pudieron reconocer las botas de unos «labaddó» que caminaban lentamente hacia el bohío, sin que ellos se percataran de la presencia de las dos mujeres Barí a pocos metros de distancia. El denso follaje del yucal las ocultaba, afortunadamente. Ellas esperaron que los «labaddó» se alejaran, para entonces deslizarse silenciosamente hasta el bosque y ocultarse, y desde allí ser testigos silentes del drama que se iba desarrollar.

En aquel momento, las mujeres y algunos niños descansaban al interior del bohío: Shiboubo con su nieto Kwankwan (2), Akaado shibabió, Akbondrá, Atraktraká con su bebé de 3 meses, el niño Akbadú (10) y su hermano, el joven retrasado Airakbá (12), y aunque dejaron abiertas las puertas del bohío, ninguna se percató de la llegada de los «labaddó».

Al escuchar unos pasos afuera, Akbondrá se asomó por una puerta y, apenas vió a los «labaddó», dos «cachacos» y un «aagshube» (negro), que uno de ellos la apuntaba con su escopeta y disparó, alcanzándole en el antebrazo. Ella se echó hacia atrás y, con su brazo fracturado, corrió dentro del bohío, logrando escapar por la otra puerta hasta el yucal, donde se ocultó (Nota.-El bohío Barí, de 25-30m de largo, en promedio, y de planta ovalada, tiene dos puertas principales, una en cada extremo).

Cuando otra mujer, Akbain, salió del bohío en carrera con su hijito de 2 años en los brazos, a ella también le dispararon, con un tiro que le fracturó un brazo y le hizo soltar al niño que cargaba, y que cayó al suelo. Akbain entonces intentó escapar hasta el yucal. Pero, en el momento que se preparaba a salvar de un salto un tronco acostado, los «labaddó» le dispararon cuatro tiros en la espalda y cayó muerta. Ellos lograron alcanzarr al hijito de Akbain que se había puesto a correr y, de un solo machetazo, le cortaron la cabeza.

Al mismo tiempo, apenas el gordito Airakbá se aproximó a una puerta, que recibió un tiro en el pecho y lo mató al instante. El «labaddó»

arrastró afuera su cuerpo, y en ese momento, cuando los otros dos «labaddó» vieron que el hermanito de este, Akbadú, intentaba huir hacia el yucal, le dispararon tres tiros en la espalda y cayó muerto. De repente, los «labaddó» avistaron a una niña, Arokbáa (8) que surgía del yucal y venía corriendo hacia una puerta del bohío. La apuntaron, y ésta, con dos tiros en la frente, también cayó muerta.

Luego, uno de los «labaddó» se fue hasta la otra puerta del bohío, miró hacia dentro y vio a una mujer de espalda, que intentaba ocultarse detrás de un horcón para protegerse de un posible disparo desde la puerta en el otro extremo del bohío. Esta mujer, Atraktraká, cargaba su bebé de 3 meses, y no se percató que por detrás estaba totalmente desprotegida. El «labaddó» le disparó en la espalda, con una bala que le atravesó el cuerpo y salió por un seno. Atraktraká cayó muerta. El «labaddó» agarró la bebé y a la vez arrastró el cuerpo de la madre hasta afuera donde la dejó boca arriba. Y, mientras que otro «labaddó» sostenía el infante vivo, éste lo desentrañó con su cuchillo. Luego recostó el cadáver de la bebé agonizante sobre el pecho de la madre. Y, después de abrirle las piernas de Atraktraká, la empaló, clavándole un palo largo en la vagina, y así la dejó.

Entretanto, en medio la confusión que reinaba alrededor del bohío, dos mujeres atemorizadas, Akaado shibabió, y Ashiboubo con su nietecito Kwankwan, se habían ocultado detrás de unos leños y cubierto sus cuerpos con unas esteras en un rincón oscuro del bohío. Los «labaddó» no las descubrieron. Las mujeres los oyeron conversar, y esperaron que salieran. Después que los «labaddó» prendieran fuego al bohío, y se marcharan mientras ardía la vivienda, estas mujeres aprovecharon la humareda para escapar por una puerta y correr a esconderse en el bosque.

Akaado shibabió fue la que decidió irse de prisa por el bosque en búsqueda de los cazadores para darles la triste noticia. Logró seguirles las huellas y encontrarlos. Todos se apresuraron para llegar rápidamente a **Bahkuagyá**, cargando los tres osos palmeros que los cazadores habían flechado. Eran las cuatro de la tarde cuando arribaron al asiento de su bohío donde tuvieron que enfrentarse con el cuadro dantesco que les

esperaba: los cadáveres mutilados de sus familiares y un montón de cenizas ahumantes. Para Arikáan fue sumamente doloroso enfrentar la crueldad inhumana desatada por los «labaddó» sobre los cuerpos de su esposa Atraktraká y su bebé. Igual trauma sufrió el viejo Abirobókba, al ver lo que los labaddo le habían infligido a su joven esposa Akbain e hijito, tan cruelmente asesinados.

En la opinión del ñatubay Sadeibókba era demasiado tarde para intentar perseguir a los atacantes «labaddó». Despachó a Okchirí, para que fuese inmediatamente hasta **Túuriba** a notificar a los Barí que se habían quedado allá de lo terrible que acababa de ocurrir en **Bahkuagyá**. A la vez, dio la orden de construir rápidamente un ranchito con hojas de bijao antes que anochezca, para tener donde dormir. A Akbondrá, la herida, le entablillaron su antebrazo fracturado con amarras hechas con tiras de corteza de bahkú (se curó). Durante la noche llegaron los primeros Barí venidos desde **Túuriba**. El día siguiente vinieron más, y se pudo formar un grupo numeroso de hombres armados con sus arcos y flechas que irían en persecución de los «labaddó». Esta expedición vengadora siguió las huellas de estos «labaddó» en dirección norte, hasta llegar al río Kariká'angbarí (R. Negro), pero no lograron alcanzarlos y tuvieron que regresar sin obtener éxito. Dejaron la venganza para otra oportunidad.

Mientras tanto, los que habían permanecido en el sitio de **Bahkuagyá** ese día, se dedicaron a enterrar a los muertos. La mañana siguiente decidieron marcharse e irse todos hasta **Túuriba**. Allá permanecerían juntos hasta el final del verano. Luego, a la entrada de las lluvias dejarían las tierras planas para iniciar su marcha hacia la sierra, hasta el bohío **Akdabá oktuka**, levantado en el valle del río Biddayá, afluente del río Dágda (R.del Norte) en la Sierra de Perijá, donde pasarían la temporada del invierno.

Epílogo

La crueldad de los «labaddó» de las haciendas de Perijá, desplegada en los masacres arriba descritos, ponen en evidencia el abominable trato sufrido por los Bari en esta región, especialmente durante las décadas de los años 1940 y 1950. No podemos dejar de admirar el estoicismo de los Bari en estas circunstancias como, al escuchar la narración por Ramon Arikaan del horrible asesinato de su esposa e hijita por los labaddo, no se detecta la menor rabia sino la profunda tristeza de un hombre resignado a aceptar su destino.

Lamentablemente, se puede afirmar que el establecimiento y la expansión de las haciendas se efectuó en gran parte sobre cadáveres de estos indígenas. Pero cómo pudo ocurrir semejante trato inhumano para con los Bari? Ahí imperó la concepción por parte de los criollos que estos indígenas se consideraban meros salvajes, caracterizados de «bravos», que no merecían trato humano por su condición de seres inferiores. Además ocupaban en Perijá una gran extensión de territorio con fértiles tierras que, según ellos, los Bari no sabían utilizar, y que debía «ponerse a producir». No cabe la menor duda que este último factor, obviamente económico, movido por la irresistible atracción de una inmensidad de tierras boscosas que se sabían fértiles, y aún designadas «baldías» por el Gobierno, se constituyó en el argumento preponderante de los hacendados de la región adyacente, para invadirlas y expoliarlas a sangre y fuego, sin la menor consideración por sus ocupantes indígenas de la etnia Bari.

El resultado, planeado por los «labaddó», de esta limpieza étnica, provocó la huida de los Bari, como era de esperar. Las muertes, mutilaciones, heridas, y quemaduras de sus bohíos, les desanimaron profundamente, al sentirse impotentes frente a la crueldad y destrucción cometida por hombres con armas de fuego, a quienes no tenían la capacidad de oponerse con sus arcos y flechas. Desalojados, y perdidas todas sus tierras, los Bari se retiraron hacia los valles de la Sierra de Perijá, donde podrían levantar bohíos fuera del alcance de los temibles

«labaddó». Allí la mayoría de los Barí estaban establecidos cuando sucedió el contacto pacífico con ellos en Julio de 1960, el cual se logró fácilmente porque ellos deseaban con ansiedad que se pusiera fin a las hostilidades provocadas por los «labaddó». Es interesante notar que doscientos años antes, en 1772, los Barí se expresaron de la misma manera cuando aceptaron el primer contacto pacífico.

Como ellos lo habían explicado en los tiempos de la Colonia, los Barí sólo flechaban para vengarse de las agresiones y muertes (y raptos) causadas por los «labaddó», y para defenderse frente a la invasión violenta de su territorio. Su reputación de «bravos»les fue injustamente atribuida, ya que los Barí demuestran ser internamente pacíficos, con una cultura que rechaza y prohíbe comportamientos agresivos entre ellos mismos. Se puede afirmar que la política Barí hacia el exterior era básicamente defensiva, ya que en definitiva carecían de las herramientas necesarias para hacer frente y oponerse con éxito a las tácticas agresivas de los invasores «labaddo» en Perijá.

Notas:

¹ Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela

Bibliografía

Archivo General de Indias Fondo Escribanía, Legajo 1188. Sentencia de Juan Pacheco Maldonado, Gobernador de la Ciudad de Merida y Provincia de La Grita. Madrid, 5 de marzo 1637.

Archivo Histórico de La Grita Manuscritos del periodo 1731-1733.

Archivo Histórico Nacional de Colombia Manuscritos de los Fondos «Caciques e Indios» y «Milicias y Marina».

Barí

Informaciones suministradas por hombres y mujeres Barí (con el aporte mayor de Fernando Akuero, Ramon Arikáan, Angel Ashirokóo, Carmen Aturinagyá, y Marina Mandabó) en el transcurso de investigaciones realizadas en sus comunidades durante el periodo 1963-2000.

Beckerman, Stephen y Roberto Lizarralde

1995 State-tribal warfare, male-biased casualties, and the Barí. *Current Anthropology* 36: 497-50

Carrocer, Cayetano de

1950 Los indígenas de Perijá. *Venezuela Misionera*, 139:210-217.

El Universal, Caracas

1941 Edición del 23 de enero de 1941, pp. 1 y 5.

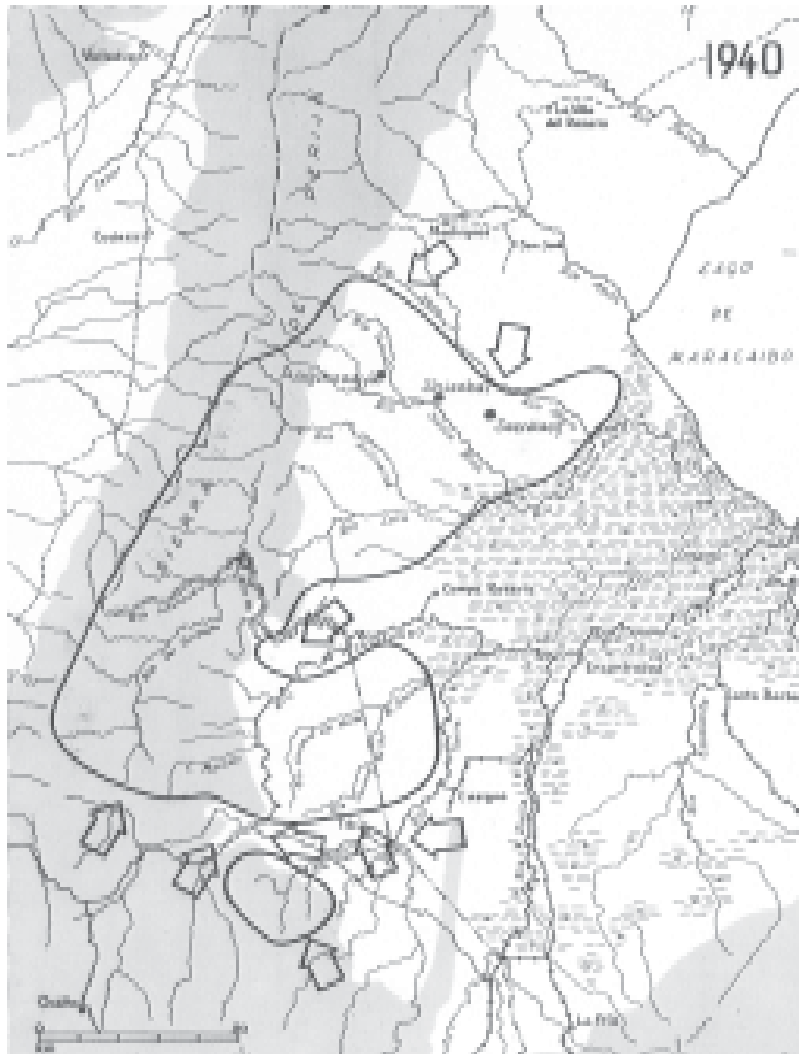
Panorama, Maracaibo

1941 Ediciones del 2 de enero de 1941: 1-3, y del 3 de enero de 1941:4.

Ruiz «Copei» Comunicación personal, 21 de enero de 1



Librada de la Sierra



Mapa del territorio de los Bari, 1940

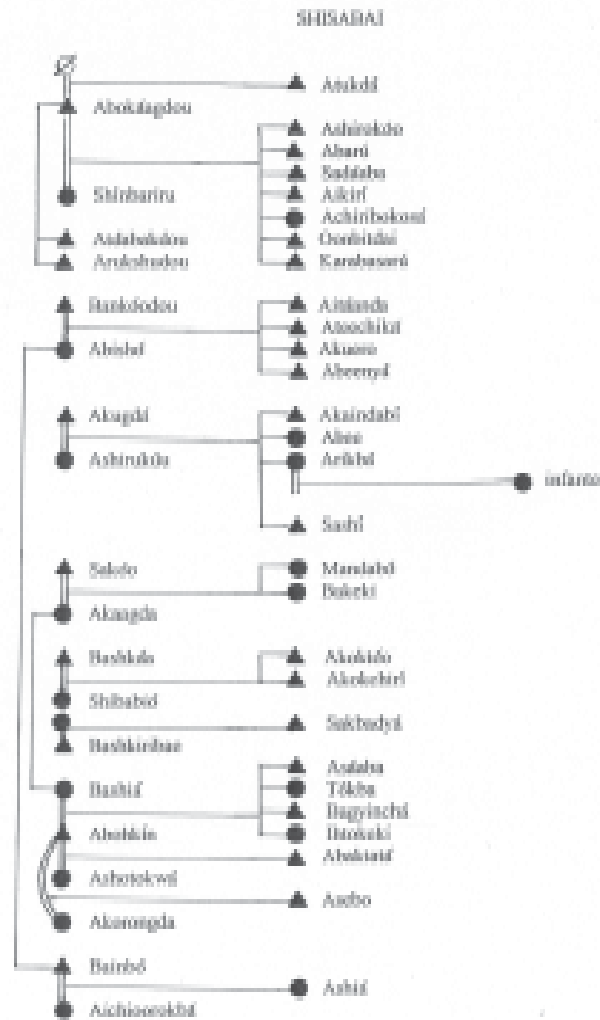
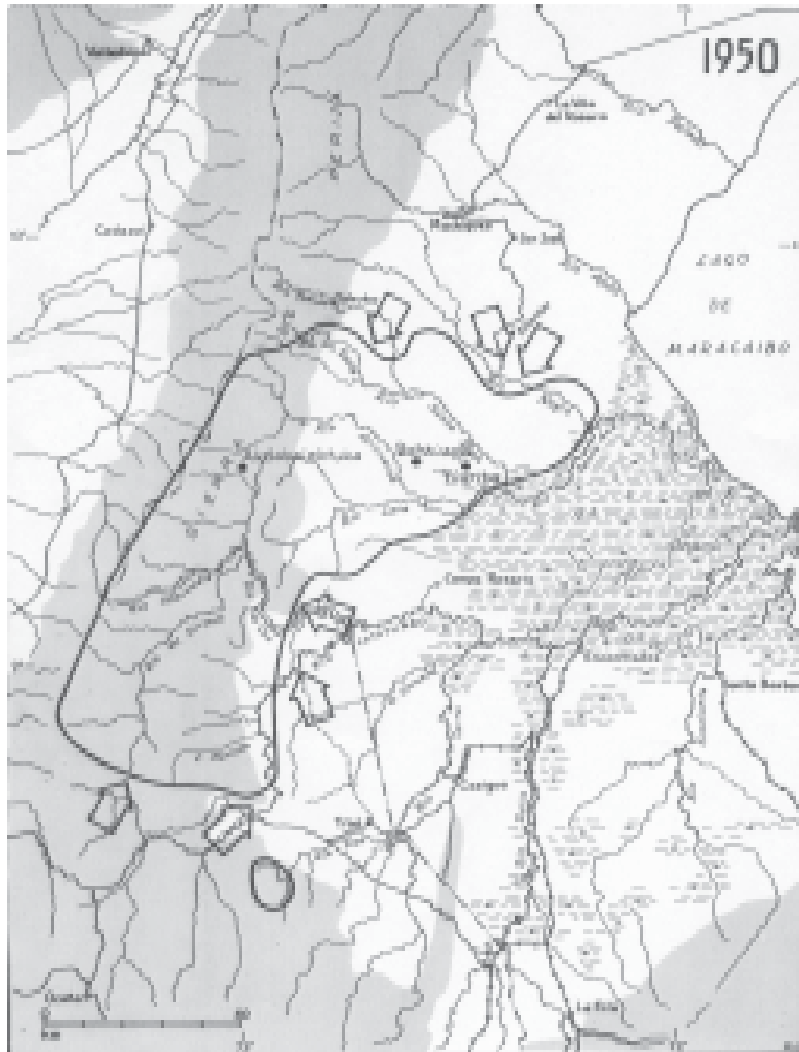


Diagrama de parentesco de los Shisabai



Mapa del territorio de los Bari, 1950

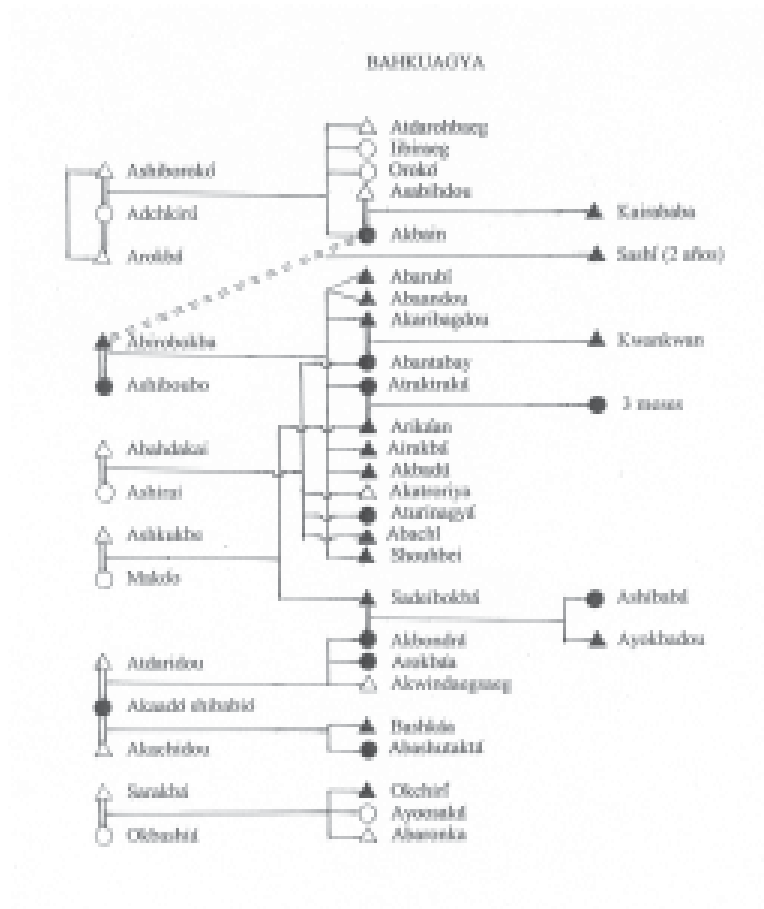


Diagrama de parentesco de los Bahkuagya

El poblamiento prehispánico de la Cordillera Andina de Mérida-Venezuela¹

Gladys Gordones Rojas²

Lino Meneses Pacheco³

Resumen:

En el artículo se exponen las propuestas que elaboraron en distintas épocas diversos/as intelectuales venezolanos/as en torno al origen étnico de los antiguos habitantes de la cordillera andina de Mérida-Venezuela para proponer, a partir de las evidencias arqueológicas y de los toponímicos y antroponímicos presentes en los documentos de los siglos XVI y XVII, un nuevo modelo que explique el poblamiento y el origen étnico de los habitantes prehispánicos de Los Andes merideños.

Palabras Claves: Arqueología, Cordillera andina de Mérida, toponímicos, antroponímicos

Abstract:

The article presents the propositions that venezuelan intellectuals of different times have elaborated concerning the ethnic origin of the ancient people of the Andes Cordillera of Merida, Venezuela. The purpose of this paper is to propose, parting from the archeological evidence and from the toponymy and anthroponymy that are present in the documents of the 16 and 17 centuries, a new model that can explain the ethnic origin and settlement of the prehispanic people of the Merida Andes.

Key words: Archaeology, the Andes Cordillera of Merida, toponymy, antroponymy.

Planteamientos de los pioneros

La inquietud por descifrar quiénes eran los antiguos grupos étnicos que habitaron los andes merideños se remonta a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, época que marca los inicios de la ciencia antropológica en Venezuela. Los trabajos de José Ignacio Lares (1950), Adolfo Ernst (1913), Gaspar Marcano (1971), Julio César Salas (1971-1997) y Alfredo Jahn (1973), muestran un incesante empeño por esclarecer los orígenes étnicos de los antiguos habitantes de la Cordillera.

José Ignacio Lares escribió en el año 1883 la obra: *«Etnografía del Estado Mérida»* (1950), para exponer su tesis sobre las primeras razas que poblaron la Cordillera Andina de Mérida que *«Con frecuencia se han llamado Muisca los pueblos indígenas que habitaban la antigua provincia formada de Táchira y Mérida»* (Lares, 1950: 13). Según Lares, había en la Cordillera merideña una multitud de pueblos más o menos populosos con distintos nombres que se adjuntaban bajo la denominación de Timotes y que eran gobernados cada uno por un cacique (Lares, 1950). *«Los Timotes, pues que así los llamaré, tenían por confinantes los pueblos siguientes: al norte, o sea sobre las orillas del Lago, los Bobures y Motilonos; al sur sobre el arranque de los llanos, los Toboros, Caros y Coyones. Al Oeste los Mombures y Aviamas del Táchira, dependientes o confinantes de los Chitareros; y al Este la nación de Cuicas, que, compuesta de pueblos de distintos nombres, habitaban lo que es hoy Estado Trujillo. Los límites que tenían señalados entre sí, los Timotes y Cuicas, son precisamente los mismos que dividen hoy los estados Mérida y Trujillo.»* (Lares, 1950: 14).

Por otro lado, Adolfo Ernst en sus *«Apuntes para la Etnografía Precolombina de la Cordillera de los Andes»* plantea, a diferencia de Lares, y a partir del análisis de algunas piezas arqueológicas y del vocabulario compilado por el primero, que los habitantes precolombinos de la cordillera de Mérida pertenecían al *«... grupo étnico cuyo centro fue la altiplanicie de Cundinamarca, y así no es extraño que se encuentren también en los santuarios de Mérida y Trujillo numerosas figuras de ranas, hechas de serpentina, puesto que entre los chibchas la rana era símbolo de la benéfica*

diosa que en la lluvia daba a la tierra nueva fertilidad, y nuevas cosechas al hombre.» (Ernst, 1913: 791).

Entre los años 1890 y 1891 Gaspar Marcano publica en el Bulletin de la Société D' Anthropologie de Paris, la etnografía precolombina de Venezuela relacionada con los indios Piaroas, Guahibos, Goajiros, Cuicas y Timotes. A partir del análisis de restos óseos y de piezas arqueológicas de cerámica y lítica, se pregunta qué nombre tenían los habitantes precolombinos de Mérida y señala que «... *En Mucuchíes habrían residido los indios del mismo nombre; en Burrero los Cuicas.... el señor Lares sostiene que timotes es la designación colectiva que convendría aplicar a todas las tribus precolombinas que han habitado la Cordillera de Mérida hasta el valle de Motatán. Los timotes se subdividían en veintiocho tribus...*» (Marcano, 1971: 305).

En el mismo debate de José Ignacio Lares, Julio César Salas propone que el territorio que actualmente ocupa el estado Mérida estaba habitado, entre otras, por una familia indígena llamada «Chama» (Salas, 1971). Según Salas «*La familia indígena que convencionalmente apellidamos Chama la componen un multitud de tribus independientes que para la época de la conquista habitaban el territorio del actual estado Mérida de Venezuela, naciones que poseían unas mismas costumbres y nexos muy estrechos entre sus diferentes lenguas; afirmación esta última que se basa en la identidad de nombres geográficos, en los cuales predomina una sola radical.*» (Salas, 1971: 143).

Posteriormente, Salas en su obra «Etnografía de Venezuela» (1997), indica que «*En otra parte denominamos Chamas a los aborígenes de Venezuela de suave natural del estado Mérida, nombre convencional del nombre indígena del río cuya cuenca están situadas casi todas las tribus en cuya toponimia es superabundante la radical Mucu, pero en atención a que las tribus Tucanes, Torondoyes y las varias que comprende la nación Timotes, tienen también en su toponimia la radical Mucu y quedarían fuera de aquella denominación, por pertenecer a otras hoyas hidrográficas, creemos más comprensivo para todas estas tribus de suave natural de Mérida el nombre de Indios Mucus...*» (Salas, 1997: 14).

Para Julio César Salas existían en la Cordillera Andina de Mérida diversos grupos étnicos con distintas parcialidades (Salas, 1997). El mapa étnico de Mérida estaba integrado, según Salas por:

1. Los indios Mucus que se localizaban en las Cuencas del río Chama, Motatán y Torondoy (Salas, 1997).

2. Los indios Giros o Giraharas ubicados hacia el extremo de la cordillera de Mérida que vierte hacia los Llanos de Barinas a través de las aguas de los ríos Canaguá, Caparo, etc., y hacia la zona de Bailadores y Guaraque (Salas, 1997).

3. Los indios Quiriquires o Güigüires y Motilones que vivían hacia las tierras del sur del Lago de Maracaibo (Salas, 1997).

Por su parte Alfredo Jahn (1973) plantea la existencia de un solo grupo denominado *Timote* para toda la región de los Andes Venezolanos. Este planteamiento se sustentaba en el hecho de que «*Los Kuikas o sea los aborígenes trujillanos, hablaban la misma lengua que sus vecinos occidentales, los merideños y por esta razón debemos considerarlos como miembros de la gran nación Timote, pobladora de toda nuestra región andina de Trujillo y Mérida*» (Jahn, 1973: 87). «... *la lengua Timote y todos sus dialectos de Trujillo y Mérida forman un grupo aparte que no tiene cabida en ninguno de los grupos lingüísticos establecidos*» (Jahn, 1973: 114).

De igual forma, expone que «*El contacto en que vivían Aruacos y Timotes, en lo que corresponde a Mérida, ha debido ser la causa de las concordancias lingüísticas que algunos autores han denunciado entre ambas lenguas*» (Jahn, 1973: 137).

Miguel Acosta Saignes, define a partir de las características lingüísticas y culturales el «Área de los Andes Venezolanos» como una «...*prolongación, dentro del territorio venezolano, de las culturas andinas, representadas por los Timoto-Cuicas*» (Acosta Saignes, 1954: 67).

Los nuevos planteamientos

La definición de *Timote* es la que ha sido utilizada con mayor frecuencia para referirse a los antiguos pobladores de Los Andes merideños. Al respecto Jorge Mosonyi considera muy probable la hipótesis de Jahn sobre la existencia de una sola lengua denominada *Timote* que «... hasta donde se sabe hoy en día era lingüísticamente autóctona y no formaba parte de los Arawacos, ni de los Caribes, ni de los Chibchas...» (Mosonyi, 1986: 35). Los hermanos Mosonyi plantean que: «En Los Andes venezolanos, particularmente en la zona de Mérida y Trujillo, tenían su asiento los pueblos timoto-cuicas, los cuales, hasta donde se sabe hoy en día, eran lingüísticamente autónomos, y no formaban parte de los arahuacos, ni de los caribes, ni de los chibchas, aunque guardaban afinidades culturales y económicas con estos últimos.» (Mosonyi, E. y Jorge M., 1999: 54).

Para Jacqueline Clarac de Briceño «... la generalización del nombre Timotes no tiene ninguna base (...) Los documentos que consultamos no indican jamás un nombre que pudiera servir de base para clasificar genéricamente a los indios andinos.» (Clarac, 1985: 46). En este orden de ideas, propone de acuerdo con Salas, el nombre de Mucu-Chama para el grupo étnico que ocupó los territorios que hoy conforman el estado Mérida (Clarac, 1985).

Los *Mucu-Chamas*, según Clarac de Briceño, «... ocupaban la región que conocemos en la actualidad como estado Mérida, y cuyos principales centros prehispánicos fueron aparentemente Zamu, Macaria (o Mucuria?), Chama, Mucuchies y Timotes» (Clarac, 1985: 50). Ahora bien, Clarac apunta que «Podríamos clasificar también conjuntamente a los Cuicas y a los Mucu-Chamas, pues ... pertenecían todos a una misma cultura con pocas variantes...» (Clarac, 1985: 50).

Recientemente, Clarac propone para la «...sociedad que precedió durante varios siglos en la cordillera de Mérida el nombre de *Tha-Ku'wa* que le dan hoy los Tunebos colombianos, o el de «*Mu-Cu*» que los propios habitantes utilizaron con tanta frecuencia para referirse a sí mismos y a su tierra» (Clarac, 1996: 27).

En 1996, plantea ella que la población de la Cordillera se constituyó en el devenir del tiempo por diversas oleadas migratorias. La primera, según su hipótesis, fue un grupo instalado desde un tiempo indeterminado cuya historia es poco conocida. El segundo grupo étnico llegó, según Clarac, al comienzo de nuestra era; por su cultura, religión, patrones funerarios, técnicas agrícolas y mitología puede ser ubicado en la cultura chibcha, siendo la población actual de la Cordillera de Mérida descendiente de ésta. Un tercer grupo relacionado con la cultura arawak llegó más tarde hacia el siglo IX de nuestra era (Clarac, 1996).

Para Clarac «*El nombre del segundo grupo habría sido U'wa (nombre también de la «tijereta» que es un tipo de golondrina) (...) según la mitología tuneba (grupo chibcha actual) acerca de los orígenes y migración de sus antepasados (...), los tunebos habrían migrado a Colombia saliendo de la Cordillera de Mérida a la cual llaman todavía en su lengua (tronco chibcha) «La Mujer Joven del Sol...»* (Clarac, 1996: 26). Basada en Ann Osborn (1985), sugiere que «*El nombre particular del grupo de Mérida habría sido «THAKUWA» o THA-K-U-WA, lo que significaría en tunebo «Gente Mayor» o «Gente hacia atrás»...*» (Clarac, 1996: 26).

Sobre esta discusión, la perspectiva arqueológica en sus inicios ha aportado muy poco, debido a que la mayoría de los trabajos han estado orientados a la descripción de los materiales arqueológicos. Los primeros trabajos arqueológicos sistemáticos se inician en los años cuarenta del siglo XX con las investigaciones de Alfred Kidder II (1944), Cornelius Osgood y George Howard (1943) y J. M. Cruxent (1982). Con estos trabajos se realizan, en el caso de la Cordillera de Mérida, por primera vez, construcciones tipológicas y estilísticas del material arqueológico.

En el año 1948, José María Cruxent trabajó un sitio de habitación prehispánico en la Cuenca Alta del río Chama, en Chipepe, Mocoa Bajo, Mucuchíes. Cruxent localizó un mintoy superficial y 224 tiestos cerámicos aflorados que posteriormente le sirvieron para postular junto con Irving Rouse el *Estilo Chipepe* (Cruxent y Rouse, 1982). Según estos autores, el *Estilo Chipepe* está relacionado con el *Estilo Mirinday*

del estado Trujillo, perteneciente al horizonte *Tierroide*; sobre la base de esta comparación lo incluyen cronológicamente en el período IV. (Cruxent y Rouse, 1982).

A finales de los años sesenta del siglo XX, la cordillera Andina de Mérida es comenzada a estudiar sistemáticamente a través de proyectos arqueológicos adelantados por Erika Wagner (1970 y 1980) e Iraida Vargas y Mario Sanoja (1967, 1969). Los proyectos de investigación van a suministrar datos importantes para la comprensión de la dinámica étnica de la cordillera en tiempos prehispánicos.

En el marco del Proyecto «Arqueología del Occidente de Venezuela» (Sanoja y Vargas 1967, 1969 y 1970), Iraida Vargas realiza investigaciones arqueológicas en la localidad de Tabay, más específicamente en el sitio de *San Gerónimo*, que es tipificado por ella como un sitio de habitación que se remonta, según las fechas radiocarbónicas obtenidas, entre 970 a 1310 años después de Cristo (Vargas, 1969).

La tradición plástica presente en *San Gerónimo* está relacionada: «*Hacia el norte (Trujillo y Lara), existían con anterioridad (...), otras fases posiblemente pertenecientes a la misma tradición plástica. La Fase Miquimú (Wagner, 1967, R.C. 650 D. C.), comparte con San Gerónimo las vasijas trípodes del tipo incensario, las vasijas globulares o subglobulares trípodes de patas sólidas, las asas acintadas de sección circular, las asas festoneadas de sección oval, así como las cadenetas incisas, las tiras de arcilla aplicadas onduladas y los pectorales de piedra*». Igualmente Vargas plantea que «*La tradición plástica de la cual San Gerónimo parece formar parte, debe haber persistido hasta periodos muy tardíos lo cual se evidencia por la presencia de elementos característicos de esta tradición mezclados con cerámica policroma en el Chao y Mirinday, Fase Mirinday (Wagner, R.C. 1350 D.C) y en Carache (Kidder II, 1944), Guadalupe (Sanoja, 1963), etc.*» (Vargas, 1969: 124).

Simultáneamente al trabajo de *San Gerónimo* realizado por Vargas, Mario Sanoja realiza excavaciones arqueológicas en la localidad de Chiguará, obteniendo material cerámico considerable y enterramientos en urnas funerarias (Sanoja y Vargas, 1967).

Para Sanoja y Vargas existen diferencias entre la *Fase Chiguará* y la *Fase San Gerónimo*, ya que la primera se vincula más con los sitios arqueológicos ubicados hacia el Sur del Lago de Maracaibo (Sanoja y Vargas, 1967: 42).

A finales de 1967 y comienzos de 1968, Erika Wagner excava los sitios de *La Era Nueva* y *Mocao Alto* en Mucuchíes, cuenca alta del río Chama (Wagner, 1970 y 1980). *La Era Nueva* fue considerado como un sitio de habitación y *Mocao Alto* fue catalogado por Wagner como un sitio de habitación asociado a un cementerio y un taller de placas aladas, remontándose ambos sitios, según fechas radiocarbónicas obtenidas de estas excavaciones, a un período de ocupación que oscila entre 450 y 1120 años antes del presente, es decir período IV (1150-1500 D.C) de la cronología regional de Crucent y Rouse (Wagner, 1970).

Según Wagner «... *El material arqueológico de los yacimientos de Chipepe, San Gerónimo, El Mocao Alto y La Era Nueva es lo suficientemente similar como para considerar que es producto de un solo grupo humano y lo hemos asignado a la fase Mucuchíes...*» (Wagner 1970: 181). «*La fase Mucuchíes comparte una serie de rasgos con otras fases dentro y fuera de Venezuela. Así notamos similitudes con Mirinday, Betijoque, La Mulera, Dabajuro y Tierra de los Indios del occidente de Venezuela. Mucuchíes también comparte una serie de rasgos con la fase Miquimú del área de Carache (cerámica tosca y la presencia de «alas de murciélago»). Cronológicamente, Miquimú es anterior a Mucuchíes (período III) y es muy probable que Mucuchíes recibió influencias del área de Carache...*» (Wagner, 1970: 183).

Planteamientos arqueológicos recientes

A partir de los años ochenta del siglo XX el Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez de la Universidad de Los Andes empieza a desarrollar con intensidad las investigaciones arqueológicas en el área metropolitana de la ciudad de Mérida, en la cuenca alta del río Chama y en Lagunillas, en la cuenca media del mismo río (Niño, 1988; Ramos 1990; Gordones y Meneses 1992; Meneses y Gordones 1993; Gordones, 1995).

Por un lado, las excavaciones arqueológicas en el área metropolitana de la ciudad de Mérida, más específicamente en *Loma de la Virgen* (Ramos 1988a) *Loma de San Rafael* (Ramos, 1988b) y la *Hacienda San Antonio* (Gordones y Meneses 1992) en La Pedregosa, *Cerro las Flores* (Niño 1988a, 1988b) en *la Hechicera*; y por el otro, en *Escagüey* (Niño 1990) y *Mucurubá* (Meneses y Gordones 1993), en la cuenca alta del río Chama, permitieron documentar y complementar las evidencias arqueológicas presentes en *San Gerónimo* (Vargas 1969) y *Mocao Alto* (Wagner 1970) que mencionamos en líneas anteriores.

Las excavaciones arqueológicas en el sitio de *Llano Seco*, Lagunillas, cuenca media del Chama (Ramos 1990), permitieron obtener, para esta zona de la cordillera de Mérida poco estudiada, entierros primarios y en urnas, abundante cerámica y fechamientos. Para *Llano Seco* la datación por medio de termoluminiscencia permitió obtener «... fechas de 1510 y 1520 años a.p. Tales datos relacionan a Llano Seco con otros sitios de la Cordillera de Mérida datados entre 600 y 1300 años d.c, como Mucuchíes y Tabay. Sin embargo, atendiendo al análisis comparativo de la alfarería de estos yacimientos y otros de la cuenca baja del Chama, observamos una estrecha relación entre Llano seco y sitios del sur del Lago de Maracaibo, como Zancudo, Onia y El Guamo...» (Ramos, 1990: 37).

A nivel cerámico, *Llano Seco* está estrechamente relacionado con el sitio de *Estanquez* en la misma cuenca media del río Chama (Gordones 1995). La muestra del material cerámico de *Estanquez* «... se encuentra relacionado con el material cerámico de Lagunillas (Estado Mérida) que se caracteriza por presentar una decoración plástica con incisiones lineales que en su conjunto forman motivos geométricos, apliques antropomorfos ubicados en el borde de las vasijas (...) además de pintura roja ubicada en algunos casos en la zona del labio y el borde» (Gordones, 1995: 65). A su vez «La presencia de esta muestra de alfarería con una superficie alisada y pulida, decoración incisa, aplicados y pintura roja sobre natural, relacionada, en algunos casos, con la decoración plástica incisa o modelada y la presencia de una pequeña,

pero significativa muestra de pintura roja sobre fondo blanco, nos lleva a relacionar este material con la Fase Zancudo...» (Gordones, 1995: 66).

Los antropónimos y topónimos de la cordillera andina de Mérida en los siglos XVI y XVII

El manejo de una lengua en común constituye un elemento fundamental en la afinidad étnica de cualquier grupo humano. Las lenguas se presentan universalmente determinadas en un área geográfica particular. La antroponimia y la toponimia dentro de un espacio geográfico se corresponden lingüísticamente con un idioma históricamente determinado. Por tal motivo, para un «*área continua que tiene una toponimia que se distingue de otras toponimias contiguas, se puede postular la existencia en cualquier punto en el tiempo, de un idioma que se distingue de los idiomas espacialmente contiguos, aunque no sobreviva ninguno de ellos.*» (Groot y Hooykas, 1991: 45).

Consideramos entonces que un estudio toponímico y antroponímico de la región andina de Mérida, nos permitiría establecer, para los siglos XVI y XVII, áreas lingüísticas globales y, por consiguiente, lenguas estructuralmente iguales o diferentes en la cordillera de Mérida.

Metodológicamente, se nos presentan diversos problemas cuando tratamos con lenguas aborígenes desaparecidas, debido a que las características fonéticas y morfológicas de las posibles familias presentes en el área de estudio no son cabalmente conocidas en el presente, aunque en la actualidad contemos con el trabajo de Anita Arrieta (1992) sobre la tipología fonética y morfosintáctica del Timote.

No obstante, podríamos considerar algunos postulados para enfrentar estas limitantes según los cuales, «Con base en la delimitación espacial, se utilizan las distribuciones espaciales de elementos lingüísticos que se puedan reconocer (...) Estos elementos pueden ser fonéticos (como la /j/ o /g/ inicial) o pueden ser meramente silábicos» (Groot y Hooykas, 1991: 45).

Otro elemento problemático a tener presente sobre el aspecto que aquí tratamos es lo que Colin Renfrew denominó los «Tres procesos de cambio lingüístico en un área determinada». Según Renfrew (1990), las lenguas llegan a hablarse en una región determinada debido a tres procesos básicos: colonización inicial, sustitución y desarrollo continuo. Para nuestro caso es de suma importancia los dos primeros, es decir la colonización inicial y la sustitución.

Por *colonización inicial* se entiende la dinámica por medio de la cual grupos humanos penetran y colonizan un área geográfica deshabitada introduciendo por primera vez la lengua a dicha región (Renfrew, 1990). Ésta tuvo que ser la dinámica que operó cuando los primeros grupos humanos organizados poblaron inicialmente Los Andes venezolanos, creando así los primeros topónimos de la región.

El proceso de *sustitución* opera cuando una lengua hablada en una región geográfica determinada es desplazada por otra lengua (Renfrew, 1990). La introducción de elementos lingüísticos foráneos por migraciones o conquistas terminan imponiendo una toponimia y antroponimia híbrida o totalmente nueva en el área en cuestión.

A partir del siglo XVI los españoles comienzan a imponer nuevos antroponímicos y toponímicos que producen cambios o adaptaciones a la fonética y a la morfología de los idiomas hablados en la cordillera de Mérida. Un primer ejemplo de esta realidad lo podemos observar en el toponímico de /Xaxi/ el cual es transformado morfológicamente para conocerse en la actualidad como /Jaji/; y un segundo ejemplo que tiene que ver con la hibridación, es la prefijación del nombre de /quebrada/ y/o /río/ a nombres originarios de torrentes de agua.

La comparación de antroponímicos y toponímicos recopilados en los documentos de los siglos XVI y XVII y el establecimiento y diferenciación de elementos lingüísticos como la presencia o no de ciertas afijaciones, será la metodología que orientará nuestro trabajo.

La comparación nos permite medir el grado de separación de las lenguas en relación con el grado de correspondencias localizadas y su

distribución en función de poder formular un antepasado común de las lenguas (Constenla, 1995). De igual forma, a partir de la comparación se pueden establecer matrices de correspondencia fonética que nos permiten relacionar elementos con significados diferentes, pero de algún modo relacionables.

La delimitación de los grupos étnicos la hacemos a partir del análisis y la distribución espacial de los antroponímicos y toponímicos compilados en los censos de población aborígen contenidos en documentos del siglo XVI y siglo XVII, producto de las visitas realizadas por los oidores de la real Audiencia de Granada: Bartolomé Gil Naranjo (1586), Antonio Beltrán Guevara (1602), Alonso Vázquez de Cisneros (1619 y 1620) y Diego de Baños y Sotomayor (1657).

A partir de los toponímicos y antroponímicos hemos definido un primer grupo que se hallaba ubicado geográficamente en el área sur-occidental de lo que hoy es el estado Mérida. En este grupo se encontraban representadas las parcialidades de *Los Estanques o Uchuara*, *Los Moquitilagua* de *Lagunillas*, *Nutea* y *La Cabana*, actual pueblo de *La Sabana*. En el mismo, se caracterizaba, fundamentalmente, por poseer los lexemas /ana/ /asa/ /inal/ /gua/ al final de los antroponímicos o toponímicos. Estos lexemas sufijados también los podemos encontrar muy escasamente como sufijos o infijos (Gordones, 2001) (Ver cuadro 1).

En este grupo encontramos el morfema /ana/ característico de las lenguas Chibchas, *Dobokubi-Bari* de Wilbert (1961) y *Dobokubi-Kunaguasayá* de Rivet y Armellada (1965), lo que nos permitió establecer su relación con lenguas habladas hacia el área sur-occidental del Edo. Mérida (Gordones, 2001) (Ver cuadro 2).

También se encontraron presente en esta muestra el morfema /asa/ el cual, según Constenla (1995), se derivaría del étimo *Muisca* y *Tunebo* /hase/ correspondiente al pronombre de primera persona en singular. El mismo se presenta en el *Tunebo* como /asa/, no localizándose en otras lenguas de la región del Magdalena, Colombia, pero sí fuera de ésta como es el caso del *Cuna* y en el caso particular de Mérida en los antroponímicos y toponímicos de *Estanquez* y *Noro* (Gordones, 2001).

Otra característica lingüística de estas parcialidades, relacionadas geográficamente entre sí, es la presencia de una gran variedad de fonemas al comienzo de los vocablos. En *Uchua* o *Los Estanquez* y *Nutea* se presentan /a/, /b/, /c/, /g/, /n/ y /q/, disminuyendo su presencia, quizás por la aparición temprana de los españoles, en las parcialidades de *La Cabana* y *Muquytulagua* de Lagunillas, localizadas geográficamente al frente de las dos primeras.

En el vocabulario Mosco de 1612 (Quesada, 1991), se presentan muchas palabras con morfemas /a/, /b/, /c/, /k/, /g/, /f/, /q/ y /z/ y las terminaciones con los lexemas /gual/, /quel/ y /sal/. Esta característica es compartida por este grupo de parcialidades en la construcción de sus antroponímicos, lo cual podría estar relacionado con la influencia de lenguas Chibchas en la zona (Gordones 2001).

Los toponímicos y antroponímicos nos ha permitido establecer un segundo grupo representado por las parcialidades de *Muchufago*, *Noro*, *Cuvachuan*, *Chirury*, *Mucumpus*, *Mucujubibu*, *Mucomamungo* y *Mocosnoto* (Ver cuadro 3).

Estos antroponímicos se repiten de manera casi constante para designar los nombres de los hombres de estas parcialidades. Llama la atención esta característica, ya que en las otras parcialidades se evidencia una riqueza en la construcción de los antroponímicos. Así mismo, tenemos que hacer notar la ausencia de estos antroponímicos en las otras listas que hemos trabajado.

Julio C. Salas (1997) afirma que varias de las parcialidades situadas en las cercanías de *Timotes*, hacia los lados del Estado Trujillo, eran dominadas por un cacique nombrado «*Toneque*», antroponímico que se repite en estas parcialidades.

La ausencia en este grupo de los radicales /mu/ y /mo/, que hemos tomado para caracterizar subgrupos del *Timote* en la región merideña, posiblemente nos esté refiriendo a la posibilidad de la gran variedad dialectal que el *Timote* presentaba.

Un tercer grupo estaba conformado por las parcialidades cuyos antroponímicos y toponímicos presentaban un predominio de la sufijación del morfema /mu/ y /mo/ el cual ha sido relacionado como variantes características de la lengua *Timote* (Gordones, 2001) (Ver cuadro 4).

Estas características en cuanto a la presencia de estos rasgos lingüísticos se concentran en las parcialidades de: *Nucutacaa o Mucutaa, Capintiz, Mucuramos, Mucuchiz, Mucurua, Muquchiz, Mucipiche, Mocohez, Mosnacho, los cuales presentan una mayor frecuencia del radical /mo-/* y en relación con las parcialidades de: *Maquiguara, Tosto, Mucustunta, Mucurusturu, Muchucafan, Mucurutu, Mucumux, Musnubu, Moquechique, Muxuxoa, Mucuesjque, Mucunoque, Mucuruva, Mucurufue, Muchuetaque, y Mucuy, los cuales presentan con mayor frecuencia la radical /mu-/* (Gordones, 2001).

Un cuarto grupo estaba vinculado con las parcialidades de: *Xaxi, Yricuy, Curabare, Mucutate, Muruabaz, Nucay, Camucay, Mucusnupu y Mucunano* (Ver cuadro 4).

Este grupo se caracterizaba por presentar una gran variedad de morfemas al comienzo de la construcción de los antroponímicos y los toponímicos. Esta característica es compartida con el *Grupo Uno*, pero se diferencia de éste por no presentar los radicales /ana/, /asa/ e /ina/.

También se observa en este grupo baja frecuencia de los radicales, /mu-/ , /mo-/ , /mi-/ , /ma-/ , sin embargo, la gran variedad de fonemas en posición inicial en este grupo la encontramos también en la lista de los vocablos *Timotes* presentados por Arrieta (1992), por lo que consideramos que estamos en presencia de un grupo que, si bien se correspondería con el *Timote*, se diferencia de los antroponímicos y toponímicos, correspondientes al *Grupo tres* que lo hemos catalogado como típico del *Timote*.

Un quinto grupo estaba ubicado hacia la región sur-occidental entre los límites de los actuales estados Barinas y Táchira (Ver cuadro 5). Los toponímicos que encontramos en esta región se caracterizaban por la presencia del morfema /gua/ en posición inicial o en posición final.

Este morfema consideramos puede estar relacionado con la penetración tardía de grupos de habla arawak, donde el morfema /wa/ pudo haber sufrido una castellanización en el proceso de conquista europea.

La investigación en el ámbito lingüístico nos ha permitido distinguir tres grupos con características lingüísticas emparentadas dentro de áreas geográficas específicas, donde la lengua *Timote* y sus variantes al parecer fueron dominantes en cuanto a su extensión y permanencia de los toponímicos y antroponímicos localizados. Estos son los grupos 2, 3 y 4.

Los grupos uno deben su relación a la expansión de los grupos hablantes de la lengua Chibcha emparentados con los antepasados del grupo *Bari* conocidos también en la etnología de comienzos del siglo XX como «*Motilones Bravos*».

Los grupos étnicos de Mérida

Fray Pedro de Aguado relata que cuando llegan los españoles hacia el año 1558 se distinguieron básicamente dos poblaciones para la cuenca del Chama y Valles laterales del mismo. Los colonizadores europeos dividieron y apartaron entonces «... *dos maneras de gente; que la del pueblo para arriba toda en la mas gente de tierra fría de buena disposición y muy crecido, los cabellos cortados por junto a la oreja y los miembros genitales sueltos (...) las mujeres traen ciertas vestiduras sin costuras hecha a manera de saya que llaman los españoles samalayetas, que les cubre casi todo el cuerpo...*». (Aguado, 1987: 454). Según Aguado, esta gente pobló «... *todo el valle para arriba del pueblo, hasta los páramos, con otra población que está a mano izquierda del pueblo de la otra banda de la quebrada o río que llaman de Albarregas, con la población del valle de Pernia y los valles del Pabuey y Escaguey y otros sus comarcas, y el valle de Santo Domingo y Corpus Christi y el de la Sal, con todas aquellas vertientes de la laguna, por los altos hasta casi el pueblo de la sabana*» (Aguado, 1987: 454-455).

«*La gente del pueblo para abajo es más menuda y muy ajudiada: traen los cabellos largos, andan desnudos, como los demás y son para menos trabajo; traen los genitales atados y recogidos a un hilo que por pretina se ponen por*

la cintura, y las mujeres tienen o traen vestidas las samalayetas que los demás de arriba he dicho, que son de algodón. (Aguado, 1987: 455).

Evidencias arqueológicas y lingüísticas

Las evidencias arqueológicas y lingüísticas obtenidas hasta los momentos nos permiten establecer, sin ninguna duda, que la cordillera andina de Mérida no estaba poblada para el período de contacto con el europeo por un solo grupo étnico. Los datos arqueológicos actuales de la Cordillera merideña y los territorios vecinos, nos sugieren que la primera fue ocupada por distintas oleadas poblacionales provenientes de la región nor-central del país, de la cuenca sur-occidental del Lago de Maracaibo, y posiblemente por grupos humanos provenientes de los Llanos Altos occidentales.

Los resultados obtenidos hasta el presente nos permiten, por ejemplo, establecer diferencias claras entre el grupo étnico que habitó la parte alta del valle del Chama, la cuenca del río Motatán y la cuenca del río Nuestra Señora, con respecto a otro grupo que habitó la parte baja del Chama y la cuenca baja del río Mocotíes y otro que posiblemente ocupó la vertiente sur-occidental de la Cordillera de Mérida.

Los fechados arqueológicos que oscilan entre 1500 y 450 años antes del presente y los antroponímicos y toponímicos del siglo XVI y XVII, nos permiten correlacionar, con bastante seguridad, los grupos de lengua *Timote* (Jahn 1973, Arrieta 1992) con los sitios arqueológicos de *Chipepe* (Cruxent y Rouse 1982), *San Gerónimo* (Vargas 1969), *La Fase Mucuchíes* (Wagner 1970), *Mucurubá* (Meneses y Gordones 1993), *Escagüey* (Niño 1990), *Loma de la Virgen* (Ramos 1988a) *Loma de San Rafael* (Ramos 1988b), *Hacienda San Antonio* (Gordones y Meneses 1992), *Cerro Las Flores* (Niño 1988a, 1988b), *Motocuaró*, *Tabay*, *La Culata* y *Timotes*, ubicados todos en la cuenca alta del río Chama, la cuenca del Mocotíes y el valle del río Nuestra Señora. Todos estos sitios se correlacionan dado a las numerosas similitudes que presentan entre sí. La cerámica se caracteriza por una decoración plástica basada en la incisión corta en forma piramidal,

cadena aplicadas con impresión de dedos, vasijas trípodes e incensarios; la presencia de construcciones de piedra ya sean como terrazas agrícolas y/ o estructuras de uso habitacional; la presencia de talleres líticos donde se elaboraban pectorales o placas aladas (Vargas 1968, Wagner 1980, Niño 1990, Gordones 1993) y las prácticas funerarias asociadas a cámaras subterráneas conocidas como mintoyes.

Estas características arqueológicas nos permiten correlacionar a estos sitios con *Miquimú* en el área de Carache, estado Trujillo, que según la fecha radiocarbónica fue ocupado hacia el año 650 d. C (Wagner 1988). Esta relación nos permite considerar a *Miquimú* como la ocupación más temprana relacionada con los contextos arqueológicos merideños vinculados con la lengua *timote* y cuya penetración hacia la cordillera de Mérida se debió, posiblemente, a la expansión desde los territorios del valle de Quíbor y Barquisimeto de grupos étnicos de lengua arawak, portadores de una cerámica plástica y polícroma que está representada en Carache por los tipos *Chao Plástico*, *Mirinday pintado* y el *Chao Pintado-Plástico*, pertenecientes a la *Fase Mirinday* (Sanoja 1986, Vargas 1986, Wagner 1988).

La *Fase Mirinday* se corresponde con la expansión de grupos arawak portadores de una alfarería pintada que se localizaban en la zona del valle de Lara y que, según Oliver (1990), comparten el mismo origen histórico con la tradición *Dabajuro*.

Las evidencias arqueológicas de la cordillera de Mérida nos permiten plantear que los portadores de alfarería polícroma relacionada con la tradición *Dabajuro* y *Tierra de los Indios* no llegan a penetrar todo el territorio merideño. A nuestra manera de ver, la expansión de este grupo étnico de lengua arawak tendría como límite fronterizo la zona de Mucuchíes, pasando, desde luego, por las poblaciones actuales de Timotes, Pueblo Llano y Piñango, donde también se han encontrado evidencias cerámicas relacionadas con la *Fase Mirinday* y la tradición *Tierra de Los Indios*.

En la zona de Mucuchíes, cuenca alta del río Chama, Wagner (1970, 1988) encontró en sus excavaciones un porcentaje bastante considerable de tiestos relacionados con el tipo *Mirinday Pintado*, perteneciente a la *Fase Mirinday* establecida por ella. La presencia de esta muestra cerámica en Mucuchíes nos sugiere que esta zona se convirtió en un espacio de contrastación y confrontación del uno frente al otro que permitía el mantenimiento de las relaciones interétnicas entre los grupos que ocuparon la zona.

Tomando en cuenta lo anterior, compartimos la tesis de Sanoja (1986) según la cual «*Las áreas de distribución de la alfarería decorada con técnicas plásticas y la de la alfarería policroma en el norte de la región andina, parecen sugerir de una gradual ocupación de los valles bajos y el piedemonte norandino por los fabricantes de esta última y un repliegue de los fabricantes de la alfarería decorada con técnicas plásticas hacia las regiones altoandinas...*» (Sanoja, 1986: 13).

Las movilizaciones de los grupos hacia los Andes «... *estarían dadas por los requerimientos territoriales de los cacicazgos en general, y del cacicazgo noroccidental en particular. Esta necesidad de obtener territorios y de someter a los grupos que los ocupan, es intrínseca a este modo de vida, e incluso, a la formación económico social como un todo*» (Vargas, 1986: 28).

Todo este cuadro socio-histórico explicaría, por un lado, la influencia del *Arawak* que presenta la lengua *Timote*, según el análisis sobre la fonética y morfosintaxis del *Timote* realizado por Arrieta (1992) y, por el otro, la presencia a nivel geográfico de diferencias léxicas de los grupos que hemos considerado como pertenecientes a la lengua *Timote* en la región de Mérida. Para el *Timote* hemos determinado la presencia de los radicales /mu/ y /mo/ como característico de la lengua, así como una variación entre la frecuencia de uno y otro que reflejaría la presencia de dialectos locales pertenecientes a dicha lengua y que estaría reflejando diferencias a nivel de la conformación de grupos étnicos dentro de un mismo territorio.

La otra oleada poblacional a la cordillera tiene que ver con poblaciones que penetran desde la zona sur-occidental del Lago de Maracaibo en una época anterior al siglo V de nuestra era. Este grupo étnico se corresponde arqueológicamente con la «Fase Chiguará» (Sanoja y Vargas 1967), «Llano Seco» (Ramos 1990), «Estanquez» (Gordones 1995), en la cuenca baja del río Chama y «La Matica», en la cuenca baja del río Mocotíes.

Desde el punto de vista arqueológico estos sitios se caracterizan, por un lado, por una cerámica que presenta una decoración plástica con incisiones lineales que en su conjunto forman motivos geométricos, apliques antropomorfos en los bordes de las vasijas, pintura roja en los bordes y labios de las piezas; por la presencia de entierros secundarios en urnas funerarias con apliques antropomorfos y entierros directos flexionados; y por el otro, por una ausencia de vasijas trípodes, figurinas antropomorfas y entierros en cámaras funerarias, elementos característicos en la zona alto andina de Mérida y Trujillo.

Los materiales cerámicos y las formas de enterramientos reportados para estos sitios nos permiten establecer relaciones de estos contextos arqueológicos merideños con la *Fase Onia* y *Fase Zancudo* de la cuenca sur-occidental de Lago de Maracaibo, más específicamente con los tipos *Zancudo Rojo*, *Ranchón Naranja*, *Zancudo Blanco* (Sanoja y Vargas 1967, 1970; Sanoja 1969; Vargas 1990), *Chiguará*, *Llano Seco*, *Estanquez* y *La Matica*, en la cordillera de Mérida, comparten con *Zancudo Rojo*, *Ranchón Naranja*, *Zancudo Blanco* y *Zancudo Alisado* el antiplástico de arena, el predominio de la decoración plástica basada en líneas incisas, el punteado, la aplicación de figuras antropomorfas y zoomorfas en la parte externa de las vasijas, los entierros secundarios en urnas y la presencia de pintura roja combinada con decoración plástica.

La presencia de urnas funerarias desgrasadas con arena y apliques antropomorfos, es un aspecto sumamente importante en la relación existente entre los materiales arqueológicos de *Llano Seco* cuya cerámica guarda estrecha relación con la cerámica de *Chiguará*, *Estanquez* y *La Matica*, con los sitios ubicados en la cuenca sur-occidental del Lago de

Maracaibo (Sanoja 1968; Sanoja y Vargas 1970; Gordones 1995). Las urnas funerarias con desgrasante de arena, también han sido reportadas, para los sitios de *Zancudo* (Sanoja 1968) y el *Diluvio* (Arvelo y Wagner 1986) en la cuenca sur-occidental de Lago de Maracaibo.

Según Vargas, la *Fase Onia* tiene correspondencia con la penetración de grupos Barí en la cuenca sur-occidental del Lago de Maracaibo. *Onia* tiene una ocupación que abarca desde 1000 d. C. hasta 1630 d. C. Las evidencias sugieren la existencia de viviendas multifamiliares, además la existencia de vasijas de forma cónica de cuello alto y bases recubiertas con arcilla e impresiones de tejidos, le permiten establecer una relación directa con las viviendas multifamiliares, con las formas de vasijas y elaboración de tejidos de los grupos Barí actuales (Vargas 1990).

Los sitios de *Chiguará*, *Llano Seco*, *Estanquez* y *La Matica*, ubicados en la cuenca baja del río Chama y del río Mocotíes estarían relacionados lingüísticamente con el *Grupo 1*. Este grupo tiene como particularidad la presencia sufijada del morfema /anal/ que constituye un elemento característico de la lengua *Chibcha* hablada por los actuales *Barí*. Estas relaciones nos permiten establecer que la penetración de grupos de lengua chibcha-Barí se realizó desde la cuenca sur-occidental de Lago de Maracaibo a través de *Onia* pasando por el sitio de *La Matica* en Santa Cruz de Mora, *Estanquez* y *Lagunillas* (Ver mapa de penetración de grupos étnicos).

Ahora bien, hemos estado relacionando estos sitios andinos con la cuenca sur-occidental del Lago de Maracaibo. Desde el punto de vista arqueológico esta cuenca se nos presenta como un complejo mosaico cultural que pudiera estar reflejando la diversidad étnica que existió en tiempo pre-colonial en esta región histórica. Es importante recordar aquí que en la cuenca sur-occidental del Lago de Maracaibo existía una multitud de parcialidades étnicas de habla arawak, chibcha y caribe, estos últimos clasificados por la etnología de comienzos del siglo XX como *motilones* y que tuvieron que ver con el proceso de etnogénesis de los actuales *Barí* (Chibchas) y los *Yu'pa* (Caribe), hoy ubicados en la Sierra de Perijá en el estado Zulia. Las parcialidades de habla caribe y las de

habla chibcha se encontraban en constante guerra por el control del territorio, y ocupaban un territorio más amplio que no tiene relación alguna con los territorios donde viven en la actualidad y que para ese entonces no estaban claramente delimitados entre ellos.

Antiguamente, los Caribes ocupaban un territorio que iba desde el río Palmar hasta las riberas del sur del lago de Maracaibo, los alrededores del río Zulia y el río Uribante (Rivet y Armellada, 1961; Amodio, 1995). Igualmente los grupos Chibcha ocupaban los territorios ubicados entre los ríos Ariguaisá, Santa Ana, Catatumbo, de Oro, Tarra y el caño *Bobuki* en la ciudad de El Vigía (Rivet y Armellada, 1965; Lizarralde y Beckerman, 1982).

Los estudios léxico-estadísticos nos permiten plantear que los grupos de habla chibcha penetraron la cuenca sur-occidental del lago de Maracaibo antes que los grupos de habla caribe. Hace 4.500 años, los antepasados de los Barí iniciaron su penetración desde el territorio colombiano, específicamente desde Valledupar hacia la cuenca occidental de Lago de Maracaibo; en esa época se separaron de los antepasados de los Tunebos y los Muisca que continuaron hacia el sur en dirección a la Sierra del Cocuy (Constenla, 1995). Mientras tanto, las parcialidades de habla Caribe, en cambio llegaron a la región hace aproximadamente mil años antes del presente en diversas oleadas migratorias provenientes, por un lado, de los llanos a través de la depresión del Táchira, y por el otro, desde la costa norte atravesando el Lago de Maracaibo (Ruddle y Wilbert, 1983; Tarble, 1985).

Esta discusión tiene correspondencia con los datos arqueológicos existentes para la región en cuestión. Hacia el 700 d. C y 1200 d. C. encontramos diferenciados en la cuenca sur-occidental de Lago de Maracaibo dos tipos de antiplásticos: arena fina y tiestos molidos (Sanoja y Vargas 1967, 1970; Arvelo y Wagner 1986 y Vargas 1990).

El desgrasante de arena fina comienza a ser utilizado por grupos que se asentaron tempranamente (600 d. C.) en los alrededores del río Catatumbo en la cuenca sur-occidental de Lago de Maracaibo. El mismo se encuentra asociado a la *Fase Caño Grande* y relacionado con los tipos

Ranchón Naranja, Zancudo Rojo y Zancudo Blanco, ubicados en el área de Caño Zancudo, más hacia el sur del Lago de Maracaibo (Sanoja y Vargas 1970; Vargas 1990). Este tipo de desgrasante también lo podemos conseguir más hacia el Norte, en la cabecera del río Palmar, en los sitios de *El Diluvio, San Martín y Caño Pescado*, ubicados cronológicamente entre 700 y 1500 d. C. (Arvelo y Wagner, 1986).

Según Vargas (1990), el antiplástico de tiestos molidos comienza a ser común en los sitios arqueológicos de la cuenca sur-occidental del Lago a partir de 1000 d. C. en los sitios *El Guamo (Guamo sencillo)* y *El Danto*, ubicados en las inmediaciones del río Zulia. Los tiestos molidos como desgrasante también los encontramos en los sitios de *El Diluvio, San Martín y Caño Pescado* (Arvelo y Wagner 1986); lamentablemente las publicaciones que poseemos sobre estos últimos sitios no nos permiten definir claramente la secuencia estratigráfica de los contextos para establecer el orden de aparición de ambos antiplásticos.

Aunque la mayoría de la cerámica del área en cuestión posee una decoración plástica, cuando analizamos la distribución geográfica y las cronologías vemos que en la decoración existen matices y notamos que la dispersión de los antiplásticos se corresponde con el modelo de expansión y ocupación del territorio propuesto para los grupos étnicos de habla Chibcha y de lengua Caribe. A nuestra manera de ver, el antiplástico arena fina, mucho más temprano, se encuentra asociado también con urnas funerarias, y se corresponde con grupos étnicos de habla Chibcha; y el de tiestos molidos, más tardío, se corresponde con grupos étnicos de habla Caribe.

La información aportada por Sanoja y Vargas (1970) sobre las Fases *Caño Grande* y *El Guamo*, evidencia, según la información etnográfica proveniente de los Yukpa actuales (Ruddle y Wilbert, 1983), las posibles luchas que tuvieron los Caribe y Chibchas por el control del territorio. La aparición brusca en *Caño Grande* en un momento determinado de su ocupación de elementos típicos del *Guamo*, es decir de cerámica con antiplástico de tiestos molidos, podría indicar la penetración y control

de este territorio en un momento determinado por grupos étnicos de lengua Caribe.

Los topónimos y antropónimos de la cordillera de Mérida también nos permitieron establecer la existencia de un grupo étnico relacionado con la lengua Arawak hacia la vertiente sur-oriental de la cordillera. Hipotéticamente, la penetración de este grupo se pudo producir desde los Llanos de Barinas hacia esta porción de la cordillera de Mérida que colinda con el estado Táchira.

Los grupos de lengua arawak a los cuales nos estamos refiriendo estuvieron asentados en el área que ocupan las poblaciones actuales de: Santa María de Caparo, Guaimaral, Canaguá, Capurí, Guaraque y Bailadores.

Lamentablemente hasta la fecha no contamos con trabajos arqueológicos sistemáticos sobre estas poblaciones andinas merideñas; sin embargo, para el territorio tachireño tenemos contextos arqueológicos muy cercanos con Santa María de Caparo, Guaimaral y Bailadores. El Palmar, San Miguel y Los Monos en el municipio Libertador, El Porvenir en el municipio Uribante, Colinas de Queniquea en el municipio Sucre y Angostura, municipio Jáuregui (Durán 1998), nos permiten establecer una caracterización general del área en cuestión.

Consideramos que la presencia de una pequeña muestra de alfarería con engobe blanco y pintura roja sobre blanco, presente en el material de *Estanquez* y *Llano seco*, guardaría relación con la expansión de la Fase El Guamo a Onia y hacia Estanquez de donde posiblemente se desprende hacia Llano seco. La penetración de esta alfarería bícroma en la zona no llega a desarrollarse, prevaleciendo una cerámica con decoración plástica basada en la incisión asociada a pintura roja en la zona del borde, elemento que podría estar relacionado con la alfarería de los grupos Chibchas que penetran en la zona y se encuentra presente en el registro del material arqueológico de Estanquez, Llano Seco, La Matica, y en menor proporción de Chiguará.

La presencia de engobe blanco y pintura roja sobre blanco es relacionada por Sanoja y Vargas (1967,1970) con la *Fase El Guamo* a partir de la presencia de pintura blanca, la cual habría penetrado en Onia y luego pasaría a la *Fase Zancudo*, dando origen al tipo *Zancudo Blanco* para después decaer al final del primer período, que abarca de 864 a.C. a 1168 d.C, y que estaría marcando, según Sanoja y Vargas, un desplazamiento de los grupos portadores de la alfarería del occidente de Maracaibo hacia el piedemonte andino.

Grupo 1
Cuadro N °1

Antroponímicos y Toponímicos

<i>Muquytulagua</i>	<i>Tibygua</i>
<i>Titelagua</i>	<i>Ayanquesina</i>
<i>Qusina</i>	<i>Piagua</i>
<i>Quenasa</i>	<i>Bynuagua.</i>
<i>Tocobalasa</i>	<i>Cinquesina</i>
<i>Aguarquetena</i>	<i>Guasinasa</i>
<i>Guata</i>	<i>Vrasa</i>
<i>Enasa</i>	<i>Iguanasa</i>
<i>Cabana</i>	<i>Chiaguana</i>

Fuente:

BNTFC. Archivo Histórico de la Nación. Visitas de Venezuela. Tomo 1 al 10.

Cuadro N °2

Antroponímicos y Toponímicos de Estanquez, Lagunillas La Sabana y Nutea

Vocabulario Barí- Dobokubí (Wilbert, 1961)

<i>Qusina</i>	<i>acyína</i>
<i>Quenasa</i>	<i>kána</i>
<i>Tocobalasa</i>	<i>aribará</i>
<i>Aguarquetena</i>	<i>tsabará</i>
<i>Enasa</i>	<i>káangbara</i>
<i>Cabana</i>	<i>ataidána</i>
<i>Ayanquesina</i>	<i>K'áina</i>
<i>Cinquesina</i>	<i>aiwáina</i>
<i>Guasinasa</i>	<i>dadará</i>
<i>Titelagua</i>	<i>obkrihgua</i>
<i>Iguanasa</i>	<i>ána</i>
<i>Chiaguana</i>	<i>ñiaaná</i>

Fuente:

BNTFC. Archivo Histórico de la Nación. Visitas de Venezuela. Tomo 1 al 10.

Grupo N° 2

Cuadro N° 3

Antroponímicos y Toponímicos

*Cacepo,
Toneque
Mofote,
Nisfuy
Mumay*

*Mocaque
Tismabi
Nachucascepo,
Moresfuy
Joroy*

Fuente:

BNTFC. Archivo Histórico de la Nación. Visitas de Venezuela. Tomo 1 al 10.

Grupo 3

Cuadro N° 4

Antroponímicos y Toponímicos

*Muharacun
Mujuu
Mucabay
Mustizo
Mucurupay
Mujurunda*

*Morachemay
Moxontoco
Morcamoxa
Morejoto
Morosase
Moyrare*

Fuente:

BNTFC. Archivo Histórico de la Nación. Visitas de Venezuela. Tomo 1 al 10.

Grupo N° 4

Cuadro N° 5

Antroponímicos y Toponímicos

*Yricuy
Chinto
Purucuta
Cirigui
Pirandu
Canti
Tasenbag*

*Extam
Tutaque
Chucucha
Soch
Curubare
Tamani
Mitiqui*

*Jumiure
Etundi
Cajanba
Jolong
Quichi
Cargapachi
Mobu*

Boletín Antropológico. Año 22, N° 60, Enero-Abril 2004, ISSN: 1325 -2610. Universidad de Los Andes. Mérida. Gladys Gordones y Lino Meneses. *El poblamiento prehispánico de la Cordillera ...* pp. 37-71.

<i>Segui</i>	<i>Tamani</i>	<i>Tiquito</i>
<i>Tanon</i>	<i>Sochi</i>	<i>Mocomn</i>
<i>chimu</i>	<i>Nacay</i>	<i>Tijo</i>
<i>Extaraque</i>	<i>Picarando</i>	<i>Muripaz</i>
<i>Cachiquine</i>	<i>Chicofa</i>	<i>Mosnachog</i>

Fuente:

BNTFC. Archivo Histórico de la Nación. Visitas de Venezuela. Tomo 1 al 10.

Grupo N° 5

Cuadro N °6

Antroponímicos y Toponímicos

<i>Yricagua</i>	<i>Guariquenas</i>
<i>Diricagua</i>	<i>Guarichines</i>
<i>Ysuguaca</i>	<i>Curvenas</i>
<i>Guaraque</i>	<i>Babiriquenas</i>
<i>Guaruries</i>	

Fuente:

BNTFC. Archivo Histórico de la Nación. Visitas de Venezuela. Tomos 26 y 27.

Notas:

- ¹ Este artículo se terminó de escribir en septiembre de 2003, fue entregado para su evaluación en octubre de 2003 y arbitrado en el mes de noviembre del mismo año [Nota del Comité Editorial].
- ² Nuestro agradecimiento al CDCHT de la Universidad de Los Andes. Por haber financiado esta investigación en el marco del proyecto: Estudio Antropológico y pluridisciplinario del Occidente de Venezuela, coordinado por la profesora Jacqueline Clarac de Briceño.
Código: H-743-03-09-AA
- ³ Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes, Edif. del Rectorado, Avda. 3, Mérida, Venezuela. E-mail: gordones@ula.ve Telefax: 58-274-2402344.
- ⁴ Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes, Edif. del Rectorado, Avda. 3, Mérida, Venezuela. E-mail: lmeneses@ula.ve Telefax: 58-274-2402344.

Bibliohemerografía:

- ACOSTA SAIGNES, Miguel
1954 *Estudios de Etnología Antigua de Venezuela*. Instituto de Antropología y Geografía, Universidad Central de Venezuela
- AGUADO, Fray Pedro de
1987 *Recopilación Historial de Venezuela*. Tomo II, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas
- AMODIO, Emanuele
1995 Los Chinatos de San Faustino. Siglo XVII y XVIII. *Tierra Firme*, 49: 21-63.
- ARVELO, Liliam y Erika Wagner
1986 La serie Berlinoide de la cuenca del Lago Maracaibo y sus nexos culturales. En: *Acta Científica Venezolana*, N° 37, Caracas.
- ARVELO, Liliam
1996 Modelo de poblamiento en el lago de Maracaibo. En: *Caciques, Intercambio y Poder: Interacción regional en el Área Intermedia de Las Américas*. Editado por Carl H. Langebaek y Felipe Cárdenas Arroyo, Universidad de los Andes, Colombia.

ARRIETA E., Anita

1992 *Tipología Fonológica y Morfosintáctica del Timote*. Tesis para optar el grado de Magíster Linguisticae, Sistema de Estudio de Postgrado, Universidad de Costa Rica.

CARROCERA, Buenaventura De

1973 Los Indios Motilones. En el segundo centenario de su primer contacto pacífico (1772-1972) *Misionera Hispánica*, 89.

CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline

1985 *La persistencia de los dioses. Etnografía cronológica de los Andes Venezolanos*, Universidad de los Andes, Mérida.

1990 Los Arawak en la Cordillera de Mérida. Dinámica de su encuentro prehispánico con el grupo anterior según información etnográfica». En: *Boletín Antropológico*, 18: 39-42.

1996 Las antiguas etnias de Mérida. En: *Mérida a Través del Tiempo*. Editado por Jacqueline Clarac de Briceño Museo Arqueológico, Universidad de los Andes, Mérida.

CONSTELA UMAÑA, Adolfo

1991 *Las lenguas del área intermedia. Introducción a su estudio areal*. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

1995 Sobre el estudio diacrónico de las lenguas chibchenses y su contribución al conocimiento del pasado de sus hablantes pasado». En: *Boletín Museo del Oro*, 38-39; 13-55

CRUXENT, J. M. e Irving Rouse

1982 *Arqueología Cronológica de Venezuela*. Vol. I y II, Ernesto Armitano Editor, Caracas.

DURÁN, Reina

1998 *La prehistoria del Táchira. Excavaciones arqueológicas*. San Cristóbal, Estado Táchira.

ERNST, Adolfo

1913 Apuntes para la Etnografía precolombina de la Cordillera de Los Andes. *Revista Técnica del MOP*. 36: 789-791.

GONZÁLEZ ÑAÑEZ, Omar

2000 Investigaciones recientes sobre el fenómeno «Chontal» en los pueblos del sur del estado Mérida: tras los aportes de Julio César Salas». En: *Hacia una relectura de Julio César Salas*. II Coloquio Nacional sobre el pensamiento y Obra de Julio César Salas. pp 159-194.

GORDONES, Gladys

1993 La Etnicidad en las Sociedades Prehispánicas de los Andes Merideños. En: *Boletín Antropológico*, 28: 15-22.

1995 La Cerámica de Estanques. Un Análisis Tipológico para el Conocimiento de los Procesos Etnicos Prehispánicos de la Cordillera de Mérida. En: *Boletín Antropológico*, 35: 51-69.

2001 Grupos Etnicos y Territorios en las Sociedades prehispánicas de la Cordillera Andina de Mérida. Tesis presentada para optar al título de Magíster Scientiae en Etnología. Escuela de Historia, Universidad de Los Andes, Mérida.

GORDONES, G. y Lino Meneses

1992 "Excavaciones arqueológicas en la "Hacienda San Antonio", Pedregosa Alta, estado Mérida". En: *Boletín Antropológico*. Centro de Investigaciones Museo Arqueológico, U.L.A. Mérida.

GROOT, Ana y Eva Hooykaas

1991 *Intento de delimitación del territorio de los grupos étnicos Pastos y Quillacingas en el altiplano Nariñenses*. Fundación de Investigaciones Arqueológica Nacionales, Banco de la República, Santa Fe de Bogotá, Colombia.

JAHN, Alfredo

1973 *Los Aborígenes de Occidente de Venezuela*. Tomo II, Colección Científica, Monte Avila Editores, Caracas,

KIDDER II, Alfred

1944 *Archaeology of Northwestern Venezuela*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. 26, N° 1, Cambridge, Mass

LARES, José Ignacio

1950 *Etnografía del Estado Mérida*. Universidad de Los Andes, Mérida.

LIZARRALDE, Roberto y Stephen B.

1982 Historia Contemporánea de los Barí. En: *Antropológica*, 58: 3-52.

MARCANO, Gaspar

1971 *Etnografía precolombina de Venezuela*. Instituto de Antropología e Historia, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

MENESES, L. y Gladys G.

1993 Investigaciones arqueológicas en la cuenca alta del río Chama, Edo. Mérida". En: *Boletín Antropológico*, 28: 62-67.

1995 La organización social y la etnicidad de la sociedad prehispánica alto andina de Mérida". En: *Boletín Antropológico*, N° 34: 67-86.

MOSONYI, Jorge

1987 Lenguas indígenas de Venezuela". En: *Boletín de Lingüística*, 6: 20-40

MOSONYI, Esteban y Jorge M.

1999 *Manual de Lenguas Indígenas de Venezuela*. Tomo I, Serie Orígenes, Fundación Bigott, Caracas.

NIÑO, Antonio

1988a Aproximación a una Tipología de mintoyes para el área de la Cordillera de Mérida y proposición metodológica para su excavación. En: *Boletín Antropológico*, 14: 29-50.

1988b Excavaciones arqueológicas en el Cerro Las Flores, La Hechicera, Mérida. En: *Boletín Antropológico*, 15: 16-26.

1990 Presencia de talleres de placas aladas en la cuenca alta del río Chama, Cordillera Andina de Mérida. En: *Boletín Antropológico*, 20: 36-48.

OLIVER, José R.

1989 The archeological, linguistic and ethnohistorical evidence for the expansion of arawakan into northwestern Venezuela and northeastern Colombia, Thesis, University of Illinois at Urbana- Campaing.

1990 Reflexiones sobre el posible origen Wayú (Guajiro). En: *La Guajira. De la memoria al porvenir*. Editado por: Geraldo Ardila. Centro Editorial, Fondo FEN, Colombia. pp 83-135.

OSBORN, Ann

1985 *El vuelo de las tijeretas*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Bogotá.

OSGOOD, C. y G. Howard

1943 *An Archeological survey of Venezuela*. Yale University Publications in anthropology, N° 27, New Haven.

QUESADA P., Miguel A.

1991 El vocabulario mosco de 1612 En: *Estudios de Lingüística Chicha*. Serie Anual, Universidad de Costa Rica, 10.

RAMOS, Elvira

1988a Loma de la Virgen: UN nuevo sitio arqueológico en el área de Mérida. En: *Boletín Antropológico*, 14: 20-28.

1988b Excavaciones arqueológicas en la Loma de San Rafael, La Pedregosa, Mérida. En: *Boletín Antropológico*, 15: 8-15.

1990 El cementerio indígena de Llano Seco como expresión de la formación de centros jerárquicos en las antiguas sociedades de los andes merideños. En: *Boletín Antropológico*, 18: 23-38.

REDMON, Elsa y Charles S.

1990 Investigaciones arqueológicas en el piedemonte andino y los Llanos Altos de Barinas, Venezuela. En: *Boletín de la Asociación Venezolana de Arqueología*, 5: 4-25.

RENFREW, Colin

1990 *Arqueología y lenguaje. La cuestión de los orígenes indoeuropeos*. Editorial Crítica, Barcelona

RIVET, Paul y Cesareo de A.

1965 Los Indios Motilones. *Anuario* Revista del Instituto de Antropología e Historia, 309-354, U.C.V., Caracas.

RUDDLE, Kenneth y Johannes W.

1983 Los Yukpa. En: *Los Aborígenes de Venezuela. Etnología Contemporánea de Venezuela* Editado por: Roberto Lizarralde y Haydée Seijas, Monografía N° 29, Fundación La Salle, Caracas, pp. 33-124.

SALAS, Julio César

1971 *Tierra Firme: Estudios sobre etnología e historia*. Universidad de Los Andes- Facultad de Humanidades y Educación, Mérida, Venezuela.

SALAS, Julio César

1997 *Etnografía de Venezuela*. Colección Temas y Autores Merideños. Academia de Mérida, Ediciones del Rectorado, Universidad de Los Andes, Mérida.

SANOJA, Mario

1969 *La Fase Zancudo. Investigaciones Arqueológicas en el Lago de Maracaibo*. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, U.C.V., Caracas.

1986 La formación del área cultural andina. En: *Gens*, Caracas, 1: 4-17

SANOJA, Mario e Iraida V.

1967 Proyecto de Arqueología del Occidente de Venezuela. Primer Informe General, 1967. En: *Revista de Economía y Ciencias Sociales*, 2: 25-60.

1970 Arqueología del Occidente de Venezuela. Segundo Informe General, 1968. En: *Revista de Economía y Ciencias Sociales*, 3: 26-44.

TARBLE, Kay

1985 Un nuevo modelo de expansión Caribe para la época prehispánica. En: *Antropológica*, Caracas63-64: 45-81.

VARGAS ARENAS, Iraida

1969 *La Fase San Gerónimo. Investigaciones Arqueológicas en el Alto Chama.* Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, U.C.V., Caracas.

1986 Desarrollo histórico de las sociedades andinas de Venezuela. En: *Gens*, Caracas (2)1: 18-40

1987 *Arqueología, Ciencia y Sociedad.* Ensayo sobre la Teoría Arqueológica y la Formación Económica Social Tribal en Venezuela. Editorial Abre Brecha, Caracas.

WAGNER, Erika

1970 Arqueología en la región de Mucuchíes en los Andes Venezolanos. En: *Acta Científica Venezolana*, Caracas (21) 5: 180-185.

1980 *Prehistoria de Mucuchíes.* Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.

1988 *La prehistoria y Etnohistoria del Area de Carache en el Occidente Venezolano.* Universidad de Los Andes, Mérida.

WILBERT, Johanes

1961 Identificación etno-lingüística de las tribus indígenas del occidente de Venezuela. En: *Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, (XXI) 58: 5-27.

Fuentes documentales:

1. Visitas por el Juez Poblador Don Bartolomé Gil Naranjo, 1586. En: *Archivo Histórico de la Nación*. Visitas de Venezuela. Biblioteca Nacional Tulio Febres Cordero, Mérida.
2. Visitas del Capitán Antonio Beltrán de Guevara, 1602. En: *Archivo Histórico de la Nación*. Visitas de Venezuela. Biblioteca Nacional Tulio Febres Cordero, Mérida.
3. Visitas del Oidor Alonso Vázquez de Cisneros, 1619. En: *Archivo Histórico de la Nación*. Visitas de Venezuela. Biblioteca Nacional Tulio Febres Cordero, Mérida.
4. Visitas del Oidor Juan Modesto de Meler, 1655. En: *Archivo Histórico de la Nación*. Visitas de Venezuela. Biblioteca Nacional Tulio Febres Cordero, Mérida.

Resistencia y procesos de integración indígenas. El caso de los Kogui de la Sierra Nevada¹

Carolina Ortíz Ricaurte²
Universidad de Cartagena. CCELA

Resumen

El artículo analiza el proceso de integración al que han sido sometidos los indígenas Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta-Colombia, y su resistencia a la imposición cultural que el Estado colombiano trata de llevar a cabo, con la implementación de programas de educación y de etnoeducación. Así mismo, se analizan las diferentes posturas de resistencia cultural (pasiva y activa) de este grupo indígena, mediante el empleo de una serie de mecanismos y de estrategias culturales, a través, de la importancia jerárquica de sus representantes: los *mamas*.

Palabras claves: indígenas Kogui, Sierra Nevada de Santa Marta, integración cultural, identidad, resistencia cultural, Colombia.

Abstract

The Kogui indians from Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, are confronting a cultural imposition process through an ethnoeducational program promoted by the Colombian government, this paper study the integration process and the resistance (active and pasive) among this people implying their own cultural mechanisms and strategies performed by their main hierarchical members: the *mamas*.

Key words: Kogui indians, Sierra Nevada de Santa Marta, cultural integration, identity, cultural resistance, Colombia

*«Digo yo, el cronista,...que no se puede llamar rebelde
quien nunca había dado obediencia»*

Fray Bartolomé de las Casas

Introducción

No parece creíble que en América y África subsistan todavía numerosos grupos humanos con modos de subsistencia comunitaria, tan opuestos al consumismo-neoliberal imperante en el mundo. Pero es todavía más increíble que algunos de estos grupos en América, hayan mantenido hasta ahora una tradición religiosa que no se ha visto mayormente afectada por el bombardeo proselitista católico, protestante y de otras religiones, al que han sido sometidos durante cinco siglos. A pesar de defender su tradición cultural y religiosa, la mayoría de las comunidades indígenas han generado, o lo están haciendo, políticas y estrategias que les permiten ingresar en la sociedad mayoritaria. Por eso sorprende que subsistan algunos grupos que se niegan sistemáticamente a ingresar en el mundo del consumo. Los Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta, son uno de esos grupos de seres humanos que quieren sobrevivir con sus tradiciones y creencias propias, entre ellas, la de vivir en comunidad.

En el presente trabajo exponemos algunas de las estrategias de resistencia que los Kogui, un pequeño grupo de siete mil individuos, han opuesto y siguen oponiendo a la integración a la sociedad colombiana y a la conversión religiosa; también hablamos sobre el tipo de relación que se establece entre esta comunidad y los colombianos, teniendo en cuenta los factores de resistencia. Por otra parte, analizamos brevemente las dificultades que tiene la etnoeducación como forma de integración en una comunidad de éstas.

En la Sierra Nevada de Santa Marta, macizo situado en la costa norte de Colombia entre los departamentos de Magdalena, César y Guajira, habitan entre otros, los indígenas Kogui, también conocidos como Kággaba.

Sus pueblos están ubicados en territorios de muy difícil acceso, en diferentes altitudes (que van desde 270 a los 2.900 m.s.n.m) de las tres vertientes de la Sierra Nevada. En la vertiente norte (Guajira), para llegar al primer pueblo se necesitan como mínimo seis horas por difíciles trochas, sobre todo en épocas de lluvia, y atravesando ríos de mucha corriente.

Los Kogui no viven en los pueblos, que son centros de reunión, sino en fincas dispersas en distintos pisos térmicos. El viajero que no ha hecho previo contacto con ellos encuentra frecuentemente los pueblos vacíos.

Los Kogui son uno de los grupos indígenas menos aculturados del país, a pesar de los intentos de evangelización, e integración a la sociedad colombiana que, según testimonios escritos, datan desde el siglo XVI. Han logrado conservar sus tradiciones culturales y religiosas, gracias a una muy fuerte resistencia pasiva y activa, que se traduce en una gran valoración y cohesión de la religión y una hostilidad hacia el extranjero de tal magnitud, que ni siquiera los pacientes misioneros (católicos y protestantes) han logrado la conversión de al menos un pequeño grupo de ellos, lo que es bastante significativo.

Por otra parte, en la Sierra hay varios frentes guerrilleros que recorren, y a veces luchan, en territorios indígenas, y como consecuencia de ello la presencia de militares y paramilitares, pero que a pesar de todos los males que ocasionan, ha significado la huida de los colonos y por tanto la recuperación de tierras por parte de los indígenas.

También es cierto que así como estos factores dificultan la investigación de campo entre los Kogui, también inciden como elementos que los mantienen alejados de colonos, políticos, misioneros, etc., que hubieran podido contribuir a la aculturación Kogui. Sin embargo, no sólo estas razones permiten que este grupo mantenga sus tradiciones. Debemos añadir que desde la conquista hasta ahora, los Kogui se han caracterizado por oponer una fuerte resistencia, de la cual hablaremos más adelante. Ante los colombianos que saben de su existencia, ellos tienen una imagen de místicos, ecologistas, poseedores del «tercer ojo», bioenergéticos, pacifistas, naturalistas, etc. por una parte, y de brujos y

malos (también con mucho poder) entre los campesinos y otros grupos indígenas de la región. Estas imágenes, que no son gratuitas, los Kogui las utilizan, y más aún, contribuyen a mitificarlas.

La tradición cultural como factor de resistencia pasiva

La cosmovisión

Los Kogui se consideran los hermanos mayores de la humanidad, ya que los padres les legaron el poder del conocimiento. Este poder deben usarlo para hacer que el mundo funcione correctamente, esto es, guardar el equilibrio de las fuerzas buenas y malas de la naturaleza. Para lograrlo, los *mamas* hacen sacrificios personales, ceremonias y ofrendas permanentes, que sirven para mantener tranquilos a los padres (que son las fuerzas de la naturaleza) y a la madre que es la tierra.

Los cuatro padres fundadores de la humanidad (que son los progenitores de las cuatro tribus de la Sierra, una de las cuales ya está completamente aculturada) cargan el mundo en sus hombros, sobre una base idéntica al telar. Por eso, el deber de los *mamas* o sacerdotes-jefes, quienes son autoridades civiles y religiosas, es mantenerlos en equilibrio para que no se cansen (los temblores de tierra son debidos al cansancio de uno de ellos).

Tienen una filosofía estoica, derivada, en nuestro parecer, de esta concepción de cargar el mundo. Es decir, que tienen una gran conciencia del sentido trágico de la vida. Esta vida es para sufrir, para pasar penalidades, para cargar el peso del mundo. Cuando llevé por primera vez a un *mama* al centro de Bogotá, se quedó mirando sorprendido los grandes edificios y me comentó con visibles señales de angustia en su cara y en su voz: «¡ Bogotá sí pesa, es muy pesada, mucha carga!».

El niño Kogui es preparado para vivir una vida dura, y en la educación ponen énfasis en el aprendizaje de cargar. Desde que aprenden a caminar, los niños empiezan a cargar el agua para beber en casa. A medida que van creciendo, van cargando más y más: La niña a cargar

comida, el niño aprende a cargar leña. La mayor celebración que he visto en familia, fue en el año 85, cuando la hija mayor de unos 10 años en ese entonces, trajo del monte cargadas en su cabeza y espalda, una arroba (75 kg) de plátano, yuca y malanga.

Su educación en el sufrimiento les da templanza, fortaleza física y espiritual, y por tanto pueden aguantar mejor todas las humillaciones y vejaciones, lastimosamente frecuentes, por parte de colonos y otros colombianos.

Como son estoicos no están atados a los bienes materiales, y por tanto pueden vivir dignamente en la pobreza. Es más, el *mama* más poderoso de la comunidad es el más pobremente vestido. Su poder está fundado en los conocimientos que posee. Por otra parte, la ley kogui establece que no se debe tener más de tres vestidos en el año.

El poder vivir en la escasez hace que el aislamiento económico y social en que los ha mantenido el estado colombiano, no los afecte drásticamente para su subsistencia. Viven de una agricultura de pancoger, y de una caza cada vez más escasa.

Los tres grupos indígenas (Kogui, Wiwa, Ika) de la Sierra piensan que la Sierra es el centro del mundo. Es allí donde se mantiene el equilibrio de las fuerzas de la naturaleza y son ellos los encargados de mantenerlas. Para todos, los Kogui son los mayores de la familia humana. Los Ika y los Wiwa cuidan a los Kogui y los protegen de la relación con los colombianos.

Todos los demás somos sus menores, lo que quiere decir que tienen poder sobre nosotros, son más maduros que nosotros, y por tanto tienen la ventaja de que se pueden reír de nosotros. Los «civilizados» son unos niños apegados a los bienes materiales. Son «tan débiles, que su memoria son pesados libros que ocupan mucho espacio, mientras nosotros lo guardamos todo en nuestra cabeza y lo podemos cargar a todas partes»³

Si los blancos han inventado aviones y electricidad, es gracias a que los *mamas* mayores les entregaron ese conocimiento. Ellos ya tienen suficiente trabajo cuidando el equilibrio de las fuerzas naturales.

Los Kogui que han vivido fuera de la comunidad para conocer otros mundos, al reintegrarse a la comunidad tienen que cumplir las estrictas leyes kogui (vestirse de blanco, renunciar al enriquecimiento, asistir a consejos del mama, responder de sus actos ante la comunidad, pasar muchas noches en el templo contando sobre todo lo que vivieron, asumir los castigos que les imponga el mama, etc.). Es decir que una persona aculturada, que ya no habla la lengua, no puede resistir las exigencias de la comunidad y tiene que marcharse. Solamente resisten quienes fueron educados desde niños con las durezas de su cultura.

En su tierra ellos tienen poder y nadie puede gobernarlos. Tienen mucha claridad sobre este poder, y todo extraño que viene a convivir con ellos debe estar dispuesto a seguir los consejos del mama. Es decir, que no se tiene autonomía para andar por donde se quiera y cuando se quiera. Como es lógico, se debe estar dispuesto a los requerimientos de la comunidad, y sobre todo del mama.

El cabildo gobernador es una autoridad externa que no tiene mayor poder en la comunidad. Su rol social es el de ser un mediador entre la sociedad colombiana y la comunidad.

Los Kogui saben que al blanco le desagrada la suciedad y la pobreza, y generalmente se presentan en las ciudades colombianas con un vestido raído y sucio (otra manifestación de su resistencia), mientras que cuando se reúnen en sus pueblos siempre están con su mejor vestido y muy limpios. Ante esta presentación el colombiano tiene dos reacciones: una de rechazo y otra de paternalismo. Ambas les son convenientes para su subsistencia en la ciudad.

La comunidad Kogui se siente muy orgullosa de lo que es, y sólo presentan problemas de identidad algunos individuos que han sido educados por las monjas u otro tipo de misioneros.

La lengua kogui

La lengua kogui posee una imbricada y variable morfofonología (una de las más complejas de las lenguas indígenas colombianas). Este

aspecto la hace muy difícil de aprender, y por tanto se convierte en una barrera para la asimilación de extraños en la comunidad.

Por otra parte, los hombres y las mujeres hablan diferentemente, y la diferencia de su habla consiste en unos prefijos verbales que, entre otras cosas, marcan movimiento en el espacio. Además, hay lo que podríamos llamar el kogui «culto», que hablan los *mamas* y el kogui «popular», que hablan los denominados vasallos. Morfológicamente el kogui es una lengua flexional, con muchos verbos irregulares, y una homonimia inmensa de radicales. En el nominal es muy frecuente la composición, mientras en el verbo hay muchísima derivación. Es tan frecuente la derivación verbal, que en una lista de 800 verbos menos del diez por ciento son simples. Los demás son derivados de ellos.

Otras particularidades de la lengua como la originalidad de las marcas de sujeto y las posibilidades inmensas del aspecto, apenas las mencionamos.

La resistencia activa

Los Kogui, que como la mayor parte de los indígenas colombianos han sido históricamente humillados, amenazados, desplazados de sus tierras, castigados con violaciones de las mujeres, etc., han generado muchas estrategias de hostilidad hacia el extraño en su territorio. La más difícil de enfrentar, es la ignorancia total que hacen de su presencia. Nadie le habla, nadie lo mira, nadie pone la más mínima atención sobre él. Es decir, que el extraño se convierte para ellos en un ser inexistente. Se ha sabido de dos personas que perdieron la razón por esta causa.

La estrategia más comúnmente utilizada es el chisme que se convierte en un problema social. Asumen normalmente que el extraño viene a robar las tumbas y eso genera la desconfianza y la hostilidad de todos. Si el extranjero es un antropólogo o lingüista, viene a robar la tradición, o las palabras. Este chisme, que la mayoría de las veces se convierte en una bola de nieve, hace incluso que cuando se llega a otro pueblo (sin la protección de un *mama*) el extranjero termina en la cárcel.

Esta gran desconfianza hacia el otro, genera prevención, miedo, amenaza y por tanto se defienden con artimañas, engaños, mandando a los niños a que lo molesten, o a robar o dañar los equipos que ven que valora el extraño. Solamente cuando el mama adivina que esa persona puede serles útil, y que va a volver a la Sierra a realizar un trabajo que implique duración en el tiempo, la someten a difíciles pruebas. Generalmente lo que miden es la paciencia del extraño y su capacidad de respetar la «ley», pero nunca el afectado se entera de cuál es esa ley y de qué lo están probando.

Hacer un trabajo de lingüística, que es nuestra experiencia, resulta muy difícil porque piensan que al grabarlos se les están robando sus palabras. Para evitarlo existe la estrategia de mentir, de contradecirse, de cambiar la lengua, y de cambiar de registro (hombres-mujeres). El investigador se ve abocado a revisar permanentemente sus datos, hasta que logre integrarse a la comunidad, lo que puede durar muchos años.

Sincretismo y asimilación

Otra estrategia utilizada por los mamas kogui para evitar que los miembros de la comunidad se conviertan a otras religiones, es la de incluir en su propia religión hechos y personajes, que por su fuerza espiritual o por su obra en la comunidad, son ejemplificantes. Es el caso relativamente desconocido de la persona de San Luis Beltrán en la Sierra. Este dominico del siglo XVI vivió entre los Kogui, no se sabe por cuánto tiempo, pero su vida y obra en la comunidad fue tan importante para los Kogui, que hoy en día es un personaje mítico como cualquier otro mama mayor. En San Miguel, pueblo situado a 1.800 m.s.n.m, aproximadamente, existe una cueva con las huellas de San Luis Beltrán, según cuenta Rafael Zeledón (1886).

Por otra parte, cuando un hombre cuenta una historia que lo ha maravillado, el mama ese mismo día cuenta una historia similar, pero mejor, con un personaje histórico que generalmente es un mama poderoso. Con este sincretismo logra evitar que para los Kogui existan otras mitologías más atractivas que la propia.

Los mamas mayores hacen las veces de «academia de la lengua», y traducen al kogui nombres de objetos introducidos por el blanco como el tenedor, la pala, el azadón, la serretilla y otros tantos de uso cotidiano. Entre más arriba quede un pueblo kogui, es más tradicional y más exigente con la lengua, es decir que no hablan ni una palabra del español. En los pueblos límites, en cambio, cada vez se usan más préstamos del español. Los más corrientes son: «no sé, ya, si, no, vamos (bam), almorzar (zal), quinta, medicina, gobelnadol, cabildo, remedio (alemedio), mula, scuela, monja, correctamente», y adverbios terminados en-mente.

Como nosotros hemos trabajado con un mama médico, hemos visto también cómo él utiliza las medicinas alopáticas en sus tratamientos, pero de manera que el enfermo no sea consciente de la utilización de dicha medicina. Por ejemplo, tritura aspirinas y las mezcla con agua, dando como resultado un líquido amargo de sabor similar a otras medicinas propias. Este tipo de estrategias contribuye a conservar la creencia en la eficacia de su propia medicina.

Relaciones con la sociedad y el Estado Colombiano

Las relaciones políticas

Como es bien sabido, en toda América los conquistadores se encontraron con la resistencia de los indígenas, quienes han continuado luchando por su libertad y sus derechos. Hubo por ello sangrientas guerras, que duraron más de ochenta años en la Sierra Nevada, y que por poco aniquilan a los indígenas. Es por ello que los reyes de España optaron por dictar leyes para la protección de los naturales de América ya que sin indígenas se acababa la mano de obra española.

Dichas leyes llamadas «leyes de Indias» reconocieron la legitimidad de la propiedad sobre los indios de sus tierras. Para ello se crearon los Resguardos que consistía en reconocer la propiedad colectiva del territorio, y el uso individual de la tierra, lo que permitía la redistribución periódica de las parcelas, para evitar la acumulación de tierra en manos de unos pocos.

En 1820, ya en la República, Simón Bolívar ordenó devolverles a los indígenas las propiedades que les habían sido arrebatadas, y reconoció el derecho legítimo y los títulos que tenían sobre las tierras que formaban los Resguardos. Sin embargo, hasta hoy, no todas las comunidades indígenas tienen resguardo, y viven en «territorios tradicionales» o «reservas indígenas».

Cualquiera que sea el tipo de territorio indígena, y su subdivisión en parcelas, pueblos, etc., tiene un cabildo gobernador, quien representa a la comunidad frente a las instituciones colombianas, incluyendo las organizaciones indígenas.

Hasta el año de 1980, muy tardíamente en relación a la mayoría de comunidades indígenas colombianas, se creó el resguardo kogui-arsario. El resguardo en un principio tuvo 364.390 hectáreas y más tarde, en noviembre de 1990, el INCORA (Instituto Colombiano de Reforma Agraria) luego de la compra de 10.896 hectáreas, rectifica la superficie a 361.780 hectáreas. Es el único resguardo colombiano que, en lugar de aumentar de tamaño, ha disminuido con el tiempo.

En la comunidad kogui solamente hubo cabildo gobernador algunos años después de la creación del resguardo. Un solo representante para dos tribus diferentes, con lenguas diferentes, que habitan lugares muy distantes unos de otros. Dicho gobernador, que renunció en 1990, representaba el resguardo kogui-arsario de la Sierra Nevada de Santa Marta. En este último año, los Arsarios o Wiwa, nombran un gobernador para su pueblo, y los Kogui nombran otro.

En 1987, en Santa Marta, más específicamente un sitio llamado pozos Colorados, se crea una organización indígena (kogui-arsaria nuevamente) llamada «Gonawindúa Tairona», organización que nace más a partir de los intereses de instituciones y personas ajenas a la comunidad que de la comunidad misma, pero de la cual poco a poco se apropian los indígenas.

Esta rápida mirada de la creación del resguardo, nos indica cuán alejados de la sociedad colombiana han estado los Kogui y la poca importancia que ha tenido para el gobierno nacional esta comunidad, pero también refleja el escaso interés de los Kogui por relacionarse políticamente con el Estado colombiano, u organizarse para defender o recuperar sus tierras. La historia de esta comunidad es más bien la de repliegues y huidas permanentes hacia territorios altos e infértiles, que la de una tribu políticamente organizada y fuerte. En este punto los Kogui no han opuesto suficiente resistencia, y por tal motivo su resguardo tiene más de 60% de tierras infértiles. Pero su debilidad es debida al poco interés que tienen por los bienes materiales y a la fuerte rivalidad existente entre los diversos pueblos de la comunidad.

El cabildo gobernador significa para los Kogui un líder que relaciona a la comunidad con la sociedad mayoritaria, y negocia con ella en su nombre. Los Kogui no son organizados y por tanto desconocen la importancia del cabildo, y en muchos pueblos inclusive se desconoce su existencia. La autoridad es el *mama* y es él quien verdaderamente importa para cada uno de los pueblos kogui.

Últimamente, y con la Constitución de 1991, que da más importancia a las comunidades indígenas, se han formado algunos indígenas como promotores de salud, profesores, de los que hablaremos más adelante, o guardabosques, lo que implica que dichas personas reciben mensualmente un salario. Esto tiene cierta importancia social, ya que estas personas con salario permanente, se convierten en líderes «ricos» de la comunidad, que desestabilizan la organización social existente. Todavía no se pueden ver los cambios sociales resultantes de la tensión que genera este tipo de nuevos líderes, pero estoy segura de que los *mamas* podrán manejar esta problemática.

Otro hecho de gran importancia, es que los últimos diez años han significado para los Kogui una época de vertiginosos cambios, que empezaron con la creación del resguardo, y el hecho de que la Sierra Nevada se convirtiera en un parque natural. Hasta ahora la comunidad

ha logrado conservar su estabilidad y su afianzamiento a las instituciones tradicionales, pero no ha esclarecido su magnitud, ni ha logrado asimilarlos. Nosotros, que hemos trabajado durante doce años con ellos, somos testigos de lo drásticos y demasiado rápidos que han sido los cambios y, sobre todo, de la escasa preparación que tenía la comunidad para enfrentarlos. No solamente es interno el estremecimiento social. La presencia de la guerrilla, paramilitares, militares, sembradores de amapola, etc., ha sido definitiva para el movimiento estructural sufrido por la comunidad, que en nuestro parecer, puede llegar a ser muy beneficioso, si los *mamas* pueden manejarlo.

Evangelización y etnoeducación entre los Kogui

De los fallidos intentos de evangelización a los Kogui, que empiezan con la presencia en la Sierra de fray Luis Beltrán entre los años 1562-1569, quedan como huellas, en los pueblos de más de cincuenta años, unas construcciones rectangulares y pintadas con cal, que se entretienen frecuentemente, y que hicieron en otro tiempos de capillas católicas. Son diferentes de las casas y templos kogui que son redondos. En algunos pueblos como santa Rosa, aún conservan a los santos dentro de estas construcciones, al lado de las herramientas colectivas.

En la vertiente norte de la Sierra, en donde están ubicados la mayor parte de los pueblos kogui, solo existe una población, llamada Pueblo Viejo, en donde de un lado habitan indígenas y por el otro hay un puesto de salud, algunos colonos y un convento-colegio regentado por misioneros de la Congregación de la Madre Laura. A este colegio-internado, los Kogui mandan dos o tres niños por pueblo, con el fin de que existan siempre personas que sirvan de mediadoras entre los colombianos y ellos. Estos niños, aunque son educados con la religión católica, y rezan y comulgan, consideran el cristianismo como algo externo, algo que no les es propio, y es frecuente verlos jugar con las oraciones, es decir que las recitan en contextos de broma. Las monjas son toleradas por la comunidad, en la medida que ayudan a curar a los

indígenas y han salvado muchas vidas. La mayoría de las hermanas no han aprendido el kogui, y por tanto la enseñanza que imparten se da en español, y con el *pensum* oficial de Colombia. Nunca el colegio ha tenido más de treinta alumnos. Contrasta su inmensa estructura, con la exigua cantidad de estudiantes en ella.

El convento y el puesto de salud, a pesar de estar dentro de los terrenos del pueblo, son considerados por los Kogui como territorio extraño. Del mismo modo, las construcciones del Ministerio del Medio Ambiente, antes Inderena, que ahora se están habilitando como escuelas de etnoeducación con maestros koguis, son consideradas territorio extranjero, y es allí donde se permite la música, los juegos y las bromas que son prohibidas en el espacio propio.

Con la afirmación de identidad de las comunidades indígenas colombianas, se está aplicando un programa de enseñanza del español por maestros de la comunidad, en la escuela de Yinkúamero, un pueblo límite y con tan sólo doce años de creación. Esta es una escuela original, en donde los maestros enseñan a escribir con música de ballenatos a todo volumen durante la clase. Los maestros son dos exalumnos de la escuela de las monjas Lauras, que llegaron hasta tercero y cuarto de primaria respectivamente, que saben descifrar las letras, pero que en realidad no saben leer, y que escriben con muchos problemas, y así enseñan a sus alumnos solamente el español, que es lo que ellos aprendieron en la escuela. Es lamentable que los cursos de profesionalización que toman los maestros sean tan poco fructíferos, ya que los maestros que conocemos escasamente descifran las letras. Es grande el esfuerzo que hacen, pero el Estado debería ofrecer una mejor formación, para de esta forma mejorar la calidad de la educación indígena. En este caso, el programa de etnoeducación, fomentado por el ministerio de la rama, a pesar de que hace cursos de capacitación a los maestros, no los evalúa, ni se da cuenta de las dificultades que los maestros presentan.

Los Kogui piensan que solamente necesitan dos, máximo tres personas de cada pueblo que sepan leer y escribir en español, para que

éstas sirvan de mediadoras entre la comunidad y los colombianos. La escuela, como ya se dijo, es para ellos territorio extranjero y por tanto, no es lugar apropiado para enseñar el kogui. Ellos arguyen que no necesitan escribir su lengua, porque desde que el mundo fue mundo, la comunidad ha existido sin la escritura, y «la escritura vuelve la cabeza despacios», lo que significa que quien escribe, pierde la memoria. Sin embargo, cada vez más hay niños en la escuela los Kogui utilizan con mayor frecuencia préstamos del español en su conversación cotidiana.

Es un hecho que en la escuela se valoriza el español y, a pesar de las fallas de la enseñanza, los niños tienden a usar y más el español en su conversación cotidiana. Pero se ha generado en ellos mucha confusión, ya que por un lado, la comunidad habla kogui y valoriza su propia lengua, pero por otro, en la escuela les enseñan que el español es mejor, más fácil y por eso lo hablan más personas.

La contradicción entre la resistencia y la vertiginosa desvalorización de la lengua a través de la llamada «etnoeducación», precisamente, conduce a cuestionar su implantación, en una comunidad que hasta el momento no tenía problemas de identidad y la escuela los está creando.

Notas:

¹ Este artículo se terminó de escribir en Agosto de 2003, fue entregado para su evaluación en Septiembre de 2003 y arbitrado entre Octubre y Noviembre del mismo año [Nota del Comité Editorial].

² Profesora e investigadora del Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes. Universidad de Cartagena- Colombia.

³ Informante Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta- Colombia.

Referencias bibliográficas:

- ACUÑA, Rodolfo
1976. «*América ocupada. Los chicanos y su lucha de liberación*». Ediciones Era. México.
- BARRE, Marie-Chantal
1983. «*Ideologías indigenistas y movimientos indios*». Siglo XXI Editores. México.
- CALEDÓN, Rafael
1886. «*Gramática de la lengua köggaba, vocabularios y catecismos*». Maisonneuve. París.
- CUCHIELLA, PE
1995. «*El solitario corazón comenzó a hablar*». Editorial Itálica. Pescara. Italia.
- OLIVA de COLL, Josefina.
1976. «*La resistencia indígena ante la conquista*». Siglo XXI Editores. México.
- ORTIZ-RICAURTE, Carolina
1989. «*Lengua kogui: composición nominal*» en, Lenguas aborígenes de Colombia. Serie Descripciones 3, Sierra Nevada de Santa Marta, Colciencias-Uni-Andes-CNRS, Talleres del Centro de Publicaciones de Universidad de los Andes, Bogotá.
1994. «*Clases y tipos de predicados en la lengua kogui*» en, Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines. 23(3). París. pp 377-399.
- PREUSS, Theodor
1926. «*Forschungsreise zu den Kágaba. Beobachtungen, Textaufnahmen und Sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika*». St. Gabriel-Mödling bei Wien.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo
1951. «*Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua gobernación de Santa Marta*». Imprenta del Banco de la República. Bogotá.
1985. [Primera edición 1950]. «*Los kogí. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*». Procultura. 2 Tomos. Bogotá.
- TODOROV, Tzvetan
1982. «*La conquista de América. La cuestión del otro*». Siglo XXI Editores. México.

Boletín Antropológico. Año 22, N° 60, Enero-Abril 2004, ISSN: 1325 -2610. Universidad de Los Andes. Mérida. Carolina Ortíz. *Resistencia y procesos de integración indígenas. El caso de los Kogui ...* pp. 72-88.

TAUSSIG, Michael

1978. «*Destrucción y resistencia campesina. El caso del litoral pacífico*». Punta de Lanza. Bogotá.

El choque cultural como umbral al etnorelativismo: Jóvenes norteamericanos en Venezuela¹

Fabiola Bautista²

Resumen

El choque cultural está relacionado con el contacto intercultural prolongado entre individuos significativamente diferentes. El mundo actual facilita cada vez más el contacto intercultural y nos expone al proceso de choque. El presente trabajo pondera la autoayuda y promueve la importancia de la preparación previa basada en el conocimiento objetivo de la propia cultura, el conocimiento sobre la cultura nueva, el manejo de las estrategias para la comunicación efectiva entre individuos diversos y la sensibilización hacia el crucial tránsito del etnocentrismo hacia el etnorelativismo. Caso de estudio: los estudiantes norteamericanos de Pitzer College en Venezuela: reporte directo de 20 casos de choque cultural y 20 reportes históricos.

Palabras clave: choque cultural, relaciones interculturales, etnocentrismo-etnorelativismo.

Abstract

Culture shock is related to long term intercultural contact among significantly different individuals. Our world today propitiates intercultural contact more than never before and put us in the situation to experience the culture shock. This article ponders the self-reliance and promotes the importance of a preparation, based on objective knowledge of the own culture, knowledge about the new culture, management of effective communicational strategies among diverse people and, awakening sensitivity to the crucial step from ethnocentrism to ethnorelativism. Particular case: the Pitzer College in Venezuela students, 20 direct culture shock cases and 20 historical reports.

Key words: culture shock, intercultural relations, ethnocentrism-etnorelativism.

*Los que puedan, se adaptarán; los que no puedan,
perecerán en las arenas de la playa
o sobrevivirán en un nivel más bajo de desarrollo*

Lawrence Suhm

Ámbito de la investigación

La presente investigación se basa en el estudio del choque cultural experimentado por estudiantes norteamericanos mientras cursaban un semestre de Estudios Exteriores en Venezuela.

Los estudiantes, procedentes de distintas regiones de los Estados Unidos de América y de diferentes universidades norteamericanas (Brown University, Swarthmore College, Wesleyan University, Pitzer College, etc.) canalizaban su semestre de Estudios en el Exterior a través de *Pitzer College*.

Pitzer College es una universidad para estudios humanísticos o «artes liberales» ubicada en Claremont, California, Estados Unidos de América. Entre otras áreas cuenta con la estructura para el aprendizaje idiomático básico y avanzado de diversas lenguas. El nivel avanzado comienza en el tercer año de carrera y contempla el viaje de los estudiantes por un semestre al país correspondiente a la lengua de su elección. *Pitzer College* ha instalado sedes para facilitar una inmersión cultural en diversos países, entre los cuales estaban: Zimbabwe y Botswana en el continente africano; Italia (Parma) e Inglaterra (Gales) en Europa; Nepal (Katmandú) y China (Shanghai) en el continente asiático; Venezuela (Mérida) y Ecuador (Quito) en América del Sur, además de California (Ontario³ y Claremont) en Norteamérica; siendo Claremont su sede matriz.

La sede venezolana llamada *Pitzer College in Venezuela*, tras operar en el país durante seis años sufrió los embates de la inestabilidad socio-política de 2000-2004⁴; localizada en la ciudad de Mérida, recibió semestralmente un promedio de 08 estudiantes de ambos sexos con

edades comprendidas entre 20-21 años, cuyo primordial interés era avanzar en el idioma Español y obtener una percepción vivencial de la diversidad cultural.⁵

Debo destacar que estos jóvenes eran nacidos y criados en Estados Unidos de América, pero siempre, una tercera parte de ellos provenía de familias inmigrantes de orígenes culturales diversos, de La India, Japón, México, Colombia, etc. Mayoritariamente estos jóvenes pertenecen a una clase socio-económica media-alta / alta, y han tenido experiencias previas de contacto con otras culturas dentro y fuera de su nación.

Al tomar sus vuelos para Venezuela estos estudiantes no conforman un grupo, en principio destaco que cada uno es único y particular, y en lo circunstancial, algunos apenas se han visto entre si (vienen de distintas universidades, distintas ciudades, distintas aerolíneas), sin embargo, al llegar a suelo venezolano surge una concomitancia, y es que asumen un nivel de similitud suficiente para representar un grupo cohesionado por compartir efectivamente una Cultura Objetiva⁶, basada en artefactos, creaciones, sistema político y económico, arte e historia colectiva; además de la Cultura Subjetiva⁷ basada en valores aprendidos, creencias y comportamientos de grupo, como nacionalidad, patrones genéricos u orientaciones sexuales, grupo socio-económico, nivel e interés educacional, edad, habilidades físicas y conceptos organizacionales.

Respecto al tipo de relación que se persigue que estos jóvenes establezcan con la gente local, básicamente, deben protagonizar una «inmersión cultural» en términos de una convivencia íntima en la sociedad a través de hogares-residencia, deben mejorar el dominio de la lengua hasta un nivel de adulto medio y llegar a pensar con categorías conceptuales del lugar y juzgar con los valores locales. El éxito del programa se evidencia cuando son capaces de interpretar las características significativas en términos de su cultura de origen y en términos de la cultura local, pero principalmente deshaciéndose de los prejuicios de la cultura de origen y superando las comparaciones desde posiciones *per se*.

Un factor adicional que tienen en común estos jóvenes a su arribo a Venezuela, es la duda de si se hallarán aún en el ámbito de la «cultura occidental»; esto obliga a aclarar que al decir «cultura occidental» aquí, hago referencia al aspecto científico-tecnológico-racional y también a las representaciones simbólicas correspondientes. Los estudiantes norteamericanos pertenecen a la «cultura occidental» y obviamente traen consigo una base de contenidos simbólicos y cognitivos propios de su cultura y es desde allí que aplican las categorizaciones; cuando arriban a Caracas están expectantes, atemorizados o excitados y no tienen oportunidad de percibir más que un cambio de posición mayoría/minoría y un cambio de lengua. A su llegada al interior del país comienzan a advertir señales confusas de la realidad.

Estos jóvenes, provenientes de una nación imperialista, inescrupulosamente poderosa, con incidencia en muchas otras sociedades del planeta, han recibido desde la infancia mensajes profundamente etnocéntricos, apologéticos del «melting pot» y de la globalización. Aunque ahora se acercan a posiciones investigativas y autocríticas en distintos grados de una escala pseudo-controlada por el sistema cultural mismo, y si bien siempre han estado en contacto con gente de otras culturas y conocen desde dentro que el tal «melting pot» confronta consecuencias sociales conflictivas (como la discriminación y la segregación, los privilegios de unos grupos, los «ghettos» de gente de determinado origen, las manifestaciones de algunos grupos por mantener sus identidades étnicas diferentes frente a la cultura principal), y si bien, ha llegado a sus oídos el clamor de naciones que denuncian y rechazan la influencia política del coloso norteamericano y sus redes; ellos son lo que son, hijos de su nación, representantes de su cultura.

El término «melting pot», acuñado por Israel Zangwill en 1921 ha sido considerado posteriormente por especialistas de la interculturalidad como una imagen relativamente liberal que marca la historia americana desde el período colonial hasta la I Guerra Mundial, basado en que la fusión de las diferencias étnicas en Norteamérica generaría una gran

civilización de superhombres, como se desarrolló una cultura principal más fuerte, «la idea original del «melting pot» se transformó en el ideal de la asimilación y la americanización.» (Bennett, 1998; 195)

Que estos jóvenes sean significativamente diferentes será obvio para los lectores de este boletín, sin embargo no es una noción tan simple o difundida; mucha gente niega o duda de la diferencia y asevera simplemente que «en definitiva, todos somos iguales», ya que «todos somos seres humanos». Este axioma se convierte en alarde humanístico simplificador que en lugar de facilitar la comunicación intercultural por la supuesta apertura y la reducción de la diferencia, más bien dificulta la experiencia del contacto, imposibilita la verdadera comunicación entre gente diversa pues conduce a tratar al «otro» como a si mismo le gustaría ser tratado.

Es decir, aplican la llamada 'Regla de Oro', que es una estrategia simpática basada en «asumir que el otro es como nosotros cuando le hablamos» y al asumir esto le atribuimos nuestros propios pensamientos o sentimientos, lo que equivale a decir que «nos hablamos a nosotros mismos» y que tal simpatía se basa en que hacemos una proyección. Bennett (1998: 192), señala que «al no reconocer las diferencias cruciales respecto de las cuales debería acomodarse nuestra comunicación, ... nuestros esfuerzos por entender y ser entendidos quedan ocultos por una fachada de uniformidad».

Un ejemplo citable que presencié en un cardonal del estado Falcón, fue un acto de gobierno: detectaron a una mujer locera, vieja y pobre que vivía sola y pasaba necesidades y nombraron «una comisión de damas» para llevarle una ayuda, tal «ayuda» consistió en un collarcito de perlas falsas, un perfume, tres vestidos, un juego de ollas y un sobre con algo de efectivo. Obviamente la trataron «como les hubiera gustado que las trataran a ellas». Cuando la locera fue abriendo su «ayuda» la expresión era de abismo, como gente recia, se mantuvo amable pero no fingió entusiasmo y habló de sus necesidades: refaccionar el resquebrajado techo de su casa, una cama con colchón porque ya le era difícil el chinchorro

y le dolían los huesos al dormir en el suelo y unas cuantas cabras, para tener leche, queso, carne y compañía!

Voy a que, ser capaces de asumir la perspectiva del otro además de la nuestra, ser capaces de comunicarnos, lograr comprender y ser comprendidos, valorar y ser valorados, es asumir la diversidad socio-cultural y el etnorelativismo. Pero, estas capacidades necesitan ser estimuladas y formadas.

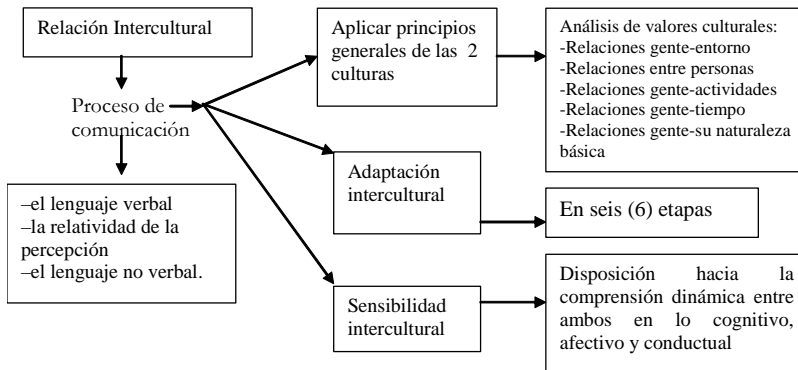
La preparación norteamericana

La experiencia intercultural a que estos estudiantes se someten voluntariamente contiene la plataforma para la comprensión de la diversidad cultural. La preparación norteamericana de los estudiantes viajeros en su país se basa en un taller de cinco días para sensibilizarlos hacia: El conocimiento de la cultura propia, aclarar críticamente su identidad. El conocimiento del proceso de choque cultural y la importancia de superarlo. El conocimiento de la cultura nueva: reflexiones que no alcancé a compartir completamente en el caso de Venezuela porque considero que promovían algunos prejuicios. Estrategias para el contacto intercultural abierto: importantes nociones sobre comunicación.

El adiestramiento norteamericano procura que ganen habilidad para comunicarse y movilizarse, capacidad para confrontar un gran espectro de situaciones nuevas, que desarrollen habilidades de contacto social, que mejoren la capacidad de observación, de interpretación y de análisis, sin despojarse necesariamente de sus rasgos propios y principalmente derribar la barrera de los prejuicios etnocéntricos.

Sin embargo este taller se da con tal antelación en Estados Unidos, que cuando llegaban a Venezuela, parecían no recordar o no haber asimilado los contenidos o nociones o la información acerca del país y experimentaban en pleno el espectro de sensaciones, el choque cultural y sus concomitancias. Quizás también porque la realidad ocasionalmente abruma la teoría al respecto.

La preparación seguía aproximadamente este esquema:



La preparación de los estudiantes acerca del choque cultural con la diferencia, persigue ayudarlos en la adaptación al país receptor, pero no implica que no sufrirán el choque ni garantiza que saldrán con éxito de la experiencia.

El país actúa con total espontaneidad al respecto, incluyendo la aplicación de la «regla de oro», así, estos estudiantes cada nuevo día van enfrentándose vertiginosamente con otros códigos: la lengua y las voces, otros conceptos de belleza, otros modelos, otro sentido del humor, la picardía, el sexismo escueto, otra valoración del tiempo, la espontaneidad y la apertura, otra forma de comunicarse, la locuacidad, otros concepto de libertad, la impunidad, el desorden, otro concepto de organización, otra forma de información, otra forma de creación y otras formas de misticismo, otra etiqueta, otra higiene, otros ritmos musicales, otras relaciones afectivas y a medida que acceden más profundo a ciertas esferas de creencias y valores, se percatan de ser marcadamente diferentes; revisan sus observaciones, notan que la interpretación con sus categorías yerra continuamente y comienza la batalla por emerger de esa «inmersión cultural».

Definición de choque cultural

De acuerdo al Diccionario Webster's New World Thesaurus⁸ *SHOCK* significa el efecto del impacto físico, colisión, choque // el efecto de un impacto mental, excitación, histeria, irritación emocional, el efecto posterior a cualquier daño, estupor, colapso // Interrupción del autocontrol. Interrupción del sentido de lo apropiado.

Según Baguley (2000: 10), el «*shock*» o choque cultural implica en general sensaciones de desorientación, miedo, desvalimiento, un sentido de inestabilidad e inseguridad e incluso cierto pánico. Todos los que lo hemos experimentado podemos reconocernos en estas sensaciones en diferentes grados, pues corresponde a un proceso inevitable de adaptación que se experimenta cuando se vive en un nuevo país con escasos o nulos referentes familiares, que conlleva un efecto psicológico particular.⁹

«Choque cultural es el término usado para describir las reacciones más acentuadas de desorientación psicológica que la mayoría de la gente experimenta cuando se mudan por un período prolongado de tiempo a una cultura marcadamente diferente de la propia.» (Kohls, 1986: 87). Este mismo autor, recomienda no ver el choque cultural como una enfermedad sino como una experiencia de aprendizaje y un hecho natural en el proceso de ajuste a una cultura diferente, inevitable si uno quiere tener el placer de experimentar otros países y culturas profundamente.

Por su parte Toffler (1973:425) advierte que según la psicología experimental y la endocrinología, exponerse al cambio continuo e intenso repercute profundamente en la salud humana porque la cadena de acontecimientos biológicos provocada por nuestro esfuerzo de adaptarnos al cambio sostenido, a la novedad, y el consecuente estímulo excesivo del medio impone al cuerpo una sobrecarga del sistema nervioso y endocrino.

El cambio no es necesariamente negativo, es la vida y la adaptación, el punto sería cuántos cambios, de qué tipo y por cuánto tiempo vamos a soportar por ejemplo en un proceso de choque cultural. «La persona que sufre el «*shock*» cultural se ve obligada, como el soldado y como la

víctima de la catástrofe, a luchar con sucesos, relaciones y objetos desconocidos e imprevisibles. Su manera habitual de hacer las cosas –incluso cosas tan sencillas como llamar por teléfono– no es ya la adecuada. Tal vez la sociedad extraña este cambiando con gran lentitud; pero para él, todo resulta nuevo. Signos, ruidos y otras claves psicológicas pasan corriendo por delante de él sin darle tiempo a captar su significado. Toda la experiencia adquiere un aire surrealista. Cada palabra, cada acción están llenas de incertidumbre.» (Toffler, 1973: 430-431)

Peter Adler describe el choque cultural en términos psicológicos muy acertados: «una forma de ansiedad que resulta de la pérdida de los signos y símbolos comúnmente percibidos y entendidos en el intercambio social. El individuo bajo el choque cultural refleja su ansiedad y nerviosismo ante las diferencias culturales a través de un número de mecanismos de defensa: represión, regresión, aislamiento y rechazo. Estas actitudes defensivas hablan, en términos de conducta, de una inseguridad básica que puede acompañarse con soledad, rabia, frustración y auto-cuestionamiento de la competencia. Con lo apropiado, las advertencias y las pistas del entendimiento cultural removidas, el individuo deviene desorientado, temeroso y alienado de las cosas que sabe y entiende.» (Adler, 1972: 8 en Brown, H. Douglas, 1996:36)

Cualquier proceso de adaptación que experimentemos en la vida, como mudanzas de casa, de barrio, de ciudad, de escuela o de trabajo, implica sensaciones de inseguridad, no obstante suelen tener bastantes referentes conocidos y son fácilmente superables. También, si los experimentamos en edades infantiles o juveniles la adaptabilidad es mayor; contrariamente, un cambio de país en edad adulta implica un choque cultural más duro y complejo.

La cultura principal norteamericana es el verdadero marco de referencia de los estudiantes, no importa que tan favorables se sientan al pluralismo cultural, porque en la mayoría de los casos es más una retórica juvenil o una incipiente conciencia, de todas maneras, cuando entran en el choque cultural suelen exteriorizar una honesta afirmación de su

cultura. Allá son ciudadanos de primera, o miembros de la sociedad a costa de gran esfuerzo, o miembros muy agradecidos de ese patrón cultural, de manera que lo «norte-americanizante» es el eje de sus personalidades, el *standard*, el mejor sistema, la mejor cultura y por ende, las relaciones interétnicas se convierten en una molestia, ¿por qué?, porque creían que con su entrenamiento, información, código y habilidades bastaba para estar bien y tener éxito, y de súbito, viven la frustrante insuficiencia de su marco de referencia: la gente no responde como esperaban, se sienten ajenos, incomprendidos, y se ven sometidos a aceptar la existencia de otro marco de referencia.

El choque cultural además es diferente de la frustración normal, según señala Kohls (1996: 89), resulta que «el choque cultural tiene dos rasgos distintivos:

1.- No es el producto de un evento específico o de una cadena de ellos; más bien proviene de la experiencia de encontrar maneras de hacer, organizar, percibir, o valorar las cosas en forma diferente de la propia, la cual amenaza la básica e inconsciente creencia de que las costumbres, asunciones, valores y conductas propias son las «correctas».

2.- No aparece repentinamente o tiene una causa principal única; en lugar de ello es acumulativa, se va construyendo lentamente, de una serie de pequeños eventos difíciles de identificar.

Entonces, el choque cultural proviene de perder momentáneamente la plataforma de nuestra vida. Una importante cantidad de significaciones, patrones, valores, claves, entendimientos instintivos, matices sutiles de nuestra expresión o expresiones indirectas de nuestras culturas de origen dejan de estar vigentes y quedamos expuestos por un tiempo indefinido a situaciones ambiguas, donde, los valores propios que teníamos por absolutos entran en cuestionamiento y lesionan justo la base del propio balance, al mismo tiempo que se nos exige un funcionamiento hábil y diestro bajo unas normas no muy claras todavía.

Lo general y lo específico del caso

En general, al percibir un conjunto de diferencias en el entorno humano y social, se experimenta directamente la otredad como algo opuesto a la identidad, e inmediatamente se desencadenan unas reacciones en etapas.

La percepción del *otro* funciona en cada individuo de manera diferente por su particular condición y según la situación en que se halle; es decir, como proceso tiene distintos efectos psicológicos saberse «mayoría» o «minoría», saberse «solo» o «acompañado», «fuera» o «dentro» de la cultura dominante, por ejemplo: una norteamericana con 10 años de vivencia en Venezuela que se siente inserta y perteneciente al país, percibe a un norteamericano recién llegado como un *otro*, y en cambio percibe a un venezolano como un idéntico. Su secuencia de reacciones ante ese otro suele ser de exploración, curiosidad, auto-afianzamiento y oferta de ayuda, cuestionamiento, apertura e intercambio o cierre. Revela una perspectiva de anfitriona.

Muy distinta es la experiencia de un «estudiante viajero» norteamericano en sus primeros meses en Venezuela, una posición de no dominante revela la perspectiva de visitante. Su secuencia de reacciones puede ser confusión, fatiga por el esfuerzo, autopercepción como intrusivo, cuestionamiento del viajero hacia el *otro*, rechazo, defensa, auto-cuestionamiento del viajero, afán de auto-reforzamiento, afianzamiento, curiosidad, apertura, e intercambio.

Tal cadena de reacciones no sucede necesariamente en una progresión lineal ni termina necesariamente en el mismo punto, mas bien suele suceder en repetidos avances y retrocesos. Eventuales interrupciones en puntos álgidos de este proceso de choque determinarán un mayor grado de dificultad para alcanzar el deseado fin de la interrelación igualitaria.

Obviando el país de procedencia como factor de aporte de ventajas o desventajas, situaciones socio-históricas, etc., esta secuencia de reacciones es aplicable a toda situación de inserción prolongada de un

individuo o pequeño grupo de individuos en un grupo mayor de otro basamento cultural.

El caso específico de los estudiantes viajeros norteamericanos en Venezuela lleva implícito lo esencial y general del choque cultural: el tránsito de un estadio etnocéntrico a un estadio etnorelativo.

El germen del cambio está en el choque que produce esa vivencia prolongada con el otro.

Porque al experimentar el choque cultural el individuo es forzado a aceptar la existencia de otra base cultural diferente de la propia y tan válida como esta.

Allí estriba la gran importancia de asumir reflexivamente el choque cultural y además, la importancia de transitar la totalidad del proceso; si la interrumpimos lo más probable es que sigamos varados en el etnocentrismo.

No estoy afirmando que una experiencia de choque necesariamente transforme a un etnocéntrico en un etnorelativista, pero entrar en el biculturalismo o transitar la mudanza de sistema cultural del propio al del otro, por una vez aunque sea, fractura o lesiona resistencias fundamentales del etnocentrismo o del sociocentrismo y se produce una apertura, un paso hacia el etnorelativismo, por ello es imperativo superar y reflexionar la experiencia.

Síntomas del Choque Cultural

En los síntomas iniciales reina la ansiedad, la nostalgia por su país, el aburrimiento, depresión, fatiga, confusión, duda de si mismo, «inexplicables» crisis de llanto. En muchos casos hay somatización de la tensión en diversas formas como padecimientos de salud. De 20 estudiantes observados directamente todos manifestaron estos síntomas en grado evidente.

Durante el choque cultural suele haber hasta casos de retorno al alcohol, al cigarrillo o las drogas, aunque se hayan considerado conductas superadas. Esto, sin embargo, no ha sido incidente en Venezuela a pesar

de que el alcohol, el cigarrillo y en menor grado otras sustancias son tentadoras para algunos de ellos; en primer lugar porque en Estados Unidos el consumo alcohólico es prohibido hasta los 21 años de edad y todos están cruzando ese borde justo en su viaje a Venezuela, y en segundo lugar porque aquí el consumo no sólo no es prohibido sino que es muy social entre la juventud, y entonces algunos suelen usarlo para relajarse, desinhibirse y relacionarse.

Por su parte, el cigarrillo está vetado en California, de hecho en Claremont, donde se localiza Pitzer College sólo hay dos bares donde se permite fumar y las campañas antitabaco son muy fuertes. Acá el consumo de tabaco es mucho más común y algunas estudiantes lo adoptan pero curiosamente ha sido después del choque cultural, más bien en la etapa de ajuste a la cultura, asociado a las fiestas o al café.

Respecto a otras sustancias les advertimos que su consumo nos autoriza a repatriarlos, y que si tienen un problema policial relacionado con drogas el College no se responsabiliza de las consecuencias ni tiene ingerencia con los entes de control, asumirán por sí mismos el sistema policial local, que no va a darles palmaditas en la espalda como sucede allá en sus ciudades universitarias, y tal advertencia ha dado excelente resultado. Entre los 60 estudiantes que han venido a Venezuela hay un caso aislado.

De lo que se trata en realidad es, de que cualquier debilidad que tenga el sujeto puede volverse oportuna bajo la situación de choque cultural.

Otro juego de síntomas son el decaimiento físico o psicológico con la consecuente merma del rendimiento y participación académica, implicando la tendencia al aislamiento en varias formas, para los más sociables es frecuente tratar de mantenerse entre «gringos» y para los más tímidos o reflexivos es leer o dormir mucho más tiempo del necesario o estar solos.

En realidad tratan de protegerse del contacto con la cultura que los impacta permitiéndose un receso, están evitando tener que construir

nuevas categorías para interpretar la diferencia cultural. De los 20 estudiantes observados 20 experimentaron períodos breves o menos breves de estos síntomas.

Puede que nieguen estar en choque cultural, sostienen que simplemente no les interesa conocer más del entorno. Algunos no salen de este aislamiento y llegan a claudicar. Algunos se interesan sólo por una o dos disciplinas o cosas abstrayéndose del resto o de la totalidad.

Algunos consiguen cerrarse: observé particularmente a una joven (CDJ) que se esforzó por hacer lo que se esperaba de ella académicamente, pero en mi opinión no pudo romper sus fuertes prejuicios: no hizo ninguna amistad en Venezuela, se reunió fundamentalmente con sus compañeros durante todo el semestre o iba sola a conciertos y películas, se distanció de los que más se adaptaban al país, hablaba español muy bien pero solo leía literatura en inglés, tenía tendencia a comer compulsivamente, enfermó varias veces del estómago, aprovechaba frecuentemente de comer gratis con las familias, tuvo tres crisis de llanto frente a mí, nunca dio un obsequio a nadie y nunca compró un producto venezolano por gusto, mantuvo exactamente el mismo ropero que trajo y tenía un temperamento dominante y un talante de superioridad. Sin embargo, si yo le dijera que nunca superó el choque cultural, ella no estaría dispuesta a admitirlo.

Uno de los casos requirió la interrupción del semestre y la repatriación, era una joven gemela (YD) con muchas aptitudes y buen record académico, cuya hermana estaba en Nepal en otro programa Pitzer, después de la adaptación a Mérida, a mediados del semestre, Pitzer desplazaba los estudiantes al estado Falcón y allí, una parada de tres días en el Parque Nacional Morrocoy introducía la estadía de un mes en La Vela de Coro. Tras dos semanas en Falcón, esta joven decayó emocionalmente al punto de pasar semana y media llorando sin aceptar conversar sobre su problema ni otra ayuda que la opción de «volver a casa».

Sus síntomas incluían elementos de los ya descritos y también del siguiente, que es más delicado o riesgoso por contener auto-agresividad: el rechazo a los alimentos.

El tercer juego de síntomas está asociado a un mayor grado de agresividad hacia los demás o hacia si mismos. Estos síntomas van desde la irritabilidad y el enojo hasta la franca hostilidad, desde el chauvinismo hasta la agresión física o verbal hacia la gente local, desde comer o beber compulsivamente hasta rechazar la mayor parte de los alimentos, o rechazar cualquier cosa de la cultura local asumiendo conductas extremas.

El posible trasfondo físico del choque cultural

Señala Toffler (1973:414) que «Es importante observar que al recibir una nueva serie de estímulos, tanto el cuerpo como el cerebro saben casi instantáneamente que *son* nuevos», porque el cambio del estímulo provoca lo que los psicólogos experimentales llaman «respuesta de orientación» (RO), que es una operación compleja, incluso masiva, del cuerpo. Todo el cuerpo interviene. Y que al experimentar una gran dosis de cambio, se suceden RO continuas. Esto produce probablemente muchas tensiones corporales, siendo una dura carga para el cuerpo. La respuesta de orientación no es accidental, son de hecho uno de los principales mecanismos de adaptación: la RO sensibiliza para recibir un mayor caudal de información.

Si bien toda novedad incide en la RO, condiciones nuevas menos instantáneas provocan respuestas aún más enérgicas como la «reacción de adaptación» (RA). Ambos procesos se consideran tan imbricados que RO se entiende como la fase inicial de RA. *«Pero si la RO se funda principalmente en el sistema nervioso, la respuesta de adaptación (RA) depende en gran parte de las glándulas endocrinas y de las hormonas vertidas en el torrente sanguíneo. La primera línea defensiva es nerviosa, la segunda es hormonal»* (Toffler, 1973:418).

Se me ocurre que quizá por estas razones fisiológicas el choque ante el cambio es más fácil durante la infancia pues su espectro hormonal es diferente.

«Cuando los individuos se ven obligados a adaptarse repetidamente a la novedad, y en especial, cuando tienen que adaptarse a ciertas situaciones en que juegan el conflicto y la incertidumbre, una glándula del tamaño de un guisante, llamada pituitaria, segrega cierto número de sustancias». (Toffler, 1973:419), la RA proporciona un caudal de energía mucho más poderoso y sostenido que el provocado por la RO. Esta RA, ciertamente es más lenta en producirse, tiene mayor duración y mayor recurrencia durante un día respondiendo a los cambios del medio físico y social. La RA recibe el nombre de «tensión», suele obedecer a oscilaciones y cambios en el entorno psicológico, siendo propiciada por preocupaciones, anticipación a los hechos, incertidumbres, conflictos e incluso la alegría.

Recordemos que todo es psicológico y todo es químico, y por eso muchas veces, la tensión es mensurable por la cantidad de corticosteroides y catecolaminas (adrenalina y noradrenalina, por ejemplo) en muestras de sangre y de orina. Las consecuencias de esto, en base a la medicina experimental entonces (1960-1970) indicaron que la activación excesiva del sistema endocrino conduce a un irreversible «desgaste» y mostraba también consecuencias como la alteración del ciclo menstrual, una merma de la lactancia, una disminución del impulso sexual y una merma en la producción de esperma. La sobrecarga del sistema nervioso y endocrino, podría desencadenar además el recurso a las reservas de energía del cuerpo, incidiendo en otros padecimientos, como la recurrencia de resfriados.

Menos mal que entre los estudiantes observados directamente sólo hubo el caso severo de YD, y debo agregar que entre los 68 estudiantes restantes, sólo hay dos reportes más de repatriación, uno que recayó en el consumo de drogas y otro que manifestó trastornos psiquiátricos, que por cierto, no eran nuevos pero no habían sido registrados en su

expediente. De todos los estudiantes en la historia de Pitzer en Venezuela sólo hubo un par de casos de consumo excesivo de alcohol durante el choque cultural, pero recuperaron el autocontrol un poco más tarde. Lo que sí se registra frecuentemente es problemas menstruales, digestivos y respiratorios.

Esto refleja que la gran mayoría de los estudiantes norteamericanos en Venezuela han experimentado el choque cultural sin reacciones severas y la mayoría lo ha superado con bastante fortaleza; si la preparación en Estados Unidos fue o no asimilada, en Venezuela tuvieron adicionalmente apoyo del College a través del personal y de sus compañeros, cierto material didáctico y apoyo del grupo familiar.

En choque

Dentro del choque, unos más tarde y otros más temprano comienzan por mostrarse poco comunicativos, porque entre la irritación emocional y la insuficiencia de lenguaje aún no son capaces de organizar discursivamente sus sensaciones o de analizar el cúmulo de elementos que les impactan en su nueva situación, sin embargo vemos a continuación algunas expresiones reveladoras de alto grado de incomodidad, inconformidad y desasosiego que evidencian la ineficacia de la comunicación, la percepción de diferencias que molestan o no se comprenden, duda y necesidad de reafirmarse.

Estas concentran el conflicto o sirven como detonante del mismo:

-»*Quisiera hablar con una persona a la vez y no en grupo, porque no puedo seguir a varias personas y me avergüenzo, me siento una incapaz pero se que soy capaz.*» RF

-»*Es extraño pero me he sentido terriblemente cansada, sin oportunidad para estar a solas ni explorar el entorno, aunque parece fácil, me resulta denso, pesado e importante, además, entiendo sólo una fracción de lo que me dan!.*» FB

-»Me avergüenzan y me preocupan mis interpretaciones incorrectas o cuando no entiendo, me molesta parecer una persona estúpida u ordinaria. Me siento a prueba o comprometida todo el tiempo.» CD

-»Me tratan bien y me atienden formalmente, el ambiente es precioso, parece que me quisieran ...¿por qué me siento tan mal?» FB

-»Tengo una fuerte incomodidad emocional y ahora estoy enferma del estómago porque el agua y los vegetales de aquí no son muy limpios!» CM

-»Este hombre habla demasiado rápido, ni siquiera articula bien y no toma en cuenta mi circunstancia idiomática para nada» MN-W

-»No me siento bien, pero no quiero hablar de ello, quiero llamar a mi casa» JE

-»No tengo con quien descargar, mis «hermanas venezolanas» dicen que soy rara, los raros son ellos, comen todo con cuchillo y tenedor y se maquillan y se rien demasiado» EM

-»La conversación que sostuve finalmente con mi «mamá venezolana» fue un alivio, descargué mis ideas, quería mostrarle que tengo valores nacionales y familiares, que no soy una gringa estúpida, fue reafirmante!» LK

-»¿Cuándo se terminará esto?, ¿habré tomado la decisión correcta al venir aquí?» YD

-»Estoy bien, sé que saldré de esto, sólo quiero llorar, déjenme sola, disculpen!» CM

-»Aquí nada empieza a la hora, siempre estamos esperando por alguien o algo, pero si llegamos tarde nos reclaman, no entiendo nada, he pagado tres taxis sólo para esperar gentes»JR

-»Pensé que haría calor y no traje sweater, cuando quise comprar uno me pidieron carísimo, me cobraron el gringo-tax!» JR

-»No me han dado la llave de la casa y mi mamá venezolana no quiere que llegue más tarde que las 10 pm» CM

-»Me impusieron recoger mi ropa sucia, bañarme a diario si es posible y mantener mi baño limpio, me tratan como a un niño». LP

Fases del Choque Cultural

El progreso del choque cultural es lento; durante el estudio semestral de los estudiantes de *Pitzer College in Venezuela* revelaron una fase inicial, una fase intermedia, una fase final y luego de su partida, han reportado una reincidencia. Las fases tienen diversa duración y fluctuaciones en cada individuo.

Según Kohls (1996:93) las fases son cuatro: Euforia, Irritabilidad, Ajuste y Adaptación.

A decir verdad yo nunca observé euforia entre los 20 estudiantes, a su llegada conversé acerca de sus estados anímicos y percibí mucha expectativa no siempre positiva, muy asociada al temor de si sobrellevarían bien el cambio, el semestre, la adaptación, incluso para mi sorpresa, dos jóvenes creían que las casas iban a ser chozas y las calles de tierra pisada y que sería muy difícil, y se suponía que manejaban información sobre el país!

Yo considero que el choque cultural no se inicia con el estado previo. El estado previo puede ser cualquiera y de todas maneras se experimentará el choque cultural.

Sin embargo quiero referir el itinerario inicial y el estado anímico reinante: Llegaron a Caracas, tras pasar la noche en un hotel cercano al aeropuerto, volamos para Mérida y los trasladamos a una posada campestre donde recibían tres días de orientación. Luego, cada uno a su casa con una familia criolla y al día siguiente, clases, charlas y talleres en inglés por semana y media. Luego en español hasta el final del semestre. Todo entreverado con viajes, actividades sociales y comunitarias, asignaciones académicas semanales y un proyecto de investigación final.

Durante la orientación el temor decayó y se incrementó la confianza, una mezcla de temor y alegría se evidenció cuando terminamos la orientación y conocieron a sus «familias» anfitrionas, esto les brindó cierta tranquilidad: unos conocidos y unos espacios que les darían apoyo. Gradualmente comienzan a sentirse incómodos y confundidos.

Fase 1: Confusión

Tras unos días o semanas deviene cierto decaimiento y confusión. En primer lugar el individuo acumula leves incomodidades y pierde un poco la confianza en si mismo al evidenciar que no funciona tan bien como acostumbra. Los recurrentes malentendidos en determinadas situaciones producen una reacción emocional. El esfuerzo de entender y expresarse en una lengua ajena es fuerte, a cierta hora del día no se entiende nada y hay fatiga. Duda o cuestionamiento de la empresa y de la propia capacidad.

1. la expectativa
2. confusión
3. la fatiga
4. el temor y el debilitamiento

Fase 2: Irritabilidad y hostilidad

Descubrir o sentir tantas diferencias en hacer, conceptualizar, actuar, etc. es atemorizante y amenazador. Este es el propio choque, sentir amenazados nuestros esquemas culturales por otro al que aún no accedemos pero que se nos impone masivamente en todos las esferas sociales. Aquí se desarrolla una actitud defensiva-agresiva de la identidad en una especie de dinámica comparativa desde una única perspectiva, la propia.

1. Se trata de aislar al otro a través de la evaluación negativa
2. Se pondera lo propio exagerando sus cualidades
3. O se castiga a la cultura propia y se ensalza a la cultura ajena
4. Actitud de segregación, cerrada a la igualdad de valoración

Es interesantísimo que tanto el ponderar la propia cultura como castigarla frente a otra tenga el mismo rango dentro del proceso de choque cultural, implicando que por un lado se estaría reafirmando la cultura propia y por el otro se estaría alienando, pero en ninguno de los casos se les concede igual oportunidad o inclusión.

Es decir, expresiones tan frecuentes como:

a) «*mientras más viajo más me gusta mi país (mi cultura)*» o

b) «*me encanta andar con extranjeros, me identifico más con ellos que con mis paisanos*»

significan *grosso modo*:

a-»*mi país es el mejor de todos*» o b-»*el país de ellos es el mejor, me avergüenzo del mío*»

No dan cabida a la valoración equitativa de las culturas diversas.

La frustración ante la amenaza de las propias creencias y convicciones, por un nuevo país lleno de mensajes nuevos, reglas que aprender, códigos no verbales, lenguaje diferente, genera el cuestionamiento dirigido a los otros, el rechazo, la defensa, la ira, el ataque dirigido hacia alguien a quien responsabilizar, enfocado hacia una persona que pueda representar, emblemáticamente, la causa de la incomodidad.

Esta situación puede coincidir con un debilitamiento de la salud del individuo e inclusive, como dijimos, con una regresión a hábitos o reacciones de cierta conflictividad social ya superadas. En esta fase es cuando se presentan la mayor parte de intentos de desertión.

Fase 3, ¡Ábrete sésamo!

1. el auto-cuestionamiento
2. el afán de auto-reforzamiento
3. el afianzamiento de la identidad
4. la apertura

No formar parte del todo común genera una tensión y una necesidad de reafirmación intensa. Esta, propicia o acelera la búsqueda de cierto balance, el individuo accede a una etapa en que cualquier elemento que le evoque su país, nacionalidad, o su pertenencia cultural se torna un valioso recurso de seguridad, una arista para asirse como símbolo. La

importancia de los símbolos en este momento concuerda con lo establecido por Jacques Lacan en etnopsiquiatría, respecto al efecto de los símbolos como nuestros asideros psicológicos. Al hallarse el individuo en un entorno que le resulta extraño y diferente siente la carencia de símbolos, y esto es desconcertante, siente que no tiene asidero y busca símbolos de su cultura; para resistir la situación y/o para fortalecimiento de sí mismo, el individuo trata tanto como sea posible de recrear situaciones, ambientes o temas que representen una estampa de su país de origen; este recurso repercute positivamente como anclaje de seguridad y facilita una sensación de fortaleza, los símbolos culturales propios resultan reconfortantes y propician cierto equilibrio que coadyuva a que el individuo, en sus propios términos, se involucre lentamente en la cultura del nuevo país y vaya ajustándose a él.

También acá tiende a «agruparse» con alguno de sus semejantes o a crear alianza con un *otro* con quien sienta que es posible comunicarse y reafirmarse. A propósito de la elección de compañeros dentro del grupo que van a permanecer «juntos» por todo el semestre fundamentalmente se basa en sensaciones de identidad reforzada, solidaridad y reciprocidad. Es interesante observar aquí que las elecciones de «compañero» o «compañera» coinciden en semejanzas fenotípicas (rubias-ojos azules con rubias ojos- azules, morenas con morenas, bajitas con bajitas), de carácter (estudiosas con estudiosas, fiesteras con fiesteras) y otras semejanzas evidentes.

Entonces los estudiantes acceden fuera del choque con reacciones que comportan el inicio del intercambio igualitario, cierta capacidad para funcionar en ambas culturas y una posible re-identificación, con breves retornos a fases anteriores; justo entonces.... llega el fin del semestre en Venezuela y deben afrontar otro cambio, su viaje de regreso a los Estados Unidos.

En repetidas ocasiones familias norteamericanas vienen a visitar el país y a conocer a la familia venezolana de sus muchachos o muchachas, inclusive en el semestre que cerraba en Diciembre venían para regresar

juntos a Norteamérica, lo que creaba una positiva transición emocional al cambio; cuando esta no se produce, la separación es más violenta y propicia una temprana reincidencia.

Recurrencia

Llamé recurrencia a lo que sucede en la etapa comprendida entre la separación de las familias venezolanas y el regreso a su país de origen: ¡otro choque cultural! No igual, ningún choque será igual a otro. Resulta que los estudiantes han roto sus esquemas originales en muchos aspectos con su vivencia en Venezuela, muchos, no todos, se han apegado intensamente a sus «familias venezolanas», a los amigos, a los noviazgos, al país y han adoptado las costumbres criollas, y entonces, deben regresar a sus casas familiares para unas cortas vacaciones intersemestrales, de modo que el impacto familia-familia es intenso, muchos tienen que buscar trabajos rápidamente si es el verano y se chocan con las actitudes de la gente, comienzan a buscar relacionarse con latinos allá; muchos se impactan fuertemente con las temperaturas si es invierno, de suerte que el cambio hace reaparecer un choque cultural en su propia cultura. Sin duda han cambiado.

Aparentemente es más fácil asumir lo vivido cuando regresan a clases, porque la comunidad estudiantil está ávida de compartir sus vivencias y se re-encuentran viajeros con viajeros en un ambiente que comprende lo que han experimentado. Habiendo tenido todas, relaciones interculturales prolongadas se reúnen en pequeños grupos para compartir descripciones comprensivas de las culturas involucradas, para compartir comidas de los países visitados, para compartir memorias y fotografías y para hablar en las lenguas que ahora conocen.¹⁰

13 aspectos reales de frecuente colisión entre norteamericanos y venezolanos

En la comunicación intercultural debemos ser muy cuidadosos de no aplicar estereotipos ni negativos ni positivos ni aparentemente neutros,

todos implican un «ataque». Yo no quisiera arruinar con estereotipos y generalizaciones el presente trabajo y en este sentido advierto que las siguientes apreciaciones pueden ser parcialmente correctas y que no estoy tratando de confirmar prejuicios sino de relatar diferencias que incidieron en el choque cultural en base a comentarios de los mismos actantes.

Los estudiantes norteamericanos traen una constelación de valores y supuestos a su experiencia intercultural, algunos de los más cotidianos y de mayor incidencia en el choque fueron:

a) Las emociones en la comunicación. Los norteamericanos suelen manejar o restringir las emociones en la comunicación, aparentemente las consideran no controlables a voluntad y por ende, no confiables para el comportamiento. Ciertamente entre ellos también hay diferencias, los norteamericanos blancos suelen mostrar un optimismo superficial amistoso mientras que los norteamericanos negros exhiben un alto nivel de expresión emocional.

Los estudiantes de Pitzer College en general, expresaban sus emociones más como verbalizaciones o conceptos «yo siento mucha alegría por ti, o mucha tristeza por ti», con la misma proxemia; así mantienen la cordialidad dentro de un rango cortés en la interacción social, al inicio del semestre con un nivel bastante superficial y al final del semestre con un nivel más profundo, con ocasionales desbordamientos. Si al principio, dentro del proceso de choque llegaron a expresarse emocionalmente, luego pidieron disculpas. Pero en general las emociones parecían ocupar un lugar secundario en los mensajes, contrariamente, los venezolanos expresamos recurrentemente emociones intensas con lenguaje verbal, no verbal y con actos.

b) El individualismo frente al colectivismo. Los norteamericanos se sienten autosuficientes y competitivos, no les gusta ser ayudados o asistidos directamente, suponen que tienen que hacer solos sus tareas, tienden a favorecerse a si mismos y reparten los gastos en forma

proporcional al consumo o los premios en forma proporcional a la tarea desempeñada. Vi que la cuenta en un café no era dividida en partes iguales sino que cada quien pagaba lo que consumió y su parte de la propina!

Los venezolanos tienden a acompañarse y a solicitar ayuda para casi todo, generalmente favorecen a un grupo familiar o de amigos y suelen repartir las cosas en forma igualitaria. Una de las familias sólo constaba de la pareja sin hijos, en cada ocasión de compartir los banquetes ofrecidos por el Pitzer College, la señora la «madre» invitaba a no menos de tres miembros allegados.

c) La economía: a pesar del cambio de divisa favorable, los norteamericanos eran muy mesurados en sus gastos sociales. Los venezolanos los brindaban, los invitaban a salir o les daban obsequios y ellos aceptaban las invitaciones y recibían todo pero casi no las correspondían. Aquí la «regla de oro» y la búsqueda de reciprocidad incidió de lado y lado; los norteamericanos eran los últimos en tratar de pagar la cuenta, los venezolanos los primeros; los norteamericanos esperaban que cada quien pagara lo suyo, los venezolanos esperaban que la próxima vez los brindaran, hubo momentos en que unos venezolanos rechazaron salir con los norteamericanos porque se sintieron explotados y hacían chistes: «cuando ellos pagan la comida están a dieta, cuando pagamos nosotros no». En el mismo sentido, «las familias» de los estudiantes invitaban a otro a cenar y luego se quejaban de que éste se presentaba «con las manos vacías», nunca le habían dicho que traer algo era lo acostumbrado, porque eso era sobreentendido. En los cumpleaños de los venezolanos fue común que los norteamericanos se presentaran llevando como regalo una tarjeta hecha en casa firmada por todos, algo incomprensible para el criollo.

d) El lenguaje directo y la contextualización: para las asignaciones y para temas concretos los norteamericanos parecen muy prácticos y se

dirigen directo al punto, son impacientes con las disgresiones y no se interesan por las contextualizaciones. Si se les manda a leer uno o varios libros se sorprenden y preguntan, «¿qué páginas?», si charlaban con un amigo venezolano que giraba en torno a un tema preguntaban ¿cuál es el punto? O comentaban que ese muchacho hablaba mucho sin decir nada, lo cierto es que les incomodaba la abundancia de información y la retórica. Los venezolanos pueden hacer circunloquios durante largo tiempo y salpicar un tema de anécdotas e imágenes por placer.

e) El lenguaje directo y la imagen personal: contrariamente, en lo concerniente a su imagen personal los norteamericanos eran muy susceptibles o vulnerables al lenguaje directo, tanto los piropos como las observaciones de cualquier tipo acerca de su peso, color del cabello, estatura, etc. eran asumidos con gran incomodidad y molestia. Mientras que los venezolanos emiten y reciben constantemente y con matices humorísticos diversos todo género de alusiones; llamarlos «catire» o «negrita», «gordita» o «pecosa» y cualquier comentario callejero tan común para los criollos implicaba un problema para los norteamericanos que se sentían irrespetados, especialmente las muchachas, se sentían amenazadas y lo asociaban al acoso sexual. Recordemos que el acoso sexual en los Estados Unidos llega hasta las sutilezas. La ley promueve videos obligatorios en las instituciones educacionales y laborales sobre el tema y luego, un agente especial se asegura de constatar con los espectadores si de verdad lo proyectaron en la fecha y hora registrada.

f) La cultura procedimental. Los norteamericanos han desarrollado la toma de decisiones, la negociación, la resolución del conflicto, la gerencia, la organización, la comunicación y otros sistemas procedimentales más que cualquier otra cultura occidental. Esto enlaza un comportamiento superficial con su cultura profunda. Todas las tareas o actividades asignadas debían ser explicadas en detalle, no sólo el qué o para qué sino además el cómo lograrlo y cómo y cuándo presentarlo. Cuando estas directrices se

omitían parecían perdidos y se quedaban paralizados. Los venezolanos en muchas situaciones no sólo no requieren instrucciones para actuar o emprender algo pues están acostumbrados a la espontaneidad, a la iniciativa, a resolver creativamente los problemas, sino que además, cuando hay instrucciones tienen bastantes dificultades en seguirlas.

g) La proyección de la tabla rasa: El concepto de si mismo de los norteamericanos se basa en una percepción de «similaridad» o «igualdad» de todo el mundo. La primera reacción como estrategia comunicacional típica al tratar con otras personas es proyectarse: la «regla de oro» del norteamericano común es que el si mismo es el punto de referencia para el trato con los demás. Los estudiantes, a pesar del entrenamiento teórico, no escapaban totalmente a ella y como los venezolanos en general aplican lo mismo, la comunicación intercultural no fraguaba rápidamente para hacer amistades y quedaban atrapados entre el círculo familiar y el grupo de compañeros. No tener amistades además es visto como un síntoma de fracaso, y ellos pretendían que el *College* les contratara unos *buddies* («amigos») para salir más y tener un puente hacia la gente de sus edades. Sólo al entender en la práctica que la empatía requiere un análisis de las relaciones sociales y con el paso del tiempo, accedieron a relaciones amistosas.

h) Nada personal. A mi manera de ver, algunos estudiantes presentaban el contenido de sus trabajos como siguiendo un guión de televentas, con información técnica, razonamiento lógico, lenguaje técnico y preciso, basados en lo estatuido, sin emoción, obviando el contexto, las contingencias y los eventos; observé que hacia la última etapa del semestre frecuentemente sus proyectos de investigación les rompían estos esquemas, sobretodo si se acercaban a temas como los duendes en la Sierra de San Luis, estado Falcón, o la curación con herbolaria en Mérida, la prevención del VIH, el acceso infantil a los centros de salud.

Parecer pro-activos es muy valorado en su cultura, la participación en los talleres también reveló al principio que no hacían la inversión energética o emocional requerida para divertirse en verdad y aprovechar el contacto con la gente, más tarde llegaron a participaciones más auténticas y vitales.

Muchas conversaciones iniciales para entablar amistad eran curriculares enumeraciones de lo que habían hecho, no un compartir de pensamientos y reflexiones, de emociones o análisis, más tarde en el semestre revelaron mayor entrega humana.

i) La informalidad. En casi todas las situaciones comunicacionales son informales; el individualismo norteamericano esta íntimamente emparentado con esa noción de igualdad, donde nadie debe parecer mejor que el otro y extensiva a lo espacial. Tienden a tratar a todo el mundo por igual y se burlan de la formalidad. Usan los nombres de pila y los diminutivos monosilábicos más que nadie y creen que es lo correcto porque iguala y simplifica a todos. Descalzarse durante la clase y recostarse en las mesas, cada uno con una botella de agua mineral, con los morrales tirados en el suelo daba a las aulas un aspecto de campamento que algunos charlistas cuestionaron seriamente mientras a otros nos conmovían por la frescura. A los venezolanos nos gustan ciertas jerarquizaciones y cierta etiqueta, ciertas maneras y cuidar ciertas distancias entre la edad, los espacios, los títulos y vemos como rudeza la omisión de estos detalles.

j) La desinformación como parte del etnocentrismo: No sólo la tendencia a la información descontextualizada sino también la desinformación o la información prejuiciada creó conflictos. Muchos estaban casi completamente desinformados de aspectos importantes sobre Venezuela y sobre los venezolanos, manejaban estereotipos y ocasionalmente éstos actuaban como obstáculos para el trabajo conciente con las diferencias culturales. Por ejemplo: prejuiciados por la fama de los certámenes de belleza nacionales y también por hallar muchas mujeres

delgadas, asociaron esto a conceptos de belleza y suponían que la mayoría de la población femenina era anoréxica, como la anorexia y la bulimia son tan comunes en Estados Unidos y la gente suele ocultarla, juraban que acá sucedía lo mismo e insistían en sondear a las muchachas venezolanas al respecto, cuando aquí se dan sólo casos aislados.

k) El tiempo: El sentido del tiempo norteamericano es preciso, es importante, implica señales de respeto y de economía de recursos, por eso suelen ser puntuales y responsables. El tiempo venezolano es relajado, no es lo más importante, siempre hay treguas y pausas y cuando no, hay excusas. Los norteamericanos suelen chocarse con esta diferencia y hacer mofa del «eterno mañana», aludiendo el compromiso criollo que siempre se posterga. Pero más temprano que tarde, comenzaban a retardar la entrega de sus asignaciones, a llegar con retraso a las citas, y a disculparse.

m) La higiene personal, ambiental y doméstica: Un último aspecto puede ser el de la higiene personal. La higiene personal norteamericana es suficiente pero en Venezuela todas las familias coincidían en exigirles un poco más. Yo traigo a colación un recuerdo de nuestros viajes a Canaima; nos mojamos muchas veces en la lluvia, los ríos y las cascadas, pero ninguno de los estudiantes usó jabón o champú durante cinco días, cosa que el venezolano no acostumbra y si observamos la cabellera de mujeres y hombres en las calles del país, la mayoría revelan la higiene personal y la preocupación por su aspecto.

Lo que sucedió en Canaima revela que la higiene personal y el cuidado ambiental colisionaron, estos jóvenes norteamericanos no querían contaminar con substancias químicas las aguas guayanesas y con este argumento un poco al extremo evidenciaron que su higiene personal o apariencia no es tan importante para ellos, en cambio sí creen importante la contaminación ambiental y también la higiene de los espacios exteriores comunes como las calles, plazas y parques. Esto puede aplicarse menos a sus espacios interiores, las habitaciones.

Contrariamente, el venezolano común, cuida mucho su higiene y el arreglo tanto personal como del interior de su casa, pero no cuida mucho los espacios exteriores comunes o macro ambientales.

n) El espacio privado: en reiteradas oportunidades revelaron sentirse como intrusos cuando visitábamos algún pueblo o taller o casas de familia, se volvían humildes y tímidos, confesaban que se sentían invasores, porque su concepto del espacio privado se les imponía, preguntaban si teníamos previas citas y si estaríamos molestando; cuando generalmente la gente receptora se mostraba complacida con la visita y les ofrecía café, empezaban a relajarse. Igualmente algunos se incomodaban si llegaban visitas inesperadas a sus casas, buscándolos. Igual pasaba en sus dormitorios, querían cerrar siempre la puerta con llave y algunos miembros de las familias criollas entraban con total confianza, y sin llamar!. Los venezolanos ciertamente no ven la visita como una intromisión, la visita sigue siendo una cortesía y motivo de alegría, las casas criollas todavía abren sus puertas amablemente y reciben sin problema al que llega.

Umbral al etnorelativismo

Tal experiencia intercultural no garantiza que se adapten a cualquier otra cultura en ocasiones sucesivas; sin embargo, ciertamente han ganado un terreno valioso para mirar introspectivamente a la cultura propia y a las culturas en un marco más conciente y profundo.

Además de ganar el conocimiento de la lengua, del espíritu de la lengua y de la cultura nueva, la experiencia es valiosa porque al concientizar aspectos de la cultura propia, hay un reforzamiento de los valores culturales e identitarios, y también se produce por cotejación un cuestionamiento de estos valores y una apertura hacia la apreciación justa de los valores de los otros.

Recomendaciones para la gradual apertura en el contacto intercultural

Aparte de tratar de mantenerse sanos, bien alimentados y descansados, es recomendable emprender ciertas tareas que estratégicamente coadyuvan a la adaptación gradual:

- Leer sobre la empatía como estrategia comunicacional
- Leer sobre el choque cultural
- Alcanzar el punto de aceptación de que todas las culturas son diferentes
- Analizar los rasgos importantes y tendencias, clase y tipo de la cultura propia
- Discernir entre los estereotipos, las generalizaciones y las sobre-generalizaciones
- No crear condiciones para el aislamiento
- No aislarse, ni solo ni en grupos de semejantes
- Acercarse a las manifestaciones artísticas de la nueva cultura
- Acercarse a los personajes relevantes de la nueva cultura
- Acercarse a las tradiciones y fiestas de la nueva cultura
- Evadir confrontaciones y conflictos
- Incentivar la propia curiosidad a través de películas, videos, fotografías de la nueva cultura
- Descubrir aspectos de la cultura: algunos valores, creencias y comportamientos
- Tratar de no evaluar o caracterizar dualísticamente lo descubierto.
- Observar cuidadosamente los privilegios y no pretenderlos
- Tratar de evitar la polarización y el contraste mediante la inclusión
- Metas a compartir con la cultura nueva: ¿qué tenemos en común?
- Enfocar de nuevo la cultura propia
- Mostrar respeto por el otro aunque no se comprenda totalmente aún
- Definir y trabajar con la doble percepción de las cosas
- Elaborar un listado reflexivo de las diferencias captadas entre ambas culturas

- Procurar aprender más y más profundo acerca de la otra cultura
- Ensayar temas que refieran los conocimientos específicos contextualizados sobre la nueva cultura, demostrando flexibilidad, tolerancia y respeto.

Últimas palabras de los estudiantes al irse de Venezuela:

-»*Ahora podré por fin hablar de veras con mi papá, en su lengua y en su latinidad*» FN.

-»*No quiero irme, o mejor dicho, no quiero dejar a mi familia venezolana*» MN-W

-»*Quiero más lechuga para mis amebas!!*» CM

-»*Me siento mejor aquí que en los Estados Unidos, estoy conociendo el mundo latino de verdad*» JD

-»*Todo lo que he visto me hace pensar que merece la pena luchar y hacer revolución para subir la calidad de vida del pueblo, tanto en la India como aquí los sistemas financistas de apoyo a la autonomía de la mujer tienen hondas repercusiones positivas*» TR

-»*Yo nunca había recibido tanto cariño, ni había tenido hermanas, ahora en verdad tengo una gran familia*» JR

-»*Buscaré una beca Full Bright para regresar a Venezuela, quiero vivir aquí por más tiempo*» AL

-»*Gente en lugar de máquinas de compra-venta, gente que se convierte en tus amigos de cada día, eso es lo que más me gusta de Venezuela*» FB

-»*Cuando consiga un novio, tiene que querer tanto a Venezuela como yo*» CDJ¹¹

Notas:

- ¹ Este artículo se terminó de escribir en Marzo de 2004, y fue arbitrado para su publicación en Abril de 2004. [Nota del Comité Editorial].
- ² Lic. En Letras, mención historia del Arte; M. Sc. en Patrimonio Histórico y Natural; M. Sc. en Etnología, mención Etnohistoria. Investigadora de apoyo del Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas (GRIAL) del Centro de Investigaciones Etnológicas (CIET). Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.
Profesora invitada de Pitzer College en Venezuela desde 1999-2002 para el área de Arte prehispánico Andino Venezolano. Directora de Pitzer College in Venezuela entre 2002-2004. e-mail: fibibau@yahoo.com
- ³ No confundir con Ontario de Canadá.
- ⁴ Las sedes Pitzer College Venezuela, Zimbawe, Nepal y China, fueron cerradas o entraron en receso por razones de prudencia ante inestabilidad socio-política o de riesgo sanitario en este período.
- ⁵ Estaríamos hablando de once semestres y aproximadamente 88 estudiantes. Durante mi trabajo en Pitzer College observé directamente el choque cultural de 20 jóvenes y revisé reportes indirectos de 20 casos más.
- ⁶ Janet y Milton Bennett, 2001.
- ⁷ Idem.
- ⁸ Traducción de la autora.
- ⁹ Traducción y síntesis de la autora.
- ¹⁰ La información acerca del nuevo choque cultural en los EE.UU me ha sido suministrada por los estudiantes vía correo electrónico, correo postal, telefónica y personalmente.
- ¹¹ Los criterios tomados en cuenta para este artículo fueron expresados directamente o recabados en el análisis de los «feel books» semanales, de los siguientes estudiantes: C. Moody, T. Ramchandani, C. DeJong, F. Nolasco, L. Kaplan, M. Noyes-Watkins, J. Eyunni, R. Friedlander, R. Fichtenbaum, F. Brandt, Y. Díaz, J. Reynolds, L. Parker, A. Lynnes, J. Durand, J. Rebert, R. Raulins, J. Nikita, L. Van Sciver, N. Friedman, C. Vaughan, D. Bob, E. Hastings, W. Lawrence, S. Carlson, Y. Denda, K. Bashford, M. Funk y E. Mayo.

Bibliografía:

- BAGULEY, Kitt.
2000 «*Culture shock! Venezuela*». Graphic Arts Center Publishing Company.
Portland, Oregon. USA
- BENNETT, Milton J.
1998 «*Basic Concepts of Intercultural Communication: Selected Readings*».
Intercultural Press. Yarmouth, ME. USA.
- BENNETT, Milton J.
2001 Developing Intercultural Sensitivity. Communication Perspectives, INC.
Portland, Oregon. USA
- BROWN, H., DOUGLAS
1986 «*Learning a second culture*». San Francisco State University en VALDES,
Joyce Merrill, ed. *Culture Bound*. Cambridge University Press.
- KOHL, L. Robert.
1996 «*Survival Kit For Overseas Living*». Yarmouth, ME: Intercultural Press
- TOFFLER, Alvin.
1973. «*El shock del futuro*». Plaza 6 Janés ed. Espulgas de Lobregat, Barcelona,
España. 636 p.
- Zangwill, Israel,
1921 *Melting Pot: Drama in 4 acts*, Mcmillan ed., N.Y.
- S/a
WEBSTER'S NEW WORLD THESAURUS. Warner Books.

Francisco Toledo: mito y leyenda¹

Esther Morales Maita²

Resumen

Nos proponemos en este artículo vincular la recreación plástica que hace el pintor mexicano Francisco Toledo (Juchitán, 1940), del conejo y el coyote con los símbolos de la tradición oral y de la literatura zapoteca. Plantearemos, a partir de la revisión del concepto de mito y su relación con la literatura, la historia y el arte, que el artista no se dedicó tan sólo a pintar o ilustrar los mitos o los cuentos que por tradición oral le habían transmitido sus padres o abuelos sino que crea todo un lenguaje plástico, que nunca estuvo separado de esas historias, cuentos y mitos zapotecas.

Palabras claves: historias, mitos, cuentos, recreación plástica.

Abstract

In the present article the author intends to ground up the artistic recreation, that the mexican painter Francisco Toledo (Juchitin, 1940) makes of the rabbit and the coyote, in relation to the symbols of zapotecan oral tradition and literature.

We begin reexamining the concept of myth and its relation to literature, history and art. He states that the artist not only dedicated himself to paint or illustrate the myths and the stories, that through oral tradition were transmitted to him by his parents and grandparents, but creates a complete artistic language that was never separated from these zapotecan histories, stories and myths.

Key words: histories, myths, stories, artistic recreation.

Introducción

El mundo de las imágenes del pintor mexicano Francisco Toledo (Juchitán, 1940) está lleno de animales, creemos que esta presencia tiene que ver con la infancia del artista cuando sus familiares le narraban en idioma zapoteco las aventuras del conejo y el coyote. Este material de la tradición oral de la cultura zapoteca fue convertido en literatura, a mediados de los años treinta y cuarenta del Siglo XX, por los escritores Wilfrido C. Cruz, Andrés Henestrosa y Gabriel López Chiñas. A partir de estas lecturas hemos podido detectar que en la vasta obra de Toledo aparecen de manera reiterada las aventuras del conejo y el coyote. Las pícaras narraciones de los autores zapotecos se convierten en imágenes recreadas por Toledo en lienzos y grabados. Lo que nos interesa plantear en la investigación es el proceso de recreación plástica que hace el artista de estos animales; las vinculaciones de estos símbolos con la mitología zapoteca, la tradición oral, la literatura y el concepto artístico que desarrolla el artista. Nuestra hipótesis es que el artista recrea imágenes que toma prestadas de la mitología de su pueblo, forman parte del inconsciente colectivo y tienen su fuente en la tradición oral de los zapotecas.

Un sueño que se cumple

Cuando Francisco Toledo regresa a Juchitán en 1965 luego de cinco años de permanencia en Europa, no vuelve para ser otro de los pintores formados en París. Vuelve para reencontrarse consigo mismo y para crear un lenguaje plástico que nunca estuvo separado de las tradiciones, historias, cuentos y mitos zapotecas, que desde siempre habían conformado su vida. Regresa para ser juchiteco, para tener una familia bilingüe y para ser un creador único, expresión de una manifestación plástica muy particular y a la vez universal de lo que significa ser zapoteca.

Cuando Medina y González (1994:13) lo entrevistan el artista se confiesa:

«La gente de mi generación que creció en Juchitán es muy conservadora, pero yo soy emigrado y esa es otra condición. Mi padre tenía

cierto éxito comercial y eso era también otra condición porque podíamos comprar libros, o mandarnos a Oaxaca o a México a estudiar, ayudarnos a ir a Europa. Soy una gente que en cierta manera entiende los límites de ir allá, borrándome, por el mundo, y a lo mejor por eso es mi cosa de querer agarrarme, de querer regresar.

Cuando regresé de París quise vivir en Juchitán, quise tener familia juchiteca, quise que mis hijos hablaran zapoteco; entonces me fui a vivir a Juchitán, me casé con una mujer juchiteca, tengo una hija bilingüe, que es poeta. Más o menos era un sueño que se cumplió. Tras un tiempo no pude quedarme en Juchitán, no pude quedarme con mi familia juchiteca y me fui.»

A su regreso de París comienza a realizar una obra madura, en Juchitán encuentra los motivos, los temas y las imágenes para realizarla. Se encuentra con una tradición que lo había estado esperando y en ella figuran dos animales claves para la mitología zapoteca: el conejo y el coyote. Todo un universo gira en torno a estos dos personajes que habitan en su obra con la misma libertad y solvencia que en la mitología de su pueblo, así el artista actualiza el pasado y lo hace presente.

Toledo trabaja reiterativamente las figuras de los animales, que antes mencionamos, con un sentido universal:

«¿Por qué pinto animales? Quizá tiene que ver con la infancia, cuando nos contaban en zapoteco, los cuentos de Lexu ne gueu. Son las leyendas istmeñas del coyote y el conejo. Alguien ha dicho que conservan reminiscencias de cuentos africanos traídos a Oaxaca. Pero antes que mi pintura, esos animales han habitado la poesía y la tradición oral del Istmo. Yo solamente estaría machacando esos cuentos ... pero hay mucho más. Está la pintura universal, desde luego. No sé. Qué se puede decir.» (Toledo 1992:69).

Leexu, gueeu: guenda

Dentro de los mitos zapotecas encontramos aquel que nos narra cuando el sol y la luna eran hermanos huérfanos y en sus aventuras para encontrar un rincón donde trabajar y poder comer y dormir se encontraron con un amo malvado, que los hacía trabajar demasiado y cuando ya no quiso darles más de comer los despidió. De este modo llegan a un país en el que reina un enano, menudo de cuerpo pero de gran corazón, que los recibe con chocolate, tamales y manzanas. Un día los dos hermanos salen a pasear por la pradera y tomados de las manos galopaban. La luna vio un conejo echado en un matorral y le invade la tentación de adueñarse del animal sin comentarle al hermano. Víctima de su egoísmo se desprende del sol y se va quedando atrás. Al pasar por el matorral atrapa el conejo y lo esconde en su seno. Desde entonces la luna no ha podido alcanzar a su hermano el sol en las praderas del cielo. Apenas puede mitigar su dolor acariciando al conejo que la acompaña. (Cruz 1935).

El conejo aparece reproducido de múltiples maneras por Toledo, contemporaneizado, erotizado, metamorfoseado es el mismo conejo de las viejas historias zapotecas, y es que el artista nunca perdió el orgullo de ser juchiteco, orgullo que también experimentan sus paisanos. A diferencia de la mayoría de los pueblos indígenas, los juchitecos sienten un gran respeto por mantener su idioma, las costumbres y las tradiciones de los zapotecas. Este orgullo se manifiesta en todos los aspectos de la vida cotidiana, como afirma Nolasco (1972:14):

«Los zapotecos del Istmo, como grupo étnico, y a diferencia de la gran mayoría de los indígenas mexicanos, se muestran sumamente orgullosos de ser indígenas. El monolingüismo entre ellos no es muy alto, y no muestran gran resistencia en aceptar el español como segunda lengua, como lingua franca, pero, afortunadamente, no parecen estar dispuestos a abandonar el zapoteco para usar sólo el español. Se niegan claramente a perder sus indicadores étnicos: vestido e idioma, de los cuales se sienten sumamente orgullosos.»

Quizá por eso en Juchitán llama la atención el atuendo que utilizan tanto hombres como mujeres. Ellos, generalmente visten pantalones y camisas de algodón blanco y ellas, falda larga hasta el piso y huipil, tocados almidonados de encaje o *Bidami quiichi* para uso diario y festivo. Dentro de sus casas se encuentran objetos de palma teñidos y tejidos, calabazas pintadas y laqueadas, cortadas a la mitad que ellos llaman *Siga gueta*, hamacas para dormir y el *ziguii*: horno construido de un gran jarrón de cerámica en una matriz de barro. Primordialmente se alimentan de iguanas, huevos de tortugas y otros exquisitos alimentos marinos. Durante los días de celebración toman *Bupú*, espuma hecha con cacao fresco, azúcar y pétalos tostados de las flores del *gie'suba* batido hasta formar una espuma fragante y espesa. Desde muy niños los juchitecos aprenden que no hay otro lugar como Juchitán, que éste es el sitio más importante del mundo y que ellos son superiores a cualquier raza. (Peterson 1975).

No hay duda que la cantera de la que se nutre Toledo para crear su obra se encuentra en la mitología zapoteca y que la presencia del conejo y el coyote estaba antes en esa mitología. Ahora, acerquémonos un poco al simbolismo de ésta veamos por ejemplo que la astucia determina todas las acciones del conejo en los cuentos que protagoniza con el coyote, es la simbolización de la inteligencia y se le denomina *leexu*. Por otro lado, el coyote es el animal legendario de los zapotecas y se cree que la cola de éste sujeta a los brujos, ya que en la cola existe un pelo que le pertenece. En voz zapoteca se le llama *gueeu*, *xpiccubinnidchaba* o perro del diablo. (Cruz 1935).

En este momento es conveniente señalar que una de las características de las sociedades animistas son las representaciones totémicas, que en el caso de las culturas zapotecas se expresan a través de la creencia en el *huella*, *guela* o *guenda*, entidad que representa el doble animal de determinada persona a la que está unida su suerte. Pues por un lado es el animal protector del hombre, mientras por el otro el daño causado a la *guenda* repercute en el hombre, mujer o niño a la que tiene ligado su destino.

Mito, realidad y recreación

Este acercamiento a la obra de Francisco Toledo a través de su fuente fundamental nos lleva a revisar las relaciones que hay entre el mito, la historia, la literatura y el arte. Nos obliga a desglosar estas categorías con la intención de determinar como ellas se entrelazan en su obra. Y es que pareciera no haber distancias entre lo real y lo recreado. De allí que, como en su cotidianidad, en la obra de Toledo nada separa la realidad de los mitos porque ambos mundos son uno solo en la mentalidad del zapoteco.

Es necesario indagar lo que, en su concepción etimológica, significa la palabra *Mithos*: fábula. Y fábula, según la Real Academia de la Lengua, es mentira o historia inventada. Por ello, según Barjau (1988), para los españoles los relatos indígenas eran fábulas o más bien mentiras o historias inventadas.

Casi todos los estudiosos coinciden en afirmar que un mito es una narración. Son los relatos de acontecimientos que sucedieron en un tiempo sagrado o eternidad. Pueden explicar los fenómenos naturales, remitir a la creación, referir la fundación de pueblos o ciudades, el nacimiento del hombre, animales o plantas. Es decir, «un mito es una narración que cumple con una función social muy concreta a través del manejo del lenguaje y los signos.» (Barjau 1988:71).

Esa función social está estrechamente ligada a la historia de los pueblos: los temas míticos engloban la preocupación del hombre por darle explicación a todos aquellos fenómenos y sucesos que escapan a su comprensión. Desde un comienzo el hombre intentó explicarse todo aquello que era sobrenatural o de origen desconocido para él. Estas explicaciones se adaptan, necesariamente, a su propia definición de la realidad y sufrían modificaciones y cambios a medida que esta percepción de la realidad se transformaba.

Entonces podemos afirmar que los mitos, desde un principio, refieren o narran acontecimientos que, si bien es cierto ocurrieron en un tiempo sagrado, nada tiene que ver con el tiempo histórico de occidente.

Por esta razón, la mitología zapoteca se puede clasificar a partir de dos tipos de narraciones: unas, que se refieren a acontecimientos ubicados en el tiempo originario y que narran el inicio del mundo y del ser humano y otras, que describen los cambios que se producen en su concepción mítica de todos los fenómenos naturales y sobrenaturales con la llegada del conquistador.

Cuando Toledo recrea las imágenes del coyote y el conejo está actualizando la historia de su pueblo, tal y como en la tradición oral cada narrador agrega algo a lo contado. De igual manera, el artista la renueva, la acerca a nuestra época utilizando un lenguaje plástico contemporáneo «lo que más me ha interesado es la historia de mi pueblo, historia que escuché de boca de mis padres, abuelos, tías.» (Matus 1980:12).

También se hace necesario advertir la relación del mito con la literatura y finalmente con las artes plásticas. Es a partir de los relatos míticos, transmitidos de generación en generación por la tradición oral y más tarde convertidos en literatura, que podemos atisbar en la mitología del pueblo juchiteco y establecer la correspondencia que consideramos existe entre ésta y el mundo de imágenes de Francisco Toledo. Es bueno subrayar que el artista es un gran conocedor de la mitología de otros pueblos y culturas.

Tomaremos como premisa la afirmación de Barjau (1988:23): «el mito también se vincula y se prolonga con la literatura.» Intentaremos aclarar las relaciones, diferencias y semejanzas que existen entre los mitos, los cuentos populares o narraciones míticas, los mitos etiológicos y, sobre todo, como se evidencian en la literatura zapoteca que hemos investigado.

¿Será el mito un cuento?

Mito y cuento se superponen, por ello se puede afirmar que mito y mitología son términos inclusive tanto por lo que respecta a los mitos, en el más especial de los sentidos, como a los cuentos populares. (Kirk 1973).

La etnología, específicamente en la obra de Lévi Strauss, aclara que el mito puede convertirse en cuento a condición de que abandone su intención edificante o explicativa científica. (Barjau 1988).

Como comenta Kirk (1973), los elementos sobrenaturales están presente tanto en los mitos como en los cuentos populares. En los últimos unos conducen naturalmente a otros, mientras que en los mitos producen frecuentes cambios drásticos e inesperados mientras avanza la acción. En cuanto al tiempo ya se ha dicho que los mitos pertenecen a un pasado atemporal, en cambio, la acción de los cuentos populares ha tenido lugar dentro del tiempo histórico, en el pasado casi siempre, pero no en un pasado distante o primigenio.

En lo que se refiere a sus funciones los mitos tienen, con frecuencia, algún serio propósito fundamental, además de contar una historia. Los cuentos populares, en cambio, tienden a reflejar simples situaciones sociales y presentan temas fantásticos, más para ampliar el alcance de la aventura y el ingenio que por necesidades imaginativas o introspectivas. (Kirk 1973).

El siguiente relato forma parte de las narraciones míticas de Juchitán y nos lo cuenta el mismo Toledo (1992:69):

«Es el cuarto viernes de Cuaresma y el coyote llega con dinero. Compra muchas golosinas y el conejo, que no tiene nada, se encuentra un zapato. Al pasar el coyote, el conejo le muestra su hallazgo: 'Que bonito zapato', dice el coyote, y en lo que admira el zapato el conejo le roba los dulces. Huye brincando por el monte.»

El conejo que ocupa el centro en las obras de Toledo, simboliza la astucia. En todas sus aventuras alcanza lo que se propone utilizando un ardid. Puede vencer a casi todos los animales con los que se enfrenta, Su arma más poderosa es el ingenio, pero sus mejores hazañas y peores mañas encuentran su máxima expresión cuando se enfrenta al coyote y, a pesar de la ferocidad y lo temible de su contrincante, el indefenso conejo lo burla una y otra vez.

Los relatos que protagoniza el conejo tienen uno de los elementos que distingue a los mitos etiológicos: el uso del ingenio o la estratagema. Para Kirk (1973), una de las diferencias fundamentales entre los mitos y los cuentos populares radica principalmente en la fantasía sin límite de los primeros y en la utilización de la estratagema y el uso del ingenio en los cuentos.

Para explicar esta manera de representar al animal recurriremos a cierto mito etiológico, narrado por Henestrosa (1960): Se dice que en los primeros días, el conejo no tenía largas las orejas, ni grandes y de fuera los ojos. Era casi tan inteligente y tan pequeño como hoy. Hasta el cielo llegó la fama del conejo y Dios lo mandó a llamar y le puso una prueba: debía regresar al cielo cuando lograra conseguir la piel de cuatro animales: del tigre, del lagarto, del mono y de la serpiente. Y se despreocupó del conejo, hasta que un día lo tuvo de nuevo enfrente con las pieles que le había encargado. Temeroso y sorprendido, al ver de lo que era capaz ese pequeño ser, Dios no quiso cumplir su promesa y se cree que lo tomó de las orejas y lo encerró en la luna, donde lo podemos observar rodeado de luz. O más bien que lo lanzó al suelo y al caer adelantó para defenderse las manos, y del golpe se le saltaron los ojos y alargaron las orejas y volvió a la tierra, con las patas delanteras más cortas, las orejas largas y grandes y de fuera los ojos. El autor no abunda en la promesa incumplida, pero deja claro como hasta Dios se sorprende ante la astucia del conejo.

Según Jensen (1966) la introducción del ardid no obedece a la casualidad y está en relación directa a la ausencia de los elementos heroicos en la cultura que lo utiliza: Tal parece como si el hombre hubiera cobrado conciencia de su superioridad respecto a las demás criaturas mediante el empleo del ardid. Pero, en muchos otros aspectos, la astucia y el éxito van juntos, lo mismo que la incapacidad intelectual y el fracaso. En la medida en que el éxito se presenta en una determinada cultura como algo digno de adquirir, la astucia constituye un elemento indispensable en la actividad humana.

Pareciera que en *esos primeros días*, cuando el conejo no tenía la forma que hoy conocemos, la cultura zapoteca ya no podía sustentarse en la heroicidad de los dioses y la raza. Sólo a través de la astucia, de la inteligencia se podía alcanzar el éxito. Aparecen entonces los dos rasgos que menciona Jensen: la conciencia del éxito y la superioridad de la inteligencia, una suerte de alegoría de la conquista.

Como afirma Jensen (1966:92):

«Los mitos etiológicos son mucho más asequibles para nuestra comprensión que los verdaderos. En efecto, las explicaciones que en ellos se dan son, por lo regular, transparentes y se fundan en asociaciones que se combinan con intención juguetona, para conseguir un efecto artístico de la narración. En este sentido son típico arte popular, o sea, que no son producto de determinadas vigorosas personalidades poéticas –sin cuyo concurso decisivo no se conciben los verdaderos mitos- sino obra de una fantasía juguetona que se sirve del esquema creado por el mito auténtico.»

En la relación del mito con las artes plásticas el crítico e historiador mexicano Manrique (1978:s.n.), ha observado que el mito en la obra de arte puede tener dos posibilidades extremas:

1) En un caso puede ser la recirculación del mito con intención ideológica. Es el caso de un nacionalismo utilizado como medida de defensa, como exaltación de lo propio frente a los amagos de lo extraño.

2) En el otro caso puede ser la verdadera actualización del propio mito, la recuperación, más bien la presencia normal, no de formas sino de aquella antigua manera de relacionarse con los objetos y con el mundo.»

En la historia del arte mexicano contemporáneo encontramos la presencia del mito en la primera etapa del muralismo, cuando existía la necesidad de exaltar los valores nacionales y se iniciaba la búsqueda de una identidad cultural. En una segunda etapa del muralismo, los valores míticos comienzan a sufrir un proceso de canonización, pierden toda la

vitalidad para transformarse en un lenguaje nacionalista carente de toda significación. En este sentido Rodríguez Prampolini (1985:319) señala:

«Es interesante apuntar la iconografía y la simbología de la pintura mural porque es el reflejo más o menos fiel de la retórica y el idioma utilizado por los teóricos y políticos de la revolución, que, como una baraja muy usada, fueron decantando un lenguaje que nos es común pero que lentamente se ha desgastado.»

Entre Francisco Toledo y Rufino Tamayo (1899-1991) existen algunas correspondencias: ambos nacen en Oaxaca y confiesan su mestizaje; los dos coinciden en su contacto con el mundo indígena, para Tamayo ese contacto se da en 1921 cuando es invitado por José Vaconcelos a trabajar como Jefe del Departamento de Dibujo Etnográfico en el Museo Nacional de Arqueología. En cambio, para Toledo el acercamiento se produce en los primeros años de su infancia a través de las narraciones de los mitos y leyendas de Juchitán, que de forma oral le transmiten sus abuelos, padres y tíos. Los mitos aparecen en la obra de Rufino Tamayo a través de nuevos contenidos expresados en un lenguaje plástico actualizado, se le puede considerar un punto intermedio entre los muralistas, de la primera etapa, y Toledo, quien comienza a elaborar una manera propia de representar su universo desde la segunda posibilidad ya descrita en líneas anteriores por Manrique. No ilustra las historias que escuchó desde niño, las reinventa, le sirven de pretexto para su proceso creador y, finalmente, se independiza de ellas, se hacen obras con existencia propia, libres de la fuente de la que pudieron haber tomado vida. De allí que, incluso, puedan ser objetos de análisis formal sin necesidad de tener conocimiento de lo que significan el conejo y el coyote para la cultura zapoteca. De esta forma trascienden los límites geográficos a los que podamos circunscribirlas.

Inconsciente consciente

Manejamos la hipótesis que tanto el conejo como el coyote aparecen en la obra de Toledo con cierto carácter simbólico, tal vez arquetípico y que posiblemente son vividos por los miembros de la comunidad juchiteca a un nivel inconsciente. En este sentido consideramos que la psicología ha dado grandes aportes para el estudio del arte y sus relaciones con los sueños, la imaginación, los cuentos y los mitos.

Erich Fromm (1972) divide los símbolos en tres tipos: convencionales, accidentales y universales. Estos últimos establecen una relación intrínseca con lo que representan y son compartidos por todos los hombres, el accidental es personal y el convencional se reduce a un grupo de personas que participan en dicha convención.

Los símbolos universales conforman el lenguaje simbólico, para Fromm (1972:14) «... es un lenguaje en el que las experiencias internas, los sentimientos y los pensamientos son expresados como si fueran experiencias sensoriales, acontecimientos del mundo exterior.» Según el mismo autor las características principales del lenguaje simbólico están en su lógica distinta a la del idioma convencional que hablamos a diario, en esta lógica no son el tiempo y el espacio las categorías dominantes sino la intensidad y la asociación, además es un lenguaje universal que elabora la humanidad igual para todas las culturas y para toda la historia.

Durand (1971:16) considera que «el símbolo es, pues, una representación que hace aparecer un sentido secreto: es la epifanía del misterio.» De igual modo considera que existe un doble imperialismo del significante y del significado en esta manifestación del acto epifánico, que les da la característica común de redundancia. A partir de esta propiedad específica de redundancia perfeccionante, el autor, esboza una clasificación del universo simbólico: símbolos rituales, la redundancia apunta hacia los gestos; relaciones lingüísticas como el mito y sus derivados; símbolos iconográficos, imágenes materializadas por medio de un arte. El símbolo, las imágenes simbólicas, las posibilidades de simbolización son todas funciones de la mente humana; «además un

símbolo se emplea para articular ideas acerca de algo sobre lo cual deseamos pensar, y hasta no tener un simbolismo suficientemente adecuado no podemos pensar acerca de ello (Langer 1967:34).

Es conveniente advertir que la capacidad de simbolizar concierne al inconsciente, a diferencia de la alegoría que es producto de la conciencia. Simbolizamos a través de los sueños y de la imaginación. Según Cirlot (1981:46) «los símbolos en cualquiera de sus apariciones no suelen presentarse aislados, sino que se unen entre sí dando lugar a composiciones simbólicas, bien desarrolladas en el tiempo (relatos), en el espacio (obras de arte, emblemas, símbolos gráficos) o en el espacio y el tiempo (sueños, formas dramáticas.»

Es así como podemos establecer una relación entre símbolos, mitos y cuentos, imaginación y sueños a través de la idea de inconsciente o «lugar donde viven los símbolos.» (Cirlot, 1981:30). El inconsciente es un término psicológico que se refiere al extraconsciente o lugar donde se originan las experiencias numinosas y de ninguna manera el subconsciente, ya que no está debajo de la conciencia sino que «es el estrato más hondo del gran mundo interior psíquico en el que nuestro Yo arraiga.» (Aeppli, 1965:67).

Para Jung (1981) existe una diferencia entre el inconsciente colectivo y el inconsciente personal, lo considera una parte de la psique que conserva y transmite la común herencia psicológica de la humanidad. Afirma que quien se incline por el segundo término debe dar explicaciones de naturaleza personal y que las ideas colectivas, especialmente las manifestaciones arquetípicas, no pueden nunca ser derivadas del acervo personal.

De esta manera podemos afirmar que algunas de las imágenes y asociaciones presentes en el lenguaje simbólico de los mitos, de los cuentos, de las obras de arte y de los sueños, tienen un carácter colectivo, un sentido espiritual arquetípico. En estas manifestaciones, como dice Jung (1981:22) «se exterioriza el alma y los arquetipos se manifiestan en su relación natural, en forma de formación, transformación, recreación eterna del eterno pensamiento.»

A manera de conclusión podemos afirmar que Francisco Toledo regresa a Juchitán para corroborar su ser indígena y también para universalizar las imágenes de los mitos y leyendas de su región de origen. Hemos querido comprobar que en la mitología zapoteca, en aquellos relatos oídos durante su infancia, ya convertidos en literatura, arte, por los escritores zapotecos, está la fuente temática, el contenido de su obra. Estas narraciones constituyen la historia de un pueblo y es esta historia la que Toledo recrea en las aventuras de lexu ne gueeu. De este modo el artista revaloriza la tradición indígena al convertir los mitos de la cultura zapoteca en el leit motiv de su obra, actualizándolos, trayéndolos a nuestro presente y haciéndolos universales.

Notas:

¹ El artículo fue concluido en Diciembre de 2003, y arbitrado para su publicación en el primer cuatrimestre del 2004. [Nota del Comité Editorial].

² Licenciada en Artes, mención Artes Plásticas. Universidad Central de Venezuela Magíster en Historia del Arte. Universidad Nacional Autónoma de México Miembro del Personal Docente y de Investigación del Departamento de Historia del Arte, Escuela de Letras, Humanidades y Educación. Universidad de Los Andes. moralesmaita@yahoo.es

Bibliohemerografía

- AEPPLI, Ernst
1965. «*El lenguaje de los sueños*». Editorial Luis Miracle. España.
BARJAU, Luis
1988. «*La gente del mito*». INAH, Col. Divulgación. México.
CIRLOT, Juan Eduardo
1981. «*Diccionario de símbolos*». Editorial Labor. Madrid.
CRUZ, Wilfrido
1935. «*El tonalamatl zapoteco*». Imprenta del Gobierno del Estado de Oaxaca. México.

- DURAND, Gilbert
1971. «*La imaginación simbólica*». Amorrortu Editores. Argentina.
- FROMM, Erich
1972. «*El lenguaje olvidado*». Librería Hachette. Argentina.
- HENESTROSA, Andrés
1960. «*Los hombres que dispersó la danza*». Imprenta Universitaria. México.
- JENSEN, Ad. E.
1966. «*Mito y culto entre pueblos primitivos*». Fondo de Cultura Económica. México.
- JUNG, Carl Gustav
1981. «*Simbología del espíritu*». Fondo de Cultura Económica. México.
- KIRK, G.S.
1973. «*El mito: su significado y funciones en las distintas culturas*». Barral Editores. España.
- LANGER, Susanne
1967. «*Sentimiento y forma*». UNAM. México.
- MANRIQUE, Jorge Alberto
1978. «*Una reflexión sobre la presencia del mito en el arte latinoamericano*». Simposio de la Bienal Latinoamericana de Sao Paulo. Brasil.
- MATUS, Macario
1980. «*Autorretrato con familia*» en, *La Semana de Bellas Artes*. (N° 125). México, pp. 12-13.
- MEDINA, Cuauthemoc y GONZALEZ, Renato
1994. «*Close Up de Toledo*» en, *Viceversa*, (N°18), México, pp.6-13.
- NOLASCO, Margarita
1972. «*Oaxaca indígena. Problemas de aculturación en el estado de Oaxaca y subáreas culturales*». Instituto de Investigación e Integración Social del Estado de Oaxaca. México.
- PETERSON, Anya
1975. «*Prestigio y afiliación en una comunidad urbana: Juchitán: Oaxaca*». INI-SEP. México.
- RODRÍGUEZ PRAMPOLINI, Ida
1985. «*México 75 años de Revolución (Educación y Cultura)*». Fondo de Cultura Económica. México.
- TOLEDO, Francisco
1992. «*Un niño vidente*» en, *Memoria de Papel*. (N°4), México, pp.67-69.

Resenciones

CLARAC, Jacqueline. *Historia, cultura y alienación en época de cambio y turbulencia social: Venezuela 2002-2003*. GRIAL. C.I.ET- Museo Arqueológico. Universidad de los Andes. Mérida- Venezuela. 2004. 120 p.

Raquel Martens Ramírez
GRIAL- Universidad de los Andes

Durante muchos años de experiencia en el campo de la antropología y también de la historia, la autora propone y reflexiona acerca del papel de los «científicos sociales» en nuestra sociedad venezolana, particularmente insiste en su formación, que es el resultado de la imposición e influencia de determinados modelos occidentales y dominantes de ver el mundo. En este sentido, hay varios niveles que no están explícitamente determinados, pero que interactúan entre sí y son interesantes observar para comprender la «nuestra» (mirada interna) de la sociedad venezolana: primero, develar la complejidad de nuestra sociedad es una tarea ardua pero no imposible, ya que a pesar de las mezclas* de diversos grupos étnicos procedente de tres continentes, aún persiste en práctica y discurso, la exclusión de amplios sectores del país por aquellos sectores y grupos que se auto-representan como los conocedores de la «verdad» y se sienten «superiores» del resto de la población.

Segundo: por lo general, los grupos e individualidades que excluyen a otros sectores por su pertenencia a una clase social, grupo étnico o grupo de interés, no son capaces de mirarse a sí mismos, e ignoran su propia historia. De este modo, en diversos ámbitos tales como la universidad, los ministerios, las escuelas, etc, aún se mantiene una postura racista soterrada, producto de nuestro pasado de exclusión, de dominación étnica y cultural, y de sometimiento a intereses ajenos a la realidad venezolana, por lo tanto esta se expresa en alienación y en

vergüenza cultural. La autora señala que hay que corregir esta visión parcializada de entender la historia de Venezuela, comenzando por corregir las fallas en los textos escolares, y las fallas de formación de los educadores, que transmiten y repiten valores y estereotipos negativos de los diferentes grupos étnicos que conforman esta sociedad pluricultural y multiétnica.

Por último, tenemos otro nivel (muy importante), y es que la reflexión sobre nosotros mismos, es un proceso muy doloroso, especialmente dadas las circunstancias actuales de confrontación y polarización política debido a los cambios suscitados por el actual gobierno de la República Bolivariana de Venezuela, en el que la afición de sectores que tuvieron el control del Estado (recursos), acusa al «otro» de provocar «divisiones de clases sociales», cuando éste ha sido un fenómeno que se traduce en escudriñar en nuestro propio proceso histórico, el cual ha sido negado, olvidado y tergiversado por diversos actores sociales que no asumen sus responsabilidades con el país, y son los que han conformado las élites de la sociedad venezolana (empresarios, políticos, medios de comunicación, entre otros).

En efecto, la autora se ve a sí misma, en relación a «otros» dentro y fuera del ámbito académico, observando la dinámica cultural del país y sus contradicciones, y proponiendo tras su larga experiencia, algunos aspectos éticos y de acción para aquellos que han sido excluidos del sistema y para aquellos que todavía se autoexcluyen en él. Las propuestas son numerosas, pero éstas deben responder a las necesidades y realidades socioculturales de cada región de Venezuela.

No obstante, un tema fundamental que resalta en sus conferencias, es el de la problemática de la tierra en sus diversas modalidades. Si bien la gran parte de la población venezolana habita en zonas urbanas, aún se mantiene en zonas no urbanas, una constante lucha de intereses y conflictos entre diversos sectores del país, por el control de sus recursos estratégicos: los hidrocarburos, los minerales, el agua y los recursos forestales.

En este sentido, una de las labores del antropólogo, es de concienciar a quienes ocupan cargos de poder de la importancia de recuperar el patrimonio cultural (el cual también es de ellos), y de explicarles que el éxito de los planes de «desarrollo endógeno» depende de la inclusión y de la consulta de las comunidades, de modo que sean éstas las que elaboren y ejecuten conjuntamente con los organismos públicos y privados, lo que necesitan en realidad, para evitar distorsiones y una dilapidación de recursos. Para lograrlo, lo más importante es pensar en el factor humano más que el factor económico en cualquier tipo de modalidad de planes de «desarrollo», pues es la humanidad como valor lo que estamos perdiendo por la deshumanización de nuestra especie tras el avance tecnológico. Sobre todo, se debe comenzar por concienciar a los propios antropólogos (algunos de ellos con ambigüedades y contradicciones que la autora no señala explícitamente), de que el factor humano que también los incluye, implica un compromiso más serio que no es precisamente mantener una postura pasiva en las esferas de las encerradas academias, o contradictoriamente y dada a su formación «humanista» actúan ambigüamente, prevaleciendo en ellos sus intereses individuales y de grupo que excluye a los demás.

*La autora, no utiliza comúnmente el término de «mestizaje», e infiero en ello a que es muy utilizado por muchos autores, y políticos para justificar la supuesta «homogenización» de la población con el fin de aplicar los mismos planes de «desarrollo», y negar la diversidad cultural en Venezuela.

VAN DIJK, Teun A. *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Gedisa Editores. Barcelona-España. 2003. 205 p.

Raquel Martens Ramírez
GRIAL- Universidad de los Andes

El autor de origen holandés, y radicado en España, nos presenta en esta obra, las características generales que adopta el discurso racista en diversos ámbitos en la sociedad española, y en América Latina, señalando que existen diferencias entre los países, a pesar de que en América Latina, su historia está ligada a España por el proceso de colonización y dominación.

Aunque las contribuciones de este autor han sido generales, ya que destaca varias referencias bibliográficas que se han producido en torno al tema del racismo y la discriminación, tanto en Europa como en diversos países de América, ha aportado una valiosa información en lo que se refiere a la producción del discurso público, y del uso del lenguaje y de la comunicación, los cuales deben ser estudiados con más detalle, porque en ellos se evidencia la persistencia de formas de discriminación, dentro de un sistema de desigualdad étnico y racial.

En cuanto a las tendencias generales del racismo en España, Van Dijk afirma que existe unas diferencias con el resto de Europa, porque el racismo de élite es complejo y está cambiando rápidamente por el proceso de cambios socioeconómicos de pertenecer a la Comunidad Económica Europea, en donde hay una diversidad de intereses, como es observar negativamente la existencia y presencia de inmigrantes en sus respectivos países. Por un lado, hay un auge del racismo que se relaciona con los Partidos Conservadores como el Partido Popular (PP), que en España han sido influenciados por los partidos falangistas que apoyaron al Dictador Francisco Franco.

De esta manera, los Partidos Conservadores en España, están siguiendo una tendencia política y de acción en contra de las minorías étnicas (regionales y extranjeras) dentro de su país. Al no existir partidos de ultra derecha como los hay en una gran parte de la CEE, se solapa el discurso racista con otras estrategias de discriminación, tales como: aplicar una leyes que las propias élites elaboran para justificar sus acciones discriminatorias y de dominación, presentando negativamente a los «otros» (inmigrantes, gitanos, mujeres, etc) y autopresentandose positivamente ante el resto de la sociedad, afirmando y demostrando que esos «otros» son una «carga», son un «problema», son una «amenaza», unos «delincuentes» y que son «ilegales» en «nuestra sociedad». El autor considera que es una táctica populista muy difícil de superar, pues sólo se debaten los derechos de «nosotros» y no de los «otros», los inmigrantes. De modo que se niegan las propias acciones negativas, ocultándolas o mitigándolas como legales y moderadas. Por otro lado, (aunque no se descartan otras estrategias), es que las acciones realizadas se expresan como tomadas en consenso, como surgidas de una mayoría, a fin de manipular a la opinión pública de una supuesta solidaridad nacional que no existe, en contra de los «delincuentes extranjeros».

Cabe resaltar que este fenómeno no es reciente, pues su comprensión parte por entender el mismo proceso histórico de la península, a través de la ocupación árabe, la reconquista, la expulsión de los judíos, y por supuesto, a la importancia que adquirió España en los siglos de dominación (racista y discriminatoria) en América. Todo este discurso, puede ser analizado con detalle en el ámbito de las universidades, en la Iglesia, en las escuelas, y no podía faltar, en los medios de comunicación, que si bien cuidan su lenguaje, están enfatizando estereotipos negativos y tergiversando información sobre los inmigrantes, que no son considerados ya como personas sino como meras estadísticas y números.

Con respecto a quienes practican el racismo en América Latina, el autor afirma que suelen ser de ascendencia europea y comparten una

ideología similar a los europeos sobre los «otros», pero existen particularidades históricas, económicas, sociales y culturales en los países de este continente, por lo siguiente:

- Los racismos latinoamericanos «son sistemas de dominio étnico-racial cuyas raíces se enclavan en el colonialismo europeo así como en su legitimación» (p. 101).

- Según el contexto y a los complejos patrones de mezcla de «razas» (término que no debería utilizar este autor porque tiene la carga peyorativa de lo que está señalando y quiere evitar), y las estructuras étnico-«raciales», los racistas no son solamente los «blancos» (descendientes de europeos y europeos inmigrados), sino también los «mestizos» y «mulatos» (mejor dicho a otros grupos alienados a determinados intereses que no son los suyos propios).

- El racismo latinoamericano opera como una variante del racismo europeo («gente de mayor apariencia europea que discrimina a gente de menor apariencia europea»: «afrolatinos» e indígenas, a los que vinculan valores negativos, a pesar de que el discurso oficial de los Estados democráticos consiste en la promoción del «mestizaje» como definición de una supuesta igualdad entre todos).

- Existe una asociación, y a menudo se vincula la idea de «raza» con clase social, y poder material y simbólico, y a través de ciertas estrategias (blanqueamiento) y adquisición de estatus por medio de la riqueza y la fama, se puede mitigar el discurso racista, más no desaparece la discriminación y la desigualdad.

- Este sistema de «clasismo-racismo» se combina estructuralmente con modelos de dominación masculina que afectan a las mujeres. En este punto, difiere del autor, en que solamente afectaría a las mujeres, también pensaría en la infancia, ya que obviamente en Europa, la estructura social es muy diferente y se trata de países con baja tasa de natalidad, que en el caso de España, han sido los inmigrantes los que la han incrementado.

- Se niega o se disimula su práctica, al atribuir solamente al sistema de «clasismo-racismo» las diferencias, y desigualdades de poder, de estatus

y de prestigio. Es decir, la realidad económica y sociocultural en Latinoamérica hace que se adopten distintas modalidades de racismo, basadas en la marginación, exclusión, subordinación, etc, y se legitima esta acción mediante la promoción de valores, ideología, normas, sobre el supuesto papel que debe desempeñar cada quien en dichas sociedades.

- Se está tomando conciencia de este problema, mediante la creación de organizaciones que manifiestan sus derechos civiles y humanos, en los sistemas «democráticos».

En lo que respecta a Venezuela (el autor se refiere también a casos concretos del discurso racista en varios países del continente como: México, Brasil, Chile, Colombia, Perú, Bolivia, y Cuba), señala, lo que Clarac, afirma en su libro (reseñado en este Boletín) acerca de la complejidad de nuestra sociedad, que no puede reducirse en un conflicto de «negros y mulatos pobres» y «de clases media y alta blancas», sino de alienación y de vergüenza cultural, en donde se margina, se discrimina y se excluye a las personas por su vinculación de color/clase social, en términos señalados por el antropólogo Rafael López-Sanz, en su obra «Parentesco, etnia y clase social en la sociedad venezolana», que dicho autor no conoce. En efecto, Van Dijk, afirma que también en Venezuela «la negación del racismo por parte de la élite es complice del problema», ya que en los discursos oficiales se formulan en términos de los valores positivos de una «sociedad multicultural mestiza», mientras que en la práctica cotidiana persiste otra realidad.

Sin embargo, se están dando pasos relevantes en Venezuela y que el autor ignora (aunque si persiste la realidad discriminatoria de algunos funcionarios públicos, es más fuerte en los medios de comunicación), afirma que el presidente de Venezuela, Chávez, que es «mulato, se suele considerar el presidente de los pobres, incluidos los negros y los indígenas», y es precisamente a los cambios propuestos por este «mulato», (siguiendo un análisis de discurso según Van Dijk), que la élite de la oposición, considera que un «mulato» no debería tener el poder y lo acusan de dividir al país y provocar el «odio entre las clases» para «querer

imponer un régimen comunista», negando la participación política de los sectores populares. Son varios integrantes de la oposición, los que con sus discursos y sus prácticas, han promovido la discriminación y la desigualdad, amparados en sus partidos políticos conservadores (AD, COPEI, Proyecto Venezuela y Primero Justicia), utilizando y controlando los medios de comunicación y las empresas.

En conclusión, las reseñas de los libros de Clarac y Van Dijk tienen un hilo conductor, ambos autores miran dentro de sus sociedades la complejidad de las relaciones de poder entre los diferentes actores sociales, y de los cambios económicos y socioculturales que se producen en sus respectivas sociedades, cuya expresión de resistencia se formula desde las élites en términos negativos de desigualdad, racismo y exclusión, mediante el control de diversas formas de comunicación. Pareciera que el mundo de no recuperar la tolerancia y la humanidad, y de seguir el avance de la ultra derecha con sus programas racistas, se agudizarán los conflictos sociales. El respeto a la diferencia implica el respeto a la existencia y el reconocimiento del «otro» como es, y no su desaparición, y asimilación. No obstante, estas obras son valiosísimas no solamente como aportes teóricos y metodológicos en el marco de las disciplinas de la antropología, la historia y la comunicación, sino una reflexión de pertinente interés para todos aquellos que tenemos un compromiso social con nuestras sociedades, para generar críticas y propuestas a las tantas modalidades de discriminación, y a los modelos hegemónicos que se quieren imponer en relaciones económicas, sociales y culturales.

Boletín Informativo*

Mérida extiende su mirada arqueológica al Zulia

Los huesos han soportado más de 800 años. Las vasijas todavía conservan la fuerza de las manos ancestrales que las crearon. Huesos y vasijas son particulares entierros. Son rastros de identidad de una cultura que en el presente nos ata inexorablemente al pasado.

Estas huellas, estos indicios remotos que dejaron hombres y mujeres a través de ritos de transformación, de paso hacia un más allá, fueron encontradas en el mes de marzo del presente año en el municipio Cabimas del estado Zulia.

Después de tres días de arduo trabajo en el sector Las Mesas, en terrenos de la finca La Esperanza, un grupo de estudiantes de la Maestría en Antropología de la Universidad del Zulia y de la Maestría en Etnología de la Universidad de Los Andes, coordinados por el arqueólogo Lino Meneses, logró ubicar un cementerio indígena asociado a la tradición Dabajuro, en buen estado de conservación.

Este hallazgo constituye un nuevo avance en las investigaciones arqueológicas que desde el año 2002 lleva a cabo el Museo Arqueológico «Gonzalo Rincón Gutiérrez» en el Sur del Lago y en la Costa Oriental del Lago, con la finalidad de llegar a entender y aclarar todo el proceso migratorio prehispánico hacia la Cordillera Andina.

El proyecto arrancó en 2002 con prospecciones en la zona Sur del Lago, específicamente en el municipio Obispo Ramos de Lora, del estado Mérida; en el municipio La Ceiba, del estado Trujillo; y en los municipios

* Con la intención de dar una mayor cobertura y difusión a las actividades, eventos, proyectos y temas de interés antropológico y arqueológico, la sección *Boletín informativo* pone a disposición este correo electrónico: museogrg@ula.ve para que puedan enviar la información que consideren oportuna y relevante tanto en el orden local, regional, nacional o internacional.

Santa Rita y Cabimas, de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo. Desde ese año se han efectuado seis campañas arqueológicas, dos en Caño Zancudo (zona Sur del Lago, municipio Obispo Ramos de Lora); dos campañas en el municipio Santa Rita y dos en el municipio Cabimas (Costa Oriental del Lago).

Fue un buen comienzo en la Costa Oriental –asegura Lino Meneses, coordinador del Museo Arqueológico «Gonzalo Rincón Gutiérrez»–, donde se excavó un sector que lo denominaron El Esfuerzo. «En este sitio excavamos un cementerio asociado con la tradición Dabajuro. Se trata de un sitio muy grande, de aproximadamente 17 metros por 32 metros. En cuatro pozos que excavamos pudimos extraer 23 piezas, entre vasijas funerarias y material votivo asociado a las urnas. Ese trabajo arqueológico lo hicimos en dos campañas distintas porque el sitio es muy grande y las condiciones de trabajo son difíciles».

En Cabimas igualmente el Museo ha realizado dos campañas. Una en 2003 y la más reciente a principios del mes de marzo en Las Mesas, en predios de la finca La Esperanza. Mediante estas dos campañas se han obtenido 25 piezas, entre material votivo y urnas asociadas con grupos prehispánicos de la tradición Dabajuro. Aunque todavía no se tengan fechas de carbono 14 del material hallado, el rango cronológico, de acuerdo a comparaciones tipológicas con otros yacimientos ubicados en el estado Falcón y Aruba, podría ubicarse entre 800 y 1.400 años DC.

Campos de acción

El arqueólogo hace hincapié en que los actuales trabajos que llevan a cabo en la zona Sur del Lago y en la Costa Oriental del Lago no son producto del azar, sino de investigaciones que se han realizado en la Cordillera de Mérida desde el año 92. «Los resultados han guiado o sugerido que las investigaciones arqueológicas nuestras se extiendan hacia otras regiones que están desde el punto de vista histórico y cultural vinculadas con la Cordillera de Mérida o la Cordillera Andina en general».

Una de las primeras conclusiones que han obtenido del trabajo realizado en la Cordillera de Mérida, tiene que ver precisamente con su poblamiento, que según indica Meneses, se produce desde tierras bajas hacia tierras altas. Y una de esas rutas de penetración de poblaciones aborígenes hacia la Cordillera Andina de Mérida tiene que ver precisamente con la Cuenca del Lago de Maracaibo.

«Está demostrado arqueológicamente que en tiempos prehispánicos la Cordillera Andina de Mérida no estaba habitada por un solo grupo étnico. Es decir, la población andina merideña en tiempos precoloniales no era homogénea. Las investigaciones que hemos realizado y que ha realizado el Museo Arqueológico, han demostrado que toda la cuenca alta del río Chama, toda la porción geográfica que va desde la ciudad de Mérida hasta la naciente del mismo río, estaba habitada por un grupo étnico totalmente distinto al que pobló por lo menos la cuenca media y la cuenca baja del río Chama y la cuenca del río Mocotíes. Esto es un elemento sumamente importante.»

Por un lado decidieron enfocar la mirada arqueológica hacia el piedemonte andino barinés y hacer una revisión arqueológica de la zona, mediante un trabajo grupal financiado por el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico (CDCHT) de la ULA; y por otra parte se abocaron al estudio sistemático de la Cuenca del Lago de Maracaibo.

Es así como escogieron el Sur del Lago y la Costa Oriental, una región que admite Meneses, es bien amplia, mas esperan cubrirla desde el punto de vista arqueológico a largo plazo. A corto o mediano plazo dividieron metodológicamente esta área de estudio en dos partes: la zona Sur del Lago y la Costa Oriental del Lago que están estrechamente relacionadas desde el punto de vista histórico, y la Costa Oriental sobre todo, tiene mucho que ver con los movimientos poblacionales migratorios hacia Trujillo, que de alguna manera también están vinculados con el estado Mérida.

Alianza institucional

En vista de lo extenso del área de investigación y de la envergadura del trabajo arqueológico y con la intención de superar diversas dificultades, una de la estrategia trazada es la alianza interinstitucional.

Como el Museo Arqueológico «Gonzalo Rincón Gutiérrez» está vinculado a la Maestría en Etnología de la ULA, esta institución ha propiciado la participación de los maestrantes y las maestrantes en los trabajos de campo que realizan, para así facilitar por ejemplo, los costos de empleo de mano de obra, y a la vez permitir a los estudiantes realizar la parte práctica que requiere la arqueología.

Explica Meneses que no tienen el personal suficiente para llevar a cabo una campaña intensa en el campo. «Lamentablemente, en el Museo Arqueológico somos dos arqueólogos y una arqueóloga, con funciones administrativas y de investigación; y tenemos un solo asistente de campo y de laboratorio».

Como a su vez la Maestría en Etnología está integrada a la Maestría en Antropología de la Universidad del Zulia, desde el año 2002, la Escuela Venezolana de Antropología ha aportado a través del Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología (Fonacit) los recursos económicos para las campañas arqueológicas más recientes.

Existe el interés y la voluntad de la Maestría en Antropología de LUZ de enriquecer la investigación arqueológica en la Cuenca del Lago. En esta dirección, algunos de sus profesores, entre ellos Meneses, tienen previsto presentar un proyecto ante el Consejo de Desarrollo (Condes) de esta universidad.

El lento avance que por lo general tienen las investigaciones arqueológicas, y en este caso se teme por las que actualmente tienen lugar en la Costa Oriental y en el Sur del Lago de Maracaibo, demuestra de alguna manera –según Meneses– la poca importancia que se le da al trabajo arqueológico en el país y especialmente a los museos arqueológicos que como el de Mérida realizan investigación.

«En Venezuela existen varios museos arqueológicos, pero funcionando como centro de investigación como tales, tenemos: el Museo Arqueológico de Quíbor que depende de la Gobernación del estado Lara, el Museo del Táchira (Gobernación del Táchira) y el Museo Arqueológico de Mérida, el único dependiente de una universidad autónoma, en este caso, de la Universidad de Los Andes. Es de reconocer que este museo existe como tal por el esfuerzo de profesores universitarios. En un primer momento Jorge Armand y Jacqueline Clarac, y después el trabajo sostenido que ella ha realizado desde los años ochenta. Hay que reconocer también el interés que mostró hacia esta institución el profesor Julián Aguirre Pe cuando fue vicerrector académico y el doctor Pedro Rincón Gutiérrez, mientras estuvo como rector. Ellos crearon el museo como una dependencia universitaria. Lamentablemente y nos duele porque somos parte de la universidad, las autoridades sucesivas no han entendido lo que significa un museo arqueológico para el país».

Como posible explicación al desinterés por apoyar la investigación arqueológica, Meneses dice que está asociada al problema de la vergüenza étnica, enraizada en la mayoría de la población venezolana, y recuerda que por lo general, cuando la gente habla de arqueología, la asocia a Perú, los incas; a los mayas, a los aztecas, porque esa gente sí tenía 'grandes culturas', pero no en Venezuela, donde a los indígenas se les califica de 'flojos' y se insiste que no dejaron nada, no aportaron nada para lo que es la sociedad venezolana actual.

«Las investigaciones arqueológicas en suelo venezolano han evidenciado yacimientos arqueológicos de gran valor para comprender todos los movimientos poblaciones de la América entera. O sea que la arqueología venezolana ha aportado datos sumamente importantes para comprender el poblamiento de Norteamérica, de todo el Caribe insular, de Colombia y Centroamérica. Está demostrado que muchas de estas poblaciones vienen del Amazonas y del Amazonas hoy venezolano. La arqueología merideña ha demostrado el alto grado de complejidad que tenían las sociedades andinas prehispánicas. La indiferencia mostrada

por muchas a autoridades universitarias o pretender asociar el Museo Arqueológico de la ULA con cachivaches viejos, como por ahí a veces han dicho, tiene que ver con la vergüenza étnica producto de esa visión que a través de los años se le ha transmitido a la gente por medio de la educación formal».

Sostiene Meneses que toda esa situación hace que el Museo Arqueológico, el único de una universidad autónoma, que funciona como un centro de investigación, con el único laboratorio del país de conservación y restauración de piezas arqueológicas, no cuente hoy con los recursos económicos necesarios para abordar debidamente ni la tarea de investigación, ni la tarea de divulgación.

Pese a los inconvenientes, prevalece el optimismo y la confianza en que poco a poco van a surgir los recursos para afianzar la investigación arqueológica en el Sur del Lago y en la Costa Oriental del Lago y el país. De ser así, en un lapso de aproximadamente cinco años, se tendrán los primeros resultados parciales y una propuesta sistemática en torno al poblamiento de estas zonas y de la Cordillera Andina venezolana.

Marlen Leal