

INTERCULTURALIDAD, RITUAL Y ESTADO: EL CASO DE LAS TURAS DE SAN PEDRO DE MAPARARÍ, VENEZUELA¹

Herrera Pacheco, Natali

Universidad de Los Andes, Venezuela
e-mail: natali.herrera@ehess.fr

A Rodolfo Garcés, Capataz de Las Turas de San Pedro de Mapararí

Resumen

En este artículo, mostraremos cómo la comunidad de San Pedro de Mapararí maneja una síntesis de su identidad a partir de elementos vinculados con el ritual de Las Turas para así establecer una relación con el Estado Venezolano. En la primera parte de este trabajo, nos referiremos a la historia y las características de la comunidad de San Pedro de Mapararí así como a los vínculos que relacionan a esta zona con los pueblos Jirajaras, Gayones y Ayamanes de la región Occidental de Venezuela; luego, en la segunda parte, describiremos al ritual indígena de Las Turas, los elementos que lo distinguen y la gran importancia que tiene como marcador de identidad. En la tercera parte de este trabajo exploraremos el problema en la definición del *indio* en Venezuela y cómo las políticas de Estado han afectado a las *comunidades indígenas* y las *sociedades indígenas campesinizadas* y sus dinámicas identitarias. Por último, veremos la manera en que las nuevas leyes indígenas han propiciado que la comunidad de San Pedro de Mapararí consiga un lugar en ese espacio político de discusión tomando para ello los elementos indígenas, mayormente los vinculados con el ritual de Las Turas y la identidad “ayamán” con la que se ha asociado. Nos hemos propuesto mostrar a través de un caso particular, cómo funciona un espacio de negociación intercultural, a través del *reconocimiento simbólico y material*, en el que sus actores son el Estado y el pueblo turero de San Pedro de Mapararí.

Palabras clave: ritual, Turas, interculturalidad, identidad, Estado, Falcón, Venezuela.

INTERCULTURAL ASPECTS, RITUAL, AND THE CONCEPT OF THE STATE IN THE TURAS PEOPLE OF SAN PEDRO DE MAPARARÍ IN VENEZUELA

Abstract

The community of San Pedro de Mapararí affirms its identity by performing the rituals of the Turas tribe which are intended to establish ties with the Venezuelan state. In the first part of this paper we treat the history and the way of life in the community known as San Pedro de Mapararí as well as the ties which bind the region with the Jirajaras, Gayones and Ayamanes which are all tribes of Western Venezuela. In the second part of the paper the indigenous rituals of the Turas tribe are described in respect to the unique part they play in establishing an ethos which the people identify as their own. In the third part of the paper we explore the problem of the word “Indian” as used in Venezuela, and how political policies have affected “indigenous communities” as well as the “dynamics of cultural identification in the agricultural indigenous societies.” In the final section of the paper new laws governing the indigenous tribes are discussed especially in respect to the political space of the San Pedro de Mapararí community which has developed an indigenous character. This cultural identification is expressed in the tribal rituals of the Ayamàn with which the people identify. Using this case study as a source of data we have tried to show how a space for intercultural negotiation has been opened between the Venezuelan state and the Turero people. This interaction has been accomplished by means of both symbolic and material recognition.

Keywords: Ritual, Turas, interculturality, identity, State, Falcón, Venezuela.

San Pedro de Mapararí: una breve mirada a la historia de un pueblo.

El presente artículo es el resultado de trabajos de campo realizados entre los años 2009 y 2011 en la comunidad de San Pedro de Mapararí, en el Estado Falcón. La realización de entrevistas, la observación de las dinámicas de la comunidad y la lectura de la bibliohemerografía dedicada al tema de Las Turas fueron las herramientas metodológicas principales que se emplearon para la redacción de este trabajo.

San Pedro de Mapararí es una pequeña comunidad que se encuentra al Sur del Estado Falcón. Pertenece al municipio Federación y se halla aproximadamente a 15 km de Churuguara, la capital del municipio. La comunidad está a unos 900 msnm en la llamada *Sierra de Falcón*, una serie de formaciones montañosas de mediana altura compuesta principalmente por la Sierra de San Luís y la Sierra de Churuguara. San Pedro de Mapararí se encuentra en un sistema de selva húmeda que contrasta con otros sectores aledaños de menor altura en los que se observa una vegetación semi-árida.

Las primeras noticias que se tienen sobre de los habitantes de esta región le pertenecen a Federmann² quien en 1530 realizó una larga expedición desde Coro hacia el Sur del actual Estado Falcón. Por el diario del explorador sabemos que el territorio en el que se ubica San Pedro de Mapararí y los pueblos vecinos del norte del Estado Lara estuvo habitado por comunidades indígenas Ajaguas, Ayamanes, Gayones y Jirajaras en tiempos de la penetración europea. Así mismo lo señalan diversos estudios históricos, lingüísticos y antropológicos de gran importancia para la comprensión del pasado indígena de la región³.

La comunidad de San Pedro de Mapararí reconoce a Cecilio Salas como su fundador. Según las narraciones locales, Salas se desempeñó como monaguillo en Churuguara hasta *que tuvo la edad para empezar a hacer su vida*⁴ (15 o 16 años). Entonces, emprendió un viaje a través de las montañas de la Sierra de Falcón en busca de un lugar donde establecerse. Fue así como llegó al *Jagüey*⁵, comenzó a trabajar su conuco y una vez recogida su primera cosecha decidió instalarse en ese lugar al que llamó San Pedro, en honor al santo cuya devoción había adquirido en sus años de monaguillo.

El testimonio de una hija y una nieta del fundador sirven en esta ocasión para ilustrar el proceso de fundación del sitio. En esta información hemos encontrado una relación entre el conuco/agricultura, el establecimiento de la familia y la fundación de San Pedro de Mapararí.

“Porque mi papá llegó aquí, llegó allá. Él llegó, echaba él el cuento, nos echaba el cuento, llegó mosito ahí. Esto era montaña, hija... Esto era pura montaña. (...) Y él se puso aquí, taló, quemó, sembró y entonces ahí fue donde empezó él a tener a su familia. A tener su familia con su mujercita que hallaba⁶.”

Papá Chilo (Cecilio Salas) tuvo siete mujeres y él no se casó con ninguna. Él tuvo siete mujeres y a toditas tuvieron hijos de él. Y las siete vivieron aquí en San Pedro, todas. Con mi abuela, tuvo siete hijos, y con la hermana de mi abuela, también, con ella tuvo cinco. Y con la otra, también tuvo cinco y con otra tuvo dos, y con otra señora, con esa no se yo... O sea, yo no le conocí todas las mujeres completas. Nomás que conocí a mi abuela, a mi tía porque digamos eran hermanitas y vivían con el mismo hombre. Ellas vivían en una sola casa. La tía, mi abuela y la otra que nosotras también la respetábamos y la decíamos mamajeja, que era la otra mujer de él. Él vivía en la casa donde está mi tío Dolfó (Rodolfo Garcés, hijo de Cecilio Salas, capataz en el ritual de Las Turas), y en la mata de mamón está la otra casa donde vivía la otra mujer⁷.”

La celebración más importante de San Pedro de Mapararí es el ritual de Las Turas y podríamos asegurar que la fundación misma de la comunidad está íntimamente vinculada al ritual. Cuentan los tureros que Cecilio Salas aprendió *las turas* con los *indios*, en las montañas. Éste trajo consigo al ritual que, íntimamente relacionado con la agricultura, se quedó *sembrado* en la comunidad que se formó a partir de su descendencia. Es así como a Salas se le reconoce no sólo como fundador y patriarca sino también como el primer turero de San Pedro de Mapararí. Por ello, la historia de la comunidad es inseparable del ritual de Las Turas: estos elementos –padre/fundador y agricultura/ritual- sirven como factores cohesivos para la colectividad. Aunque en la actualidad la comunidad se ha desplazado del sitio inicial de su fundación, en el Jagüey seguimos encontrando el *patio de Turas*⁸ más importante de San Pedro de Mapararí, el mismo que fundó Salas; el lugar en el que habitan los *espíritus de las turas y de las aguas*, y donde está la *cueva de los encantos*⁹.

San Pedro de Mapararí, al igual que sus pueblos vecinos de esta región del noroccidente venezolano, es reconocido como pueblo turero y como un importante centro agrícola. La agricultura es una de las actividades económicas más importantes de San Pedro de Mapararí; ha sido desde su fundación la fuente de ingresos más importante y así se mantiene en la actualidad. El carácter regulador de factores climáticos y de los sistemas lacustres del ritual de Las Turas lo constituye en una práctica fundamental para la economía agrícola de esta comunidad. A los espíritus de Las Turas se les pide por las siembras y se les ofrece un ritual. Con ello, esta comunidad agricultora espera que la cosecha prospere y si así sucede, se agradece de nuevo a los espíritus de Las Turas con otro ritual.

“... La celebración de las turas se debe a que el maíz es un Dios.

La Virgen de Las Mercedes, al reconocerlo como tal y con el fin de rendirle pleitesía, comenzó a sonar una maraca y San José, al verla en aquel afán y con el objeto de acompañarla, sopló también una flauta que hizo de carrizo.

Al producirse aquella música tan bonita y selvática los dos comenzaron a danzar alrededor del Dios Maíz.

Al finalizar el baile la Virgen tomó de la mata una mazorca y la desgranó.

Al secarse los granos ambos personajes sembraron estos frutos de a cinco por cabeza.

Ese año la cosecha de maíz se dio en abundancia y la Virgen le dijo a los indígenas que, para que nunca le faltaran el carato y la jata, todos los años ellos hicieran lo mismo que ella y San José habían hecho.

Este es el motivo por el cual nosotros, los descendientes de aquellos indígenas, practicamos el rito de las turas, y motivo por el cual consideramos a Las Mercedes como una Virgen Turera y Diosa de las lluvias¹⁰.”

Una mirada a la historia de San Pedro de Mapararí nos permite puntualizar algunos aspectos que conforman su identidad y que al mismo tiempo hacen que este sitio particular se corresponda con la etnología de una región mucho más extensa. De esta manera tenemos la continuidad histórica que permite identificar a los pueblos indígenas Ajaguas, Ayamanes, Gayones y Jirajaras con la región en un espacio de tiempo de aproximadamente 500 años (desde el viaje de Federmann en 1530 hasta la actualidad); la relación que existe entre el ritual y su origen indígena, que veremos a continuación de manera más extensa; y el tema de la fundación de San Pedro de Mapararí que, tal como ya lo hemos expuesto, nos muestra cómo las bases fundamentales para la comunidad se sustentan en las relaciones de parentesco, de territorio y de las actividades económicas, a través de la agricultura. Aquí, el ritual indígena de Las Turas cumple una función capital donde todos estos elementos que hemos mencionado –origen, fundación y economía- convergen de manera indivisible.

Aunque no de forma idéntica, estos elementos los encontramos también en la región de Las Turas: pueblos agricultores, que reconocen o dejan entrever su origen y relación con lo indígena y que consiguen en el ritual de Las Turas un medio de comunicarse con los entes reguladores de los elementos fundamentales para la comunidad. En el caso de San Pedro de Mapararí, vemos también que el ritual de Las Turas constituye una institución de prestigio que provee una estructura y un medio para la construcción de una historia y una identidad para la comunidad.

El pasado de Las Turas: una aproximación al ritual

*“Aquí no se acaba esa devoción, porque fue lo que papá dejó.
Y eso es algo que papá dejó ahí.”*

Audelina Garcés
2010

El llamado *Baile de Las Turas* es un ritual de origen indígena asociado con los Ayamanes, Gayones y Jirajaras¹¹ de la región occidental de Venezuela. Se realiza en un vasto territorio que comprende los Estados Lara, Falcón y actualmente el Estado Portuguesa¹².



IMAGEN 1: El ritual de las Turas. El patio de Mapararí.

En la literatura antropológica lo encontramos definido como un *rito agrario*, una *danza de fecundidad*; como un *acto de culto religioso que busca predisponer favorablemente a los espíritus encargados de la fructificación de las plantas (...)* o también como *una vivencia de un rito mágico Ayamán*. Algunos autores también han señalado la relación del ritual con la cacería. En este sentido, se sabe que existía una “parcialidad”, es decir, un grupo de cazadores que se encargaba de la carne que se consumía durante de la fiesta¹³.

El Baile de Las Turas es un ritual de plegaria¹⁴ que se caracteriza por la ejecución de varios tipos de flautas y la maraca al mismo tiempo que se danza alrededor de un centro determinado por un altar de Tura, un árbol o una piedra sagrada. Se realiza en diferentes fechas que dependen de las promesas ofrecidas a un determinado Santo o a los *espíritus de las turas*, en los llamados patios. También se *baila Las Turas* para despedir a los tureros fallecidos y en otros eventos como *encuentros culturales* o *gubernamentales*. Los participantes del ritual son: los *Tureros*, hombres de una comunidad determinada que se encargan de tocar la flauta tura hembra, la flauta tura macho, la flauta de venado y la flauta de maticán¹⁵ mientras danzan; *la reina de Las Turas*, mujer encargada de la elaboración de la chicha que

se consume durante la ceremonia; y los *danzantes*, compuestos por hombres y mujeres, de la misma comunidad o ajenos a ella. Dentro del grupo de los *tureros* es importante distinguir al primer y segundo *Capataz*, quienes desempeñan la máxima jerarquía del ritual, y el *Plantón* que se encarga de cuidar el *patio* en el que se realiza la actividad.

La primera referencia escrita dedicada exclusivamente al ritual de Las Turas la encontramos en un documento titulado REGLAMENTO DE LAS TURAS EN QUEBRADA HONDA. CORO 1890¹⁶ publicado con las propias firmas de las autoridades del ritual de la comunidad. Sin embargo, varios autores han mencionado ya la intervención del Estado y de la Iglesia en la redacción de este documento. A pesar de esto, en él podemos observar datos importantes que constituyen una referencia obligada a la hora de abordar el tema.

“Queda reconocido por nosotros, porque así lo creemos, que el baile de la tura trae origen de los indios, habitantes antiguos de toda la América desde muchos años antes de la conquista, por los Europeos.”
(Pire et al, 1890: Título 1, Art. 1 en Acosta Saignes, 1949).

“La Tura que nosotros bailamos hoy, en Quebrada Honda, se bailaba en Mapararí, probablemente desde antes de la conquista por los Españoles, hasta 1814 (...)”
(Pire et al, 1890: Título 2, Art. 3 en Acosta Saignes, 1949).

Durante el siglo XX fueron varios los investigadores que se refirieron al ritual de Las Turas. Muchos tomaron como referencia al Reglamento para aproximarse a los significados del ritual, otros, por el contrario, lo dejaron a un lado y construyeron un discurso alrededor del fenómeno, que se sustentó en sus observaciones o en la literatura antropológica que poco a poco se fue publicando. Si nos referimos a las fuentes escritas podríamos decir que, aunque en el Reglamento no se menciona a ningún pueblo indígena en particular, a partir de esta publicación ningún autor se cuestiona el origen indígena del ritual.

La relación entre el ritual de Las Turas y su pasado indígena se hace evidente en aspectos tales como el significado y uso de la palabra que le da el nombre al ritual y los instrumentos que se utilizan durante la celebración. El *baile de Las Turas* nos traslada a un pasado en el que las lenguas indígenas de la región estaban vivas e inmediatamente nos sitúa en un presente en el que las supervivencias marginales de una lengua se quedan para dar cuenta del pasado del cual se desprenden.

Para Arcaya (1906), el ritual del cual hemos hablado se llamaba *baile de Las Turas*. Otros autores (Alvarado, 1921; 1945; Arcaya, 1906), siguiendo los datos que aparecen en dos vocabularios elaborados en el siglo XIX por el General Juan Tomás Pérez (1886) y Buenaventura Jiménez (s/f), coinciden en que la palabra Tura tiene como símil a la palabra estercuye . Actualmente no hemos encontrado a ningún individuo en la región que utilice la palabra *estercuye*¹⁷ para referirse al ritual de Las Turas pero si hemos consultado a los tureros acerca del significado de la palabra *tura* y todavía la encontramos relacionada con lo señalado por los investigadores. Por una parte, la palabra tura es utilizada para referirse al maíz cuando está tierno. También, como lo señala Domínguez (1984: 32): “(...) en varias poblaciones falconianas y larenses los agricultores emplean el verbo “turear” para referirse a la panoja cuando los granos comienzan a endurecerse y, con frecuencia, escuchamos expresiones como ésta: “El maíz está tureando”.

En el ritual se ejecuta una pareja de flautas llamadas *tura hembra* y *tura macho*. Así, aunque a los músicos del ritual se les llama de manera genérica *tureros*, este nombre sirve también para referirse de manera más específica a los ejecutantes de las flautas tura. Para Lisandro Alvarado, *Túra* es: especie de bambú de artículos largos, cilíndricos, huecos (1921: 301).



IMAGEN 2: Rodolfo Garcés, capataz de las Turas de San Pedro de Mapararí.

Podemos ver entonces cómo la palabra *tura* está asociada al maíz y a sus procesos de crecimiento entre los agricultores de la zona, a la música, como lo evidencia la manera de referirse a los músicos, el nombre de unas de las flautas y el material que se utiliza para la construcción de estas últimas, y por último, al ritual que lleva ese mismo nombre.

Si bien los autores antes mencionados, por medio del estudio de las supervivencia de una lengua, de sus aproximaciones etnográficas, o de las crónicas que hacen referencia a ese territorio, han señalado la relación del ritual de Las Turas con los pueblos indígenas que habitaron esta región, tenemos también a los propios tureros que se consideran a sí mismos indígenas y a su ritual como la herencia que recibieron de sus antepasados¹⁸. Así lo hemos encontrado en San Pedro de Mapararí, en el Estado Falcón, o entre los tureros de Moroturo, Estado Lara, quienes se reconocen a sí mismos como Ayamanes y consideran al ritual como la muestra más evidente de esa tradición.

De la misma manera, vemos que una de las formas para referirse a los pueblos que celebran el ritual es como *pueblos tureros*. Esto lo observamos tanto en la gente que celebra el ritual como en aquellos que habitan la zona de Las Turas cuando hacen mención del sitio en el que viven. Cuando escuchamos la expresión: ¡Vamos a bailar Las Turas!, vemos reunidos en esta frase una serie de significados de los que se desprende el origen y una parte muy importante de la identidad de estas comunidades.

El indio y su relación con el Estado: arquetipos, contrastes y discursos sobre el indígena venezolano.

En Venezuela encontramos opiniones diversas sobre qué son los pueblos indígenas o, más particularmente, qué es un indígena. Para muchos, sólo hay indígenas en las selvas del sur del país, en la Guayana. Otros identifican lo indígena con los *problemas* que éstos representan para los gobernantes y la comunidad criolla como, por ejemplo, los *conflictos* interculturales con los “guajiros” en el estado occidental del Zulia, quienes andan “practicando su ley”¹⁹ con los criollos o aquellos planteados por otros indígenas como algunos yukpa, waraos, hiwis o eñepas que pueden encontrarse como mendigos en las calles o como recicladores de desechos sólidos en basureros de las grandes ciudades venezolanas²⁰. Para otros, los “puristas”, el indio refiere a un conjunto de rasgos culturales visibles que le dan una cierta apariencia y por ello sólo se es *indio* cuando se viste “como tal”, a saber, con guayuco, arcos y flechas y se habita en la selva. Los indígenas que se alejan del arquetipo cada día son considerados menos “indígenas” por

hablar lenguas diferentes a la suya (español, inglés o francés), por usar ropa “occidental” o por recibir remuneración en moneda extranjera por ofrecer paseos turísticos en la Gran Sabana y otros atractivos turísticos establecidos en tierras indígenas.

Las opiniones a las que nos hemos referido se emiten a través de un *discurso vivo*, un *discurso público* y un *discurso oficial* los cuales constituyen una *construcción discursiva -a través- de la otredad del indio*²¹. La negación implícita en estos discursos, emanados desde los diversos sectores del país que integran la mayoría criolla, deja entrever complejas relaciones de poder *intersocietarias*²² que tienen como característica principal la desigualdad en la manera en que interactúan cada una de las partes implicadas. Si los discursos a los que hemos hecho mención representan relaciones de poder, los cambios que en ellos surgen tienen la posibilidad de afectar a las mayorías y minorías en negociación. En este sentido, y para nuestros fines, vale la pena señalar dos momentos en Venezuela expresados a través del *discurso oficial* que representa el Estado: la aparición de la constitución de 1999 y las medidas tomadas por el gobierno actual, y las políticas de los gobiernos anteriores en relación a los asuntos indígenas. Podemos asegurar que las distintas posturas asumidas por los actores de estos momentos políticos y jurídicos incidieron en dichos pueblos y en las sociedades indígenas campesinizadas de maneras diferentes a lo largo de los años²³.

Si bien el tema de los asuntos indígenas durante los gobiernos que precedieron al del presidente Hugo Chávez merece un análisis extensivo²⁴, aquí nos referiremos a estos acontecimientos como un gran bloque histórico que se distingue por el llamado explícito a la incorporación de las comunidades indígenas a la dinámica económica y social de la estructura dominante en detrimento de sus propios valores y costumbres. Para Mansutti (2009), este proceso de dominación puede ser explicado a partir de tres conceptos: *penetración, integración y asimilación*²⁵. Dicho proceso no es lineal y por lo tanto, en un mismo momento histórico, podemos ver a las comunidades en diferentes situaciones en su relación con el poder.

Entonces, como consecuencia del *discurso oficial* manejado en este bloque histórico, algunas comunidades indígenas respondieron a la presión ejercida por los sectores que representaban el poder, dejaron de usar sus lenguas y sus estructuras identitarias se empezaron a comprometer hasta finalmente verse *asimiladas* al grupo dominante. Otros, por el contrario, se mantuvieron al margen de la demanda del Estado y conservaron su lengua y otros rasgos identitarios importantes para su definición como indígenas. A pesar de que en muchos casos

las presiones sociales ejercidas impulsaron a individuos y colectivos a asimilarse a esa nueva *cultura criolla venezolana*, en el seno de la cultura dominante esos “otros” no dejaron de existir y de ser fácilmente identificados ya como *indios* o indígenas, o como *campesinos*.

En medio de este proceso, la Constitución Nacional de 1999 representa un hito histórico fundamental en este trabajo. La Carta Magna contiene un capítulo dedicado a los “derechos de los pueblos indígenas” y otros 8 artículos dispersos que representan un gran logro para los indígenas y para el movimiento indigenista nacional. En ésta se le reconoce a esos “otros”, los indígenas, su derecho a la tierra, a una educación multilingüe y a un derecho consuetudinario en una nación que se considera “multiétnica y pluricultural”. Con esta legislación, el *discurso oficial* que se establece toma distancia de aquel asumido por sus antecesores.

Una vez incorporados al *discurso oficial* surge la siguiente interrogante: ¿Quiénes eran esos pueblos, esas personas, esos indígenas? Algunos, los penetrados o integrados, tenían la oportunidad de verse y ser vistos “como indígenas” más fácilmente porque se parecían al indígena del imaginario, el “indio ideal”. Para otros, por el contrario, los que habían sido afectados por la fase de asimilación, no era tan fácil ingresar en el espacio de la negociación en tanto que indígenas por la dificultad de ser definidos como tales. Afectados por el proceso de criollización que durante siglos los había presionado para dejar de ser “indios”, se hallaban ahora ante la posibilidad de encontrar reconocido su origen indígena y ser favorecidos por un proceso de discriminación positiva. Se podría decir entonces que en el seno de las comunidades mismas comenzó a generarse un proceso de *etnización* que José Bengoa (2000: 10) expone de la siguiente manera:

“Esos habitantes en algunos casos se “etnizaron”, poco a poco se transformaron en “indígenas”, en personas orgullosas de llevar su nombre, hablar su lengua, y ser descendientes de las antiguas culturas americanas”.

Es en este panorama de complejos procesos políticos y sociales que observamos cómo esa *conciencia étnica*²⁶ se hace más visible entre pueblos indígenas. Lo novedoso aquí es que también algunas de las llamadas “comunidades campesinas” asimiladas que no habían tenido una necesidad de autodefinición y negociación ante las instituciones estatales a partir de lo indígena, se encuentran ahora ante la posibilidad de ingresar en este espacio de discusión pero, para ello, deben *etnizarse*, es decir, volver a ser *indios*²⁷. En este sentido, aquellos que hasta cierto momento estuvieron a punto de desaparecer a causa de la *vergüenza étnica* comienzan un proceso de etnogénesis a partir de la actualidad en la que entonces

se encontraban. Es en ese lugar en el que queremos ubicar a San Pedro de Mapararí: se trata de una comunidad falconiana, *campesina*, donde se practica un ritual indígena que se conserva luego de 500 años de *conquista* y de dificultades históricas. Si bien no es necesario el aislamiento para que una población conserve su identidad, debemos decir que sin duda el que este ritual se realizara en las tierras altas de la Sierra de Falcón influyó en que perdurara a pesar de la agresiva penetración y conquista europea, y el posterior establecimiento de los criollos sobre todo en las tierras bajas.

La identidad y el ritual de Las Turas de San Pedro de Mapararí: El reconocimiento político, simbólico y material en las dinámicas identitarias entre el Estado Venezolano y el pueblo turero.

“Vi bailar la Tura en Barquisimeto, en 1940, con motivo de la Gran Feria Exposición que organiza el Gobierno Estatal. Los Danzantes habían sido traídos de sus campos y bailaron ante una numerosa audiencia. Un alto funcionario oficial juzgó monótona la danza y la hizo interrumpir, razón por la cual tuve sólo una visión fragmentaria de la misma” (Liscano, 1947-48: 115).

“...En este proyecto de acuerdo se explica la fase histórica, la cultura, la cosmovisión y las creencias del pueblo ayamán, entre las que destacan la famosa tradición del Baile de Las Turas. El reconocimiento oficial de esta etnia le permitirá contar con todos los derechos contemplados en la actual Constitución Nacional, como el relacionado con la territorialidad y el rescate de su lengua, entre otros beneficios” (Agencia Bolivariana de Noticias: 2005).

La relación entre el gobierno nacional y la revolución bolivariana con los pueblos indígenas es ya una larga y controversial historia de reconocimientos y negaciones. Desde el triunfo del presidente Chávez, su arribo al poder y la creación de una nueva constitución nacional, los indígenas han tomado un lugar importante en el discurso y en la imagen política del chavismo. Esto hizo pensar que la nueva gestión que comenzaba en 1998 estaría dirigida, en parte, a considerar y resolver los problemas de estas comunidades. Sin embargo, aunque durante la *revolución* se observaron cambios importantes en la gestión indigenista signados por un aumento sensible de la visibilidad de estos pueblos, la aprobación de un entramado de leyes favorables y la participación de indígenas en las labores políticas y de Estado, también se aprecia una política nacional de desconocimiento de aquellos derechos que desarrollan la capacidad autonómica de los pueblos indígenas. Igualmente, este mismo contexto comienza a ser utilizado mediáticamente y desde las instituciones del Estado para fortalecer la imagen del chavismo y

Chávez para la construcción del *hombre nuevo* y del llamado *socialismo del siglo XXI* (Mansutti, A y C. Alès, 2007). Podríamos decir que la relación de los pueblos indígenas con el gobierno de Venezuela ha estado marcada por la negación de aquellos derechos que dan a los indígenas la posibilidad de ser diferentes, incluso en el modelo de sociedad que están dispuestos a mantener o construir. Entonces, es posible ver que mientras se reconocen y reafirman aquellos derechos que intensifican la relación con el Estado, se niegan o dificultan los que fortalecen la autonomía de los pueblos indígenas.

A este marco de reconocimiento del derecho a ser nominalmente considerado indígena, a mantener su cultura y a que sus territorios sean establecidos y respetados, se incorporan los miembros de la comunidad de San Pedro de Mapararí. Aquí mostraremos cómo una comunidad que no estuvo incluida en la lucha por los derechos indígenas durante el último siglo, fue capaz de incorporarse al conjunto de demandas indígenas que se hacían al ejecutivo nacional a partir de un momento político particular marcado por la llegada de Chávez y la revalorización institucional de la condición indígena. La aparición de una nueva constitución que consagra un conjunto de derechos a los *pueblos indígenas* repercutió de distintas formas en las comunidades originarias y, en el caso que nos concierne, promovió una regeneración del discurso identitario indígena.



IMAGEN 3: Mural del pueblo turero en San Pedro de Mapararí.

Aquí, creemos oportuno apoyarnos en la definición de grupos étnicos de Barth (1976) para exponer lo que en este trabajo se entiende por *identidad*: “los *grupos étnicos* son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos” (p. 10-11). Más adelante, el autor señala que el término *grupo étnico* se emplea clásicamente en la antropología para referirse a una comunidad que, entre otras cosas, “...cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden” (1976: 11).

En este sentido, es interesante ver cómo se desarrollan las dinámicas identitarias que relacionan *lo indígena*, con la comunidad y con el Estado. Por una parte, podemos decir que la comunidad de San Pedro de Mapararí está profunda y complejamente arraigada en el ritual de Las Turas tal como lo hemos explicado en la primera parte de este trabajo. A esto se suma la tradición establecida a través de los textos históricos y antropológicos que se ocupan de la región, además de la opinión difundida a través del discurso público, que sirve para sostener la identidad por medio de la tradición propia del mundo criollo que representa el Estado. Así, tenemos a la identidad establecida de ésta comunidad en particular, que les permite identificarse e identificar a otros del mismo grupo – que se corresponde con lo que Barth (1976) llama categorías de adscripción e identificación-; al mismo tiempo, está la tradición textual que se ha establecido alrededor de esta sociedad y que permite identificar a éste *grupo étnico* por parte de aquellos que son ajenos a él.

Ahora, para relacionarse con el gobierno, la identidad indígena de San Pedro de Mapararí que da la cara a la negociación debe reordenarse para satisfacer las ideas de pureza que giran alrededor de la imagen del *indio ideal* y que son las que manejan los actores del gobierno que entran en contacto y que les permiten identificar a los maparareños como indígenas: Se trata de arquetipos que continúan vigentes en el imaginario de los gobernantes y que les permiten clasificar y reconocer al otro diferente como actor social.

La negociación que existe entre la comunidad de San Pedro de Mapararí y los actores del Estado parte del reconocimiento en el discurso oficial del pueblo turero en tanto que indígena. Por ello, la institucionalización del reconocimiento de la minoría étnica²⁸ que ellos representan se convierte en una piedra angular para la comprensión de la relación que se genera y que, junto con otros elementos, hace posible la aceptación de la negociación material y simbólica que corresponde a cada una de las partes. Trataremos de explicar más ampliamente estas ideas.

Al negociar con el Estado, vemos un cambio en el discurso de los tureros: ahora no solamente aseguran que son descendientes de los ayamanes que habitaron el noroeste venezolano sino que también adquieren un “orgullo” a partir de esa autodefinición. Ese nuevo discurso identitario de orgullo indígena tiene una dirección: su finalidad es autodefinirse para “los otros”, es decir, con respecto al Estado -a través de unos contenidos muy puntuales-, que es quien exige esa identidad para trascender el ámbito de la identificación y permitir la entrada de la comunidad en la nueva negociación.

De esta manera observamos que los tureros se preocupan por presentar un compendio con todo aquello que los hace identificarse con los *Ayamanes*. Una muestra de esto la encontramos en las conversaciones con los tureros quienes manejan muy bien una síntesis de versiones sobre los “mitos de los instrumentos musicales de las turas” o “mito de origen del ritual” que tiende a estandarizar un discurso de contenido mítico sobre el origen del ritual para el interlocutor cuando se les pregunta sobre estos temas. También, la participación en espacios políticos y la modificación del ritual en cuanto a su duración para ser presentado a las autoridades nacionales nos da una idea de los cambios que los tureros han realizado para introducir esos contenidos en el espacio de discusión nacional sobre los indígenas mostrándose a sí mismos como tales.

Sin embargo, las preocupaciones de los tureros por identificarse con lo “indígena” los han llevado también a *crear* o modificar aspectos de la cultura y el ritual. Así vemos que intentan “inventar” una lengua, aprender los vocabularios de palabras indígenas atribuidas a los Ayamanes recopilados por los investigadores o, como acabamos de decir, acortar el ritual dependiendo del escenario en el que se ejecutará la acción.

La siguiente anécdota ilustra el intento de “invención” de una lengua. En una oportunidad uno de los tureros nos narró cómo fue su contacto, durante un encuentro de pueblos indígenas organizado por el Estado, con otros indígenas que hablaban entre ellos haciendo uso de su lengua. En ese entonces los tureros, presionados por el entorno, sintieron la necesidad de inventar una *nueva* lengua Ayamán, la cual no tenía ninguna otra función mas allá de mostrar que ellos si conservaban ese importante rasgo cultural. Al final del encuentro, los tureros fueron descubiertos por sus compañeros de jornada.

La preocupación de los tureros por presentar una síntesis de los elementos culturales indígenas que les son propios e incluir algunos que no lo son para ser identificados a través de ese conjunto, es una respuesta a ese vacío que ellos creen tener cuando hacen un balance entre su comunidad como *comunidad indígena* y lo que observan en otras comunidades indígenas que normalmente son vistas como tales por haber conservado los elementos externos de “indianidad”. Entonces, para satisfacer al imaginario de la cultura dominante, los tureros presentan esa síntesis de su identidad cuando entran en contacto con el Estado y con otros actores indígenas para acercarse al *indio* ideal y ser considerados *indígenas de verdad*.

Es allí donde hemos podido apreciar la interesante interacción entre una comunidad que tiene su identidad colectiva teniendo como eje central un ritual, una comunidad que se reconoce a sí misma como heredera de ese legado cultural y como descendiente de los indígenas de la zona, con los “*otros indígenas*” representados por el Estado. Ante los agentes de este último, los tureros se han preocupado por parecerse a ese “indio imaginario” para encontrar su lugar en el nuevo espacio político nacional. Esto sucede con los tureros de San Pedro de Mapararí quienes innovando a partir del núcleo esencial que constituye la base de su identidad –el ritual de Las Turas- han logrado que éste se vea fortalecido.

Por otra parte, hemos identificado dos elementos fundamentales para que una relación de este tipo se establezca tomando como punto de partida la creación de las leyes que favorecen a los indígenas. Hablaremos ahora de estos elementos para luego volver a referirnos al caso particular de San Pedro de Mapararí. Tales elementos son: un *reconocimiento simbólico*, es decir, la inclusión en el sistema de las leyes nacionales y en el discurso oficial; y un *reconocimiento material*, que observamos en la aprobación y eventual ejecución de pequeños proyectos dirigidos a esas comunidades indígenas reconocidas. Además, entra en juego el manejo de las expectativas, a saber, con la aprobación de presupuestos pequeños las comunidades esperan siempre la concreción de los grandes cambios que supone su reconocimiento por la ley.

El *reconocimiento simbólico* del patrimonio cultural de los pueblos indígenas por parte del Estado es fundamental para entender la relación entre el Estado y los pueblos originarios. Éste reconocimiento ha proveído un marco legal a las comunidades indígenas para su afirmación y ha permitido un espacio para la discusión acerca de sus garantías y los aspectos que las definen. Sin embargo, esto mismo se ha convertido también en un mecanismo de manipulación del Estado para su propio beneficio. Pero es ahí, en la inclusión en el discurso oficial

y en su institucionalización donde observamos que esta relación adquiere un sentido: la inclusión de los pueblos indígenas en el discurso oficial del Estado *-reconocimiento simbólico-* hace que estos se consideren valorados por la cultura dominante.

Al *reconocimiento material* lo vemos vinculado, en primera instancia, con un elemento fundamental para los pueblos indígenas: el derecho a la tierra, y luego con la posibilidad de ejecutar pequeñas obras de infraestructura o microproyectos. El *reconocimiento material* está relacionado con el *reconocimiento simbólico* ya que la mayoría de los pueblos indígenas no ha recibido aquello que según el Estado les corresponde y las ofertas han quedado en el plano discursivo y no en acciones concretas. A pesar de esto las comunidades sí reciben aportes para la ejecución de microproyectos como la construcción de carreteras, escuelas o proyectos educativos. Ambos –la inclusión de los pueblos indígenas en el discurso oficial del Estado y el *reconocimiento material-* llevan a que la creación de expectativas que prolongan y fortifican la relación entre ambos.

En San Pedro de Mapará hemos visto que la síntesis de identidad manejada por los tureros propicia el *reconocimiento simbólico y material*. Una vez reconocidos simbólicamente como indígenas y que se comienza a aplicar en ellos las políticas públicas diseñadas por el Estado para los pueblos indígenas encontramos que el pueblo turero es incluido en el discurso oficial del Estado que representa la cultura dominante. Dado que el derecho al hábitat es reconocido en todo el aparataje legal aprobado (Constitución, LOPCI. Convenio 169), empiezan las negociaciones para la delimitación de tierras para el pueblo Ayamán. Finalmente, la inclusión de los tureros dentro de las políticas públicas dirigidas al llamado poder popular y los consejos comunales en su versión indígena permite que se introduzcan aprueben y ejecuten microproyectos de interés comunitario. Sobre la delimitación de tierras cabe decir que no hemos observado ningún avance, pero si hemos visto que en lo relativo a los microproyectos San Pedro de Mapará ha recibido presupuesto para la construcción del Museo de Las Turas “Cecilio Salas”, la elaboración de tramos cortos de la carretera –proyecto inconcluso-, el empotramiento de tuberías para llevar el servicio de agua a la comunidad –proyecto inconcluso- o la construcción de un ambulatorio dotado de todos los equipos, realizado en el 2004 pero que aun no ha recibido a ningún médico.

A pesar de esto, el *reconocimiento simbólico* y el *reconocimiento material* tal como lo hemos mencionado sirven para prolongar esa relación entre la comunidad de San Pedro de Mapararí y el Estado, siempre en la espera de que sus derechos estratégicos (territorio, consulta previa, jurisdicción indígena y libre elección del sistema social) sean reconocidos y se ejecuten las leyes que finalmente harían posible una mejor calidad de vida para la comunidad.

En los próximos párrafos, desarrollaremos un aspecto que hizo posible que entendiéramos la importancia del reconocimiento de los pueblos indígenas en la legislación venezolana y, más allá de esto, el reconocimiento del pueblo turero. Digamos que se trata de una de las consecuencias del *reconocimiento simbólico* que toca uno de los puntos más sensibles para la reivindicación en el plano *simbólico-discursivo* de los tureros.

En San Pedro de Mapararí, las personas tienen un lugar muy bien definido con respecto a la comunidad y al ritual de Las Turas. Al reconocer a San Pedro de Mapararí como comunidad indígena y a su ritual como una importante forma expresiva conservada a lo largo de los años, se institucionaliza ese reconocimiento y adquiere un alcance nacional que constantemente es fortalecido por medio del discurso oficial.

El capataz del ritual de Las Turas, Rodolfo Garcés, no es sólo el capataz de Las Turas en su pueblo, ahora es reconocido por el Estado y en este sentido se convierte en Capataz de Las Turas para el país. Así, ser turero se convierte en una institución de alcance nacional y es en este punto particular donde observamos que se alimenta el orgullo en el discurso indigenista de la región y se fortalece la relación con el ejecutivo nacional. La comunidad de San Pedro de Mapararí, para la que el Ritual de Las Turas es sin duda la institución más importante, se da cuenta de la significación e impacto nacional del ritual y ello la hace sentirse incluida en Venezuela tal y como es, descendiente de indígenas.

Conclusión

La interculturalidad sugiere problemas muy complejos al momento de emprender el estudio de un caso particular. Los mecanismos de negociación e interrelación cambian dependiendo de las características de cada comunidad y del ente con el que se relacionan.

En nuestro caso, quisimos mostrar la interacción que existe entre el pueblo de San Pedro de Mapará y el Estado a través de la síntesis de identidad que ha elaborado el pueblo turero y las leyes dirigidas a los indígenas de Venezuela. Todo esto nos llevó a interrogarnos acerca de la construcción del indio en el imaginario venezolano y sobre el proceso de criollización, primero, y etnogénesis, después, que se llevó a cabo en momentos diferentes de la historia de nuestro país y que afectó de distintas maneras a los grupos indígenas y campesinos de nuestro territorio.

Por ser el ritual de Las Turas un elemento fundamental en la identidad de San Pedro de Mapará, nos tomamos un momento para tratarlo en la segunda parte de este trabajo. Sin duda, el ritual juega un papel esencial en el pueblo turero que nos ocupa. Esto se debe a múltiples razones que marcan de manera evidente la dinámica de la comunidad: la práctica de la agricultura, la necesidad de agua para los sembradíos, la despedida de los muertos, al referirse a sus propios orígenes y a la hora de definirse para los otros. Podemos decir que el ritual de Las Turas es el hecho social cohesivo por excelencia del pueblo turero de San Pedro de Mapará.

Este ritual identificado como indígena es el elemento clave en la identidad de San Pedro de Mapará y al mismo tiempo es la carta que permite entrar en el proceso de negociación con el Estado. Esta es la dinámica intercultural que nos propusimos desarrollar en estas páginas.

Pudimos ver que en esta interacción, además de una interesante síntesis de identidad, se genera un juego de expectativas en el que la cultura dominante que representa el Estado, manipula los recursos que el pueblo turero demanda con el fin de mantener un canal de comunicación abierto y contar con la aprobación de esa parte de la población.

Pudimos observar los procesos de interacción y síntesis de la identidad de San Pedro de Mapará. Entre ellos constatamos que se innova para adaptar los indicadores de identidad a las exigencias políticas de los nuevos tiempos. La identidad se demuestra una vez más como el resultado de un proceso permanente

de innovación y reconstrucción, como el resultado de relaciones sociales mediadas por el poder. A partir de esto pudimos concluir que la importancia de observar los procesos particulares de cada pueblo y entender las dinámicas interculturales que de manera natural se suceden, nos acercan a los trasfondos identitarios que de manera dinámica se van generando en cada grupo humano. De esta manera, el estudio de la interculturalidad se vuelve no sólo interminable sino también necesario a la hora de evaluar el comportamiento de las comunidades y las relaciones de identidad y poder entre grupos determinados.

En el panorama venezolano actual es posible observar diferentes síntesis de identidades que han aparecido para entrar en el terreno de la negociación con el Estado. Este artículo espera servir de antecedente para los trabajos de interculturalidad y síntesis de identidad que se están generando en la actualidad política y cultural de nuestro país.

Notas

¹ La primera versión de este trabajo fue presentada en el marco del programa “Diversidad cultural, participación y gobernabilidad” del convenio ECOS-NORD dirigido en Francia por la Dra. Catherine Alès y en Venezuela por la Dra. Nalúa Silva. A ellas y al programa expresamos nuestro más profundo agradecimiento.

² Federmann (1985) Relación del Primer Viaje a Venezuela. En N. Federmann y U. Schmidl. Alemanes en América. Lorenzo E. López, Editor. P. 38-126. Madrid: Historia 16.

³ Arcaya (1906), Oramas (1916), Alvarado (1921; 1945) y Jahn (1927).

⁴ Entrevista: Ángel Colina, 2009.

⁵ El Jagüey, es una “Balsa, pozo o zanja llena de agua, ya artificialmente, ya por filtraciones naturales del terreno” (RAE). En el caso de San Pedro de Mapararí, se trata de un pozo que al mismo tiempo señala la fundación de la comunidad.

⁶ Herrera, 2010: Entrevista a Audelina Castillo.

⁷ Herrera, 2010: Entrevista a Marcelina (Chela) Antequera Garcés, Reina de Las Turas.

⁸ Los patios son unas explanadas de tierra en las que se realiza el ritual de Las Turas. Éstos pueden estar en las nacientes de agua, los conucos o también en terrenos pertenecientes a una casa o hacienda.

⁹ Hemos encontrado que el agua ocupa un lugar fundamental en varios pueblos tureros. Esto está vinculado con la viva creencia en los espíritus de las aguas o aguadas y los encantos. Según los tureros, los espíritus de las aguas pueden determinar la presencia o ausencia de las mismas. Un motivo para realizar el Baile de Las Turas es evitar que un pozo se seque o para que un pozo seco vuelva a llenarse de agua. Los músicos del ritual son bautizados con agua de las fuentes lacustres donde se baila Turas. Por otra parte, se cree que aquellos niños a los que no se les a “echado el agua” (bautizo paralelo al cristiano y que lleva a cabo un miembro de la comunidad) no deben bailar Las Turas porque los espíritus pueden causarles daños relacionados con la pérdida de la consciencia. En el Jagüey de San Pedro de Mapararí hay un nicho en el que se cree viven los encantos encargados de guarnecer las aguas. Estos últimos y los espíritus de las aguas están estrechamente relacionados.

¹⁰ En: Henríquez, A (1979).

¹¹ Los autores que se han ocupado del origen del ritual de Las Turas han hablado siempre un pasado Ayamán invariable. Sin embargo, también encontramos que el ritual se ha vinculado con los pueblos vecinos de los Gayones y Jirajaras. Así, Liscano (citado por Acosta Saignes 1949: 9 y 12) le da un origen Ayamán-Gayón. Tanto Uzcátegui (1941-1942) como Jahn (1927:242), hablan únicamente de descendientes de ayamanes. Oramas (1925), siguiendo a Arcaya (1906) dice que lo celebraban los descendientes de los Ayamanes, Gayones y Jirajaras. Por su parte, Domínguez habla de un origen Ayamán y afirma que esta costumbre se difundió entre los Ajaguas, Caquetíos, Cuibas, Gayones y Jirajaras.

¹² Actualmente hay una importante celebración de Turas en el Estado Portuguesa, en una comunidad muy cercana al pueblo de Turén. La familia que comenzó con esta tradición provenía de Cerro Colorado, Estado Falcón.

¹³ Acosta Saignes (1949: 31), Jahn (1927: 245) El Reglamento (publicado por Acosta Saignes, 1949: 93), Oramas (1925: 2). Ver nota 9.

¹⁴ “... una invocación de carácter colectivo o privado para obtener directa o indirectamente la protección divina y, más globalmente, entrar en relación con ella...”. (Maisonneuve, 2005: 28).

¹⁵ Las flautas tura hembra y macho son hechas a partir de una especie de Bambú o Guadua de la familia las Poáceas. Las flautas de cachos grandes o de venado corresponden a un *Odocoileus* y las flautas de cachos pequeños (también llamadas el cacho pequeño o matakán) pertenecen a la *Mazama Rufa* o *Mazama Americana* ambos de la familia *Cervidae*.

¹⁶ Este Reglamento fue publicado en su totalidad por Acosta Saignes (1949).

¹⁷ “Concretándonos a la derivación de la palabra estercuye, diremos que la única palabra análoga en los idiomas sudamericanos, con que se encuentra parecido, es yeroquí, que significa baile de guaraní” (Arcaya, P.M, 1906).

¹⁸ La narración que mostramos en la página 4 y la que transcribimos a continuación esperan ejemplificar una de las formas mediante las cuales los tureros relacionan al ritual que ellos practican con el pasado indígena del cual provienen: Ese es un baile que sacaron ellos, de las montañas donde ellos vivían. Y cuando nuestro señor Jesucristo andaba en la tierra lo cargaba su mamá en los bracitos. Se le pegó la corte de fariseros a la virgen pa’ matarla. Ella tomó rumbo y pasó por en una montaña y se encontró con el baile de Turas. Le dijo el capataz de la Tura: Déntre, déntre para acá y se acomoda aquí con su niño. Se acomodaron en el altarcito. Entonces, llegaron los fariseros: ¿Por aquí no es, por aquí no ha pasado una señora con un niño? Decía el capataz: “jopeen, cazadores”. Y no le dan contesta. “Jopeen, Cazadores”. “¡Eh!”, dijeron ellos. No, esos son una partida de locos. Y se devolvieron. Y ella quedó ahí. Después que ellos se van, que ya han rematado sus sonos de turas, le dice la virgen a José: ¿Qué primicia le dejamos a la tura de los indios? Le contestó el niño en los brazos: “La cruz y la gracia soberana. Comerán de la sangre mía y beberán de la leche tuya que es el maíz. La leche del maíz. Y lo demás del Maíz que es la sangre de cristo”. Este es todo el significado que tiene ella. Y por eso la debemos ejecutar con fe y con derecho. Sabe, una herencia que tenemos de allá (Henríquez, Las Turas 1979).

¹⁹ En el Estado Zulia los mecanismos de resolución de problemas propios de los Wayuu son conocidos bajo el nombre de “Ley Guajira”. La ejecución de esta ley se lleva a cabo entre los Wayuu pero también es aplicada a otros indígenas y a la población criolla. Colmenares (2006: 1-2) dice: “El pueblo wayuu tiene su propio derecho consuetudinario reconocido históricamente, que forma parte del derecho colectivo a la cultura: se trata de la ley wayuu (guajira) y su concepción de justicia criminal, cuyos principios se desarrollan de la siguiente manera: con la producción de un conflicto de tipo criminológico (pütchì) que cause un daño material a una víctima (asiruu), nace el pago de una indemnización (maünnaa), mediante una ley

de compensación y cuya resolución pacífica se deja generalmente en manos de intermediarios, llamados los pütchipü'ü o “palabrereros guajiros” que pertenecen a los diferentes grupos o clanes, para evitar actos de venganza inmediatas”. Surgen diversos conflictos entre el Sistema de Justicia Penal Formal y el Derecho Consuetudinario Wayuu generando profundos problemas que inciden en el imaginario criollo y afecta directamente al pueblo Wayuu, sobre todo a aquellos que habitan el perímetro urbano del Estado Zulia.

²⁰ Sobre los Guahibos recolectores de basura en Ciudad Bolívar recomendamos leer el trabajo de Ortíz, B. (2002). Por su parte, el tema de los Waraos, la identidad y el discurso oficial y político vinculado con la situación de indigencia en las que se encuentran algunos miembros de este pueblo en Ciudad Bolívar ha sido estudiado por d'Aubeterre, L (2007).

²¹ d'Aubeterre, L (2007) utiliza esta clasificación en su análisis de La construcción discursiva de la otredad del “indio” en Ciudad Guayana: estudio de creencias y sentido común sobre los Warao indigentes urbanos.

²² Mansuti, A (2009).

²³ Sin embargo, es posible observar que en ambas situaciones el Estado y su discurso oficial, aunque con métodos e ideologías diferentes, ha mostrado entre sus objetivos la voluntad de asimilar a la República a los diferentes grupos culturales del país para formar así la Nación Venezolana, una sola patria.

²⁴ Biord Castillo, H (2008).

²⁵ Mansutti, A (2009). Para el autor: “La penetración es la primera fase de un proceso de interrelación entre dos o más sociedades y se establece cuando ambas entran en contacto. (...) Lo característico de esta relación es que se norma un campo de intercambios y transacciones tanto materiales como simbólicas que no es indispensable para uno y otro, aunque ya en ella se expresen los juegos de poder. (...) En estos casos ambas sociedades mantienen sus modos de producción y reproducción gozando de autonomía frente al otro. En términos indígenas, en esta fase pudieran encontrarse los Hoti y las comunidades indígenas más alejadas, socialmente hablando, como las piaroa del alto Cuao o las yanomami más alejadas de la sierra de la Parima. La integración es la segunda fase del proceso. En estos casos, una sociedad encapsula a la otra, la subordina y, aunque permite que la subordinada continúe produciendo y reproduciéndose atendiendo a sus propias formas de vida, tanto su economía como su vida política comienzan a depender

y a transformarse atendiendo a la demanda y las condiciones impuestas por el más fuerte. A esta fase, responden la mayoría de las sociedades y comunidades indígenas que aún hablan masivamente sus lenguas y mantienen en sus espacios rurales sus formas de vida. La asimilación es la última fase del proceso. En esta etapa, las sociedades comienzan a perder la especificidad de sus valores y cultura material que, en el mejor de los casos, se ve sometida y reordenada por los valores éticos y estéticos de la sociedad dominante, que se hace ahora omnipresente tanto en sus formas como en sus contenidos. Como el nombre lo indica, en esta fase la sociedad dominada es desintegrada en sus unidades constitutivas elementales que son absorbidas por el cuerpo social que la asimila. En esta fase, se encuentran las sociedades indígenas campesinizadas y los indígenas que viven en la ciudad. Aquí el control cultural depende de la sociedad dominante que impone sus valores.

²⁶ Bengoa, J. (2000: 38): “Denominamos conciencia étnica a la autopercepción de un grupo humano de poseer diferencias culturales profundas con el resto de la población (historia, lengua, religión, tradiciones, e incluso raza), y postular colectivamente su derecho a mantener esas diferencias, esto es, a no asimilarse culturalmente”.

²⁷ Es importante recordar que en Venezuela, hasta los años 70', ser campesino generaba más reconocimiento social y político que ser indígena.

²⁸ Institucionalización que se da por vía de actos administrativos siendo el más importante de ellos el Censo Nacional de Población y Vivienda.

Recibido en mayo 2012, aprobado para la publicación en septiembre 2012.

Bibliografía

ACOSTA SAIGNES, Miguel. 1949. Las Turas. Caracas: UCV.

ALVARADO, Lisandro. 1921. Glosario de voces indígenas de Venezuela. Caracas: Ediciones Victoria.

ALVARADO, Lisandro. 1945. Datos etnográficos de Venezuela. Caracas: Biblioteca Venezolana de Cultura.

ARCAYA, Pedro Manuel. 1906. “Lenguas que se hablaron en el Estado Falcón”. En *El cojo ilustrado*. N° 355, Caracas. pp. 612-615.

ARETZ, Isabel. 1961. “La música de Las Turas”. En Boletín del Instituto del Folklore, Vol. IV, N° 1, Caracas. pp. 29-39.

BARTH, Fredrik (comp.). 1976. Los grupos étnicos y sus fronteras. México: Fondo de Cultura Económica.

BIORD CASTILLO, Horacio. 2008. “Indianismo, Indigenismo e Indiocracia: noventa años de políticas públicas para Pueblos Indígenas en Venezuela (1915-2005)”. En Kuawäi. Vol.1, N°2. Ciudad Bolívar. pp. 63-99. [En línea: http://www.cidar.uneg.edu.ve/DB/bcuneg/EDOCS/formae/Revistas_e/Kuawai/Numero_3/Indianismo.pdf].

COLMENARES, Ricardo. 2006. “Sistema de Justicia Penal Formal y el Derecho Consuetudinario Wayuu”. En Frónesis. Vol. 13, No. 1. pp. 57-69. [En línea]: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S1315-62682006000100006&script=sci_arttext

D'AUBETERRE, Luís. 2007. “La construcción discursiva de la otredad del “indio” en Ciudad Guayana: estudio de creencias y sentido común sobre los Warao indigentes urbanos”. En Athenea Digital. No. 12. pp. 1-24. [En línea]: <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/401>

DOMINGUEZ, Luís Arturo. 1984. Vivencia de un rito Ayamán en las turas. Caracas: Biblioteca Nacional de la Historia.

FEDERMANN, Nikolaus. 1985. Relación del Primer Viaje a Venezuela. En N. Federmann y U. Schmidl. Alemanes en América. Lorenzo E. López, Editor. Pp. 38-126. Madrid: Historia 16.

GUTIÉRREZ, Félix. 2005. “Firmado en Lara acuerdo para solicitar reconocimiento de etnia ayamán”. Agencia Bolivariana de Noticias, Moroturo, Venezuela. [En línea]: <http://www.aporrea.org/ddhh/n63666.html>

JAHN, Alfredo. 1973. Los aborígenes del Occidente de Venezuela. Caracas: Monte Ávila Editores.

HENRIQUEZ, Ana. 1979. Las Turas. Trabajo audiovisual. Caracas.

HERRERA PACHECO, Natali. 2011. El Baile de Las Turas. Un acercamiento etnohistórico al ritual de Las Turas de San Pedro de Mapararí, Estado Falcón. Tesis de grado no publicada para optar al título de Magister Scientiae en Etnología, mención Etnohistoria. Mérida: Universidad de Los Andes.

LISCANO, Juan. 1947-48. Las danzas del folklore de Venezuela. El Baile de Las Turas. Caracas: Acta Venezolana. Tomo III. Núms 1-4.

MAISONNEUVE, Jean. 2005. Las conductas rituales. Buenos Aires: Nueva Visión

MANSUTTI, Alexander y ALÈS, Catherine. 2007. “La géométrie du pouvoir. Peuples indigènes et révolution au Venezuela”. En Journal de la société des américanistes. Paris. pp. 173-193. [En línea]: <http://jsa.revues.org/index8293.html>

MANSUTTI, Alexander. 2009. Revolución, Poder y Antropología: ¿Hacían dónde deben orientarse las Sociedades Indígenas Venezolanas. En Kuawāi. Vol. 2, N° 3. Ciudad Bolívar. pp. 47-62. [En línea]: http://www.cidar.uneg.edu.ve/DB/bcuneg/EDOCS/formae/Revistas_e/Kuawai/Numero_3/Revolucion,%20poder.pdf.

ORAMAS, Luís. 1925. “Bailes de Las Turas”. La Nación, Caracas, Venezuela.

ORTÍZ, Bibiana. 2002. Los nuevos recolectores: Los Guahibos recolectores de basura en Ciudad Bolívar. En Boletín Antropológico de la Universidad de los Andes. N° 54, Mérida, Venezuela. pp. 483-498. [En línea: http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/18379/1/bibiana_ortiz.pdf].

UZCÁTEGUI, Rafael Domingo. 1981. Enciclopedia Larense. Educación, música popular y folklórica, leyendas folklóricas y provincialismos. Tomo II, tercera edición. Caracas: Ediciones de la presidencia de la República.

¿ ESQUIZOFRENIA O CHAMANISMO ? EL CASO DE UN DIAGNÓSTICO PREMATURO Y REDUCCIONISTA

Juan Pizzani

Universidad de Los Andes
e-mail: juanpizzani@gmail.com

Resumen

En esta oportunidad se hace visible un caso que involucra a varios psiquiatras, en el cual un paciente estuvo atrapado por meses, presa de medicamentos quasi obsoletos y temidos por sus efectos secundarios. Estos fueron prescritos a causa de una interpretación irresponsable. Se trata en particular de un diagnóstico anticipado y especulativo de esquizofrenia, dado a un adolescente de 14 años en la ciudad de Caracas hacia el año de 2008. El enfoque etno-psiquiátrico es indispensable en este análisis, pues la razón o causa que lleva a los padres del muchacho a ponerle bajo tratamiento se plantea en el marco del conflicto entre las diferentes representaciones culturales del cuerpo y la enfermedad: por un lado la de la medicina occidental – hoy global – y por otro las distintas representaciones al respecto, existentes dentro de nuestra sociedad hipercompleja, pluriétnica y multicultural.

Palabras clave: Caso shamánico, interpretación psiquiátrica, esquizofrenia.

CLINICAL SCHIZOPHRENIA OR SHAMANISM? A CASE STUDY DEMONSTRATING PREMATURE REDUCTIONIST DIAGNOSIS

Abstract

A case involving various psychiatrists unjustly detaining a 14 year old adolescent in Caracas for some months in 2008 while administering quasi-obsolete medication (counter indicated for adverse side effects) prescribed after an unethical diagnosis of schizophrenia. An ethno-psychiatric stance would appear indispensable in such analysis since the parental motivation to submit the child for treatment in the first place was the result of a conflict between diverse opinions founded on cultural bias. Western medicine, considered as a universal panacea is considered

to benefit from a more explicit diagnosis taking hyper-complex, pluri-ethnic, and multicultural factors into consideration.

Keywords: Shamanic case, psychiatric interpretation, schyzophrene.

Ya Georges Devereux – padre de la etnopsiquiatría complementaria – ha señalado el hecho de que si bien los conceptos claves de la psiquiatría son “normal” y “anormal”, en la etnopsiquiatría éstos se articulan con aquellos conceptos más esenciales para la antropología que son “cultura” y “sociedad”. Significa que por su carácter transdisciplinario, la etnopsiquiatría contempla el análisis del par “normal/anormal” según la perspectiva constructivista del par “cultura/sociedad”: obviamente es la cultura de una determinada sociedad lo que establece los límites de lo normal y lo anormal. Sabemos que la psiquiatría ha definido la “normalidad” como “adaptación” de la persona a la cultura del grupo al que pertenece; sin embargo, comenta Devereux que “... la teoría de la adaptación se niega a admitir la existencia de sociedades tan enfermas que sea preciso estar uno mismo completamente ‘enfermo’ para poder adaptarse a ellas.” Además, comenta el cuestionamiento que hace Fromm al criterio de “adaptación” como “salud mental”, al distinguir entre “adaptación sana” y “conformismo sadomasoquista”. La tensión conflictiva entre estos polos opuestos atañe directamente a una Sociedad Criolla Moderna como la nuestra, cuyos fundamentos son una multiplicidad de lenguas, culturas y espiritualidades bajo la imposición de una Única Cultura Oficial Eurocéntrica y Judeo-Cristiana. Resulta muy difícil y doloroso el intento de borrar o tapar el “segmento étnico” – que responde en nuestro caso de estudio a los muchos mitos y prácticas sociomágicas de las culturas ancestrales amerindias – del subconsciente de toda una población.

Lo que el joven manifiesta, el “padecimiento esquizoide” a los ojos de su padrastro, madre, padre y diferentes psiquiatras fue, mejor dicho, un estado de trance: éste resulta de su participación, en el 2008, en un ejercicio colectivo de meditación llamado powa – o “de la muerte consciente” – el cual hace parte de la ritualística mágico-religiosa del budismo “camino de diamante”. El muchacho fue invitado por su padrastro a participar en dicha meditación, la cual se realizaría durante la visita del internacionalmente aclamado Lama noruego Olé Nidal y sería conducida por éste. El público asistente sería compuesto por personas de la clase media y media alta del este capitalino, cuyas espiritualidades buscan algo más allá del cristianismo y pueden costearse el pago de 1.000,00 Bs. por concepto de inscripción a la meditación con el Lama noruego.

A este entorno socio-cultural pertenece el padrastro del adolescente en cuestión, reconocido artista plástico e instructor de artes marciales; él también ha sido su profesor de artes marciales. Otra importante figura, clave en este caso, participó en el retiro espiritual: una psiquiatra que está cargo de un centro de reclusión para enfermos mentales. Nos aproximaremos, a través de los testimonios de este joven (recolectados en entrevistas realizadas a través del chat-room del correo gmail.com) a la absurda contradicción planteada en la psique de personas que acuden a la religión budista y al mismo tiempo temen las posibles sanciones por parte de la sociedad en la que viven, con su cultura y sus normas, si profundizaran verdaderamente en esta u otra religión disidente del cristianismo imperante. Por un lado es lógico que los venezolanos busquen una espiritualidad más rica y diversa que la planteada por el cristianismo – modelo religioso impuesto sobre el segmento étnico del subconsciente de los venezolanos – y por otro es absurdo cómo estas aspiraciones chocan con la cultura dominante, por temor a la consideración patológica de los estados de trance que acompañan la experiencia chamánica en las prácticas y representaciones socio-mágicas existentes en diferentes culturas.

Así es como podemos explicar el absurdo de que en primera instancia el padrastro del muchacho consideró que “abrirle el séptimo chakra” sería bueno para complementar su formación, para luego condenar de “locura” los resultados de iniciación en la magia que este proceso de apertura del chakra provocó. Además de instruirle en las artes marciales ellos sostenían un diálogo intelectual a través del cual el joven asombraba a su padrastro por su inteligencia, sed de conocimientos y capacidad para razonar y asimilar: “...siempre hemos conversado, era el dialogo filosofal, espontáneo... Me acuerdo que a los cuatro años de edad una de las primeras preguntas que me hizo fue cómo era el otro mundo (el mundo espiritual).” (Entrevista electrónica 30-05-2010.) Él nos describe su experiencia de apertura de dicho chakra como “la unión de todos los chakras del ser y se relaciona con el conocimiento supremo: el cosmos. Sólo se puede abrir a través de una meditación especial, o un ritual que en este caso era el powa. La apertura de este chakra permite a su vez la apertura de todos los canales de energía de la cabeza permitiendo que el alma se fuese del cuerpo a un universo espontáneo e individual...” (IDEM).

El adolescente comenta que antes de participar en la meditación budista él era ateo y bastante escéptico al respecto de las diferentes religiones, creencias y espiritualidades. Él recuerda que cuando escuchaba a compañeros de colegio decir que el presidente Chávez estaba protegido por los brujos más poderosos del país esto le causaba gracia por considerarlo una “ignorancia” o “mediocridad”. Precisamente, el parámetro de racionalidad moderna característico de su entorno

familiar inmediato (un padre pintor, una madre poeta y un padrastro que es artista conceptual, todos pertenecientes hoy a la clase media intelectual caraqueña, la cual se inscribe dentro de la cultura occidental moderna y positivista) le prejuzgaron su comprensión de ciertas representaciones socio-mágicas existentes en Venezuela. De todas formas, en ese entonces él definía todas las religiones, sin desatino, como “una necesidad del hombre para calmar su incertidumbre”. Sin embargo, la meditación powa – para su sorpresa – resultó ser en definitiva como un rito iniciático, un punto sin retorno hacia la comprensión de la hipercomplejidad planteada en las diversas espiritualidades de la psique humana; más aún en una sociedad pluriétnica y multicultural como la venezolana.

Joven Paciente: “Mi comprensión acerca de las deidades fue durante powa no antes (...) Se le podría llamar iluminación porque la energía serpentina se dispara hacia el duodécimo chakra, la iluminación se produce cuando esa energía llega a la cabeza. El duodécimo chakra se encuentra infinitamente hacia arriba de la cabeza.” (Entrevista electrónica 30-05-2010.)

El powa comenzaría con 1.000 rezos al “buda Amhytaba” – según lo recuerda el paciente – que estaban compuestos cada uno por 108 repeticiones de cierto mantra. El muchacho hizo el primer día estos rezos, aunque nos cuenta que durante el retiro él mantuvo un diálogo más o menos constante con el Lama, a quien bombardeaba con preguntas típicas de su curiosidad, lucidez y racionalidad. “Empezando el retiro le pregunté al Lama cómo se podía reencarnar si el alma no tiene cerebro. Él me respondió que el alma era como un diamante y cada una de las caras se proyectaba en el universo y por eso esta sí tenía un susodicho cerebro... El retiro estuvo lleno de preguntas de esta magnitud.” El joven paciente comenta su impresión de que, por dicho diálogo con el Lama, él comenzó a resaltar entre los demás participantes. Se sentía identificado a tal punto con las ideas y enseñanzas de éste que empezó a sentir en sí una gran afinidad con Buda, que describe como una “extraña conexión entre los requisitos para ser un Buda”. Sin embargo, sus insistentes intervenciones comenzaron a molestar a ciertos participantes de la meditación. En uno de los diálogos con el Lama, éste llamó al muchacho “karma Einstein” por su excesiva curiosidad y lucidez; esto se convirtió, para algunos, en su apodo. Sin embargo, el Lama dijo que todo esto era completamente normal de un adolescente lleno de mucha energía que todavía estaba por liberarse.

Joven Paciente: “La primera noche del retiro estuve hablando hasta tarde con diferentes e interesantes personas, la segunda amanecí hablando (poseía una actitud de egocentrismo, debido a que nunca antes me había desenvuelto entre tantas personas.) El tercer día me levanté tarde a la meditación de la mañana. Ahora en

vez de meditar dibujaba en mi block de dibujo como otro tipo de meditación, una meditación de refugio ante el mundo ignorante.”¹

Luego de eso el adolescente lo pasó deambulando por las inmediaciones de la casa, aprovechando el contacto con los árboles, el paisaje, el viento y la naturaleza en general. Fue en esta contemplación, por su diálogo con el Lama y con los recurrentes ejercicios de meditación que el muchacho pudo de pronto percibir “otra realidad”:

Joven Paciente: “Esa noche caminando por un campo me detuve un segundo, cuando repentinamente las luces que alumbraban el campo durante la noche empezaron a moverse lentamente, siendo yo capaz de ver la luz extáticamente. La capacidad de ver la luz extáticamente se da cuando los chakras de la cabeza ya se encuentran abiertos, dejando claro... Mi nivel de trance llegó a un punto en el cual caminaba descalzo y no me daba hambre, me llenaba de barro (sólo una vez). Se había producido un interface entre la comprensión del mundo físico y el espiritual, lo cual no era la idea. La idea era hacerlo mientras se meditaba...”

Esta luz extática él la describe “...como si el rayo de luz se transformase en una nube de energía que penetra en la materia y la aviva.” Al día siguiente de esta experiencia extra-sensorial el joven decide reincorporarse a los rezos. Su sensibilidad y excitación fueron incrementando según avanzaba la meditación, llegó un momento en que la intensidad de la meditación – mezclada con la experiencia reciente de la “luz extática” – le condujeron a un colapso emocional en el cual rompió a llorar, por lo cual su padrastro le prohibió que siguiera con el ejercicio y le mandó a que saliera del salón de meditación. Al parecer uno de sus compañeros se puso de su parte y trató de calmarlo y ayudarlo a que siguiera con los rezos, pero el padrastro finalmente lo sacó del salón. Éste decidió que el joven no participaría más, aunque el Lama decía que no se preocupara porque su reacción era normal. El Lama también sugirió que el muchacho aprendiera a tocar algún instrumento para descargar toda la energía que tenía acumulada. La forma de actuar del padrastro fue exageradamente represiva: “...con una mezcla de vergüenza y soberbia, me sacó de donde estaba sentado...” Esto debió ser producto de la pena que éste sintiera ante sus colegas intelectuales y/o budistas, por la forma en que su hijastro había estado llamando la atención “negativamente”, hasta comenzar a llorar y por sus comentarios hacia él y los demás sobre su experiencia que le permitió ver la “luz extática”. Pero a pesar del intento de represión, ya había comenzado un proceso de despertar espiritual.

Joven Paciente: “La meditación ocurrió antes de lo debido y en los términos más inoportunos, al día siguiente de la experiencia con la luz. En la noche mientras todos meditábamos, yo me puse a llorar debido a la incomprensión que podría resultar en mi vida después del retiro y me sacaron del cuarto de meditación, me hicieron bañarme con agua fría y me llevaron a casa de mi padrastro, donde mi papá me buscó. Pero el Lama no bajó a ver qué pasaba conmigo. Después de bañarme con agua fría, sólo vieron si mis pupilas estaban dilatadas por drogas (no lo estaban). Yo no me drogué, ni me drogaron, lo único que se me ocurre es que un día tomé vino, pero más nada. La experiencia no se experimentaba a través de drogas y la única comida que había ahí era preparada por ellos. Después me cargaron a la fuerza y me montaron en un carro para ir a casa de mi padrastro.”

Es importante recalcar que la opinión del Lama al respecto de la crisis de este muchacho era que se trataba de una situación normal que a menudo ocurría a adolescentes meditantes; lo que evidencia que la reacción de su padrastro fue extralimitada. Sin embargo, más allá de la simple exageración en la represión por parte del padrastro (baño con agua fría, examen de las pupilas y viaje forzado de regreso a casa) vamos a ver que, en ese momento, en el retiro ocurrió algo mucho peor que puso en peligro y todavía expone al joven a una situación realmente indeseable al ser condenado de “loco” o “desadaptado” a riesgo de tomar los maléficos tratamientos asociados a esta condición. Se trata de la intervención, en esta delicada situación, de una psiquiatra que se encontraba entre los meditantes, quien de manera irresponsable y especulativa dijo – a manera de diagnóstico, pero informalmente y fuera de una consulta regular, sin cumplir con los mínimos requisitos contemplados por la OMS (Organización Mundial de la Salud) para hacer esto – que el muchacho estaba teniendo alucinaciones esquizofrénicas. Como vemos en la publicación *Schizophrenia and Public Health* (1998), entre otras divulgadas en la página oficial de la OMS, un diagnóstico como tal de esquizofrenia sólo puede plantearse en el caso de un paciente que se encuentre bajo observación psiquiátrica regular y cotidiana presente continuamente, por más de un mes, dos o más síntomas como alucinaciones, percepción de voces extrañas, discurso desorganizado o incoherente, conducta desorganizada o catatónica, etc. Sin embargo, hay que advertir aquí que todos los síntomas de la esquizofrenia allí descritos, son típicos de las prácticas chamánicas ya que el chaman suele ver y oír lo que no es perceptible para cualquiera, hablar “en lengua” que es cuando en ocasiones éste habla de manera incomprendible o incoherente y convulsionar o estremecerse durante su estado de trance. Profundizaremos más adelante en esta incompatibilidad entre lo que la psiquiatría refiere como síntomas de la esquizofrenia y lo que nuestra diversidad cultural y sus diferentes prácticas chamánicas codifican como una ritualística valorada de manera positiva.

Detrás de esta real negligencia médica, descubrimos una oscura intencionalidad, ya que dicha psiquiatra que meditaba está a cargo de un sanatorio/manicomio, el cual puso a la orden para internar al joven de manera inmediata. En efecto, esta psiquiatra apresuró y comentó públicamente dicho diagnóstico y el padrastro del muchacho lo aceptó y asumió ipso facto, llevándolo hasta sus últimas consecuencias: aislar al muchacho, bañarlo con agua fría, llevarlo de regreso a casa de su padre y madre con petición apremiante de ponerlo bajo observación en el sanatorio que había ofrecido la psiquiatra “humana y desinteresadamente”. “Decían que estaba loco, que debía tomarme la medicación y también decían que ese comportamiento fue heredado de mi mamá y abuela que eran esquizofrénicas”. Fue gracias a su padre que el adolescente se salvó del manicomio al que lo condenaban: “¡Mi papá se arrechó con esa tipa!” En esos días el padrastro comenzó a fomentar entre el papá y la mamá la sugerencia del Lama de comprar para el muchacho un instrumento de música; pero él quería un piano, lo que resultaba incosteable. Como respuesta a esta contingencia el padre sugirió comprarle papel y pinturas de colores ya que el joven tenía afición por la pintura, pero el padrastro insistió dogmáticamente en que la sugerencia del Lama había sido un instrumento musical. De esta manera el muchacho llegó a recibir un bajo eléctrico de su padrastro, pero nunca se interesó por aprender a tocarlo.

De cualquier modo el paciente fue llevado a consulta psiquiátrica por primera vez a los pocos días de regresar de la meditación powa. Se debió a que de regreso con su papá el muchacho dice haber estado comportándose con gran exaltación y con conducta irreverente, por su decepción de cómo habían ocurrido las cosas durante el retiro; recuerda en particular una discusión que sostuvo con su padre en la cual le comentaba sus concepciones sobre “la naturaleza del vacío”, pues ésta se salió de control haciendo pensar al papá que estaba teniendo una recaída. Para este joven el mundo era diferente después del powa: dice percibir cierta conexión entre sus estados de ánimo y el clima, dice que al concentrarse puede invocar ráfagas de viento – algo que, por ejemplo, se ha estudiado anteriormente – en el libro *Dioses en exilio* (1994) de Jacqueline Clarac – como “lenguaje del agua y el aire” en el chamanismo de la cordillera andina de Mérida y además, en el saber popular sobre los rezanderos llaneros con sus secretos para hacer llover. El muchacho dice conocer a un espíritu que le acompaña y le comenta cosas dándole el don de la clarividencia y permitiéndole ver el aura o las intenciones de las personas. Por otro lado el joven ha comenzado a hacer ciertos rituales, inventados por él mismo.

Nada de esto era aceptable y resultaba temible para sus padres. De esta manera, el adolescente corrió con mala suerte al llegar a la consulta de un “profesional” de la psiquiatría que también se adelantó a dar un diagnóstico prematuro de psi-

cosis con la escasa observación lograda en apenas una sola consulta. El mayor problema planteado en esta situación fue la medicación prescrita: haldol en gotas, primer fármaco narcoléptico utilizado en la historia para tratar la esquizofrenia – hacia los años 50 – que además es ya quasi obsoleto por la aparición de los nuevos antipsicóticos atípicos aparecidos en las últimas décadas (Clozapina, Zyprexa, etc.). El haldol es conocido por sus nefastos efectos secundarios que pueden variar según cada paciente, a saber: sequedad de la boca, estreñimiento, vista borrosa, somnolencia y/o disfunción sexual o disminución del deseo sexual, cambios en la menstruación, aumento de peso significativo, problemas musculares y motores que incluyen inquietud, entumecimiento, temblores, espasmos musculares y con el paso de los años de tratamiento el “síndrome neuroléptico maligno” o “discinesia tardía”, caracterizados por sus convulsiones constantes de la cara y otras partes del cuerpo. De todas maneras, aunque luego sería “superado” el haldol, estos efectos secundarios también son causados en cierta medida por los nuevos antipsicóticos atípicos. El adolescente describe el efecto del haldol como agobiante por no dejarle pensar y hacerle sentir “como en coma”; algo muy estresante para una persona que normalmente se ha dedicado a reflexionar intelectualmente y que ahora debe hacerlo sobre la comprensión de la espiritualidad y la magia que acaba de revelársele durante el powa.

De esta manera el muchacho queda atrapado en un conflicto planteado – desde la colonia española por la imposición de una única fe y hasta nuestros días – entre diferentes representaciones culturales del cuerpo, la enfermedad y las posibles terapias. Este choque cultural, en donde un modelo colonizante sanciona negativamente las prácticas terapéuticas y socio-mágicas de una diversidad de culturas subyugándolas, hay que dilucidarlo contemplando las nociones de normal y anormal – conceptos básicos de la psiquiatría – según la sociedad o sociedades en donde se establece la línea divisoria entre ellos. En psiquiatría occidental, la “patologización” de las capacidades y funciones del Chamán – en muchos casos responsable por la sanación de la gente de su comunidad – responde al monopolio en el negocio de la salud, por parte de la Medicina Occidental Moderna y, por supuesto, a la herencia del pensamiento cristiano. Que los conceptos normal/anormal coincidan con los de sagrado/pagano no es una coincidencia; es precisamente la práctica cristiana inquisitorial la que ha transferido su función homogenizante y colonizadora a la psiquiatría. No es una sorpresa, como se verá luego, que la gran mayoría de los psiquiatras no estén dispuestos a comprender o legitimar la eficacia de las diferentes prácticas chamánicas existentes. En *La enfermedad como lenguaje en Venezuela* (1996) Jacqueline Clarac nos recuerda la historia, herencia cultural occidental y cristiana de las ciencias modernas y la noción de esquizofrenia o locura por parte de la psiquiatría. El estado de tran-

ce – característico de las ancestrales prácticas socio-mágicas tanto americanas como indoeuropeas – ha sido considerado por parte de la iglesia católica, desde la inquisición europea y durante la evangelización de América, como posesión demoníaca. El cristianismo, que es la religión dominante en occidente, transfiere sus paradigmas a la ciencia; por ello – desde su visión y subjetividad occidental judeo-cristiana – la psiquiatría moderna teoriza la definición del estado de trance como patología: psicosis o esquizofrenia.

Hay algo bien contradictorio y arbitrario en la religión católica, ésta en sí tiene sus prácticas socio-mágicas como los bautizos, matrimonios, la sangre y cuerpo de Cristo en la ostia consagrada, la confesión y absolución, etc., sin que estas sean criticadas como “superstición”, “hechicería” o “magia”, por la sociedad moderna positivista. Pero más arbitrario aún es el hecho de que en el pasado y en el presente existe en la cristiandad la inducción al trance, tanto individual como colectivo, sin ser problematizado, patologizado por los parámetros de la cultura dominante. Ya en la época de la llegada de los colonos a Norteamérica – quienes a saber eran los colectivos puritanos rechazados comúnmente en Inglaterra desde el Siglo XV – existían facciones de la iglesia conocidas como shakers y quakers (conocidos en español como cuáqueros y fáciles de recordar con sus sombreros de colonos en la famosa Avena Quaker). La denominación de estos grupos proviene de las voces inglesas quake (terremoto) y shake (batir, agitar), asociadas a sus temblores, convulsiones y espasmos – a veces tirados en el suelo – que ellos atribuían a un estado de posesión por parte del Espíritu Santo. También en la actualidad vemos como algo normal los trances colectivos televisados de las diferentes vertientes comerciales y lucrativas de la cristiandad: Iglesia Pentecostal, Pastor Benny Hinn, Pare de Sufrir, etc.

Como vemos, desde la visión occidental y cristiana – hoy global – el trance de un cristiano es sagrado, mientras que el trance de una persona con creencias distintas es demoníaco. En la ciencia moderna esto se ha reestructurado con una doble función; una más superficial que supone ser sanación de una patología mental y una función menos obvia – sólo visible al validar y aceptar nuestra diversidad cultural y al tener conciencia y memoria histórica de la agenda colonialista que siempre ha existido en nuestros países americanos – que es sancionar y reprimir la diversidad de espiritualidades, haciendo solamente asimilable el modelo religioso de la cultura occidental dominante.

Con datos arrojados en el mencionado *La enfermedad como lenguaje* en Venezuela, Jacqueline Clarac nos afirma que más de un 70% de la población Venezolana asiste – ha asistido al menos una vez – a una variedad de centros de ayuda

mágico-religiosa. Entre estos, los más conocidos en las grandes ciudades son los centros marialionceros o consultas de los Babalawos pertenecientes a la Santería o Regla de Ocha. Los centros marialionceros han sido estudiados como reestructuración – en el culto a María Lionza, quien toma forma de la mariposa azul morphos – de las diversas pero similares deidades femeninas acuáticas presentes en gran cantidad de culturas ancestrales amerindias. Se trataría – como nos indica J. Clarac – de un mito y culto de transición de las culturas ancestrales de América hacia el modelo de vida moderna, puesto que posee una variedad de grupos o “cortes” de espíritus y deidades – asimiladas en su panteón – provenientes de diferentes culturas. Es sabido popularmente que estos espíritus poseen a sacerdotes y sacerdotisas del culto durante ceremonias de invocación para intervenir mágicamente con la clarividencia. La santería viene a ser la continuidad del panteón de deidades africanas – conocidos como Loas, Ochas u Orishas – tradicionalmente adoradas en diferentes regiones, cuyos pueblos fueron secuestrados y llevados a América con la trata negrera; en el nuevo mundo dichas deidades se van a encontrar para ser adoradas en un mismo altar y en una misma ceremonia. Este cambio, de haber regiones con templos y altares dedicados exclusivamente a ciertas deidades, al altar con varias de ellas se inicia con la práctica común de aculturación lingüística, según la cual los esclavos debían venderse en lotes donde todos fuesen de regiones y lenguas africanas distintas. Aunque el motivo de esto era impedir que esclavos y esclavas pudieran comunicarse, organizarse y eventualmente rebelarse contra sus amos, de todas maneras no se impidió la formación de comunidades, cumbes o palenques, ni que una religión de herencia africana subsistiera gracias a la solidaridad entre africanos, al hecho de que en sus mitologías las deidades tuvieran una serie de lazos de parentesco y que la labor de sepultura de esclavos fuera llevada a cabo enteramente por ellos mismos sin intervención de los amos.

Tanto la Santería como María Lionza tienen algo en común: el culto a los ancestros o espíritus de los difuntos y la utilización – además del conocimiento etno-botánico de plantas, palos, frutos y raíces – del estado de trance como recurso terapéutico. En el caso de María Lionza, son sus sacerdotes y sacerdotisas quienes son “materia”, lo que les da la capacidad de ser poseídos por diferentes espíritus – adquiriendo sus costumbres, modos de hablar y gestos – para revelar a sus pacientes predicciones para el futuro, qué males llevan a cuestas, quién se los ha “echado” y ofreciendo también la solución pertinente en cada caso. En este estado de trance las “materias” pueden lacerar sus cuerpos sin sentir dolor y lo hacen para “purificar el cuerpo” para el espíritu que llega. En la santería, en ritos de bautizo por ejemplo, son los iniciados quienes durante la ceremonia reciben en su cuerpo a una deidad específica del panteón africano que será la que los guiará

el resto de sus vidas. En este estado de trance el iniciado incorpora los rasgos, movimientos y actuaciones típicas de dicha deidad. Los Babalawos o Madrinas también son poseídos ciertas veces por los Ochas u Orishas quienes de esta manera pueden acercarse al plano terrenal para dar bendiciones a sus devotos.

También se sabe popularmente que en comunidades rurales de los llanos existen otro tipo de poderes: los curiosos o rezanderos, que conocen ciertos secretos para curar, matar plagas en las cosechas o parásitos en el ganado. En los Andes venezolanos también existen hoy en día los Médicos Cheses; siendo “Ches” nombre del antiguo Dios andino representado en el sol, el cerro y el arco-iris. Éstos últimos curan con hierbas y sobando, también viendo la orina de la mañana y hasta el número de la cédula. Sus antecesores, quizá los mojanos, conocen algo del “lenguaje del aire y del agua”, pueden predecir las lluvias o sequías y tienen rituales para controlarlos; éstos todavía existen, curan y ayudan en sus comunidades de la cordillera de Mérida².

Apenas describo someramente parte del panorama de la diversidad hipercompleja de espiritualidades venezolanas. Hago esta breve y somera exposición – sin contar las numerosas cosmovisiones provenientes de las culturas representadas en aproximadamente 34 lenguas y culturas originarias venezolanas – para contextualizar a nuestro joven paciente en su sociedad criolla venezolana y en un estrato de clase media alta en el que esta diversidad de prácticas socio-mágicas no son bien vistas. Hay que señalar que las inclinaciones de este joven hacia la magia no han sido bien canalizadas por su lejanía a sectores más populares donde son respetadas y validadas una diversidad de espiritualidades y sus prácticas; es obvio que esta vocación no ha sido valorada positivamente, ni vista como tal, por el hecho de que el muchacho pertenece a una élite intelectual de la clase media alta caraqueña. Hace falta indagar bien en estas cuestiones para comprender lo inapropiado y reduccionista del enfoque psiquiátrico occidental, cuya “esquizofrenia” reúne entre sus síntomas mucho de lo que caracteriza la práctica chamánica. Si decimos que una persona en estado de trance, o una que cree en y consulta al chamán, es psicótica o esquizofrénica tendríamos que afirmar lo mismo para la gran mayoría de los venezolanos – más de un 70% – quedando todos reducidos a una condición de patología mental.

Una definición del término trance, al cual nos hemos venido refiriendo como recurso terapéutico de una gran diversidad de prácticas socio-mágicas (incluidas las del cristianismo) es de gran utilidad: la clasificación a la que ha llegado en su libro *La enfermedad como Lenguaje en Venezuela* Jacqueline Clarac, a través de su observación etnográfica en diferentes poblaciones venezolanas. A saber, el

trance es un estado en el cual la persona manifiesta una alteración de la personalidad y al cual se llega a través del baile, la música, la meditación, mediante la ingesta de alcohol, tabaco o sustancias enteogénicas o alucinógenas. Está a menudo asociado a rituales mágicos de diferentes religiones. J. Clarac refiere en dicha obra estudios recientes de neurofisiología que se han dedicado a profundizar en este tema y comenta sus resultados que dan cuenta de que, durante el trance, el cerebro genera una respuesta endocrina en diferentes glándulas, haciendo que éstas liberen ciertas hormonas que pueden inhibir el dolor e intervenir en el alivio de ciertos males. Desde la antigüedad nuestros chamanes americanos han accedido a este estado a través del tabaco para la adivinación y alivio de diferentes dolencias. Hasta en la antigua Grecia los oráculos eran encerrados en sahumeros con ciertas plantas que inducían al trance para llegar a la clarividencia. J. Clarac clasifica el trance en tres tipos que van en orden creciente según su intensidad: I) trance teatral: que es fingido por los chamanes ante sus pacientes en caso de no alcanzar un verdadero estado de trance, para lo cual deben tener mucha práctica; II) el trance eufórico: el más ideal de los tres por prestar al chamán el estado más idóneo para la clarividencia, contactar con espíritus o deidades y para poder sanar y III) el trance disociativo: que no es valorado positivamente por ninguna cultura por ser el momento en que la persona pierde el control y se torna en extremo enérgica y/o violenta, pudiendo atentar así contra sí misma o contra los demás, por esto es común en diferentes prácticas socio-mágicas que el chamán o sacerdotisa tengan un ayudante que pueda controlarle y calmarle hasta que vuelvan en sí.

Profundicemos ahora en las descripciones del muchacho sobre su actuación durante el retiro, la cual fue considerada como “esquizofrénica”:

Joven Paciente: “El simple hecho de que algunas veces andaba descalzo, no comía mucho, o por hablar con muchas personas. Mi padrastro me dijo antes de la última meditación en la que estuve, que si seguía con ese comportamiento me iba a sacar del retiro (con el chakra abierto, cosa que él no sabía y que debía ser cerrado para evitar complicaciones). Esa noche escuché también la vibración del universo, que provenía de las montañas y sonaba “Om”. Me presentaba abstraído de la realidad mientras mi mente y mi espíritu presentaban transmutaciones de grados muy altos debido a que tenía abierto el llamado chakra del conocimiento. Mi entendimiento de las cosas crecía cada vez más...”

Podemos ver que el paciente pudo percibir sonidos y ver cosas que no son comunes para cualquiera, lo cual comunicó a su padrastro y a otras personas. De hecho, el Lama se retractó del apodo “Karma Einstein” que le había puesto previamente y le reveló su “verdadero nombre dhármico”: “Sabiduría Todo Poderosa”. Esto

interesó a varias personas participantes pero, aun así, la psiquiatra y el padrastro tomaron esto como síntomas de locura. El muchacho dice “...no molesté a nadie, lo único que se me viene a la mente es que todos estábamos muy apretados y si me moví nada más molesté dos veces a una señora que tenía al lado, pero no fue a propósito. Mi padrastro tomó esa actitud porque me puse a llorar públicamente después de él haberme hablado.” Es decir que no se presentó una conducta extrema o intolerable para el colectivo del tipo de “trance disociativo”, pero aparentemente si llegó a sentir ciertas cosas que son perceptibles con frecuencia para chamanes gracias al “trance eufórico”. Para su desgracia la interpretación de “esquizofrenia” que su padrastro aceptó para dicho fenómeno fue luego transmitida al resto del núcleo familiar y poco a poco generalizada. “Mi padrastro habló primero con mi papá, para explicarle por supuesto lo que le habían dicho, mas no la verdad de las cosas, hablaba por la psiquiatra, la gente neurótica y su vergüenza, que después pasó a ser la vergüenza de mi papá...”

El tratamiento de haldol asignado por el primer psiquiatra fue hecho cumplir a cabalidad, sin sentir necesidad de regresar a consulta y hacer seguimiento del caso. Pero este tratamiento se detuvo unos meses después por decisión del padre y debido a un conflicto entre el padre y la madre – quienes están hoy separados – que involucró al psiquiatra del muchacho y en el cual dicho doctor dio la razón a la madre. Por esta razón se buscó a otro psiquiatra, quien aplicando la prueba de Hermann Rorschach (1884-1922) – el conocido y obsoleto método de preguntar al paciente qué ve en hojas con manchas simétricas de tinta china – diagnosticó también en una sola consulta que el paciente era esquizofrénico para lo cual prescribió risperdal. Hay que ratificar que en ninguna publicación divulgada por la OMS – entre las cuales se consultaron Schizophrenia and Public Health (1998), Gender Differences in the Epidemiology of Affective Disorders and Schizophrenia (1997) y Schizophrenia, Information for Families (1992) – se considera la prueba Rorschach como método para diagnosticar la esquizofrenia ni tampoco se dice que esto pueda lograrse en una única consulta; por el contrario, todas enfatizan que esto se logra con varias consultas y a cierto tiempo de observar a un paciente. Este prescribió risperdal – uno de los antipsicóticos atípicos – explicando a los padres que el haldol ya no se usaba. Sin embargo, el muchacho lo describe como “El mismo efecto: adormecimiento y las ideas apagadas... Como un idiota...” Este tratamiento duró por meses, durante los cuales el adolescente apenas hablaba y permanecía deprimido; él trató de incumplir dicho tratamiento las veces que le fue posible y así pasó el tiempo hasta que un día su padre confundió el risperdal – que es una pastilla grande – con un antiácido llamado mylanta; el joven cuenta que la noche que su padre tomó el antipsicótico por error no pudo conciliar el sueño, además de pasar dos días con fuertes jaquecas. Por esta razón

el papá del muchacho se convenció de dejar de darle los antipsicóticos.

La tregua no duró mucho tiempo, en parte debido a que la familia no acepta los planteamientos metafísicos ni los rituales que se inventa el muchacho. Por ejemplo, yo supe que para librarse del risperdal el joven tomó un pajarito que encontró muerto y lo guardó en su baño, por considerar que las aves son “las criaturas más libres del mundo” y que la descomposición de su cadáver irradiaría para él toda esa energía de libertad. Este rito inventado comprobó su eficacia con la decisión del padre, días después, de detener el suministro de risperdal. Fue así que el muchacho pasó un tiempo tranquilo, aunque quejándose de sentirse solo e incomprendido. Para conseguir una novia dice que fue al bosque a rezar – como tantas veces, como la oportunidad que vi una mariposa morphos posarse un rato en su cabeza – y prendió velas amarillas; a los tres días comenzó una relación que duró alrededor de 3 años con una compañera de clases que sabía leer el tarot y comprendía su visión mágica de las cosas. Esta fue su primera novia y la iniciación sexual de ambos, en cuyo idilio decidieron escaparse por unos dos días, quedándose en casa de amigos y sin reportarse con los padres. Esto fue tomado por los padres como una “recaída psicótica”. Entonces por eso buscan un tercer psiquiatra, quien ante las dilucidaciones intelectuales y su entendimiento de otra realidad prosiguió con el diagnóstico de psicosis y con el risperdal. En este momento hubo más resistencia del joven, apoyado esta vez por su novia. Pero esto no impidió que su padre y madre volvieran a darle el antipsicótico; su mamá había comenzado a dárselo a escondidas: en la masa de las arepas y en el arroz. ¿Es acaso más fácil lidiar con un “loco” que con la rebeldía de un adolescente? Según la teoría psicoanalítica del análisis del carácter, Wilhelm Reich nos recuerda que la prohibición de la sexualidad adolescente, debido a las ideologías ascéticas (cristianismo) de la sociedad moderna, es posterior material para la neurosis; sin embargo, el desprestigio público de esta figura de la psiquiatría, su encarcelamiento y la quema de sus libros en USA hacia la década de los cincuenta, no permite ver a los psiquiatras, ni a los padres del joven que lo que él necesita para estabilizarse es sólo un poco de libertad y confianza.

Yo mismo he hablado con un psiquiatra de confianza y a quien estimo mucho sobre los principios básicos de la etnopsiquiatría, pero no conocía ésta y su respuesta ha sido que él “no puede aventurarse en ese terreno de las representaciones mágico-religiosas del mundo y del cuerpo, de la enfermedad y la sanación, por tratarse de algo “irracional”, confundiendo así la disciplina misma con uno de sus objetos de estudio. Precisamente ese doctor me comentó que en caso de presentarse un diagnóstico de alucinación neurótica, como científico no podía analizar ni tratar a un paciente si validaba el “discurso esotérico” que describe ciertos

dones para la espiritualidad y la magia. Sin embargo, sabemos que un chamán o chamana establecen con su comunidad una relación recíproca en la cual la gente debe creer en sus técnicas y poderes para poder experimentar resultados de sanación de una dolencia determinada; el éxito de la terapia del chamán se debe a la eficacia simbólica que ésta tiene dentro de la cultura y creencias de su propio grupo. Occidente tiene una fuerte pretensión de monopolio cultural, así que para él una diversidad de expresiones culturales se considera “ignorancia”, “atraso” etc.

En la actualidad nuestro paciente está en riesgo de irse acostumbrando a que lo traten como un “loco” y a aceptar esto y representarlo, por ser lo que sus padres comprendieron en un momento y pudieron asimilar. Esto se debe a que para sus padres “la magia”, “la brujería”, “ofrecer fruta o caramelos a imágenes de santos”, “los marialionceros”, “los santeros”, etc., son todas creencias de las bajas clases sociales: “lo que los marginales y los malandros utilizan para protegerse cuando delinquen”. Prefieren aceptar que tienen un hijo “loco”, a entender que éste tiene, según otros sectores de la misma población venezolana, dones para el chamanismo, y prefieren que sea “esquizofrénico” antes que “marginal”. De esta misma manera han repudiado la relación del joven con su novia, de vital importancia para su sana psique y su relajación. Han rechazado a la novia pues sus padres son “del interior del país” y “la mamá es negra”. Por esta razón el muchacho y la novia iniciaron una relación de complicidad en contra de los padres y la presencia de la nueva pareja se fue tornando intolerable e irritante para ellos. Ante la nueva contingencia buscan un cuarto psiquiatra, queriendo ver la psicosis en lo que es la simple rebeldía de una pareja adolescente. Esto es lo más fácil ya que al darle el antipsicótico “el muchacho no molesta más”. El nuevo psiquiatra – que es el último que ha tenido hasta la fecha – decide diagnosticar también el potencial para la esquizofrenia desde la primera consulta; a pesar de ser éste un joven practicante de la psiquiatría que hace alarde de su intelectualidad y que es apreciado por la gente del este de Caracas. Este psiquiatra prescribe de nuevo el risperdal, el cual ha sido suministrado por el padre cuando lo considera necesario y por la madre más a menudo y en dosis mucho mayores a las prescritas; en las arepas y en el arroz. Ella lo hace por temor al hecho de que su mamá sufriera el mismo estigma de ser “esquizofrénica” y porque a ella también le han dicho que esa enfermedad la van a heredar ella y su hijo.

Aunque la madre del joven, a criterio de ciertos psiquiatras atrasados de Caracas, podría “heredar” la esquizofrenia de su madre, ella nunca ha comentado haber tenido alucinaciones ni ha creído en otra religión que la católica. Pero sí es cierto que tanto ella como el padre en la actualidad viven al borde de lo que se considera una “vida normal”, en diferentes grados y por razones específicamente distintas.

Esto es muy relevante ya que según el concepto de adaptación entendido como sanidad mental, hay que pensar que en un entorno no saludable, no se puede pretender que las personas que lo integran – especialmente los más jóvenes quienes siguen a sus mayores por imitación – se socialicen de manera saludable. Otros mecanismos de sanción y coerción social, diferentes de los que afectan al adolescente esquizofrénico, operan sutilmente contra los padres causando cierto grado de conflictividad intersubjetiva en el curso de sus vidas.

Bien sabemos que en una cultura colonialista y androcéntrica que todavía existe en Caracas, una madre soltera, intelectual, escritora y poeta cae bajo el prejuicio de ser “anormal”, o al menos “extravagante”, por no desempeñar un rol de madre casada y monógama, 100% dedicada a la crianza de sus hijos. Quizá sea precisamente por haber construido su vida como poeta mujer, en su intento por expropiarle su cuerpo a la cultura dominante, que ella misma se ha ido acostumbrando a negociar su identidad con la imagen colectiva imperante de “loca”; a veces no nos damos cuenta de la sanción negativa existente en refranes como “de músico, poeta y loco todos tenemos un poco...” y más aún tratándose de una mujer. Beatriz González Stephan, en su artículo *Héroes nacionales, estado viril y sensibilidades homoeróticas* (1998), nos informa que ya desde el Siglo XIX – época en la que se consolidan las identidades criollas metropolitanas de nuestra modernidad venezolana – existían perjudiciadas pero hegemónicas literaturas que describían como “monstruo come-hombres” a la mujer letrada; lo cual explica la autora como manera de controlar una potencial amenaza al monopolio masculino del conocimiento y el poder. Lo cierto es que por una razón o por otra, el desarrollo sano de la vida y obra de una mujer intelectual todavía se encuentra con ciertos obstáculos en una sociedad como la Caraqueña. El padre por otro lado, también soltero y artista plástico, tampoco cumple con el estereotipo del padre de ingresos fijos y sexualidad monogámica-marital. El deber ser del padre proyectado en las mismas literaturas del XIX, que siempre formaron parte de nuestros textos escolares, pintan al hombre ilustre como poseedor de un gran autocontrol y de sexualidad fría y contenida. No podemos con certeza saber si la madre y el padre del muchacho están adaptados sanamente o sumidos en un conformismo sadomasoquista, dentro de su contexto socio-cultural; pero sí que ella presenta adicción a la cocaína, consumiendo esta droga de forma consuetudinaria según comenta el joven paciente. Su padre también consume drogas pero lo hace en forma menos frecuente.

Mi idea no es perjudiciar reductivamente el consumo de drogas como algo que únicamente conlleva a la muerte, ya que la utilización ocasional de ciertas sustancias entre artistas e intelectuales – en Venezuela y el mundo – les permite

tener una visión diferente de la realidad y acceder a estados de inspiración para el desempeño creativo. Sin embargo, hoy en día tenemos leyes y campañas de absoluta prohibición que nos dicen que cualquier persona que utilice drogas debe ser proscrita y vista como criminal y como menos que un ser humano. No caben en este artículo más que unas breves palabras sobre el tema de la prohibición de las sustancias psicotrópicas por parte de los monopolios farmacocráticos, recordando las campañas de desprestigio hacia la marihuana en USA durante los años 50, basadas en incoherencias como “la marihuana induce al robo, al asesinato y al incesto”; hoy sabemos que en verdad esta planta es tranquilizante y previene la náusea, además de ser coadyuvante en procesos de deterioro gastrointestinal, de asma y de glaucoma, por lo que es fuerte competencia para una serie de “drogas legales” pertenecientes a grandes laboratorios. Por ejemplo, la Buscapina, asociada a desórdenes degenerativos del sistema nervioso como el Parkinson y el Alzheimer, hace a medias lo que la marihuana logra con mayor eficiencia y sin efectos secundarios: relajar dolores abdominales como el del colon. Recordemos que en algunos estados de USA se otorga licencia de uso de marihuana a pacientes que sufren de ciertos problemas de salud. Sabemos también que el opio fue usado milenariamente en Asia como analgésico para dolores fuertes y/o relacionados con enfermedades terminales. Por todo esto es necesario reclamar lo negativo de la síntesis – a causa de la ilegalización – de plantas naturales como el opio y la hoja de coca en sustancias tan tóxicas, nocivas y adictivas como la heroína y la cocaína para efectos de facilitar su almacenamiento y contrabando; así nos lo recuerda el sociólogo español Antonio Escobedo en su libro Historia general de las drogas (1995). Conocemos también abismos como el Plan Colombia que ha incinerado con arma química parte de la selva colombiana y ecuatoriana, arrasando poblados agricultores de la coca y causando enfermedades degenerativas y hereditarias entre sus habitantes en nombre de “un mundo sin drogas” y a sabiendas de que la ingestión de hoja de coca es una tradición ancestral en todos los Andes (incluyendo los Andes venezolanos, donde se ingería antes bajo el nombre chibcha de “hayo”). La mayoría de los campesinos y descendientes de indígenas de Mérida y Trujillo lo tenían sembrado, pero en la década de los 70 la Guardia Nacional recibió la orden de destruir y prohibir todos los sembradíos de hayo) tradición relacionada con el desempeño y aguante en todas las diferentes faenas diarias de aborígenes y campesinos.

Sin embargo, no puede obviarse el difícil, costoso y doloroso tipo de vida, desadaptación o patología en términos psiquiátricos, generado en cuadros de fuerte dependencia a ciertas sustancias degenerativas de la salud como los sintéticos de la hoja coca y sus sucedáneos – cocaína, crack o base, anfetaminas, cristales de meta-anfetamina – y los del opio – heroína, codeína en pastillas o jarabes para

la tos, demerol, etc. – todos surgidos de la prohibición e ilegalización impuesta hoy a nivel mundial a las sustancias psicotrópicas y alucinógenas o “drogas”. El consumo de cocaína, cuando es más frecuente se asocia al aumento excesivo de la autoestima y del ego y a la pérdida de conciencia social, también son frecuentes la intensa depresión, agitación, ansiedad e insomnio. Todo esto aunado a los desempeños irregulares de los padres del muchacho, según la moral criolla; y sus roles genéricos de padre y madre causan cierta mella entre ellos y su entorno social ascético, no puede interpretarse como el más saludable de los ambientes familiares. Digo esto sin olvidar lo difícil y patológico que también resulta la experiencia en escenarios opuestos; como el de una familia autoritaria, monogámica, moralista y ascética.

Menciono todo esto para reflexionar sobre el hecho de que tanto el diagnóstico de esquizofrenia – que calza casi a la perfección con las características del chamanismo y sus rituales – como la prohibición de las drogas, son estrategias de una misma agenda neoliberal para el financiamiento del monopolio farmacocrático; ya que de esta manera la medicina occidental moderna se instala como la única terapéutica comercializada, respetada y legalizada. Ahora – a sabiendas de toda una componenda de factores hegemónicos que están detrás del prejuicio y reducción de la diversidad cultural en las diferentes representaciones sobre el cuerpo, la salud, la enfermedad y su terapéutica; habiendo señalado el contexto de diferentes prácticas socio-mágicas existentes en Venezuela, debemos describir la situación de este joven paciente como el caso de una vocación chamánica interrumpida. Este artículo va dedicado sobre todo a su familia, sobre a todo al padre del muchacho, que ha sido quien ha tomado las decisiones más coherentes en este caso: se debería poder apelar a su buen juicio. Si este adolescente hubiera estado ubicado en otro tipo de comunidad, sus dones hubieran sido reconocidos y validados como tales y él estuviera quizá utilizándolos de manera productiva y filantrópica. Él me ha comentado que siente ser hijo de una diosa de agua – podría ser María Lionza al recordar que vi un día una morphos azul (mariposa que se asocia con “la Reina María Lionza”) posarse un rato sobre su cabeza, de lo cual él también tuvo consciencia – y que tiene necesidad de ayudar a la gente. Esto ocurre a muchos jóvenes quienes se inician desde temprana edad en la magia y se dedican luego a utilizarla como forma de trabajo. Yo recuerdo que fue algo “normal” para mi familia contratar a un muchacho de 13 años, quien era sacerdote de María Lionza, para hacer un despojo y una protección contra las malas energías en la casa. El hecho es que como nuestro joven paciente hace vida en la clase media alta, sus dones son vistos como enfermedad; siendo el “remedio” – en este caso – un verdadero causante de distorsión y decaimiento de la salud. Es una gran contradicción que su padrastro sea devoto budista y lo invite a una práctica que,

como al resto de los participantes, le induciría a un estado trance a través de la meditación, para que luego venga a asustarse cuando el muchacho logra acceder a dicho estado y que, además, sancione de forma negativa precisamente aquello que el mismo Lama con el cual está estudiando budismo está calificando de “Sabiduría Todo Poderosa”.

Me parece que sería de esencial importancia consultar al Lama Olé Nidal al respecto de las secuelas que ha vivido este joven tras su participación en el powa; esto permitiría tal vez profundizar en la comprensión de todo el asunto, cosa que no ha sido posible ya que dicho Lama es una celebridad inaccesible, y también por el desinterés de los representantes del muchacho – exceptuando al padre – en buscar una opinión aparte de la de los psiquiatras. Vemos que el padrastro, como muchas personas entre las clases medias y altas, tiene una espiritualidad contradictoria, tranzada a medias entre una búsqueda de algo distinto al cristianismo pero paranoica – en el sentido de la sociedad colonialista – de las posibilidades de la clarividencia, la magia y la conexión con la naturaleza.

Somos los descendientes de la evangelización de América y como tal nos han reducido una infinidad de espiritualidades y cosmovisiones antiguas, vivas aún en el segmento étnico de nuestro subconsciente, queriendo cambiarlas por una sola religión. La mayoría de las personas católicas y bautizadas que a la vez consultan brujos en Venezuela, se producen regresiones, se dedican a la meditación, despojan sus hogares o a sí mismos de energías negativas. Por esto, podemos decir que existe un rechazo solamente superficial hacia la diversidad espiritual, pero que en este caso está resultando nefasto para este joven paciente.

Otro asunto de interés aquí es la cantidad de programación infantil – series animadas, películas, etc. – que tienen como eje central de su narrativa la magia y el chamanismo, éstas fueron las predilectas del muchacho desde antes de su rito iniciático informalmente llevado a cabo durante el powa. Entre ellas es de particular interés Avatar, la leyenda de Ang, la cual narra – haciendo un collage variado de las mitologías asiáticas – la historia de un mundo con cuatro naciones cuyas gentes tienen la capacidad de manipular mágicamente un elemento distinto de la naturaleza. La nación de fuego se ha dedicado a colonizar a las de agua, tierra y aire, extinguiendo a los pobladores de esta última. Ang es un niño de 12 años que es la reencarnación del Avatar, figura mítica que ha vivido innumerables veces y que siempre ha mantenido el equilibrio de las 4 naciones gracias a su dominio simultáneo de los 4 elementos. Ha sido obvia la identificación que tiene el joven paciente con Ang, héroe de una de sus series favoritas, ya que él muchas veces se concentra para captar la atención del viento y el clima en general, sintiendo en

muchas oportunidades una respuesta del medio ambiente a su intervención afectiva; aunque esto es posible en el terreno del chamanismo, pero es considerado psicosis por la ciencia psiquiátrica moderna.

Otra referencia mediática es la saga de Harry Potter, mundialmente famosa, que se ha ganado la afición del muchacho como la de miles de niños y niñas, en la cual tenemos un colegio de brujos y brujas donde se enseña magia blanca y negra; razón por la cual la iglesia evangélica condenó públicamente, ha prohibido entre sus comunidades y ha hecho la guerra a Harry Potter. Nuestro joven paciente también ha sido llamado Harry Potter por sus amigos del colegio. Ahora bien, ¿es fortuita la variedad de programas infantiles que manejan conceptos y nociones sobre magia y chamanismo como algo fantástico? Pensemos que enmarcar la diversidad de representaciones socio-mágicas dentro de la categoría de lo fantástico – en programas infantiles, sagas épicas e incluso películas de horror – es manejar un discurso moderno y positivista en el cual se le excluye de la realidad: precisamente la realidad según la postura moderna occidental dominante, hoy global. No podemos sorprendernos de que las vocaciones chamánicas se despierten en niños que se han sensibilizado hacia el mundo de lo mágico, con todo este tipo de programación. Aunque sí debemos darnos cuenta de que por un lado, estas populares series y películas infantiles están ganándoles millones a las televisoras y estudios cinematográficos norteamericanos; mientras que por otro, al margen de las intenciones buenas o malas de los creadores audiovisuales, los psiquiatras están ejerciendo y lucrándose de aquellos niños con casos similares al que aquí discutimos, quienes fueron en parte sensibilizados hacia la magia con este tipo de series y ahora intentan practicarla.

Rechacemos los efectos nefastos de la imposición colonialista de una cultura que se pretende única y verdadera con sus pares sagrado/demoníaco, real/fantástico, adaptación/esquizofrenia, para comprender lo absurdo y la contradicción planteada en psiques de muchachos de nuestra sociedad criolla; al mismo tiempo pertenecen al contexto de una población que valida una diversidad de espiritualidades, representaciones míticas, rituales terapéuticos y también son vigilados y dopados con antipsicóticos por parte de los psiquiatras, en caso de manifestar sensibilidades o vocaciones para la magia. La no aceptación en nuestra sociedad de estos dones vocacionales por parte de la psiquiatría y su sucesiva erradicación a través de medicamentos, equivale al exorcismo de los demonios, pues este poder inquisitorial y colonizador de la iglesia católica fue transferido así a la psiquiatría moderna.

El cristianismo es la religión fundante y dominante de la cultura occidental moderna y todas sus ciencias “exactas” heredan su legado y se desarrollan desde su subjetividad particular. Sería útil hacer un estudio adicional sobre casos similares al de nuestro joven paciente, en los cuales adolescentes son sancionados negativamente por sus padres o familias, al manifestar dones para practicar alguna forma de chamanismo. Lo que interesa aquí es reclamar la emancipación de un caso particular; en lugar de enfermar al joven paciente con los efectos secundarios del antipsicótico, hay que posibilitar su formación como sacerdote, curandero, budista, chamán o “curioso” dentro de la religión que él prefiera, dejándolo que use sus vocaciones de manera productiva y respetando la diversidad cultural presente en toda Venezuela y el mundo.

Notas

¹ Hay que considerar que este joven vive bastante aislado en la casa paterna principalmente, ubicada a hora y media de Caracas en los remotos bosques de Turgüa (edo. Miranda), con la única compañía de su papá y con la mamá viviendo lejos de allí.

² Ver al respecto *Dioses en exilio* (1981), de Jacqueline Clarac (La segunda edición es de 2003).

³ Ver al respecto la *Historia general de las drogas* de Antonio Escohotado (1995).

Recibido en julio 2012, aprobado para la publicación en octubre 2012.

Bibliografía

CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline (1981). *Dioses en Exilio* (Representaciones y Prácticas simbólicas), 1era. edición, Edit. FUNDARTE, Caracas.

CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline (1996). *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*, 2da. edición, Publ. del CDCHT-ULA, Edit. Cons.de Publicación-ULA, Mérida, Venezuela.

DEVEREUX, Georges. *Ensayos de etnopsiquiatría general*, traduc. Francisco Monge, Barral, Barcelona, 1973.

ESCOHOTADO, Antonio (1998). *Historia General de las Drogas*, Espasa Forum, Madrid, España.

GONZÁLEZ STEPHAN, Beatriz (1998). “Héroes nacionales, estado viril y sensibilidades homoeróticas”, *Estudios. Revista de investigaciones literarias y culturales*, Núm 12, Dept. de lengua y literatura, Universidad Simón Bolívar, Sartenejas, Venezuela.

O.M.S. (1992). *Schizophrenia, Information for Families: (Esquizofrenia, información para las familias)*.

O.M.S. (1997). *Gender Differences in the Epidemiology of Affective Disorders, and Schizophrenia: (Diferencias de género en la epidemiología de los desórdenes afectivos y la esquizofrenia)*.

O.M.S., (1998). *Schizophrenia and Public Health: (Esquizofrenia y salud pública)*.

REICH, W. *Análisis de carácter*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1957.

REICH, W. *La función del orgasmo*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1957.

**VISIONES E ILUSIONES DE LAS MUJERES
EN IMAGINARIO COLECTIVO VENEZOLANO:
ARQUEOLOGÍA, MITOLOGÍA Y ETNOHISTORIA
DE LA SOMBRA Y SU REFLEJO**

Camilo Morón

Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda (UNEFM).
Departamento de Ciencias Económicas y Sociales, Doctorando en Antropología, ULA.
e-mail: camilomoron@gmail.com

Resumen

Es en el espacio mágico, con su riqueza de símbolos y correspondencias, donde la imagen de la mujer recorta su silueta sobre un fondo de permanente y profundo significado. Se presenta como la evocación misma de la naturaleza, en cuanto generadora de vida; empero también simboliza parejamente la destrucción, la locura y la muerte en la dualidad esencial de la psiquis humana. Ora la conociésemos por Jamashia, Icaque, Arca, Sayona, Dientona, Bruja, Ánima Sola, María Lionza la feminidad presenta de manera clara el rasgo por antonomasia del pensamiento mítico: la vía oposicionis: la cualidad de reunir atributos opuestos en un solo sujeto; esta capacidad de unir en uno lo contrario, de pasar de un concepto a otro aludiendo a infinitud de ideas, es distintiva del pensamiento mágico. Lo femenino eterno brota de las fuentes prístinas del imaginario colectivo universal. En el caso venezolano, la feminidad se ha conformado en torno a un grupo de imágenes que se constituyen y reconstruyen en el crisol de nuestra historia nacional. En este ensayo pasamos revista a algunas de estas imágenes a partir de los datos e ideoartefactos aportados por la Arqueología, la Etnología y la Etnohistoria.

Palabras Clave: Imaginario Colectivo, Mitología, Etnohistoria, Arqueología de Género.

**THE IMAGE AND HOPE OF THE VENEZUELAN WOMAN
IN THE COLLECTIVE IMAGINATION: ARCHAEOLOGY,
MYTHOLOGY AND THE ETHNIC HISTORY OF REFLECTIONS
CAST BY THE PSYCHICAL SHADOW**

Abstract

Within the dimensions of magic, in the wealth of symbols and correspondences found there, is where the woman cuts her silhouette from the background of permanent and profound meaning. She is at once the evocation of nature, in that she is a life generator, and yet at the same time she represents destruction, madness and death as part of the essential duality that attaches itself to the human psyche. She is known as Jamashia, Icaque, Arca, Sayona, Dientona, Witch, Anima Sola, Maria Lionza—femininity showing clearly the traces of the metonymy inherent to mythical thinking. She is the *via oppositionis*, epitomizing the quality of bringing opposites together within a single subject, the capacity of uniting the one with its contrary, of passing from concept to concept, alluding in her passage to an infinity of ideas—the embodiment of magical thought. The eternal feminine springs from the pristine fount of the collective imagination. In the Venezuelan milieu, the feminine has collected around herself a coterie of images that constitute and reconstruct themselves in the crucible of our nation's history. In this essay we pass in review a selection of these images in accordance with the data and pertinent artefacts provided by archaeology, ethnology and ethnic history.

Keywords: collective imagination, mythology, ethnic history, gender archaeology.

Introito: El Bosque de las Palabras

Antropología de género, etnología de género, arqueología de género, historia e historiografía de género, literatura de género, violencia de género... Las variables son incontables; pero ¿qué se oculta y revela en este claroscuro de palabras? Lo dado, lo existente en la Naturaleza es el sexo biológico; pero la Naturaleza no es bipolar, atrapada entre los extremos de macho y hembra, la Naturaleza trasciende los límites impuestos por las lecturas que hace la Cultura, lecturas que han sido fraguadas, modeladas, tejidas por hombres y mujeres, en disímil proporción. Los organismos pueden comenzar su vida como machos y concluirla como hembras, o pueden comenzar como hembras y luego trocarse en machos, o ser macho y hembra simultáneamente (como los caracoles). La partenogénesis es la falsa fecundación de una hembra por otra hembra, como ocurre en algunas especies de peces y reptiles, a los que se les llama, en mitológica evocación, Amazonas. En los mamíferos los límites entre el macho y la hembra no son siempre claros: ¿qué función tienen los pezones en los machos?, ¿por qué se explica —o se trata de explicar, acaso erradamente— el orgasmo de la hembra como un atavismo de la eyaculación del macho?

Rousseau examinó las analogías y las diferencias entre la mujer y el hombre, concluyendo en el Emilio, o de la Educación ([1762] 1990): “En todo lo que atañe al sexo, la mujer es hombre: tiene los mismos órganos, las mismas necesidades, las mismas facultades; la máquina está construida de la misma manera, sus piezas son las mismas, el juego de la una es el del otro, la figura es semejante, y bajo cualquier enfoque que lo consideremos no difieren entre sí prácticamente en nada.” Rousseau (ibídem) entrevé en las diferencias una zona de claroscuro, donde la influencia del sexo no está bien definida: “...lo único que sabemos con certeza es que cuanto tienen en común pertenece a la especie, y que cuanto tienen de diferente pertenece al sexo; desde este doble punto de vista encontramos entre ellos tantas relaciones y tantas oposiciones que quizá sea una de las maravillas de la naturaleza haber logrado hacer dos seres tan semejantes constituyéndolos de forma tan diferente.” Las reflexiones de Rousseau son elegantes, precisas, basadas en la observación y la experiencia directa, sustentadas en el sentido común. Sin embargo, el filósofo ginebrino habla de sexo y no de género, aunque las implicaciones de sus ideas sean modernamente atributos de lo que modernamente llamamos género.

El género es un constructo cultural y una reificación conceptual, con ello queremos significar: Primero, que el género es múltiple, que varía con el tiempo en el seno de una misma matriz cultural, que pueden —y coexisten— concepciones divergentes

sobre el género en un corte cultural sincrónico. Segundo, como concepto histórico y antropológico el género es de data relativamente reciente. Tradicionalmente (tanto en las representaciones sociales, como en la escena académica) los roles de la mujer y el hombre eran concebidos como atributos inseparables de su condición biológica sexual. Para expresarlo en términos gramaticales: eran los adjetivos de los sustantivos. Se decía que la mente del hombre era proyectiva y la mentalidad de la mujer receptiva y con esta pseudoexplicación tautológica se quedaban satisfechos los investigadores de campo y los creadores de teorías. En un pasado relativamente reciente, el darwinismo social –lo que Darwin nunca dijo (Morón, 2012)– no sólo fue utilizado para justificar políticas de discriminación social y racial, sino también sexual. Henry Maudsley afirmaba, condescendiente: “No es que las niñas carezcan de ambición o que fallen en recorrer el camino intelectual que las enfrenta, pero se afirma que lo hacen al costo de sus fuerzas y su salud, lo que implica sufrimiento de por vida e incluso la incapacidad para desarrollar adecuadamente las labores naturales de su sexo... Porque sería un mal resultado, de llegar a ser el caso, que consiguiéramos las ventajas de la cantidad de trabajo intelectual de las mujeres al precio de una raza disminuida, debilitada y enfermiza” (Maudsley en Morón, 2012). Cuando se pensaba que el volumen del cerebro era una medida de la inteligencia, en tiempos de Samuel Morton (1844 - 1849), Paul Broca (1861 - 1866) y Paul Topinard (1882), el tamaño promedio del cerebro femenino era (y es) invariablemente más pequeño que el cerebro masculino, lo que sólo podía llevar a una conclusión, en palabras de Broca: “En general, el cerebro es más grande en los adultos que en los ancianos, en los hombres que en las mujeres, en los hombres eminentes que en los de talento mediocre, en las razas superiores que en las razas inferiores... A igualdad de condiciones, existe una relación significativa entre el desarrollo de la inteligencia y el volumen del cerebro.” (Broca [1861] en Gould, 2009: 141). El determinismo genético, de data aún más reciente, oculta malamente esta tradición de discriminación racial, social y sexual, falazmente sustentada en supuestas estadísticas científicas.

Por otro lado, la noción de género requiere ser podada o, cuanto menos, consensuada, en cuanto se pueda. Según el Glosario de Género (2007), el concepto de género se utilizó por primera vez en la psicología médica norteamericana en la década de 1950. En 1968, Robert Stoller desarrolló el concepto a través de investigaciones en las que demostró que aquello que determina la identidad y el comportamiento masculino o femenino no es el sexo biológico, sino las expectativas sociales, ritos, costumbres y experiencias que se ciernen sobre el hecho de haber nacido mujer u hombre. La asignación, adquisición y construcción del género es un proceso psico-cultural. Según el Glosario, el concepto de género alude a “las formas históricas y socioculturales en que mujeres y hombres

construyen su identidad, interactúan y organizan su participación en la sociedad.” Scott (ibídem) define el género en términos de “las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género, es una forma primaria de relaciones significantes de poder.” Con ello se “desnaturalizan” las relaciones sociales entre los sexos. La valoración de lo masculino sobre lo femenino deviene de su posicionamiento social, de las representaciones simbólicas y sociales atribuidas a la masculinidad y la feminidad, y, en consecuencia, como la sombra y su reflejo, en el funcionamiento de las instituciones públicas y privadas.

Ishige (1987: 19) hace algunas interesantes precisiones respecto a los roles de los géneros, acotando desde la historia de la gastronomía algunas ideas clásicas de la antropología: “...Claude Lévi-Strauss nos dice que el matrimonio es el intercambio de mujeres entre distintos grupos y que ellas fueron la primera moneda de cambio de la humanidad. Sin embargo, la idea queda incompleta si no se considera el aspecto de la alimentación. En realidad, no se sabe si la formación de la pareja dio origen a la familia o si el reparto de los alimentos entre el hombre y la mujer precedió a su formación. ¡Es como tratar de saber qué apareció primero, el huevo o la gallina!” En términos estrictamente evolutivos, está claro que el huevo antecedió a la gallina en la medida que las aves evolucionaron de antepasados reptilianos ovíparos que ciertamente no eran aves.

En una entrevista (1995) hecha a Cristhine Delphy, redactora de *Nouvelles Questions Feministes*, declaraba: “Las resistencias respecto a las palabras ocultan otra cosa. Mi impresión general es que se trata de una resistencia al concepto mismo [de género], una resistencia a formalizar el hecho de que el sexo tiene un aspecto social. En mi opinión, el grueso de la resistencia es una resistencia de derechas (para trasponer al campo del feminismo los términos “izquierda” y “derecha”)...Es decir, una resistencia a distinguir el sexo social del sexo biológico y a admitir que el sexo social es construido y arbitrario... También hay una oposición al concepto de género que yo calificaría como una crítica de izquierda, ultraradical, para la que, al fin y al cabo, todo es construido, y que al admitir que solamente lo sea el género se elimina la posibilidad de tener presente que también el sexo es construido. Esta crítica es válida en cierto modo, ya que el sexo biológico tiene poca realidad (esa es mi hipótesis), en el sentido de que solamente tiene realidad como categoría cognitiva a causa de la existencia del género, o sea, del sexo de la división y de la jerarquía social.”

Enfatizamos que el género tiene una doble condición: como constructo social, está determinado por las relaciones económicas y simbólicas de las diversas formas en que los seres humanos se relacionan entre sí y con su entorno en el devenir

ethnohistórico de las sociedades. Como categoría conceptual, es un instrumento de análisis que puede ser bien o mal usado, como puede serlo cualquier herramienta de conocimiento. Alrededor del concepto de género se han cavado trincheras ideológicas, como el feminismo (de amplio espectro), por ejemplo. Pero más allá de estos tintes militantes, es innegable la utilidad conceptual de la herramienta, en tanto que noción teórica, que nos permite ver aquello que de otra forma permanecería en la invisibilidad. Aquí es necesario advertir que la noción de género supera la oposición masculino-femenino como explicación de la dinámica socio-histórica. Como el sexo biológico en la Naturaleza, el género en la Cultura no es bipolar, ya no se trata de una oposición lineal que va de lo masculino a lo femenino, como una escala de poder, en cuyo vértice está una élite androcéntrica y falocrática, y en su base yace una gama de representaciones de lo femenino depauperadas, desmembradas, segregadas y ocultadas por y en las prácticas sociales. Si se nos permite ilustrar esta idea con una imagen tomada de la mitología azteca, debiéramos aquí evocar el cuerpo de Coyolxauhqui (deidad lunar, húmeda, hembra), hermana mayor de los cuatrocientos huitznahua (los astros), hijos de la Diosa Madre Coatlicue, derrotada, subyugada y descuartizada por su hermano menor, Huitzilopochtli (deidad solar, caliente, macho), dios de la guerra y deidad principal de los mexicas.

La condición socio-histórica del género como constructo temporal y epocal nos pone frente a su plasticidad, frente a su rostro cambiante: lo femenino y lo masculino según la diversidad cultural, las apropiaciones sociales (Arlenet y Zerpa, 2011) en las comunidades GLBT (gay, lesbiana, bisexual y transexual). En este sentido, escribe Andreea (1998): “Hasta 1861, por ejemplo, la homosexualidad en Inglaterra se castigaba con la pena de muerte, y en Estados Unidos se consideró una enfermedad mental hasta hace dos décadas, cuando de repente, como afirma irónicamente el neurólogo Simon LeVay, «veinte millones de homosexuales se curaron». Muchos de estos individuos deseaban sólo a personas de su propio sexo, pero, ante la amenaza de muerte o marginación, se sentían anormales o enfermos y esto les generaba una sensación de miedo que afectaba profundamente sus vidas.” En la Alemania nazi, la homosexualidad fue primero tratada como una tara mental, finalmente, los homosexuales fueron suprimidos junto a los comunistas, los judíos, los gitanos y otros grupos étnicos y etarios en los campos de exterminio. En Santa Ana de Coro, mi ciudad natal, los homosexuales eran vistos hasta comienzo de la década de 1990, con desconfianza y se dudaba de su capacidad profesional; actualmente, quien arguya incompetencia profesional, pretextando la condición de homosexualidad de alguien, es quien será visto con desconfianza. Cuando era un niño, revisaba un tratado etnográfico de los indígenas de Venezuela, cuando di, llevado por el azar, con una lámina en blanco

y negro que representaba a un indígena varón con atavíos de mujer que pilaba maíz. El pie de fotografía explicaba que por sodomita debía vestir como mujer y laborar como mujer a manera de castigo; creo recordar que sonreía. Por aquellos años, leí en una relación de los primeros viajes de los europeos a América que una de las naves estuvo a punto de naufragar en una tempestad porque llevaba a bordo a un sodomita; la tripulación conjuró el peligro arrojando al sodomita al mar. El concepto de género no sólo ilustra e ilumina el dramático presente, sino la diversidad histórica y étnica en una galería de estampas que permanecen en la penumbra.

En este bosque de palabras y conceptos, en el que se atrincheran las feministas más reaccionarias (porque las hay) y los puristas del lenguaje (en vías de extinción), la UNESCO ha propuesto unas Recomendaciones para un uso no Sexista del Lenguaje, donde con infinita cautela señala: El D.R.A.E. da como primer significado de la palabra «hombre» el de «animal racional», y añade que «bajo esta acepción se comprende todo el género humano». (Este sentido de hombre corresponde al del griego «anthropos»). El citado Diccionario da como segunda acepción de la palabra la de «varón, criatura racional del sexo masculino». A pesar de que la primera acepción de «hombre» se aplica a todo el género humano, es decir que comprende también las mujeres, la utilización de «hombre», o de «hombres», con un sentido universal destaca el protagonismo de éstos y oculta el de las mujeres en todos los ámbitos de la actividad humana. Por eso, conviene evitar el vocablo «hombre», o su plural «hombres» (salvo, por supuesto, si nos referimos únicamente a personas del sexo masculino), y sustituirlo por otras expresiones no excluyentes del sexo femenino, tales como «los hombres y las mujeres» (o «las mujeres y los hombres», sin dar preferencia al femenino ni al masculino), «las personas», «los seres humanos», «la humanidad», «el género humano», «la especie humana», etc. En lo que respecta a la utilización del adjetivo «humano» en vez de la expresión «del hombre», cabe señalar que en español se utiliza el mencionado adjetivo cuando se trata de expresiones ya acuñadas como «La Declaración Universal de Derechos Humanos» de las Naciones Unidas, en la que el término «humanos», en vez de «los del Hombre», se debe probablemente a que la traducción española de la mencionada Declaración se basó en el inglés («human rights») y no en el francés («droits de l'homme»). Pero, fuera de este contexto, la expresión «derechos del hombre» también se utiliza, por influencia quizá de la famosa Declaración de 1789, que en español se ha llamado siempre «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano». Se puede decir que, en general, el uso del adjetivo «humano» alterna con el de la expresión «del hombre», no sólo en este caso, sino también en otros: el cuerpo humano, o del hombre; la inteligencia humana, o del hombre, etc. Naturalmente,

conviene evitar el uso de la expresión «del hombre» y utilizar en su lugar, el adjetivo «humano».” La UNESCO admite ciertas dificultades al momento de hacer concordar entre sí los distintos elementos de la oración, sobre todo cuando se trata de la concordancia del plural del nombre sustantivo con el adjetivo, pues los adjetivos más numerosos en castellano tienen terminaciones distintivas, o bien formas masculinas y femeninas distintas. Actualmente, trabajamos en una investigación sobre los primeros pobladores del continente americano, y no se nos hacen evidentes las virtudes de escribir los paleoindios y las paleoindias; y es de suponer que con los paleoindios (que es como se llama en los informes técnicos y los artículos de divulgación) debieron venir paleoindias. La UNESCO propone una serie de recursos (piruetas) gramaticales para salir del paso. Esto puede ser una sana advertencia, políticamente correcta, para redactar comunicaciones oficiales (casi siempre) e informes científicos (a veces), pero no lo creemos aconsejable para aspirantes a autores y autoras de best-sellers.

Un Paseo Etnohistórico por el Inconsciente Colectivo

Como recuerda Michel Perrot, las mujeres tienen un papel destacado en cuanto guardianas de la memoria (Perrot en Rago, 2001), con su grande habilidad para atesorar lo objetos personales, conservar y narrar las historias individuales y colectivas del grupo, de la familia, de la región. A lo que añade Margareth Rago (2001): su capacidad de tejer redes y relaciones. Las mujeres tienen un aporte específico en la construcción de la cultura y del lenguaje, aporte signado por las diferencias de género experimentadas a lo largo de la propia vida a partir de determinadas configuraciones sociales y culturales; no determinadas por las diferencias biológicas de sexo (ibídem). En palabras de Isabelle Bertaux-Wiame: es mucho más el lugar social lo que es aquí determinante para la estructura de la memoria sobre lo social, y no una diferencia biológica que produciría “por naturaleza” formas de memoria específicas de hombres y mujeres (Bertaux-Wiame en Rago, 2001). En el apartado titulado Memoria, Historia y Género en el Anarquismo (2001), del estudio que Rago dedica a la vida de la militante anarquista Luce Fabbri, escribe: “Una vez que la inserción social y cultural específicas han llevado a las mujeres a ejercer prácticas sociales diferenciadas de las de los hombres, ellas construyen una memoria y una relación con la vida sexualmente muy diferenciadas. Y si bien las diferencias de género no responden por todas las diferencias que marcan los procesos mnemónicos de mujeres y de hombres, se observa que cada género se organiza y se inscribe socialmente a su manera, rediseñando y resignificando su propio pasado, configurando su propio discurso y construyendo su propia autoimagen.” En 1976, Alex Haley, en doloroso reconocimiento a los griots de África, escribió: “Hoy se dice, con

exactitud, que cuando muere un griot es como si se quemara una biblioteca. Los griots simbolizan el hecho de que la herencia humana se remonta a un lugar, y a un tiempo, en que no existía la escritura. Por eso, los recuerdos de los ancianos constituyen el único vehículo para la transmisión de las primeras historias de la humanidad, para que todos nosotros sepamos quiénes somos.” En el prólogo a la edición castellana de *El Camino de los Indios Muertos*, leemos a manera de epígrafe: “Hoy, en América, un viejo que muere es una biblioteca que se quema.”

El mito y la leyenda ha sido estudiados en Venezuela atendiendo a dos directrices: una culta, que se ha caracterizado por ser escrita con intencionalidad literaria; y otra, popular, que constituye el patrimonio vivo de la memoria colectiva (Aboaasi y Morón, 2012). Francisco Tamayo (1952) afirma que aquellas creencias en seres antropomorfos habitantes de parajes encantados supervivientes en el campo venezolano proceden del legado indígena. Considera que del Medioevo español procede una galería de creencias pagano-cristianas, cuyos ejemplos arquetípicos podrían ser: el Diablo de Carora, la Sayona, el Indio Errante, las Ánimas de Guasare, los Duendes, el Silbador o Silbón; y del África: la brujería, el amuleto y numerosos sincretismos religiosos de los cuales el más conocido y mejor comprendido –en la superficie– es el Baile San Benito.

En el imaginario colectivo venezolano, la imagen de la mujer es un caleidoscopio donde se miran la vida y la muerte, la castidad y la lujuria, la madre, la santa, la puta, la hija. Es en los espacios narrativos y poéticos de la leyenda y el mito donde el símbolo se funde con los elementos primarios y eternos: el día, la noche, el sol, la luna, el agua, la tierra, el viento, el deseo, el dolor, la locura y la muerte... Una dialéctica singular guía la interacción entre lo vivido y la simbología que una como respuesta se construye en torno a la experiencia. Así, mientras más intensa y rica es la vida anímica, más intenso y complejo es el sistema simbólico que la dibuja discursivamente, es más elaborado, matizado y sutil. Esto es válido tanto para la imaginación de un individuo como para la imaginación colectiva de un pueblo. Las leyendas y los mitos venezolanos se gestaron en una economía autárquica, agraria, pre-capitalista, donde la feminidad tenía un lugar y un significado específicos en la génesis de las formaciones sociales americanas, productos del sincretismo en formación, telúrico como otros tantos aspectos del carácter de nuestras sociedades iberoamericanas. Es en el espacio mágico, con su riqueza de símbolos y correspondencias, donde la imagen de la mujer recorta su silueta sobre un fondo de símbolos y significados.

Nuestro primer paso ha de ser interrogarnos acerca del pensamiento mágico. Nos dice Clarac (1993): “El primero en haber buscado otro camino para acercarse a este

problema y a esta comprensión, hacia dentro y desde dentro, hacia fuera y desde afuera, fue nuestro querido maestro-para-pensar Claude Lévi-Strauss. Descubrió que ‘la situación mágica es un fenómeno de consenso colectivo’ luego que ‘en toda perspectiva no científica (la que se consigue en toda sociedad, incluyendo la occidental) pensamiento patológico y pensamiento normal no se oponen sino que se complementan’. Es decir que ‘el pensamiento normal sufre siempre un déficit de significado, mientras que el pensamiento llamado patológico (por lo menos en algunas de sus manifestaciones como el caso del trance shamánico, por ejemplo) dispone de una plétora de significantes’.” Como subraya Clarac (ibidem): “no debemos pensar el pensamiento mágico como teniendo un déficit de teoría sino; por lo contrario, teniendo demasiadas teorías sin control porque no cree necesario el control ya que en él es de ley que todas las asociaciones de ideas, de seres y cosas son posibles, según el contexto del momento.” En sus investigaciones en la etnohistoria venezolana, Clarac ha encontrado una serie de representaciones de lo femenino:

- Diosa de la fertilidad (buena pero temible).
- Inspiradora de las representaciones simbólicas tanto prehispánicas como actuales.
- Víctima y/o instigadora de desórdenes étnicos.
- Sacerdotisa de María Lionza.
- María Lionza misma, y su significación en la Venezuela de hoy.

La mujer fértil, la mujer con hijos, es la Diosa Madre Universal, es la Jamashia o Arca de Mérida, la Icaque de Trujillo, la Diosa del Agua y la Fertilidad, cuyo vientre es la tierra y la placenta, la Laguna-Luna. La mujer estéril, la mujer que no pare es la mujer-monstruo: la Llorona, la Sayona, la Dientona, la Bruja... La fertilidad mágica de la mujer ha sido concebida en Venezuela, como en muchas otras partes del planeta, en oposición a otro fenómeno que le es también típico y que ha sido revestido por los hombres de poderes mágicos; en la Edad Media se creía que mataba la hierba, empañaba los espejos, agostaba los brotes de la vid, disolvía el asfalto, producía manchas imborrables en la hoja de un cuchillo: la sangre menstrual y, por extensión, la mujer menstruante. La menstruación –apunta Clarac (1993)– es solamente terrible, al contrario de la fertilidad; es concebida en contraposición al agua positiva del útero que concibió; es decir, es sequedad. La mujer que menstrua ‘seca’ las plantas, ‘seca lo que toca’, ‘seca al hombre’; y la mujer que jamás ha concebido, ‘la mujer-sin-hijos’ es en el imaginario andino una mujer seca, porque se secó a sí misma. Ella es el equivalente de la mujer perseguida por el zángano, vestigio andino del shamán, ya que éste seca también a las mujeres que persigue y posee; las persigue porque es varón pero las seca,

probablemente porque también es andrógino, puesto que participa también de la naturaleza de la mujer-sin-hijos. La mujer que es soltera y no tiene hijos todavía tiene su vagina y útero vacíos. Si no los ocupa el penis del varón y, luego, niños (fetos), los ocupa entonces el zángano, esa síntesis del penis y del feto ya que no sólo persigue a la joven para poseerla sino que, luego, una vez que ha logrado penetrar en ella, anida en su vientre hasta que la seca totalmente, hasta matarla. En Falcón, en el Nor-Occidente de Venezuela, frente al mar Caribe, se cree en la existencia un ente con cualidades asimilables al zángano de los páramos andinos, y como éste legatario de la tradición shamánica, se les conoce como seretones; son numerosas las consejas populares de sus hazañas cinegéticas y eróticas. Verbigracia, este pasaje espigado de nuestro Diario de Campo (Morón, 2011): La tradición refiere que una familia viéndose importunada por las nocturnas visitas de tan reprehensible huésped, a causa de cierta hija casadera que tenían, decidieron mudarse lo más lejos posible, sin dar cuenta a nadie y en el mayor secreto posible; habiéndoseles olvidado no sé qué cachivache, se disponían a buscarlo, cuando una voz les susurró desde la oscuridad: “Tranquilos, que aquí lo llevo yo.”

Arqueología de Figulinas y Metates

En 1908, en la ribera del Danubio, un trabajador ferroviario desenterró una “piedra” de forma curiosa. Tenía el tamaño de un puño y parecía una estatuilla de mujer, de formas orondas, con grandes senos y enormes caderas, la cabeza rematada con un complicado peinado. El trabajador decidió enseñársela a un arqueólogo que laboraba en la cercanía. El arqueólogo llevó la “piedra” a Viena, donde tras consultar con sus colegas, llegó a la conclusión que era uno de los ejemplares más antiguos de una serie de estatuillas que se habían encontrado en Europa en el transcurso de tres décadas. La primera fue encontrada en un lugar llamado “la Gruta del Papa”, cerca de Bayona, al sur de Francia; la segunda, en las cercanas Grutas de los Grimaldi. Los franceses las bautizaron con el nombre de “Venus”, la diosa romana del amor. La estatuilla austriaca fue llamada “Venus de Willendorf”, por la ciudad en la que fue encontrada. Desde 1908, se han desenterrado caso doscientas Venus en los campos que van desde la estepa rusa oriental hasta los Pirineos españoles (Andreae, 1998). Las estatuillas o figulinas son sorprendentes no sólo por la amplitud de su distribución, sino también por la uniformidad de su estilo: fueron esculpidas con mucho cuidado en piedra caliza, en basalto o en hueso. Aunque algunas figulinas presentan peinados y ropas y otras no, casi todas coinciden en algunos rasgos: grandes pechos resaltados, caderas abultadas y la zona genital muy marcada. La zona púbica es claramente visible en las figulinas; en algunas de ellas los labios vaginales fueron esculpidos con detalle exquisito, aunque exagerado (ibídem). Si bien hay más o menos acuerdo

sobre su descripción en términos generales y su antigüedad, existen muchas y divergentes teorías sobre su autoría y su significado.

La primera explicación es que representan diosas de la fertilidad y que reflejan una edad en la que la mujer gobernaba por ser “Legadora de Vida, Poseedora de la Muerte y Regeneradora” (Andreae, 1998: 107). Pero, como se ha hecho notar, no parece que las figulinas expresen directamente que estén creando algo, dominando a la muerte o regenerando. Antes bien, parecen pasivas y estáticas, así como anónimas. La segunda explicación es que las figulinas eran una imagen pornográfica de la Edad de Piedra (ibídem). Desde que se descubrieron una serie de objetos fálicos que han sido interpretados por los arqueólogos como consoladores, algunos de ellos dobles, puede que esta explicación no sea tan improbable como parece, aunque sea caprichosa (ibídem). “Si los objetos de masturbación femenina han existido durante 30.000 años, ¿por qué no iban a existir los masculinos también?”, se pregunta Andreae (1998: 107). La tercera explicación, quizás la más prometedor, es que las Venus eran regalos, esculpidos por los primeros maridos del mundo mientras esperaban la llegada de sus esposas: eran un símbolo de la habilidad de los hombres y de la esperanza de fertilidad (ibídem). La idea de que la exogamia se estaba implantando hacia el año 30.000 a.p. y que eran las mujeres las que hacían de enviadas sexuales parece tener sentido. Esta explicación coincide con los testimonios de la arqueología forense. En el yacimiento costero de Téviec, al noroeste de Francia, los análisis isotópicos de huesos demuestran que los hombres habían sido alimentados con la dieta marina del lugar, mientras que la mayoría de las mujeres había sido alimentadas con una dieta del interior. Las mujeres no habían crecido alimentándose de mariscos, como los hombres, ellas habían crecido y llegado desde tierra adentro. Como bien sintetiza Andreae, es como haber encontrado las primeras cien piezas de un rompecabezas de mil y tener que imaginar las novecientas restantes. “La naturaleza misma de la conducta sexual hace que la arqueología cuente con poca información concreta para explicar cuáles eran las costumbres de la sexualidad prehistórica” (Andreae, 1998: 111).

Destaca Clarac (1993) que la importancia mágica y mítica de la mujer amerindia originaria llega hasta nosotros a través de una cantidad de objetos simbólicos (llamados arqueológicos por los arqueólogos) y de representaciones actuales, presentes en la población rural y urbana. Los indígenas americanos la concibieron en esa época llamada prehispánica (por los historiadores) tal como fue concebida universalmente, es decir, como el símbolo de la fertilidad por excelencia, y la base de todo un sistema representativo de la humanidad y del Cosmos. Como sucede en la mayoría de los grupos autóctonos americanos, su

poder simbólico está estrechamente relacionado con los animales, míticos o no. “Nuestros petroglifos están llenos también de figuras de mujer pariendo y de pubis femeninos estilizados (triángulos y ‘corazones’), lo cual se repite además en ese objeto tan representativo de la arqueología del Occidente de Venezuela y otras regiones colombianas y centroamericanas, conocidos por los arqueólogos como ‘pectorales en alas de murciélago’ o ‘águilas’ o ‘placas líticas aladas’, objetos que sólo llevaban aparentemente los varones en el pecho (sobre todo los sacerdotes o shamanes) y que son también una representación estilizada del pubis y piernas abiertas de la mujer en posición de parto” (ibídem, énfasis nuestro).

Las primeras interpretaciones de las Venus indígenas se remontan al alba de la etnología en Venezuela; los intentos de interpretación se perpetúan aún en nuestros días (vide Antczak y Antczak, 2006). No es este lugar para hacer una relación detallada de la bibliografía sobre el tema, baste, para los fines de este ensayo, destacar grosso modo que la mayoría de las interpretaciones convergen en considerarlas como representaciones de Diosas Madre o Diosas de la Fertilidad. Las Venus figuran, junto a las placas líticas aladas, entre los objetos arqueológicos que han inspirado mayor cantidad de tratados por diversos autores; en lo que hay plena coincidencia es en tratarlas como objetos arqueológicos.

Perera (1979) propone el estudio del objeto arqueológico como un complejo de rasgos observables y medibles que permitan establecer una clasificación, apoyada en una tipología, asistida de un método heurístico, que permita señalar su relevancia relativa en un contexto de relaciones socio-económicas. Binford (en Perera, 1979: 45) distingue dos tipos de objetos arqueológicos: artefactos tecnoeconómicos y los artefactos ideotécnicos o ideoartefactos. Los primeros, están ligados directamente a las técnicas de producción. Los segundos, a la significación y la simbolización de la racionalización ideológica en un sistema social. Perera considera el estudio de los ideoartefactos desde tres dimensiones fundamentales: formal, espacial y temporal (Perera, 1979). Una primera aproximación al objeto arqueológico comprende los análisis formales y cuantitativos; dentro de estos análisis, destacan los análisis tipológicos. Las características básicas sobre las que comienza cualquier análisis tipológico comprenden la separación de materiales sobre criterios tales como: función y uso, patrones formales, técnicas de manufactura, criterios plásticos y materias primas (ibídem).

Pese a estas recomendaciones metodológicas, ha privado en la literatura sobre las Venus amerindias la interpretación propuesta inicialmente en Europa que las considera como estatuillas de las Diosas de la Fertilidad. Un análisis morfológico más detallado sugiere otra interpretación: la de sacerdotisas o mujeres shamán.

El análisis de los atributos formales, ricos en detalles anatómicos y etnográficos, han de cruzarse con la literatura etnológica y etnohistórica. Este método de investigación que recurre por igual a las fuentes arqueológicas, etnológicas e históricas, fue propuesto originalmente por Claude Lévi-Strauss. Podemos –y debemos– seguir aquí la recomendación de Lévi-Strauss formulada en uno de los ensayos que conforman *Antropología Estructural* (1987), y conjuntar etnología y arqueología para develar el significado de los mitos y sus representaciones plásticas en objetos arqueológicos. Para Lévi-Strauss (1987: 246), resulta evidente que en América del Sur, donde las culturas han mantenido contactos regulares o intermitentes, durante un prolongado período, el etnólogo y el arqueólogo pueden colaborar a fin de dilucidar problemas comunes como el significado de algunos símbolos culturales.

La situación de los metates es distinta. Desde el comienzo fueron interpretados como artefactos propios del ajuar doméstico (Alvarado, [1921] 1984; Jhan, 1927) y como objetos propios de la mujer; es decir, fueron interpretados a través de una sola y única lectura que articulaba el dato arqueológico, la investigación etnológica, la relación histórica y la noticia folklórica: eran objetos propios de las mujeres, eso era todo. El metate y el metlapil (del nahual *metlapilli*, hijo del metate, y éste del nahual *métatl*, piedra de moler) se encuentran en numerosas colecciones arqueológicas, tanto públicas como privadas. En este ensayo debemos considerar las formas cómo se exponen en la mayoría de los museos y en estas colecciones particulares: de cualquier forma, tirados en el suelo, sin fichas de identificación. No es extraño encontrarlos como ornato en los jardines de las instituciones científicas, en los restaurantes a horcajadas en un trípode de madera o incluso empleados para trancar una puerta. Una excusa recurrente es que se trata de objetos elaborados en piedra y por ello son resistentes o que son pesados y por eso están a resguardo de ser robados; un poco a la manera del refrán popular venezolano que reza: quien roba un pilón o una piedra de amolá, no se le puede llamar ladrón, sino guapo pa cargar. La realidad es otra: los metates son objeto de tráfico en las tiendas de antigüedades y como cualquier otro objeto arqueológico es una fuente de información. Tal vez, tras el trato desdeñoso dado al metate, se ocultan por igual la vergüenza étnica y el desprecio de la feminidad y sus símbolos. En la bibliografía etnoarqueológica venezolana no se ha realizado aún un ensayo de envergadura que trate el metate como un objeto arqueológico relevante. No nos referimos a las menciones de los metates como indicadores de la aparición agricultura, como ya fueron dignamente destacados por Cruxent y Rouse en *Arqueología Cronológica de Venezuela* (1958) y *Arqueología Venezolana* (1963), sino a estudios monográficos que tengan al metate como tema central, tanto en su dimensión arqueológica como etnohistórica. En el estado

Falcón, por ejemplo, aún se emplean los metates en las cocinas campesinas y urbanas; simultáneamente son numerosas las referencias en la memoria colectiva. En la sierra de San Luis, se nos contó en el pueblo La Despedida (Morón, 2011) que una muchacha no podía casarse hasta romper el metate, que allí llaman piedra de moler, por lo que algunas, un tanto desesperadas, golpeaban la piedra verticalmente con el metlapil, que allí llaman mano, para acelerar el desgaste con la inevitable presencia de piedrecillas en la masa de maíz.

Conclusión

Jamashia, Icaque, Arca, María Lionza, la Dientona, la Llorona, la Sayona, la Bruja son evocaciones femeninas que presentan el rasgo por antonomasia del pensamiento mítico: la vía oposicionis: la cualidad de reunir atributos opuestos en un mismo sujeto; esta capacidad de unir en uno lo contrario, de pasar de un concepto a otro aludiendo a infinitud de temas y sus variaciones, es distintiva del pensamiento mítico. La arqueología tiende un puente entre los objetos elaborados por los ancestros y el presente en perpetua renovación; para andar ese puente hemos de servirnos de la etnología. Entre las mudas, empero elocuentes piedras de moler, las piedras marcadas por los petroglifos, las Venus de barro cocido y las mitologías de los amerindios se tiende una secreta y delicada red de vasos comunicantes: los nervios de un mundo mágico.

Recibido en septiembre 2012, aprobado para la publicación en octubre 2012.

Referencias

ABOAAASI, Emad y Camilo Morón (Enero-Abril, 2012): Una Mirada al Imaginario Colectivo Centro-Occidental Venezolano. Bacoa. Revista Interdisciplinaria de Ciencias y Artes. Año II. n° 4. Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda, Santa Ana de Coro. p.p. 72 – 87.

ALVARADO, Lisandro (1984): Obras Completas. 2 Tomos. Fundación la Casa de Bello, Caracas.

ANDREAE, Simon (1998): Anatomía del Deseo. Editorial Planeta, Barcelona.

ANTCZAK, María Magdalena y Andrzej Antczak (2006): Ídolos de las Islas Prometidas. Arqueología Prehispánica del Archipiélago de Los Roques. Editorial Equinoccio / Universidad Simón Bolívar, Caracas.

ARLENET, Claritza y José Zerpa: Las Apropiaciones Sociales de Tres Películas Venezolanas de Temática Trans en la Comunidad GLBT de Caracas. Actual. Investigación. Año 43, n° 1, Enero-Abril, 2011, Universidad de Los Andes, Mérida, pp. 67-93.

CLARAC, Jacqueline et al (1993): *Mujer y Magia*, en Diosas, Musas y Mujeres. Monte Ávila Editores, Caracas.

CRUXENT, J. M. e Irving Rouse (1958): *An Archeological Chronology of Venezuela*, 2 vols., 1era edición publicada por Panamerican Union, Science Monographs, Washington D.C.

CRUXENT, J. M. e Irving Rouse (1961): *Arqueología Venezolana*. Edición española a cargo del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), de la versión original en inglés publicada por Yale University Press, New Haven y Londres.

GOULD, Stephen Jay (2009): *La Falsa Medida del Hombre*. Editorial Crítica, Barcelona.

JHAN, Alfredo (1927): *Los Aborígenes del Occidente de Venezuela. Su Historia, Etnografía y Afinidades Lingüísticas*. Lit. y Tip. del Comercio, Caracas.

ISHIGE, Namohishi (mayo, 1987): *El Hombre Comensal*. El Correo. Una Ventana Abierta al Mundo. n° 5. UNESCO. Año XL, París. p.p. 18 – 21.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1968): *Antropología Estructural*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires.

MORÓN, Camilo (2011): *Jardines de Piedras. Un Bosque de Símbolos*. Fundación Editorial El Perro y la Rana / Sistema Nacional de Imprentas, Mérida.

MORÓN, Camilo (2012): *Ciclo de Conferencias Charles Darwin*. Fundación Museos Nacionales / Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda, Coro.

PERERA, Miguel Ángel (1979): *Arqueología y Arqueometría de las Placas Líticas Aladas del Occidente de Venezuela*. Universidad Central de Venezuela, Caracas.

RAGO, Margareth (2001): Entre la Historia y la Libertad. Luce Fabbri y el Anarquismo Contemporáneo. Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo.

ROUSSEAU, Jean-Jacques [1762] (1990): Emilio, o de la Educación. Alianza Editorial, Madrid.

UNESCO (s/f): Recomendaciones para un uso no Sexista del Lenguaje. Servicio de Lenguas y Documentos / Unidad de Coordinación de las Actividades Relativas a la Mujer. París.

**LA MASCARA DEL DIABLO, COMO ELEMENTO SIMBÓLICO, EN
LA CELEBRACIÓN DEL CORPUS CHRISTI
(ATÁNQUEZ-COLOMBIA)**

Álvaro René Bermejo González

Doctorando en Antropología, Universidad de Los Andes
e-mail: alvarobermejo@mail.uniatlantico.edu.co

Resumen

El propósito de este trabajo destaca la importancia de la Máscara del Diablo, como elemento simbólico, en la jerarquía ritualística, de la celebración del Corpus Christi en Atánquez, corregimiento de Valledupar, Departamento del Cesar-Colombia. En donde año tras año se efectúa un evento multicultural, con influencia triétnica, en el cual junto a otras danzas, los Diablos bailan antes, durante y después de la festividad. El estudio de la máscara podría abordar diversas interpretaciones disciplinares y dinámicas socioculturales de acuerdo al contexto, para este caso, en este avance de investigación, se hará énfasis en el proceso artístico de su confección, así como la transmisión oral que está inmersa en el devenir de su propia esencia cultural.

Palabras clave: Mascara, Diablo, danza, celebración, proceso artístico, ritual.

**THE MASK OF THE DEVIL, AS A SYMBOLIC ELEMENT IN THE
CELEBRATION OF CORPUS CHRISTI (ATÁNQUEZ-COLOMBIA)**

Abstract

The purpose of this work highlights the importance of the Mask of the Devil, as symbolic element in the ritualistic hierarchy, the celebration of Corpus Christi, in Atánquez, village of Valledupar, Cesar Department, Colombia. Where year after year it makes a multicultural event, with tri-ethnic influence, which along with other dances, the Devils dance before, during and after the holiday. The study of the mask could address various disciplinary and sociocultural dynamics interpretations according to context, for this case, this research advance, will focus on the process art of its preparation, as well as oral transmission is immersed in the future of its own cultural dynamics.

Key words: Mask, Devil, dance, celebration, artistic process, ritual.

¿Es el “Diablo” una realidad? ¿Un ser? (Diabellein en griego quiere decir “separar”, “cortar). “Algo” separa al hombre de Dios en la teología cristiana primitiva. Ese “Algo” deviene un personaje, un fantasma dotado de astucia y de inteligencia.

Jean Duvignaud

Introducción

Este escrito intenta expresar en sus líneas las experiencias de diversos trabajos de campo realizados en el marco del Corpus Christi, en Atánquez, Cesar (Colombia), en la cual, año tras año se realiza una celebración con una procesión al Santísimo, que tiene la particularidad de estar acompañada por tres grupos de danzas: Las Kukambas (expresión indígena), los Diablos (de origen europeo) y los Negros (expresión afro). Privilegiando para este caso, la Danza del Diablo y específicamente su máscara. Primero se aborda su estudio desde lo histórico, y literario, hasta los procesos artísticos de su construcción, siendo consciente, el autor que una investigación a fondo-muy a pesar de los años que el mismo lleva indagando en esa región- requiere un mayor abordaje investigativo, que para este caso se entendería como continuidad de recursos y propósitos. Muy a pesar del valor que los lectores puedan darle a este escrito, nos mostramos a favor de lo conceptualizado por Rosaldo (1991), cuando asegura que: “Los buenos etnógrafos tienen sus límites y sus análisis siempre son incompletos”.

De otro lado, es importante destacar que los estudios culturales en una comunidad determinada, se pueden asumir desde el estudio de sus símbolos y ritos, para así conocer el entramado y los procesos identitarios de esos grupos humanos, en ese sentido consideramos que los postulados de GARCIA-GAVIDIA (2010) son pertinentes, al considerar que: “El conocimiento de todo sistema simbólico de una cultura, de un grupo social, nos permite tener acceso a su cosmovisión a su orden de vida social, pues, en el estudio de la diversidad cultural es una herramienta a poner en juego (Diapositiva No 20: Material de Trabajo Seminario Simbolismo).

Así las cosas, en un marco mundial caracterizado por la globalización, en donde las manifestaciones culturales podrían estar en peligro de desaparecer, si no existiera un doble trabajo concertado entre investigadores (saber académico) y los mismos actores, inmersos en esas manifestaciones (saber tradicional), se podrían perder para siempre diversidad de expresiones artísticas como la estudiada en este escrito: la máscara del Diablo danzante, de igual forma que su contexto sociocultural y perspectivas de sostenibilidad-permanencia en un mundo cambiante, que muchas veces deja de lado la recreación de lo bello, lo sublime, por

solo lo economicista y mercantil, como modo de vida totalitario, que en últimas para mucha gente es solo eso: una máscara.

La Máscara: un Abordaje Multidisciplinario

El instituto R. Guénon de estudios tradicionales, considera que etimológicamente máscara viene del vocablo hindú kar, también del árabe máshara, y kaara ; del griego prosopon. Y también lo relaciona con :wankja, (germánico o céltico), o aquellas interminables transliteraciones y derivados como pueden ser masque, (francés), maschera (italiano), másquara (español), mask (inglés), y la mascha (del occitano) o la masca (del piamontés, ligur, etc.)

Desde una perspectiva cercana a las anteriores definiciones; Entre otros significados, el vocablo latino persōna posee el mismo que el vocablo griego προσωπου (prósopon), es decir, máscara—aquella que cubría el rostro del actor en las representaciones teatrales. Con esto podemos señalar que, en sentido originario, es decir, como emergió en el lenguaje, una persona puede ser entendida como personaje, como máscara que interpreta un papel.

De los significados etimológicos, pasemos a algunas acepciones de tipo antropológicas, en las cuales las máscaras confieren poderes sobrenaturales a quienes las usan, en especial a aquellos que por tradición heredan ese conocimiento: los chamanes, muchos de ellos, en diversas culturas del mundo las portaban y siguen utilizando durante los rituales para invocar la ayuda de un animal o personaje mítico; asimismo, se relacionan con la protección , para infundir temor o mostrar autoridad. Los chamanes hablan con el espíritu que representaban y adquieren así, su poder y personalidad. En otras latitudes, unas máscara se colocaba sobre la cara de los muertos, para simbolizar que unos espíritus había entrado en ellos.

A su turno el padre del enfoque estructuralista en la antropología Claude Lévi-Strauss (1975:14) , considera que ; “ La máscaras esconde tanto como lo que muestra, niega tanto como afirma”; este artefacto es a menudo, poseedora de un secreto, calla, en efecto, lo que sólo los iniciados o preparados tradicionalmente deben saber.

Ya sea en el pasado o en el presente el rito con la máscara expresa poder dependiendo también de la capacidad de quien la utilice: en diversas comunidades tradicionales, por lo general es el chamán, quien a través de ella intenta encarnar un espíritu, para así establecer un lazo entre el hombre y los ancestros, el mundo

visible y el invisible. Es indisoluble de un contexto mítico que estructura al mundo de existencia y pensamiento de la mayoría de esas comunidades tradicionales. En muchas comunidades, la máscara se emplea todavía hoy como núcleo de la vida de un grupo, cumpliendo una especie de labor intercesora indispensable en su cosmovisión y sentido de orden del mundo.

Comoquiera que en cada comunidad existen una serie de sistemas culturales, símbolos, significados y preceptos míticos, los mismos se pueden estudiar, introduciéndose en sus celebraciones; las que conforman sistemas y subsistemas culturales, hecho de importancia que plantea GEERTZ(1994:12), cuando afirma que: “Aunque los sistemas son la verdadera sustancia de la Antropología Cultural, interesada básicamente en intentar determinar el significado de los que están haciendo ese o aquel pueblo, este proceso es inherente a ella”.

En cuanto al origen de la máscara, el mismo se remonta a los comienzos de los tiempos y se pierde en la más remota antigüedad. Se supone que su invención se debió a la relación con los cultos religiosos, del hombre primitivo. Desde el período paleolítico diversidad de grupos humanos han utilizado máscaras de diversos materiales, como también lo son sus usos variados; en cuanto a los materiales, éstos ha ido variando a través del tiempo, pues se han ido confeccionando con madera, hojas de maíz, paja, cráneos, corteza, tela, piel, plásticos, cartón piedra, papel maché, látex, y barro, además de otros materiales.

En el ámbito del teatro se utilizan dos términos similares: careta y máscara. La careta es exclusivamente para cubrir el rostro, para disimular rasgos de la cara; mientras que la máscara puede cubrir todo el cuerpo, y fueron usadas y aún, en algunas culturas, se siguen utilizando con fines religiosos. Aunque esa definición un tanto clásica, a veces no se corresponde con las aplicaciones el teatro contemporáneo”(Reales,2010).

En Egipto los hallazgos arqueológicos demostraron que eran muy usadas para perpetuar con ellas los rostros de los muertos. En su confección se trataba de imitar de la forma más fielmente posible, el rostro del difunto, y se colocaba junto con el ataúd, pintándose de la misma manera que éste. Se elaboraban con un cartón realizado con lienzo o papiro, revestido con estuco, que -con el paso del tiempo- se endurecía y presentaba total consistencia. Según la clase social a la que perteneciera el muerto, podría llegar a revestirse con una lámina de oro. No se le horadaban los ojos ni la boca, y se los representaban con incrustaciones o pinturas. Tal vez la máscara más famosa es la de TUTANKAMON (ver figura 1) ; que despierta tanta expectación y de la cual se escriben a diario múltiples interpretaciones y diversas teorías sobre su edad, estatus, posibles causas de sus

muerte, etc. La que atrae a miles de turistas, fascinados por la refulgencia y técnica artística con la que fue moldeada o por las leyendas que sobre la muerte de sus descubridores, se han tejido.

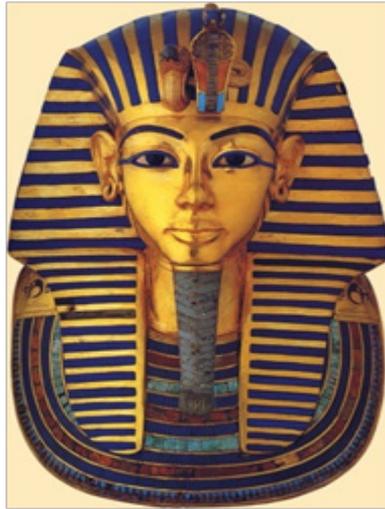


Figura 1: Vista frontal de la máscara funeraria de Tutankhamón.
Foto en Tesoros egipcios de la colección del Museo Egipcio de El Cairo
(obra coordinada por F. TIRADRITTI), Barcelona, 2000, p. 235.
En: <http://www.egiptologia.com>

El culto a la muerte en ese país hierático, se evidencia en una obra, la llamada el Libro de los Muertos (BUDGE, 1898:154), que en su capítulo 151 recuerda que “La máscara funeraria constituye un elemento esencial de la protección de la cabeza del difunto”.

Hoy es posible conocer varias máscaras de yeso de fin del Imperio Antiguo, gracias a las excavaciones que han mostrado a la luz con el fin de conservar su memoria. Existen otras máscaras realizadas a partir de lino. Muchas máscaras reales, la mayoría de las veces de oro, serán a menudo adornadas de piedras semipreciosas y de fragmentos de pasta vítrea.

La máscara también fue muy importante entre los Etruscos y posteriormente en Grecia, se utilizó con diversos fines sociales, ya sea funeraria, usos diversos religiosos o para las festividades y el teatro; en el primer grupo se destaca una de oro, confeccionada al Rey Agamenón.

También, en algunas tumbas fenicias los trabajos arqueológicos, llevados a cabo, también han demostrado que esta civilización practicaba la costumbre de utilizar máscaras funerarias. Rastros de máscaras también fueron hallados en antiguas pinturas rupestres.

En Roma Comenzó a evolucionar el uso de la máscara, cuando la llevaban actores en los cortejos fúnebres, para que se reconociera y recordara el rostro del difunto. A partir de este empleo por parte de actores, la careta rápidamente fue utilizada para diferentes fines. Comenzaron a usarla los actores para representar fielmente en sus obras los rostros de los personajes históricos que estaban interpretando.



Figura 2: Máscara del carnaval de Venecia-Italia
En: <http://historycarnivalphoto.blogspot.com/>

Rápidamente, se adoptó su uso en las fiestas saturnales en Roma, y se las comenzó a usar con carácter festivo, dando origen a su utilización que hoy pervive en el carnaval, entre los cuales, el de Venecia, se considera uno de los de mayor fastuosidad en el mundo. (Ver figura 2).

En América, especialmente en el mundo prehispánico, se utilizaron diversidad de máscaras, como también fueron variados los materiales de construcción utilizados. Entre los Mayas, por ejemplo las máscaras funerarias, se destacan por su estética –algunos las comparan con retrato de personajes-, y eran elaboradas en jade, caracol, concha, obsidiana y hematita. Ya sea por tener una asociación con lo divino, o con aspectos humanos, las mismas eran de diversos “modelos”.

Es de anotar, que una de las mascararas mas conocidas es la de Rey Pakal (603-683 d.c, encontrada por trabajos arquologicos en Chiapas-Mexico.

Al respecto en el sitio web <http://www.cronica.com.mx>,(1) podemos leer: "las máscaras prehispánicas mesoamericanas fueron representaciones de deidades mitológicas o de rostros humanos utilizados principalmente en los ritos mortuorios. Las máscaras mortuorias eran el "segundo rostro". El personaje muerto perdía su rostro expresivo, pero la máscara representaba el rostro que presentaría para la eternidad, sería la máscara para viajar al inframundo.

Las máscaras mortuorias muy frecuentemente fueron hechas con mosaicos de piedras como jadeitas, turquezas, obsidiana, etc o incrustaciones de concha. La creencia de una vida después de la muerte, hizo que personajes importantes del mundo prehispánico fueran enterrados con ellas, además de una serie de valiosas ofrendas." El jade es un material muy utilizado respecto a la creación de mascararas. (Ver figura 3).



Figura 3: Mascara de Jade, vista anterior y posterior. Foto: Justin Kierr, 1984.

SCHELE y FRIDEL(1990: 254) , respecto a la Figura 3 escriben :” Una cabeza de jade que representa un sacrificio al dios de las decapitaciones que se utilizó para registrar la conquista de Uaxactún en un Juego de Pelota en Tikal”.

También el uso funerario de la máscara, era trascendental para pueblos Mesoamericanos como Maya y Azteca, junto a cultos dedicados la renovación del dios del maíz era un factor indispensable para la supervivencia ya que en su creencia, la máscara les ayudaba a los gobernantes a convertirse en dioses después de su muerte. Entre los cultos sagrados de los Aztecas, se destaca el de Huehuetéotl (El Dios viejo). (Ver figura 4).



Figura 4: Dios Huehuetéotl, foto por Álvaro Bermejo G.
Museo Maya de Mérida-Yucatán-México. Marzo 27 -2012.

Por su parte GARAY (1920:194), al estudiar a los indígenas Cunas del istmo de Panamá y el uso que daban a las caretas y pinturas faciales, considera que:

” Era en el arte de la pintura facial donde ellos parecían haber conservado mejor, si no el sentido y el simbolismo de los antiguos, por lo menos el culto de las formas exteriores y aparentes. Los sellos de balsa u otra madera adecuada, fabricados por ellos mismos para pintarse la cara, reproducían motivos y dibujos de frecuente uso en las vasijas de barro exhumadas de las viejas sepulturas. Tan

pronto eran líneas rectas o curvas bordadas de puntos marginales o atravesadas por éstos, que recordaban las manchas de la piel de la culebra o estilizaban los nudos dorsales del lagarto o sus colmillos, como eran detalles plásticos del cuerpo del armadillo, cornamentas de ciervos, picos de loro y otras formas de la vida animal, eterno modelo de las inspiraciones plásticas de los artistas primitivos”.

Los pueblos indígenas de Norteamérica: también, tuvieron su propia dinámica cultural entorno a este artefacto polisémico y polifacético. Entre muchos estudios culturales sobre pueblos indígenas norteamericanos, destacamos a BEALS-HOIJER (1978:512), quienes dicen que: “ El poder de los Espíritus de la Montaña permite al hombre presenciar el rito de los Danzantes Enmascarados, una ceremonia importante para la curación y para el bienestar de la comunidad”.

De igual forma en Sur América, entre las culturas del altiplano como Inca, Aymara, Tihuanaco y Moche, existieron mascararas de diversos usos. (Ver figura 5).



Figura 5: Detalle de máscara de la divinidad Lambayeque-Sidan (700-1100 d.c). Museo del Oro del Perú- Lima. En: <http://www.museoroperu.com.pe>. Consulta: Enero 28-2012. Hora:11:30 pm

Más al sur en Chile existió la cultura “Chinchorro”, pueblo de pescadores, cazadores y recolectores, asentados en los alrededores de la actual ciudad de Arica, quienes realizaban un proceso de momificación, dichas momias según muchos arqueólogos chilenos, son las más antiguas de América, las mismas son decoradas con mascararas de barro, ya sean negras o rojas. (Ver figura 6).



Figura 6: Mascaras de barro en Momias Chinchorros.

Foto: Álvaro Bermejo G. Museo de Tarapacá Chile, Agosto 2009.

Una vez se realiza el mal llamado “descubrimiento” y por ende con la llegada de otros pueblos a “el nuevo mundo” se verifica la fusión de las tres etnias: aborigen, africana y europea, entonces las máscaras toman una expresividad diferente a la que poseían anteriormente. En ese sentido las técnicas y motivos alusivos se fueron ensanchando, un ejemplo de ello es la actual Bolivia, en donde los Diablos en medio del carnaval de Oruro y otras ciudades del altiplano, son personajes contrales de esas celebraciones. (Ver figura 7).



Figura 7: Mascara del Diablo: Carnaval de Oruro, Bolivia.

Foto: Luz Castillo Bacano (2010).

Desde otra perspectiva, de tipo ontológico, destacamos una frase de Nietzsche(1886: 40) , quien dice: “Todo lo profundo ama la máscara”.

Lo anterior complementado con alguna postura sociológica que considera que el ser humano se enmascara, ya que al realizar ese acto, llena de sentido, aunque sea por unos pocos momentos, el mundo que lo ve enmascararse. Ataviado con ese artefacto ya sea de expresiones terribles, funestas, patéticas, festivas, solemnes o impúdicas, quien la porta enfrenta el mundo con su rostro encubierto. Ora canta, luego baila, después llora y se ríe. Como decía una canción de la inmortal Celia Cruz. “la vida es un Carnaval”. En la cual , el ser humano se desdobra deliberadamente y se libera de sí mismo, se pierde en el delirio del festejo, en el éxtasis de estar fuera de sí y ser-uno-con-los-otros, también enmascarados. o ser una incógnita para los no enmascarados.

Pero valdría la pena preguntarse: ¿Al terminar la fiesta, al guardarse en la intimidad de sí mismo y reposar en la tranquilidad de su soledad, si se mira al espejo y se despoja del rostro que lo hizo ser alguien diferente durante el festejo, del rostro que le dio una personalidad distinta, qué puede encontrar?

Una mirada a la máscara desde la literatura, nos permite citar inicialmente a dos grandes poetas: al chileno, Pablo Neruda, quien escribió: “Con la mirada perdida y no obstante existente. . . siendo y no siendo “ , y al mexicano, Octavio Paz, quien inspirado en la máscara poéticamente escribió: “Es la mirada que no mira y mira”.

Así mismo al realizar una exégesis de la obra de Rabelais el gran autor e investigador BAJTIN (1974) destaca al carnaval como el gran espacio o núcleo festivo de la cultura medieval, y lo sitúa en las fronteras entre el arte y la vida. Considera que es la vida misma, presentada con los elementos característicos del juego y asegura que el carnaval ignora toda distinción entre actores y espectadores.

Sobre la cultura popular en la edad media y el renacimiento, este autor expresa que la metáfora de la máscara como una figura propia del carnaval, es un elemento vivo, en esas estructuras sociales; también posee un factor de ambivalencia: oculta y revela a la vez. La máscara es el objeto que permite ocultar o disimular a quien la lleva puesta. La persona que está tras la máscara es prácticamente una persona anónima, a pesar de poder ser reconocida por el tipo de máscara que utiliza. Por otro lado, es por la selección del tipo de máscara por lo que el enmascarado se revela. La máscara puede ser empleada como metáfora de la relatividad del ser, que afecta al concepto de identidad y de equivalencia entre mente y cuerpo, entre el mundo personal subjetivo y el mundo exterior inasequible.

La máscara juega constantemente con esta contradicción: El mismo Bajtin (1974: 13) señala : “está relacionada con la metamorfosis, la transformación o la ruptura con los límites impuestos por la naturaleza”.

En cuanto a diversas obras clásicas de la literatura que han escogido la máscara como elemento central destacamos: “La Máscara de la Muerte Roja de Edgar Alan Poe” (1842) y “la Máscara de Hierro”, referenciada inicialmente por Voltaire y posteriormente por Alejandro Dumas, que llega al cine, con la impronta del éxito de Hollywood.

En el lenguaje artístico del teatro: .citaremos una alusión tomada de : “ teatro máscara sagrada; mito, mascara precolombina” www.visionchamanica.com/Arte/VientoTeatro.htm (2) : La función poética teatral de la máscara ceremonial es desenmascarar las debilidades fundamentales, provocar una putrefacción interior donde se debe y se confronte la propia naturaleza. La velocidad con que el tirano que llevamos dentro es alimentado por el mundo exterior, y el diario vivir es una tiranía, un hervidero de la irritación del yo, para abolir la conciencia y desorientar la memoria, perder el centro o la fuerza centrífuga de la vida. Mientras que la máscara no consiga encontrar su dimensión espacial y visceral, se mantendrá como un órgano estéril en el arte.

Antes de concluir este aparte, diremos que nivel de espectáculo y deportes, cabe destacar que los luchadores mexicanos, desde la década de los 70's ,impusieron todo un estilo al usar este artefacto como estandarte identitario dentro del ring. Es así como el primero que la usó, finalizando la década del 60, fue “Murciélagos Velázquez”, seguido “El Solitario”, posteriormente “Blue Demon”, “Tiniebla”, “HuracánRamírez”, “Místico” o “El Santo”, este último con sus éxitos en el ring y el cine convirtió la máscara en leyenda. (Ver figura 8).

No sólo “El santo” a quien apodaban “el enmascarado de plata”, si no muchos de esos personajes de la lucha, se convirtieron en íconos y símbolos de un pueblo latinoamericano, aspirante a grandes cambios sociales que los medios de comunicación como el cine se encargaron de masificar y mitificar.



Figura 8: El Santo, Milmascaras y el Dr. Wagner.
Tomado de mexicobicentenario.com.mx.
Consulta: Octubre 6-2011, hora: 6:10 pm.

Finalmente, no podríamos dejar de mencionar la importancia que las múltiples máscaras que tiene el Carnaval de Barranquilla- Colombia, hoy declarado por la Unesco como Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, han contribuido a conservar viva una serie de tradiciones centenarias. Se destacan las máscaras de origen africano, de animales, también las que tienen fuerte influencia europea, todas ellas enmarcan y engalanan esa fiesta, que se proyecta año a año hacia diversos escenarios internacionales. (Ver figura No 9).



Figura 9: marimondas del Carnaval de Barranquilla.
Tomado de marimondas.com. Consulta: Octubre 8-2011, hora:10:00 am.

Al respecto el artesano y docente PERTUZ (2006: 581) asegura que: “La costumbre de usar máscara de madera y disfraces zoomorfos en el carnaval, tiene su origen mítico representado en la naturaleza animal con sus características, como la bravura del toro, la valentía del tigre, la eficiencia de los pájaros y la fuerza del elefante o del rinoceronte. Estos símbolos son los que se han puesto en juego y han permanecido en la actividad síquica del hombre, a través del tiempo convirtiéndose en una tradición escultórica proveniente de la unión de los aportes de las diferentes etnias africanas, indígenas y españolas en sus distintas manifestaciones culturales”.

El Contexto cultural de la Sierra Nevada de Santa Marta: dos perspectivas

La Sierra Nevada de Santa Marta es un macizo montañoso que se yergue a orillas del mar Caribe que tiene además todos los pisos térmicos, fauna y flora, con una connotación cultural a nivel de los grupos étnicos, que la pueblan. Política y administrativamente allí hay tres entidades territoriales del orden departamental - La Guajira, Cesar y Magdalena. Estuvo poblada en tiempos pre hispánicos por los Tayronas, que dejaron grandes vestigios arqueológicos de su pasado prospero tanto en la orfebrería, alfarería y construcciones. En la figura 10, se aprecia un ejemplo de la técnica de “tumbaga” (aleación de cobre y oro), aplicada al oro, por ese pueblo desaparecido.



Figura 10: Mascara de oro: Cultura Tayrona, Museo del Oro: Santa Marta.
En: www.banrepcultural.org. Consulta: Diciembre 28 -2011, hora:1:00 p.m.

También es importante aclarar que si bien desde los tiempos de la conquista, colonia y república, esa región serrana ha sido visitada por diversidad de investigadores como entomólogos, etnólogos, geógrafos, naturalistas, etc, privilegiamos acá a dos grandes investigadores que pasaron por esa región y que dejaron huellas de acuerdo a sus planteamientos y publicaciones, nos referimos a Konrad Teodor Preuss y a Gerardo Reichel-Dolmatoff.

A continuación, en la figura N11, se ubican además de los cuatro resguardos indígenas, los puntos más importantes de la “línea negra”, que son sitios, que bordeando ese macizo montañoso, son de gran importancia para la realización de “pagamentos” a la madre naturaleza, por parte de los chamanes (o Mámos).

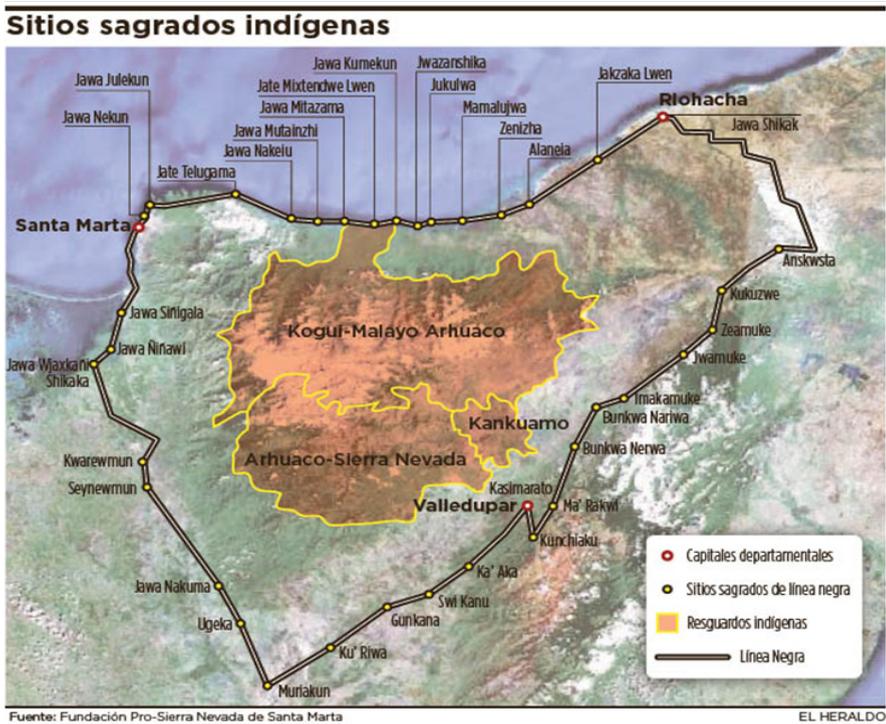


Figura 11: Delimitación de resguardos indígenas de la Sierra Nevada y ubicación de la llamada Línea Negra. Tomado de “el Heraldo” www.elheraldo.co. Edición Virtual septiembre 28-2006. Consultado el 10 de Enero de 2012. Hora: 11:00 pm.

En cuanto a los estudios de Preuss, (3)- quien en tiempos de la primera guerra mundial (1914-1918), convivió con los kogis, el mismo considera que en la cultura de los kágaba (o kogis) las máscaras juegan un papel muy importante. Una máscara permite a su portador entrar en otro mundo. En la leyenda kágaba sobre el artesano de máscaras Duginai se explica cómo una máscara permite a los humanos lograr este cambio de perspectiva.

A través de la máscara, el danzante kágaba puede ver por unos instantes el mundo que existe más allá del mundo visible. Es el mundo de los espíritus, de los ancestros, del sol, de las tormentas, del agua y de los animales. Allí, los espíritus, los animales y los fenómenos naturales se comportan como seres sociales, igual que las personas humanas.



Figura 12: Danzante con la máscara Mama Surli Uakai.

Fotografía de Konrad Theodor Preuss, 1915.

©Världskulturmuseet Göteborg

En los rituales que se realizan a lo largo de un ciclo anual es el deber de los danzantes, portadores de las máscaras, establecer el contacto con los seres y los poderes sobrenaturales para invocar lluvia o asegurar la estación seca. Como contraparte se ofrecen a los ancestros míticos y a los difuntos ofrendas, denominadas “pagamento”, es decir, pago. Puesto que se interactúa con un “mundo al revés”, las prácticas también son contrarias a las prácticas habituales. En vez de ofrecer, por ejemplo, alimentos en grandes sacos, se ofrendan piedras pulverizadas en pequeños paquetitos.

Según la cosmovisión de los kágaba, cuando alguien se pone una máscara de una época mítica, la máscara lo conduce exactamente a esa época mítica y a ese mundo mítico. A través de los ojos de la máscara, el portador puede ver a los habitantes del mundo mítico del mismo modo en que se ven ellos mismos, es decir, como personas. Los habitantes de este mundo mítico, por su parte, ven al portador de la máscara como a un semejante, ya que a través de la máscara se ha “emparentado” con ellos. Gracias a este cambio de perspectiva, el portador de la máscara puede comportarse como un ser mítico y actuar en nombre de los demás kágaba en el mundo de los espíritus de la naturaleza y de los muertos. Otra vía de los kágaba para ponerse en contacto con el “otro mundo” es la adivinación mediante cuentas de piedra arqueológicas.



Figura 13: Danzante con la máscara Hisei. Fotografía de Konrad Theodor Preuss, 1915. ©Världskulturmuseet Göteborg

Al alemán Konrad Theodor Preuss, se le considera el primer etnógrafo de los kágaba, y no entendía por qué un grupo indígena actual utilizaba objetos arqueológicos en sus rituales. Por eso calificó el fenómeno de “absurdo”. Para una mejor comprensión de este fenómeno fue necesario un cambio en la perspectiva científica. Recién cuando fue posible realizar una espectrometría de masas (AMS) se pudo establecer con seguridad la antigüedad de las dos máscaras compradas por Preuss. Las dataciones dieron como resultado las siguientes fechas calibradas: 1440 y 1470 d.C. Los análisis demostraron, por lo tanto, que las máscaras de los sacerdotes kágaba eran objetos prehispánicos. Es decir, los kágaba habían empleado tanto cuentas como máscaras arqueológicas. Algunos científicos ya habían formulado esta hipótesis, pero no se había corroborado.

Por su parte ,Reichel- Dolmatoff (1951: 134) respecto a las máscaras entre los kogis discurre que “ Aunque tradicionalmente debería existir para cada Madre, Padre o Dueño un baile y una máscara correspondiente, éstas están actualmente limitadas ya a algunas pocas. Las principales son la máscara de Heisei , la del Aguacero que es la misma como la del Sapo o de la luna y que representa a Sáka Mankulú, luego la de Surlí que es el “Hijo de la Madre”, la del Sol o del Este” Heisei, representa la Muerte, Mánkulu, se relaciona con el sapo o el dueño de la enfermedad y Surlí con el Sol.

El mismo autor, explica que existen otras máscaras dedicadas a ciertas personificaciones, tales como Ná maku, Namsiku o Namsáui, o a elementos como el agua o el viento. Sobre el papel que cumple el portador de la máscara, Reichel Dolmatoff, define la misma con una aparente neutralidad, que difiere de otros cultos, ya que considera que “El individuo que baila con la máscara, sin embargo no está “poseído”, por ser el que representa: el simplemente se identifica con el ser porque “está de acuerdo” con él. Ninguna visión o inspiración opera en este caso.

Lo primordial en este contexto es que el individuo que usa la máscara, conozca los pasos del baile y las palabras del canto, las cuales están en una lengua ritual llamada “teyuan”. Estas ceremonias coinciden con los equinoccios y los solsticios y aun hoy en día muy secretamente, alejadas de los ojos de turistas, se realizan detrás de las cuchillas de los páramos, en ese macizo montañoso.

También en su obra Orfebrería y chamanismo Reichel (1988: 19) describe así, una ceremonia que tiene lugar en la comunidad indígena Kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta:

“En una ceremonia muy solemne en la cual el sacerdote mayor y su mujer personifican Sol y Luna, los dos se reúnen en un templo iluminado solo por cuatro fogones y, pronunciando fórmulas sagradas, proceden a vestirse el uno al otro, con todo el espléndido atavío que conlleva este ritual. Mientras que la mujer le pone al sacerdote su máscara de jaguar tallada en madera, éste coloca sobre la cabeza de ella una máscara de puma, también de madera. El proceso de adornarse mutuamente dura varias horas y se efectúa en presencia de cuatro sacerdotes menores quienes personifican los señores de los puntos Cardinales. Finalmente se extinguen los fogones y todos permanecen en silencio, en la oscuridad. Es entonces cuando los dos personajes que representan Sol y Luna, y los Cuatro Señores de los puntos cardinales consumen simultáneamente un alucinógeno y entonces, según cuentan, se ilumina el interior del templo de una gran luz, no la de los fogones sino la iluminación individual interna causada por el alucinógeno.

“ Es entonces cuando comienza a brillar el oro, ” dicen los indígenas; “ se ven brillar los colmillos de oro de las máscaras; brazaletes, los pendientes”. Después de un rato desaparece la visión y en la oscuridad y el silencio, sigue luego un baile solemne acompañado por un canturreo casi inaudible, que se continúa hasta el amanecer. Los personajes del Sol y Luna se quitan mutuamente sus adornos y el sacerdote mayor enciende nuevamente los cuatro fogones con un berbiquí ritual.”

Según las creencias y mitología Kogi , el jaguar y el puma son los interlocutores más cercanos al mundo de los dioses o padres del mundo. En este vínculo se manifiesta una legendaria solidaridad mística entre el chamán o sacerdote, el animal mítico y los dioses. El camino que conduce a los dioses es vislumbrado a través de la máscara, y la máscara sagrada con su poder de alojar el espíritu del animal se convierte en una potencia física y metafísica en el cuerpo del portador o chamán. Mediante la elaboración mágica de un elemento cultural se accede al reino de los dioses: la máscara que ronda en un tiempo ritual resulta ser ese puente que hace visible las divinidades. El animal mítico consigue ser la encarnación de un ancestro mayor que guía al hombre al encuentro con los dioses cósmicos: el Sol y Luna.

El Corpus Christi, Una mirada desde adentro

Muy a pesar de los postulados de MARZAL (2003: 239) , quien al referirse a las celebraciones latinoamericanas plantea que: “ La fiesta fue un catalizador de los intereses eclesiásticos, que trataban de evangelizar, de los funcionarios coloniales que querían fundar nuevos pueblos (república de indios)” , consideramos que más allá de la presencia de esos intereses ocultos, las celebraciones hoy existen y son un marco importante como espacio de conocimiento de la idiosincrasia del pueblo a estudiar. En ese sentido, emprenderemos ahora una descripción genérica en lo que hemos denominado los tres momentos en la celebración del Corpus Christi en Atánquez.

En primera instancia, señalamos que el Corpus Christi se celebra en diversidad de países, siendo una celebración católica, toma diversos matices de acuerdo a la rama ya sea de la iglesia griega, copta, armenia, ó católica-romana, etc. En nuestros países también se celebra con mucho fervor, destacándose Panamá, Bolivia, Colombia, Venezuela y México; en este último, esta tradición data del año 1526, también la de Perú –Cuzco- del año 1572, son ejemplos muy conocidos en Latinoamérica (Huayhuaca, 1988).

Su origen se remonta al 1246, en Lieja, Bélgica, cuando santa Juliana de Mont Cornillon propicia dicha celebración; al parecer su origen además tiene una fuerte relación con los autos sacramentales. Aunque algunos investigadores conciben que este tipo de celebraciones, como muchas otras del calendario litúrgico, se incorporaron en paralelo a otras que ya existían previamente y que en los primeros siglos del cristianismo se denominaron “paganas”.

Ninguno de los decretos habla de la procesión del Santísimo como un aspecto de la celebración. Sin embargo estas procesiones fueron dotadas de indulgencias por los Papas Martín V y Eugenio IV y se hicieron bastante comunes a partir del siglo XIV.

El Corpus coincide con el solsticio de verano y se dice que en tiempos de la colonia era usado como vehículo evangelizador entre indígenas, negros o mestizos. En Colombia data de 1564 una descripción de la festividad en Santa Fe de Bogotá, por el entonces arzobispo de la Nueva Granada, fray Cristóbal Torres. En este país, también existen muchas ciudades, municipios y corregimientos en la que el Corpus Christi toma diversos matices, muy propios a la idiosincrasia de sus habitantes; destacándose en la Costa Caribe Colombiana municipios como Guamal, Ciénaga, Santa Marta (Departamento del Magdalena) y Valledupar (Departamento del Cesar); es en esa ciudad fundada en 1550, famosa por el festival vallenato, en donde queda ubicado el corregimiento de Atánquez, población de unos 6.000 habitantes situada en la falda oriental de la Sierra Nevada de Santa Marta: allí la celebración del Corpus adopta matices interculturales propios, en donde los tejidos interraciales junto a fuertes elementos tradicionales son el común denominador.

Se destaca en esa celebración, que siempre se realiza un día jueves, además de la procesión católica, la presencia de tres danzas tradicionales: la Kukambas (presencia indígena), los Diablos (elemento europeo) y los Negritos (presencia africana), cada una de ellas tiene un universo representativo en donde conviven la música, el baile, la parafernalia y sobre todo un fuerte acervo tradicional que a través de la tradición oral se ha preservado desde tiempos lejanos.

Básicamente, la celebración se centra en tres momentos: antes, durante y después de la procesión, en el antes los diversos miembros de las danzas se reúnen en un sitio designado al que llaman “el coco”; en esa semana previa, religiosamente hay encuentros diarios a las seis de la tarde-noche, en los cuales hay rezos, plegarias, las cuales por lo general se musitan en voz baja. Así mismo reviste especial interés la madrugada previa al día del Corpus: en el atrio de la iglesia se congregan

los capitanes de las tres danzas y algunos bailarines de las mismas para cumplir con una cita, con sus predecesores espirituales: el mama Tutaka que tal como lo menciono en líneas anteriores, cuenta la tradición que sus restos reposan en ese lugar.

En el segundo momento, mientras se realiza la misa en la iglesia, los danzarines con sus capitanes en orden riguroso esperan que se dé inicio a la procesión al santísimo, como ellos mismos lo denominan, todos permanecen en las afueras de ese centro religioso, así: las Kukambas se colocan cerca de la puerta y por ende más cerca del rito católico, luego aparecen los Diablos y por último los Negros.

Al darse la orden, se inicia la procesión, mientras los asistentes no bailarines portan velas y responden a los cánticos del Cura, ya sea por devoción o porque deben “pagar una manda”, así cada danza inicia su baile: las Kukambas se visten con palmas, cada bailarín la noche anterior habrá confeccionado su vestuario, en la cabeza un penacho o sombrero de plumas, moviéndose de un lado a otro, ora agachándose, ora contorsionándose, cada uno de ellos portando una maraca en su mano derecha, todo con el acompañamiento de una tambora (percusión bimembranófono) que es interpretada por alguien que no porta la vestimenta de palma. En ningún caso se canta melodía alguna.

Reitero que cada danza ocupa su lugar determinado. Siguen los Diablos, cuya descripción realizamos líneas más adelante. Vienen después los Negros o negritos, que tienen la característica de llevar tanto hombres (4) como mujeres, diferentes en este sentido a las danzas anteriores en donde sólo hay presencia masculina: incluso, en los negritos hay hombres con faldas. Todos llevan sombreros ricamente decorados con flores de la región, en Atánquez por todos es conocido que la noche anterior al Corpus, salen los negritos a “robar” flores en los jardines de las casas, ya sean estos externos como internos. Acompaña el desfile un solo tambor cónico (percusión monomembranófono), que rota entre dos o más tamboreros, una voz líder canta versos a manera de estribillo o coro y todos los bailarines (llamados por ellos mismos Negros) responden a ese coro, o sea que en cada extremo de la procesión está: el rito católico propiamente dicho (con salmos, cantos, responsorios) y al otro los negros quienes como ya lo anoté anteriormente cantan, y debo decir con una estruendosa participación.

Durante el recorrido, hay unas estaciones en donde previamente en cada casa donde hay una de ellas, se erige una especie de altar, con imágenes, flores y niños(as) y/o jóvenes que representan alguna escena bíblica, he contado catorce de esas estaciones en donde toda la procesión hace un alto.

Mientras el cura con sus asistentes esparce incienso y lee un aparte de los evangelios, que incluyen cánticos o alabanzas en las que participan activamente señoras que acompañan la procesión, en otro lado, los danzarines se hincan de rodillas y guardan un respetuoso silencio, así cuando el cura da la orden se reinicia la procesión hasta otra estación, hasta completar el recorrido, que iniciándose a las 9:30 a.m. termina hacia las 11:30 a.m., continuando el rito católico en la iglesia, mientras que las danzas proceden a pasar al tercer momento.

Ese tercer momento, acabada la procesión, cada danza se dirige a los diversos barrios de la población y entran a las casas de “influyentes”*; allí bailan y luego son regiamente atendidos, se les brinda ron y comida (sanchocho o pasteles por lo general), es en este momento en donde las Kukambas que habían guardado un silencio casi hermético durante la procesión cantan, verseando cada miembro ya sea improvisándole alguna composición a algún miembro de la familia visitada, o a un visitante.

A los Diablos se les puede apreciar una coreografía muy variada y planimétricamente organizada, ellos han ensayado mucho las últimas semanas y para los novicios es la hora de demostrar lo aprendido. También visitan una diversidad de casas en donde se detienen hasta unos 30 minutos para bailar en la sala, al final reciben la atención en comida y luego retoman la ruta hacia otra casa.

Los Negros también hacen los recorridos a los barrios, respondiendo al pregón o estribillo que la voz líder determine, repitiendo muchísimas veces el coro y elevando la intensidad del mismo de acuerdo a un nivel expresivo que a mi modo de ver las cosas está directamente relacionado con la casa que se visita.

Son las 9:00 p.m. o las 11:00 p.m y todavía hay danzantes bailando, incluso algunos pequeños grupos amanecen hasta el otro día. Es de notar el gran esfuerzo físico que hacen los danzantes, ya que inician su trasegar a la madrugada y bailan todo el día y parte de la noche.

Asimismo es importante destacar que ocho días después se realiza la “octava” en donde básicamente se repite la procesión pero con un recorrido mucho más corto que el de la semana anterior. El acompañamiento musical para cada una de las danzas es el mismo que tiene durante la procesión. Ese día todo Atánquez literalmente se paraliza, llegando incluso feligreses o devotos de otras regiones de Colombia o de partes altas de la Sierra Nevada de Santa Marta entre los que he visto: Arhuacos, Kogis y Arzarios.

Al finalizar la jornada, ya con la iglesia cerrada, se realiza el denominado “juego”, en la Plaza central, en donde se plantea una especie de pelea entre los miembros de cada danza, a lo que acuden gran cantidad de espectadores quienes terminan junto a los “contendientes” en una estruendosa celebración, de este aspecto esperamos dar cuenta en posterior artículo.

El Diablo Atanquero en el Corpus Christi

Nota: No puedo dejar de recordar, al momento de escribir estas líneas, a mi buen amigo Abel Alvarado, extinto chamán y capitán de los Diablos de Atánquez, muerto por balas disparadas por la intolerancia y la incomprensión de una violencia que se disfraza de múltiples caras y cual Hidra de Lerna, se multiplica más, al intentar acabarla... Abel, amigo, este aparte va por ti, donde quiera que estés...

Analizaremos ahora los principales componentes de esa expresión artística:

5.1- Parafernalia: La máscara es usada puesta sobre su cara o bien sea encima de la cabeza. En algunos casos hay danzantes que usan dos máscaras, pero este elemento se profundiza en líneas posteriores. Fundamentalmente el vestuario de los danzantes consiste en un disfraz de dos piezas, camisa y pantalón, ambos de color rojo intenso; la camisa tiene mangas largas y las usan generalmente remangadas a la altura del antebrazo y tiene ribetes amarillos a manera de colgantes; el pantalón es un poco corto ya que llega a la altura de la rodilla, o un tanto más abajo, a la mitad de la pantorrilla; por lo que se usan medias largas, también de color rojo, estas últimas son iguales a las usadas por los futbolistas.

Los zapatos son usualmente negros y en su parte trasera llevan uno de los distintivos que caracterizan a este personaje bailador: nos referimos a las espuelas, que hacen del baile una actividad de cuidado, ya que esas están muy afiladas.

Usan pañoletas rojas muy ceñidas en su cabeza, y la máscara- que describimos más adelante- De la misma manera usan en su espalda un cuero con lana, la cual según sus informes debe ser de ovejo. Encima de la lana, van amarradas imágenes de santos, muchos espejos y flores; hecho que coincide con la piel de ovejo utilizada por los miembros de las cofradías en Camuñas-España (García 2002).

En su cintura, exhiben muchos pañuelos blancos, amarrados en una especie de correa o cinto, estos pañuelos comparten lugar con múltiples cintas de colores, cascabeles, que llevan amarrados unos dos dedos por encima de las rodillas, estos

elementos sonoros ayudan a marcar el compás rítmico, cuando ellos bailan. Los cascabeles no son el único artefacto que produce sonido, también usan unas castañuelas, que son unos instrumentos musicales categorizados como “de entrechoque”(5) las llevan una en cada mano, y dependiendo del momento y si reciben la orden del capitán, las usan en forma homogénea- aquí hay mucha similitud con los cascabeles pendientes del ropaje, usados entre los “perreros” y los “capataces “de Ocumare de la Costa-Estado Aragua-Venezuela, en donde también pudimos observar el desarrollo de esta celebración. (Ver Figura No.14).



Figura No 14: Tres diablos rendidos a la puerta de la Iglesia.
Ocumare de la Costa-Venezuela. Junio 2012. Foto: Álvaro Bermejo G.

5.2-Baile: Durante la procesión, los Diablos mantienen una formación en hileras y filas, sus movimientos se realizan en bloque, moviéndose al compás de los dos instrumentos musicales que les acompañan. Al igual que las otras dos danzas (kukambas y Negros) los diablos bailan avanzando de espaldas, al caminar saltan y entrecruzan sus piernas, mientras con los cascabeles que lleva en éstas, y las castañuelas, se entrechocan y marcan los acentos del compás rítmico. Se destacan los niños que entremezclados con los mayores bailan durante todo el recorrido, ya sea en el día del Corpus o en la octava, en esta última el recorrido es menor.

El puesto que ocupan los Diablos es entre las Kukambas y los Negros, como si aquellos quisieran entre sus bailes y pregones conjurar cualquier artimaña que este ser no tan maligno, en esta celebración, intente contra el santísimo.

Ya fuera de la procesión, en el tercer momento aludido en líneas anteriores, los danzantes se dedican a visitar diversos barrios de Atánquez, por lo que son atendidos por los dueños de las casas, quienes previamente han preparado platos típicos, para la ocasión. es en este momento donde se puede apreciar mejor sus diversas coreografías, de igual manera que el manejo de la planimetría, ya que se entrecruzan, hacen círculos, descansan para después del llamado inicial del tambor, empezar de nuevo el baile, en le que también se van relevando los danzantes para estar en la línea principal (adelante). Como característica particular, emiten con su voz una especie de “pujido” un tanto gutural, como también una corta carcajada, casi estridente, que matiza el colorido de su vestuario y el movimiento kinestésico de esos excelsos bailarines.

5.3 -Música: Hay dos instrumentos musicales esenciales que acompañan a los Diablos: el carrizo y la Caja; el primero es una flauta tubular con boquilla hecha de cera de abejas, de la cual existen el macho, con un solo agujero, y la hembra, con cinco agujeros, esta última es la utilizada por los músicos para acompañar la danza.

Según estudios etnomusicológicos, el carrizo guarda estrecha relación con la “gaita”, instrumento aerófono, muy utilizado en las sabanas de los Departamentos de Bolívar y Sucre, al igual que en la llamada subregión de los Montes de María.

Mientras que la caja es un instrumento de percusión bimenbranófono, que se percute con dos varitas, el tamaño de la caja es pequeño comparado con las tambores utilizadas en muchas subregiones del Caribe Colombiano, pero presenta los mismos amarres y disposición de los cueros.

Es importante destacar el juego rítmico que se consigue entre estos dos instrumentos, que son ejecutados por sendos músicos, y los sonidos producidos por los danzantes con sus castañuelas y cascabeles.

Antes de comenzar la faena, sea en la procesión como fuera de ella, el ejecutante de la caja, realiza un toque de llamado, que primordialmente tiene 4 corcheas, así:



Los carrizos macho y hembra se utilizan primordialmente en el chicote que es un género musical de carácter más ritualístico en esas tierras serranas, además de los atanqueros que utilizan los diversos grupos étnicos: kogis, wiwas y arhuacos. En la siguiente figura un dibujo de este instrumento musical:

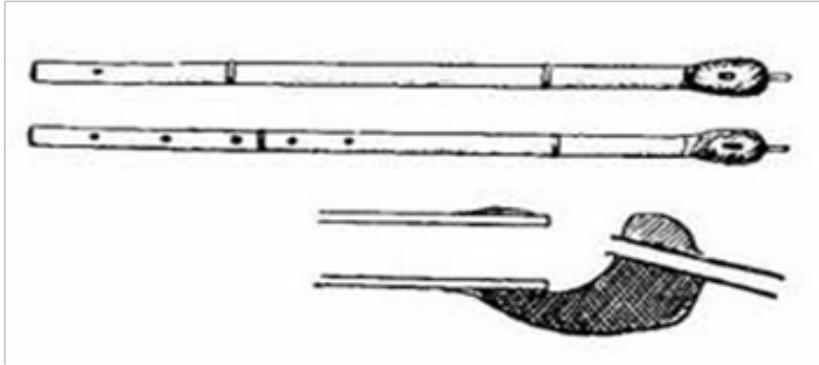


Figura 15: Carrizos macho y hembra.

Es bueno acotar que la interválica (distancia entre los sonidos) de estas flautas no siempre es la misma, ya que por ser realizadas artesanalmente, no se estandarizan sus patrones de fabricación como sí ocurre con los instrumentos musicales, ya construidos en fábricas especializadas con toda la tecnología disponible. Para el caso de los carrizos, su escritura al pentagrama se hace un poco difícil debido precisamente a que no poseen intervalos precisos entre sus tonos, así las cosas su transcripción al pentagrama se hace difícil, pero no imposible, conviene mencionar que el acercamiento a estas comunidades en lo musical a veces está permeado por la preparación académica que lleva el investigador, la que, en muchas veces, choca con la realidad sonora diferente de esas comunidades, por ello BEALS y HOIJER (1971:607) consideran que: “Paralelamente, en cierto modo, la música de los pueblos iletrados parece a la mayoría de los educados en las tradiciones europeas, un revoltijo de sonidos, informe y falto de significación. Al analizarla se comprueba que no es este el caso”.

En mi caso particular desde el año 1994 he visitado esta región, para investigar inicialmente la etnomúsica, estudios que me permitieron consolidar mi tesis de pregrado, la cual lleva por título: “Aproximación a la Etnomúsica de la Sierra Nevada de Santa Marta”; muy a pesar de ello todavía sé que tengo un largo trecho por recorrer y mucho que aprender de esa tierra mágica y llena de saberes ancestrales, muchos de los cuales están envueltos en mantos míticos, o misterios poco o nada conocidos.

5.4- La máscara, Proceso artístico de construcción: Geertz (1994: 118), quien conceptúa la importancia de teorizar sobre los procesos artísticos y lo funcional-prospectivo de los mismos, afirma que: "...por eso construimos teorías acerca de la creatividad, la forma, la percepción, la función social; también por eso consideramos que el arte es un lenguaje, una estructura, un sistema, un acto, un símbolo, un modelo de sensaciones". Seguidamente estudiamos lo concerniente a la elaboración- no masiva, ya que ella nos estaría inclinando por una denominación de artesanías- de este distintivo cultural, que desde hace tiempo se ha convertido en una especie de ícono, alrededor del cual, giran diversos procesos creativos.

Se inicia este aparte afirmando que muy a pesar que este artefacto tiene una gran carga cultural, la utilizada por los Diablos en Atánquez no posee el lujo, ni lo "rimbombante" de otras máscaras construidas en otras latitudes, como es el caso de las utilizadas por los Diablos de Yare, en la hermana República de Venezuela. Las de Atánquez son de forma casi cuadrada, su base está hecha en madera, la cual ha sido previamente elaborada por el mismo danzante, al que se le dan las indicaciones por parte de los mayores, de cómo se debe realizar y los tipos de madera a utilizar, entre las que más se utilizan están la ceiba y el cedro, que son árboles propios de la topografía serrana.

Una vez realizado el "cuadro" que sirve de base, en el cual sobresalen los cuernos (cachos en lenguaje vernáculo), se procede a colocar el "angeo", que es una malla metálica o plástica, de las que sirven para encerrar gallinas y otra clase de aves de corral; la malla- que ocasionalmente es transparente o de algún color- se fija con clavos pequeños. Luego se procede a pintarle sobre esa misma malla, un rostro humano con ojos, nariz y boca bien definidos, pero con una característica primordial que tienen todas esas máscaras: poseen la lengua afuera !

En su parte posterior, se ha colocado una cuerda elástica a manera de cinta, que permite ajustar la máscara a la cara de quien la porte; aspecto que se respeta durante el recorrido litúrgico, ya que se observa a todos los diablos tanto nuevos como mayores, portar su máscara en toda la procesión, lo que no ocurre con las visitas que éstos hacen a los diversos barrios, en donde bailan con o sin ella.

Al concluir la celebración, la máscara por lo general se guarda, para luego reaparecer cual ave fénix, un año después y seguir su marcha danzante perenne, por la reafirmación de los valores identitarios Kankuamos, expresados en ese ornamento misterioso de origen lejano o cercano...no lo sabemos.

A manera de Epílogo

Si la suerte, la salud y Kaku Serankua, divino Dios supremo serrano lo permiten, seguiremos asistiendo a muchos Corpus Christis, para tratar de continuar esta dinámica investigativa emprendida hace ya algunos años atrás, con la finalidad de desentrañar todavía muchas preguntas sin respuestas que rondan mis pensamientos: en todo caso considero que este texto es a todas luces preliminar pero que sin embargo orienta al lector y crea nuevas expectativas, las que permitirán concentrar esfuerzos hacia la obtención de mejor información sobre el papel de la tradición oral en ese entramado sociocultural. Pensando además en un posterior análisis - depuración y consolidación de la misma. Todo dirigido a que no se muera ninguna de esas expresiones culturales y que ese elemento simbólico, en la Celebración del Corpus Christi en Atánquez - Colombia, perdure por muchos siglos más!



Figura 16: En plena procesión del Corpus, Atánquez. Cesar. Junio 2009.

Notas

- (1) Consulta efectuada el 06 de octubre-2011, hora: 5:30 pm.
- (2) Consulta efectuada el 06 de octubre-2011, hora: 6:00 pm.
- (3) guía en: http://portal.iai.spk-berlin.de/miradas_alemanas/ Preuss. 107 +M52087573ab0.0.html9 Consulta: 10 de Enero 2012. Hora: 11:10. pm.
- (4). “En Camuñas-España en la celebración del Corpus Christi, también ocurre este fenómeno, pero sólo lo portan los personajes y en el Chimbánguele venezolano, los vasallos también llevan una falda” –Nelly García Gavidia (2011), así como lo llevan los Negritos de la Virgen de la Candelaria en Mérida, Venezuela (Clarac, 1982 y 2003).
- (5) Sistema de clasificación de instrumentos musicales Sachs-Hornbostel (1954-1961).

Recibido en agosto 2012, aprobado para la publicación en octubre 2012.

Bibliografía

- BAGTIN Mijail. 1995. El contexto de François Rabelais. Madrid, Alianza, 1987, 4ª ed.
- BEALS Ralph- HOUJIER Harry. 1978. Introducción a la Antropología. Aguilar Ediciones . Madrid.
- DUVIGNAUD Jean. 1979. El sacrificio Inútil. Fondo de Cultura Económica. México D.F.
- GARAY Diaz, Narciso E. 1999. Tradiciones y Cantares de Panamá. Biblioteca nacional de Panamá. Panamá.
- GARCIA GAVIDIA, Nelly. 2010. La Importancia de lo simbólico en la conformación de los procesos sociales. Material en Power Point.

GEERTZ Clifford. 1994. Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas. Paidós Ibérica. Madrid.

LEVI-STRAUSS, Claude, 2005. La Vía de las Máscaras. Siglo veintiuno Editores. México.

MARZAL, Manuel. Artículo Sincretismo y Mundo Andino: un puente con el otro. En revista De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. Material fotocopiado.

NIETZSCHE, Friedrich-2001- Más allá del bien y del mal, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.

PERTUZ Manuel. 2006. Historias de las Máscaras en el Carnaval de Barranquilla. VII Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de países Iberoamericanos -Venezuela.(memorias) . Bogotá.

PREUSS, Konrad Theodor. 1993. Visita a los indígenas kágabas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Recopilación de textos y estudio lingüístico. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.

REICHEL DOLMATOFF Gerardo. 1995. Orfebrería y Chamanismo. Editorial Colina. Medellín.

-1985. Los Kogi: Una tribu indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta (Bogotá: Iqueima, 1951; segunda edición Procultura.

ROSALDO, Renato. 1991. Cultura y Verdad, Propuesta de Análisis Social. Grijalbo Editores. México.

SCHELLE Linda- FREIDEL David. 1990. A Forest of Kings, The Untold Story of The Ancient Maya. Quill William Morrow. New York.

Sitios web o paginas referenciadas:

<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/arqueologia/orfebre/icono.htm>
http://portal.iai.spk-berlin.de/miradas_alemanas/Preuss.107+M52087573ab0.0.html

Entrevistas:

Reales Rizo María del Pilar: Maestra de teatro-Septiembre 6-2010/ hora: 4:00 p.m. Realizada en el Teatro de la Facultad de Bellas Artes-Universidad del Atlántico, Barranquilla Colombia.