

Boletín Antropológico

Centro de Investigaciones Etnológicas
Museo Arqueológico



Universidad de los Andes-Mérida -Venezuela
Enero-Abril 1996- N° 36

Directora: Jacqueline Clarac de Briceño

Colaboradores de la Revista:

Andrés Puig	Esteban E. Mosonyi	Miguel Ángel Rodríguez L.
Antonio José Niño	Francisca Rangel	Natasha Brites
Aivel Gómez E.	Francisco J. Moro A.	Nalúa Silva M.
Alex Lhermillier	Gerald Clarac N.	Nelson Montiel A.
Alexander Mansutti	Gladys Gordones	Nelly G. De Lhermillier
Alexandra Alvarez	Haydeé Seijas	Nelly Arvelo Jiménez
Belkis Rojas	Jorge Armand	Pedro Ortiz
Carlos E. García S.	J.M. Briceño Guerrero	Raquel Martens
Carlos Guzmán	Lino Meneses	Rafael López Sanz
Dieter Heinen	Luis Bastidas Valecillos	Roberto Lizarralde
Dola Angèle Aguigah	Luisa López de Pedrique	Stalin Gamarra
Edda Samudio de Chávez	Luis Molina	Teresa Espar
Elvira Ramos	María Ismenia Toledo	Thania Villamizar
Enrique Obediente	Mario Sanoja	Yanet Segovia
Ernesto Palacios Prú	Michel Perrin	Yara Altez

EDITORES:

Museo Arqueológico
"Gonzalo Rincón Gutiérrez"
Consejo Nacional de la Cultura - CONAC
Consejo de Desarrollo Científico,
Humanístico y Tecnológico (CDCHT)-ULA

COMITE EDITORIAL:

Jacqueline Clarac de Briceño (Mérida)
Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo (Mérida)
Catherine Ales (París)

Corresponsales:

Francisco J. Fernández (Caracas)
Liliane C. de Angeli (Zulia)

Traducción de resúmenes al inglés:

Rowena Hill

Transcripción:

Oricia S. León

Diagramación:

Oricia S. León y Lino E. Meneses

ARBITRAJE:

Mario Sanoja
Esteban E. Mosonyi
Nelly García Gavidia
Victor Rago
Rafael López Sanz
J.M. Briceño Guerrero
Miguel Ángel Perera
Edda Samudio
Catherine Ales
Jacqueline Clarac de Briceño

LECTOR:

Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo

DISTRIBUCION:

Omaira Rojas
Francisca Rangel

Impresión: Talleres Gráficos Universitarios (ULA) Mérida.



BOLETIN ANTROPOLOGICO, se encuentra indizado electrónicamente en la base de datos
REVENCYT (Revistas Venezolanas de Ciencias y Tecnologías) Realizada por
FUNDACITE- Mérida.

Portada: Foto Derecha: Figurina Antropomorfa de cerámica,
Procedencia: Mérida-Timotes. N° Reg. 207
Foto Izquierda: Figurina Antropomorfa de cerámica
Procedencia: Trujillo - Jajó . N° Reg. 153
Foto de Portada: Antonio J. Niño

Depósito Legal: P.P. 82- 0186 - ISSN 1325-2610
ENERO, ABRIL 1996 - N° 36



**CENTRO DE INVESTIGACIONES
ETNOLOGICAS
MUSEO ARQUEOLOGICO**

**BOLETIN
ANTROPOLOGICO**

**UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MERIDA-VENEZUELA**

INDICE

-Francisco J. Moro A.	<i>ACULTURACION, DECULTURACION E IDENTIDAD NACIONAL . Una exploración sobre la inserción de los inmigrantes y sus descendientes en Venezuela.</i>	5-36
- Antonio J. Niño	<i>PATOLOGIAS Y DEFORMACIONES INTENCIONALES EN REPRESENTA- CIONES PLASTICAS PREHISPANICAS DE LA CORDILLERA DE LOS ANDES.</i>	37-48
-Rafael López Sanz	<i>MARIA LIONZA: MITO Y CULTO DE VENEZUELA</i>	49-61
- Yara Altez	<i>"DIOS DE TODASANA"</i>	62-73
RECENSIÓN		74-78

ACULTURACIÓN, DECULTURACIÓN E IDENTIDAD NACIONAL

Una exploración sobre la inserción de los inmigrantes y sus descendientes en Venezuela

Francisco Javier Moro Albacete

Centro de Investigaciones Etnológicas,
Universidad de Los Andes

J'ai le regard du pauvre quand je vois des groupes se former dans les cafés, au coin des rues, dans les salons, au cinema, des groupes qui ont manifestement un lien commun, celui de la même terre, du même passé, qui rient du même rire; qui ont la même accent. Ils ont cette sorte de complicité qui exclut... Je suis emmurée, encagée, seule; Personne ne sait plus rien de moi, j'ai n'ai plus de passé, plus d'appartenance; l'avenir ne m'appartient plus... J'ai perdu mon identité, je ne suis plus personne, je suis une émigrée...¹

(Cecile Kandalaft, citada por Selim Abou [1981:203]).

EL INMIGRANTE COMO ELEMENTO EN TRÁNSITO NO INTEGRADO

Cuando se habla de aculturación, identidad nacional, etc., etc., referidas a la población inmigrante instalada en Venezuela y a sus descendientes, a lo que nos vamos a referir básicamente es a su grado de integración en el país, dado lo cual, valdría la pena antes de nada tratar de dilucidar, ya que no definir plenamente, lo que se entiende por *integración*, y los elementos que rodean este término:

Selim Abou (1981:83) nos da la noción de integración como "...l'insertion dans les structures économiques, sociales et politiques de la société d'adoption"². En base a este criterio, es factible que la mayoría de los inmigrantes se encuentren

plenamente integrados, o por lo menos lo estén en un grado bastante alto (manifestaciones observables).

Es obvio - se observa a simple vista - que el inmigrante se halla plenamente inserto en la estructura económica del país. También, en cierta forma, está integrado en la estructura política, dado que no son pocos los que, de una u otra forma, participan en la militancia activa aun cuando no ejerzan cargos. Entonces, ¿dónde está la falla si es que la hay?, ¿en lo social? Si bien es cierto que es muy frecuente que los inmigrantes se reúnan por colonias en clubes y centros sociales, no viven en ghettos, ni forman, aquí en Venezuela, "*Little Italies*" o "*China Towns*", ni se puede decir que estén tan siquiera ínfimamente fuera de contacto e intercambio con la sociedad venezolana. De hecho, el estar integrado económica y políticamente implica, de por sí, la integración social. Pero, ¿es la integración social simplemente el acto externo de "*alternar*"? El problema de la integración del inmigrante es algo mucho más íntimo que el simple trato social o la participación política o económica.

Ya volveremos a hablar sobre la *noción de integración*. Por el momento, observemos otra noción, la de *aculturación*, como nos la presenta *Selim Abou* (p. 84).

... Les processus culturels qu'ils sont amenés à vivre à tous les niveaux de l'adaptation et de l'intégration, par suite de la confrontation de leur culture d'origine avec celle du pays d'accueil.³

Es decir, el proceso de adaptación a una nueva cultura mediante la progresiva confrontación de ésta con la cultura vernácula del inmigrante.

Los problemas de integración de los inmigrantes, al igual que los de sus hijos, son problemas de aculturación. El inmigrante siente con fuerza el choque de sus patrones y costumbres con los patrones y costumbres del país que lo acoge. Ante este choque, protege y se aferra a su pequeño mundo, el pequeño mundo que trajo consigo, contra el mundo nuevo que lo rodea.

Berglund y Hernández estudian en su libro **Los de Afuera** (1985) la “*integración social de los extranjeros en Venezuela*” desde siete aspectos fundamentales, a saber:

- a) La permanencia en el país.
- b) Los matrimonios.
- c) Los divorcios.
- d) Los nacimientos.
- e) Las defunciones.
- f) Las conductas desviadas.
- g) La naturalización.

Me limitaré a utilizar como referencia, los aspectos a), d), y g) ya que, a mi juicio, y teniendo presente las necesidades sintéticas de un artículo de estas características, son los que mejor y más concretamente ilustran las ideas que trato de exponer. Los autores señalan (pags. 76-77):

Una estadística básica es la referida a la permanencia en el país. ¿Cuántos vinieron con la intención de quedarse? Hemos utilizado el otorgamiento de la cédula de identidad como demostración del intento de quedarse. Las estadísticas de la DIEX [1980] indican que entre 1941 y junio de 1980, se otorgaron 1. 285. 623 cédulas a extranjeros.⁴

Técnicamente, para efectos estadísticos, es inobjetable y lógico en grado sumo la utilización de las estadísticas de cedulación para hacerse una idea global de la permanencia de los inmigrantes en Venezuela, pero no así en el momento de analizar la “voluntad” de hacerlo; claro, en un país que como cualquier otro, exige la documentación reglamentaria para permanecer en él, todo individuo que aspire a vivir en el mismo un tiempo relativamente prolongado, cual es el caso de los inmigrantes, necesita tener en orden la misma y muy en especial, en lo que a Venezuela concierne, la cédula de identidad (y no sólo los que aspiren permanecer por un tiempo prolongado en el país: un testimonio de un inmigrante canario nos dio a conocer el caso de un primo del esposo de su prima, que vino a Venezuela, con visa de transeúnte válida por seis

meses, como "técnico en hortalizas". La DIEX lo obligó a sacar la cédula de identidad, hizo la tramitación y la laminada le llegó al año y medio, un año después de haber vuelto a las Islas Canarias). Ahora bien, ¿es esto sólo (la adquisición de la cédula) elemento suficiente para pensar que un inmigrante ha decidido trasladar su vida y su futuro permanentemente a Venezuela?, ¿Expresa esto un deseo o una necesidad y una conveniencia?

Más adelante, en el punto sobre los nacimientos, los citados autores dicen (pags. 83-84):

Aunque el acto del matrimonio indica un deseo de formar un hogar, es con la llegada de los hijos que una familia compuesta en parte o en su totalidad de extranjeros, comienza a integrarse en la vida venezolana. Ellos empiezan a pensar más en el futuro y cómo proveer a este niño, no sólo de las necesidades materiales, sino de las culturales y espirituales. Debido a los hijos, los extranjeros toman mayor interés en los servicios médicos, realizan juicios sobre las ventajas de criar al hijo en Venezuela en vez de hacerlo en su país natal. A veces no es un juicio favorable para Venezuela y deciden marcharse, pero cuando se quedan, es por intermedio de los hijos que muchas veces los padres toman interés y aprenden los detalles de la vida nacional como las costumbres, la historia, los modismos.

Los autores no especifican el modo en que llegaron a estas conclusiones, de modo que, al igual que pudiese ser una descripción bastante aproximada de una norma general de comportamiento, también pudiésemos pensar que expresa más una situación ideal que una real. En primer lugar, el hecho de quedarse en el país no implica en modo alguno una integración o aculturación plenas, conscientes y libres de traumas. Muchos se quedan, bien por imposibilidad económica o de otra índole para emprender el retorno, bien, como dicen los mismos autores más adelante, por "inercia"; los años van pasando y, a veces, muy a su disgusto, las cargas materiales - y ¿por qué no?, afectivas - se van acumulando, la tierra natal ha cambiado

más de lo deseable, los vínculos personales en la tierra natal se han ido aflojando o no pudieron cultivarse, el regreso también es una aventura, como la emigración, sólo que en ésta, por lo general, el riesgo se corría solo, y el inmigrante sólo debía preocuparse por sí mismo, ahora la situación es diferente, ya no está solo.

En estas circunstancias, aunque como dicen los autores, los hijos de inmigrantes, al compartir dos mundos culturales distintos se pueden considerar afortunados ya que “desarrollan una comprensión más amplia de la sociedad”⁶, lo cual pudiera ser cierto, las vivencias de inmigrantes e hijos de inmigrantes, de las que he tenido conocimiento, me mueven a pensar que, si bien el nacimiento de los hijos pudiera llevar al inmigrante a tratar de “integrarse” más con el país, su historia y sus costumbres, no es menos frecuente que el inmigrante se convierta en un obstáculo de peso (consciente o inconsciente) para la adaptación e integración de sus hijos. Es un decir constante entre los inmigrantes que “después de tantos años aquí, cuando vamos para allá, nos damos cuenta que ni somos ya de allí, ni somos aún de aquí”. ¿Hasta qué punto a sus hijos no les sucede algo parecido?

Para el inmigrante desarraigado, su mundo es su familia, dándose que

... les groupes et les familles reforcent leurs défenses culturelles et resserrent leurs liens affectifs comme pour se protéger contre la société d'accueil, à laquelle ils desirent pourtant s'intégrer, comme pour se défendre contre sa culture, à laquelle ils souhaitent profondément participer (Abou Selim: 204-205).⁴

Esto pudiera parecernos algo contradictorio, querer integrarse y simultáneamente no querer hacerlo, pero la existencia humana está llena de tales contradicciones. Por lo que a ésta respecta, Selim Abou nos la hará más asequible posteriormente; de momento, analicemos el séptimo y último aspecto, g), que nos queda en base al trabajo de Susan Berglund y Humberto

Hernández Calimán, el de la naturalización; citemos textualmente (pags. 72-89):

Se puede considerar el deseo de obtener la ciudadanía venezolana como la mayor demostración de integración de un extranjero, por ser ésta un indicador de la aceptación del país como el suyo (...) Debemos observar [no obstante], que para obtener la nacionalización no existen demasiadas restricciones, lo cual permite que ésta se obtenga por y para otros fines distintos que el deseo de integración

Hasta muy recientemente, no existía ninguna presión en particular para naturalizarse, debido a que un extranjero en condiciones de transeúnte o residente gozaba de casi todos los derechos civiles (...) y podía trabajar libremente. En los últimos años, sin embargo, han surgido dos **presiones** económicas para cambiar de nacionalidad. La Ley del Trabajo (Artículo 18) (...) y el decreto presidencial nº 1563 [limitando la participación extranjera] (...). También existe una presión de carácter económico, surgida como resultado del Acuerdo de Cartagena y las estipulaciones sobre las inversiones extranjeras. Varios extranjeros se han naturalizado con el fin de evitar el registro de su negocio como empresa extranjera o simplemente para facilitar sus negocios. Otros se han naturalizado para obtener el control mayoritario sobre un negocio.

Por supuesto, también existe mucha gente que ha decidido, después de varios años de permanencia en el país, que su vida definitivamente se desarrollará en Venezuela y desean manifestar esta actitud con la obtención de la nacionalidad venezolana.

Es necesario observar que hasta muy recientemente los extranjeros no habían demostrado mucho interés en naturalizarse. De una serie de entrevistas con extranjeros se

obtuvieron las siguientes respuestas frente a la pregunta '¿Por qué no se ha naturalizado?'

1- No hay razón, no es un inconveniente ser un extranjero en Venezuela.

2- Está pensando todavía regresar a su país natal.

3- Nunca se sintió ligado a este país como se siente ligado a su país nativo; a pesar de que no piensa en regresar, tampoco se identifica con Venezuela.

4- Se siente inseguro. Aunque muy pocos piensan que pueda surgir un problema grave, mucha gente mayor de edad se siente insegura aquí y prefiere mantener su nacionalidad para facilitar su salida 'por si acaso'.

5- Los españoles y los ingleses, por ejemplo, no pierden su nacionalidad. [sic].

... Como demuestran las estadísticas de la DIEX, hay algunas nacionalidades que se han naturalizado en un porcentaje bastante elevado, como por ejemplo, los checoslovacos, los húngaros, los rumanos y los yugoslavos. Casi todos ellos vinieron aquí como refugiados y muchos no pueden o no quieren regresar a su país natal por razones políticas.

... No es bueno de ninguna manera, ni para la República ni los extranjeros, otorgar libremente la nacionalidad después de una residencia de algunos años, sin exigir otros requisitos. Tampoco es conveniente pedirla por presión o conveniencia, *lo cual se observa como resultado del cambio de la Ley del Trabajo y el control de inversiones extranjeras surgido del Acuerdo de Cartagena*. Una nacionalidad nunca debe ser escogida ni otorgada por otras razones que no sea la del conocimiento de su valor fundamental.

Lo que les hace falta a los extranjeros, *es un buen conocimiento de la historia venezolana*, las tradiciones, los valores y la riqueza de la naturaleza (fuera del petróleo y el hierro). Debido a la falta de una difusión de información del tipo ya señalada, una persona puede vivir aquí tranquilamente diez años o más sin llegar a conocer Venezuela. El pueblo extranjero [sic] necesita más información (**no propaganda**) sobre el país para facilitar su integración.⁵

A esto último añadiría yo que sus hijos nacidos en el país necesitan de esta información (“no propaganda”) tanto o más que ellos.

Líneas arriba quedó en el aire la idea de la integración y la no-integración como problemas de aculturación, es decir, del conjunto de fenómenos que resultan del continuo y directo contacto entre grupos de individuos de culturas diferentes y de los cambios que, en los patrones culturales originales de uno o ambos grupos, este contacto produce. Así pues, el inmigrante, o los inmigrantes, conforman un grupo con patrones culturales diferenciados y definidos y, en el caso de los inmigrantes europeos y asiáticos, cabría decirse que con una larga y sólida tradición; y el país es otro grupo cultural diferenciado, pero que, en contraste con lo que ocurre con otros centros de recepción de inmigrantes como los Estados Unidos o los países de Europa Occidental, lejos de ser un país que influencie fuertemente la aculturación de los inmigrantes, de forma que en dicho proceso los patrones culturales del grupo mayoritario (en este caso los patrones culturales venezolanos) predominen, es, por el contrario, un país fuertemente influenciado; no tanto - o no tan sólo - por los inmigrantes, como por otros centros o grupos culturales⁶. Esto es así dado que el país se desconoce a sí mismo en una forma honrada, cabal y desprejuiciada y, lejos de solventar esas deficiencias, tiende a debatirse en espasmódicos “estertores nacional-chauvinistas”, intentando defender su “identidad” como nación, tanto colectiva como individualmente, recurriendo a actitudes xenófobas esporádicas (aunque siempre negadas) que encubran la fascinación que “lo extranjero” (mal asimilado) le produce.

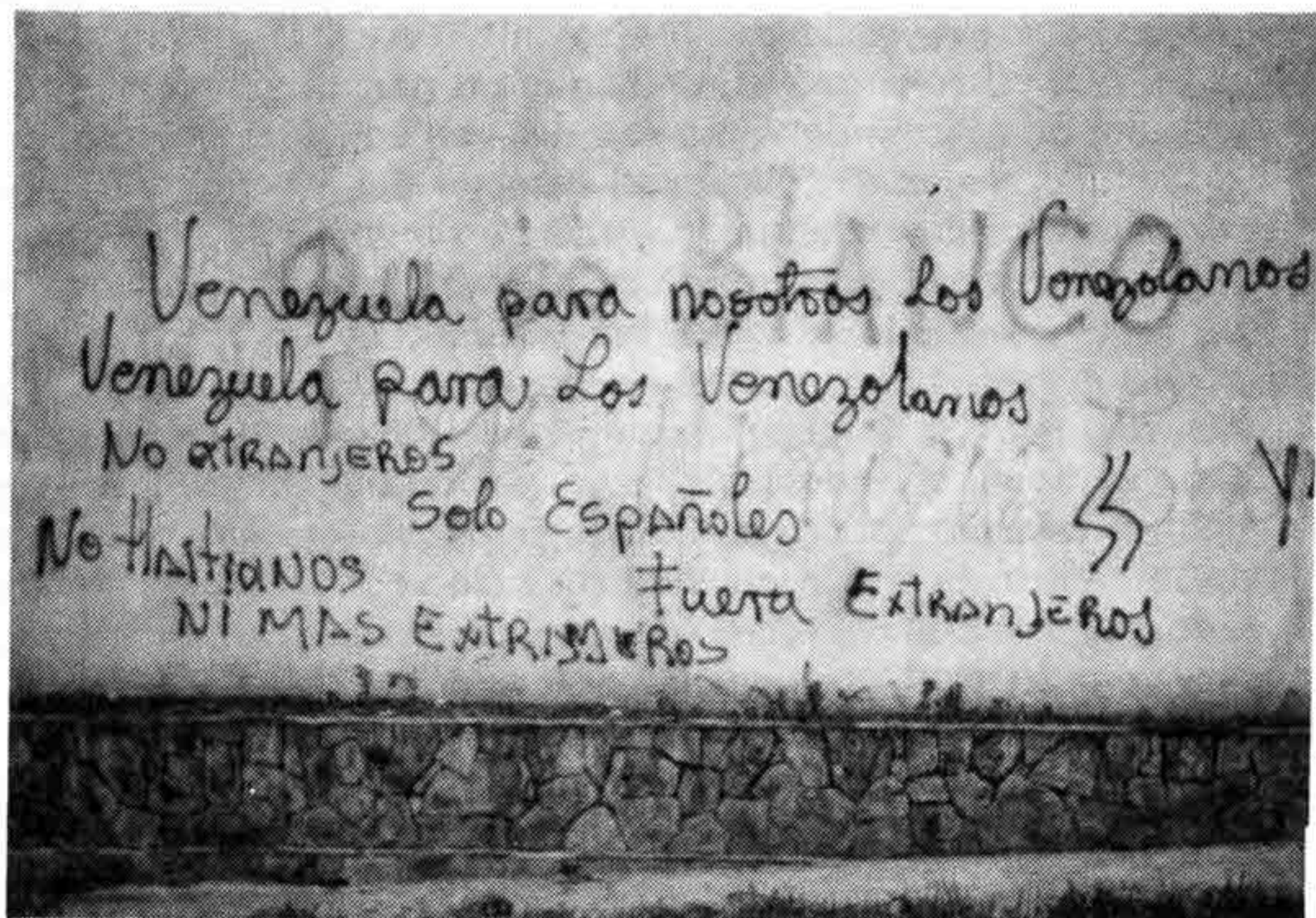
Esto al inmigrante no puede pasarle inadvertido y, entre algunos de ellos, al respecto, he escuchado expresiones de este tenor: “Uno lleva una porrada de años en este país y estos indios no dejan de tratarlo a uno de musió”, “si tienes plata y les brindas y tal, entonces eres Don Fulánez, o Don Suttanellini, o don Perencejeiras, pero cuando no: musió, ‘arrastrao’, ladrón, muerto ‘diambre’, pichirre que viene a vivirse a los vene-zolanos”, ...

El inmigrante responde a su vez con una actitud de ofendida superioridad “colonial-tropical” producto de varios factores: En primer lugar, el éxito evidente que, a nivel económico, una mayoría significativa de inmigrantes (aunque no todos sin excepción) obtuvo en el país de los venezolanos, “trabajando como un asno sin que aquí me dieran nada regalado más que disgustos”, después de llegar prácticamente con lo puesto, en comparación con el nivel de vida del grueso de la población venezolana “...*que no saben trabajar ni les gusta hacerlo, la pereza se los come vivos...*”. (Esto me recuerda una anécdota escolar de cosecha propia, en la que mi nunca bien ponderado profesor de historia de Venezuela del - en aquel lejano entonces - bachillerato, nos explicaba el carácter del español que “nos conquistó”, señalando que, “*aparte de sanguinario, cruel y c... e’m..., el español es emprendedor, y si no véanlos ahora, ustedes no verán un español vendiendo cotufas, las cotufas las vendemos nosotros, ellos son los dueños de las grandes empresas y bla, bla, bla...*”). También existe a nivel del inmigrante, sobre todo europeo, el indeseable, pero perfectamente explicable y natural racismo común en cualquier pueblo (aunque presuma de lo contrario) y que en Venezuela se ve sustentado, por un lado, por el manifiesto deseo de amplios sectores de la misma de “*mejorar la raza*”, cosa que poco se ve en los países de Europa, dado que ellos no ven que la propia esté “*desmejorada*”. Y, finalmente, como simple respuesta defensiva a una situación estímulo de desubicación, inadaptación y, en algunos casos, rechazo y aislamiento.

A todo esto, ante esta pretensión de superioridad, el venezolano que, lamentablemente, se ve y se siente a sí mismo como inferior, deslumbrado como está por “lo extranjero”, responde con más xenofobia y más “*nacional-chauvinismo*”, creándose,

así, un círculo vicioso que no conlleva solución en sí mismo y que entorpece el proceso de aculturación mutua. De esta forma, en este juego entre el mito y la realidad, el Estado seguirá cantando los aportes de los emigrantes en la “hechura de esta patria fecunda”, y Doña X seguirá peleándose con el portugués del abasto “que especula a los venezolanos”; el cuerpo de baile de la Hermandad Gallega de Caracas seguirá bailando, junto a Yolanda Moreno y su Grupo de Danzas Nacionalistas, el día de las nacionalizaciones en masa (12 de Octubre), y en otro lugar, otros folklóricos entonarán el tema “El Extranjero”, con letra y música de Dios sabe quién:

*Pobrecito el quiboreño
que lo vienen a robar...
...los musius llegaron en chancleta
y todos hoy tienen camioneta...*



Curioso “graffitti” en una de las paredes del Concejo Municipal de Morán (El Tocuyo-Estado Lara-Venezuela)

Foto: Miguel,Angel Rodríguez L.

El inmigrante se plantea, desde el momento mismo de su salida, el retorno; tal vez llegue a considerar que éste puede ser imposible. Puede ser que, pasados los años, viendo a sus hijos crecidos, su tierra cambiada, sus relaciones sociales en el país; compre en Venezuela su parcela de tierra en un cementerio nacional y cante a los cuatro vientos que no tiene planteado el retorno y, efectivamente, es muy probable que no retorne; pero, en el fondo, por lo general no lo acepta del todo, la ilusión permanece viva. Incluso hacen sinceros esfuerzos para autoconvencerse y convencer a los demás de que son venezolanos por convicción, o por lo menos plenamente integrados al país y que su esfuerzo no es sólo en pro de una meta personal o familiar, sino que han asumido plenamente su papel en el progreso del país y por él laboran, lo cual es cierto... hasta cierto punto (salvo excepciones). Tengo el testimonio, informalmente recogido (por el historiador Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo) en El Tocuyo (Diciembre de 1985) de un inmigrante nativo de la Villa de Garafía, Isla Canaria de La Palma, quien dijo haber venido a Venezuela en 1960, con la intención de reunir dinero para volver y comprar una yunta de bueyes en las islas. Desde entonces, por una u otra causa, no había regresado nunca, pero no había perdido los deseos de hacerlo pues, en todo ese tiempo, ni casa ni tierras propias - teniendo la oportunidad - había adquirido. Otros se limitan a la añoranza estática, trabajando rutinariamente, como Dios manda que lo haga todo un señor inmigrante, pero sin tomar muy en serio eso de la integración con una gente que él piensa que no lo quiere, sino que lo tolera por su trabajo y por la cual él tampoco siente un mayor afecto, preocupación o solidaridad por sus problemas que el que, humanamente, se pudiera sentir por los niños de Ruanda o por los padecimientos de los Sarajevíes. En tal sentido, *Selim Abou* comenta (pags. 203-204) del siguiente modo a *Pierre George Les migrations internationales* , p. 63) :

“Dans un tel contexte de solitude et de desarroi, l’inmigrant tend à idéaliser le pays qu’il a abandonné, et une nostalgie lancinante confère peu à peu à l’ingrate terre natale visage d’un paradis perdu. Certains ne résistent pas à l’épreuve et prennent le chemin du retour, résignés à composer

avec leur milieu originel, pourvu qu'il leur offre à nouveau la chaleur du sein maternel. La majorité demeure: ils n'ont pas quitté parents et amis, ils n'ont pas traversé l'océan pour accepter si facilement la défaite. Leur premier but est l'intégration à la société nouvelle et ' l'intégration passe par la neutralisation des déceptions'.⁷

EL HIJO DEL INMIGRANTE ¿COMO ELEMENTO NO INTEGRADO?

El título que le doy a esta segunda parte de mi exposición, en un principio me pareció..., un poco atrevido por lo que dice y da a entender.

Ya de entrada califico al hijo del inmigrante como un elemento **NO INTEGRADO**, pero no integrado ¿a qué? y ¿cómo? y, principalmente, ¿por qué?, más aún, ¿son todos los hijos de los inmigrantes elementos no integrados? y, finalmente, ¿qué significa "estar integrado"? Esta última pregunta es la primera que debemos plantearnos antes de conjeturar sobre la integración o no del hijo del inmigrante; retomemos, pues, nuevamente, esta noción. Por integración entendemos la unión de entidades separadas, sean cuales sean, en un todo coherente; entonces, ¿cómo se aplica esto cuando ese todo coherente es un país?; obviamente no habrá de limitarse la integración a la simple unión o amontonamiento físico de un número x de individuos, que habrán de constituir la población o, dicho en términos menos demográficos, "el pueblo", sino que deberá existir una fusión o identificación espiritual mutua sobre ciertos lugares comunes básicos, a saber, el sentido de nacionalidad, de pertenencia, de territorialidad, de pasado histórico común, de identidad cultural y, ¿por qué no?, en algunos casos, de identidad étnica, etc., etc., es decir, todo eso que en algún momento alguien enfardeló en un solo saco con la etiqueta "IDENTIDAD NACIONAL", denominación tal especificativa como la de "artículos para el hogar".

El hijo del inmigrante podría, en este contexto, ser simplemente un "elemento no integrado" más, en un país, de por sí, aún no integrado⁸, por lo menos en lo que a su conciencia histórica se

refiere. ¿Qué quiero decir con esto? Que en Venezuela no hay, aún, un criterio coherente que la explique, unívoca e históricamente, como pueblo diferenciado, con plena conciencia de sus orígenes e integrando, no sólo teóricamente sino en la práctica, todos los elementos culturales y étnicos que fueron configurando en el tiempo al pueblo venezolano (problema éste que, por otro lado, es común a casi todos los estados).

Es un hecho casi generalizado en nuestros textos escolares de historia, (aunque los más recientes empiezan a dar escuetos signos de mejoría) e incluso hasta en las clases en el aula, la presentación de los hechos históricos en forma aislada y, muchas veces, sin correlación lógica alguna: “En un lejano comienzo, vivieron en Venezuela unos personajes llamados indios que eran muy buenos, una verdadera nota, pero eran muy atrasados e incivilizados, además de tener el nombre equivocado porque, el señor que los descubrió, que se llamaba Colón, pensó que había llegado a otra parte”. Esta presentación cándida y sublime del indígena americano en su primitivo estado de “inocencia”, en el mejor estilo del “buen salvaje”, independientemente de estar reñida con todos los conceptos emitidos al respecto por la antropología moderna, se presta a la simpatía hacia una caricatura idílica, pero no a una identificación cabal de raíces y de pasado, ni a la incorporación del indígena no sólo a nuestro pasado, sino a nuestro presente.

Idéntica es la situación del negro, pero con un agravante, la de ser negro.

El español, relegado en su condición de “villano”, tiene a su favor el hecho de ser “cristiano, blanco y civilizado”, pero, en líneas generales, ninguno de estos tres protagonistas es presentado por nuestra historia oficial como “incorporable” en nuestro “yo” íntimo en el papel de antepasado; es como si paseásemos nuestra imaginación por la trama de un lejano cuento, con sus héroes y antihéroes, ninguno de los cuales, a la hora de la verdad, “nos pertenece”, ni a “criollos”, ni a los hijos de los inmigrantes.

A esto habremos de añadir el soterrado racismo inconfesado del venezolano, siempre ofendido por los “apartheids” ajenos, pero

siempre deseoso de “mejorar la raza”, y el complejo de inferioridad en que parece vivir ante un mundo anglosajón en apariencia pujante (aún cuando lo suela llamar “decadente”), tecnológica e industrialmente, frente a un deprimido mundo latinoamericano, de muy dudosa blancura (en la mayoría de los casos: “aspirantes a blancos”), cuyas incurables deficiencias (según estos “aspirantes a blancos”) son achacables a una poco afortunada triple mezcla etno-cultural: español, indio y negro.

Dice el reconocido filósofo venezolano (y, por ende, producto de tan “desafortunada liga”) *José Manuel Briceño Guerrero* (1965:128):

...es observable entre nosotros que, mientras se presta servicio verbal a la idea de que todos los hombres son iguales, se mantiene en secreto un racismo vergonzante que aflora en expresiones aparentemente inocentes (negro pero honrado, el indio acata tarde pero acata, etc.) o en insultos dictados por la ira (le salió lo negro, cuando no sale se asoma, etc.), sin contar la explícita discriminación de las leyes de inmigración.

Ejemplificadoras de esto, son las mismas campañas pro inmigración del diario *La Esfera* (1939) y de la prensa de la época en general, en que llegaron a observarse planteamientos como:

Hasta hoy, de la independencia acá, hemos vivido solamente (...) con nosotros mismos (...) Esa deficiente situación no puede eliminarse sino mediante la inmigración, que progresivamente inyectaría a la masa social venezolana nuevos aportes vitales, en beneficio de la raza o del tipo nacional. ⁹

En cuanto a inmigración, somos partidarios del pensamiento del libertador: el contingente humano que requiere Venezuela ha de venir de Europa y de los Estados Unidos. *El cruce de todas esas razas es el único que dará a nuestro país una vitalidad desconocida y una potencia creadora...* ¹⁰

En cuanto a que la República debe aumentar su población solamente con grupos de familias españolas, no nos parece justo porque, como lo hemos manifestado en distintas ocasiones, somos completamente partidarios del precepto - para nosotros inatacable - del Libertador, cuando preconizaba que para cambiar el carácter nacional era preciso traer al país grandes contingentes de inmigrantes europeos y americanos. No pensemos solamente en la riqueza material (...) en un asunto de tanta trascendencia como es el de la inmigración, sino también en los bienes morales y *raciales*.¹¹

Ellos [Estados Unidos y Argentina] nos suministran la oportunidad de comprobar, una vez más, que sin el poderoso injerto de otras razas disciplinadas en el trabajo (...) los países de nuestra América no podrán alcanzar el desarrollo...¹²

No sólo a lo largo de esta investigación, sino ya mucho antes de plantearme siquiera el tema, situaciones análogas me llamaron la atención - más por la curiosidad que me despiertan las actitudes y los hechos contradictorios que por cualquier tipo de altruismo moral - hechos que he tenido la oportunidad de observar en familias venezolanas que se ufanan de un rabioso nacionalismo y de aristocráticos orígenes, aunado a una pretendida limpieza de sangre y conciencia de clase, en oposición a la ralea de "indios pata en el suelo" que los rodea. Manifestando un odio destemplado hacia "españoles y canarios" y conquistadores en general, pero negando cualquier vinculación posible, presente o pasada, con indios y negros, y previniendo día y noche la elección de sus hijas ante el peligro del "salto atrás".

Ante la pregunta - un tanto mal intencionada de mi parte, lo reconozco - del origen de uno de estos tan selectos grupos de mantuanos, la respuesta, semi-azorada, semi-tajante, fue: VENEZOLANOS.

Entiendo, antepasados indios.

iii NO !!!

- ¿Negros?
- ¿¡ MADRE !? ¹³
- Pues entonces ya sólo quedan los españoles.
- No ningunos españoles (con calificativos irreproducibles).
- Pues, entonces, tus ancestros llegaron de la Luna (risas, exclamaciones y tajante cambio de tema).

Podemos quedarnos, simplemente, a nivel de lo anecdótico y ver esto como un simple y simpático caso particular sin mayor significación, pero los casos generales son la suma de casos particulares, aparentemente aislados y, así como éste, hay muchos otros.

Para la realización de este trabajo no me limité a entrevistar sólo a hijos de inmigrantes, sino a algunos venezolanos "criollos", precisamente para hacer un sondeo de este problema preguntándoles, entre otras cosas, ¿De dónde viene el pueblo venezolano?, siendo las respuestas más generalizadas: algunos "no sé" (los menos) y otros (los más) afirmaron un poco divagantemente como ilustra la siguiente respuesta (tomada como ejemplificante)...

- Bueno, de España... o de Europa.
- ¿De España?
- O sea, sí, porque fueron los españoles los que NOS descubrieron y NOS conquistaron y entonces de ahí venimos nosotros.
- ¿Y los indios?
- ¿Los indios?
- Sí.
- ¿Qué?

- ¿Qué papel jugaron?
- Bueno, muy importante porque los indios se mezclaron con los españoles y también de ahí venimos nosotros ¿verdad?. ¿no?.
- Ya, claro, ¿y los negros?
- Pues igual.

No existe, en el gran público venezolano, un manejo claro de sus orígenes como pueblo y los elementos que sustentan su idea de nacionalidad se limitan, las más de las veces - aparte del apego al terruño-, a una simbología externa: Bolívar, la Bandera, el Himno, algunos "slogans" de connotación turística (Venezuela, mi país, un país para querer) y un pseudo-folklorismo desvirtuante y comercial que poco o nada contribuyen al conocimiento y recuperación de los valores populares más auténticos.

¿Responsabilidades?. Todos somos responsables. No hay quien pueda soltar la primera piedra. Podríamos decir empero - y con razón - que es a nivel institucional que el, hasta ahora fracasado, discurso de la "identidad nacional" ha sido manipulado con criterios tan vacíos como los ya señalados en el párrafo anterior, pero nuestros historiadores también han contribuido no poco a estas malformaciones mediante el abuso de lo que podríamos llamar la "Historia Sagrada de Venezuela", historia de intocables mitos, basamentada en la biografía de un grupo de "condottieros" de uno u otro bando, escasa autocrítica y más interesada en la justificación de ideas preestablecidas y en la comprobación forzosa de trillados lugares comunes y viejos prejuicios que en la verdadera investigación y divulgación histórica, de ahí la evidente contradicción entre la versión "heróico-oficial" y los criterios manejados por diversos autores, no sólo para Venezuela, sino también para otros países de América Latina, contradicción que se evidencia, por ejemplo, en la relativa poca importancia que se otorga al hecho de la falta de apoyo, por parte del mantuanaje, a todos los movimientos que pretendiesen conmover el orden social establecido, como sucedió en el caso

de Miranda, por citar sólo un ejemplo, en el deseo de mantener, como decía Bolívar, la “tiranía doméstica”¹⁴.



Significativa inscripción en la lápida de una tumba del Cementerio de El Tocuyo (Estado Lara-Venezuela). Foto: Miguel A. Rodríguez L.

Es así que el hijo del inmigrante comparte con el resto de los venezolanos estas contradicciones e incoherencias históricas, pero, además, sufre el conflicto mismo generado por el hecho de ser hijo de inmigrantes y, en la mayoría de los casos, constituir el hogar un núcleo cultural diferente, enfrentándolo a dos situaciones complejas desde el punto de vista del sentido de pertenencia: por un lado, la ausencia de un tronco “ancestral y parental” enraizado en el país y, de otro, la convivencia con dos mundos diferentes: aquí, el país y su realidad, allá, el hogar y la familia como extensión “etno-cultural” del terruño paterno donde el tronco “ancestral y parental” sí pudiera existir.

Expresa Selim Abou (pag. 203):

Il est vrai qu'à l'école ils reçoivent dès le bas âge la même instruction et la même éducation que les enfants du pays, qu'ils apprennent non seulement leurs idées et leurs comportements, mais aussi leur manière même de penser et de sentir; ils font ainsi, entre l'enfance et l'adolescence, l'apprentissage d'

une nouvelle identité sociale et culturelle. Mais d'une part, cette identité diffère de celle que la famille et la collectivité ethnique leur ont inculquée et, d'autre part, ils ne peuvent plus se contenter, comme leurs parents, d'une intégration et d'une acculturation sectorielles. Ils portent en eux deux mondes socio-culturels antagoniques, ils portent le conflit au plus intime d'eux mêmes.¹⁵

LA INFLUENCIA FAMILIAR Y EXTRA-FAMILIAR EN LA POSIBLE "NO INTEGRACIÓN" DEL HIJO DEL INMIGRANTE

A lo largo de la exposición, hemos venido señalando diferentes aspectos en lo tocante a la "no integración" del hijo del inmigrante, señalando como condicionante de ello, hasta el momento: La no existencia de un tronco parental y ancestral enraizado en el país y su existencia, como contrapartida, en el país de origen de los padres; la inoperancia del conocimiento histórico - tal como éste se presenta hoy día en el país - para forjar y consolidar un vínculo identificativo sólido entre los diferentes elementos que conforman al país como tal y, menos aún, en lo que atañe a los hijos de los inmigrantes; etc. Insistamos ahora en el entorno familiar - del cual, no obstante, ya hemos hecho diversas referencias - como factor de gran peso en la posible no integración de los hijos de inmigrantes.

Como ya señalamos con anterioridad, el hijo del inmigrante integra y arrastra en su intimidad una dualidad cultural en pugna, que según Susan Berglund y Humberto Hernández Calimán (ver supra) pueden darle una visión más amplia de su entorno, de la sociedad y del mundo en general (pag. 76)¹⁹, lo cual es bastante factible, lógico y deseable; pero, igualmente, esta dualidad puede resultar, además de enriquecedora, muy conflictiva y, como dice Selim Abou por su parte (ver supra), conllevar a una integración y a una aculturación sectoriales que, a diferencia de sus progenitores, no puede en forma ni manera alguna satisfacerle.

¿En qué forma - aparte de las ya comentadas - puede la familia convertirse en factor perturbador en el proceso de integración y aculturación de sus hijos? Es muy difícil encontrar ejemplos de

“adoctrinamiento directo”, en que un inmigrante siente desde pequeño a su hijo en las rodillas para hablarle mal del país donde él (el inmigrante) vive, pero en el que no nació, de su gente y sus costumbres; además, sería poco razonable pensar que un chico, intempestivamente entrevistado por un completo desconocido, por mucho que éste se identifique como hijo de inmigrantes y estudiante universitario, vaya a “confesar” semejante actitud paterna (yo no lo haría); sin embargo, sí son observables, al moverse en “el medio”, continuos “mensajes subliminales lanzados al éter” (en forma consciente o inconsciente) cuando, a la hora del almuerzo, se comentan las informaciones del noticiero o los hechos del día cotidiano; es en esos momentos cuando renace en los padres la imagen del “paraíso perdido” donde “esas cosas no pasan” (o no pasaban) o donde las cosas eran como debían ser con las humanas excepciones del caso, siendo, por la indirecta vía de la casual conversación doméstica, transmitida esta carga de información (verdadera, falsa, exagerada, veraz... ¿qué importa?) a los hijos, que las asimilan e incorporan a su interioridad en base a sus propias particularidades individuales y ambientales.

Es normal que si, como hemos visto, el inmigrante se encuentra con fuertes problemas de aculturación, éstos sean, a su vez, en forma directa o indirecta, transmitidos a sus hijos, los cuales por lo general asumirán el criterio paterno como el más confiable y, en base a él, juzgarán todo el conjunto de experiencias que al respecto adquieran. A tal efecto, veamos algunas respuestas dadas por adolescentes, hijos de inmigrantes, ante la pregunta (formulada en el año 1987): ¿piensas que en Venezuela existe resentimiento o incompreensión hacia el inmigrante?, ¿por qué? (La ortografía original de las respuestas dadas por los muchachos, fue fielmente transcrita en todos los casos).:

16 años (Italia) ¹⁶ “Sí, pienso que existe incompreensión ya que hay venezolanos que dicen que los extranjeros venen a enriqueserce en la tierra de los venezolanos y pienso que tambien existe mucha incompreensión a la hora de hacerse justicia, lo digo es porque si son extranjeros los hundén, y a la final el ex-

tranjeros para ellos (el subrayado es nuestro) es siempre extranjero.

NOTA: Esto también no solo existe en Venezuela sino también en otros países (lo de la incomprensión hacia los extranjeros)

13 años (Italia) Yo pienso que sí porque los inmigrantes han forjado Venezuela y los venezolanos no lo quieren admitir.

14 años (España) Yo pienso que hay resentimiento hacia los inmigrantes de países como Colombia, Inglaterra, etc. por razones sobre todo de política.

En Venezuela a los colombianos no se les trata bien y en Colombia a los venezolanos.

Sucede lo mismo que en España con Francia los franceses no se la yeban con los españoles así sean países hermanos.

14 años (Bolivia) Algunas personas sienten rabia ya que ellos suelen superarse más rápido y estos al no hacerlo toman represalias contra ellos.

15 años (Colombia) En Venezuela a los inmigrantes no los hacen sentir muy bien que digamos, creo que si hay mucho resentimiento hacia los inmigrantes.

13 años (Italia) Si, pienso que si, porque una gran mayoría han hecho dinero con el patrimonio nacional.

14 años (Italia) Tal vez, porque algunos vienen a hacer contrabando.

12 años (Colombia-Holanda) Muchas veces, porque algunos no quieren aceptar que los extranjeros colaboran con el desarrollo y el empuje del país; para un mejor logro de vida.

13 años (Colombia) *Si existe incomprensión ya que mas que todo Venezuela está en frontera con Colombia existe esa envidia por lo que Colombia es un pais muy trabajador.*

14 años (Argentina) *Si creo que si lo hay, porque viven preguntandole a la gente que por que se fueron de su pais cuando hay tan buena situación económica, social y no están en lo cierto puesto que en otros paises puede que la situación es peor y además, siempre los inmigrantes tienen problemas para conseguir trabajo.*

16 años (Colombia) *Los venezolanos tienen ya un prejuicio sobre los inmigrantes pues, italiano cochino; colombiano ladrón; alemán, hacedor de embutidos y mala gente; gringo, chevere; portugués, carnicero o saca-real; árabe, trabajador, billetudo y tacaño; claro que por uno no se puede juzgar a todos, pero eso precisamente es lo que hacen los venezolanos. Por el contrario aquí los extranjeros hacen lo que les viene en gana, y luego dicen que los venezolanos, somos indios y etc.; etc.; pero no creo que un venezolano halla botado al inmigrante de su pais.*

16 años (Colombia) *Yo creo que eso depende de donde venga ese inmigrante, ya que no es lo mismo que digan, ese vino de Colombia y nos viene a hechar vaina (disculpen) que digan este es de los EEUU o cualquier paiz de Europa u otro importante aunque la labor de estos sea mala (bueno eso depende no se sabe), pero sin saber lo que vienen a hacer esos inmigrantes la gente los asepta y dicen que son buenos. Por eso digo que depende del grado psicologico de las personas.*

15 años (Chile) *Si, pero todo ese resentimiento viene estimulado por el Estado para buscar a alguien a quien poderle hechar las culpas de todos los males de esta sociedad y no transformarla.*

12 años (Italia) *No he estado en la tierra de mi padre y no puedo responder si me gusta. Si*

me encantaría muchísimo vivir allí por la gente, el clima, en fin, porque considero que es un país perfecto para mis gustos.

Toda esta influencia se desarrolla, las más de las veces - no siempre -, signada por la inconsciencia recíproca que, a tal respecto, tienen padres e hijos en la normalidad de la vida cotidiana, normalidad en la cual las señales de “doble-identidad”, de no aculturación, de identidad sectorial, van diluidas a todo lo largo de la vida, tanto de padres como de hijos, penetrando y fijándose en el subconsciente de ambos y entorpeciendo, no sólo el proceso de aculturación de los inmigrantes, sino también el de sus hijos, que con ellos conviven e intercambian día tras día a todo lo largo de su desarrollo, no sólo físico sino, también y muy especialmente, espiritual.

Para el inmigrante, el hijo es una prolongación, no sólo de sí mismo, sino del pequeño mundo que trajo consigo. Es la prolongación de su propia identidad y, como tal, desearía verlo libre no sólo de las amarguras, rechazos y conflictos por los que él, como inmigrante, hubiese tenido que pasar, sino también de todos los “vicios culturales” que él ve en “esta gente”, además de hacerlo portador de sus valores y costumbres que, en contraposición con los de “esta gente”, son considerados como mucho más adecuados.

Para *Selim Abou* (pag. 207), la incorporación del hijo del inmigrante como miembro de pleno derecho en la comunidad de acogida, es vista por el inmigrante como condicionada a la previa destrucción de esos valores - o parte de ellos - cuando en realidad lo que se opera es una metamorfosis en los mismos, que el inmigrante y sus hijos toman como una ruptura de estos últimos con una de sus “identidades” - la paterna - y la asunción definitiva de la del país de acogida.

Dans le regard de ses enfants, l'inmigrant lit le déclin prochain de tout un monde qu'il a eu tant de peine à défendre et à maintenir (...) la destruction de son ancien monde est sans doute le prix qu'il doit payer pour que ses enfants soient reconnus dans le nouveau monde (...) Les enfants entendent rejeter effectivement les principes

d'organi-sation familiale et sociale, les modèles de comportement et de pensée, les traits culturels, matériels et spirituels auxquels leurs parents restent attachés (...) Cependant rien n'est aussi simple (...) L'héritage rejeté est en réalité conservé, mais en même temps métamorphosé. Il déterminera secrètement le profil de l'intégration et de l'acculturation des fils et filles d'inmigrés..."¹⁷

Exponiendo más adelante cómo esta metamorfosis se introduce en las estructuras y en la cultura de la nueva sociedad - la sociedad de acogida - para convertirse no sólo en elemento de diferenciación, sino también en elemento de progreso, ofreciendo así la "diversidad" de la que habla *Lévi-Strauss* (1981), en la cual se funda la civilización; una civilización dinamizada en base a esos y otros contrastes, al punto de que el hijo del inmigrante, una vez incorporado a la sociedad receptora, restablecerá - ante sus ojos y los de otros - la "epopeya de sus padres" (*Abou, Selim*: 208), recuperando su identidad etno-cultural como "hijo de ..." italianos, españoles, portugueses, colombianos...

En nuestro contacto con los hijos de los inmigrantes, sondeamos su inclinación en lo que a la nacionalidad se refiere, dándose que sólo un 55,30 % se siente absoluta y solamente venezolano, frente a un 40,00 % que afirma sentirse tanto venezolano como de la tierra de sus padres por igual y un 4,60 % que sólo se siente de la tierra de sus padres, es decir, que no se siente venezolano (habiendo nacido y crecido aquí). Es de tener presente en esto algunas prevenciones en el sentido de que, como ya señalamos, las entrevistas se realizaron en un tiempo demasiado breve y sin ser experto en cuanto a la metodología y psicología de entrevistas, por no pertenecer éstas a la metodología propiamente histórica. Si a esto unimos el hecho de ser un desconocido ante los ojos de los entrevistados, además de la responsabilidad y el "grado de riesgo" que implica una pregunta como ¿de dónde te sientes ser? unido a la susceptibilidad de interpretación de ciertas respuestas como "me siento de ambos sitios, de Francia y de Venezuela (...) me gustaría obtener la nacionalidad francesa y vivir allá al terminar el bachillerato", podríamos intuir la posibilidad de que el 4,60%

correspondiente a los que sólo se sienten de la tierra de sus padres, aumentase en detrimento del 40,00% que afirma sentirse de ambos sitios.

En un estudio de *Roberto Maestrelli* (1984) publicado por el Centro de Estudios Pastoral y Asistencia Migratoria (CEPAM) titulado "La Segunda Generación Italiana en Venezuela", ante una pregunta similar, los resultados arrojados fueron que el 59,47 % de los hijos de inmigrantes italianos se sienten como ítalo-venezolanos, el 15,60 % se siente sólo italiano y únicamente un 24,93 % se siente venezolano nada más.

De lo anteriormente dicho se desprenden, no sólo los visos de la influencia familiar sino, en mi opinión, también señales de la influencia extrafamiliar en la posible "no integración" de los hijos de los inmigrantes. Ésta se produce ante situaciones de rechazo o confrontación, sobre todo en edades particularmente impresionables y sensibles, como la adolescencia y, al igual que las influencias familiares, son asumidas en base a la personalidad y formación individual de cada chico o chica.

16 años (Italia) *He sentido el choque y el rechazo (...) Si me siento considerada un musiu.*

15 años (Chile) *El hijo del inmigrante tan solo por ser hijo de inmigrante o inmigrante el mismo siempre tiene problemas hasta con sus propios compañeros.*

16 años (Colombia) *Bueno a los hijos siempre le echan broma, pero depende del ambiente. Hay personas que derrepente le tengan rencor en mi caso a los colombianos y lo toman con los padres y a uno pues le duele, aunque sabe que su padre no tiene nada que ver con eso.*

16 años (España) *Es un caso que a veces es necesario ocultar la identidad de los padres*

para no notar un rechazo, pero esto es depende del pais del inmigrante.

15 años (Colombia) *Creo que con el hijo inmigrante, se tiene más consideración, pero se tiene que regir por muchas leyes, con respecto a su vida social.*

14 años (Argentina) *El hijo del inmigrante o hijo inmigrante casi siempre es molestado por sus compañeros porque su padre o vien el es exranjero y no tiene los mismos derechos, y creo que esto no deveria ser.*

12 años (Italia) *Pienso que menos que al padre pero si existe el resentimiento hacia su hijo.*

12 años (Colombia- Holanda) *Si el hijo es venezolano; tiene algunas ventajas sobre los hijos extranjeros, pero no todas las que podría tener el hijo venezolano.*

15 años (Colombia) *Hay muchos hijos de inmigrantes que se sienten acomplejados, porque en el colegio los fastidian por su ciscunstancia y se sienten fuera de lugar.*

16 años (Italia) *Bueno yo soy venezolana, pero a la final siempre me dan pique por ser hija de extranjero.*

15 años (Colombia) *Dificil, porque este debe decidir cual es su patria.*

15 años (Italia) *Yo veo la situación casi igual pero existe la palabra embidia que a veces nosotros los venezolanos le tenemos a los hijos de estos inmigrantes. Esta embidia se debe a que estos hijos de los*

inmigrantes tienen ya sea zapatos de marca o ropa elegante y hay una serie de pique.

13 años (Italia) *También porque a veces los venezolanos nunca quieren aceptar que somos venezolanos sino hijos de extranjero.*

¿? años (Argentina) *Creo que al hijo se lo trata peor que al padre inmigrante, yo misma lo he sentido.*

13 años (Italia) *Hacia el hijo del inmigrante mucho menos pero las personas que son un poco animales son las que les tienen casquillo al inmigrante y al hijo pero estas personas son pocas.*

16 años (España) *Me siento diferente.*

El sondeo que realizamos entre algunos hijos de inmigrantes arrojó que un 33,50 % notaba rechazo, incompreensión y molestias por el hecho de ser hijo de inmigrantes; naturalmente, los grados del mismo varían de acuerdo a las particularidades de cada individuo. Y es que no es sólo el inmigrante el que es sensible al choque cultural y étnico, transmitiéndolo después a sus hijos, también éstos, por sí mismos, lo son, y no sólo en el colegio; asumen además los ataques que se produjesen contra el grupo o comunidad etno-cultural o nacional de sus progenitores como dirigidos también contra su persona.

Casualmente, el día que estuve distribuyendo algunos cuestionarios en un liceo de la ciudad de Mérida, tuve la ocasión de presenciar cómo, delante de mí, una jovencita de origen árabe, a la que estaba entregando el cuestionario, era molestada en la forma más desconsiderada (¡niños!) a la puerta de su salón, cosa que naturalmente le produjo un gran malestar evidente dada - como añadidura - mi presencia en el momento y lugar: "Alaaa, Alaaa, esa gorda 'durca', Alaaa ...", la pobre chica no supo qué decir ni donde meterse... ni yo tampoco.

Retomando nuevamente el tema, para finalizar quisiera reseñar el hecho de que se dan casos - que no he podido observar más que en una entrevista, pero del que tengo constancia personal de que es más común de lo que pareciera - en que el padre inmigrante recela del posible matrimonio de sus hijos - no tanto de los varones, pero sí de sus hijas hembras - con venezolanos criollos, prefiriendo para el caso a otro extranjero, o hijo o nieto de extranjero. Esto se da principalmente porque es generalizada entre los inmigrantes- y entre muchos venezolanos - la creencia de que el extranjero trata mejor a sus mujeres, que los hogares de inmigrantes, en contraposición con los de los criollos, tienden a ser hogares bien constituidos, que el inmigrante ofrece a su familia más y mejores garantías de vida ya que el criollo tiende a ser - según afirman hasta los mismos venezolanos en muchos casos - "irresponsable, borracho, mujeriego", etc. "virtudes" estas de las que no necesariamente escapan los inmigrantes pero que, folklóricamente, están asociadas a la "idiosincracia" del venezolano.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Dejando al margen todos los lugares comunes que, en lo que respecta a la noción de "identidad nacional", se han y se siguen manejando, lugares comunes estos que, muchas veces, se nos presentan dispares y discordantes entre sí, observamos que resulta particularmente difícil la aprehensión de esta noción en forma unívoca sobre todo en ¿países, naciones, estados? de, relativamente reciente (y aún en proceso de) formación como lo son los de América Latina y, en nuestro caso particular, Venezuela.

En nuestro breve estudio hemos podido observar que un número relativamente importante de hijos de inmigrantes confronta lo que he llamado (por darle algún nombre) "problemas de aculturación e identidad" y digo "he llamado", porque no es un "problema" que quite el sueño a la mayoría de ellos (a una minoría sí), los cuales se limitan - dejando al margen a los que se sienten plenamente integrados e identificados - a tomar, de la cultura nacional, los elementos que más pueden agradarles en un momento dado (como subir al Ávila en rústico escuchando música llanera [porque ésa es la música para subir al

Ávila en rústico], o ser coleador cuando se va de paseo al llano), pero casi siempre (y no siendo éste un artículo de cálculo infinitesimal, subrayemos el “casi”) levantando un muro invisible entre ellos y los que sus progenitores, por mil motivos diversos, denominan “esta gente”. Su sentido de identidad, muy sincera en muchísimos casos, suele ir más ligado al apego hacia el territorio que hacia sus gentes y sus costumbres, aún cuando, en determinados momentos, éstas y áquel, puedan confundirse e identificarse (sirva de ejemplo la mil veces contada historia de la incontenible emoción sentida al escuchar el “Alma Llanera” o “Caballo Viejo” en una discoteca en Singapur o la del inmigrante siciliano que, al volver a Palermo, se llevó un periquito que cantaba el Gloria al Bravo Pueblo).

Este... digamos aspecto de un sector importante de la población venezolana, no es algo que afecte con especial dureza a Venezuela; se da en todos los países del mundo conformados por poblaciones de diversos orígenes y alta inmigración, pero es un... digamos aspecto que es conveniente que tengamos presente y reflexionemos fría y desapasionadamente sobre él, para que nuestro autoconocimiento no sea incompleto.

NOTAS, REFERENCIAS Y TRADUCCIONES

1- “Tengo la mirada del pobre cuando veo los grupos formarse en los cafés, en las esquinas de las calles, en los salones, en el cine, los grupos que tienen manifiestamente un lazo común, el de la misma tierra, el del mismo pasado, que ríen la misma risa, que tienen el mismo acento. Ellos tienen esa suerte de complicidad que excluye... ¡Estoy emparedada, enjaulada, sola! Ya nadie sabe de mí; ya no tengo pasado, ni pertenencia; el porvenir ya no me pertenece... He perdido mi identidad, ya no soy nadie, soy una emigrada”. Cecile Kandalajt, *Journal d'une émigrante*, en *Perspectives* (Montreal), Vol. 16, Nº 3, Enero 1974. Citada por: Selim Abou.

2- “... la inserción dentro de las estructuras económicas, sociales y políticas de la sociedad de adopción”.

3- “... los procesos culturales que ellos [los inmigrantes] están llevados a vivir a todos los niveles de la adaptación y de la integración, por causa de la confrontación de su cultura de origen con la del país que los acoge.”

4- ..., los grupos y las familias refuerzan sus defensas culturales y estrechan sus lazos afectivos como para protegerse de la sociedad de acogida, a la cual ellos desean sin embargo integrarse, como para defender su cultura, en la cual desean profundamente participar.

5-Todos los subrayados de esta extensa cita son míos (F.J.M.A.).

6- De más está decir, en descargo del país - aunque mal de muchos... - que éste no es un fenómeno privativo de Venezuela (ni tan siquiera de los, genéricamente denominados “países subdesarrollados), menos aún en una época de hipercomunicación abierta en la que, como la inmensa mayoría de los países del mundo, participamos como simples receptores

7- En tal contexto de soledad y desarraigo, el inmigrante tiende a idealizar el país que ha abandonado, y una nostalgia lacerante confiere poco a poco a la ingrata tierra natal el rostro de un paraíso perdido. Algunos no resisten la prueba y emprenden el camino de retorno, resignados a componer en su medio original, siempre que le ofrezca de nuevo el calor del seno materno. La mayoría se queda: ellos no han dejado parientes y amigos, ellos no han atravesado el océano para aceptar tan fácilmente la derrota. Su primer objetivo es la integración a la nueva sociedad y ‘la integración pasa por la neutralización de las decepciones’ (George, Pierre. Les migrations internationales, pag. 63).

8- Aquí tocamos el problema sobre el que tantísimos volúmenes se han escrito y se siguen escribiendo sin que, aparentemente, el tema deje de dar de sí: qué es una nación, un pueblo, un estado,...

9- Diario LA ESFERA. Campañas de La Esfera. Caracas, 1939, pag. 5.

10- Diario LA ESFERA. *op. cit.*, pags. 82-83. (Los subrayados son míos).

11- Diario LA ESFERA. *op. cit.* , pag. 85. (Los subrayados son míos).

12- Diario LA ESFERA. *op. cit.* , pag. 178.

13- Expresión trujillana de sorpresa “non grata”.

14- Ver también, al respecto: Arellano Moreno, A. Breve Historia de Venezuela (1492-1958). Caracas, Imprenta Nacional, 1973, pags. 125 y 145.

15- Es cierto que en la escuela reciben desde pequeños la misma instrucción y la misma educación que los niños del país, que aprenden no sólo sus ideas y comportamiento, sino también su misma manera de pensar o de sentir; haciendo así, entre la infancia y la adolescencia, el aprendizaje de una nueva identidad social y cultural. Pero por un lado esta identidad difiere de aquella que la familia y la colectividad étnica les han inculcado y por otro, ellos no pueden contentarse más, como sus parientes, de una integración y de una aculturación sectoriales. Ellos llevan en sí dos mundos socio-culturales antagónicos, ellos llevan el conflicto en lo más íntimo de sí mismos.

16- Lo indicado entre paréntesis es el país de procedencia paterna. La ortografía original, como ya se ha indicado, fue fielmente transcrita.

17- En la mirada de sus hijos, el inmigrante lee el declinar de todo un mundo que él ha tenido tanto empeño en defender y mantener (...) La destrucción de su antiguo mundo es sin duda el precio que debe pagar para que sus hijos sean reconocidos en el nuevo mundo (...) Los hijos entienden desechar efectivamente los principios de organización familiar y social, los modelos de comportamiento y de pensamiento, los rasgos culturales, materiales y espirituales a los que sus padres permanecen ligados (...) No obstante, nada es tan simple (...) La herencia desechada es en realidad conservada pero al mismo tiempo metamorfoseada. Ella determinará secretamente el perfil de la integración y de la aculturación de los hijos de inmigrantes...

BIBLIOGRAFÍA

Briceño Guerrero, José Manuel:

1965. *América Latina en el mundo*. Caracas: Editorial Arte.

Abou, Selim:

1981. *L'identité culturelle*. París: Éditions Anthropos.

Lévi-Strauss, Claude:

1981. *La Identidad (seminario)*. España: Ediciones Petrel.

Maestrelli, Roberto:

1984 *La segunda generación italiana en Venezuela*. Caracas: CEPAM.

Berglund, S. y Hernández, H :

1985 *Los de afuera*. Caracas: CEPAM.

Moro Albacete, Francisco Javier:

1987 *Identidad Nacional e hijos de inmigrantes (un estudio exploratorio)*, (Memoria de Licenciatura), Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Historia, ULA.

RESUMEN

En un ¿país, nación, estado...? en que, como Venezuela, una parte importantísima de su población, está compuesta tanto por inmigrantes de otros países, como por sus descendientes nacidos en el mismo; los problemas de la identidad nacional, de la integración de los inmigrantes y del desencuentro entre estos, sus hijos y el resto (mayoritario) de la población "criolla" deben ser tenidos en cuenta, para lograr un mayor y más honesto conocimiento y autoconocimiento de nuestra realidad nacional como pueblo. Son problemas de aculturación y deculturación, producto, entre otras razones, de una mala interpretación, exposición y conocimiento de la historia nacional, por motivaciones justificativas más que explicativas, en lo que a los venezolanos "criollos" respecta, y a una sensación de desarraigo y rechazo por parte de los inmigrantes (todo esto con las obvias excepciones), quedando el venezolano hijo de inmigrantes en un, a veces, incómodo punto intermedio que, en poco o nada, lo ayuda en su proceso de aculturación e integración.

Palabras-claves: aculturación-deculturación, identidad nacional, inmigración

ABSTRACT

In a country (nation ? state?) like Venezuela, where a very large part of the population consists of immigrants from other countries and their descendants born here, problems of national identity, integration of immigrants and the possible clashes between them and the majority native ("criolla") population have to be taken into account in aiming for a greater and more honest knowledge and self-knowledge of our nationhood as a people. There are problems of acculturation and deculturation, produced among things by a wrong interpretation and knowledge of national history, based on motives of justification rather than explanation, on the side of the "criollo" Venezuelans, and a sense of uprooting and rejection on the side of the immigrants (all this with obvious exceptions), so that the Venezuelan son of immigrants remains at a often uncomfortable intermediate point, which helps little in his acculturation and integration.

Key-words: acculturation, deculturation, national identity, immigration.

PATOLOGÍAS Y DEFORMACIONES INTENCIONALES EN REPRESENTACIONES PLÁSTICAS PREHISPÁNICAS DE LA CORDILLERA DE LOS ANDES.

Antonio Niño
Museo Arqueológico
Universidad de Los Andes

A partir de las investigaciones y resultados presentados por Brites (1994) en la XLIV Convención Anual de ASOVAC en Falcón, en la que la autora hace un estudio preliminar relacionado con la elaboración de las "Venus de Tacarigua", en el cual pone de manifiesto algunas patologías y deformaciones artificiales evidentes en la muestra estudiada y dada la oportunidad que nos presentaba el asistir al XI Congreso Panamericano de Anatomía realizado en Mérida, elaboramos esta primera aproximación de estudio en una muestra de figurinas antropomorfas provenientes de los Estados Trujillo y Mérida, que están bajo la custodia del Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes.

Por el término **cerámica** se entiende todo el proceso de la industria de fabricación de arcilla. En relación con ésta, las sociedades andinas antiguas alcanzaron amplios conocimientos tecnológicos, lo que les permitió crear y recrear extensos contenidos estilísticos en las diversas piezas que elaboraron tales como: vasijas, instrumentos musicales, adornos, implementos de caza y pesca, contrapesos de husos para hilar, así como también representaciones antropomorfas y zoomorfas.

Como lo señala *Noguera* (1965), la cerámica entre otros objetivos, reviste una gran importancia para las investigaciones arqueológicas, ya que gracias a su condición de permanencia casi inalterable, y dada la consistencia que ella posee, podemos hoy día obtener indicadores que nos hablan de los contactos, intercambios y relaciones entre pueblos; de igual flora y fauna, o de la mentalidad del pueblo que las creó, el conocimiento tecnológico que alcanzó,

así como los contenidos simbólicos y en ciertos casos, una representación natural o figurativa de la forma, tanto del cuerpo animal como humano.

El presente trabajo expone algunos de los resultados obtenidos desde una primera fase del análisis que sobre materiales arqueológicos provenientes de la Cordillera Andina (Mérida-Trujillo) se ha efectuado y para el cual hemos manejado indicadores que encontrados en la muestra estudiada podrían estar señalando presuntamente dos contenidos:

a- Probables patologías asociadas a enfermedades, de tipo endémico, o deficiencias nutricionales por dietas pobres; **b-** deformaciones intencionales que, con contenidos estéticos o simbólicos se hallan manifiestas en las piezas estudiadas. Cabe señalar que los resultados obtenidos se hallan circunscritos fundamentalmente a una muestra cerámica, ya que por los momentos carecemos de suficientes evidencias osteológicas que permitan corroborar nuestros indicadores señalados para las zonas estudiadas.

MATERIALES Y MÉTODOS

De una muestra de 514 piezas que posee la colección del Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes, Mérida, se tomaron 100 piezas para ser analizadas a partir de dos criterios: **a)** Un marco geográfico que agrupa y circunscribe un espacio relativamente próximo entre todos los sitios escogidos y **b)** la presencia evidente de alguna manifestación plástica que resalta las posibles patologías o deformaciones intencionales.

Esta muestra de 100 piezas arqueológicas, estatuillas de cerámica, se repartió geográficamente según su procedencia, y numéricamente, de la siguiente forma:

Estado Mérida: Localidad de Chachopo: 16 piezas; Piñango: 18; Timotes: 14; San Rafael: 1 y Pueblo Llano: 1.

Estado Trujillo: Localidad de Jajó: 18 piezas; Esnujaque: 12; La Puerta: 11 y Niquitao: 9.

El criterio de selección de estas piezas se hizo a partir de la observación directa de la colección, lo que permitió tomar los rasgos más resaltantes evidentes en cada uno de los objetos; una vez enunciadas las variables se construyó una matriz de doble entrada: En la columna vertical colocamos las localidades y en la horizontal los rasgos o atributos que fueron inicialmente agrupados a partir de un contenido anatómico como es el de cabeza, tronco y extremidades superiores e inferiores (Ver tabla Nº 1).

ATRIBUTOS	CABEZA				TRONCO		EXTREMIDADES				TOTAL	
	DEFORMACIONES CRANEALES	PROTUBERANCIA OCULAR EXOPTALMICA	PERFORACION LOBULAR	PROGNATISMO MAXILAR	DESVIACION DE LA COLUMNA	GESTACION	ESTEATOPIGIA	OSTEOARTRITIS	ATROFIAS	HIPERTROFIAS		ATROFIAS
LOCALIDADES												
CHACHOPO 16	15	09	12		02	02	02		02	08	09	74
PIÑANGO 18	15	15	12	04	04	02	04	03	03	11	12	68
TIMOTES 14	11	12	07	02				04	02	07	09	68
SAN RAFAEL 01	01						01	02	01	03	03	10
PUEBLO LLANO 01	01	01	01	01	01		01		01	01		08
JAJO 18	16	17	12	02	03		02	04		11	11	10
ESNUJAQUE 12	11	12	07	01				02	01	08	10	11
LA PUERTA 11	10	10	08	02	01			01		11	11	09
NIQUITAO 09	09	06	05			01	01	02		08	09	74
TOTAL 100	89	82	66	12	11	05	11	18	10	68	74	74

Tabla 1: Matriz de Distribución de atributos y localidades estudiadas.

Para la cabeza se tomaron cuatro variables: **a-** La representación plástica de una probable deformación, **b-** La representación plástica de una protuberancia ocular (Exoftalmia), **c-**La perforación lobular y **d-** el prognatismo del maxilar inferior.

Para el tronco se tomaron dos variables: **a-** la desviación de la columna, que podría evidenciar una lordosis, escoliosis o cifosis y **b-** probables estados de gestación, dado el abultamiento de la parte ventral de estas piezas.

Para las extremidades superiores se evidenciaron dos variables: **a-** probables casos de osteoartritis representada en estas piezas por la presencia de picos o rebordes denominados excrecencias de las epífisis de los húmeros y **b-** atrofas de las partes distales de los brazos a la altura de las muñecas.

En cuanto a las extremidades inferiores se hizo énfasis en las deformaciones que presentan las piernas, tales como hipertrofias y atrofas a la altura mesial de éstas; de igual manera hemos tomado en consideración el abultamiento presente en algunas piezas a la altura glutea, que podría estar señalando una posible esteatopigia.

RESULTADOS

Al analizar la matriz, producto del estudio inicial realizado en la muestra de estas 100 piezas arqueológicas provenientes de los Estados Mérida y Trujillo, pudimos recolectar y ordenar los valores que agrupados de acuerdo con las variables contempladas , y en función de la presencia o ausencia de los diferentes atributos. Una vez realizada esta primera fase, se procedió al análisis de los resultados, encontrando como consecuencia la necesidad de reagrupar las variables en relación a las categorías principales que se manejaban: **PATOLOGÍAS EVIDENTES, DEFORMACIONES INTENCIONALES PRESENTES Y OTROS RASGOS FENOTÍPICOS** (ver tabla N°2).

ATRIBUTOS	PATOLOGIAS			DEFORMACIONES INTENCIONALES				OTROS-RASGOS FENOTÍPICOS		
	PROTUBERANCIA OCULAR EXOPTALMIA	DESVIACION DE LA COLUMNA	OSTEOARTRITIS	DEFORMACIONES CRANEALES	PERFORACION LOBULAR	ATROFIAS EXTREMIDADES SUP.	ATROFIAS EXTREMIDADES INFERIORES	PROGNATISMO MAXILAR	GESTACION	ESTEATOPIGIA
LOCALIDADES										
CHACHOPO	9	2		15	12	2	9	8	2	2
PIÑANGO	15	4	3	15	12	3	12	11	2	4
TIMOTES	12		4	11	7	2	9	7	2	
SAN RAFAEL	1		2	1	1	1	3	3		1
PUEBLO LLANO	1	1		1	1	1		1	1	1
JAJO	17	3	4	16	12		11	11	2	2
ESNUJAQUE	12		2	11	7	1	10	8	1	
LA PUERTA	10	1	1	10	8		11	11	2	
NIQUITAO	6		2	9	5		9	8	1	1
TOTAL PIEZAS	82	11	18	89	66	10	74	68	12	11

ESTADOS
 Trujillo
 Mérida

Tabla 2: Matriz de categorías de análisis y localidades estudiadas.

PATOLOGÍAS

- De los resultados obtenidos a nivel preliminar, podemos enumerar algunas apreciaciones en cuanto a las categorías patológicas:
- a- Los bajos índices evidentes en estas categorías, muy inferiores a la media de la muestra, probablemente nos indican que estas representaciones plásticas **marcan de forma alguna** contenidos relacionados con la concepción de lo "normal" o "anormal" del cuerpo humano.
 - b- A partir de las manifestaciones visibles de tipo corporal manifiestas en las piezas y no comunes a todas ellas, es probable que éstas sean representaciones vinculadas a enfermedades o deficiencias alimenticias.
 - c- En las representaciones de algunas anomalías, los artesanos procuraron sin duda marcar, resaltar y evidenciar ciertas diferencias entre lo "normal" y lo "anormal".
 - d- Es probable que esas diferencias fueran evidentes para quienes creaban a través de la plástica. Su bajo porcentaje en la muestra estudiada reflejaría sólo la representación de casos excepcionales en el grupo.
 - e- No descartamos la posibilidad de que estas representaciones plásticas puedan estar indicando manifestaciones relacionadas con un contenido simbólico, en cuanto a propiciar...o contrarrestar una anomalía.
 - f- Finalmente, en cuanto al indicador "protuberancia ocular", la frecuencia encontrada en esta categoría se halla muy por encima de la media (82/100 casos) ; por los momentos, podríamos pensar que representaría probables patologías relacionadas con deficiencias de la glándula tiroidea, ya que dentro del cuadro clínico vinculado con la misma, entre otros muchos indicadores la exoftalmia constituye, junto a otras manifestaciones, una evidencia de hipertiroidismo, en una región de montaña donde es bien sabido que es frecuente hoy.

DEFORMACIONES INTENCIONALES

En cuanto a los resultados obtenidos en cuanto a la variable relacionada con deformaciones presentadas en la muestra estudiada, podemos señalar lo siguiente:

- a- Los indicadores porcentuales obtenidos, en líneas generales, se hallan por encima de la media de la muestra.
- b- La probable presencia de una práctica generalizada en las sociedades andinas, relacionadas con la deformación como un indicador de prestigio o status social, se pone de manifiesto y en este sentido podría estar marcando una diferenciación horizontal, como lo señalamos más adelante.
- c- No descartamos, en cuanto a la deformación intencional del cuerpo, los posibles contenidos relacionados con elementos de belleza corporal, los cuales habrían constituido, posiblemente, patrones estéticos para esas sociedades y los artesanos que los recrearon, encontrando así que la deformación craneal, la perforación lobular, las hipertrofias y atrofas de las extremidades superiores e inferiores, fueron las más comunes entre estas sociedades andinas.

OTROS RASGOS FENOTÍPICOS.

En este sentido hemos tomado en consideración la presencia de tres rasgos plásticos, que con un porcentaje bajo en la muestra estudiada quizás podrían estar evidenciando contenidos relacionados con la apreciación que el ceramista tuvo de estas manifestaciones corporales y que en un momento dado, plasmó en las figurinas de cerámica.

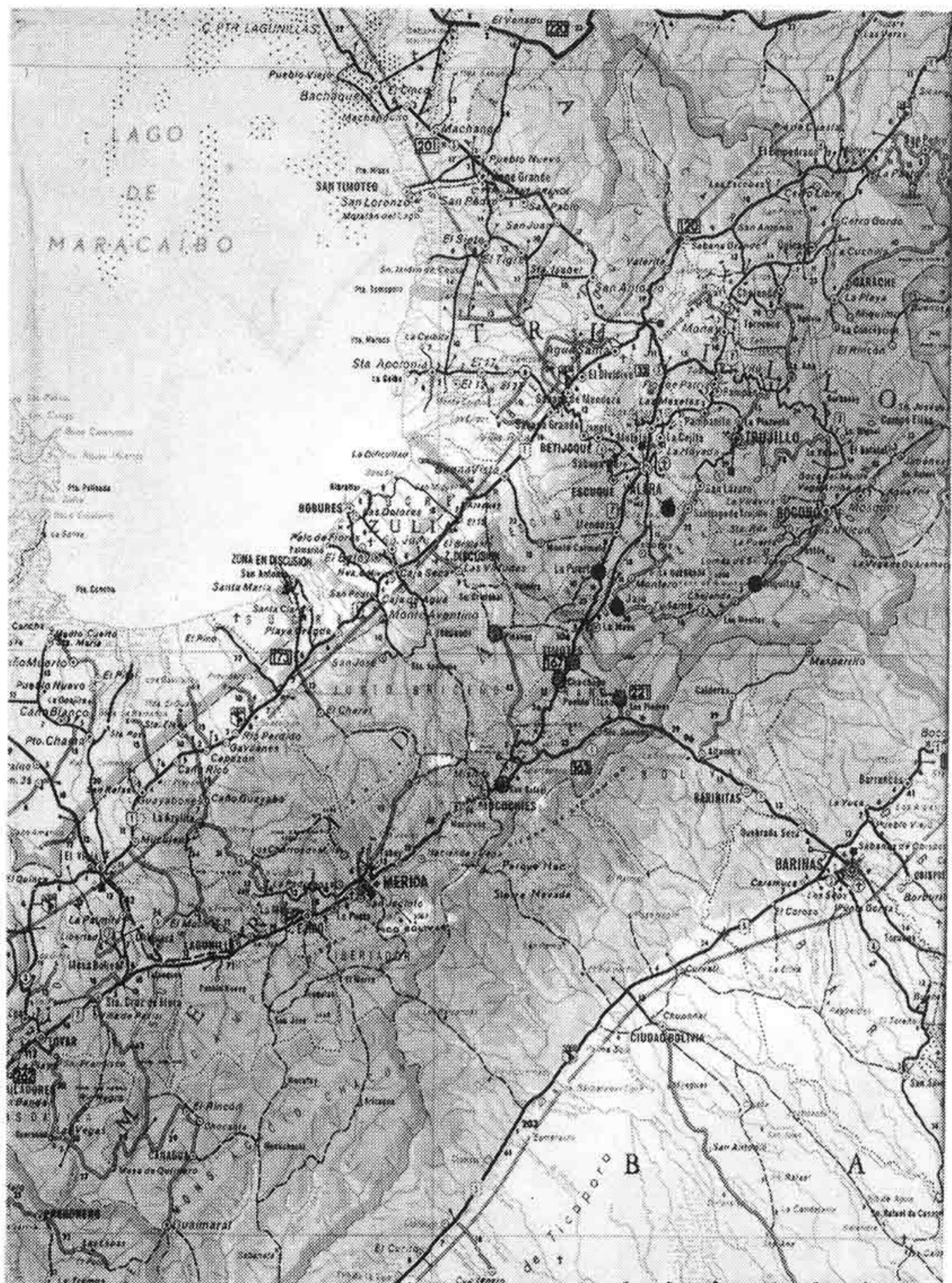
CONSIDERACIONES FINALES

Dado que la muestra analizada es relativamente limitada, y que es la primera aproximación que en este sentido se hace para materiales arqueológicos del área de la Cordillera de Mérida, es bueno señalar que antes de emitir cualquier apreciación de los lineamientos expuestos, ellos están en proceso de adecuación, reformulación y en vías de profundizar el estudio y enriquecer los contenidos con la observación y análisis de muestras de tipo osteológico que reafirmen lo expuesto.

Por ahora hemos retomado lo propuesto por *Boada* (1990), ya que consideramos que este autor nos permite abrir una línea de investigación que nos permite adentrarnos en el conocimiento de la organización social de las sociedades antiguas, a través de sus manifestaciones plásticas; fundamentalmente y en relación con las deformaciones intencionales de cráneo. El autor plantea tres hipótesis acerca de tales deformaciones, las cuales según él podrían estar marcando: **a-** una diferenciación social horizontal, la cual se correspondería con una identificación grupal, **b-** una diferenciación social vertical, es decir que la muestra estaría representando la existencia de un grupo con mayor prestigio que los demás miembros y **c-** la evidencia de pertenencia a un grupo diferente del resto de la comunidad. A los efectos de nuestro análisis, y dado el ámbito geográfico de donde proviene nuestra muestra, suponemos que se evidencia una posible interrelación entre los grupos ocupantes del área, lo que en lo social se correspondería con una diferenciación horizontal.

Finalmente, en cuanto a las posibles patologías, vale la pena señalar que, con la profundización y comparación con muestras osteológicas se podría obtener una apreciación más aproximada de sus representaciones plásticas. La muestra ósea obtenida hasta ahora a través de las excavaciones arqueológicas en la región, es todavía muy pobre, a pesar de que era muy poblada (por lo menos, a la llegada de los españoles). Las razones de esta escasez son varias, entre otras podemos señalar la escasez de trabajos arqueológicos sistemáticos realizados hasta el presente, el poco interés de parte de las autoridades del país hacia este tipo de investigación, y la acidez de los suelos, que no permite la preservación de los restos óseos en muchas zonas, lo que hemos podido comprobar a través de las excavaciones de espacios funerarios realizados por el Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes (Mérida).

Por el momento sólo nos resta señalar que, en cuanto a las patologías, sí parece que hubiera una manifiesta intención de representarlas. Consideramos que el estudio aquí iniciado requiere de la adhesión y participación de diferentes especialistas que contribuyan a enriquecer los planteamientos expuestos y a profundizar los estudios comparativos, con muestras de otras regiones.



Mapa de ubicación de los sitios enumerados en el trabajo
Tomado de: Mapa vial. CORPOVEN Reedición 1981
Esc. original 1: 1.000.000

*ALGUNAS MUESTRAS
DE LAS ESTATUILLAS ESTUDIADAS*



Pieza Nº 1

Procedencia: Mérida, Timotes
Aspectos: A Perforación lobular
B Prognatismo maxilar

Pieza Nº 2

Procedencia: Trujillo, Jajó Nº de registro 153
Aspectos: A Perforación lobular
B Protuberancia ocular

Pieza Nº 3

Procedencia: Trujillo, Esnujaque Nº de registro 092
Aspectos: A Deformación de las extremidades superiores
B Protuberancia ocular

Pieza Nº 4

Procedencia: Mérida, Chachopo Nº de registro 104
Aspectos: A Deformación de las extremidades superiores

Pieza Nº 5 y 6

Procedencia: Sin información Nº de registro 520
Aspectos: A Deformación craneal
B Hipertrofias de las extremidades inferiores

Pieza Nº 7

Procedencia: Trujillo, Niquitao Nº de registro 051
Aspectos: A Deformación craneal
B Hipertrofias de las extremidades inferiores

Pieza Nº 8

Procedencia: Trujillo, Jajó Nº de registro 005
Aspectos: A Deformación de las extremidades superiores

Pieza Nº 9

Procedencia: Mérida, Piñango Nº de registro 008
Aspectos: A Perforación Lobular
B Protuberancia ocular

BIBLIOGRAFÍA

Comas, Juan y otros:

1974 *Antropología Física, (Epoca prehispánica)* Instituto Nacional de Antropología e Historia. Departamento de Antropología Física, México, 294 p.p.

Boada, Ana María:

1990 *La Deformación Craneana como marcador de diferenciación social*, ponencia presentada en: II Congreso Mundial de Arqueología en Barquisimeto. Simposio Chibchas en América. Subtema Organización Social. Universidad de Los Andes, Bogotá, Colombia.

Brites, Natacha:

1994 *Estudio Preliminar: Aproximación interpretativa al contexto de elaboración de las "Venus de Tacarigua"* en Boletín Antropológico de la Universidad de Los Andes, Mérida, Nº 31 pp 39-51.

Noguera, Eduardo:

1965 *La Cerámica Arqueológica de Mesoamérica*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 412 p.p.

RESUMEN

El autor expone resultados preliminares de sus investigaciones realizadas en una muestra cerámica de estatuillas figurinas antropomorfas que provenientes de los estados Mérida y Trujillo evidencian algunos rasgos plásticos que podrían ser indicadores probables de manifestaciones relacionadas con patologías o deformaciones intencionales del cuerpo humano y que con algún contenido o fin fueron elaboradas.

Palabras-claves: patologías, deformaciones intencionales, figurinas antropomorfas, Mérida.

ABSTRACT

The author presents the preliminary results of his research on a sampling of small anthropomorphic ceramic statuettes from the states of Mérida and Trujillo; they show some formal features which might well indicate pathological states or intentional deformities of the human body and have been portrayed with some particular content or purpose.

Key-words: pathology, intentional deformities, anthropomorphic statuettes, Mérida.

MARIA LIONZA: MITO Y CULTO DE VENEZUELA. *

Rafael López Sanz

Escuela de Antropología,
Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Mi experiencia en los asuntos que conciernen a María Lionza, experiencia en cauce étnico y mítico desde 1970, tomó rutas más promisorias con mi vida de discípulo de Mircea Eliade y Wendy Doniger, especialmente entre 1978 y 1980, cuando cursaba los inefables seminarios Símbolos Religiosos - en la Escuela de la Divinidad de la Universidad de Chicago. Pero también tuvo estímulo con el trabajo de postgrado hecho con Raymond T. Smith, Raul Friedrich y Valerio Valeri, todos de la antropología ejercida en Chicago. Factores personales y profesionales, imponderables, han impedido la presentación pública de un texto notablemente más extenso.

Significativamente, no es hasta este año, 1995, año de la Conferencia Mundial de Pekín, cuando han venido molde y estímulo a generar este primer artículo en español sobre la difícil diosa venezolana. Uno desea que él sea la antesala del texto más decisivo.

Particularmente desde los años cincuenta un complejo religioso, relativamente "nuevo", ha captado progresivamente la atención y el culto de todos los estratos sociales de la sociedad venezolana. Es el culto, para mí emergente y central, de María Lionza, "La Reina Madre", como popularmente se la visualiza.

Por razones que serán brevemente expuestas en este artículo, es demostrable que desde las décadas de los años cincuenta y setenta el culto ha tenido un impulso y un crecimiento

* Este artículo está íntegramente redactado en base a la ponencia "María Lionza: Myth and Cult of Venezuela", leída y contada esquemáticamente en el XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, evento celebrado en la Ciudad de México del 5 al 12 de agosto de 1995, en la Mesa de Trabajo El Eterno Femenino (The Eternal Feminine).

tremendos, extraordinario y altamente significativo, si se lo enmarca en el carácter difícil y transicional del período histórico actual de la sociedad venezolana. Período ciertamente agónico, duro y penoso, notablemente destructivo, violento pero también creativo; período que sociológica y económicamente suele mirarse como típico de la transición de un país "típicamente rural" (antes de 1950) a uno "típicamente urbano". Lo menos falso de tal esquema desarrollista es que especialmente desde los sesenta ha venido ocurriendo un rápido, desbordado y violento acogotamiento de la ciudad, proceso cuya cabeza se nutre y vive en Caracas, la capital venezolana, con su incoherente centralismo. Algunos siguen llamando modernización- y hasta modernidad- a este tipo de movimientos masivos hacia la ciudad de toda una población. Para nuestro interés, postulamos que tal proceso ya alcanzaba antípodas de cultura y sociedad en los años sesenta, cuando, típicamente y significativamente se desató una migración masiva, de orden interno hacia las entonces florecientes ciudades principales del país venezolano. Un proceso patógeno que ha afectado y sigue afectando la personalidad y el alma, la psique y el cuerpo de los venezolanos contemporáneos. Y, trataré de demostrarlo en este corto espacio y tiempo, ha sido justa y precisamente en estas décadas y eventos mayores cuando ha emergido con fuerza en la escena pública y religiosa venezolana la diosa María Lionza y su culto.

Profesionales e intelectuales, nativos y extranjeros, antropólogos o no, han escrito acerca de las razones y contextos que explicarían el éxito notable de María Lionza, sus ritos y sus adeptos. Para ser breves, es así como el conocido antropólogo marxista, Rodolfo Quintero, estima que el culto "refleja" una suerte de "creencias rurales" remanentes, persistentes todavía en el ambiente urbano estrecho o de barrios; creencias que para él suministran alivio y apoyo económico a las "masas empobrecidas". En fin de cuentas, se trata, en el caso de María Lionza, según esta perspectiva materialista, de la transformación urbana de un mito "pagano", "rural", y de "creencias populares"- nótese la expresión, por demás redundante- que ha significado también, dice Rodolfo Quintero, la "des-venezolanización... si se toma en consideración que... nuestras ciudades y el crecimiento de la población urbana en

países de estructuras como los nuestros, son procesos deformados, evolucionando en contradicción con el ritmo y la dirección del progreso¹. Como se notará, el autor y con él otros antropólogos, sociólogos, folcloristas, historiadores y ensayistas, aplican los dogmas clásicos científicistas del siglo XX, y, claro está, terminan captando a los fenómenos religiosos - como el de María Lionza y su culto- como reacciones folk y/o populares en contra de un indetenible proceso natural: el progreso². En el caso de Quintero tal proceso es tan fuerte que incluso sin darse cuenta se contradice cuando admite que a la diosa la respalda “un mito antiguo más y más enraizado entre sectores masivos de la población venezolana” - de paso, notése el uso particular aquí de la palabra “antiguo”. Si el mito (o mitos) en cuestión lo es, ¿cómo entonces reconocerle su cualidad de estar enraizándose más y más entre los venezolanos de hoy?. La verdad es que no se capta o no se logra admitir la contemporaneidad posible de un mito y sus rituales correlativos.

Pero las versiones materialistas y economicistas tienen en Venezuela parientes ideológicos semejantes. Por ejemplo, son aún más comunes los escritos y opiniones en libros, revistas, prensa, televisión, documentales, exposiciones de cátedras, instituciones y fundaciones privadas y del Estado, que exponen de una y otra manera las visiones históricas y culturalistas, muy cónsonas con el relativismo cultural de la antropología pseudo-clásica que priva aún hoy en Venezuela y con la visión histórica colonial que, entre otras consecuencias, destaca con exaceración, o el origen pre-colonial de María Lionza, o el “período indígena” de la historia del país a la que ella alude, cuando no que la historia de la diosa es parte inseparable de la “América antigua”. Bajo la fácil óptica culturalista y materialista, es consecuencia lógica el argumentar entonces que “el culto amerindio” -tal como el de María Lionza- habrá sufrido alteraciones durante “el proceso de aculturación” (algunas veces con igual incoherencia y desconocimiento denominado “el proceso de transculturización”) que siguió, dicen, a la dominación europea. Es, de nuevo, esta vez ante la imagen peculiar de María Lionza, la re-edición de la misma pseudo-antropología que hemos mostrado críticamente en artículos anteriores³.

Una derivación científicista típica de estas visiones consiste en la insistencia de los autores sobre María Lionza en que sólo a través de documentos - no pocos de éstos de fuentes no bien rastreadas - y la contextualización y testificación de ellos por y ante personas no letradas o escasamente educadas, podría procederse a reconstruirse una historia concreta de la leyenda-historia misma. No es raro que tales enfoques conduzcan, más temprano que tarde, a una segregación de las posibles fuentes y culturas de origen. Aunque es cierto que todo origen padece de lo absoluto impredecible, no es menos cierto que estas fuentes de cultura son reales y en sí mismas remontan a espacio-tiempos de imaginaria, incluso a geografías y escenarios notablemente diferentes pero específicamente contextualizados en la sociedad colonial, en especial en la del período barroco venezolano, el cual sería en todo caso el más afín y original de María Lionza ⁴. Aun más interesantes y significantes resultan todas estas indagaciones en relación al prominente lugar que, precisamente, ocupa hoy la diosa en la escena venezolana⁵.

Pero la mayoría de los autores no ve, no parece captar en todo esto la presencia de una imagen arcaica pero trascendente, fuerte en términos de las imágenes, símbolos y signos que le son correlativos y que connotan una entidad femenina primordial. A excepción del trabajo etnográfico de Angelica Pollak-Eltz ⁶, no se ve en estos autores el leit-motiv mismo de esta imagen profunda, su respectiva y particular religiosidad; y mucho menos se nota en ellos y sus registros las relaciones e indirecciones de María Lionza con una sociedad específica que, como el fenómeno mismo que, afirmamos, la centra, le da su historia, propia y diferente. Como hemos dicho en ocasiones anteriores, no tiene sentido el estudiar y el ver, mejor aún el estudiarnos y el vernos - en la morfología sagrada a la cual atiende una experiencia colectiva religiosa como la que aquí nos ocupa si no logramos contextualizarla, ponerla y verla en el contexto histórico específico en el que ella ocurre. Por ello, sin acceder por ahora a otras críticas necesarias, este artículo aspira a sostener esta perspectiva básica, tanto por razón de método como por la naturaleza de lo que propongo llamar el complejo mito -y- culto de María Lionza, en verdad un fenómeno religioso de la Venezuela actual ⁷.

ANÁLISIS : HUELLAS DE INICIACIONES.

El examen más bien lento y alternante de textos de autores venezolanos sobre o en torno a María Lionza; la clara asociación de otros textos, las transcripciones de las narraciones; de textos decididamente literarios -caso de Ida Gramcko, por ejemplo- motivados por ella y por seres y creencias regionales, cercanas o vecinas a la Montaña de Sorte, en el estado Yaracuy, montaña sagrada y epifánica de María Lionza; el trabajo analítico comparativo de todo esto con textos transcritos de mujeres y otros miembros del culto; la consulta con especialistas en tal o cual asunto y disciplina; y en fin, la maduración y la retoma esporádica durante años del análisis mismo, nos permite asumir a varias versiones míticas como los más abarcantes de la notable red de asuntos humanos a los que logra asistir la - imagen - y el culto de María Lionza.

Suscintamente, el proceso selectivo apunta, todavía hoy, a considerar confiables las versiones sobre María Lionza, y su epifanía que han dado *Guillermo Antolínez* (1949-50), y otros; las más significativas de ellas coherentemente retomadas por *Angelina Pollak-Eltz* (1972). Por razones de espacio sólo se reproduce aquí la versión proveniente de Antolínez(citado), con el fin de plantear ahora lo que considero el aspecto contextual y el vivir más sobresalientes de este complejo religioso venezolano: María Lionza como expresión de cierto Eterno Femenino, vinculado profusamente a una diosa-madre y a la mujer, notablemente apto para tomar en lid los asuntos de cuerpo y alma que en dura pelea afectan por igual a hombres y mujeres contemporáneos, tanto venezolanos como extranjeros.

La versión mítica citada dice:

Hace muchos años, antes de la conquista de los indios caquetíos, pueblo de la región de Nirgua- e.d., en el estado Yaracuy, muy cerca del lugar principal de culto a María Lionza- había una hija, una hermosa muchacha de ojos claros que traería mala suerte a la tribu.

Un día, siendo ya una mujer, salió fuera de la casa, justo a mediodía y se aproximó a una laguna, donde vió por primera vez el reflejo de su cara ⁸.

Pero también vió a la dueña de la laguna, la gran serpiente "Anaconda", quien se enamoró de la virgen. La serpiente raptó a la muchacha⁹, pero fue castigada por ello; ella se hinchó más y más ocupando toda la laguna. El agua fluyó; (inundó) todo el territorio de las tribus y los indios perecieron. Al final el monstruo estalló. La hermosa muchacha vino a ser la dueña de la laguna, protectora de los peces, y más tarde extendió sus poderes a toda la naturaleza, el bosque, la flora y la fauna del inmenso territorio vecino.

De esta manera emergió una diosa, protectora del bosque. Ella persigue al cazador que inútilmente mata a los animales de la selva y al campesino que quema sus sitios. Su nombre indio se perdió en la memoria de los pueblos. Ella es la Reina, buena y fiera, sublime y profana al mismo tiempo. (Tomado del Libro cit. de A. Pollak-Eltz) ¹⁰.

Pero el episodio imaginario y tremendamente percusivo de la relación forzada de la hija-princesa y el padre-Cacique (o jefe) queda fijado e hiriente en la memoria e imaginística del oyente, y es inexorablemente precedente iniciático de la relación princesa india-Anaconda. Por tanto es consustancial a tal precedencia que varias versiones venezolanas difundan la invertida relación hija-princesa y padre-Cacique. De éstas la más notable sigue siendo, para mí, la dada por Erminy Arismendi, también tomada así por *Angelina Pollak-Eltz* (1972:18). En esta versión recordamos y resumimos que la atipicidad de la niña-princesa-púber, además de *ojos claros*, conduce al padre a asumir el enclaustró y los roles iniciáticos que no le corresponden por mandato de cultura; *performance/actuación que no tiene otro fin* que, la constitución, el peso específico y el hacer de una diosa expresión de natura, como lo es, para mí, María Lionza.

Aclaremos: la actuación y relación con la hija, por cierto, no tiene nada de freudiana ni está conectada con una situación semejante alusiva a Electra; aún cuando toda asociación que pueda enmarcarse en éstas dos últimas direcciones en una persona que se acerque al culto de María Lionza, muestra por cierto, la ideologización y/o fantasías a que conducen la literalización y la popularidad psicoanalítica de la imagen y mitos en torno a María Lionza. No son pocos los profesionales, venezolanos y extranjeros, que han sido atrapados sin saberlo, por esta indirección histórica de la imagen profunda¹¹ - y no tiene otro fin, repito, que estimular y disparar la destinada *identidad* Real Gran Serpiente Anaconda- princesa india. Para abreviar sólo dire aquí que se trata de una iniciación de la que saldrá, como fundamento de un proceso único - y- americano, el poder insólito e insospechado de una imagen gestada en torno a *natura* y a una diosa posible suya, su diosa María Lionza, geológica y culturalmente en continente geográficamente norte-suramericana. Se trata también de un proceso que, para altos fines, rompe incisivamente la dualidad hebreo-cristiana fundamental Naturaleza Vs. Cultura *para continuar, ahora y con más propiedad, en América*, la unificante morfología sagrada de cultura y naturaleza, por mediación de esta diosa, esta vez con la potencia auxiliar de las imágenes y símbolos nativos e indígenas, dotados a plenitud y como especies de la inmanencia y trascendencia totémicas - en especial con la Anaconda, la Onza y la Danta ¹².

Evitando por ahora vertientes de religiosidad y divinidad más densas, sólo dedico aquí dos exposiciones suscintas que muestran una hermenéutica más social del complejo mito y culto de María Lionza, relaciones que consideramos más atinentes a los procesos de individualización y sociabilidad en una sociedad actual como la venezolana.

La primera llama la atención hacia la fascinante vinculación iniciática expuesta entre la muchacha núbil y púber, virgen, en la edad de la primera menstruación, y el padre-jefe (Cacique) propiciante. Es bien sabido que en toda sociedad humana, sobre todo en aquella de enlaces territoriales dinásticos y clánicos, enlaces que por cierto no son sólo privativos de sociedades indígenas y antiguas, los misterios y los aislamientos conectados

con la primera menstruación son conducidos magistralmente por las madres y las mujeres cercanas al clan de la madre. Se trata, aquí y allá, del proceso nuclear, clásico de cultura humana, único y unificante, con el que se dirime, ni más ni menos, el *pathos* y la *genealidad* de la especie. Sin ir aquí más lejos, debe resaltarse que en torno al lado sombra de este proceso, base de todo posible desenvolvimiento ulterior, que se gesta ex-profeso la peculiar creación, la emergencia, la transformación, la divinización y la imagen no- imagen de esta diosa, María Lionza. La atmósfera de negatividad y sombra que lo anima conduce, como cabe convenir si se evade la iniciación arriba nombrada, única de la especie homo sapiens-sapiens, a la polución trágica, aquí a modo de inundación destructiva, que, para bien o para mal, anuncia, inexorable, un mundo nuevo. Esta relación, una entre tantas que curiosa y pertinentemente no han captado los estudios de la diosa y su religiosidad, hay que destacarla con el cuidado y las pausas que ella exige, pues no se trata sólo de una relación *illo-tempore*, sólo concebible y posible míticamente; atiende, antes bien, a una ley de Zoos (Vida), *tanto* de género *como* de especie; precisamente, por esto mismo puede no sólo atender a una situación colectiva e histórica, como de hecho lo atestigua y asume el mito en sí, sino, aún más significativamente muestra una morfología sagrada destinada a ofrecer al ciudadano contemporáneo, hombre o mujer, venezolano o no, no sólo la reconexión iniciática con elementos imprescindibles de natura/cultura como los destacados línea arriba; los que, por cierto, hoy en día son más sentidos como de ansiedad y cultura (para recordar aquí a Rafael López Pedraza); justamente para que, en especial, tal reconexión sea una mediación de rito-y-culto, vale decir, de cultura *strictu-sensus*, para lidiar con el vivir difícil y escindido contemporáneo; por consiguiente, una relación tal, entre otras, para vivir más coherentemente el fuerte período de transición y cambio que vive el hombre y la mujer actuales en una sociedad como la venezolana. En un período histórico como éste no es, pues, de extrañar que el complejo mito-y-culto de María Lionza asista a situaciones y contextos distintos, como el de la “crisis de la pareja”; la infertilidad (que es psíquica-y-orgánica); la creciente privación y escasez material, social y espiritual del venezolano; situaciones de

extravío y encantamiento; retoma de “causas populares”; y otros.

La segunda relación expositiva, con la que debe culminar ahora este artículo, consiste en una reafirmación de la relación anterior, en particular respecto al papel mítico de la joven púber transfigurada en diosa de Natura. Un poco esquemáticamente, destacamos que, como lo sabe todo etnólogo e historiador de las religiones, todo orden nuevo sólo puede ser tal y tener éxito (e.d., fortuna), tema clásico renacentista y moderno, vinculado con la “Montaña de Sorte”, *si sufre iniciáticamente su creación*, requisito *sine-qua non* para establecerse firmemente en la tierra nativa, de la que debe necesariamente partir en su dinámica societaria.

Es precisamente en esta dirección como logran cumplir a cabalidad su tarea real, original y primordial la peculiar primaria iniciación de la joven princesa y el enclaustramiento de ella por parte del padre-Cacique ¹³. Además de la explícita mención mítica del paso del mundo original y tribal hacia uno distinto (“Nuevo Mundo”, según la costumbre), todo el procedimiento, histórico y mítico a la vez, sirve para enraizar un motivo y una imagería fuertes en la psique venezolana y americana, notable justamente, en cada barroco nativo: en breve, se trata del motivo y la imagería distinta de la virginidad como el mitema clave y privotal de la sociedad y el mundo familiar hispanoamericano, compartiéndose entre la vertiente cristiana católica, catalizando una o más de las virtudes virginales y de lo Eterno Femenino en las distintas versiones regionales de la Virgen María, y la contraparte decisivamente más campesina, “pagana” y de-naturaleza que acoge la otra María (e.d., virgen), la diosa María Lionza; una diosa que curiosa y significativamente sólo parece (hasta ahora) haber surgido con coherencia y forma propias en territorio venezolano ¹⁴, histórica y contemporánea, se ha construido uno real y peculiar, un complejo que funciona mítica y ritualmente como complejo de un vivir distinto, ejemplo del ‘complejo mitorito’ ¹⁵ de cultura humana, como es el caso de la imagería de María Lionza, Natura, “madre”, “reina” y “encanto”. Como he dicho en ocasiones anteriores, su estudio es inagotable, como su fertilidad misma, y contiene, por decir lo menos, claves

insospechadas de cultura y contemporaneidad para el venezolano y para el extranjero.

NOTAS :

1- R. Quintero, EL NACIONAL, Oct. 1961.

2- Al explicar este movimiento los autores están de hecho impulsados al "Progreso" y con él al "Desarrollo", al nivel de la metafísica del mito que, como sabemos, genera ideología. Pero esto es parte de la crítica de las teorías sociales, por lo que no es tema de este texto.

3- Cf., p. ej., en Rev. *Boletín Antropológico*, ULA, Mérida-Venezuela., Sept.-Dic. 1993, Nº 29; Idem Nº 29:67-76.

Ver también en la misma revista artículos de Jacqueline Clarac y Emanuele Amodio, Nº 28,30,25.

4- Sobre estos temas conexos abundo en otras extensiones de mi trabajo sobre María Lionza, como parte de un análisis más completo de la diosa y su culto.

5- Considero de excepción los importantes trabajos de Nelly García Gaviria, Jacqueline Clarac de Briceño y Daisy Barreto. En particular, son de notable relevancia *Le guérisseur dans le culte à María Lionza*, Tesis de Doctorado de Nelly García ante la Universidad de París 7, 1978; su libro *Ambivalencia y posesión en el culto a María Lionza*, LUZ, 1987; su artículo en *Boletín Antropológico*, Nº 19: 18-30, ULA, 1990. De Jacqueline Clarac de Briceño, en particular *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*, Consejo de Publicaciones, ULA, 1992-- Cf. esp. Parte II, III. También de esta autora, varios artículos y ponencias, en especial los contenidos en el *Boletín Antropológico* 19: 13-18; 57-71. De D. Barreto, además de sus ponencias en recientes convenciones de la ASOVAC, su trabajo de ascenso *María Lionza. Mito e Historia*, UCV, 1987, notablemente dedicado a comprender el mito y el culto de María Lionza en contextos históricos específicos.

6- Cf. aquí, bibliografía. El Libro de A. Pollak-Eltz sigue siendo, con el paso de los años, la base etnográfica más confiable para iniciar estudios de mitología y religión en torno a María Lionza. Publicado inicialmente en 1972, además de ser un trabajo primero, es una relación sistemática, hasta este año, de fuentes, autores e investigación de campo en torno al culto y mito de María Lionza.

7- Sobre esta fundamentación, véase, por ej., en revista *Boletín Antropológico*, ULA, Mérida, Vzla., Ag.-Sept. 1990, Nº 19: 7-13. Pero también Cf. obras de M. Eliade, R. Pannikar y J. Campbell, entre otros, para fundamentar la experiencia religiosa como parte y esencia de la conciencia y el ser del hombre.

8- El tema aquí suscitado es clave y complejo... Sólo se podrá indicar y mostrar algunas de sus direcciones vinculadas a los temas del espejo, de Narciso, iniciación y conciencia, y otros. En todo caso (Cf.,

Sir J.G. Frazer (ed. esp. FCE, 1969:233: passim); M.Eliade (1952:1961: 955;57 ss); C. Kerenyi (1951;1974:172-3; passim), entre otras fuentes.

9- He aquí otro tema clave, la transfiguración princesa india-Anaconda en vías de diosa natura, camino vital para las relaciones de conciencia e inconciente individual y colectivo. Aparte de sus alusiones directas, son más llamativas sus conexiones iniciáticas, incluyendo las de púber-adolescente que harán posible una iniciación central a la imaginería de María Lionza: Virginidad. Pero todo esto forma parte de un texto más completo, presentado a Mircea Eliade en 1979. De todos modos hay literatura etnológica muy pertinente al tema, empezando en mi criterio, por la obra capital de Lloyd N. Warner, *A Black Civilization* (1937;1969).

10- Como es notorio, otros temas de renovación y diosa-natura aparecen claramente. Pero de nuevo, aquí, en este artículo, sólo destacamos lo pertinente para nuestro objetivo inmediato, más práctico. El análisis, casi inagotable, se ofrece en el texto mayor nuestro, aún inédito. *Muy pertinentemente*, apenas el pasado 11 de octubre 1995, un día antes del ideológico "Día de la Raza", día en el que convergen en "La Montaña de Sorte"(Edo. Yaracuy) muchas y masivas peregrinaciones de venezolanos y extranjeros, destaca un periodista del diario El Universal una variante mítica de la versión tomada por Antolinez, aquí citada- Cf. *El Universal* de fecha 11-10-95, Sección 2. Esta nota periodística destaca, precisamente, los eventos, la gran serpiente y la inundación, preludios de María Lionza.

11- Una consideración más amplia de estas ideologizaciones en muchas personas que de una manera u otra se acercan al cuento de María Lionza se encuentra en el texto mayor de análisis, aún inédito.

12- Una relación mas exhaustiva de esto, focalizada alrededor de contextos mitológicos y religiosos, pertenece al texto mayor de nuestro análisis. De todos modos, sólo una o dos de estas dos vinculaciones significantes daría lugar a ensayos separables.

13- Para más análisis y fuentes respectivas a este punto, Cf. R. López Sanz, 1979, y texto principal subsiguiente del autor.

14- De nuevo, Cf. textos citados para más extensión y detalles de esta exposición.

15- Cf. al respecto, R. López-Sanz, *El jazz y la ciudad y otros ensayos*, Monte Avila, Caracas, 1993 -. En particular, el Cap. sobre 'Complejo mito/rito'.

BIBLIOGRAFIA

Antolinez, Gilberto

1950 "*El mito de María Lionza*" (Manuscrito) Caracas.

Barreto, Daisy

1987 *María Lionza, Mito o Historia*, trabajo de Ascenso, UCV.

Clarac de Briceño, Jacqueline

1992 *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*, Consejo de Publicaciones ULA.

Doniger, Wendy:

1992 *Director, Dictionary of Mythology* (2 vols) Chicago: University of Chicago.

Eliade, M.:

1958 *Patterns in Comparative Religion*, New York: Seed and Ward Inc..

1958 *Rites and Symbols of Initiation*, New York: Harper Torch books.

1961 *Images and Symbols*, New York: Sheed and Mc Meel, Inc.

1978 *A History of Religious Ideas Chicago*. Vol. 1, The Univ of Chicago Press.

Friedrich, Paul:

1974 *The meaning of Aphodite*, Chicago: The University of Chicago Press.

García, Nelly:

1978 *Le guerisseur dans le culte a María Lionza*, Tesis Doctoral, Univesidad de París.

1980 *Ambivalencia y posesión en el culto de María Lionza*, LUZ.

Garmendia, Hermman

1964 "El mito a María Lionza", Barquisimeto.

Hall, James:

1974 *Dictionary of Subjects and Symbols in Art*, New York: Icon edits.

Kerenyl, Karl:

1951 *The Gods of the Greeks*. London: Thames and Hudson.

López Pedraza, Rafael:

1977 *Hermes and His Children*. Zurich: Spring Pub. (The is sp. edt. Arte, Caracas, 1986).

Lopez-Sanz, Rafael:

1993 *Parentesco, etnia y clase social en la sociedad venezolana*. Caracas, UCV-CDCHT.

1979 *María Lionza: A Venezuelan Goddess*. Trabajo presentado a M. Eliade & W. O'Flaherty (W. Doniger). Escuela de la Divinidad, Chicago.

Pollak-Eltz, Angelina:

1973 "El catolicismo popular en Venezuela", en revista SIC, año 36, Nº 354.

Ponce, Liliana:

1978 *Mito y culto a María Lionza...*, UCV , Caracas, Venezuela.

Reichel-Dolmatoff, G.:

1971 *Amazonian Cosmos, Chicago*. The University of Chicago Press.

Rose, H.J.:

1959 *Religion in Greece and Rome*, New York: Harper and Row, Pubs.

Turner, Victor:

1977 *The Ritual Process*, New York: Cornell pap. edit.

Warner, Mariane:

1976 *Alone of All her sex*, New York: Mac Millan Pub. co.

RESUMEN

El autor se refiere aquí a su experiencia con el culto venezolano de María Lionza, en tanto que discípulo de Mircea Eliade y de Wendy Doniger.

Se interesa especialmente por el período que arranca en la década del 50, período difícil de la historia venezolana y que suele mirarse en la teoría desarrollista como típico de la transición de un país rural a un país urbano, período de migración masiva y patógena, que ve emerger con fuerza a la diosa y su culto.

Plantea el autor lo que considera el aspecto contextual y el vivir más sobresalientes de este complejo religioso venezolano: María Lionza como expresión de cierto Eterno Femenino, notablemente apto para tomar en lid los asuntos de cuerpo y alma que, en dura pelea, afectan por igual a hombres y mujeres contemporáneos, tanto venezolanos como extranjeros.

Palabras-claves: María Lionza, Eterno Femenino.

ABSTRACT

The author describes his experience, as a disciple of Mircea Eliade and Wendy Doniger, with the Venezuelan cult of María Lionza.

He is especially interested in the period starting in the 50s, a difficult time in Venezuelan history which is usually seen in developmental theory as typical of the transition from a rural society to an urban one, a time of massive and pathogenic migration, which also witnessed the emergence of the goddess and her cult.

The author emphasizes what he considers the most striking contextual and experiential aspect of this Venezuelan religious complex: Maria Lionza as the expression of an Eternal Feminine, able to take on herself questions of body and soul which in their harsh conflicts affect equally contemporary men and women, both Venezuelan and foreign.

Key-words: María Lionza, Eternal Feminine.

“DIOS DE TODASANA ”

Yara Altez

Antropóloga, Caracas *

UNA HISTORIA NO CONTADA:

Cuando decidimos investigar en Todasana, optamos por comenzar con una reconstrucción de su historia. Para ello, iniciamos entrevistas de profundidad a sus habitantes más ancianos. Pronto, el resultado de las primeras horas de charla con los viejos de la comunidad comenzó a indicar que debíamos buscar la información histórica en otra parte, pues la memoria oral de los ancianos sólo daba cuenta de los hechos locales hasta principios del presente siglo. De allí hacia atrás en el tiempo, nada nos contaban. “Su historia”, era la de una Todasana que no tenía más de cien años. Y aunque nuestros informantes reconocían un pasado todavía más antiguo, no podían aportarnos datos acerca del mismo, declarando abiertamente su desconocimiento.

Decididos a realizar una exhaustiva búsqueda en archivos documentales, empezamos con los libros del Registro Civil Local, en la Jefatura de la Parroquia Caruao, ubicada en la población cabecera de la misma: La Sabana. Una calurosa tarde llegamos allí, luego de haber caminado dos horas por una tortuosa carretera de tierra, única vía de comunicación existente en las zona.

Cuando ingresamos a la Oficina del Registro Civil, nos identificamos y solicitamos tener acceso a la información más antigua que aún se conservara sobre los poblados de la parroquia. Acto seguido, nos presentaron una biblioteca oscurecida por grandes libros azules y amarrados, donde se guardaba la información de nacimientos, matrimonios y defunciones acaecidos en la parroquia, desde que Guzmán

* Resumen de tesis de Antropología presentada en 1987; Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Blanco había inaugurado el Registro Civil en Venezuela, en el año 1873. Sin embargo, no se conservaban todos los libros del Registro, y justamente faltaban muchos del siglo pasado. Pero entre los restantes comenzamos a leer sobre nacimientos, e inmediatamente detectamos algo curioso. Todas las mujeres todasaneras que aparecían presentando a sus hijos, en los años ochenta del siglo pasado, tenían un extraño apellido: **Dios**.

Al caer la tarde, emprendimos la caminata hasta Todasana, ansiosos por dar cuenta del hallazgo y encontrar alguna explicación para el mismo entre nuestros informantes ancianos. Efectivamente, ellos manejaban cierta información pues sabían que alguna vez hubo quienes se apellidaron Dios. Sin embargo, no nos dijeron que sus propios padres fueron los últimos **Dios de Todasana**.

ESCONDITE DEL PASADO:

Ciertamente, los Dios habían existido, y cuando preguntamos si aún vivía alguno de ellos, todas las respuestas fueron similares a la que nos dió el viejo Marcelino Pantoja:

“... esa gente se extinguió”.

Pero: ¿por qué se apellidaban Dios?. Valentín Sulbarán respondió:

“Eran Dios porque esa gente era muy religiosa y todos se firmaban de Dios, y que esto era de San Juan de Dios, entonces todos se firmaban así, tú ves”.

Y Nicolás Bolívar nos contó:

“Bueno, mi mamá que me decía, tú sabes, después que la mujer le regaló Todasana a San Juan de Dios, todo el mundo se firmó de Dios. Porque tenían que firmar, tú sabes, porque antes de la independencia ellos se firmaban el nombre del dueño de la hacienda, como eran esclavos se firmaban así”.

Estas fueron las claves para comenzar a reconstruir la historia de Todasana compilando información documental en los viejos archivos del Distrito Federal, donde aún sobreviven datos del

pasado a pesar de la desidia y el olvido oficial. Y aunque nuestros informantes no pudieron darnos más noticias sobre la antigua historia local, no abandonamos el trabajo de campo, pues cada vez que obteníamos información en archivos, procedíamos a llevársela para conocer su opinión al respecto.

Así, emprendimos la búsqueda de los Dios de Todasana, en la Jefatura Civil de la Parroquia Caruao, en el Registro Principal del Distrito Federal, en el Archivo del Palacio Arzobispal de Caracas, en la Casa Parroquial de Naiguatá, en la Arquidiócesis de La Guaira, en el Registro Subalterno del Municipio Vargas, y en el Instituto Agrario Nacional. En todos esos lugares, quedó asentada y, de alguna manera también escondida, la presencia de los Dios, de quienes los viejos todasaneros no pudieron decirnos más que lo transcrito.

San Juan de Dios, fue el nombre de la orden religiosa que heredó la antigua Hacienda Tuasana, por voluntad expresa de quien fuera su propietaria, Doña Josefa de Gorlis, fallecida el 31 de Agosto de 1706. La difunta, quien no tuvo hijos, nombró como herederos universales a los Reverendos Padres de San Juan de Dios. Con ellos, se inició para Todasana su período más significativo.

“En conformidad con la última voluntad de la dicha difunta expresada en su referido poder declaramos por sus universales herederos de todos sus bienes, deudas derechos y acciones y futuras sucesiones que de presente son la referida hacienda de cacao en el valle de Tuasana, tierra de labor, aguas de riego, esclavos y aperos de su beneficio que se hallasen y contasen del inventario a los religiosos de San Juan de Dios...” (Sección Obras Pías-Libro 13- Folio 415, Archivo del Palacio Arzobispal de Caracas).

Al tomar posesión de la Hacienda, los curas se transformaron en amos, y como bien recordaba el viejo Nicolás, la costumbre era distinguir a los esclavos con el apellido de los amos. Por consiguiente, todos los esclavos de Todasana pasaron a identificarse con el apellido Dios. Veamos el siguiente extracto de un inventario de la hacienda que data del año 1822, donde se dió cuenta de los esclavos agrupados en familias nucleares:

“José Antonio de Dios de 53 años, su esposa María Regina de Dios con 52 años. Hijos: José Anselmo de 30 años y María Agustina de 26 años, José Aniceto de Dios de 52 años, su esposa Patricia Gabriela de 53 años. Hijos: Carlos José de 30 años y José Pablo de 23 años” (Sección Obras Pías-Libro 14- Folio 562 - Archivo del Palacio Arzobispal de Caracas).

La administración de la hacienda en manos de los padres de San Juan de Dios terminó en el año de 1880. De allí en adelante, pasó a ser propiedad del General Luis Manuel García. Luego, en 1895, fue adquirida por el General José Antonio Velutini. Las tierras cambiaron de dueño pero los todasaneros continuaron viviendo allí, subsistiendo de la agricultura en pequeña escala. Y aunque también continuaron identificándose como Dios, uno a uno fueron cambiando su identidad, hasta que aproximadamente a partir de 1895, ya no los encontramos en registro alguno.

EL CAMBIO EN DETALLES:

Nadie en Todasana pudo respondernos con precisión cuáles fueron las razones por las cuales se extinguió el apellido Dios. En consecuencia, no hay conciencia del cambio ocurrido. Quienes tomaron la decisión optaron por otros apelativos, tal como veremos en los siguientes ejemplos extraídos, tanto del Registro Civil como de los libros eclesiásticos. Veamos el caso de María Segunda Dios:

Libro de Bautismos:

Año 1861

31 de Agosto

Fue bautizada Eloísa, nacida el 25 de junio de 1861; hija Legítima de Timoteo Ugueto y María Segunda de Dios, vecinos del Valle de Tuasana.

Libros de Matrimonios:

Año 1879

26 de Mayo

Juan Bautista Echarry se casa con Eloísa Ugueto, hija legítima de Timoteo Ugueto y Segunda Ugueto.

Libro de Matrimonios:

Año 1896

Nº 1-24 de junio

Pedro Ugueto, hijo Legítimo de Timoteo Ugueto y Segunda Díaz de Ugueto, se casa con Bruna Arratia.

Veamos ahora el ejemplo de Víctor Dios:

Libro de Matrimonios:

Año 1875

Nº 1-31 de Mayo

Victor Dios, de 26 años, labrador, se casó con Severa Escobar de 15 años.

Libro de Nacimientos:

Año 1876

Nº 19-16 de Junio

Víctor Dios y Severa Escobar presentaron a su hijo legítimo, Basilio, que nació el 14 de junio de 1876.

Año 1886

23 de marzo

Victor Panteleón Flores y Severa Escobar, presentaron a su hijo Legítimo Angel Presbítero, que nació el 19 de junio de 1885.

Año 1891

Nº 14-29 de Sept.

Víctor Pantaleón Flores y Severa Escobar, presentaron a su hijo legítimo Luis Pantaleón, que nació en Todasana el 20 de Febrero de 1891.

Casos como éstos, pudieron ser constatados efectuando sólo la revisión en los registros. Pero hubo otros que fueron verificados, tanto a nivel de documentos como a través de testimonios orales. Un ejemplo de ello fue el caso de Teresa Sojo:

Libro de Nacimientos:

Año 1879

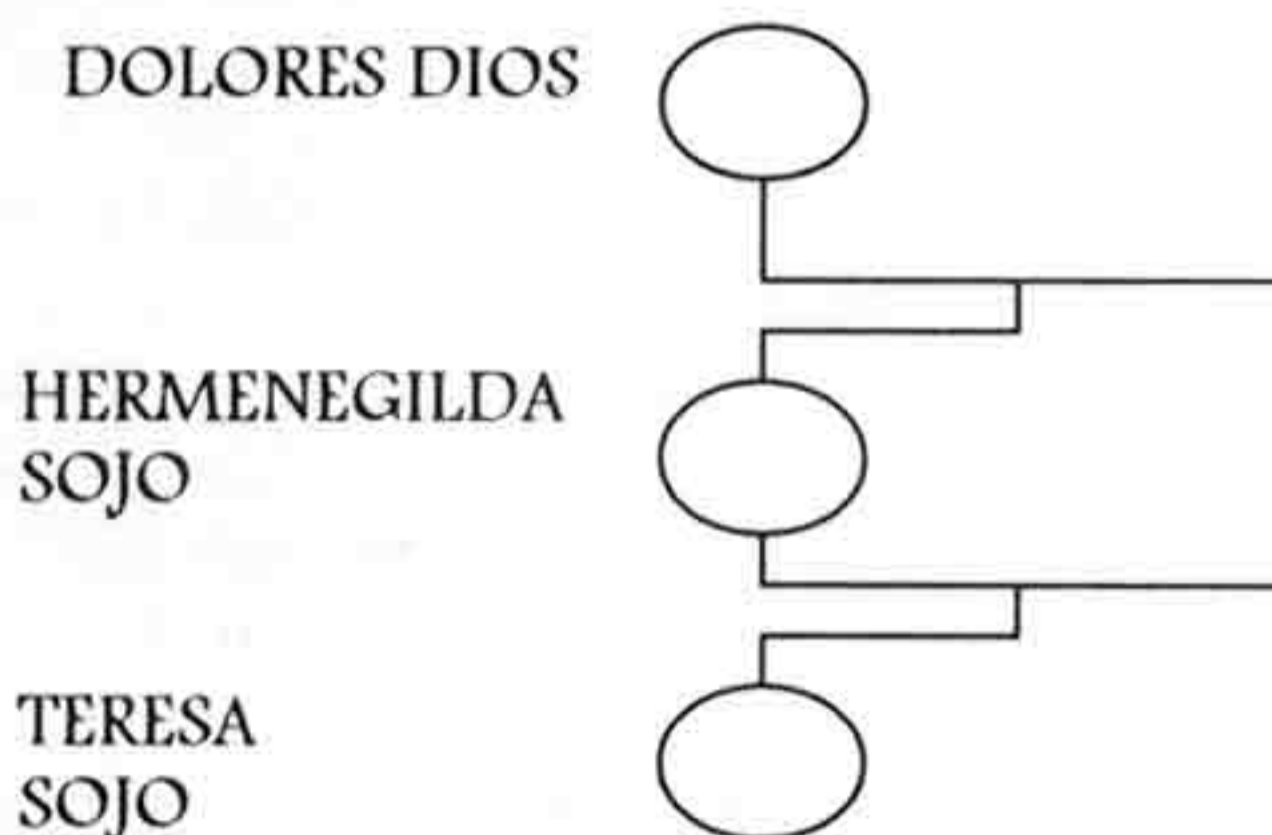
Nº 37-22 de oct. Dolores Dios, presentó a su hija natural Hermenegilda, que nació el 31 de abril de 1879.

Año 1910

Nº 61-31 de oct. Hermenegilda Sojo, presentó a su hija natural Teresa, que nació en Todasana el 20 de octubre de 1910.

Teresa Sojo nos refería que su madre se llamaba Hermenegilda, y que a su vez la madre de ésta, su abuela, se llamaba Dolores, pero no Dios, sino Sojo. Con su testimonio confirmamos no sólo el cambio de apellido sino también el carácter silencioso del mismo, pues para Teresa, su abuela, a quien llamaba "*Mamá Dolores*", no era una Dios sino una Sojo. Por otra parte, ha de notarse la dominancia de la matrilinealidad, debido a que en su mayoría eran madres solteras, de allí que subsistiera siempre el apellido materno. Resulta importante el caso de Teresa, pues, representa el 98% de los cambios: éstos fueron efectuados por mujeres al momento de presentar sus hijos naturales, sin llegar a comunicarles posteriormente lo ocurrido.

Si graficamos, observamos:



Fuimos ampliando graficaciones de parentesco como ésta, obteniendo nombres y apellidos de parientes colaterales, gracias a los datos orales aportados por nuestros informantes. Esos

a los datos orales aportados por nuestros informantes. Esos datos fueron luego corroborados en los registros. Pero también realizamos la operación inversa, al obtener los datos en registros y confirmarlos con los informantes, tal como hicimos con Teresa. Así graficamos árboles genealógicos de todas las actuales parentelas de Todasana, demostrando con ello que descenden de los **Dios**.

UNA IMPOSICIÓN DE OLVIDO:

Los últimos esclavos de la antigua Hacienda Todasana, murieron a finales del siglo XIX. Veamos: de 1821 en adelante, según la Ley de Manumisión, nadie podía nacer esclavo en Venezuela. Significa que los nacidos alrededor de 1820, y que tuvieron una longevidad aproximada de setenta años (según las edades halladas en las actas de defunciones), murieron alrededor de 1889 a 1891, por lo cual podemos señalar este período como el correspondiente al fallecimiento de la última generación de esclavos.

Si seguimos calculando, los hijos de esos últimos esclavos nacieron manumisos, alrededor de los años 1840-1842. Y los hijos de sus hijos, es decir los nietos de los últimos esclavos, nacieron próximos a los años 1860-1862, abolida ya la esclavitud. Finalmente, esos nietos de quienes ya eran ex esclavos, tuvieron descendencia justamente a comienzos de los años ochenta del siglo pasado, momento en el cual comenzaron a realizarse los cambios de apellido.

Coincidiendo con el nacimiento de los bisnietos, fueron muriendo los bisabuelos, es decir la última generación de esclavos. Mientras tanto, otro suceso ocurría a la vez: en 1880 llegó a su fin la administración de la hacienda por los Padres de San Juan de Dios. Murió la última generación de esclavos y conjuntamente desaparecieron del valle quienes fueran sus amos más representativos. Se abrió así un nuevo período, pues ante la ausencia efectiva de los curas-amos y de los viejos esclavos, con toda seguridad emergieron castradas necesidades de apelar por la autodeterminación. Dicha emergencia, parece haber ocurrido una vez desaparecidos esos últimos vertigios de la esclavitud, pues, aunque abolida en 1854, mientras ex amos y

ex esclavos aún estuvieran presentes, serían un constante recordatorio de tan lastimoso período.

Lamentablemente sólo podemos movernos en el terreno de las conjeturas, pues como señaláramos, el cambio ocurrió sin dejar explicaciones. Nuestros informantes eran los bisnietos de los últimos esclavos, y hoy ya todos murieron. Por mucho que intentáramos, juntos y durante largas entrevistas, refrescar recuerdos, ninguno pudo decirnos por qué se cambiaron el apellido **los Dios de Todasana**. Más aún, ninguno sabía que descendía de ellos.

Sin embargo, no dudamos en afirmar que el cambio fue una decisión histórica, producto de toda una trayectoria colectiva, protagonizada no sólo por los todasaneros, sino por todas las comunidades negras de Venezuela. Han recorrido así, un largo camino buscando la manera de ubicarse social, cultural, económica y políticamente en sociedades como la nuestra, y este caso de cambio de identidad y por consiguiente imposición de olvido, son indicadores de lo dramático que ello ha sido.

LA HISTORIA POR ENCIMA DEL OLVIDO:

Si bien sólo podemos conjeturar, algo es completamente cierto en este caso: el cambio de apellido se llevó a cabo con la expresa intención de introducir modificaciones sustantivas en la vida de aquellos individuos, pues:

“... los cambios voluntarios de nombre, por ejemplo, deben ser entendidos como ritos de pasaje: indican que esa persona ya no quiere ser el tipo de persona que su nombre previo connotaba, que desea tener el nombre que en su opinión la representa como persona, que el nombre nuevo está más acorde con la imagen que tiene de sí misma, etc., etc.” (Ascencio, 1984:39).

En consecuencia, podríamos decir que no sólo el cambio de apellido, sino también la forma cómo se llevó a cabo, sin dejar explicaciones ni recuerdos, constituyen un verdadero rito de pasaje, según lo citado arriba. Trataron de pasar una vida diferente, apoyándose en otra imagen de sí, la cual fue redefinida de manera formal. Pero, cabe preguntarse: ¿en

efecto, el cambio de apellido promovió un cambio en sus vidas?. Veamos.

Aquellos individuos en realidad estaban enfrentando, como problema, el sentido de su propia existencia pues, como dijéramos, para las comunidades negras ha sido y continúa siendo difícil ubicarse social, cultural, económica y políticamente en nuestra sociedad. Siendo así, el sentido de su existencia pareciera ser casi una función de las condicionantes históricas. Sin embargo, no estamos hablando de una automática determinación del ser social sobre la conciencia, como si el cambio de apellido en Todasana fuera una manifestación de toma de la misma. Por el contrario, este caso parece haber demostrado, claramente, cómo la historia coerciona la comprensión de los hombres sobre sí mismos, de una forma tal que la historia gana adeptos mas no críticos, convirtiéndose en verdad de hecho, lo que la autoridad de la tradición y los prejuicios condicionan en la comprensión (*Gadamer, 1977*), en este caso la comprensión de sí mismo.

Estamos definiendo el cambio de apellido en Todasana como resultado de un acto hermenéutico, donde la comunidad volvió sus ojos sobre sí para interpretarse, apoyada en un remanente de sentido al parecer muy sólido:

“Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento. (...) Y ya se la quiera combatir revolucionariamente, ya se pretenda conservarla, la tradición aparece en ambos casos como la contrapartida abstracta de la libre autodeterminación, ya que su validez no necesita fundamentos racionales sino que nos determina mudamente” (*Gadamer, 1977:348,349*).

Por consiguiente, el cambio de apellido no se efectuó como una suerte de irrupción crítica con respecto a la propia historia de esta comunidad. Más bien, parece haber representado un acomodo en la historia misma, dada la consecuente imposición de olvido experimentada. Por ello, nos atrevemos a decir que el

cambio de apellido reprodujo y asentó aún más al conjunto general de valoraciones, juicios y prejuicios que fueron impuestos violentamente a los negros en el período esclavista. Nos referimos en especial al valor negativo atribuido a la diferencia y a la alteridad sociocultural, en tanto desnivel, donde lo malo, lo feo y lo fuera de lugar, está siempre representado en la imagen de los negros. Consecuentemente, cambiar silenciosamente el antiguo apelativo de esclavos, parece haber sido más un acto de vergüenza que de venganza histórica.

Todo esto nos pone en alerta al momento de analizar la identidad de las comunidades negro-venezolanas en general. En efecto, si la diferencia entre "nosotros" y los "otros", o bien entre el "yo" y los "otros", constituye el fundamento de la identidad, donde el sentido de la mismidad se define positivamente por la negatividad atribuida al "otro" (Amodio, 1993), la identidad de las comunidades negras estaría revelando un movimiento inverso de atribuciones de características al "otro". Tenemos así, una mismidad negativa haciendo par con una otredad positiva. Consideramos que ese es el resultado más trágico de haber impuesto la diferencia como prejuicio.

Consiguientemente, la vida de las comunidades negras en Venezuela, no puede continuar interpretándose como sujeta a su condición de descendientes de africanos, pues, en realidad, lo que parece querer olvidarse es justamente eso.

Por lo tanto, es necesario descartar como indicadores de la identidad ciertos africanismos sobrevivientes, como toques de tambores y determinadas manifestaciones religiosas desarrolladas en las comunidades negro-venezolanas, pues el significado de su presencia parece estar más asociado a la trayectoria sociohistórica vivida por los negros en el país, que al pasado africano.

BIBLIOGRAFÍA:

Altez, Yara:

1987 *Todasana*: el trayecto de su singular identidad Tesis de grado. Escuela de Antropología, UCV.

Amodio, Emanuele :

1993 *Soñar al otro: la identidad étnica y sus transformaciones entre los pueblos indígenas de América Latina, Diversidad Cultural y Construcción de Identidades: estudios sobre Venezuela, América Latina y El Caribe*, Caracas.

Ascencio, Michaelle:

1984 *Del nombre de los esclavos Caracas*, Fondo Editorial de Humanidades y Educación, U.C.V., 152 p.p.

Gadamer, Hans-Georg:

1977 *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 687 pp.

RESUMEN

Presentamos aquí la síntesis de una investigación antropológica que realizáramos sobre una pequeña comunidad, llamada Todasana (Parroquia Caruao del Municipio Vargas en el Distrito Federal, Venezuela), durante el período comprendido entre 1984 y 1987. Se trata de un caso particular y muy bien escondido en el silencio del tiempo, con el cual nos topamos gracias a una insistente e inevitable curiosidad, propia de antropólogos. En efecto, es el caso de un cambio colectivo de apellido ocurrido a finales del siglo pasado, evidenciado sólo en registros civiles y eclesiásticos (nacimientos, matrimonios, bautizos y defunciones), tan celosamente callado por quienes lo efectuaron que hoy en la comunidad de Todasana, nadie se reconoce, como descendiente de quienes una vez se identificaron con el extraño apellido "Dios". Dadas las características del asunto, lo consideramos un caso voluntario de cambio de identidad. Nuestro trabajo, el cual da cuenta de ello, se desarrolló como una investigación exploratoria entre viejos documentos y esfuerzos de memoria oral, cuyo título original fue: "Todasana": el proyecto de su singular identidad.

Palabras-claves: Todasana, Dios, esclavos, nacimientos, matrimonios.

ABSTRACT

We present here in synthesis an anthropological study we made of a small community called Todasana (Caruao Parish, Vargas Municipality, Federal District, Venezuela), from 1984-1987. This community presents a special case which our anthropologists curiosity led us to discover change of the silence surrounding it, a case of a collective change of surname that occurred at the end of last century and shows up only in civic and church registers (births, marriages, baptisms and deaths), having been so carefully hidden by those involved that today in the community of Todasana no one admits to being a descendent of those who were once identified by the strange surname "Dios". The characteristics of the occurrence lead us to consider it as a voluntary change of identity. Our study, the original title of which was "Todasana: the project of its singular identity", was developed through research into old documents and oral memory.

Key-words: Todasana, DiosGod, slaves, birthday, marriage.

**Recensión del artículo DICTADURA Y
POLÍTICA MIGRATORIA. EL CASO DE
VENEZUELA EN LA DÉCADA DE LOS
CINCUENTA”, *Luisa Margolies* , EN: Montalbán ,
Nº 28, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello;
Facultad de Humanidades y Educación-Institutos
Humanísticos de Investigación, 1995; pp. 119-128.**

Miguel Angel Rodríguez Lorenzo

Dpto. de Historia Universal,
Facultad de Humanidades y Educación,
Universidad de Los Andes, Mérida.

Es grato encontrarnos con un artículo como éste de Luisa Margolies sobre la migración Canarias-Venezuela, porque con él su autora busca trascender la usual “crónica” cuantitativa o anecdótica de viajeros que, desafiando mil peligros, arribaron a estas costas escapando de la dictadura, la miseria o ambas a la vez. Y digo esto como parte interesada, pues para mi generación de inmigrantes canarios o descendientes de ellos, la percepción que tenemos del fenómeno es distinta a las que solemos leer y que nos inventarían, en frías cifras, las cantidades de “isleños” venidos por mar de las más disímiles maneras en ciertos períodos y años, nos narran auténticas odiseas contemporáneas para cruzar el “Gran Charco” o, destilando una irracional y anacrónica hispanofobia, buscan justificar el abandono del terruño que, con tanta nostalgia, se tiene siempre presente; pues sólo la represión franquista-falangista los habrían obligado a emigrar.

En efecto, Margolies enfoca el hecho de esa migración canaria a Venezuela desde otra dimensión y en ella, repito que para los de mi generación, encontramos gran afinidad con nuestra manera viva de “entender” ese fenómeno que une al Archipiélago con Venezuela. Esa dimensión es la del afecto indisoluble que se genera entre los canarios y esta entidad humana y telúrica que es Venezuela y que va mucho más allá del éxito económico, la

procreación de hijos, el apego a las cosas materiales o las obligaciones laborales.

Y la autora apunta que a los mismos canarios no-emigrantes, les es difícil comprender ese amor y fidelidad de los isleños que sí emigraron a Venezuela, país por el que sienten una auténtica pasión. Pasión que es de este siglo. Y es de este siglo porque, históricamente, explica la autora, el arribo de los oriundos del Archipiélago canario a tierras americanas, en el pasado siglo, no tuvo a Venezuela como centro de mayor atracción, pues las guerras civiles y las enfermedades que la azotaban entonces eran un freno para un movimiento migratorio consistente. Sin olvidar, por supuesto, la débil economía decimonónica que no generaba demanda de mano de obra foránea para complementar la propia. Además, en la primera mitad del presente siglo, al igual que en el anterior, el polo de atracción para los canarios en América fue Cuba, donde los cultivos de la caña de azúcar y el tabaco y algunas labores artesanales les garantizaban ocupación.

Va a ser por la depresión económica de la tercera década del siglo actual la que, al frenar el despunte económico cubano, argentino, uruguayo y brasileño, va a mermar considerablemente el flujo de canarios hacia América. El cual va a reiniciarse, al fin de la Guerra Civil Española y la Segunda Guerra Mundial, pero ahora hacia Venezuela, cuya política de puertas abiertas a la inmigración, para el canario, se vio alimentada por la reapertura de relaciones con la España franquista por parte del perezjimenismo y la toma de la dirección de la política inmigratoria por el Instituto Agrario Nacional.

Así, entre 1951 y 1958, se estima un número de 200 mil españoles, la mayoría gallegos y canarios, los que llegaron al país. Esta corriente inmigratoria de trabajadores fue estimulada con el fomento al arribo de sus esposas e hijos, como medio para lograr su asentamiento en Venezuela y frenar el retorno temprano al Archipiélago. Este último elemento prefigura, desde entonces, ese afecto indisoluble que se ha gestado entre los "isleños" y Venezuela y del cual se ocupa Margolies en este artículo que se reseña aquí. *

Además de ese elemento prefigurador, la autora señala otros:

- 1- “Benevolencia” del régimen perezjimenista en comparación con el franquista.
- 2- Las condiciones para el trabajo agrícola (disponibilidad de tierras y recursos hídricos) eran inmensamente superiores en Venezuela, con respecto a cualquiera de las siete islas.
- 3- Las posibilidades de movilización en Venezuela, para establecer lugar de vivienda, sitio de trabajo u horizontes de creatividad en los que podían poner a prueba sus capacidades y habilidades, en contraste con la represión franquista y el “gobierno” de los “dueños” de la tierra y los privilegios en Canarias. Lo cual llevaba a los “isleños” a sentir una compenetración muy profunda con su nueva “patria”.
- 4- La retribución económica a su esfuerzo de trabajo, en oposición a la escasa con el mismo o mayor esfuerzo en las islas; lo cual obviamente fortalecerá su apego por Venezuela.
- 5- La libertad que para los “isleños”, salidos del represivo régimen franquista (cuya prácticas se ejecutaban en el sistema escolar, la Iglesia, entre los vecinos, en las temidas prisiones, en los caminos...), significaba Venezuela. Elemento éste al que la autora le asigna singular importancia.

Factores todos que se sumaron para construir una afinidad profunda entre los canarios y Venezuela, la cual llega a superar, inclusive, a la existente entre ellos y sus lugares de nacimiento, aunque en éstos, ahora, el “progreso” y las “libertades” campeen; pues se da el caso de canarios que buscan retornar a donde nacieron, sin lograr adaptar sus nostalgias y vínculos familiares a esos lugares y, de contrario, se sienten allá desarraigados y quieren pronto volver a sus añorados Lares venezolanos. Casos éstos que, personalmente, he conocido en demasía.

Sobre el factor "libertad" en el que Luisa Margolies centra gran parte de esa afinidad trascendente de los canarios con Venezuela, yo me atrevería a señalar algunos elementos adicionales.

El primero de ellos es el referido con tal afinidad, la cual no percibo en un sólo sentido, de los canarios hacia Venezuela, sino que la estimo retribuida. Ello porque, por una parte, los "ancestros españoles" recientes que muchos venezolanos sacan a relucir a veces, resultan ser canarios. Por otra parte, también porque el hecho de que los "isleños", en general y posiblemente por su mayoritario origen campesino, no han puesto reparo al asentarse entre los "niveles populares" de la población venezolana en barrios, caseríos o aldeas y a la hora del trabajo no se han asumido como "patronos", sino que han tomado las faenas junto con los "contratados" del país, derivando ésto, prejuizo, en la no existencia de un marcado "rechazo xenófobo" contra ellos. Agregaría también el hecho de que el "discurso historiográfico venezolano", salvo el episodio de "Monteverde y sus bobos canarios"... y su inclusión en el Decreto de Guerra a Muerte, por lo general, trata con benevolencia a los canarios, pues tampoco sería obvia el origen canario que se les señala a Miranda, el mismo Bolívar, Páez, Los Monagas, Rómulo Betancourt ... De suerte que los canarios vendrían siendo algo así como "españoles buenos"...

Pero desde mi perspectiva fenoménica personal de algunos hechos, habría algo más en cuanto a esa "libertad" que hallarían los canarios en Venezuela, que no es apenas la de tipo político; sino también la que le permite romper los férreos patrones endogámicos y sexuales que privan en el Archipiélago, donde las contravenciones a la monogamia, los hijos "naturales", la promiscuidad o la asistencia a burdeles, si bien no son desconocidos; no son prácticas toleradas, sino constantemente enigmatizadas. Y en Venezuela tales patrones, aunque formalmente también se enuncian, en las cotidianidad no tienen tanta condena social. Así, en un primer momento, cuando son sólo hombres los que llegan al país, su apareamiento con venezolanas (atraídas, acaso, por la "correspondencia" de los canarios al patrón de "blancos"?) fluye con soltura y luego, en una segunda fase, cuando llegan

sus esposas canarias, sostienen las “dos casas”, la “legítima” u “oficial” y la “otra casa”, dándose incluso el caso de que la “esposa legal” acepte los hijos de las otras uniones del esposo... Situación ésta que no es unidireccional, sino que también ocurre a la inversa, sobre todo (en mis muy personales observaciones) en las segundas generaciones de los inmigrantes, en las que la unión y matrimonio de canarias con venezolanos son toleradas por los padres, aunque sus yernos no correspondan al patrón de “blancos”, ya aludido.

Además, también desde la perspectiva de la mujer canaria, venida ella de un hogar campesino, llega en Venezuela a conquistar protagonismo y participación en situaciones que, en su lar nativo rural, serían impensables, como sería el caso (y recurro aquí a mis recuerdos de la década de los sesenta y los setenta en el venezolano Estado Lara y sobre todo a las valoraciones que, al respecto y sobre todo de parte de mujeres canarias, oía) de: fumar, usar pantalones, manejar vehículos y romper con el eterno luto cerrado que la viuda debía guardar en Canarias.

A todo lo cual yo anexaría, como “suprema expresión” de “libertad”, para los de mi generación, la posibilidad de desprendernos del fardo de “extranjeros” o “musius”, con el que debieron cargar nuestros padres y ser fácilmente asimilados como venezolanos de cualquier parte de Venezuela, aunque seamos conscientes de las raíces canarias que tenemos; pues hemos llegado a armonizar, sin contradicciones, especulo un poco, el doble origen canario-venezolano que nos “distingue”.