

E-ISSN: 25423304

E- DEPÓSITO LEGAL: PPI201403ME788

BOLETÍN ANTROPOLÓGICO

MUSEO ARQUEOLÓGICO / CENTRO DE INVESTIGACIONES



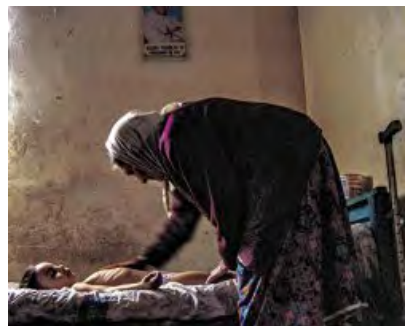
Universidad de Los Andes

Mérida - Venezuela

Año 42. Enero - Junio 2024. N° 107

Portada:
María del Carmen Quintero,
la partera de los páramos.
Sanación del mal de ojo en
los páramos de Venezuela

Foto: Luis Trujillo H., 2012



Editora Honoraria

Dra. Jacqueline Clarac de Briceño (†) Universidad de Los Andes, Venezuela

Comité Editorial

Dr. Lino Meneses Pacheco. Universidad de Los Andes, Venezuela
Dr. Stephen Beckerman. Pennsylvania State University, Estados Unidos
Dr. Pedro Paulo A. Funari. Universidade Estadual de Campinas, Brasil
Dr. José Oliver. Institute of Archaeology, UCL, Inglaterra
Dr. Carlos García Sívoli. Universidad de Los Andes, Venezuela
Dr. Alexander Mansutti. Universidad Nacional de Educación, Ecuador
MSc. Mayelis Inés Moreno Castillo. Universidad de Los Andes, Venezuela.

Consejo Asesor

Dra. Yara Altez, Universidad Central de Venezuela, Venezuela
Dr. Miguel A. Rodríguez Lorenzo. Universidad de Los Andes, Venezuela
Dra. Catherine Alès. Centre National de la Recherche Scientifique, París, Francia.
Dr. Esteban Emilio Mosonyi. Universidad Central de Venezuela, Venezuela
Dr. Andrea Cucina. Universidad Autónoma de Yucatán, México.
Dr. José Vicente Rodríguez Cuenca. Universidad Nacional de Colombia, Colombia
Dra. Assumpció Malgosa. Universitat Autònoma de Barcelona, España
Dra. Iraida Vargas Arenas. Universidad Central de Venezuela, Venezuela.
Dr. Alfredo Coppa. Sapienza-Università di Roma, Italia.
Dra. Gladys Gordones Rojas. Universidad de Los Andes, Venezuela.
Dr. Jhonny Alarcón. Universidad del Zulia, Venezuela
Dr. Luis Molina. Universidad Central de Venezuela, Venezuela.
Dra. Nalúa Silva. Universidad Experimental de Guayana, Venezuela

Consejo de Arbitraje

Dr. Pedro Castro Martínez. Universitat Autònoma de Barcelona, España.
Dr. Wilhem Londoño. Universidad de Magdalena, Colombia.
Dr. Esteban Emilio Mosonyi. Universidad Central de Venezuela, Venezuela.
Dr. Alexis Carabali Angola. Universidad de La Guajira, Colombia.
Dra. Fabiola Bautista. Universidad Bolivariana de Venezuela, Venezuela.
Dra. Irama Sodja. Universidad de Los Andes, Venezuela.
Dra. Morelva Leal. Universidad del Zulia, Venezuela.
Dr. Vladimir Aguilar. Universidad de Los Andes, Venezuela.
Dr. Pedro García. Universidad Central de Venezuela, Venezuela.
Dr. Jorge Magaña. Universidad Autónoma de Chiapas, México.
Dra. Trinidad Escoriza Mateu. Universidad de Almería, España

Entes financieros

Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes de la Universidad de Los Andes (CDCHTA). Fundación para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología (FUNDACITE-Mérida)

Indización

WEB OF SCIENCE: EMERGING SOURCES CITATION INDEX, LATINDEX, CLASE, REVENCYT, REDALYC, OPEN ACADEMIC JOURNALS INDEX, BIBLAT

Traducción de resúmenes al inglés

Alastair Beattie

El Boletín Antropológico pertenece a la Red Latinoamericana de Revistas Académicas en Ciencias Sociales y Humanidades-LatinREV, FLACSO, Argentina.

Dirección de la Revista

*Museo Arqueológico-ULA. Edif. del Rectorado, Avda. 3, Mérida-Venezuela.
Telefax: 0058-274-2402344. email: museogr@ula.ve -boletinantropologico.ula@gmail.com*

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:

Depósito Legal Electrónico: ppi201403ME788

ISSN Electrónico: 2542-3304

Versión Electrónica

www.saber.ula.ve/boletin_antropologico

Boletín Antropológico

**Museo Arqueológico
Centro de Investigaciones**

**Universidad de Los Andes
Mérida - Venezuela
Año 42. Enero - Junio 2024. N° 107**

Editado desde 1982, el Boletín Antropológico es una revista semestral, arbitrada e indizada, publicada por el Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez" de la Universidad de Los Andes. Su objetivo principal es propiciar el diálogo e intercambio entre las instituciones e investigadores/as dedicados/as al que hacer antropológico, arqueológico, antropolingüístico y bioantropológico en Venezuela y el mundo. Incluye artículos monográficos (coordinados por especialistas) y/o artículos de tema libre.

Constituido por artículos y reseñas o reseñas de libros de corte antropológicos, arqueológicos, lingüísticos y bioantropológicos, la revista está abierta a la publicación de trabajos en otras áreas del saber que contribuyan con el avance las ciencias antropológicas.

El Boletín Antropológico se rige por un doble proceso de selección de contenidos:

(1) Los artículos y reseñas o reseñas de libros o artículos, inéditos y originales, recibidos por la revista durante todo el año.

(2) Los artículos monográficos, coordinados por especialistas, solicitados por el Comité Editorial de la revista.

Índice

Cosmograma de la gente negra de Guapi Colombia: Cosmovisión y conocimiento ancestral8-35
HERNÁNDEZ BERNAL, ERNESTO / ARANGUREN BECERRA, ANAIRAMIZ

¿Cosmologías estratificadas en sociedades igualitarias? Estudio a partir del Watunna..... 37-80
PELAEZ MACHADO, GUILLERMO

Re-estudio del sitio arqueológico La Mata, estado Aragua, Venezuela.....72-107
BARRIOS CALDERA, MERNY SAMANTHA

La dimensión estética de la violencia en la antropología de Michael Taussig109-134
PUERTA DOMINGUEZ, SIMÓN

Enfoques antropológicos del siglo XX: Propuesta para analizar el turismo cultural109-134
LEÓN ESTRADA, XOCHITL DEL ALBA / WILSON, NATHAN D.

Identidad y reafirmación étnica: El movimiento etnopolítico en Guanajuato.....169-201
FERRO VIDAL, LUIS ENRIQUE

La negación en dos lenguas caribes de la Sierra de Perijá, Venezuela.....202-231
OQUENDO, LUIS

Crear crea sentido de vida.....232-253
ESCOBAR HERNÁNDEZ,BOGAR

Carmen, la partera de los páramos.....254-260
TRUJILLO H., LUIS

Summary

Cosmogrm of the black people of guapi Colombia: Cosmovision and
ancestralknowlwdge.....8-35

HERNÁNDEZ BERNAL, ERNESTO / ARANGUREN BECERRA, ANAIRAMIZ

Stratified cosmologies in egalitarian societies? Study from the
Watunna..... 237-80

PELAEZ MACHADO, GUILLERMO

Re-study of the archaeological site of La Mata, Aragua State,
Venezuela.....72-107

BARRIOS CALDERA, MERNY SAMANTHA

The aesthetic dimension of violence in the anthropology of Michael
Taussig..... 109-134

PUERTA DOMINGUEZ, SIMÓN

Anthropological Approaches of the 20th Century: A Proposal for the Analysis
of Cultural Tourism109-134

LEÓN ESTRADA, XOCHITL DEL ALBA / WILSON, NATHAN D.

Ethnic identity and reaffirmation: The ethnopolitic movement in
Guanajuato.....169-201

FERRO VIDAL, LUIS ENRIQUE

The negation in two Cariban languages of the Sierra de Perijá,
Venezuela.....202-231

OQUENDO, LUIS

To create create a sense of life.....232-253

ESCOBAR HERNÁNDEZ, BOGAR

Carmen, the midwife of the moors.....254-260

TRUJILLO H., LUIS

COSMOGRAMA DE LA GENTE NEGRA DE GUAPI COLOMBIA: COSMOVISIÓN Y CONOCIMIENTO ANCESTRAL*

HERNÁNDEZ BERNAL, ERNESTO 

LICENCIATURA EN ETNOEDUCACIÓN

DOCTORADO EN ETNOBIOLOGÍA Y ESTUDIOS BIOCULTURALES

UNIVERSIDAD DEL CAUCA, COLOMBIA

CORREO ELECTRÓNICO: hbernal@unicuca.edu.co

ARANGUREN BECERRA, ANAIRAMIZ 

INSTITUTO DE CIENCIAS AMBIENTALES Y ECOLÓGICAS ICAE

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, MÉRIDA, VENEZUELA

CORREO ELECTRÓNICO: anairami@ula.ve

RESUMEN

En esta investigación realizada en el municipio de Guapi, Costa Pacífica del Departamento del Cauca – Colombia, se analizan las connotaciones bioculturales que representan las azoteas como práctica agrícola ancestral de la gente negra del municipio. Las azoteas son estructuras elevadas del suelo para el control de inundaciones producto de las mareas o el ataque de animales; se siembran plantas de aliño y medicinales. Los resultados muestran que no sólo se siembra el recurso vegetal, sino también cultura e identidad, en un espacio-práctica donde convergen universos culturales como la cocina tradicional, la medicina ancestral, lo político-organizativo y lo etnoeducativo.

Palabras clave: Legado Biocultural, Epistemes Locales, Territorio Afro, Cosmovisión.

COSMOGRAM OF THE BLACK PEOPLE OF GUAPI COLOMBIA: COSMOVISION AND ANCESTRAL KNOWLEDGE

ABSTRACT

This research carried out in the municipality of Guapi, Pacific Coast of the Department of Cauca - Colombia, the biocultural connotations that rooftops represent as an ancestral agricultural practice of the black people of the municipality are analyzed from ethnobotany. The roofs are structures raised from the ground to control flooding as result of the flow of the tides or the attack of domestic animals; They are cultivated seasoning and medicinal or remedy plants. The results show that not only the plant resource is planted, but also culture and identity, in a space-practice where cultural universes such as traditional cuisine, ancestral medicine, the political-organizational and the ethno-educational aspects converge.

KEYWORDS: Biocultural Legacy, Local Epistemes, Afro Territory, Cosmovation.

*Fecha de recepción: 19-04-2023. Fecha de aceptación:26-09-2023.

1. INTRODUCCIÓN

El Pacífico colombiano en su división político-administrativa está conformado, de norte a sur, por los departamentos de Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño. En el departamento del Cauca, tres municipios conforman la franja costera: Guapi, Timbiquí y López de Micay (Fig. 1). En relación con Guapi, su cabecera se ubica a orillas del río Guapi, a unos nueve kilómetros de la bocana hacia el océano Pacífico, y hace parte de una red de otros tributarios, bocanas y ríos destacados en el área como el río Guajú y los brazos de Limones y Quiroga.



Figura 1. Mapa del área de estudio en el Municipio Guapi, Cauca, Colombia.

Presenta una superficie de 2.688 Km², con una superficie 90% plana caracterizada por abundante vegetación, sobre una altura de 5 msnm y con una temperatura promedio de 29 °C. (Castrillón, et al., 2015). Así mismo se definen para esta región cuatro ecosistemas estratégicos: los ecosistemas marinos; los ecosistemas de transición entre el agua salada y la dulce: los manglares, los bosques de guandal y la selva húmeda tropical SHT

(Osorio, 2016). Se encuentra además otras unidades ecológicas como naidizales, cativales y natales.

Según el Censo (DANE 2018) aplicado a la cabecera municipal y toda su extensa área rural, que comprende centros poblados y poblaciones dispersas, Guapi cuenta con 24.037 habitantes. De estos, alrededor del 95% pertenecen a la etnia afrocolombiana y el otro 5% a la etnia indígena Eperara Siapidara y a los blanco-mestizos. La mayor parte de su administración político-administrativa es liderada por Consejos Comunitarios, entidades creadas bajo la ley 70 de 1993, en el marco de la Ley de Comunidades Negras, y que se distribuyen a lo largo del municipio en seis grandes núcleos: Alto Guapi, Bajo Guapi, Napi, San Francisco, Guajuí, y Chanzará. Existen además en Guapi (zona rural) dos cabildos indígenas: Partidero y Nueva Bellavista.

Entre las múltiples expresiones que caracterizan el universo de conocimientos de los pobladores afrocolombianos del municipio de Guapi, podemos referenciar aspectos como su cocina tradicional (Fig. 2) y medicina ancestral (Fig. 3), elementos que a su vez confluyen en una de las prácticas agrícolas de estas comunidades de litoral, como son las azoteas o zoteas.



Figura 2. Cocina Tradicional.

Las azoteas es una práctica agrícola ancestral es la siembra de plantas medicinales (de remedio), y condimenticias (de aliño),

la cual se realiza en recipientes viejos como ollas de aluminio, tarros plásticos o embarcaciones en desuso como canoas o potrillos (Fig. 4). Estructuras, que al igual que las viviendas, son palafíticas (levantadas del suelo), evitando principalmente el influjo de las mareas, así como el ser depredadas por animales como gallinas, ratas, hormigas y cangrejos. Generalmente se ubican en el patio o solar de la vivienda, lo más cerca posible de la cocina.



Figura 3. Medicina Ancestral en Guapi-Cauca.



Figura 4. Azoteas. Práctica agrícola ancestral entre la gente negra de Guapi.

De acuerdo con Tabares y Gánem (2004) las azoteas cumplen diversas funciones: sirven para cultivar plantas condimenticias, medicinales y aromáticas; son un excelente medio para poner a germinar semillas de árboles alimenticios que se transplantan posteriormente; es también un medio de reproducir

a pequeña escala la gran diversidad biológica de plantas de la región, pero esencialmente, es un espacio de comunicación de conocimientos, de intercambios entre mujeres, sus familias y otros miembros del grupo. Según Osorio (2016) la azotea es un microcosmos que incluye los aspectos fundamentales del macrocosmos del Pacífico interpretado por sus propios habitantes, donde se expresa su sistema cognitivo, su estructura simbólica y los aspectos funcionales del uso de las especies vegetales.

Es alrededor de esta importante temática, que en el marco del Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales que adelanta la Universidad del Cauca, se propuso desarrollar la tesis doctoral titulada “Etnobotánica de las Azoteas: Práctica Agrícola Ancestral de la Gente Negra en el Municipio de Guapi-Cauca, Costa Pacífica Colombiana”. Es un acercamiento a una cultura, cómo organiza sus espacios y la ubicación de cada uno de estos de los elementos, tanto naturales como “sobrenaturales”, que hacen parte de su mundo. Es acercarnos a las concepciones que se manejan sobre la relación cultura - naturaleza y las explicaciones construidas por los pueblos a través de su devenir histórico, en procura de sustentar dicha relación.

Asumiendo para ello que la cosmovisión explora las profundidades del sistema integrado del universo, la comprensión de las urdimbres mayores que nos hacen cosmos, mundo, seres humanos, partícipes de un acto creativo, incluso la posibilidad de nombrar y entender, hasta donde nos es posible, a la divinidad misma (Restrepo, 1998 p. 32). La cosmovisión es un sistema mental interactivo, producto de la relación entre los individuos componentes del grupo en que interactúan, teniendo al grupo como background -trasfondo- y a los otros grupos en relación. Si queremos tener un poco de claridad en el uso de la palabra ‘cosmovisión’, es mejor reservarla para designar los sistemas de hábitos representativos y valorativos desarrollados por grupos históricos concretos (Landaburu, 2002 p. 112).

2. METODOLOGÍA

Los estudios etnobotánicos, y obviamente los etnobiológicos, pueden ser abordados desde las tres perspectivas metodológicas existentes: cualitativa, cuantitativa y mixta. Para la presente investigación se empleó el paradigma de la investigación cualitativa, la cual para Hernández Sampieri (2014) se basa en métodos de recolección de datos no estandarizados ni predeterminados completamente, a partir de los cuales se pueden obtener las perspectivas y puntos de vista de los participantes, sus emociones, prioridades, experiencias, significados y otros aspectos más bien subjetivos.

La principal y mayormente desarrollada técnica de investigación en campo fue la Observación Participante. Esta técnica según Castro (2006) permite obtener información de primera mano y registrarla de diversas maneras, escribiendo en un diario los acontecimientos relevantes -y a veces los que no lo son-, grabando los testimonios orales, fotografiando imágenes, escenas, paisajes.

Para el etnobotánico mexicano Miguel Angel Martínez (2006) es la técnica más usada por los investigadores cualitativos para adquirir información. Para ello, el investigador vive lo más que puede con las personas o grupos con los que se desea investigar, compartiendo sus usos, costumbres, estilo y modalidades de vida. Para lograr esto, el investigador debe ser aceptado por esas personas, y sólo lo será en la medida en que sea percibido como una buena persona, franca, honesta y digna de confianza. Al participar en sus actividades corrientes y cotidianas, va tomando notas de campo pormenorizadas en el lugar de los hechos o tan pronto como le sea posible. Estas notas son, después, revisadas periódicamente con el fin de completarlas (en caso de que no lo estén) y, también, para reorientar la observación e investigación.

La observación participante estuvo acompañada por otras dos técnicas: Las Entrevistas en Profundidad y la Revisión Documental. Las entrevistas se realizaron a manera de diálogo

con la gente, en sus casas o lugares de trabajo; conversando principalmente con las mujeres sobre las azoteas, sobre lo que cultivan y lo que allí confluye en cuanto a medicina ancestral y cocina tradicional. Siempre se permitió tanto la grabación como la toma de apuntes, así como el respectivo registro fotográfico, especialmente de sus azoteas.

3. RESULTADOS

La gente negra de Guapi concibe su universo, su visión de mundo, a partir de tres espacios (Fig. 5) el mundo celestial, el mundo terrenal y el mundo de abajo, en los cuales se hace evidente, desde una concepción de integralidad, la tradición histórica y la religiosidad del afrocolombiano, religiosidad bastante influenciada por el catolicismo. Los tres mundos (que son uno, y todos son reales), se comunican; para eso están los cantos, la música, la danza y los sueños. Los santos y las ánimas de los muertos sirven a la vez de intermediarios. Cada mundo posee sus propias manifestaciones (Vanín, 1993).

Para Escobar (2010) las comunidades negras del Pacífico ordenan lo real de manera específica, a través de categorías particulares, clasificaciones y relaciones, constituyendo todo un modelo local de naturaleza que incluye entre otros principios o rasgos, la clasificación y distinción entre varios mundos, estructurados a lo largo de un eje vertical de arriba-abajo; cada uno de los mundos con rasgos y seres particulares. Por su parte Losonzy (2006) plantea cómo esta representación escalonada del cosmos entre el “Arriba” (la Gloria y el Purgatorio), el mundo humano y el “Abajo”, el infierno, cuya apertura hacia el mundo de los hombres consiste en el cementerio y la selva, se encuentra en forma muy parecida entre los negro-ecuatorianos de la provincia costera de Esmeraldas (Whiten, 1970).

A continuación, se muestra la descripción de cada uno de

MUNDO CELESTIAL



MUNDO TERRENAL

Figura 5. Cosmograma Afro-Guapi. Ilustración: Mónica Guevara y Lina Durán. Grupo de Investigación Diseño y Sociedad. Semillero. Imagen ConTexto UNICAUCA. 2021.

El Mundo Celestial

A este espacio también se le denomina Cielo o Mundo de Arriba. En él se encuentra Dios, las ánimas de los adultos que en vida fueron muy buenos, como curas o monjas, los angelitos que son las almas de los niños que mueren antes de los siete años, astros como la luna, el sol, las estrellas, y fenómenos naturales como el relámpago, el trueno y el arco iris. A nivel de los astros del mundo celestial, se destaca la luna, de importante connotación al ser regulador, a través de sus diferentes fases, de múltiples actividades adelantadas por las personas en el mundo terrenal: Sembrar y cosechar plantas, corte de madera, navegar, entre otras.

Cuando uno socala el terreno y hay que tumbar árboles grandes, se debe hacer en luna, para que pudran rápido. Si va a sembrar por ejemplo plátano, la semilla se arranca en menguante; si lo hace en luna, se seca (Testimonios de habitantes de Guapi en el 2017).

En relación con las yerbas de azotea, se procura sembrar en menguante, luna que influye en su crecimiento y desarrollo. Para la recolección, generalmente no se tiene en cuenta la luna ya que su uso para aliño es casi a diario, y para medicina se recolecta cuando se necesita. En el caso de plantas para las botellas curadas, dado que su colecta si puede ser programada, se procura coleccionarlas en menguante.

Lo mismo pa' las plantas medicinales, se arrancan en menguante, si lo hace en luna como que no producen tanto efecto. Por eso se dice que en menguante hay más fertilidad, como que las plantas hacen más efecto, curan más rápido (Testimonios de habitantes de Guapi en el 2017).

Aparecen también en este espacio, santos y vírgenes de la religión católica que en Guapi como en la mayoría de comunidades afrocolombianas, fueron reemplazando a las deidades del panteón africano. En cada advocación de un santo católico, de la virgen María, de San José o San Roque, por ejemplo, el africano encuentra su identificación con alguna deidad protectora entre sus

orichas, ya sea Yemayá, la madre del género humano brotado de sus cenizas calcinadas, o Changó el señor del rayo, sincretizado en Santa Bárbara Bendita (Arriaga Copete, 2002).

Para Guapi, importante hacer referencia a su patrona, la Inmaculada Concepción, cuya fiesta los guapireños celebran el 7 de diciembre en horas de la noche con las famosas balsadas (Fig. 6).



Figura 6. Balsada y Procesión en celebración a la Inmaculada de Guapi. I. Vasco y E. Hernández, 2019

Embarcaciones y/o planchones acondicionados y organizados por diferentes comunidades y/o instituciones del municipio, donde cada una pasea una imagen de la Inmaculada por el río Guapi, y como punto de llegada se tiene la Muralla, donde las observan y esperan una multitud impresionante de personas. Y el día 8 en horas de la mañana, con la respectiva santa misa y procesión, donde una de las imágenes es paseada por las calles alrededor del centro del poblado, y otras imágenes van en las balsas por el río, pero en esta oportunidad sin el carácter “festivo” que caracteriza los recorridos nocturnos.

La consecución de materiales para organizar las embarcaciones se realiza con días de antelación y su engalanaje (ese mismo 7 durante el día) se constituye en toda una tradición de compartir, entre jóvenes y adultos, donde son los mayores de la comunidad los que orientan su montaje. Se apuesta por la

embarcación más bonita y con más fuegos artificiales. Se funde como vemos, lo religioso, lo sagrado, con lo profano, lo festivo.

En relación con el Mundo Celestial, Rogerio Velásquez (2000) en el apartado Cuentos de la Raza Negra (1959), describe este espacio para el Pacífico chocoano (Neguá, corregimiento del municipio de Quibdó) como un inmenso mar de luces donde el viento azota con fuerza. Se encuentran las vidas de los hombres representadas como lámparas que arden sobre una gran mesa; luminaria cuidada por el ángel de la muerte.

Desde la América afrocaribe, en este espacio están Obatalá o el dios creador (en Cuba la virgen de las Mercedes); Olorum en Brasil (desde el Candomblé) y desde el Vudú, el Gran Muntú en Haití; Olarum, Dios supremo, desde la santería cubana. También encontramos los orichas (espíritus o santos) que corresponden a los Loas de Haití (ver Vidal, 1995). La Santería (religión popular cubana) y el Candomblé (en Brasil) son de origen Yoruba. El Vudú (en Haití) es de origen Bantú. Yoruba y Bantú son dos de las religiones tradicionales más importantes del África subsahariana (Vidal, 2006).

El Mundo Terrenal

También referenciado como la Tierra o Mundo de Aquí. Uno de los espacios a destacar a nivel de este mundo es la selva, denominada también por la gente de Guapi como el monte, el cual desde su concepción como pueblo afro, no es solo ese entorno biológico natural que circunda buena parte del territorio y con el que se interactúa cotidianamente, sino que además es un espacio habitado por los ancestros y por otros espíritus, con los cuales las plantas y animales entran en relación armónica; de allí proviene el poder de las hierbas y de los animales; poder para sanar, proteger y alegrar; fuerzas que también despliegan su hostilidad si son profanadas o transgredidas (Riveros et al, 2014). Es en esencia el espacio donde se recrean las diferentes formas de ver, sentir y de vivenciar la vida (Arroyo, 1995). La selva

está omnipresente en cada guapireño. Es en general, el espacio más transitado por el habitante de la zona; es un universo mítico complejo, extremadamente importante para la sobrevivencia del grupo, ya que el guapireño extrae su subsistencia de ésta y de los ríos que rodean su mundo (Tabares y Ganem, 2004).

El monte es como del territorio de acá del Pacífico, del territorio nuestro. Al monte se le respeta porque se puede uno encontrar algunos espíritus, o picarlo una culebra. Pero al monte se aprecia, porque allí están árboles, animales y plantas que nos sirven. Allí uno caza animales como conejo, paeton. Sin el monte uno no vive (Testimonio de habitantes de Guapi en el 2019).

La zotea aporta muchas plantas de uso medicinal, ancestral. Pero el monte también sabe aportar otras. Que no se dan por aquí en el pueblo o cerca. Muchas de esas plantas las usa es el remediero, por su fuerza que tienen, que les da el monte (Testimonios de habitantes de Guapi en el 2019).

El otro referente importante para la gente de Guapi en el Mundo Terrenal, además de la selva es el río. Oslender (1999) plantea, cómo dentro del sistema organizador e identificador, el río juega un papel central en todas las actividades económicas, domésticas y socio-culturales, y es a la vez el factor principal de identificación en las zonas rurales. Las casas están construidas bien arriba de la tierra sobre pilotes a lo largo de los ríos, toda clase de transporte está basado en el río, mientras que la pesca y la recolección de conchas y otros mariscos contribuyen de forma importante a la alimentación local y constituyen también una fuente de ingresos. La gente viene al río a lavar la ropa, coger agua, y los niños a jugar. El río es además la referencia geográfica más inmediata para la gente del Pacífico Colombiano. En vez de referirse a un asentamiento o pueblo en particular, cuando hablan sobre sus orígenes, mencionan al río correspondiente en cuyas orillas viven. Como explica Alfredo Vanín: “si alguien le pregunta, “De dónde eres tú”, dice, “yo soy del río Chagúí”, aquí en Nariño, o “yo soy del río Saija”, en el Cauca; más que hablar

de su pueblo, “primero es el río”.

Camacho (1999) precisa cómo la identidad ribereña y acuática de la gente negra del Pacífico ha sido ampliamente discutida y reconocida (West, 1957; Mosquera, 1998; Oslender, 1999), así como la importancia del flujo de los cursos de agua como símbolo de vida y movilidad para la gente negra. Por su parte, Losonczy (2006) precisa que, el río es, en efecto, el operador mediador que une cada uno de los demás espacios, puesto que uno de los principales criterios de su clasificación es la distancia con relación a él. La escala de proximidad con el río corresponde semánticamente a una gradación de la humanización, en la culturización de los diferentes espacios. Es así como al interior de la selva, apartado del río, se manifiesta como el punto máximo de lo salvaje.

En este Mundo Terrenal o Mundo de Aquí es donde la gente de Guapi trabaja para la subsistencia (Fig. 7), siendo la agricultura uno de los principales medios para ello. Retomando aspectos del capítulo anterior, en los colinos se siembra principalmente arroz, yuca, papachina, maíz, plátano y frutales; como productos de pancoger y si hay excedentes para comercializar o intercambiar a nivel local. A nivel extensivo y comercial se siembra palma africana (*Elaeis guineensis* Jacq.), coco y naidí.

En los patios se siembran algunos productos de pancoger como los cultivados en los colinos, pero a una escala mucho menor. Y a nivel de los patios están las azoteas, donde las mujeres de la casa siembran plantas medicinales y condimenticias.

Los modelos locales de la naturaleza de los grupos negros del Pacífico Colombiano se caracterizan por la centralidad del mundo vegetal. Minerales, vegetales y animales están opuestos en términos de su movilidad. Mientras los minerales están inmóviles y los animales son dotados de movilidad, el mundo de las plantas viaja sin moverse —las plantas se extienden horizontalmente, por ejemplo. Así, las plantas median entre lo que está vivo (lo que se mueve), y lo que no lo está (lo que no se mueve); donde el reino de

las plantas es asociado a lo femenino y los rasgos clasificatorios determinantes son termales, a lo largo de un eje que se extiende de lo caliente a lo frío, incluyendo lo tibio y lo neutral (Escobar, 2010).



Figura 7. Monte y Río en Guapi. E. Hdez., 2018.

Otro elemento de importancia en el Mundo de Aquí son las minas de oro, mineral a partir del cual los afro tejen toda una red de creencias y prácticas culturales. Al respecto, Vanín (1998) plantea cómo las historias del oro, y sus efectos sobre los hombres o del espíritu del oro que se resiste a la codicia, abundan como la pobreza. Hay historias de vetas de oro.

En los últimos tiempos entran a la “economía” de muchas comunidades negras del Cauca, los cultivos de uso ilícito, principalmente coca, trayendo las consecuencias negativas que al respecto conocemos para otras regiones del país.

Capaces de darle la vuelta a la tierra, pero que desaparecen como por encanto cuando entre los que trabajan existe alguno avariento o lleno de mala fe. Hay historias de tesoros enterrados junto a los horcones de las casas, entierros que sólo es posible verlos por su llamarada fría, o desenterrarlos un Viernes Santo a las doce de la noche. Pero para hacerse a él hay que armarse de valor y perder la codicia.

Acá en La Tierra están también las ánimas de los difuntos, que rondan y protegen a sus familiares; a éstas se les reza y se les piden favores (Vanín, 1993). Al respecto del culto a los muertos, Arriaga Copete (2002) comenta cómo en las regiones del Pacífico Colombiano, y en general en las de población negra en el país, se encuentra muy extendido el culto a las ánimas, o a las almas de los muertos o finados. Estas prácticas funerarias, obedecen principalmente a la creencia de un pacto que persiste en los vínculos entre los vivos y los difuntos, después de la muerte. Por eso hay que facilitarles el camino mediante ritos como el lumbalú, los cantos, los lloros, o los rezos.

Cuando fallece una persona, en la noche del velorio del cadáver y en las nueve que le siguen, generalmente se acostumbra a depositar un vaso con agua conjuntamente con la imagen del crucificado. El objeto de esta práctica es facilitar al alma del difunto que beba agua y no llegue sediento al más allá (Olivella, 1999: 109) se refiere a esta práctica de manera despectiva:

La ignorancia del vecindario ha recibido como verdaderas algunas consejas, al parecer divertidas, pero que para los ingenuos habitantes traen inquietudes y graves peligros: creen que los espíritus de los moribundos hacen una visita de despedida a los lugares donde permanecieron de preferencia en la vida, visita a la que denominan 'recoger los pasos'. Creen igualmente, que las personas que antes de morir enterraron sus riquezas, vuelven a la vida a los lugares donde están éstas y que permanecen allí en pena (Yacup 1990: 155 - Apartado Guapi 5).

Dentro de las prácticas culturales propias del Mundo de Aquí que nos muestran la estrecha relación entre el negro y su entorno natural, en Guapi está también la ombligada, ritual a través del cual se busca transmitir al recién nacido-a, la cualidad del animal, planta o mineral con el que se ombliga o

cura el ombligo, luego que la partera hace el corte del cordón umbilical. Lo que está en juego en la ombligada es el traslado metafórico o metonímico al cuerpo del niño de una propiedad asociada con la substancia natural. Esto se hace en la creencia que estas propiedades son eficaces en el mundo real y formarán la personalidad del niño. El ombligo funciona así como una interfaz entre los órdenes naturales y humanos. Así, por un principio de similitud, se desea que el niño sea indomable como el tapir, rápido y fecundo como el conejo, o fértil como ciertas plantas curativas; o, metonímicamente, que el oro en su ombligo sea para traerle buena suerte en la minería (Escobar 2010; Losonzy, 2006).

Hace no más un mes, ahora en marzo, ombligué a mi nietecita. Con oro en polvo, canela y guayabo. El guayabo es fuerte, flexible pero duro. (Testimonios de habitantes de Guapi en el 2021).

Jaime Arocha en su texto *Los Ombligados de Ananse* y para la región del Baudó (Chocó), relaciona la práctica de la ombligada con la de las azoteas al plantear lo siguiente (1998: 203): El primero (en referencia a la ombligada) se celebra cuando alguien nace y la madre entierra la placenta y el cordón umbilical debajo de la semilla germinante de algún árbol, escogido por ella y cultivado en su zotea desde que supo de su preñez. Y complementa más adelante: En lugares del alto Baudó, como Chigorodó, las zoteas siempre tienen cocos en retoño, con los cuales las madres hermanan a su descendencia. Cada niño o niña distingue con el nombre del ombligo a la palmera que crece nutriéndose del saco vitelino enterrado con sus raíces el día del alumbramiento.

El Mundo de Abajo

Espacio ubicado debajo de La Tierra o Mundo Terrenal, conocido también como el Inframundo. Aquí se encuentran ciertos espíritus, visiones o espantos, que aunque se referencian como habitantes de este Mundo de Abajo, hacen constante presencia en el Mundo Terrenal. Motta (2003: 79-80), refiriéndose al territorio

afropacífico plantea que tanto las visiones como los santos pueden circular en Este Mundo, es decir hay desplazamientos del Mundo Superior e Inferior hacia el Mundo Central, pues se establecen las relaciones sociales que están presentes en el fenómeno religioso. Esta trilogía de mundos está en continua relación e interacción.

La visión es un elemento más de ese complejo sistema mítico que permite la interpretación y ordenación de lo culturalmente existente. En este sentido, cuando cae la tarde, mientras las mujeres preparan y reparten la merienda, es posible que aparezcan en el discurso colectivo múltiples referencias pormenorizadas de las visiones. Es en este momento, donde la existencia discursiva de las mismas permite la recolección de aspectos fundamentales de la tradición oral (Restrepo, 2008).

La visión es una cosa, es algo maligno, hace daño a las personas; y el espíritu es diferente, es de una persona que quizá se va a morir...uno está en la casa y escucha que movieron una silla, ejemplo, uno mira y no hay nadie, entonces se dice que es un espíritu de alguien que se va a morir, o que se murió y que está penando, que alguna cosa dejó de hacer o dejó pendiente y entonces es buscar la forma de descubrir qué dejó pendiente y allí la persona no vuelve. (Testimonios de habitantes de Guapi en el 2019).

A continuación, en el contexto que son por excelencia las habitantes del Mundo de Abajo, se referencian las principales visiones, las cuales constituyen parte importante de esa rica tradición oral de la gente negra de Guapi y son soporte en cuanto al relacionamiento que las personas establecen con el entorno tanto social como natural.

Maravedi, el Diablo, es decir fungen como reguladores sociales en cuanto al no cumplimiento de normas establecidas por la comunidad; mientras que otras lo cumplen más en relación a la naturaleza (El Riviel, el Hojaraspaco del Monte, la Madreagua), es decir fungen como reguladores ambientales o ecológicos en cuanto al posible uso desmedido de los recursos naturales. Son

espíritus protectores, controladores del territorio.

Las comunidades negras de San Antonio del Guajuí, municipio de Guapi, presentan una cosmovisión propia, donde se presenta un gran peso de visiones mágicas, representadas en figuras míticas como la como la Tunda, el Riviel, el Maravelí, el Duende, etc., que juegan un papel importante en la regulación de la actividad humana hacia el medio y la propia sociedad (FUNCOP, 1996: 48).

Visiones en el marco del entorno social

La Tunda. Mujer que se le aparece a las personas tomando la apariencia de algún familiar o persona conocida, haciéndolos perder de su camino, llevándoselos finalmente al monte (entundaos), lugar donde habita. Se identifica ya que una de sus piernas es como la de un niño y la otra es un molinillo (de madera). En Guapi se habla de La Tunda en relación con los niños y su prohibición de adentrarse en el monte; o en relación con los niños desobedientes, que no hacen caso; también en relación con hombres infieles o que andan a altas horas de la noche, fuera de sus casas o borrachos. En el caso de los niños, la manera de rescatarlos es yendo al monte con los padrinos, padres y familiares; mientras los padrinos llaman al ahijado por su nombre, los otros rezan y otros dicen groserías o malas palabras; se puede ir también acompañado del cura del pueblo o de instrumentos musicales.

Una persona va en el monte, lo entunda; hay un momento que se pierde, no sabe para dónde ir; el camino es ahí y no encuentra la salida; camina todo el día, pasa por la misma parte, que pasó por aquí y no se da cuenta que ha pasado por ahí (Testimonios de habitantes de Guapi en el 2017).

A ella la dejó muda como por diez días; nos fuimos a una finca, las adultas iban a Pianguar y lo dejaban a uno en la casa, entonces le dijeron a uno que uno no podía salir; el caso fue que cuando los adultos volvieron la niña no aparecía, así que se fueron p' al monte, cuando regresaron la niña desmayada, aruñada y no

hablaba, durante diez días no hablaba. La rescata es el padrino; como estaba toda la familia en la finca se fueron con un bombo y la estaban buscando, la van llamando y cuando la encontraron, la tenía sujeta y estaba en una mesa comiendo camarón, porque la Tunda los pone a comer camarón (Testimonios de habitantes de Guapi en el 2017).

Digna Córdoba, en su trabajo de PPE (2017:16), referencia en relación con la historia del barrio San Pablo (Guapi) lo siguiente: Al principio, el barrio lo llamaban la quebrada de la Tunda; porque allí aparecía una mujer bonita, mal peinada y con una pata de palo que siempre cantaba...tundu, tundu, tundu, tres veces; y con ella cargaba un canasto donde echaba los camarones que cogía en la quebrada. Esta señora bonita era la “tunda”. En aquella quebrada los habitantes de este barrio se dirigían allí como primera fuente del preciado líquido para los quehaceres de las casas, para bañar, lavar la ropa y los platos y preparar los alimentos. En las noches era muy difícil conciliar el sueño por que la “tunda” tiraba piedras a las casas asustando a los habitantes de esta comunidad.

El Buque Maravedi o Maravelí. Barco fantasma que navega por las aguas del mar Pacífico; se caracteriza por estar bastante iluminado: fondea en los puertos especialmente durante Semana Santa, con lista en mano llamando a personas que tienen cuenta con el diablo o que han sido malas o cometido mucho pecado. Vanín (1998: 276 - 277) referencia el Buque Maravelí, cargado de espíritus satánicos y esqueletos de endemoniados, el cual fondea en los pueblos cada noche a las doce para llamar a lista a quienes tienen trato con el indiano, mal llamado Mandinga. Es un buque inmenso, negro y silencioso que va arrastrando con la escoria de la otra vida, desapareciendo cuando se intenta fijarlo con alguna luz y dejando brotar terribles voces cuando alguien de cerca pronuncia palabras sagradas. Nina S. de Friedemann (1989) menciona que el Buque Maravelí, cargado de espíritus y esqueletos endemoniados procedentes de otros mundos que están

más allá de las aguas que rodean la tierra. Cuando este buque aparece en este mundo, se le exorciza con cánticos y conjuros para evitar la enfermedad, el naufragio de la canoa o la muerte lejos de la familia.

Antes hacían pacto con el diablo, lo llamaban y se aparecía en un lugar solo y le hacían compromisos: “deme plata y tiene mi vida”, y conseguían. Es un barco...el buque Maravedí... que llega a puerto y llama a pedir cuentas a esos que tienen pacto con el diablo (Testimonios de habitantes de Guapi en el 2017).

En el Mundo de Abajo también encontramos al Diablo, asociado en el Mundo Terrenal con apariciones tales como perros y gatos de color negro o colorao, generalmente de gran tamaño, que se le aparecen a las personas a la media noche, a orilla de los caminos. Como persona, acostumbra aparecer en bailes o casetas, bien vestido, generalmente de negro y con sombrero, quien después de bailar con alguna de las muchachas, se la lleva y esta aparece luego muerta. Sus apariciones también se relacionan con un fuerte olor a azufre. El Diablo es el soberano del infierno, espacio que generalmente se referencia como parte del Mundo de Abajo, y adonde llegan las ánimas de los adultos que en vida fueron malos, a pagar por sus culpas. Algunos mayores de Guapi referencian el infierno como parte del Mundo de Arriba, por debajo del cielo.

En ese entonces había unas niñitas que no se iban a las casas sino que se quedaban jugando esa Rayuela...todo esto era descubierto, todo esto era monte, y esas peladitas jode ahí todo el tiempo y un día se quedaron hasta de noche y estaban jugando cuando salen dos niñitos ¿jugamos? Y empezaron a jugar con las niñas, jugando Rayuela, cuando en eso los muchachitos ya las cogieron de la mano y los dos de aquí hacia allá, ahí con el cajoncito (de la Rayuela), hasta llegar al huevito (Cielo), y ahí se vinieron otra vez; cuando van viendo, que la una sentía calor aquí (en el brazo) y la otra sentía calor acá (en el brazo), y siguieron jugando, cuando después le ven la colita, cuando en eso aquí le

ven las punticas (en la cabeza), los cachitos y ahí fue cuando lo vieron prendido... salieron corriendo y grito, y grito y grito, yo no se quién las defendió, cuentan, porque nosotros llegamos al otro día y encontramos el bochinche. Y ellas quedaron pintaditas por aquí (en los brazos), quedaron quemadas (Testimonios de habitantes de Guapi en el 2017)

Y cuando fue el de la Pollera Colorada, ahí en las Américas también... ¿No se vino el diablo al bailar con las muchachas la Pollera Colorá? ¡Muchachas no vayan a quedarse bailando la Pollera Colorá!... ¡Y no se les apareció el diablo bailando con ellas y quedaron también marcadas!. (Testimonios de habitantes de Guapi en el 2017).

Yacup (1990: 164) refiriéndose a los negros de Guapí dice: admiten la existencia de espíritus malignos que persiguen a la humanidad. Por ejemplo: la Tunda, que aparece en forma de mujer a las orillas de los ríos y en los parajes solitarios y bajo una influencia irresistible, atrae a las personas, las aturde y las enloquece unas veces, y en otras ocasiones las hace desaparecer para siempre. El Duende es el demonio enamorado y travieso que persigue a las jovencitas y se las lleva a las selvas, donde las entretiene con sus caricias. El Guando dizque es un demonio que recorre los caminos solitarios por las noches. La imaginación popular lo presenta dentro de un ataúd sobre una camilla conducida por cuatro espíritus malignos que al encontrar a alguna persona la aplastan bajo el peso de la camilla.

Por su parte el padre Bernardo Merizalde (1921) plantea que los negros son supersticiosos en extremo. En diversos lugares se imaginan que asustan y que habitan los espíritus malignos. A pie juntillas cree cuanto se les refiera incomprensible y misteriosos por extravagante que sea. La patasola es un duende que tiene un mero pie a manera de molinillo, la cual corre a la gente en los bosques, travesea en las casas y se lleva a los niños; en las playas se ven frecuentemente sus huellas. La brujas abundan (...) Las madres ponen en el cuello de sus hijos colmillos de animales y

pepas de algunos árboles para librarlos de las visiones.

Visiones en el marco del entorno natural

El Riviel, personaje que anda en un potrillo mocho, es decir que no tiene la parte de adelante o proa; vaga por ríos, mares y esteros, y se le aparece a navegantes que andan por estos lugares a altas horas de la noche, o realizando pesca en exceso; los hace perder de su ruta la cual recobran sólo al amanecer. Para evitarlo, se acostumbra rezarle un rosario.

El Hojaraspaco del Monte. Personaje que en otras comunidades afrocolombianas como en el norte del Cauca se le denomina Hojarapasquín del Monte. Se referencia como un tronco viejo, con sus pies terminados en pezuñas. Se aparece a las personas adultas que vagan por el monte. Ana Marie Lozonczy (2006:135-139) referencia entre los negros del Pacífico (norte) la presencia de figuras sobrenaturales como la Madremonte, la Madreagua, la Patasola y el Hojarasquín del Monte; en relación con el proteger las profundidades vegetales inextricables de la selva contra la intrusión humana.

Yo lo que sí me tocó mirar fue que hablaban de la Madredeagua y el Toiná...el Toinará...es un cholito, bajitico. Usté está acá en su casa y va por el río y ve la Tonga de agua que viene, y no hay aguacero no hay nada. Yo estaba en el río...profe ¡súbase! ¿qué pasó? ¡Vea esa tonga que viene allá, es la madredeagua! Entonces yo, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Señor, San Pedro y San Pablo; y yo pasé mi gente y yo no sentí nada...y esa gente, ¡Ahí! ¡que la profe que va con los niñitos, y la madredeagua! Yo no vi nada y yo iba por el río (Testimonios de habitantes de Guapi en el 2017).

Según Norman Whitten (1992) la interpretación de los habitantes del litoral lluvioso (Ecuador y Colombia) es que las brujas viajan libremente entre los mundos, así como también los espíritus como La Tunda, El Riviel y La Candela, todos los cuales parecen utilizar el mar como punto de entrada. El Barco

Fantasma y la Sirena de Mar también viajan entre el mar y los otros mundos (...) El Diablo, los demonios y las almas malas, vienen del infierno donde habitan. Por su parte Restrepo (1996) referencia para el Mundo de Abajo y para la región del Pacífico nariñense (Tuqueros Negros), unos habitantes característicos de las culturas amerindias, los Tapanos o Gente sin Rabito: “Es así como en el planeta situado inmediatamente debajo de éste, existen unos particulares pobladores que carecen de ano y, por tanto, se alimentan sólo de los olores expedidos por las comidas. Estos seres, denominados los sin culo, son representados por algunos tuqueros (hombres y mujeres cuya principal actividad es la extracción de madera) como totalmente invertidos o con carencias significativas en relación con la figura humana”.

De acuerdo con López Austin (2013) por cosmovisión podemos entender el macrosistema mental que opera de manera dialéctica, como producto y como guía del pensamiento y de la acción de los hombres en todos los ámbitos de la existencia, tanto individuales como sociales. Hay cosmovisiones amplias, englobantes, pertenecientes a enormes colectividades humanas; y las hay restringidas, comprendidas en las mayores, que se van subdividiendo hasta llegar a la intelección del mundo propia de cada individuo. Puede afirmarse, por tanto, que todo ser humano se encuentra sumergido mentalmente en una cosmovisión particular bajo cuyos cánones, históricamente cambiantes, percibe y actúa sobre su entorno y en su propia interioridad.

Por su parte, Francisco Castro (2006) afirma que aun con estas precisiones, el asunto de la cosmovisión sigue enfrentando la crítica de un pensamiento occidental objetivista y etnocéntrico, que la considera como una construcción ideológica ilusoria, basada en creencias improbables, transmitidas mediante relatos —frecuentemente diferentes— de individuos cuyo origen étnico, condición socioeconómica y nivel de ilustración, los descalificaría, a su juicio, para ser tomados en serio y queda reducida al ámbito de las leyendas, los cuentos, el folklore.

Contrario a la anterior afirmación, para Escobar (2010) la construcción del mundo natural practicada por los grupos negros del Pacífico, como ha sido mostrado por los etnógrafos, puede verse como constituyendo una compleja gramática del entorno o modelo local de naturaleza. El modelo constituye un código cultural para la apropiación del territorio; esta apropiación implica elaboradas formas de conocimiento y representaciones culturales de un universo cognoscitivo original (Losonczy, 2006) o un universo denso de representaciones colectivas (Restrepo, 2008) que es considerado por algunos como una adaptación a las rápidas transformaciones sociales y económicas (Whitten, 1992, Quiroga, 1994, Arocha, 1991). Donde el ambiente natural (los ríos, el mar, el monte) ha proveído el sustento por varios siglos; esto significa que el mundo natural tiene una presencia íntima en el imaginario cultural de estos grupos (Escobar 2010).

Imaginario cultural que para el Pacífico Colombiano es un espacio acuático que liga la naturaleza con la construcción de la identidad. En esta región, el río es vida, salud, es experiencia geográfica y punto de referencia que dota de sentido de pertenencia localizada, individual y colectiva. Las actividades económicas, domésticas y socioculturales están íntimamente ligadas al cauce de los ríos. El río constituye, para las comunidades negras del Pacífico, materia viva en la cual Dios manifiesta su poder, su voluntad y sus milagros. Es un ente espiritual que conjuga la vida y la muerte de los pueblos del Pacífico (Web Banrepcultural #HablemosDelRío, 2020). Todas estas apreciaciones se resumen en la Fig. 8.

4. CONCLUSIONES

La expresión Pacífico conlleva la naturaleza como fuente de vida, como espacio primario de la vida y la cultura. Los ríos como unidades de producción, de parentesco y de cultura, lo contienen todo. Se trabaja y se produce en sus partes baja, media

y en sus cabeceras. Se trabaja el oro, la pesca, la madera y la agricultura. De la naturaleza brotan los relatos y las adivinanzas. Las plantas y los animales tienen espíritu y en algunos encarnan poderes y virtudes. Las plantas curan por eso (Sánchez y Leal, 1995).

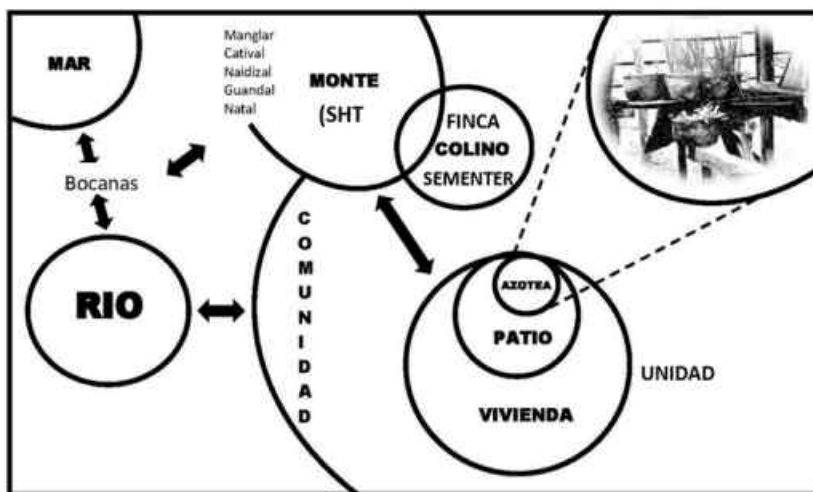


Figura 8. Azoteas y Territorio Afro en Guapi. Elaboración propia.

Para acercarnos a esos modelos locales de naturaleza, a los imaginarios culturales que ligan la naturaleza con la construcción de identidad, se hace imprescindible en el marco de los trabajos etnobotánicos, etnobiológicos, de los estudios bioculturales, abordar el tema de la cosmovisión y a su interior el de los cosmogramas como referente central, esto independiente de la pregunta que se tenga como investigador. Entendiendo, como dice Jon Landaburu (2002) en el texto *Palabras para Desarmar*, que la cosmovisión no es una simple representación del mundo -como podría serlo un mapa- sino algo tal vez semejante a lo que hoy se llama “carta de navegación”, que implica no sólo la representación de los lugares y entidades, sino también, una memoria y un conocimiento de cómo comportarse en las distintas

situaciones. Implica conceptos, pero también normas y valores.

Desde el curso Culturas, Cosmovisiones y Naturaleza del Doctorado en Etnobiología, orientado por el profesor Hugo Portela (2017) se nos planteaba que para acercarnos a la cosmovisión hay que ir detrás de la práctica, no del concepto; partir de la convivencia con las personas con las que se trabaje. Acercarnos a esos seres entre reales y no reales que construyen todas las sociedades; al pensamiento mítico, entendiendo el mito como historia sagrada, verdadera, ejemplar, con una función social que interpreta el orden y el sentido de la vida.

En el caso particular de las azoteas, se hace necesario dar cuenta de los elementos que como población afro soportan este espacio-práctica y que de manera directa o indirecta influyen en la pervivencia de estas. Donde lo religioso, o las fases de la luna en el mundo celestial; los espacios como el río o el monte, o prácticas como la ombligada en el mundo terrenal; y las visiones en el mundo de abajo, principalmente aquellas que tienen que ver con el entorno natural; dan cuenta de la ya planteada estrecha relación de la gente negra del Pacífico con su entorno natural circundante, a partir de lo cual se (Re)construye el acervo de conocimientos y prácticas, en articulación con las poblaciones tanto indígenas como de ascendencia europea con las que se compartió y comparte el territorio.

5. BIBLIOGRAFÍA

- ARRIAGA COPETE, Libardo. (2002). Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Nociones elementales y hechos históricos que se deben conocer para el desarrollo de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, o lo que todos debemos saber sobre los negros. Ingenieros Gráficos Andinos S.A. Colombia.
- CASTRILLÓN, Carolina, Martha Martínez, Milton Gabriel Puentes Galindo, Ronald Efrén Sánchez Escobar, Jairo Tocancipá Falla, (2015). Conocimiento local y riesgo por tsunami en Guapi,

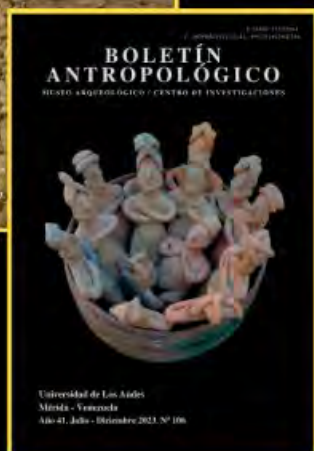
- Territorios e identidades de la gente negra en Colombia. Camacho, Juana y Restrepo, Eduardo (editores). Fundación Natura, Ecofondo, ICAN. Santafé de Bogotá.
- DANE. (2018). Censo Nacional de Población y Vivienda 2018. Página web dane.gov.co.
- ESCOBAR, Arturo (2010). Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes. Editorial Envión. Popayán.
- LOSONCZY, Anne-Marie (2006). La Trama Interétnica. Ritual, Sociedad y Figuras de Intercambio entre los grupos Negros y Emberá del Chocó. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Instituto Francés de Estudios Andinos. Bogotá, Colombia.
- OSORIO, Carlos Enrique (2016). Representaciones y Epistemes Locales sobre la Naturaleza en el Pacífico Sur. Tesis Doctorado en Ciencias Ambientales – UNICAUCA. Popayán.
- OSLENDER, Ulrich (1999). Espacio e Identidad en el Pacífico Colombiano. En: de montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia. Camacho, Juana y Restrepo, Eduardo (editores). Fundación Natura, Ecofondo, ICAN. Santafé de Bogotá.
- RESTREPO, Eduardo (2008). Conocimiento local: saberes y cosmovisiones afrodescendientes. En: Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Aportes para Maestros. Axel Rojas-Coordinador. Universidad del Cauca. Popayán.
- RIVEROS, Alexander y otros (2014). ETNOCIENCIA. Perspectiva Pedagógica de los Estudios afrocolombianos para la enseñanza de las Ciencias Naturales. Alcaldía Mayor de Bogotá, 2014.
- SÁNCHEZ, E y Claudia Leal, (1995). Elementos para una Evaluación de Sistemas Productivos Adaptativos en el Pacífico Colombiano En: Economías de las Comunidades Rurales en le Pacífico Colombiano. Memorias. Proyecto Biopacífico-Minambiente-PNUD/GEF. Santafé de Bogotá.
- TABARES E., y Gánem A. (2004). Identidad y género en las azoteas de Guapi y ríos aledaños. En: Revista ANTROPACÍFICO Vol.

2 Núm. 2. Popayán.

- VANÍN, Alfredo (2018). *Las Culturas Fluviales del Encantamiento. Memorias y Presencias del Pacífico Colombiano.* Universidad del Cauca. Popayán.
- VIDAL, M. S. (1995). *La Cultura Africana y su Influencia en la Cosmovisión Afroamericana.* En: *Lengua y Cultura* (Prado, Triviño y Vidal). Material de Apoyo Licenciatura en Etnoeducación. CEAD. Universidad del Cauca. Popayán.
- VIDAL, M.S. (2006). *Pensamiento de las Culturas Tradicionales Africanas.* Conferencia Licenciatura en Etnoeducación - Universidad del Cauca. Santander de Quilichao.
- WHITTEN NORMAN, E. (1992). *Pioneros Negros. La Cultura Afrolatinoamericana del Ecuador y de Colombia.* Centro Cultural Afroecuatoriano. Quito – Ecuador.
- YACUP, Sofonías (1990). *Litoral Recóndito.* 3ª edición. Talleres Editoriales del Departamento. Popayán.

AGRADECIMIENTOS

El presente documento es parte de las publicaciones de la tesis de doctorado del autor principal titulada “Etnobotánica de las azoteas, práctica agrícola ancestral de la gente negra en el municipio de Guapi - Cauca, costa pacífica colombiana. Universidad del Cauca. Facultad de Ciencias Naturales, Exactas y de la Educación. Doctorado en Etnobiología y Estudios Bioculturales. Popayán, defendida el mayo de 2021 bajo la tutoría de la Dra. Olga Lucia Sanabria Tiago. Es parte de las actividades de postdoctorado de Anairamiz Aranguren Becerra, con una beca de Scholar Rescue Fund 2022-2024.



DESDE 1982

**PUBLICANDO
ANTROPOLOGÍAS**



ula
Museo
Arqueológico



latindex



¿COSMOLOGÍAS ESTRATIFICADAS EN SOCIEDADES IGUALITARIAS? ESTUDIO A PARTIR DEL WATUNNA.*

PELAEZ MACHADO, GUILLERMO 

CENTRO DE ESTUDIO Y CREACIÓN ARTÍSTICA, ARMANDO REVERÓN
UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL DE LAS ARTES, VENEZUELA
CORREO ELECTRÓNICO: guillermopelaez@gmail.com

RESUMEN

En contraposición al postulado de Marshall Sahlins, según el cual las sociedades consideradas igualitarias, serían en realidad estratificadas, como parecería evidenciarlo el continuum que conforman con entidades espirituales de organización aparentemente jerarquizada, se plantean algunas hipótesis que a partir del estudio del Watunna, pretenden rebatir esta tesis. Se emplean teorías relativamente novedosas que explican el origen de los primeros constructos simbólicos, junto con otras más tradicionales como el estructuralismo antropológico y el existencialismo. Se resalta la importancia de las cosmovisiones indígenas, para actualizar el anhelo por otros modos de vida posibles.

Palabras clave: Cosmología, mitología, Watunna, organización social.

STRATIFIED COSMOLOGIES IN EGALITARIAN SOCIETIES? STUDY FROM THE WATUNNA

ABSTRACT

In contrast to the postulate of Marshall Sahlins, according to which societies considered egalitarian would actually be stratified, as would seem to be evidenced by the continuum that they make up with spiritual entities with an apparently hierarchical organization, some hypotheses are put forward that, based on the study of Watunna, are intended to refute this thesis. Relatively new theories are used to explain the origin of the first symbolic constructs, along with more traditional ones such as anthropological structuralism and existentialism. The importance of indigenous worldviews is highlighted, to update the desire for other possible ways of life.

KEYWORDS: Cosmology, mythology, Watunna, social organization.

*Fecha de recepción: 02-05-2023. Fecha de aceptación: 04-10-2023.

Los hombres son dioses muertos / De un tiempo ya derrumba'o / Ni sus sueños se salvaron / Solo una sombra ha queda'o.

Atahualpa Yupanqui / Pablo del Cerro¹

1. INTRODUCCIÓN

En un artículo de 2017, titulado *The original political society*, Marshall Sahlins planteó que no existían las sociedades igualitarias. Para Sahlins, las entidades metahumanas de aquellos pueblos que son considerados igualitarios por la mayor parte de los antropólogos que han trabajado en su territorio, reflejan una estructura jerárquica (p.106). Habría así, una relación directa entre la cosmología estratificada y las prácticas socioeconómicas, de manera que sus estructuras mitológicas serían suficientes para no considerar a estos grupos como igualitarios (Sahlins, 2017, p.92). Se han producido pocas respuestas a la tesis de Sahlins, con importantes excepciones provenientes de investigadoras(es) como Camilla Power (2020) o Natalia Bruiton y Hans Steinmuller (2021). Esto puede explicarse, si tomamos en cuenta que en muchas ocasiones, aquellos investigadores más preocupados por desarrollar una teoría que ponga en el centro, el carácter igualitario de estas sociedades, han tomado como materia prima para sus trabajos —siguiendo la tradición de autores como Marvin Harris (1994), Vere Gordon Childe (1996), o incluso Lewis Morgan (1971) y Friedrich Engels (2017)—, elementos fundamentalmente materiales y cuantificables. De este modo, muchas veces los elementos mitológicos y cosmológicos, han quedado como una materia de estudio para corrientes antropológicas vinculadas a otras posiciones teóricas o incluso, en algunos casos, se han propuesto como más relacionados con la literatura, que con la antropología.

El progresivo surgimiento de clases sociales en algunos grupos indígenas de suramérica, no puede comprenderse únicamente a partir del estudio de factores económicos, tecnológicos o medioambientales, de manera aislada, sino que tal y como plantea Kosik (1988, p.180), el ser social conforma

la esencia de las categorías económicas. Por ende, los aspectos económicos, forman parte de una totalidad concreta en que interactúan también elementos propios de la producción simbólica. El modelo de desarrollo histórico imperante, que implica el paso de sociedades igualitarias, como las que debieron haber formado las bandas de cazadores y recolectores, posteriormente las primeras sociedades tribalizadas, hasta las sociedades de tipo cacical y luego plenamente estatales, sigue generando múltiples interrogantes. La importancia de comprender los procesos históricos de las sociedades indígenas americanas, repercute a día de hoy no solo en la ciencia social, sino también en distintos movimientos políticos y sociales, que encuentran en muchas de estas preguntas, elementos que podrían ser claves a la hora de proponer y practicar nuevas formas de organización social y política. A este respecto, Iraidá Vargas (1990) plantea la necesidad de “...estudiar los hechos sociales del pasado dentro de procesos causales que remiten a la realidad contemporánea o viceversa, rompiendo el aislamiento de los bloques temporales en que había sido subdividida la historia de la sociedad” (p.XVI).

En este sentido, los mitos representan elementos importantes que pueden permitir reconstruir algunos elementos de la organización social entre los grupos caribe de la región amazónica y por extensión a otras sociedades. En el caso específico de los entes espirituales que aparecen en las cosmologías indígenas, no podemos perder de vista que tal y como plantea Kosik, estos no son piezas de madera o piedra, sino productos sociales (1998, p.261). Por otra parte, para este trabajo se emplean referencias provenientes de la investigación de autores como Chris Knight (1987), o Alan Cohen (1991). Estos autores, han desarrollado sus investigaciones desde el materialismo histórico, estudiando el desarrollo de los medios de producción, junto con elementos cosmológicos y ritualísticos, así como problemas de género y relaciones sociales varias.

Por ende, este trabajo tiene como objetivo, estudiar el rol

de las cosmovisiones a partir de los mitos, en la conformación y conservación de las relaciones sociales igualitarias entre los caribe so'to. Como se verá, la cosmología so'to posee una serie de elementos que pueden asociarse, a simple vista, con algún tipo de estratificación, por lo que esta aparente contradicción que Sahlins propone como muestra de una ausencia definitiva de igualitarismo, según se evidenciará, puede tener otras implicaciones. No se pretende en este trabajo, contribuir a una demostración ya efectuada muchas veces, en relación al carácter igualitario de los so'to y predominante en los grupos caribe de la región (Bjord Castillo, 2001, p.154), toda vez que el planteamiento de Sahlins, se efectúa desde una posición teórica, radicalmente diferente a la habitual. De este modo, en el marco de esta discusión teórica, surgen las preguntas: ¿Qué relación hay entre un mito con elementos aparentemente estratificados y una sociedad no-estratificada? ¿Es posible que aún cuando incluyamos en nuestra perspectiva de estudio, a las entidades espirituales y sin perder el vínculo con unas bases teóricas de tradición marxista, podamos reafirmar el carácter igualitario de grupos como los so'to?

2. EL WATUNNA RECOPIADO POR MARC DE CIVRIEUX

El trabajo etnográfico y en cierto sentido, literario, desarrollado por Marc de Civrieux, Watunna, ha sido objeto de debate, presumiblemente a partir de la no pertenencia del autor a la comunidad antropológica. De Civrieux, formado académicamente como geólogo e interesado por muchos años en el esoterismo de Turquía y La India, lo cual le llevó a continuos viajes y formación espiritual con maestros pertenecientes a linajes espirituales que reclaman para sí una gran antigüedad (Duchesne, 2015, p.119), encontró en los pueblos del Amazonas y del Oriente de Venezuela, especialmente aquellos de grupo lingüístico caribe, la oportunidad de establecer un contacto con tradiciones y maneras de entender

el mundo profundamente estimulantes no solo en lo estrictamente académico, sino —es posible inferir—, en su búsqueda espiritual. Para este trabajo, se toma el Watunna de De Civrieux como un referente principal para reconstruir la cosmología So'to, pero atendiendo a algunas críticas vertidas a su trabajo (Duchesne, 2015, p.115), se cotejan algunos de sus datos más importantes, a través del trabajo de otros investigadores, especialmente Daniel de Barandiaran (1962; 1979).

Del Watunna recopilado por Marc de Civrieux, podemos extraer algunos elementos, que en la medida de lo posible, se irán complementando, a través de notas, con otras recopilaciones:

Los humanos vivían antes todos en Kahuña, un lugar donde no había oscuridad, hambre ni enfermedades. Era una forma de cielo que no estaba separado de la tierra. (De Civrieux, 1992, p.41). Una entidad creadora, Wanadi, asociada con el sol, decide crear gente en la tierra. Lo hace a través de un enviado o doble, con características de demiurgo, Seruhe Ianadi (De Civrieux, 1992, pp.41-2).² Seruhe Ianadi, en su encarnación terrestre, entierra su propia placenta, de donde nace una criatura llamada Odocha, quien instaura en la tierra, la ilusión de oscuridad, enfermedad, hambre y muerte. (De Civrieux, 1992, p.42).³ El Wanadi del cielo, envía representantes sucesivos, o damode de luego de Seruhe Ianadi: Nadei Umadi (De Civrieux, 1992, p.43) y Atta Wanadi⁴ (De Civrieux, 1992, p.46) para construir una tierra y humanidad donde haya luz, abundancia, salud y bienestar, pero a pesar de sus prodigios, siempre fallan en el objetivo final, triunfando el engaño de Odocha. Huio, la hermana de la luna, se adueña de Huehanna, una especie de huevo en el que Attawanadi había traído a los nuevos humanos que poblarían la tierra. La luna, Nuno —que es una figura masculina—, intenta apropiarse de Huehanna. Huyendo, Huio se transforma en serpiente y a su asesinato, en arcoíris. Al ser flechada, Huehanna cae de su vientre (De Civrieux, 1992, pp.80-5). En la tierra, producto de la ruptura de huehanna al caer del vientre de Huio, nacen unos gemelos que

gracias a su astucia, enseñan a los demás humanos, técnicas y conocimientos anteriormente desconocidos para ellos, entre estos el fuego y los medios para conseguir metales (De Civrieux, 1992, p.85).⁵ Con la partida de Attawanadi (De Civrieux, 1992, p.216), un humano, Medatia, aprende cómo reconectarse con el cielo, así como otros dominios de la realidad espiritual (De Civrieux, 1992, p.217) y enseña a algunas personas, que se convierten en chamanes o huhai. Medatia logra, entre otras proezas, que varios humanos, convertidos en animales por obra de Odocha y sus secuaces, vuelvan a su forma humana original (De Civrieux, 1992, p.224).⁶ Subsiste la esperanza de que nazcan otros humanos y vivan bajo el cielo bueno. Estos ya existen al interior de otra Huehanna, esperando su momento, cuando Wanadi envíe su cuarto y definitivo damodede (De Civrieux, 1992, p.209).

3. VIGENCIA DE ALGUNAS TEORÍAS EN TORNO A LA ANTROPOLOGÍA DEL MITO

3.1. El mito como representación de la caída

David Guss (1994), comenta:

En lugar de recrear a Kahuña en la tierra como se lo propone, los esfuerzos de Wanadi producen una brecha cada vez mayor entre los mundos de lo visible y lo sobrenatural, antes unidos... Una y otra vez, sus esfuerzos dan marcha atrás, produciendo el efecto contrario al deseado (p.73).

Esta brecha, puede interpretarse a partir del trabajo de Alan Cohen, en su estudio de las sociedades con una religiosidad chamánica, como un proceso de caída, que el chamán es capaz de revertir en su vuelo mágico (Cohen, 1991, pp.26-31). El "mito de la caída", clave en una gran cantidad de mitos, entre estos el Watunna, se refiere a una idea recurrente según la cual los humanos tuvieron una vez acceso a los distintos niveles celestiales y en algunas cosmologías, también tenían capacidad de conectarse a

voluntad con el inframundo (Cohen, 1991, p.1). Sin embargo, surge la desconexión, ante lo cual emerge la figura del chamán —en nuestro caso, Medatia— quien desarrolla la capacidad de religarse con las regiones cosmológicas inaccesibles a las personas comunes. La labor del chamán, en el entramado cosmológico, es explicada a la comunidad por medio de los mitos. Sin embargo, estos mitos no están únicamente bajo el dominio del chamán, sino que son compartidos y relatados, en mayor o menor grado, por otros miembros de la comunidad, especialmente los ancianos, el watunnei (De Civrieux, 1992, p.17) o aichuriaha (p.212).

Las cuestiones planteadas por Cohen (1991; 2018), son particularmente relevantes, porque nos llevan a preguntarnos hasta qué punto, sociedades como las caribe del amazonas, estaban cerca de la imagen ideal del concepto de comunismo primitivo, que se desarrolla teóricamente desde autores como Morgan (1971), Engels (2017), y más adelante, Rosa Luxemburgo (1974), para fijarse como un referente principal en diversas corrientes de la antropología a partir de autores como Vere Gordon Childe (1996). Para Cohen (2018), los chamanes guardan la posibilidad de reconexión con un comunismo ya no primitivo, sino con el comunismo del futuro, lo cual es altamente sugerente. La posibilidad planteada por Cohen, más que una especie de relictos antropológicos, posee gran vigencia, toda vez que el modelo civilizatorio actual, parece estar en contraposición con la sobrevivencia de la humanidad sobre el planeta tal y como lo conocemos.

Las sociedades indígenas amazónicas viven de tal manera que la separación entre especies —humanos, vegetales, animales—, es más una cuestión contingente, que un asunto trascendental (Cohen, 1991, p.4). La idea de la coexistencia "... entre los humanos, los animales y los espíritus o seres míticos", es definida por Viveiros de Castro, como "multiculturalismo" (Caputo, 2017, p.452). También es importante tomar en cuenta las concepciones comunes que transversalizan buena parte

de los mitos indígenas del continente americano. Entre estas, probablemente la más importante es aquella descrita por Philippe Descola (1998, p.222) quien habla de un continuum entre las distintas especies que habitan la selva amazónica, ya sean estas humanas, espirituales, animales o incluso vegetales. Esto quiere decir, que no hay una diferenciación radical entre estas entidades ya sea porque: a) comparten una naturaleza esencial que se revela en los sueños o que es del conocimiento de los chamanes, b) porque todos estos grupos compartan un mismo origen del que se han ido separando, o c) porque —y esto último es tan sugerente como las posibilidades anteriores—, no exista razón para establecer una diferenciación entre humano y naturaleza. Este continuum encuentra puntos de ruptura de gran trascendencia, ya sea producto de una situación coyuntural o un acto de reafirmación étnica. En este último sentido, De Civrieux, ha sugerido que el término *so'to*, equivalente al número 20, en referencia al número de dedos de los humanos, sirve para que este grupo se autodenomine como “verdaderamente humano”, a diferencia no solo de los animales, sino también —y esto naturalmente no guarda conexión con el número de dedos— de otros humanos que no hablan la lengua *so'to* (De Civrieux, 1992, p.13).

En el *Watunna* (1992, p.27), se aprecia este proceso de desconexión, el cual guarda profundas implicaciones históricas, psicológicas y probablemente evolutivas. Alan Cohen plantea que en el inicio de la separación entre humanos y animales, yace el principio de la alienación (1991, p.6). Cohen sugiere, así mismo, que antes de que se produjera una alienación en un sentido estrictamente económico del término, la ruptura con los animales jugó un papel significativo (Cohen, p.7). Para ello, citando los *Manuscritos Económicos y Filosóficos* de Marx, describe un proceso de separación entre el humano y “...the sensuous external world...the objects of nature, as an alien world inimically opposed to him” (p.8). A partir de aquí, argumenta que esta separación produce no solo un sentido de soledad ante el

entorno, sino que priva de vivir una vida verdaderamente plena. Por ende, estaríamos también ante el principio de la represión, por lo que el mito, como sistema simbólico y por ende, estrictamente humano (Knight, Power y Watts, 1995, p.75), sirve para reafirmar esta separación y así sustentar un modo de vida eminentemente reprimido (Cohen, 1991, p.14): el de los roles sociales cerrados y la supresión de instintos vinculados principalmente a la sexualidad y la alimentación, como se verá más adelante en detalle con Knight y asociados (1987 y 1995). Sería en este punto, que haciendo un ejercicio de extrapolación, el arte moderno en general, emerge con su potencial para transformar la realidad a partir de una ruptura con la cotidianidad (Kosik, 1988, p.103) y el arte surrealista en particular —siguiendo a Peret y Breton, citados por Cohen— como un mecanismo para unificar la realidad y el sueño (Cohen, p.21).

3.2. El mito y la estratificación social

Volviendo al contexto amazónico que nos ocupa, pueblos con una organización socio-económica no-jerarquizada, como los so'to, tienen figuras mitológicas como Huio. No es difícil establecer una relación entre Huio como serpiente, a la vez arcoíris, y serpiente emplumada,⁷ con la Atabey taína, Ounáche de los caribe insulares (Robiou Lamarche, S/F, pp.52, 56), el Q'uq'umatz de los mayas, o el Quetzalcoatl de los mexicas, estos últimos en sociedades altamente jerarquizadas. Otro paralelismo que podemos encontrar entre los sistemas cosmológicos so'to y náhuatl es el de las creaciones y destrucciones sucesivas de la humanidad, en fases tuteladas por una serie de entidades asociadas al sol (León-Portilla, 2006, pp.98-9). Por otra parte, en culturas como la náhuatl, en que los estratos sociales podrían entenderse como vinculados a los estratos espirituales, son los humanos, aún con sus limitaciones, quienes tienen la responsabilidad de mantener el mundo en funcionamiento (León-Portilla, 2006, p.99). Esto último, se repite en algunas otras sociedades indígenas

del continente, teniendo como principio una especie de relación de dependencia mutua entre el sol y los humanos. En algunos de estos casos, como entre los mexicas, incas, moches, entre otros, podría decirse que sí se da una relación análoga entre la apropiación que simbólicamente hacen ciertos entes espirituales, de la sangre y vida humanas —como factor de sustitución—, con fenómenos como la guerra (Taipe Campos, 2005, p.2).

Por lo anteriormente expuesto, podemos afirmar que hay elementos comunes en los mitos y cosmologías de sociedades igualitarias y estratificadas. Más aún, la similitud en los elementos cosmogónicos como la idea de las creaciones sucesivas o entidades comunes como la serpiente-arcoiris/emplumada, sugiere una ausencia de relación directa entre la cosmovisión y el grado de jerarquización de estas sociedades. Así mismo, está ampliamente aceptada la idea, que podemos atribuir a Lewis Morgan, según la cual antes de que se desarrollaran las sociedades estratificadas, ya existían las sociedades no-jerarquizadas (Harris, 1996, pp.133-4). En consecuencia, la permanencia en el tiempo de sociedades no-estratificadas, con elementos cosmológicos comunes a los de sociedades estratificadas, nos permite inferir que el mito no condiciona de manera directa e inmediata, el surgimiento de una sociedad de clases.

Por otra parte, la cosmovisión definida por los *so'to*, común a otras cosmologías amazónicas, no es una simple estructura unidimensional con una parte superior e inferior. El mundo de los indígenas amazónicos, tiene una geografía y espacialidad particular, donde las cuevas, los tepuyes, los ríos o incluso las viviendas, contienen elementos o representaciones totales de la cosmología (Barandiarán, 1962, p.65). Esto sugiere que las fronteras entre un nivel y otro, o incluso entre el mito y la realidad no están tan bien definidas.⁸ En algunas representaciones gráficas del cosmos, encontradas en ciertos grupos amazónicos, se dificulta establecer cualquier jerarquización vertical en las instancias, casas o entes allí expresados. Vemos como, por ejemplo, el cielo

está en la parte superior de un esquema cosmológico prototípico, pero también está en la parte inferior y el elemento que vertebralo de arriba y lo de abajo de la cosmología, se compone al mismo tiempo de un lago y de viento (Vitebsky, 2006, p.16).

A su vez, Camilla Power (2020) plantea la figura del trickster como una capaz de burlar a los dioses o espíritus y por ende, subvertir de alguna forma el orden aparentemente tan rígido de las cosmovisiones en las sociedades igualitarias. Aunque el primer chamán, Medatia, no es propiamente un trickster —como sí lo son Iureke y Shikiemona—, es capaz no solo de atravesar los límites vedados a los humanos normales sino de burlar a los espíritus de las cavernas (De Civrieux, 1992, pp.223-4). Los huhai, o chamanes, apredieron de Medatia a liberar ellos también a los so'to de otras casas, apresados por espíritus malignos y convertidos en animales (De Civrieux, 1992, p.225).

Es cierto que las prohibiciones que los dueños espirituales de la naturaleza imponen a los so'to (De Civrieux, 1974, pp.107-8), coinciden con las planteadas por Sahlins (2017), quien afirma:

Even the so-called “egalitarian” or “acephalous” societies, including hunters such as the Inuit or Australian Aboriginals, are in structure and practice cosmic polities, ordered and governed by divinities, the dead, species-masters, and other such metapersons endowed with life-and-death powers over the human population (p.128).

De manera aparentemente equivalente, De Civrieux (1974) afirma:

Todos los rituales, fiestas y prohibiciones relacionados con la horticultura tienen relación con los sá Rashe de las plantas cultivadas... .. Dichos ritos, mejor que manifestaciones de “culto”, representarían más bien una serie de prudentes precauciones para complacer y evitar la venganza de los guardianes de las plantas que el hombre se ve obligado a consumir... (p.107)

Pero el Watunna nos dice que el hambre, la enfermedad y la muerte, son un engaño de Odosha (De Civrieux, 1992, pp.43, 209), quien es el responsable de hacer creer a los so'to, que el plan de Wanadi, de extender Kahuña hasta la tierra, ha fracasado. En realidad, los humanos son criaturas de origen celestial, por ende equivalentes a los espíritus dueños o guardianes de las plantas, los animales o la naturaleza. Por ende, si en Kahuña no hay hambre, es porque Odosha no ha instaurado ahí la falsa distinción entre los humanos y los espíritus. Por lo tanto, esta distinción no es verdaderamente trascendental, sino falsa y cualquier intento de replicar la escisión entre espíritus y humanos en unas relaciones políticas de supeditación, no podría ser sino la obra de Odosha. En este sentido, el rol del chamán es clave, porque mantiene vivo el recuerdo y la práctica de que el humano forma parte, en origen, del mundo espiritual.

3.3. Entre el concepto de angustia en Sartre y el estructuralismo de Lévi-Strauss

En el estudio de las estructuras mitológicas de los pueblos americanos, está claro que Lévi-Strauss representa una referencia ineludible. Sin embargo, en ocasiones, puede identificarse en su enfoque una tensión no resuelta, entre lo particular y la totalidad de los elementos estudiados. Como se desarrollará en lo sucesivo de este trabajo, hay enfoques que aunque se han presentado como distantes o incluso contrapuestos al estructuralismo de Lévi-Strauss, tales como el existencialismo de Sartre, pueden servir para un acercamiento más integral del problema del mito en la conformación de las distintas sociedades. La divergencia entre Sartre, como representante del existencialismo y Lévi-Strauss, se ha sintetizado en que el primero representa un humanismo, mientras que el segundo, propone más bien un camino que llevaría a la disolución del humano (Fortanet, 2005, p.4). Para Lévi-Strauss, según plantea Fortanet:

Las ciencias humanas no deben girar en torno a la obsesión humanista, sino que deben disolver las pretensiones totalizadoras de esa idea de hombre y atender, comprender, analizar y comparar sus diferencias sin reducirlas a epifenómenos empobrecidos (Fortanet, 2005, p.4).

Puede entenderse aquí que el humanismo de Sartre sería por ende antropocéntrico y en cierto sentido eurocéntrico, mientras que el antihumanismo de Lévi-Strauss abre múltiples posibilidades, necesarias para la humanidad actual, como lo son el entenderse en relación con la naturaleza (Albán y Rosero, 2016). Así, mientras el humanismo de Sartre, encuentra en la angustia un motivo universal, Lévi-Strauss encuentra poco más que una pretensión antropocéntrica que deriva de un cartesianismo, el cual a su vez ignora cualquier aspecto ajeno a la conciencia (Fortanet, 2005, p.5). El pensamiento de Lévi-Strauss, por su parte, está lejos de derivar en un relativismo cultural, toda vez que en sus *Mitológicas*, se percibe claramente una búsqueda de lo universal en el mito. Haciendo justicia a Sartre, debe decirse que este plantea que su humanismo existencialista funciona a partir de la proyección que cada quien construye de sí mismo en un contexto trascendental (Sartre, 1999, pp.84-5) y por ende no individualista, ni basado únicamente en la conciencia, como lo sería de sustentarse en un cartesianismo.

El concepto de angustia, es esencial en el trabajo de Sartre y como se verá en lo sucesivo, puede resultar un aporte importante a la hora de comprender el rol del mito como relato cosmológico y sus implicaciones sociales. En relación a la pertinencia del concepto de la angustia para contextos espacio temporales ajenos al de Sartre, destacan investigaciones que apuntan a una mayor incidencia de este estado, entre pueblos en proceso de aculturación y dominación colonial (Valeggia y Snodgrass, 2015). Esto puede servirnos, para establecer una primera relación entre el mito, como constructo que dota de sentido la existencia y la angustia

como resultado del alejamiento del mito.

¿Es posible entonces, establecer un vínculo entre el estructuralismo de Lévi-Strauss y el Sartre existencialista? Desde el enfoque de esta investigación es posible, por cuanto las grandes estructuras mitológicas, en sus elementos compositivos de caída e intento de reconexión con un estado idílico, pueden encontrar en la angustia, terreno fértil para la reproducción de los mitos y las cosmologías. Esto es posible, también, si entendemos la angustia como producto de un proceso biológico, marcado por el trauma del nacimiento o por el proceso evolutivo en que emerge la cultura como hecho humano en cuanto separado de los animales —según lo plantea Chris Knight y como se continuará profundizando en lo sucesivo. De este modo, aún cuando Sartre aparentemente se declare enemigo de toda condición intrínsecamente humana que nos pre-condicione culturalmente, en realidad la misma angustia podría ser un elemento de carácter telúrico sobre el cual se extienden y elevan las estructuras mitológicas, asegurando su mantenimiento, junto con el de un determinado status quo. Podría añadirse, que más allá de cómo nos propongamos organizar los conceptos centrales de Sartre o Lévi-Strauss, la angustia, como condición intrínseca al humano, tiene que haber jugado un rol en todo proceso de reproducción tecnológica, mitológica y social. De este modo, la angustia adquiere un carácter no solamente intrínseco al individuo, sino que —siguiendo la sexta tesis de Marx sobre Feuerbach (2010, pp.15-6)—, puede decirse que las estructuras mitológicas son producto de las relaciones sociales, por lo que podríamos plantear la angustia también como un hecho social, vinculante para la conformación de la conciencia.

3.4. Del conflicto entre sexos a la colaboración, como origen de las grandes estructuras mitológicas y su posible manifestación en el Watunna

Chris Knight (1987), considera de gran relevancia el rol que habría jugado la caza de grandes animales en el surgimiento

de la cultura. Parte de una pregunta central: si eran los hombres, quienes se encargaban predominantemente de la caza —ya que las mujeres ocupaban parte importante de su tiempo en la gestación y cría de los niños, así como actividades de recolección y más adelante, del cuidado de ciertas especies vegetales— ¿Cómo aseguraban estas, el suministro de carne proveniente de la cacería? (Knight, Power y Watts, 1995, p.77). La altricialidad, como característica biológica exacerbada en el *homo sapiens*, implica que el proceso de lactancia debe prolongarse por un período de tiempo bastante extenso en comparación con otras especies. Esta lactancia prolongada, obliga a los niños a permanecer junto a sus madres, mientras terminan su desarrollo y se vuelven aptos para el trabajo. Para poder satisfacer los requerimientos energéticos que implica la crianza de los niños, es necesario que las mujeres se beneficien de la cacería efectuada por los hombres.

Para Knight, si la actividad de los hombres en la cacería era grupal, por ende la respuesta de las mujeres a su necesidad de carne, también debía serlo. Partiendo de un amplio análisis de mitos y prácticas culturales de pueblos indígenas y sociedades tradicionales, Knight encuentra un elemento recurrente en la prohibición de prácticas sexuales entre hombre y mujer, antes de las expediciones de caza. Por ende, deduce la existencia de una huelga sexual o “sex strike”, que serviría para forzar a los hombres a traer la carne a las mujeres (Knight, 1987, p.12). Esta práctica, habría estado marcada por un alto grado de solidaridad entre las mujeres (p.452), no solo a lo interno de la aldea. Por ende, debería estar asociada al acompasamiento real o simulado de los ciclos menstruales, empleando los ciclos lunares como referente femenino inter-aldea. Por medio de esta teoría, Knight y otros investigadores encuentran, en su trabajo etnológico, que gran cantidad de mitos, en el contexto de las sociedades tradicionales que los han producido, cobran un sentido desde el punto de vista biológico, evolutivo, medioambiental, cultural y social. Entre los elementos simbólicos, que a su vez sirven de base para los mitos,

se pueden resaltar los siguientes:

El color ocre o rojo, usado como pintura corporal o para la intervención de superficies rocosas, objetos, etc., en una amplia variedad de rituales, que sirve, en un principio, para denotar que todas las mujeres están menstruando (Knight, 1987, pp.12-4). La prohibición del consumo de carne cruda/sanguinolenta por parte de los hombres, que obliga a traer el alimento a la aldea en donde están las mujeres y los niños. (Knight, 1987, p.14). Anfibios, ofidios, el arcoiris y/o la luna, como representación de lo femenino y la periodicidad de los ciclos reproductivos —posteriormente agrarios—. estando asociados, entre otros aspectos, a la humedad/oscuridad y la fertilidad (Knight, 1987, p.24). La exclusión forzosa de la mujer, de la vida cotidiana compartida, durante su menstruación (Knight et.al, 1995, p.107).

En nuestro caso de estudio, podemos encontrar varios elementos estructurales del mito, que encuentran sentido dentro del marco teórico propuesto por Knight y asociados. En este sentido, no debe perderse de vista que el origen de estas estructuras míticas, muestra cómo unas determinadas condiciones biológicas y ambientales, propician el desarrollo de construcciones simbólicas similares, sin que medie necesariamente un proceso de difusión cultural, o sin que actúen elementos como el inconsciente colectivo, propuesto por De Civrieux, como causa de la similitud de las estructuras mitológicas (1992, p.23). Por ende, es importante aclarar que los so'to, que no conforman una sociedad típicamente cazadora-recolectora, puesto que tienen una determinada capacidad para la agricultura u horticultura (De Civrieux, 1974, p.93), guardarían sin embargo una conexión mitológica con un pasado probablemente anterior a su conformación como grupo étnico individual y en el que no se había desarrollado aún la agricultura y mucho menos alguna forma de estratificación social.

Encontramos también, una relación entre la serpiente como símbolo de la fecundidad, asociada a su vez al arcoíris, en la figura de Huio. La anaconda Huio, a su muerte, se transforma en

arcoíris y deja caer huehanna, una especie de huevo donde estaban los humanos traídos por Attawanadi. Antes de esto, Huio había escapado de múltiples intentos de Nuna, la luna, por sacar de su vientre, Huehanna, donde la había guardado ella misma. Podemos identificar, en la figura de Huehanna, una representación de la fecundidad, especialmente si tomamos en cuenta que los gemelos Iureke y Shikiemona —equivalentes a los grandes personajes míticos recurrentes en gran cantidad de civilizaciones—, nacieron al caer del vientre de Huio. A su vez, en la situación de conflicto entre Huio con la luna, Nuno, puede evidenciarse —siguiendo a Knight—, una relación con el enfrentamiento entre hombres y mujeres marcado por la periodicidad en los ciclos de caza, cocina, relaciones sexuales y el ritmo de la menstruación.

Resulta así mismo altamente sugerente, considerar la importancia que tiene el sistema fluvial en la economía y la producción de alimentos a través de la pesca en la región amazónica. Dicha actividad, sumamente importante para la alimentación de los pueblos indígenas, debió jugar un rol esencial en épocas pre-agrarias, además de la caza de animales terrestres. El Watunna describe una etapa previa a la agricultura, en que primaba el hambre y la gente tenía que comer tierra (De Civrieux, 1992, p.173). No solo no había agricultura, sino que no existían ríos (p.174). Más tarde, habiéndose formado los ríos, Attawanadi, pescando, captura un pez al que ve como mujer y por la que se siente atraído sexualmente. Inicia una pelea entre ambos por la cual, quien resultara ganador, se llevaría al otro a su casa (De Civrieux, 1992, p.57). Esto puede entenderse como una diatriba que define la uxorilocalidad o patrilocalidad, ya que a la victoria de Attawanadi, este se lleva incluso a sus suegros a su casa (p.71). Sin embargo, en consonancia con las ideas de Knight y asociados, se revela que la mujer representa un gran peligro para el hombre, pues en su vagina se esconden peces caribe, que cercenan el pene de quienes intentan acceder. Por medio de artimañas, Attawanadi logra penetrar a la mujer pez, no sin antes ser ayudado por

otras entidades masculinas, que en grupo, la “desfloran”, sin ser castrados en el proceso. De este modo, estaríamos ante una situación que incorpora al mismo tiempo, un conflicto de género que define tanto la subsistencia —la mujer no deja de ser un pez, y por ende: alimento—, como el dilema entre uxori-localidad y patrilocidad. Esta confrontación, tiene como signo la sangre de los hombres, que mana de sus genitales castrados, así como aquella producto del desfloramiento y como trasfondo, la pesca como actividad para la obtención de alimentos. Por otra parte, no debe perderse de vista que en el rol constructivo de Attawanadi, este habría sido el responsable de enseñar a los hombres a construir casas, lo cual sugiere a su vez, la implantación del modo de vida que subsiste entre los so'to no-aculturados. El hecho de que los peces no sean animales sanguinolentos, en comparación con los animales de caza terrestre, pero que el mito incorpore la sangre al proceso de pesca/violación, sugiere una conexión entre la caza y la pesca como medios de apropiación para la subsistencia. Así mismo puede entenderse en el marco de la teoría de Knight, por cuanto las distintas formas de "male menstruation" —por ejemplo, la circuncisión— serían un acto ritual que se relaciona con la imposición del patriarcado (Knight, 1987, pp.17-8).

Por otra parte, la teoría de Knight toma como referentes destacados, aunque no exclusivos, entornos en ocasiones semi-desérticos, por ejemplo donde habitan los !Kung, en que la pesca no tiene un rol tan importante como en el Amazonas. Sin embargo, es importante destacar, que en varios casos estudiados por Knight, el consumo de animales no-sanguinolentos, como peces y tortugas, está restringido a los hombres (Knight, 1987, p.332) o directamente, su manipulación o preparación, al igual que la carne sanguinolenta, está permitida solo a las mujeres, pudiendo correr, los hombres, un grave peligro, si tienen demasiado contacto con la sangre o los peces (Knight, 1987, pp.321—2). En referencia al encierro de las mujeres durante la menstruación, el Watunna incluye un relato que evidencia la avidez de los hombres por la

sangre, de la que se derivaría esta práctica, que tendría como fin, proteger el núcleo poblacional de las incursiones de otros grupos (De Civreux, 1992, p.224). Esto puede entenderse también, a la luz de la teoría de Knight, como una forma de preservar la supervivencia del grupo, especialmente las mujeres y los niños, trayendo los hombres la cacería a una aldea fija, por medio del ciclo menstruación-luna llena-cacería-cocina-cohabitación (Knight et.al, 1995, p.83).

4. PROPUESTAS DE CONSTRUCCIÓN TEÓRICA

4.1. El mito y los rituales cotidianos como factor conservador en una sociedad no-estratificada.

Aún cuando no exista una relación directa entre las cosmologías indígenas y la organización socio-espiritual jerarquizada, como la que plantea Sahlins (2017), sí podemos asumir que existe una relación entre las cosmovisiones, manifestaciones rituales y la organización social (Turner, 1980, p.33; Durkheim, 1982, p.2; Broada, 1983; López Lara, 2005). Es posible inferir que en una sociedad organizada en cacicazgos, como la arawak, la mayor especialización de los individuos —lo cual incluye la concentración del poder político y religioso en el chamán-cacique—, resta la posibilidad de que cada individuo tenga una comprensión más amplia —podría decirse totalizante—, del entorno social, mítico y ecológico en que vive. El surgimiento de una clase sacerdotal altamente especializada, más aún aquella ligada al poder político, no solo en el caso arawak, sino náhuatl, o de cualquier otra sociedad indígena estratificada, implica el olvido por parte del común de la población del conjunto de sutilezas que ordenan la vida comunitaria con un sentido cosmológico y da paso a una monopolización del conocimiento y del poder, así como una eventual pérdida progresiva del sentido vital, que se manifestará con mayor intensidad —haciendo un ejercicio de extrapolación—, a partir de la modernidad. Igualmente, la especialización en

oficios como la agricultura o ciertas labores artesanales, aísla a los individuos de un conocimiento suficientemente amplio, no solo de las demás técnicas, sino de los mitos y cantos asociados a estas. En este sentido, es una referencia clave el trabajo de David Guss (1994) y Alessandra Caputo (2016), que muestran cómo la actividad artesanal está ligada a la transmisión de elementos mitológicos.

Con la emergencia de figuras sacerdotales propias de las sociedades de clase, tienden a disminuir las reglas y el acceso a las narraciones mitológicas por parte del común de la población. Su conocimiento, por el común de la población, se simplifica, hasta mostrarse principalmente como justificante de la relación de supeditación a ciertas personas, clases o instituciones. Así, cualquier germen de diferenciación, clasificación y ordenamiento, presente en el mito, tiende a convertirse en una contradicción entre saber y no-saber y a su vez, ahora sí, entre poder y subordinación. No es que una determinada cosmovisión tenga como consecuencia la separación de los individuos en clases, sino que esta se desarrolla junto con la tecnología, la biología, el ambiente y la sociedad en que se produce, manteniéndose inalterables solo aquellos elementos que garantizan la supervivencia del grupo como entidad social. De este modo, en las sociedades no-estratificadas, los mitos generan los límites sociales que en las sociedades de clase bien afianzadas, cumplen ciertas instituciones. Puede decirse también, a manera de hipótesis, que mientras más débil es la conexión de una sociedad entre la cotidianidad y la cosmovisión, esta es más influenciada por factores externos. Esto se habría evidenciado en los diferentes grados de dificultad experimentados por los conquistadores en su proceso de dominación de sociedades predominantemente jerarquizadas como las de Mesoamérica o Los Andes, en comparación con aquellas predominantemente no-estratificadas como los caribes del Oriente de Venezuela.

El Watunna, como mito prototípico, representa también la instauración de una concepción del tiempo que restringe las

posibilidades de la humanidad, al mostrarnos un pasado casi inaccesible, lleno de una gracia y felicidad máximas, la culpa por su destrucción y la consecuente angustia derivada de la nostalgia por ese tiempo virtualmente inalcanzable. Esta concepción del tiempo, solo es posible a partir de la actividad de transformar el medio en que se vive mediante el trabajo, ya que solo de esta manera, se instaura la concepción de procesos técnicos y el tiempo como una abstracción de estos en cuanto a proceso-resultado (Kosik, pp.242-3). El mito restringe el potencial del momento, con su potencial capacidad revolucionaria y solo permite —bajo la concepción cosmológica que establece—, que sea el chamán quien efectúe los grandes viajes que le reconectan con el estado de gracia.

Retomando el diálogo con el presente, podemos extrapolar que mientras el humano moderno se mueve con una sensación de irresponsabilidad, limitada por razones como la clase, género y raza, los límites derivados en parte de un sentido de responsabilidad del indígena caribe, permean casi todos los aspectos de su cotidianidad, sufriendo enfermedad o muerte al quebrantar cualquier mínima norma. De este modo, es posible que el mito ejerza un rol inmovilizador —o contrario a la dinamización o a la revolución tecnológica y social—, ya que favorece el conservadurismo (De Civrieux, 1974, p.36). Barandiarán (1962) menciona que entre los so'to una de las causas de la enfermedad, es justamente la “ruptura de la estricta jerarquía escalonada de las energías vitales” (p.84). Esta estructura, como se ha señalado, no representa una verdadera jerarquía (ver nota 9) sino un orden intangible, aunque entrelazado con la realidad; conforma un carácter aún más importante que el de una superestructura, ya que no es una simple ideología, sino que se trata de una realidad materializada en todos los aspectos de la vida, desde la vivienda, a las actividades productivas tales como: artesanía, agricultura, festividades, etc.

Las instituciones de las sociedades de clases, se valen

de las narrativas míticas, reproducidas a partir de la angustia latente en el individuo, para tomar estos elementos, que en sí mismos no denotan estratos sino un orden complejo y delicado, transformándolo, ahora sí, en estratos socio-espirituales.

4.2. El mito como vector de un germen de estratificación social

La extensión de unos elementos cosmológicos recurrentes, no solo entre los caribes sino entre arawakos, tupi-guaraní, gé, e incluso grupos mesoamericanos, andinos y norteamericanos, podría sugerir la posibilidad de un mito originario común en cuya difusión, la región amazónica, podría haber sido de gran importancia (Góes Neves, 2007, p.120) (Valdez, 2013, p.73). Sin embargo, para que estos mitos puedan comprenderse como asociados a un cierto tipo de organización social, la clave sería ver en estas narraciones, gérmenes, que aún cuando en sí mismos, no denoten estratificación, puedan desarrollarse en tal sentido. El mito podría ser, así, el responsable de portar un germen de transformación social, que al resonar con ciertas condiciones materiales, propias del desarrollo socio-histórico de un determinado grupo, da pie a la eclosión de una sociedad estratificada. Aún de ser cierta esta idea, el poder del mito en un sentido u otro —para mantener sociedades igualitarias o estratificadas—, solo se activa si el ser social y las condiciones materiales son lo suficientemente propicios para que este aspecto del mito sirva a una determinada forma de organización social.

Esto nos lleva a un conocido problema, desarrollado por Marx y Engels en *La Ideología Alemana* (1974). Podríamos pensar, siguiendo una posición idealista, que la construcción de las jerarquías, en las cosmologías de sociedades económicamente igualitarias, es la evidencia de que antes de que se den determinadas condiciones materiales —especialmente la producción de excedentes, como sucede en pueblos cazadores recolectores a los que hace referencia Sahlins—, la idea de la estratificación ya ha hecho su aparición. Este es el planteamiento de Sahlins

a partir del trabajo de Hocart (Beidelman, 1970, p.313). Sin embargo, lo que nos muestra la arqueología, al menos desde Vere Gordon Childe (1996), al develar los procesos de desarrollo de los medios de producción, que en numerosos casos ha llevado a la estratificación social, es que no puede establecerse una relación causal entre mitología y organización social, aunque sí complementaria e interdependiente. Es decir, que junto a los mitos, la sedentarización, la producción de excedentes, etc., hay un ser social que condiciona el desarrollo de la cultura, tanto en sus aspectos productivos y de intercambio, como mitológicos y religiosos. En este sentido, Kosik (1988), parafraseando a Kurt Konrad, señala que “...el único portador verdadero del movimiento social es el hombre en el proceso de producción y reproducción de su vida social” (p.130).

De este modo, el mito puede llegar a ser expresión de diversas tensiones sociales, algunas de las cuales están dormidas —como gérmenes que aún no han brotado—, mientras que otras están activas. Sin embargo, el fenómeno de la similitud de elementos mitológicos en organizaciones sociales claramente diferenciadas, apunta no solo a un contexto evolutivo común como inicio del mito, sino que dicho origen, se produce en sociedades no-estratificadas, con un tipo de relación cuyas tensiones internas conducen al desarrollo de fuertes lazos de cooperación, posibilitados por la capacidad para la elaboración de construcciones simbólicas, como lo plantean Knight et.al. (1995) y en oposición a la tesis de Sahlins.

Si tomamos como cierta la teoría desarrollada a partir del trabajo de Knight, podemos extrapolar el que algunos elementos, como el uso característico del ocre como pigmento en las prácticas rituales, asociado a una sociedad cazadora-recolectora, se vuelva menos relevante en una sociedad agraria. En cambio, elementos simbólicos representativos de la periodicidad o la fecundidad, como los ofidios y batracios, se mantienen e incluso adquieren un rol protagónico. De aquí se deriva, que los rituales de pintarse

el cuerpo de rojo, pasan a un estado durmiente, mientras que la exaltación de ciertos aspectos de la fecundidad y la periodicidad, por cuanto pueden asociarse a la producción agraria, adquieren un rol protagónico. La cosmología que conserva una sociedad no-estratificada, no posee elementos intrínsecamente estratificados, pero vistos desde una sociedad estratificada, se proyectan en este, muchos elementos del nuevo orden social.

Finalmente, una sociedad estratificada solo sería posible en el caldo de cultivo de la angustia, que como se ha dicho es producto de una capacidad para comprender el tiempo a través del proceso del trabajo. La angustia, puede encontrar su mecanismo de resolución cotidiana, como se ha sugerido, en la hipernormatización de la vida o por el contrario, en dejar en manos de una clase social determinada, las labores de ordenamiento entre la sociedad, el mundo natural y los planos espirituales — previamente escindidos—.

4.3. De la nostalgia por el paraíso a la angustia.

Abel Sánchez Peláez (2013), plantea la angustia como un hecho biológicamente determinado, pero también marcado por el desarrollo de la historia. Esta tesis aporta cualidades particulares a esa angustia, en función del contexto específico en que se produce. A este respecto, citando a Paul Tillich, se refiere a tres grandes períodos históricos de la angustia: antigüedad, edad media y moderna. En la primera, habría primado el miedo a la muerte, en la segunda, tendría un carácter moral y en la tercera, esta adquiere un carácter espiritual (p.386). La periodización histórica que hace Tillich para la angustia nos es inútil, por eurocéntrica e imprecisa, aunque el propio Sánchez Peláez, propone la idea de que “la angustia fue cósmica, primitivamente y el hombre pretendió enfrentarla con sacrificios y oblações... ..Comienza de este modo a diferenciarse de la bestia y a vivirse como un yo” (p.386). Tenemos aquí, por ende, una representación análoga de la nostalgia por el paraíso perdido en que no había separación de

los animales y la naturaleza a la que a su modo, hace referencia Cohen.

Elementos comunes entre el Watunna, y muchos mitos amazónicos, sugieren la idea de que toda construcción cultural que hace posible la supervivencia del individuo —que solo se entiende a sí mismo como parte de un grupo, con unas prácticas culturales específicas— viene de afuera, para ser exactos, de arriba, del cielo. Esto puede entenderse, desde una concepción existencialista, como una manifestación del ser arrojado (Sartre, 1999, p.43). Por otra parte, Marc de Civrieux, en su introducción de la edición de 1992 del Watunna, plantea como “...motivo fundamental de angustia para el hombre arcaico: el carácter transitorio, efímero, destructible de todas las cosas creadas y el presentimiento del fin de nuestro mundo” (p.24). De este modo, el carácter cíclico del Watunna, con las continuas venidas de enviados de Wanadi y la esperanza en la eclosión de una nueva Huehana acompañada de un cuarto damodede, viene a responder a esta angustia. Así, la angustia, más que la causa específica del surgimiento de mitos con un sentido cosmológico —cuyo origen parece ser de índole evolutivo y estar asociado a la capacidad de los humanos para producir símbolos a la vez que a una gran desventaja derivada de su altricialidad— es necesaria para que una vez olvidado el sentido originario del mito, este se reproduzca, dando unas respuestas y un sentido, que de otra manera harían muy difícil la existencia.

Las cosmologías, como parte de un constructo solo posible a partir de ciertas capacidades inherentemente humanas para la construcción de símbolos, en un contexto primigenio de sociedades igualitarias sustentadas en la caza, se puede explicar con una base principalmente material. Esto último, si entendemos lo material como aquello que tiene una existencia “...independiente de la conciencia o de cómo sea conocida” (Bate, 1998, p.35). Sin embargo, la angustia conforma un sustrato necesario para el mito por cuanto requerido para que este se reproduzca socialmente.

Por tanto, la angustia propicia lo conservador en lo cotidiano y lo ritual, pero también hace posible la revolución en ciertas coyunturas. El mito, en un nivel simbólico, permite compartir la angustia, y transferirla a una cotidianidad ritualizada.

Si se toma en cuenta, para la definición de angustia, el trabajo de Kierkegaard (1982), se puede identificar la pertinencia de este concepto en el contexto teológico en que surgió, lo cual lo hace especialmente útil para el estudio del fenómeno religioso en general. Sin embargo, mucho más tarde, lo que vienen a hacer a su modo Sartre y Camus, puede resumirse, lacónicamente, como demostración filosófica y si cabe, evidencia literaria, de que la angustia no está restringida al ámbito teológico sino que es pertinente incluso en el ámbito de una praxis revolucionaria, así como de una filosofía y una antropología desprovista de un bagaje teológico. La angustia es un estado intrínsecamente humano, que hace posible que en su huída del estado de desasosiego, el humano recurra a construcciones cosmológicas ya elaboradas. El problema es, que para que esto sea así, corremos el riesgo de considerar las cosmovisiones como algo desprovisto total o parcialmente de funcionalidad práctica en lo estrictamente material y económico, lo cual es contrario a lo que nos muestran Knight et.al. (1995), para quienes los mitos, como constructo simbólico cultural serían esenciales para el mantenimiento de la especie. Por ende, tendríamos que tomar en cuenta, que producto de la transformación de las condiciones ecológicas, desarrollo de los medios de producción y organización social, el mito puede ir perdiendo aspectos funcionales en lo económico y lo biológico —sin que esto signifique su anulación definitiva— y ganando funcionalidad en el plano de la conciencia, compensando la angustia.

En un trabajo titulado *Must anguish isn't an illness but an evolved response to adversity* (2020), Kristen Syme y Edward Hagen, plantean, como sugiere el título, la importancia que la angustia juega en el desarrollo de la especie, incluso en un

sentido evolutivo. Partiendo del hecho biológico, según el cual es conveniente sentir tanto dolor como placer, en sus diversas manifestaciones —físicas y psíquicas incluidas—, Syme y Hagen plantean la importancia del sufrimiento psíquico ocasionado por el continuo roce social que nos caracteriza, junto con la mayor parte de los primates y en contraste con el 70% restante de los mamíferos —de comportamiento marcadamente solitario. Aunque Syme y Hagen tienden a emplear el término angustia como un concepto que reúne una serie de afecciones de índole patológico, especialmente la depresión —al igual que Vallengia y Snodgrass (2015)—, ofrecen una amplia base de referencias en cuanto a investigaciones que confirman el rol del dolor psíquico para asegurar la sobrevivencia de la humanidad desde sus orígenes. Reconocer elementos como la exclusión o disgusto por parte de la comunidad, motivada, por ejemplo, por un comportamiento inadecuado, habría jugado un rol clave en el afianzamiento de los roles sociales. De aquí puede derivarse, que si las construcciones cosmológicas y las prácticas culturales asociadas a estas, pueden haber surgido como una refinada estrategia adaptativa, su mantenimiento dentro del grupo social en cuestión, habría sido posible en la medida en que los individuos tuvieran capacidad para percibir y responder a las reacciones del grupo, a veces sutiles, ante el incumplimiento de alguna norma, re-incorporándose así al *habitus* instituido. Así mismo, la alta funcionalidad de las estructuras cosmológicas para mantener, no solo un determinado orden social, sino una existencia con sentido, puede evidenciarse en la baja prevalencia de prácticas como el suicidio en sociedades no-aculturadas, a la par que el fenómeno contrario en sociedades indígenas bajo alguna forma de dominación política o económica (Vallengia y Snodgrass, 2015).

Es importante acotar que la angustia aquí planteada no implica necesariamente un estado presente y continuamente evidente en la cotidianidad. En cambio, implica que la angustia podría haber sido clave en determinados momentos para la

conformación —y especialmente la reproducción— de los mitos, más como una fuerza latente que como un estado patente y generalizado. Al respecto, Sartre plantea que no todo el mundo manifiesta su angustia, porque la enmascara (1999, p.36) —podríamos decir que sistemáticamente—, para lo cual los constructos religiosos ofrecen una herramienta práctica de gran sofisticación. La angustia, no sería meramente una fuerza inmovilizadora, sino que también ofrece importantes posibilidades revolucionarias (Sartre, 1999, p.87), de las que podría partir la vocación del chamán por conectarse con un potencial olvidado por la comunidad, así como una expresión análoga del anhelo por el tiempo mesiánico de Benjamin (2008). Si para Knight, siguiendo a Levi-Strauss, hay estructuras comunes para los mitos en toda América y por extensión a otras partes del mundo (Knight, 1987, p.26), un elemento recurrente es el de un ascenso heroico para apropiarse de algo valioso a través de una ruta que vincula el cielo y la tierra (Lévi-Strauss, 2000, p.509). El viaje de Medatia representa este acto heroico y al mismo tiempo ontológico, de una praxis que libera a los humanos convertidos en animales y de este modo religa el mundo celestial de Kahuña con la tierra. Al mismo tiempo, el mito representa la necesidad de volver a ese estado originario, de donde todo proviene, anterior a la separación y la alienación.

5. CONCLUSIONES

La tesis planteada por Sahlins, a partir de las ideas de Hocart, según la cual hay una relación unidireccional y de supeditación de la organización social a la cosmología, así como el supuesto carácter estratificado de aquellos mitos propios de las sociedades consideradas igualitarias, puede cuestionarse a partir de distintos argumentos e hipótesis plausibles:

A) Encontrar aspectos realmente estratificados en el Watunna, sería más el producto de una proyección por parte de los potenciales observadores, que una realidad. Lo que se

observa en el común de los mitos, es una estricta delimitación de entidades, con potencialidades bien definidas, que sin embargo son vulneradas por figuras de tipo trickster o por los chamanes.

B) Las sociedades marcadamente estratificadas, al igual que aquellas consideradas igualitarias, como los so'to, comparten elementos mitológicos comunes que parecen derivarse de un proceso de desarrollo en la capacidad para construir símbolos. Este proceso, parece originarse en las primeras sociedades, caracterizadas por un modo de producción apropiador, en que el conflicto social predominante es entre mujeres y hombres.

C) El mito, posee propiedades eminentemente conservadoras, tanto en las sociedades consideradas igualitarias, como aquellas estratificadas. Sin embargo, para la reproducción de los mitos en la vida cotidiana, la angustia juega un rol fundamental. La angustia, está intrínsecamente ligada a una concepción del tiempo a partir del trabajo como proceso para la transformación de la naturaleza, y a su vez de los ciclos en las actividades esenciales para la supervivencia y la reproducción biológica de la humanidad.

D) Esta angustia, es importante no solo como sustrato para la reproducción del mito a través de su asimilación e internalización en los individuos, sino que a su vez, posibilita el cuestionamiento sobre el devenir de la sociedad en el futuro. El futuro al que apunta el Watunna, es el de la posibilidad de poder realizar el continuum con la realidad material/espiritual, volver al estado en que los humanos tenían una potencialidad similar a aquellos que habitan un cielo que no está separado de la tierra, los Kahuhana.

E) Por todo lo anterior, no se puede considerar que el mito lleve implícito una estratificación con carácter trascendental, sino que por el contrario, se sustenta en la esperanza de revertir el incidente que propició, en un primer momento, que el plan de Wanadi no prosperara. La práctica chamánica actualiza la posibilidad de los humanos para la reconexión con su estado real

de unidad con el mundo natural y espiritual, aquel que ha sido velado de la vista por Odosha a través de sus engaños.

NOTAS

- 1 Pablo del Cerro, es el seudónimo de Antonieta Pepin, Nenette, compañera y coautora de varias obras, junto con Héctor Roberto Chavero, Atahualpa Yupanqui.
- 2 De Barandiarán, lo llama Seduhèdi Wanadi (De Barandiarán, 1979, p.70), aunque citando también a De Barandiarán, David Guss (Tejer y cantar, p.92), afirma que este damodede se llama Enaadi-Wanadi.
- 3 Esta idea, según la cual de la placenta enterrada nació Odosha, está también en De Barandiarán, (De Barandiarán, 1962, p.70) aunque con la variación de que a Odosha se le llama Kàhu, lo cual para Guss no es sino el nombre propio del ser demoníaco que es Odosha (Guss, p.92).
- 4 De Barandiarán lo llama Ette Wanadi (De Barandiarán, 1962, p.71), en correspondencia con el término Ette, que hace referencia a la vivienda, una de las aportaciones de este damodede.
- 5 El mito de los gemelos es uno de los más recurrentes en diversas culturas y períodos, no solo amazónicas sino de toda América, Asia, África y Oceanía.
- 6 Esta idea, se encuentra dispersa en una amplia gama de mitos de la región amazónica. Entre los grupos tupi-guaraní y gé, Lévi-Strauss reporta un mito según el cual, “Los antepasados de los pécaris fueron seres humanos que se mostraron ‘inhumanos’” (2002, p.90). Por su parte, Marie-Claude Mattei-Muller, reporta en Yoroko, confidencias de un chamán panare (p.24), el evento conocido como “La gran mezcla”, de características similares. De igual manera, esta idea, puede rescatarse también de David Guss (1990 p.60).
- 7 Huasuadi, el arcoíris, es la corona de plumas de Huio (De Civrieux, 1992, p.81).
- 8 El propio Barandiarán (1962), luego de establecer una visión

esquematzada en "planos", de la cosmología so'to, puntualiza que esta es simplemente una síntesis y que en realidad, todos los cielos conforman una "...gran Morada Cósmico-Celeste, de forma cónico circular, exactamente como la gran vivienda cónico-circular Yekuana" (p.65).

BIBLIOGRAFÍA

- ALBÁN, Adolfo. Rosero, José. (2016). Colonialidad de la naturaleza: ¿Imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia. *Nómadas* N°45, pp.27-41.
- BARANDIARAN, Daniel de. (1962). Shamanismo yekuana y makiritare. *Antropológica*, Sociedad de Ciencias Naturales La Salle, pp.61-90.
- BARANDIARÁN, Daniel de. (1979). Introducción a la cosmovisión de los indios Ye'kuana-Makiritare. Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello.
- BATE, Luis Felipe. (1998). El proceso de investigación en arqueología. Barcelona, España: Crítica.
- BEIDELMAN, Thomas O. (1970). Neglected Master: A. M. Hocart. *Journal of interdisciplinary history* Volumen 2 N°3, pp.311-16.
- BENJAMIN, Walter. (2008). Tesis sobre la historia. México D.F. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- BIORD CASTILLO, Horacio. (2001). Los aborígenes de la región centro norte costera. Una ponderación etnográfica de la obra de José Oviedo y Baños. Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello.
- BROADA, Johanna. (1987). The Provenience of the Offerings. En Elizabeth Hill Boone. (Ed), *The Aztec Templo Mayor* (pp.211-256). Washington, Estados Unidos: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- BRUITON, Natalia y Steinmuller, Hans. (2021) State Legibility and Mind Legibility in the Original Political Society. *Religion and Society: Advances Research* 12. pp.39-55.

- CAPUTO, Alessandra. (2016). La cestería masculina ye'kuana: mediaciones simbólicas entre lo indómito y lo doméstico. *Revista Argos*. Vol. 33 N°64-65, pp.13-47.
- CAPUTO, Alessandra. (2017). Coexistencia de cosmovisiones en la comunidad eñepá de La Batea a partir del impacto evangelizador de Misión Nuevas Tribus. *Revista de Antropología Chilena*. Volumen 49, N°3, pp.445-460.
- CIVRIEUX, Marc de. (1974). *El hombre silvestre ante la naturaleza*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- CIVRIEUX, Marc de. (1992) *Watunna. Un ciclo de creación en el Orinoco*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- COHEN, Alan. (1991). *The decadence of the shamans or Shamanism as a key to the secrets of communism*. Londres, Inglaterra: Unpopular Books.
- COHEN, Alan. (3/7/2018). *Doctors of the dreaming. Ciclo de conferencias del Radical Anthropology Group*. Daryll Forde Seminar Room. Londres, Inglaterra. Disponible en: <https://vimeo.com/289257488>
- DESCOLA, Philippe. (1998). *Las cosmologías de los indios de la Amazonia*. Zainak N°17, pp.219-227.
- DUCHESNE WINTER, Juan. *Caribe*, (2015). *Caribana: cosmografías literarias*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones Callejón.
- DURKHEIM, Émile. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid, España: Akal Editor.
- ENGELS, Friedrich. (2017). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Recuperado de: https://www.marxists.org/espanol/m—e/1880s/origen/el_origen_de_la_familia.pd
- Fortanet, Joaquín. (2005). *El debate humanismo antihumanismo*. *Astrolabio*, Revista electrónica de filosofía, n°0, S/P.
- GÓES NEVES, Eduardo. (2007). *El formativo que nunca terminó: la larga historia de estabilidad en las ocupaciones humanas de la Amazonía central*. *Boletín de arqueología PUCP*. N°11, pp.117-142.
- GORDON CHILDE, Vere. (1996). *Los orígenes de la civilización*.

- México DF. México: Fondo de Cultura Económica.
- GUSS, David. (1994). Tejer y cantar. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- Harris, Marvin. (1994). El materialismo cultural. Madrid, España: Alianza Editorial.
- HARRIS, Marvin. (1996). El desarrollo de la teoría antropológica. El desarrollo de la historia y las culturas. México DF. México: Siglo XXI Editores.
- KIERKEGAARD, Søren. (1982). El concepto de la angustia. Madrid, España: Espasa—Calpe.
- KNIGHT, Chris. (1987) Menstruation and the origins of culture. A reconsideration of Lévi—Strauss's work on symbolism and myth. (Tesis de Doctorado) University College, London.
- KNIGHT, Chris. (1991). Blood Relations: Menstruation and the origins of culture. Londres, Inglaterra: Yale University Press.
- KNIGHT, Chris; Power, Camilla y Watts, Ian. (1995). The human symbolic revolution. Cambridge archaeological journal. 5:1, pp75—114.
- KOSIK, Karel. (1988). Dialéctica de lo concreto. Caracas, Venezuela: Grijalbo.
- LEÓN PORTILLA, Miguel. (2006). La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes. México DF, México: UNAM.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (2000). El hombre desnudo. México D.F. México: Siglo XXI Editores.
- LÓPEZ LARA, Álvaro. (2005). Los Rituales y la construcción simbólica de la política. Una revisión de enfoques. Sociológica, año 19, número 57, pp.61-92.
- LUXEMBURGO, Rosa. (1974). Introducción a la economía política. Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- MARX, Karl. Engels, Friedrich. (1974). La Ideología Alemana. Montevideo, Uruguay: Pueblos Unidos.
- MARX, Karl. Engels, Friedrich. (2010). Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- MORGAN, Lewis (1971). La sociedad primitiva. Madrid, España:

Ayuso.

- NEZAHUALCÓYOTL. (2005). Cantares. Caracas, Venezuela: Ministerio de la Cultura.
- POWER, Camilla. (21/1/2020) Laughing at the Gods – Bushman Trickster Tales. Ciclo de conferencias del Radical Anthropology Group. Daryl Forde Seminar Room. Londres, Inglaterra. Disponible en: <https://vimeo.com/387197939>
- ROBIOU LAMARCHE, Sebastián. (2000). La gran serpiente en la mitología taína. Boletín de Arqueología. N°3, pp.51-8.
- SAHLINS, Marshall. (2017) The original political society. HAU. Journal of Ethnographic Theory 7 (2). pp.91—128.
- SÁNCHEZ PELÁEZ, Abel. (2013). Existencia y vida, Tomo I. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- SARTRE, Jean Paul. (1999). El existencialismo es un humanismo. Recuperado de: https://www.maristaslujan.edu.ar/files/3.-Filosofia_Sartre_El-existencialismo-es-un-humanismo.pdf
- SYME, Kristen y Hagen, Edward (2020). Must anguish isn't an illness but an evolved response to adversity. Recuperado de: <https://psyche.co/ideas/most-anguish-isnt-an-illness-but-an-evolved-response-to-adversity>
- TAIPE CAMPOS, Néstor. (2005). La sustitución en los ritos de sacrificio. Revista de Antropología Experimental. N5. pp.1-6.
- TURNER, Victor. (1980). La selva de los símbolos. Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- VALDEZ, Francisco. (2013). Primeras sociedades de la alta amazonía. La cultura mayo chichipe – marañón. Quito, Ecuador: Instituto de Patrimonio Cultural de Ecuador.
- VALEGGIA, Claudia R. y Snodgrass, J. Josh. (2015). Health of Indigenous Peoples. Annual Review of Anthropology. Vol. 44. pp.117-135.
- VARGAS, Iraida. (1990) Arqueología, ciencia y sociedad. Caracas, Venezuela: Abre brecha.
- VITEBSKY, Piers. (2006). Los Chamanes. Hohenzollernring, Alemania: Evergreen.

RE-ESTUDIO DEL SITIO ARQUEOLÓGICO LA MATA, ESTADO ARAGUA, VENEZUELA*

BARRIOS CALDERA, MERNY SAMANTHA 

SOCIEDAD VENEZOLANA DE ANTROPOLOGÍA FORENSE CHARLES DARWIN

CORREO ELECTRÓNICO: mernysam@gmail.com

RESUMEN

El reestudio realizado de la distribución estratigráfica y la producción cerámica del sitio prehispánico La Mata identificó un componente atípico como distintivo de la ocupación humana Pre-Valencioide. Con un estudio sistemático y reconstructivo se organizó la información de las colecciones e investigaciones previas, reconstruyendo el contexto arqueológico y estratigráfico. Los resultados obtenidos evidenciaron la existencia de un componente atípico asociado al contexto más antiguo del sitio, demostrando su vinculación Pre-Valencioide.

PALABRAS Clave: Cuenca del Lago de Valencia, Aragua, Reconstrucción contextual, Serie Valencioide.

RE-STUDY OF THE ARQUEOLOGICAL SITE OF LA MATA, ARAGUA STATE, VENEZUELA

ABSTRACT

The resurvey of the stratigraphic distribution and pottery production at the La Mata prehispanic site identified an atypical component as distinctive of the Pre-Valencioid human occupation. With a systematic and reconstructive study, the information from previous collections and research was organized and the archaeological and stratigraphic context was reconstructed. The results obtained showed the existence of an atypical component associated with the oldest context of the site, demonstrating its Pre-Valencioid linkage.

KEY WORDS: Lake Valencia Basin, Aragua, Contextual reconstruction, Valencioid Series.

*Fecha de recepción: 09-10-2023. Fecha de aceptación: 12-02-2024.

INTRODUCCIÓN

El área de la Cuenca del Lago de Valencia se presenta para la arqueología venezolana como una de las regiones más estudiadas, debido a la gran cantidad de sitios prehispánicos que en épocas antiguas tuvieron lugar en ella. Es por ello que muchos han sido los historiadores, científicos y arqueólogos interesados en comprender el poblamiento de Venezuela a partir de los grupos humanos asentados en el área centro norte del país, buscando las posibles relaciones que tuvieron con otras regiones de la geografía nacional. Esta área de interés se extiende a partir de su centro comprendido por una formación endorreica de agua dulce, la cual ha sido fuente de gran interés científico debido a las condiciones ambientales que presenta, sus características geológicas y climáticas siendo considerada desde los inicios de la investigación arqueológica en el país como un punto de partida para la indagación acerca de los primeros grupos humanos que habitaron esta región centro-norte de Venezuela.

Una de las principales características de interés del Lago de Valencia son las variaciones registradas en los niveles de sus aguas, los cuales representan la principal fuente de información al elaborar una investigación sobre el sitio, dado que aspectos como los cambios constantes de las aguas influyeron en los suelos del terreno circundante al Lago, y las condiciones ambientales de la zona lo mantienen dentro del clima tropical, dan paso a la formación de una extensa superficie llana muy fértil en sus alrededores, transformando esta zona en un área atractiva con muchos recursos naturales para la subsistencia provechosa de los asentamientos propios de la época prehispánica. Son estas condiciones ambientales, las que conllevan a las investigaciones arqueológicas desde los inicios de la disciplina en el país a interesarse por esta área centro-norte de Venezuela. Muchos son los sitios arqueológicos poseídos por la cuenca del Lago de Valencia repartidos entre los Estados Carabobo y Aragua, los cuales representan uno de los acervos históricos más importantes

para la historia prehispánica del país.

Dentro de esta perspectiva, el reestudio realizado se centró en el sitio arqueológico La Mata ubicado en el Estado Aragua, a partir de las colecciones recolectadas por Luis Gerónimo Martínez, Wendell Bennett y Henriqueta Peñalver, las cuales representan el punto de partida para el reconocimiento e interpretación profunda de la cultura material producida durante épocas prehispánicas en el Estado Aragua. Debido a las condiciones en las que se encontraba la información correspondiente a las colecciones arqueológicas seleccionadas, el reestudio se enmarcó dentro de una perspectiva contextual, en la cual la reconstrucción de datos históricos y estratigráficos representó un punto de gran importancia para la identificación de formas artefactuales representativas y el establecimiento de comparaciones interpretativas que permitieran señalar los elementos propios de la producción cerámica del sitio.

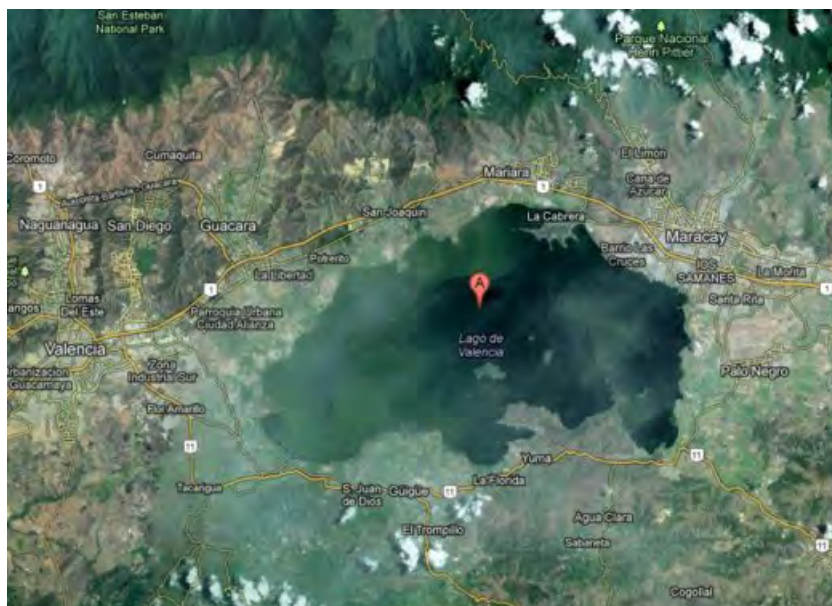
DESARROLLO

Contexto geográfico del Lago de Valencia

El área de estudio conocida como la Cuenca del Lago de Valencia, ubicada en la región centro-norte de Venezuela, se compone administrativamente por los estados Aragua, Carabobo y los islotes caribeños, y ocupa una parte amplia de la depresión del Sistema Cordillerano Central y la Cordillera de la Costa norte, siendo parte de la depresión tectónica que separa estas dos formaciones montañosas. Esta área cubre unos 2750 Km² aproximadamente y en su zona central encontramos la cuenca endorreica de agua dulce conocida como el Lago de Valencia, tal como puede observarse a continuación (ver Mapa 1).

El Lago de Valencia, es reconocido por los variados períodos de llenado y secamiento que ha experimentado desde sus inicios durante el comienzo del pleistoceno bajo un clima tropical húmedo (Peñalver, 1977 En: Del Valle y Salazar 2009), razón por la que sus aguas inestables lo caracterizan. A causa de los constantes cambios en sus dimensiones, actualmente el Lago

posee 22 islas compuestas en su núcleo por rocas metamórficas, representando “las crestas de cerros sumergidos que conectan las penínsulas” Antczak y Antczak, (2006:418).



Mapa 1. Ubicación actual del Lago de Valencia (Fuente: Google Maps, 2023)

Los primeros estudios acerca del Lago reseñan que para el año de 1727 sus aguas “...subieron tanto que alcanzaron el punto de desbordamiento y drenaron hacia el sur, a través del río Paíto, y de los llanos hasta el río Orinoco” Antczak y Antczak (2006:418), este cambio significativo en el nivel de las aguas del Lago deja en evidencia el posible uso de esta conexión fluvial por parte de canoas de grupos amerindios (Antczak y Antczak, 2006; Marcano, 1971). Debido a estos cambios, los alrededores del Lago en la actualidad son extensiones de terreno que evidencian el antiguo espacio de esta formación endorreica, en consecuencia, sus alrededores están compuestos por terrazas aluviales generadas por la presencia de las antiguas costas (Antczak y Antczak,

2006), asimismo, sus límites este y oeste muestran la extensión de amplias llanuras que en tiempos prehispánicos formaban parte del lecho inicial del Lago de Valencia.

Contexto geográfico del sitio arqueológico La Mata

El sitio arqueológico denominado La Mata, se encuentra ubicado en el área de la Cuenca del lago de Valencia, al oeste del Estado Aragua en el actual Municipio Zamora y a unos 5 km aproximadamente de la orilla este del Lago. Ocupa un área de 12 hectáreas y para la época del primer estudio realizado todo su terreno era empleado como hacienda dedicada a las actividades de siembra, es así como fue conocida bajo el nombre de la Hacienda La Mata durante los tiempos de gobierno del General Juan Vicente Gómez. La zona de ubicación del sitio arqueológico se denomina monticular, dado que en su alrededor se registró la presencia de construcciones artificiales extendidas a lo largo del terreno que poseían características similares a las encontradas en sitios tales como Tocarón, situado a 200 metros hacia el sur de distancia de La Mata, en su norte La Pica y al noreste los sitios de La Cuarta y La Quinta. En el terreno de La Mata, fueron distinguidos 40 montículos aproximadamente y presentaba evidencias de haber pertenecido al antiguo espacio del Lago de Valencia, ya que, de acuerdo a Bennett (1932) se caracterizaba por ser evidentemente plano, no poseer rocas y por la presencia de muchas conchas marinas.

Inicios de la arqueología venezolana; Búsqueda de sitios y materiales

Los estudios acerca de la prehistoria venezolana estuvieron siempre presentes en las disciplinas científicas del país, muchos historiadores señalaban en sus obras hallazgos de viviendas y artefactos domésticos prehistóricos en zonas cercanas al Lago de Valencia, tal es el caso de Tejera en 1875 quien en Venezuela pintoresca e ilustrada, expone la existencia de “casas bajo la tierra,

lo que demuestra que antes de la formación de este lago habían habitantes en la parte que él ocupa” (Tejera 1875:61). Tiempo después, los primeros trabajos antropológicos y arqueológicos realizados en la zona fueron hechos por Vicente Marcano durante el período presidencial de Antonio Guzmán Blanco, posteriormente sus resultados fueron publicados en París por su hermano Gaspar Marcano. Para el año de 1887, Vicente Marcano excavó de forma sistemática en los sitios de Magdaleno, Maracay, Turmero, La Mata, Tocarón y Santa Cruz, todos ubicados a la orilla oriental del Lago, hallando diversos contextos arqueológicos asociados con petroglifos, objetos cerámicos, enterramientos secundarios e instrumentos líticos (Meneses y Gordones, 2009:29).

Entre los hallazgos más importantes de la investigación realizada por V. Marcano, se encuentran los montículos habitacionales-funerarios correspondientes a los sitios de Tocarón, La Quinta y La Mata, siendo este último descrito por el autor como el que poseía la mayor cantidad de “cerritos” (Marcano, 1971). En dicho sitio fueron visualizadas “eminencias artificiales en número cerca de cien, que tienen a veces doscientos (200) metros de largo por quince (15) a veinte (20) de ancho (...) y que están plagadas de restos humanos, utensilios de barro y restos de cocina” (Marcano, 1889:4), fueron excavados 20 montículos artificiales de tierra, caracterizados por ser de forma ovalada, con un diámetro entre 10 y 300 m y unos 3 m de altura. Se recuperaron instrumentos de piedra, collares, adornos y amuletos de hueso y piedra, además de piezas cerámicas, ídolos, puntas de flecha, entre muchos otros hallazgos (Marcano, 1889:5), los cuales formaron parte de la gran cantidad de restos arqueológicos encontrados en los sitios de la cuenca del Lago de Valencia que sirvieron para la interpretación de V. Marcano sobre la producción cerámica de Aragua, en donde se refería a un desarrollo considerable en el arte de la alfarería, dado que presentaba una diversidad y variedad en las formas además de las complejas ornamentaciones que decoraban las piezas.

En el desarrollo de las investigaciones de V. Marcano, se encontraron ciertas limitaciones que dificultaron el conocimiento total del sitio arqueológico, entre estas destaca que había una ausencia de argumentos exactos que dictaran la localización de los sitios estudiados, de los especímenes encontrados, así como también una falta de precisión en la datación de las estructuras monticulares (Osgood, 1943). Para el año de 1903, Alfredo Jahn fue invitado por V. Marcano a la expedición arqueológica en el área del Lago de Valencia, donde llevó a cabo excavaciones que aportaron información arqueológica adicional a la historia prehispánica de la región, ya que a 2,5 Km del borde oriental del Lago de Valencia se hallaron montículos ubicados a la derecha del Río Aragua en los sitios de El Camburito y El Zamuro, posteriormente denominándolo La Mata (Osgood, 1943:13), ubicado en una propiedad con seiscientos (600) hectáreas. Por muchos años se mantuvo la interrogante sobre la relación entre El Zamuro y La Mata, siendo Osgood el que planteara como características particulares de cada sitio que se trataba de "...dos complejos de montículos adyacentes pero separados" (Antczak y Antczak, 2006:443).

Fue reportada la existencia de 50 a 60 montículos en el sitio, sin embargo, fueron escogidos sólo 13 para un estudio más profundo. Dichas construcciones monticulares presentaban "... bases circulares de entre 20 y 40 m de diámetro y unos 2,5 m de altitud" (Antczak y Antczak, 2006: 443). A partir de todo el material arqueológico obtenido de estas excavaciones, Jahn consideró a los mismos como evidencias de las poblaciones Arawak, los cuales para él, estaban vinculadas culturalmente con los Caquetíos "...que habitaban el noroeste de Venezuela más o menos en la misma época que los Valencioides dominaban la cuenca del Lago de Valencia" (Antczak y Antczak, 2006: 443).

Durante el desarrollo de la década del 1910 varios fueron los investigadores y arqueólogos como Spinden (1915), L. Oramas y M. Castillo (1919), que realizaron exploraciones por

el valle aragüeño, especialmente en las costas e islas del Lago aportando una mayor atención al sitio La Mata. Para finales del año 1920, el Dr. Rafael Requena conjuntamente con Mario del Castillo identificaron y excavaron unos 46 montículos, todos ellos ubicados entre el Río Aragua y el Caño Aparo, a unos 5 km del borde del Lago de Valencia. Como resultado del auge investigativo, el Doctor Requena, quien desempeñaba en la época el cargo de Secretario de la República de Venezuela durante el Gobierno de Juan Vicente Gómez, en el año de 1930 en adelante promovió y realizó extensas y diversas excavaciones en la zona, obteniendo una voluminosa colección de grupos artefactuales. Las evidencias arqueológicas halladas en el sitio de La Mata, tales como urnas funerarias, figulinas cerámicas, restos óseos e instrumentos líticos fueron empleadas por el Dr. Requena (1932) para la fundamentación de su teoría acerca del poblamiento atlante, posteriormente reseñada y profundizada en su obra titulada *Vestigios de la Atlántida*, que apuntaba en gran medida a “apoyar el origen del hombre en América” (Gassón y Wagner, 1992:217).

Arqueología venezolana centrada en cronologías

Gracias a la posición política del Dr. Requena dentro del Gobierno del General Juan Vicente Gómez en la época de 1930, se proponen y ejecutan una serie de investigaciones arqueológicas en la región de la Cuenca del Lago de Valencia con la llegada al país de los arqueólogos americanos Wendell Bennett, Alfred Kidder II y Cornelius Osgood, los cuales emplearon métodos sistemáticos controlados de excavación que beneficiaron la recolección de datos acerca de las sociedades prehispanicas asentadas en las orillas del Lago, aplicando por primera vez en el país “el uso de la estratigrafía métrica y pautas formales para la presentación de los informes resultantes de las investigaciones arqueológicas” (Meneses y Gordones, 2009:45), los resultados de sus investigaciones “ofrecen hasta el presente la mejor

documentación sobre las excavaciones realizadas en el Lago de Valencia” (Díaz, 2008:121).

La primera investigación realizada en la región fue la de Wendell Bennett en el año de 1932 en el sitio La Mata, considerándolo como un sitio de montículos concentrados alrededor de un cerro de mayor tamaño, cubriendo un área de unos ciento ochenta (180) m². Los 46 montículos visualizados en el terreno eran de forma ovalada, con unos tres (3) m de altura y de un diámetro en el centro de treinta (30) m.

Para los años de 1933 y 1934, Alfred Kidder II llevó a cabo excavaciones en la Península de La Cabrera, específicamente en el sitio de Los Tamarindos, trabajando a profundidad en 2 trincheras; La Ceiba y Los Tamarindos. Este estudio sistemático en La Cabrera posibilitó la obtención de “...datos apropiados en lo cualitativo y cuantitativo para realizar la seriación de los artefactos cerámicos y construir de esta manera la primera larga secuencia cronológica cultural de la región” (Antczak y Antczak, 2006:456). Siguiendo esta propuesta, Kidder (1944) plantea 2 fases ocupacionales para el sitio, las dos registradas como componentes culturales que se diferencian estratigráfica y estilísticamente: Fase La Cabrera, reconocida en los estratos profundos, producción cerámica de formas sencillas y con pocos pigmentos relacionada estilísticamente con la cerámica de Barrancas del Bajo Orinoco; y Fase Valencia, identificada en el estrato superior de humus, abundante producción de cerámica de formas complejas pintada de color rojo. Entre los planteamientos finales de Kidder encontramos que la existencia de un vínculo entre la Cuenca del Lago de Valencia y la del río Orinoco, se fundamenta en los elementos cerámicos evidenciados en cada fase.

Estos datos obtenidos, sirvieron a J.M. Cruxent para futuras publicaciones, las cuales comienzan a constituirse a partir del año 1947, cuando trabaja en conjunto con Irving Rouse, arqueólogo norteamericano que participó en estudios en la región del Caribe

con Osgood y Bennett. En el año 1960, es publicada la obra conjunta de Cruxent y Rouse titulada *Arqueología Cronológica de Venezuela*, en la cual se resume el estado de la arqueología del país, agregando nuevos sitios arqueológicos del territorio nacional, produciendo así una nueva clasificación cronológica de conjuntos cerámicos, incorporando las primeras dataciones radiocarbónicas y los conceptos de fase, serie y estilo cerámico a la arqueología venezolana, los cuales trazaban los movimientos poblacionales de épocas antiguas a partir de las nociones de migración y difusión cultural (Herrera, 2004; Antczak y Antczak, 2006).

Para los análisis de esta obra, Cruxent y Rouse (1982) se enfocaron de forma descriptiva en los restos cerámicos, tomando en cuenta lo formal de la constitución de las piezas y para el análisis de la región centro-norte costera de Venezuela, Cruxent y Rouse desarrollaron en 1959 “un esquema de clasificación de artefactos arqueológicos” (Gassón, y Wagner: 1992:225) empleando los datos obtenidos anteriormente en las investigaciones de Bennett (1937), Osgood (1943) y Kidder (1944) para la definición de los estilos y series del lugar. De esta manera, lograron definir una serie cerámica que abarcaba toda la región antes nombrada, denominándola “Serie Valencioide” con unos 900-1500 años d.C., tiene su estilo cabecero en el sitio arqueológico La Mata y se constituye “por 7 estilos cerámicos ubicados cada uno de ellos en una zona específica de la región centro norte de Venezuela” (Herrera, 2004:4).

Es así, como en primer lugar se define el Estilo Cabrera, el cual pertenece según los autores, indudablemente a la serie Barrancoide, ya que se parecen en las formas que componen a sus recipientes. Seguidamente, encontramos que la definición del Estilo Valencia se constituyó a partir de los hallazgos de Kidder (1944) en el sitio Los Tamarindos, dicho estilo responde a una cerámica que, según los autores, representa una degeneración de la serie Barrancoide, presentando la adición de elementos

Araquinoideas. Para Cruxent y Rouse (1982), la causa de estas nuevas características en la producción cerámica de la región se debe a que esta nueva ocupación parece ser resultado de los movimientos migratorios de grupos del Orinoco, esta vez provenientes de la Tradición Cultural Arauquín. De acuerdo a lo expuesto, el estilo cabecero de la Serie Valencioide fue definido por los autores, tal como expone Herrera (2009) “como un conjunto estilístico ubicado en un período de tiempo y espacio geográfico bien delimitado, que no se superpone con el resto de las series venezolanas del periodo tardío”. A partir de los planteamientos presentados en la obra emblemática de Cruxent y Rouse (1982) es posible comprender dos posibilidades acerca de los pobladores de la cuenca del Lago de Valencia señaladas en la arqueología venezolana en la actualidad: primero, que los miembros de las culturas denominadas Valencioide y Barrancoide estuvieron separadas temporalmente; segundo, o que, más bien, la Fase Valencioide temprano interactuó por un tiempo corto con la fase Barrancoide tardía durante su asentamiento en La Cabrera y en otros sitios de la cuenca del Lago (Antczak y Antczak, 2006).

Arqueología venezolana por profesionales venezolanos

La disciplina antropológica en el país inició investigaciones arqueológicas en la zona central del país con arqueólogos venezolanos, tal es el caso del Instituto de Antropología e Historia del Estado Carabobo y el Estado Aragua, actual Fundación Lisandro Alvarado, liderado por la Antropóloga Henriqueta Peñalver, quien para el año de 1964 realizó excavaciones sistemáticas en varios sitios ya anteriormente estudiados y en algunos nuevos, tales como: La Pica, La Mata, Río Blanco, Los Cerritos, Ocumare de la Costa, Cumboto, La Iguana, El Morro de Guacara y La Culebra (antiguas islas del Lago de Valencia) (Del Valle y Salazar, 2009).

Durante la década de 1970, inició un proyecto arqueológico de investigación en el que los Antropólogos Fulvia Nieves y

Carlos A. Martín llevaron a cabo excavaciones en sitios de la bahía de Chuao, Estado Aragua aportando con sus resultados nuevos datos sobre la distribución espacial de artefactos cerámicos Valencioides, los modos de vidas de las poblaciones que habitaron esta área costera y el análisis de artefactos líticos y restos zooarqueológicos (Nieves y Martín, 1970 en Herrera, 2004:42). Asimismo, arqueólogos venezolanos como Mario Sanoja e Irida Vargas (1978) realizaron estudios a profundidad acerca de los modos de vida de los pobladores antiguos y también el desarrollo de sus relaciones socio-políticas y económicas, todo bajo el enfoque teórico del materialismo histórico. Dentro de lo planteado por los autores encontramos que en el área de la costa central tuvieron lugar formaciones cazadoras-recolectoras, las cuales en un primer momento existieron en la línea costera.

En la investigación realizada se obtuvieron datos arqueológicos que indican la existencia de grupos, denominados por Sanoja y Vargas (1978) como tribales, de gran importancia para el entendimiento del poblamiento prehispánico de la cuenca del Lago de Valencia, debido a que “muestran, no sólo por sus características alfareras sino también por aspectos ligados al patrón de asentamiento, tamaño y tipo de las aldeas, etc., claras filiaciones con los habitantes tempranos del Orinoco, específicamente con los barranqueños del Bajo Orinoco” (Vargas, 1990:223). Siguiendo este orden de ideas, Vargas (1990) plantea la existencia de grupos en las costas y en el interior de los valles del Lago de Valencia, los cuales se desarrollaron como dos patrones ocupacionales durante los inicios de la era cristiana:

1. Ocupación costera: Grupos especializados en la explotación del ecosistema marino y práctica de la vegecultura, ubicados en el área occidental del Lago.

2. Ocupación interiorana: Grupos menos especializados que practicaban la explotación preferencial de productos agrícolas, privilegiaban la explotación de los ríos que desaguan en el Lago, las sabanas lacustres y los valles por su fertilidad,

originando la intensificación de la producción agrícola y cambios sociales importantes.

Dichas ocupaciones presentan características diferenciadas al estudiar su ubicación geográfica en la cuenca del Lago de Valencia, por lo tanto, estos grupos denominados cacicales por su organización socio-política, correspondientes a la Fase Valencia permitieron a Sanoja y Vargas (1978) presentar 3 tipos de asentamientos:

1. Asentamientos localizados en los valles intermontanos interiores que rodean el Lago de grupos con una economía altamente productiva.

2. Asentamientos que ocupaban la franja litoral del Lago de poblaciones con economía que combina la caza, la pesca fluvial y marina, recolección marina y la vegecultura.

3. Asentamientos temporales ubicados en las islas o islotes cercanos al Lago de agrupaciones humanas que obtenían alimento y materia prima con las conchas de *Strombus* gigas y otras.

Investigaciones en el sitio arqueológico La Mata

Autores como Antczak y Antczak han expuesto, que “no fue sino hasta después de la década de 1850 en que las aguas bajaron lo suficiente como para que los sitios arqueológicos más importantes, ubicados a la orilla oriental del lago, quedasen expuestos” (2006:421), de ahí pues, que sitios como el de La Mata se reconozcan y sean objetos de investigaciones arqueológicas, como la presente. Desde los primeros estudios en La Mata (desde el año 1887), el sitio se caracterizó por ser muy rico en restos arqueológicos obteniendo gran atención por parte de los investigadores del momento, debido a la abundante cantidad de montículos que en él podían ser hallados. Para la década de 1932, Bennett con sus excavaciones sistemáticas en La Mata obtuvo datos arqueológicos que hasta la fecha se consideran los más importantes para la región.

Los estudios de Bennett (1937) se concentraron en el

denominado Montículo N° 6, posteriormente a las excavaciones fue posible para el autor visualizar que la estructura monticular tuvo una ocupación inicial de viviendas palafíticas, construidas sobre postes ubicados en el lecho original del Lago y caracterizada por la producción de alfarería de color gris. La segunda ocupación registrada por Bennett, fue sobre los montículos artificiales de tierra y reconocida por la fabricación de cerámica de color rojo, esta ocupación para el autor era bastante consistente, aislada y presentaba un nuevo tipo de entierro en urna, el cual se asocia con una fuerte influencia externa o un nuevo período ocupacional. Con la excavación realizada en el Montículo #6, Bennett distinguió a través de los estratos visualizados la presencia de dos ocupaciones, las cuales pudieron ser diferenciadas estilística y temporalmente a través del análisis de los restos arqueológicos hallados, presentando así los primeros datos acerca de ocupaciones humanas en La Mata a partir de la metodología sistemática seguida, presentando así la distribución estratigráfica para el sitio:

| | |
|-----------------------|---------------|
| Mitad Superior | Humus |
| | Capa Amarilla |
| Mitad Inferior | Resto Negro |
| | Mezcla Marrón |

Tabla 1. Estratigrafía del Montículo 6 excavado por Wendell Bennett

Dichas ocupaciones, consistían en primer lugar en habitaciones palafíticas que se ubicaron en las orillas del Lago y, en segundo lugar, en sitios de habitación monticulares, construidos al crecer las aguas del lago que cubrieron las antiguas viviendas. Los restos arqueológicos de estos asentamientos, fueron hallados en los 4 estratos de suelo identificados por Bennett (1937) en el montículo N° 6. Entre los hallazgos de estas excavaciones, podemos señalar como componente principal el material cerámico, el cual, siguiendo el estrato en el que se encontraba fue clasificado en 2 grandes grupos de alfarería, cada uno de ellos

denominados como:

1. Alfarería Gris: Predominante en la mitad inferior del montículo, representando el 70% de la cerámica hallada.

a. Gris gruesa: Cerámica característica por ser grisácea, gruesa, sin engobe, en algunos casos con engobe gris grafito que deja un brillo plateado, desgrasada con arena.

b. Gris fina: Cerámica de características fina, quebradiza, de textura áspera, color negro mate al ser expuesta al sol, mantiene la suavidad del grafito y el brillo plateado usado como engobe.

2. Alfarería Roja: Predominante en la mitad superior del montículo, representando una cultura consistente y aislada.

a. Roja gruesa: Cerámica de gruesa composición, con engobe rojo sobre arcilla gris o amarilla.

b. Roja fina: Cerámica de textura fina.

Es por ello que entre los aportes y planteamientos de Bennett (1937) encontramos la posibilidad de existencia de “una diferencia y cambio entre los estratos inferiores y los superiores que podría estar indicando momentos diferentes en la historia cultural del sitio” (Herrera, 2009:19). Sin embargo, la gran cantidad de artefactos cerámicos hallados dificultó la clasificación en series o estilos.

Durante la misma década de los años 30, Cornelius Osgood (1943) llevó a cabo excavaciones en el sitio Tocarón, el cual consiste en una zona de montículos artificiales de tierra ubicada en la orilla sur del Caño Aparo a unos doscientos (200) m del montículo de La Mata anteriormente excavado por Bennett (1937). En dicha investigación, la conclusión principal de este autor trata del aspecto temporal entre los dos sitios monticulares, considerando que los dos depósitos en su mayoría son contemporáneos, registran una diferencia de tiempo notable al analizar las piezas cerámicas, las cuales, en el sitio Tocarón eran más gris que las de La Mata (Osgood, 1943), relacionándolas de la siguiente forma:

| | Tocorón | La Mata |
|-------------------------|---------------------|------------------------------------|
| Sección Superior | 1) Humus | 1) Humus |
| | 2) Arcilla Central | 2) Arcilla Central (Capa Amarilla) |
| Sección Inferior | 3) Gris Amarillento | 3) Resto Negro |
| | 4) Marrón | 4) Mezcla Marrón |
| | 5) Conchas Blancas | Conchas Blancas |

Tabla 2. Relación estratigráfica de los sitios Tocorón y La Mata

Esta relación estratigráfica, llevó al autor a considerar que los depósitos de La Mata y Tocorón son en su mayoría contemporáneos, proponiendo que en una escala hipotética de tiempo el rango temporal del material de La Mata abarcaba el rango que se extendía hacia un punto más tardío, mientras que la de Tocorón inicia en un punto temprano, evidenciándose que la gran parte del rango de tiempo de los sitios se sobrepone. Dentro de los artefactos cerámicos hallados por Osgood (1943), se identificó un grupo que denomina “Atípico”, caracterizado por presentar una pasta extremadamente friable, ser elaborado con una técnica de manufactura diferente a la típica del Lago de Valencia, con presencia de formas de vasijas pequeñas de un diámetro de diez (10) cm y ollas de forma asimétrica, con una decoración plástica con impresiones de punteado que dejaban hoyos triangulares o cuadrados, superficie rústica y de color gris derivado de la arcilla natural, lo que le otorgaba un carácter de “más gris” que la encontrada en el sitio La Mata (Antczak y Antczak, 2006).

Por su parte, la minoría de los restos cerámicos correspondía a una alfarería que presenta engobe rojo intenso y al presentarse en poca cantidad, es considerada poco común en Tocorón. La presencia de una cerámica atípica considerada más gris que la encontrada en La Mata, sienta las bases para hipótesis que plantean una contemporaneidad entre dichos sitios de la Cuenca del Lago de Valencia, y su existencia significativa en los depósitos excavados brinda los fundamentos teóricos para una

descripción más detallada de la alfarería atípica correspondiente al sitio La Mata, apoyado en la cercanía en la que se encontraban distribuidos los yacimientos. A partir de esto, el autor sugiere la posibilidad de que el primer periodo ocupacional de Tocarón haya sido más antiguo que el primero de La Mata, por ello plantea en su publicación de 1943 la secuencia ocupacional en una escala de tiempo relativa:

| | | |
|-----------------|-----------|-------------------|
| Períodos | 1a | La Mata |
| | 1b | La Mata y Tocarón |
| | 2 | La Mata y Tocarón |
| | 3a | La Mata |
| | 3b | Tocarón |

Tabla 3. Escala temporal relativa de la secuencia de ocupación de los sitios **Tocarón y La Mata**

Es así, como la existencia significativa de una cerámica más gris planteada como indicativo temporal, brinda los fundamentos teóricos para una descripción más detallada de la alfarería atípica correspondiente al sitio La Mata, tomando siempre en cuenta la cercana distancia en la que se encontraban distribuidos los yacimientos. Siguiendo estos datos, Kidder (1944) consideró que “la alfarería gris de Bennett era de hecho la Valencia Rojo que no era realmente roja debido a la falta de oxidación en la cocción” (Antczak y Antczak, 2006:459). Al asociar la cerámica con los enterramientos hallados en Los Tamarindos, el autor plantea que los estratos inferiores o Barrancoides, se caracterizan por el uso poco frecuente de la alfarería como ofrenda mortuoria, mientras que la cerámica Roja, encontrada en los estratos superiores, se encuentra estrechamente asociada a los entierros secundarios en urnas.

Treinta años después de las investigaciones realizadas por arqueólogos extranjeros en el sitio La Mata, en 1960 la antropóloga Henriqueta Peñalver inició investigaciones en el

mismo y fueron identificados en primer lugar 3 montículos funerarios y de habitación correspondientes a una aldea ubicada entre el Río Aragua y el Caño Aparo. Para la excavación, fue empleada la metodología tradicional de trincheras pequeñas de unos 2x4 m trabajando por capas geológicas, con el objetivo de poder coleccionar la mayor cantidad de objetos arqueológicos. El Montículo #1 excavado presentaba 1,8 m de altura y la trinchera trazada alcanzó el antiguo fondo del lago, dejando en evidencia las huellas de postes de vivienda palafítica en una estratigrafía de 10 estratos diferenciados. Peñalver (1967) planteó que en los primeros 5 estratos, comprendidos entre los niveles 1,10 a 2,60 metros fueron localizados los restos de la primera ocupación humana en el montículo, mientras que en los 5 estratos superiores se hallaron los restos de la ocupación más reciente, dado que “ambas estructuras de montículos sugieren dos períodos de habitación, una más temprana sobre palafitos y la segunda cuando los habitantes erigían las viviendas sobre los montículos” (Antczak y Antczak, 2006:461).

La excavación realizada en los montículos, siguió una metodología sistemática guiada por la estratigrafía natural del terreno, obteniendo como resultado las evidencias de dos ocupaciones humanas, las cuales fueron descritas por Peñalver (1967) como estratos de viviendas palafíticas que produjeron cerámica gris poco decorada y de textura burda; posteriormente se registraron estratos de viviendas sobre montículos de tierra artificiales productores de cerámica roja con decoración de diseños complejos y textura lisa. A partir de estos datos, es posible notar la gran similitud de los hallazgos estratigráficos de Peñalver con los de Bennett en 1932. En cuanto a los antiguos habitantes de la cuenca del Lago de Valencia, Peñalver define dos grupos de poblamientos:

Poblamiento 1: Forma cultural encontrada a mayor profundidad, considerada como el primer poblamiento en el área del Lago de Valencia, con una datación aproximada de ± 4500

años. Habitaron el lago cuando abarcaba la cota 398 sobre el nivel del mar aproximadamente. Realizaban trabajos en piedra y cerámica, elaboraban adornos de carácter religioso usados en los sitios de adoración ubicados en las antiguas colinas del lago (actuales islas) y utilizaban protectores genitales.

Poblamiento 2: Población más cercana en el tiempo histórico y la primera encontrada en la estratigrafía, con una datación de ± 1600 años. Asentados en el lago cuando aumentó a la cota 440 sobre el nivel del mar. Dominaron la técnica agrícola del sembradío en montículos, introdujeron los enterramientos en urnas funerarias y el uso de tejidos como taparrabos.

La colección arqueológica hallada por Peñalver (1967) en La Mata se compone de artefactos cerámicos (recipientes), figulinas y artefactos de concha y hueso, tales como collares e instrumentos musicales y cubre sexos de concha. En lo que respecta a la producción cerámica de recipientes, se indica que la alfarería producida por los individuos del Poblamiento 1 consistía en una cerámica de color negro por tinte o uso de grafito, arena de cuarzo y mica como desgrasante, con textura alisada, decoración plástica con modelado e incisión de motivos mágico-religiosos, predominantes en las vasijas. Por su parte, el Poblamiento 2 produjo artefactos cerámicos monocromos de color natural, quemados en horno abierto, arena de cuarzo y mica como antiplástico, textura alisada, en algunos casos pulida, decoración punteada e incisa alternada con el modelado y la adición de figuras zoomorfas y antropomorfas en platos y vasijas (Peñalver, 1967).

DISCUSIÓN

Como resultado de las investigaciones desarrolladas desde el inicio de la arqueología venezolana hasta épocas recientes, en la región de la cuenca del Lago de Valencia y específicamente en el sitio La Mata, es posible obtener datos previos de lo que

esta área arqueológica ofrece acerca del pasado prehispánico y su forma de vida, tales como:

- La existencia de dos ocupaciones humanas en el sitio, evidenciadas estratigráficamente a partir de sus diferenciados tipos de sitios de habitación y producción cerámica.

- La presencia de un componente atípico en el sitio, el cual a pesar de haber sido identificado y tipificado por Bennett (1937), por Kidder (1944) en sus investigaciones en la península de La Cabrera, Osgood (1943) en sus estudios en el sitio de Tocarón y Peñalver (1967) después de la re-excavación del sitio La Mata, no ha sido un aspecto analizado y clasificado a profundidad en su totalidad por la disciplina arqueológica en la actualidad.

Es por ello, que el reestudio realizado llevó a cabo la reconstrucción contextual tanto del sitio arqueológico (composición estratigráfica y temporal) como de las excavaciones previamente realizadas por Bennett (1932) y Peñalver (1962) en el sitio de acuerdo a los planteamientos teóricos propios de un estudio de enfoque contextual (Schiffer, 1990; Patrik, 1985; Hodder, 1994; Vargas, et. al, 1997). Dentro de dicho enfoque se hace énfasis en la definición de contexto, registro arqueológico, su importancia, reconstrucción, los elementos que lo constituyen y la asociación contextual. En todo estudio arqueológico, la cultura material se presenta como el único resto de las sociedades pasadas, siendo a través de ella que el arqueólogo debe analizar, inferir e interpretar las antiguas formas de vida y de organización social, es por ello que al realizar una excavación el yacimiento arqueológico es tomado por los investigadores como uno de los principales datos, además de aquellos encontrados en su estratigrafía y distribución espacial.

El reestudio realizado, requirió de una recolección y tratamiento de los datos dirigidos fundamentalmente a la reconstrucción del contexto del sitio La Mata en el Estado Aragua siguiendo la metodología de estudio propuesta por la Arqueología

Contextual, basada en un procedimiento que logra correlacionar “toda la información obtenible con el fin de establecer contextos donde todos los elementos guarden una concordancia temporal y espacial” (Tommasino, 2004:113), de esta manera el contexto arqueológico de los artefactos permite “leer o interpretar asertivamente un registro arqueológico” (Tommasino, 2004:126). Dicho método de estudio representa un enfoque contextual, es decir, “aquel que trate de relacionar todos los factores que influyen en el registro arqueológico: tanto los físicos, como los simbólicos” (Tommasino, 2004:126). De ahí que, para efectos de este reestudio se defina al contexto como la totalidad de dimensiones en la que se encuentra un dato arqueológico que da cuenta de las relaciones y asociaciones espacio-temporales sobre su uso y deposición dentro de una sociedad. El empleo de datos contextuales correspondientes al yacimiento del sitio arqueológico La Mata, dependerá de la reconstrucción y reordenamiento de los indicadores estratigráficos y espaciales señalados durante la realización de las principales excavaciones en el sitio por los arqueólogos Bennett (1933) y Peñalver (1967), lo cual permitirá el establecimiento de asociaciones de tipo contextual y de uso de los objetos a fin de entender las formas de vida prehispánicas que tuvieron lugar en el área arqueológica de la cuenca del Lago de Valencia.

La reconstrucción contextual de este reestudio, representa un meta-contexto constituido como la presentación ideal de los datos en el registro arqueológico y a través del cual se situarán los datos recolectados durante la revisión bibliográfica realizada, y el posterior análisis detallado de la muestra arqueológica seleccionada. En tal sentido, el contexto reconstruido corresponde a las dimensiones estratigráficas de las áreas excavadas en el sitio La Mata. Tomando en cuenta los datos extraídos de la metodología de prospección, excavación y recolección seguida durante los trabajos de campo por Bennett y Peñalver, es posible esbozar un perfil estratigráfico actualizado para el sitio, tal como se muestra

a continuación:

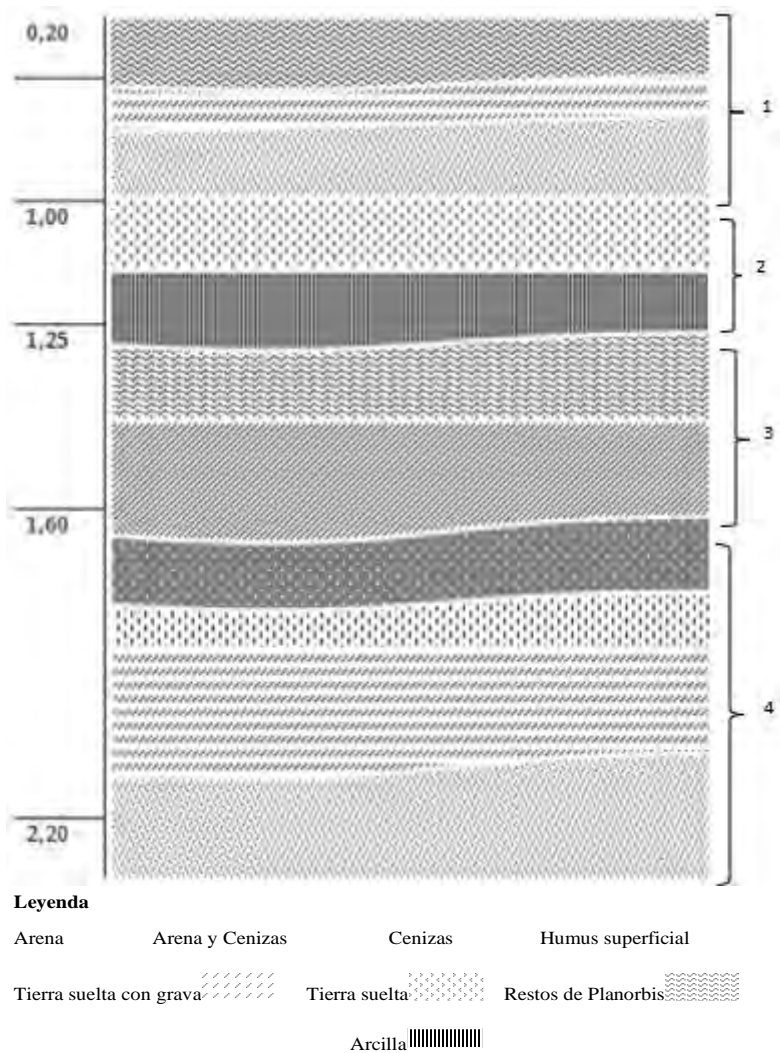


Figura 1. Reconstrucción de la distribución estratigráfica del sitio La Mata.

En la distribución estratigráfica reconstruida para La Mata, fueron distinguidos 11 estratos en total, los cuales se hallan agrupados en conjuntos de 2 o 3 para conformar las 4 capas de ocupación humana:

| Capa | Nivel estratigráfico | |
|---------------------|----------------------|---|
| 1 (más reciente) | 0,20 m – 1,00 m | Humus |
| 2 (reciente) | 1,00 m – 1,25 m | Arena arcillosa amarilla |
| 3 (antigua) | 1,25 m – 1,60 m | Arena marrón y cenizas |
| 4 (más antigua) | 1,60 m – 2,20 m | Tierra suelta, suelo no alterado del lago |

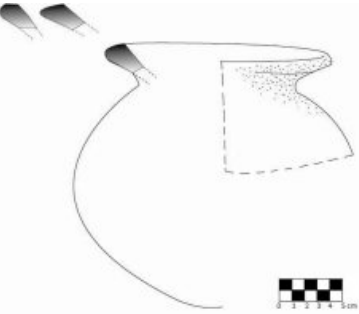
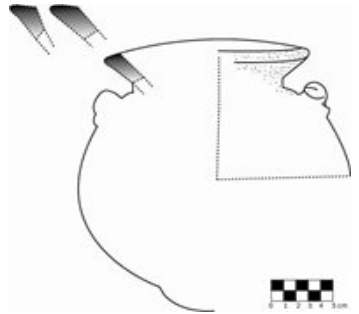
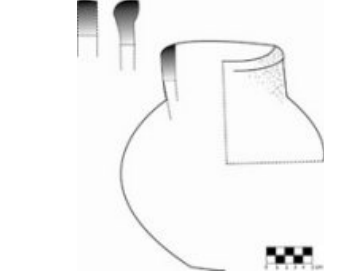
Tabla 4. Distribución estratigráfica reconstruida del sitio La Mata.




Como resultado de la reconstrucción estratigráfica, es posible determinar que, aunque no hay registros documentales de que las excavaciones realizadas por Bennett (1933) y Peñalver (1960) fuesen ejecutadas en el mismo montículo, ambos señalaron una composición estratigráfica del suelo similar, lo que indica para nuestro reestudio la presencia de un mismo proceso de deposición para el sitio monticular de La Mata. Asimismo, es importante acotar que ambas excavaciones siguieron métodos similares, respetando las características propias del suelo y la distinción entre los estratos identificados vino dado por la naturaleza del mismo sin intervenciones externas, alcanzando una profundidad máxima de dos (2) m, hasta llegar al antiguo fondo del lago, hecho que sustenta la composición de suelo tan similar señalada por ambos autores durante sus descripciones del sitio.


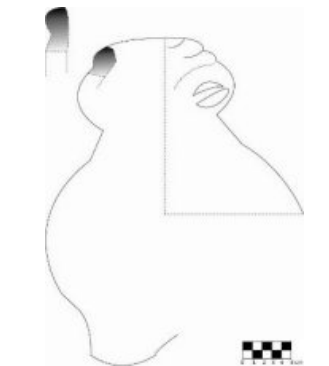
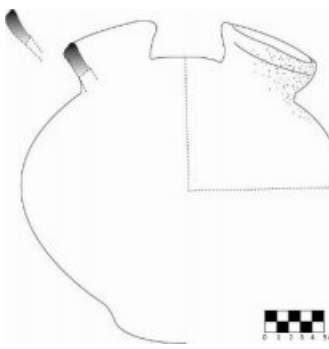
La reconstrucción contextual del presente reestudio tiene como base la estratigrafía comprendida por cuatro (4)

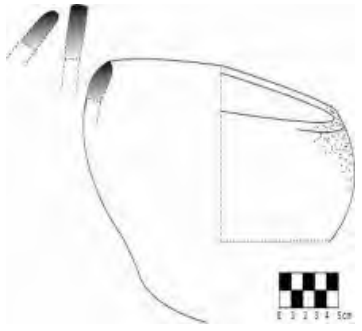
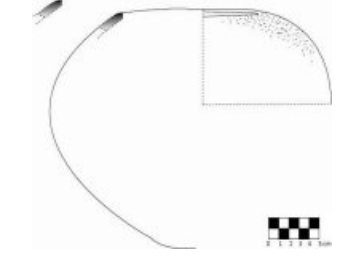

capas, situando a las dos últimas como la antigua y más antigua, caracterizada por la presencia del suelo no alterado del Lago de Valencia y las dos primeras como la reciente y más reciente para el sitio La Mata. En cuanto a la producción alfarera, se tomaron como base las comparaciones de estilo y cronología planteadas por Cruxent y Rouse (1982) en su propuesta cronológica para la arqueología de Venezuela, para la determinación de una relación estilística y temporal con la serie cerámica Barrancoide. Partiendo de los resultados obtenidos que fundamentan las diferencias que permiten distinguir dos grupos cerámicos producidos en el sitio La Mata, se emplearon las descripciones formuladas por autores previamente citados como Bennett (1937), Osgood (1943), Kidder II (1944), Cruxent, Rouse (1982) y Peñalver (1967) para la interpretación y total comprensión de la distinción construida en la arqueología venezolana de dos grupos alfareros en el sitio de estudio, para ello se destacan los caracteres observados en los artefactos cerámicos analizados, con el fin de establecer datos comparativos que posibiliten correlacionar la producción cerámica de La Mata con la serie Barrancoide dando así respuestas temporales.

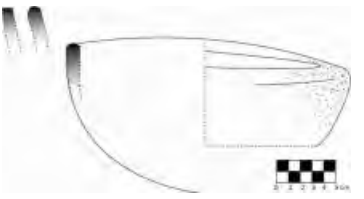
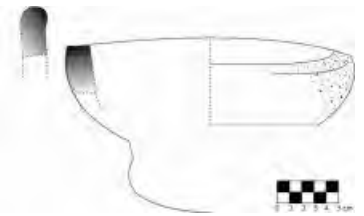
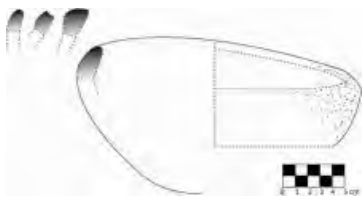
La muestra seleccionada se analizó de forma detallada de acuerdo a atributos diagnósticos que abarcaron todas las características formales y decorativas identificables, como resultado de los análisis cerámicos realizados fue constituida una clasificación de formas de recipientes cerámicos, que representa un componente de gran relevancia para el reestudio del sitio. Las formas presentadas a continuación fueron definidas de acuerdo a la correspondencia entre los atributos de borde (ángulo y dirección), forma de labio, cuello, silueta y base identificados en los ejemplares cerámicos agrupados bajo la denominación de “Recipientes”:

| Forma | Descripción | Ilustración |
|-------|--|---|
| A | <p>Vasijas de cuerpo elipsoide horizontal, cuello convexo de borde forma 10 (saliente directo con labio redondeado) y base plana. Altura varía de 8 a 24 cm y el diámetro máximo de 9 a 22 cm. Color de pasta gris y gris claro (7/2 10YR y 6/1 5YR) y superficie externa color rojo débil, marrón y rojizo (5/3 2.5YR, 5/6 7.5YR y 5/6 2.5YR). La textura en superficie varía de alisada a áspera. Apéndice de protuberancia ovalada y superficie lisa. Decoración forma mamelones en un ejemplar, la mayoría del grupo sin decoración.</p> |  |
| A1 | <p>Vasijas de cuerpo elipsoide horizontal, cuello convexo de borde forma 10 (saliente directo con labio redondeado) y base plana. Altura varía de 8 a 24 cm y el diámetro máximo de 9 a 22 cm. Color de pasta gris y gris claro (7/2 10YR y 6/1 5YR) y superficie externa color rojo débil, marrón y rojizo (5/3 2.5YR, 5/6 7.5YR y 5/6 2.5YR). La textura en superficie varía de alisada a áspera. Apéndice de protuberancia ovalada y superficie lisa. Decoración forma mamelones en un ejemplar, la mayoría del grupo sin decoración.</p> |  |
| B | <p>Vasija de cuerpo elipsoide horizontal, cuello recto, forma de borde 1 y 3 (recto directo y expandido con labio redondeado) y base plana. Variación en la altura entre 7 a 13 cm, diámetro máximo de 10 a 12 cm. Color de pasta gris (5/1 5YR) y superficie externa con engobe (5/1 5YR), sin engobe gris rojizo (7/2 5YR). Textura alisada, un poco pulida y muy áspera en un ejemplar. Sin decoración.</p> |  |

| | | |
|---|---|---|
| C | <p>Vasija de cuerpo elipsoide horizontal, cuello saliente, forma de borde forma 9 y 11 (entrante y saliente reforzado externamente y directo con labio redondeado), base plana. Decoraciones inciso-punteado en la base del cuello. Altura observada con variación de 5,5 a 14 cm y diámetro máximo de 8,5 a 15 cm. Color de pasta marrón rojizo y gris claro (5/3 5YR y N7/ 7.5YR). Textura fina, con intento de pulido, alisada y áspera en un ejemplar. Apéndice forma cilíndrica con nervaduras y con aplanado en sus extremos.</p> |  |
| D | <p>Vasija de cuerpo esferoide, cuello recto, borde forma 1 y 2 (recto directo con labio redondeado y plano), base convexa. La altura va de 6 a 10 cm, el diámetro máximo de 4 a 20 cm. Color de pasta gris (5/1 5YR) y superficie externa color gris rojizo (6/2 5YR). Textura alisada. Decoración forma filetes ondulados y la mayoría de los ejemplares sin decoración.</p> |  |
| E | <p>Vasija de cuerpo ovoide, borde de forma 5 y 8 (entrante directo y reforzado externamente con labio redondeado), base plana. Variación de altura 4,5 a 6 cm y diámetro máximo entre 5 y 6,5 cm. Pasta color que varía de gris claro a gris muy oscuro (7/1 5YR, N3/ 2.5YR). Textura de superficie en su mayoría alisada y pulida. Sin decoración.</p> |  |

| | | |
|----------|---|---|
| <p>F</p> | <p>Vasija de perfil compuesto por la forma elipsoide horizontal en su porción inferior y superior, forma de borde forma 1, 4, 5, 8, 9 y 10 (recto, entrante y saliente directo y reforzado externamente con labio redondeado y plano), base plana. Altura varía de 5,5 a 20 cm y el diámetro máximo entre 6 y 15 cm. Color observado en pasta gris y marrón claro (N5/ 7.5YR y 6/3 7.5YR), superficie externa con engobe color rojo y marrón claro (5/8 2.5YR, 6/4 7.5YR). Textura de superficie varía de muy alisada a áspera. Apéndice forma cilíndrica aplanado en sus extremos y dúo de mamelones. Decoración forma filetes verticales modelados, filetes con punto inciso y mamelones.</p> |  |
| <p>G</p> | <p>Vasija de perfil compuesto por dos formas geométricas, la forma inferior esferoide y la forma superior elipsoide horizontal, borde de forma 4 y 10 (recto, expandido y labio redondeado), base tetrápode. La altura varía de 6 a 16 cm y el diámetro máximo de 5 a 20 cm. Color de pasta gris claro y gris (7/1 5YR, 6/1 5YR), color marrón rojizo en superficie externa (4/4 2.5YR). Textura alisada. Decoración forma líneas horizontales con líneas diagonales y punteado y líneas de punteado.</p> |  |
| <p>H</p> | <p>Vasija de cuerpo elipsoide horizontal, forma de borde forma 9 (saliente expandido con labio redondeado), base plana, doble vertedero. Altura observada de 13 cm, variación del diámetro máximo de 12 a 18 cm. Color de pasta gris (6/3 7.5YR) y superficie externa con engobe color marrón claro y rojo pálido (6/3 7.5YR, 6/2 2.5YR). Textura de superficie alisada. Asa forma canasta. Decoración forma zoomorfa en panza.</p> |  |

| | | |
|----------|---|--|
| <p>I</p> | <p>Olla de cuerpo elipsoide horizontal, borde de forma 5 y 6 (entrante directo con labio redondeado y plano), base plana. Variación de altura de 4 a 7 cm y diámetro máximo de 7 a 18 cm. Pasta de color gris y gris oscuro (N5/ 7.5YR, 4/1 5YR), color de superficie externa con engobe rojizo oscuro y rojo (3/6 5YR, 4/8 2.5YR). Textura de superficie varía de muy alisada a áspera. Apéndice de protuberancia ovalada con filetes y de forma triangular. Sin decoración.</p> |  |
| <p>J</p> | <p>Olla de cuerpo elipsoide horizontal, forma de borde forma 5 (entrante directo con labio redondeado), base plana. Altura entre 11 y 19 cm, diámetro máximo de 18 cm. Pasta de color gris (N5/ 7.5YR), superficie externa con engobe marrón y gris rojizo (5/4 7.5YR, 7/2 5YR). Textura áspera y alisada en un solo ejemplar. Sin decoración.</p> |  |
| <p>K</p> | <p>Olla de cuerpo elipsoide horizontal, cuello saliente, borde forma 10, 11 y 12 (saliente directo y reforzado externamente con labio redondeado), base convexa. La altura varía de 6 a 12,5 cm y el diámetro máximo de 7 a 17 cm. Color de pasta gris y gris claro (7/1 5YR, 7/2 10YR), superficie externa con engobe color rojo débil y marrón rojizo (5/4 7.5YR, 5/4 2.5YR). Textura varía de muy alisada a muy áspera. Apéndice forma acintado punteado y trío de mamelones. Decoración forma líneas incisas horizontales con punteado y línea de punteado.</p> |  |

| | | |
|----------|---|---|
| <p>L</p> | <p>Cuenco de cuerpo elipsoide horizontal, forma de borde forma 1,2 y 3 (recto directo y expandido con labio redondeado y plano), base convexa. Altura de 2 a 5 cm y diámetro máximo de 4 a 14 cm. Color de pasta gris claro y gris (6/1 5YR, 5/1 5YR), superficie externa con engobe color rojo (5/8 2.5YR). Textura alisada. Apéndice forma dúo de mamelones y semi-círculo punteado. Decoración forma filetes ondulados y la mayoría de los ejemplares sin decoración.</p> |  |
| <p>M</p> | <p>Cuenco de cuerpo elipsoide horizontal, borde de forma 2 y 9 (recto directo con labio plano y saliente directo con labio redondeado), base anular. Variación de altura entre 4,5 y 6 cm, diámetro máximo de 5,5 a 12 cm. Pasta de color gris y gris oscuro (6/1 5YR, 4/1 5YR), superficie externa con engobe color rojo (4/6 2.5YR). Textura alisada y áspera en solo un ejemplar. Sin decoración.</p> |  |
| <p>N</p> | <p>Cuenco de elipsoide horizontal, borde de forma 5,6 y 7 (entrante directo y reforzado internamente con labio redondeado y plano), base plana y convexa. Altura varía de 6,5 a 10 cm y diámetro máximo entre 8 a 24 cm. Pasta de color gris y gris claro (6/1 5YR), engobe en superficie externa color rojo y marrón rojizo (4/6 2.5YR, 5/4 2.5YR). Textura de superficie va de muy alisada a muy áspera. Apéndice forma Antropomorfo, Biomorfo, tabular directo con labio redondeado antropomorfo y combinación de mamelones con motivos biomorfos. Sin decoración.</p> |  |

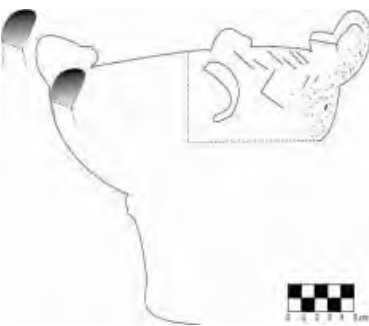
| | | |
|---|--|--|
| O | Cuenco de cuerpo elipsoide horizontal, forma de borde forma 5 (recto directo con labio redondeado) y base de pedestal. Altura de 17 cm y diámetro máximo de 17 cm. Color de pasta gris (5/1 10YR) y engobe color rojo (4/8 2.5YR). Color de pasta gris (5/1 10YR), engobe en superficie externa color rojo (4/8 2.5YR). Textura de superficie alisada. Apéndice forma Zoomorfo. Decoración forma líneas incisas horizontales con líneas diagonales y zoomorfo de clase animal mammalia o amphibia. |  |
|---|--|--|

Tabla 5. Formas de recipientes identificadas del sitio La Mata, Edo. Aragua

La clasificación de recipientes definida en el presente estudio se conforma de 16 formas, las cuales fueron distinguidas a partir del análisis detallado de sus características formales de morfología, específicamente; borde, labio, boca, silueta de cuerpo, cuello, base y patas de los 267 recipientes examinados en la muestra de estudio seleccionada. Cada forma distinguida ha sido correlacionada con la distribución estratigráfica reconstruida y determinada para el sitio La Mata, dando como resultado:

| Capa | Nivel estratigráfico | | Formas de recipientes |
|---------------------|----------------------|---|--|
| 1 (más reciente) | 0,20 m – 1,00 m | Humus | A, A1, C, D, E, F, G, H, I, J, K, L, M y N |
| 2 (reciente) | 1,00 m – 1,25 m | Arena arcillosa amarilla | A, A1 y C |
| 3 (antigua) | 1,25 m – 1,60 m | Arena marrón y cenizas | B, F, J, K, L, M y O |
| 4 (más antigua) | 1,60 m – 2,20 m | Tierra suelta, suelo no alterado del lago | L, M y N |

Tabla 6. Correlación de clasificación de recipientes en distribución estratigráfica.

Dentro de las características observadas en los recipientes cerámicos analizados, destacan en primer lugar, aquellos distinguidos en los estratos más profundos del terreno diferenciado y denominados atípicos; capas 3 y 4. En ellos, las técnicas del alisado y pulido constituyen el tratamiento de las superficies externas de las piezas, los apéndices en forma de mamelón y botón localizados en la base de las asas, los apéndices biomorfos con decoración modelada-incisa y los motivos incisos sencillos observados cerca del borde de los recipientes, así como también las bases de pedestal y los bordes salientes con labio redondeado componen las características formales que dan paso a la comparación con estilos cerámicos geográficamente cercanos como El Palito y no tan cercanos como la Serie cerámica Barrancoide, específicamente el estilo Barrancas del Bajo Orinoco “por la posesión de formas relativamente desarrolladas, incluyendo los vertedores dobles” (Cruxent y Rouse, 1982:311).

Siguiendo las comparaciones estilísticas establecidas, podemos señalar que en el ámbito temporal el componente atípico registrado en las dos primeras capas estratigráficas del sitio La Mata (capas 3 y 4) se ubica en el final del Período II y en todo el Período III de la secuencia cronológica establecida por Cruxent y Rouse (1982) para la arqueología venezolana, ubicándola de esta manera entre los 100 años d.C. a 1000 d.C. y destacando que la producción de este estilo, denominado La Cabrera (Kidder II, 1944; Cruxent y Rouse, 1982), por Bennett (1937) y Osgood (1943) como Alfarería atípica Gris y por Peñalver como Poblamiento 1, que no pudo extenderse hasta el Período IV dado que se hallaron restos cerámicos propios del estilo Valencia en la porción correspondiente a dicho período (Cruxent y Rouse, 1982).

En segundo lugar, el componente cerámico reconocido en la arqueología venezolana como Serie Valencioide presenta características formales en su manufactura que la relacionan con la Serie Arauquinoide del Medio Orinoco, debido a “que

comprenden los cuellos con rostros humanos, la forma particular de éstos con altas cejas arqueadas, y los dibujos punteado-incisos formados por líneas oblicuas separadas por puntos” (Cruxent y Rouse, 1982:317). La denominada Serie Valencioide fue ubicada en la carta cronológica venezolana de Cruxent y Rouse (1982) en el Período IV entre los años 1000 d.C.-1500 d.C. La relación estilística y temporal del componente atípico del centro del país con la serie Barrancoide también es expuesta por Antczak y Antczak (1999), los cuales plantean para el área de la Cuenca del Lago de Valencia que “a comienzos de la era cristiana, arriba a la región una oleada de migración agroalfarera barrancoide, proveniente de su lejano centro de origen en el Bajo Orinoco” (Antczak y Antczak, 1999:144), señalando asentamientos en la península de La Cabrera y en sitios de la costa también refieren a una ocupación Valencioide temprana a partir del 800 d.C. (Antczak y Antczak, 2006).

De acuerdo a lo expuesto, podemos decir que el componente atípico identificado en la colección arqueológica del sitio La Mata no representa una industria previa a la serie Barrancoide, sino que más bien se trata de una extensión de ella, la cual durante su desarrollo añadió elementos distintivos producto de la influencia de la región occidental de Venezuela. En cuanto al posterior grupo cerámico identificado y denominado Valencioide, Cruxent y Rouse (1982) plantean una posible relación de origen entre la misma y la serie Arauquinoide, la cual según ellos, desde los llanos del país influenció a la producción cerámica pre-Valencioide añadiéndole nuevos elementos que dieron paso a su constitución.

Esta afirmación se fundamenta en las comparaciones estilísticas que conllevan a considerar a la serie Valencioide como una derivación de la serie Barrancoide, a la cual se le incorporaron caracteres propios de la serie Arauquinoide. Resulta oportuno señalar que en cuanto a la distribución estratigráfica y temporal de los artefactos cerámicos hallados en el sitio La Mata fueron realizadas asociaciones en primer lugar contextuales, las cuales

permitieron elaborar las correlaciones estilísticas y cronológicas expuestas en líneas anteriores, así como también evidenciar la vinculación de recipientes, figulinas y artefactos de concha con enterramientos directos y secundarios en urnas funerarias. De modo que, siguiendo los datos obtenidos encontramos que en la capa estratigráfica 3 identificada para el sitio se registraron recipientes asociados a entierros directos, los cuales también fueron observados en las capas más recientes del sitio, a lo largo de las cuales se registraron nuevos tipos de recipientes asociados a entierros secundarios en urnas funerarias, manifestando una nueva forma de práctica funeraria para el sitio de estudio correspondiente a la ocupación Valencioide.

CONCLUSIONES

Debido a que la producción cerámica del sitio La Mata, Estado Aragua representa una pieza clave para el entendimiento de la ocupación humana y la producción artefactual en el área de la Cuenca del Lago de Valencia, el reestudio realizado ha profundizado en los aspectos estilísticos y temporales particulares de la colección arqueológica seleccionada con el fin de identificar un componente atípico al resto en el sitio arqueológico La Mata, determinando su carácter significativo y distintivo dentro de una ocupación previa a la Serie Valencioide. Desde una perspectiva macro regional, esta investigación se inserta en un conjunto de sitios arqueológicos relacionados a partir de sus rasgos materiales que se han asociado en el pasado a través de los elementos culturales que comparten, es por ello que este reestudio ofrece un aporte particular para el conocimiento arqueológico de la región, además de producir nuevos elementos a tomar en consideración en nuevos análisis correspondientes al área de la Cuenca del Lago de Valencia.

La correlación de la muestra seleccionada de estudio con otras producciones artefactuales del país, permitió en primer

lugar, la determinación de una relación temporal y estilística para la primera porción estratigráfica que va del año 100 d.C. al 1000 d.C., denominada capa 3 y 4, con la Serie cerámica Barrancoide e identificando la influencia que ésta tuvo en la producción alfarera del sitio La Mata, generando en ella nuevos elementos que la diferencian del resto de la serie cerámica mencionada y sientan las bases estilísticas para considerarla como un extensión de ella. En segunda instancia, la distinción temporal y estilística establecida con la Serie cerámica Valencioide posibilita la determinación de las fechas particulares del grupo cerámico pre-Valencioide, además de indicar la influencia que nuevos grupos humanos provenientes del Medio Orinoco tuvieron en la producción artefactual del sitio.

Para finalizar, las comparaciones y asociaciones hechas a partir de las reconstrucciones contextuales elaboradas durante el reestudio del sitio La Mata dejan en manifiesto que tratamos con una ocupación humana influenciada desde sus inicios por el sur del país, que fue productora de artefactos cerámicos que abundaron a lo largo y ancho del área arqueológica de la Cuenca del Lago de Valencia, demostrando así la predominancia en el centro norte venezolano de una industria cerámica y de concha compleja, muy elaborada y popular.

BIBLIOGRAFÍA

- ANTCZAK Andrzej y Marlena Antczak. (1999). La esfera de interacción Valencioide. En M. Arroyo, L. Blanco y E. Wagner (Ed.). *El Arte Prehispánico de Venezuela*. Fundación Galería de Arte Nacional: Editorial Ex Libris. Caracas, Venezuela.
- ANTCZAK A. y Marlena Antczak. (2006). *Los ídolos de las Islas Prometidas*. Caracas, Venezuela: Editorial Equinoccio.
- BARRIOS, Merny. (2014). *Reestudio del sitio arqueológico La Mata, Estado Aragua*. (Tesis de pregrado). Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela.
- BENNETT, Wendell. (1932). *Reporte preliminar de la arqueología del*

- Lago de Tacarigua. USA: American Museum of Natural History.
- BENNETT, Wendell. (1937). Excavations at La Mata, Maracay, Venezuela. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, 36(2). New York. USA.
- CRUXENT, J.M. e Irving Rouse. (1982). Arqueología cronológica de Venezuela. Caracas, Venezuela.
- DEL VALLE, C. y Claudia Salazar. (2009). La prehistoria en la cuenca del lago. Henriqueta Peñalver Gómez, Colecciones. Estados Aragua y Carabobo. Venezuela. Valencia, Venezuela: Fundación Lisandro Alvarado.
- DÍAZ, N. (2006). La colección arqueológica del lago de Valencia: documentación y nueva museología. Valencia, Venezuela. Colección Fundación para la Cultura de la Ciudad de Valencia.
- HERRERA, Eduardo. (2004). Entre la montaña y el mar. Patanemo un área arqueológica de la Costa Centro Norte de Venezuela. (Tesis de pregrado). Universidad Central de Venezuela, Caracas. Venezuela.
- HERRERA, Eduardo. (2009). Una revaluación de la serie Valencioide. (Tesis de posgrado). Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Caracas, Venezuela.
- HODDER, Ian. (1987). The contextual analysis of symbolic meanings. The archaeology of contextual meaning. New directions in Archaeology. Cambridge University Press. (pp. 1-10). USA.
- HODDER, Ian. (1990). Textos de cultura material y cambio social: una discusión teórica y algunos ejemplos arqueológicos. Boletín de Antropología Americana, (21), pp. 25-39.
- HODDER, Ian. (1994). Interpretación en Arqueología. Barcelona. España. Editorial Crítica.
- KIDDER, Alfred. (1944). Archaeology of northwestern Venezuela. Papers of the Peabody Musseum of American Archaeology and Ethnology, (1).
- MENESES, Lino, Gladys Gordones (2009). De la arqueología en Venezuela y de las colecciones arqueológicas venezolanas. Propuesta para la construcción de la Red de Museos de Historia

- de Venezuela. Caracas, Venezuela. Centro Nacional de Historia.
- OSGOOD, Cornelius. (1943). Excavations at Tocorón, Venezuela. Yale University Publications in Anthropology, (29).
- PEÑALVER, Henriqueta. (1967). Informe preliminar Las Matas, montículo N°.1. Boletín del Instituto de Antropología e Historia del Estado Aragua, 2(2). pp. 14 – 20.
- REQUENA, Rafael. (1932). Vestigios de la Atlántida. Caracas, Venezuela. Tipografía Americana.
- SANOJA, Mario., Iraida Vargas. (1978). Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos. Caracas, Venezuela. Monte Ávila Editores.
- SANOJA, Mario., Iraida Vargas. (1999). Orígenes de Venezuela. Regiones geohistóricas aborígenes hasta 1500 d.C. Caracas, Venezuela. Fundación V Centenario.
- SCHIFFER, M. (1990) Contexto arqueológico y contexto sistémico. Boletín de Antropología Americana, (22). pp. 81-93.
- TOMMASINO, Claudia. (2004). Las prácticas funerarias: aproximación contextual, interpretativa y simbólica al estudio de los enterramientos humanos de los sitios La Sabana y Hato Viejo, región Sicarigua - Los Arangues, Estado Lara, Venezuela. (Tesis de pregrado). Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela.
- VARGAS, I., Molina, L., Toledo, M. I. y Carmen Montcourt. (1997). Los artífices de la concha. Venezuela. Editorial Carteles C.A. Museo Arqueológico de Quíbor. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela.



ESCANÉAME

LA DIMENSIÓN ESTÉTICA DE LA VIOLENCIA EN LA ANTROPOLOGÍA DE MICHAEL TAUSSIG*

PUERTA DOMÍNGUEZ, SIMÓN 

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, MEDELLÍN-COLOMBIA

CORREO ELECTRÓNICO: simon.puerta@udea.edu.co

RESUMEN

En el presente ensayo se propone un ejercicio de organización conceptual en torno al fecundo interés de Michael Taussig por la dimensión estética de la vida social y su pertinencia para la reflexión antropológica sobre la violencia en América Latina. Para hacerlo, en un primer momento, establecemos una ruta teórica mínima con algunos pensadores canónicos de la disciplina. En un segundo momento, valoramos los análisis de este antropólogo australiano en el contexto latinoamericano, que desarrolla proporcionando un considerable registro etnográfico y enfatizando en las contradicciones de los estados-nación contemporáneos. Lo que reivindico a partir de este pequeño estudio es la relevancia y profundidad de la teoría antropológica para abordar nuestros fenómenos y problemas más acuciantes.

PALABRAS Clave: Estado nación, violencia, dimensión estética, Antropología.

THE AESTHETIC DIMENSION OF VIOLENCE IN THE ANTHROPOLOGY OF MICHAEL TAUSSIG

ABSTRACT

In this essay, an exercise in conceptual organization is proposed around Michael Taussig's fruitful interest in the aesthetic dimension of social life and its relevance for anthropological reflection on violence in Latin America. To do so, at first, we establish a minimum theoretical route with some canonical thinkers of the discipline. In a second moment, we value the analyzes of this Australian anthropologist in the Latin American context, which he develops by providing a considerable ethnographic record and emphasizing the contradictions of contemporary nation-states. What I claim from this small study is the relevance and depth of anthropological theory to address our most pressing phenomena and problems.

KEY WORDS: Nation State, violence, Latin America, aesthetic dimension, Anthropology.

*Fecha de recepción: 31-07-2023. Fecha de aceptación: 15-11-2023.

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo del proceso de su constitución disciplinar, la antropología ha sabido valorar las dinámicas estéticas que acompañan las prácticas concretas que estudia. Una dimensión estética aparece siempre articulada a los diversos sistemas de organización humana, a nuestra profunda y compleja relación con la naturaleza, así como a los distintos acontecimientos que acuñamos como políticos, económicos, religiosos o de parentesco, para permanecer en las categorías clásicas. Todo proceso cultural se afirma como experiencia estética. También sus tensiones y contradicciones se manifiestan en esta dimensión, por lo que podríamos decir que tenemos latente siempre, ante nosotros, la vivencia sensorial, simultáneamente, del orden social y sus potenciales transgresiones. Se manifiesta como algo tan sustancial, tan básico a todo proceso cultural, que es un imponderable, un hecho tan inevitable como difícil de circunscribir.

Esta dimensión estética tiene usos diversos en los procesos culturales, que oscilan entre la preservación del grupo y de sus códigos simbólicos, por un lado, y su puesta en entredicho y transgresión, por el otro. En la antropología, como quiero presentar en un primer momento, las aproximaciones al proceso ritual y al fenómeno artístico son particularmente sólidas y elaboradas, con representantes tan importantes como Marcel Mauss, Victor Turner, Alfred Gell y Clifford Geertz. Pretendo resaltar, en un segundo momento, el aporte de Michael Taussig a esta reflexión, desplazando así hacia nuestro contexto contemporáneo este diálogo teórico, como una concepción crítica de los procesos de representación cultural en los modernos estados-nación. La pertinencia de este antropólogo radica, también, en sus estudios de caso en América Latina. Lo que resalta de su labor en este aspecto es la múltiple aproximación que realiza desde distintos proyectos etnográficos, complejizando y enriqueciendo la reflexión disciplinar al respecto, así como su propuesta de articulación de la dimensión estética con las dinámicas de la política y, más

enfáticamente, de la violencia –la violencia que, pasada por el tamiz estético, se legitima y naturaliza en las relaciones sociales.

Para el antropólogo australiano, la dimensión estética de la vida social aporta a comprender las dinámicas violentas que constituyen los estados-nación, sus formas, sus discursos oficiales y sus márgenes. La configuración de la identidad nacional es acá el énfasis, ya que ésta se abriga en una serie amplia de estrategias ornamentales y retóricas de persuasión, que apelan al artificio de la apariencia para sostener y naturalizar formas sociales de otra manera insostenibles e insoportables; esa es, precisamente, la dimensión estética a la que me refiero. Tal como explica en sus reflexiones al respecto Arjun Appadurai (2007), y también, desde sus propios análisis, los esposos Jean y John Comaroff (2002), con el concepto de nación se hace referencia al entramado afectivo y moral del grupo social, mientras que, con aquel del estado, al aparataje institucional. El interés en el concepto de nación está, entonces, en la insistencia sobre ese plano problemático y dinámico que es el de la negociación abstracta por la identidad común, que opera como «pegamento espiritual».

2. LA TEORÍA ANTROPOLÓGICA Y LA DIMENSIÓN ESTÉTICA DE LA VIDA SOCIAL

La valoración de la apuesta teórica con la que Taussig piensa la relación entre la dimensión estética y la violencia requiere de su articulación con toda una concepción antropológica que tiene en Marcel Mauss (2012) un primer gran representante, particularmente con su concepto del hecho social total. Como parte de la escuela durkheimiana, y dando continuidad a los estudios comparativos del evolucionismo decimonónico, el francés advirtió sobre la carga de sentido de los objetos para la configuración de la cultura, y en su plano ornamental como expresión de relaciones sociales, valoraciones morales y proyectos de alianza. Los objetos son mediadores entre las prácticas sociales, son su representación y materialización, más allá de cualquier

acontecimiento. El concepto de Mauss es seminal, porque invita a entender la dinámica cultural de todo grupo como una donde los diversos procesos sociales no existen de manera aislada, sino en su correlación y codependencia; es una, además, donde las mediaciones materiales, los objetos creados por el ser humano para su vida práctica o para su mero deleite y reflexión, son fundamentales en los procesos estéticos imbricados a los distintos órdenes sociales, sus imaginarios y consensos. Un hecho social total es un fenómeno donde se expresan, “a la vez y de un golpe” (Mauss, 2012, p. 70), todo tipo de instituciones, ya no como unidades autocontenidas, sino como procesos interdependientes. Mauss va a trabajar, para desarrollar el concepto, en lo que valorará como la dinámica del don, el sistema de prestaciones totales que, de una u otra manera, todo grupo humano establece como código de intercambio y relacionamiento a través de los objetos, y que tiene inferencia absoluta en la totalidad de las prácticas de los participantes. Los planos material y simbólico de la cultura –o cotidiano y ritual, como referiré más adelante con Turner– se presentan, en su interpretación, de manera integrada e inseparable, en el sentido que, con Evans-Pritchard (1990), podríamos entender como de una correspondencia estructural, y que él identifica, en su estudio sobre los *shilluk* del Sudán nilótico, como aquella “correspondencia de la estructura política con el culto religioso” (Evans-Pritchard, 1990, p. 78).

En su libro póstumo *Arte y agencia*. Una teoría antropológica, de 1998, el antropólogo Alfred Gell (2016) vuelve sobre esta concepción central de Mauss. Propone, puntualmente, entender las obras de arte como personas, argumentando que, “ya que las prestaciones o «dones» se consideran extensiones de la persona en la teoría del intercambio de Mauss, entonces, de la misma manera, también se pueden ver los objetos de arte como personas” (Gell, 2016, p. 40). Lo que en el francés es “el espíritu de la cosa que se da” (Mauss, 2012, p. 167), en el británico es un agente social “secundario” (Gell, 2016, p. 52), es decir, un

objeto que, por ser portador de sentido social, deviene en agente o, más puntualmente, en “índice de agencia” (2016, 49). Para este antropólogo, efectivamente, la agencia la pueden ejercer las cosas: “En una relación social, el «otro» inmediato no tiene por qué ser «humano»”. La antropología del arte de Alfred Gell tiene en cuenta relaciones entre individuos, animales y objetos, que constituyen eventualmente, como agentes y pacientes según el caso, una urdimbre o sistema de símbolos que es, en sí, el dinámico proceso de la cultura. Gell estudia los procesos sociales como redes de relaciones que se constituyen en la producción, circulación y recepción del arte, no entendiendo este último como una institución autocontenida, sino como parte de un sistema de prestaciones totales que ayuda a nutrir, conservar y transgredir las constantes (auto)delimitaciones de la cultura. Los objetos no son moralmente responsables, pero sí son “encarnaciones objetivas del poder o capacidad de desear su uso y, en consecuencia, entidades morales en sí mismas” (Gell, 2016, p. 53).

La propuesta de Gell está aferrada a la tradición teórica disciplinar, y para desarrollarse ha pasado por el tamiz de la antropología simbólica, tanto en su forma interpretativa, con Clifford Geertz, como en aquella del comparativismo simbólico que lideró en su constitución Victor Turner. Estos dos antropólogos alimentan y de hecho priorizan esta valoración antropológica de la dimensión estética de la vida social, aportando elementos clave a esta breve presentación. El norteamericano, particularmente, defiende un concepto semiótico de cultura donde cualquier aspecto del comportamiento humano tiene más de un significado. De esta manera, para él, el objeto de la etnografía está en el análisis de “una jerarquía estratificada de estructuras significativas” (Geertz, 2011, p. 22). Ensayos etnográficos como *Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali* (Geertz, 2011, pp. 339-372) y *El arte como sistema cultural* (Geertz, 1994, pp. 93-117) son ejemplares para una acotada introducción a su concepción. En este último ensayo, Geertz (1994) argumenta

que no se puede valorar el arte en términos funcionalistas, sino semióticos. Las expresiones artísticas, señala, “materializan un modo de experiencia y subrayan una actitud particular ante el mundo de objetos, para que los hombres puedan así escudriñar en él” (Geertz, 1994, p. 123). De esta manera, la definición del arte de cualquier sociedad nunca es completamente intra-estética, sino que se corresponde con el contexto social de su producción; lo que se explora en una antropología del arte, esto es, la sensibilidad como categoría cultural, se entiende como “una formación colectiva” (Geertz, 1994, p. 122). Es de notar, particularmente, el sentido epistemológico de esta concepción, ya que “escudriñar” sobre el mundo materializándolo en objetos artísticos es nuestra manera de referenciarlo, de pensarlo.

En sus estudios de caso, en la pintura del Quattrocento italiano o entre los poetas en el contexto islámico marroquí, Geertz sugiere que una dimensión estética aparece en cada particular, como una necesidad humana de representarse a sí misma como comunidad establecida. La variedad de expresiones artísticas responde a una intención de apropiación, ya que, concluye, “parece que ciertas actividades están específicamente diseñadas en todas partes para demostrar que las ideas son visibles, audibles y –se necesita acuñar una palabra en este punto– tangibles, que pueden ser proyectadas en formas donde los sentidos, y a través de los sentidos las emociones, puedan aplicarse reflexivamente” (Geertz, 1994, p. 146). En otras palabras, sin experiencia estética del mundo no hay construcción simbólica humana. El proceso cultural necesita siempre de un plano estético de su propia concepción, no como un momento primigenio de constitución, sino como uno siempre presente, de constante reconstitución y autorreflexión.

En su descripción etnográfica de la riña de gallos en Bali, este autor amplía su antropología del arte hacia la noción más abierta que acá interesa, de una dimensión estética de la vida social, imbricada a ella e imprescindible. Geertz observa que la riña de

gallos, una actividad aparentemente secundaria y meramente lúdica del poblado donde hace su trabajo de campo, en realidad es una compleja y muy completa dramatización de intereses de estatus en el grupo. Observando detenidamente, el antropólogo se da cuenta de que la riña activa alianzas, rivalidades y hostilidades, pero en forma de juego, como una muy lograda y transversal “simulación de la matriz social” (Geertz, 2011, p. 358). Más aún, en la riña de gallos, los animales son lo menos importante: las apuestas y los gritos de apoyo, la estetización misma de los gallos, sus movimientos, colores, agresividad y agilidad en las peleas, no están dirigidas a estos, sino a su relación simbólica con el grupo, las alianzas y distintas asociaciones que, en esta arena, quedan representadas y se hacen inteligibles. En últimas, los gallos son los únicos que están en peligro real, en peligro de muerte, pero lo que está en juego en un segundo plano, el de la dramatización, es el complejo sistema cultural de relacionamiento social, sus reglas y jerarquías.

El trabajo de Víctor Turner, para finalizar este apartado, es el que encuentro más dinámico y desarrollado en el sentido que acá compete tratar. Ya en *La selva de los símbolos*, de 1967, el escocés (Turner, 2019) propuso entender el símbolo como un evento en vez de como una cosa; esto quiere decir que no hay proceso simbólico alguno que pueda estar por fuera de la acción social, y, lo más importante, que estos procesos son activos e infieren en la vida social como tal. Turner lo especificó, además, para su trabajo con los símbolos rituales, aquellos que son producidos en entornos controlados, actuados y articulados a la cotidianidad rutinaria oponiéndose a ella. Su estudio más importante al respecto es *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, de 1969. Aquí, se plantea que el plano ritual es, en contraposición al plano cotidiano, el ámbito por excelencia de la representación, donde, de manera controlada, se experimenta con el entramado simbólico que ha constituido el grupo social. En el proceso ritual como actuación o puesta en escena de la configuración social, plantea

Turner, “lo que normalmente está sellado, inaccesible para la observación y el razonamiento cotidiano, en la profundidad de la vida sociocultural, se hace presente.” (Turner, 2019, p. 103).

En un momento posterior de su trabajo, en el libro *From ritual to theatre*, Turner consolidará su propio discurso antropológico, detallando su proyecto de una “simbología comparativa” (Turner, 1982, p. 23; la traducción es mía). Siguiendo acá al Lévi-Strauss de *El pensamiento salvaje* (Lévi-Strauss, 2014), comenta que “cada cultura, cada persona en su interior, hace uso del repertorio sensorial completo para transmitir mensajes” (Turner, 1982, p. 9; la traducción es mía). Esto sucede en dos niveles: en el nivel individual, a través de “gesticulaciones manuales, expresiones faciales, posturas corporales, respiración rápida, pesada o leve, lágrimas”, y en el nivel cultural o colectivo, de “gestos estilizados, patrones de baile, silencios prescritos, movimientos sincronizados como es el caso de una marcha, movimientos y puestas en escena de juegos, deportes y rituales”. Una facultad estética –una ciencia de lo concreto, en el pensamiento de Lévi-Strauss– se aparece como esencial a todo proceso de sociabilidad, de interacción fenoménica con los mundos social y natural. Turner se referirá de manera sugerente a esta necesidad sensorial como una “capacidad lúdica” del ser humano, vital para el autoconocimiento del grupo como tal. Esta forma de concebir el proceso social, como un proceso simbólico que necesita de un momento estético y lúdico, resuena en los planteamientos lévi-straussianos sobre la “emoción estética” (Lévi-Strauss, 2014, p. 48) inherente a todo proceso de conocimiento del ser humano, que conlleva, a su vez, un momento esencial de representación, metonímico (como en la ciencia) o metafórico (como en el arte).

Lo más logrado de este enfoque es que se abre a la valoración conceptual de la antropología todo un espectro de procesos sociales donde la representación, la dramatización y la puesta en escena aparecen y participan de primera mano en la vida social, afectándola. Turner no plantea una antropología

del arte, como enfatizó Gell para proceder en esta dirección, y como también Geertz profundiza para su aproximación, sino que sostiene una mirada más abierta –en el espíritu de la propuesta etnológica de Marcel Mauss–, en la que el proyecto estético de cualquier grupo históricamente constituido tiene un papel transversal para la interpretación de sus dinámicas culturales específicas. El escocés ahondará en este aspecto a partir del trabajo de Arnold van Gennep y su concepto de los ritos de paso; le interesará, particularmente, su concepción de la «fase liminal», como aquella donde el entramado social ordenado es puesto en entredicho (Turner, 1988, pp. 101-136, 2019, pp. 103-123). Si van Gennep se refería a una dinámica específica de todo grupo social, a sus mecanismos de tránsito entre roles, estatus o estados de los individuos en relación a la estructuración del grupo como tal, Turner amplía esta lectura a un proceso –el proceso ritual (Turner, 1988)– que, como constante de la vida social, configura la experiencia colectiva y de hecho la hace posible, conservando la apariencia de orden, de un todo estructurado, respecto a los constantes riesgos y quiebres [breaches] a que es sometida –crisis ambientales, fricciones externas o internas, o cualquier desborde de las contradicciones propias del grupo.

Para este antropólogo, se trata de una dimensión imprescindible, aquella donde ponemos en escena nuestras experiencias colectivas: representándolas, las hacemos visibles y hasta táctiles (para el caso de ciertas formas de arte, o de ciertos rituales donde la corporeidad debe ser afectada); en otras palabras, Turner nos alerta sobre el “potencial “teatral” de la vida social” (Turner, 1982, p. 9; la traducción es mía). Hacemos inteligible aquello que el grupo debe tramitar como parte de sus propios procesos de configuración y autoconservación, como simulacros de crisis que anticipan y preparan al grupo para ser resiliente ante las crisis reales. Esta antropología del performance es parte vital de su más amplia propuesta por una antropología de la experiencia, cuya premisa es que la dramatización social es el

mecanismo de regulación por excelencia de la cultura. Al recrear la vida social en su dramatización, se presentan simulacros de crisis y se transmiten conocimientos de cómo sobrellevarlas. La dimensión estética tiene una función epistemológica al tiempo que existencial.

Estos antropólogos, en la heterogeneidad conceptual que he intentado esbozar, conciben la dimensión estética de la vida social como contenedora de los códigos simbólicos a los que el grupo recurre para dar sentido a su experiencia, mediar en sus conflictos y ordenar la realidad. Esta mirada al proceso cultural tiene en Taussig un nuevo elemento: el australiano encuentra en esta dimensión de la vida social no sólo un mecanismo de la cultura para su constante reproducción y vuelta sobre sí misma, sino que también propone que hay una carga política ambigua importante, que además adquiere un valor especial en la comprensión de las sociedades industriales contemporáneas, su concepción identitario-nacionalista de la institucionalidad política y sus conflictos violentos. La dimensión estética es abordada, por Taussig, en un doble sentido: primero, y siguiendo a los antropólogos ya mencionados, como una politicidad inherente a su naturaleza y desplegada en el entramado simbólico de cada grupo cultural, con un valor epistemológico y de autoconservación, y segundo, como plano ideológico, susceptible de ser usado para la legitimación de la violencia y la evasión de contradicciones sociales de otra manera insostenibles.

3. LA DIMENSIÓN ESTÉTICA EN LA OBRA DE MICHAEL TAUSSIG

Son múltiples las aproximaciones de Michael Taussig a la dimensión estética de la vida social. Es particularmente valioso su aporte a distintos casos de estudio en América Latina, que implican distintos enfoques y planos de la cotidianidad, rigurosamente registrados. Ante la necesidad de delimitación, propongo observar un fenómeno concreto trabajado a profundidad por el australiano:

el del estado-nación y sus estrategias rituales de estetización de la violencia. Entre las múltiples aproximaciones que componen la obra etnográfica y conceptual de Taussig, el del estado-nación es predominante, como foco de la violencia, su legitimación y naturalización en la sociedad. El estado-nación se presenta, en sus análisis, como la entidad que administra la violencia y la integra mediante diversos procesos simbólicos en la sociedad. Se trata de procesos festivos y rituales, como las conmemoraciones patrióticas, los monumentos públicos, el culto a personajes históricos y los discursos políticos e ideológicos de la comunidad imaginada para su cohesión. El estado-nación se presenta lleno de recursos de ornamentación y significación que legitiman el orden social más allá de sus contradicciones (y ocultándolas).

3.1 El estado-nación, su monumentalización y (auto) celebración

Todas las pequeñas realidades que van componiendo el mundo estético de la violencia parecen desembocar en el mecanismo de racionalización de la violencia más importante de la modernidad: el estado-nación. El poder del estado-nación, aquello que lo anima como fetiche, no es nada abstracto: es su violencia, latente en la memoria de los ciudadanos, en su cotidianidad, en los rumores y las noticias, en las calles y en el paisaje. Para América Latina, más puntualmente, Taussig se refiere al “poder de los muertos” (1995, p. 69), de los desaparecidos y torturados que el estado-nación invoca como imagen que opera como advertencia para inmovilizar la resistencia frente a esa organización abstracta y con anhelos de totalidad, así como a las corporaciones que destruyen los entornos naturales al tiempo que evaden su responsabilidad bajo las figuras –irrisorias– de los impuestos pagados a las arcas públicas. El Estado con «E» mayúscula, como entidad que se aparece ajena y con voluntad propia ante los individuos que, como ciudadanos, alguna vez la constituyeron, apela a una «memoria colectiva» que trabaja constantemente con los actos violentos. Dice puntualmente

el antropólogo, a propósito del caso radical de las dictaduras latinoamericanas de las últimas décadas del siglo XX, que “el Estado (o más bien sus fuerzas armadas y policiales), al asesinar y hacer desaparecer a personas, y luego negar y encubrir la desaparición en una nube de confusión, no tiene como objetivo la destrucción de la memoria. Nada de eso. El objetivo al que se apunta es al de la relocalización y refuncionamiento de la memoria colectiva.” (Taussig, 1995, p. 69). Lo que se produce, dice Taussig (1999), es un secreto público constantemente nombrado pese a la prohibición implícita de hacerlo. Es un estado de cosas controlado, significado sensorialmente en la urdimbre simbólica de lo ritual, lo festivo, patriótico, cívico y, en general, estético del estado-nación.

Un ejemplo de esta perspectiva de intervención antropológica lo propone Taussig (1995) al referirse a Machu Picchu, en la visita que realizara al Perú junto con su amigo inga Santiago Mutumajoy. A su llegada a este escenario conservado para el turismo, Taussig y Mutumajoy discrepan en su percepción sobre las ruinas: para el antropólogo australiano, presenciar el paisaje tantas veces repasado como ícono americano le produce una experiencia estética lograda y placentera, se maravilla por las capacidades ingenieriles de sus arquitectos y la potente imaginación de sus ideadores. Para el hechicero inga, por su parte, la asociación era directamente con los españoles, que, obligando a los indios, hicieron allí en Perú lo mismo que él presenció en su natal Putumayo, y que asoció por visitas a través de la toma de yagé: ““Fue con látigos”, dijo con un tono de total desinterés. “Los españoles amenazaban a los indios con el látigo y es así como trasladaron esas piedras y las pusieron en su lugar”” (Taussig, 1995, p. 60). Contrariado por lo que el comentario de su amigo revelaba del sitio arqueológico y, más aún, de su propio imaginario americanista, Taussig reflexiona y apunta que el Machu Picchu por él elogiado, el mismo que fuera eternizado por Neruda en su poema *Alturas de Machu Picchu*, y que protagoniza infinitas

postales turísticas y patrióticas, es un monumento esencializador; haciendo del pasado incaico un ícono de su heroísmo, lo hace aprovechable para el estado-nación peruano que, de esta manera, se apropia de lo indio del pasado y evade la pauperización de lo indio de su presente. Monumentalizar es, así, la constante vuelta sobre “una narración universalista para construir América” (Taussig, 1995, p. 59), que aleja de las condiciones reales de precariedad de sus habitantes, e idealiza en una representación sacralizada de sí misma una comunidad ya no real, sino imaginaria ajena al curtimiento propio del proceso colonial regional. “Para mi viejo amigo indio”, concluye Taussig (1995, p. 60), “no existía ningún secreto místico de antigua tecnología india. Por el contrario, el misticismo surgía de la necesidad que siente el amplio mundo de monumentalizar el pasado indio, preeuropeo. Para él, estas ruinas glorificadas eran monumentos al racismo y a la capacidad colonial de blandir el látigo”. El discurso marginal de Mutumajoy delata y acusa esta estetización del pasado amerindio, y su integración al relato abstracto de los estados-nación contemporáneos.

El caso de Machu Picchu como monumento permite dar otro matiz a la noción que propone el australiano respecto a la magia del estado-nación. Los monumentos, afina Taussig, “crean espacios públicos de ensoñación en los cuales, por medio de rituales privados e informales, las particularidades de nuestra propia vida configuran modelos de sentido” (1995, p. 67). Un modelo de sentido asegura lo real en términos delimitables; lo controla. Nuestra capacidad de producción de imágenes supera en su capacidad ideológica los mandatos que recibimos de la escuela o la iglesia. Su alcance es mayor porque, como imágenes colectivas y constantemente colectivizadas –también se podría decir, siguiendo a Turner (1988), que son estructurantes–, están en formación todo el tiempo, sin control alguno por parte de algún individuo específico o una institución determinada. De esta manera, para seguir con el caso, “un sitio como Machu Picchu es un sitio sagrado en una religión cívica en la cual las

quimeras convierten en naturaleza a la historia y en historia a la naturaleza” (Taussig, 1995, p. 68); o, como dirían los esposos Jean y John Comaroff (2002), se trata de un caso de «ideología en construcción», materia prima para los estados-nación necesitados de un sentido positivo, tangible y convincente para movilizar y persuadir.

El proceso de monumentalización es, en este orden de ideas, uno de producción de la realidad a partir de una idea que se tiene de ésta, que retiene en el imaginario social algunos procesos que aportan a su legitimación, y olvida muchos otros que se aparecen contradictorios y, por ello, problemáticos y peligrosos. Monumentalizar es esculpir en piedra, mármol o acero, elaborar un relato firme, sólido, sin las porosidades propias del mundo social, sin las contradicciones de toda dinámica colectiva. Se trata, más específicamente, del acto de legitimación de la violencia, aquello precisamente que hay que naturalizar en el proceso de constitución de un imaginario nacional; aquello que debe ser tácito y amenazante, al tiempo que brindar seguridad y unidad –violencia fundadora, sobre la que no se puede emitir un juicio moral. Toda monumentalización es, así, una forma de olvido y represión, un cerrar filas para favorecer una forma específica de comunidad nacional y contra sus posibles resquebrajamientos.

3.2 La magia del Estado

Este es el motivo central del estudio de Taussig (2015) sobre la magia del Estado, donde propone comprender el proceso de constitución identitario de los estados-nación modernos como una economía simbólica que hace posible resaltar y reprimir, celebrar y olvidar a necesidad de la autoconservación del todo social. Para elaborar su argumento, el antropólogo se centra en el caso de la «montaña mágica», la montaña de Sorte en el estado Yaracuy, ubicado en el centro occidente de Venezuela. Bajo la modalidad de un relato etnográfico con voces diversas –peregrinos, oficiantes, libros de texto para niños y otros insumos

de alfabetización política venezolana, su propia voz y análisis, obras de arte y otra diversidad de breves testimonios—, Taussig caracteriza y presenta un contexto social que se debate entre la realidad y su representación monumentalizada, la violencia, la pobreza y la desigualdad, y su alteración mimética en espíritus malignos, actos de posesión y todo un complejo escenario de teatralización nacional. En la montaña mágica se canalizan toda una serie de problemas sociales y angustias sobre la miseria, la corrupción y la inseguridad, que se transfiguran en experiencias concretas, presenciadas por peregrinos y oficiantes que acá devienen en practicantes y testigos. Los problemas sociales, abstractos e irresolubles por parte de quienes los padecen, se inscriben acá en un código mágico alejado del mundo de los vivos, y únicamente invocable desde aquel de los muertos.

Como ejes de análisis, el antropólogo elige dos figuras de este imaginario mágico-estatal que, de manera dialéctica, se imbrican en un relato donde se «prestan» sus características específicas, en función de su eficacia ritual. Se trata, por un lado, de María Lionza, la reina de la montaña, y por el otro de Simón Bolívar, el Libertador; se entrecruzan en sus figuras lo oficial y lo extraoficial, lo verdadero y lo artificial (Taussig, 2015, p. 30). María Lionza, la reina espiritual, encabeza el espectro de deidades que son invocadas en la montaña, y comparte una amplia serie de representaciones con otras prominentes figuras del imaginario histórico y patriótico nacional, donde, además del Libertador, se suceden personajes del relato independentista (Francisco de Miranda y Antonio José de Sucre), indios (el cacique Guaicaipuro, que luchó contra los conquistadores españoles y el indio Tamanaco, el cacique decapitado) y afrodescendientes (el Negro Primero, soldado de la independencia), reyes y príncipes vikingos, el imaginario católico encabezado por la Virgen María, y figuras públicas, como el famoso doctor y santo popular José Gregorio Hernández.

La montaña presenta esta constelación en sus murales,

santuarios, altares, «portales», oraciones, estampillas y un vasto mercado de figuras de diversos tamaños, que adornan los lugares donde suceden las posesiones e invocaciones; a esta diversidad de personajes se asocia la bandera nacional, o sus colores, siempre en el mismo orden. Los peregrinos llegan masivamente en días feriados nacionales, patrióticos y religiosos a pedir ayudas y a hacer parte de esta puesta en escena de los motivos comunes. Las experiencias de lo público y de lo cívico, precarias en el estado-nación corrupto y deficitario, son acá escenificadas con esmero para proveer de toda una experiencia estética a quienes la constituyen —experiencia que, como he argumentado desde algunos teóricos de la antropología simbólica en este ensayo, brinda una apariencia de control e inteligibilidad.

En las sesiones de posesión se da, al mismo tiempo, un escenario para el olvido y para la reafirmación. Se olvida todo aquello que no aporta a la curación o al deseo integrado en el proceso (que el sistema de salud, privatizado, no es alternativa para tratar el cáncer, que el amor verdadero necesita de todo un ámbito, privilegiado, de tiempo libre y vida privada que no se reduzca al tiempo de trabajo y supervivencia, entre otras contradicciones estructurales de la modernidad capitalista), y se reafirma, en este reemplazo de lo olvidado por el plano mágico-simpatético de su adquisición en el proceso ritual, el mismo estado de cosas que llevó a la necesidad de la posesión. Paradójicamente, la montaña mágica aporta a reforzar el poder del Estado como fetiche, como sujeto portador legítimo de la violencia, en la transfiguración que allí se realiza de sus contradicciones en problemas de otro mundo u otro plano de realidad: el de los espíritus malignos, las reinas, los próceres de la Independencia y los indios norteamericanos «piel-rojas» de las series cowboys y las propagandas de cigarrillos con que se llenan los dibujos de los muros y las ofertas de imágenes para comprar.

La ritualización del relato institucional tiene como eje a Simón Bolívar, contraparte en la esfera pública de aquel relato de

la montaña mágica, contraparte oficial del relato extraoficial. Si en el campo narrativo y simbólico gobernado por María Lionza y su séquito se debaten problemas individualizados de pobreza, enfermedad y toda clase de angustias sociales irresueltas en la cotidianidad, en el encabezado por el Libertador se cierran filas en torno a la sacralidad del estado-nación y su ubicuidad. Aquí, la autoridad de los muertos ilustres se aprecia, en su constante y diversa puesta en escena, como una “autoridad abstracta” o “metaautoridad” (Taussig, 2015, p. 95) que es imaginada y deseada, en contraste con la fallida autoridad de los gobernantes de turno y sus conocidos actos delictivos y corruptos, realidad esta última muchas veces insoportable e incomprensible en su absurdo.

En la montaña mágica, se solicita también a estos guerreros de la Independencia, se construyen portales y se elaboran dramatizaciones para invocarlos. Simón Bolívar, José Antonio Páez, José Tomás Boves y Antonio Ricaurte, entre otros, entran en posesión de los cuerpos de algunos de los presentes en el proceso ritual y asisten a quienes lo necesitan. La presencia de estos muertos ilustres va más allá de este espacio para la magia, y precisamente hacen su aparición aquí porque son representados hasta el infinito; la publicidad social del estado-nación, una saturación de imágenes en la cotidianidad, les ha dado un carácter ubicuo. Sus bustos y estatuas, encargados desde París y los Estados Unidos, ornamentan el espacio destinado a la representación de la esfera pública, en su ausencia o infecundidad de real agencia política. El paisaje marmóleo está ahí para persuadir y sostener un relato, sacándolo de un momento histórico específico y trayéndolo constantemente a necesidad, como mito. El estado-nación imaginado se superpone y reemplaza, como proyecto pero también como evasión, al estado-nación irresuelto. El acto de posesión se reproduce en la cultura popular, en las perfumerías y tiendas a lo largo y ancho del país, en Sorte y en la capital, a partir de una variedad de mercancías prácticamente inagotable.

De múltiples maneras, la pregunta acá sería, para Taussig (2015, p. 125), si efectivamente el estado-nación existe por fuera de estas representaciones. El presidente de turno habla a través del Libertador y por su autoridad, así como los distintos oficiantes de la montaña mágica lo invocan a discreción. Se trata, para el antropólogo, de un “círculo mágico” (Taussig, 2015, p. 127), donde el primero actúa [performs] en nombre del Estado, y los segundos en nombre de sus angustiados clientes.

3.3 El secreto público

Uno de los temas en que Taussig parece encontrar de manera latente el problema de la magia del Estado es el del secreto público. Lo oficial y lo extra-oficial se extrapolan; la corrupción, una de las manifestaciones de la violencia estructural del estado-nación, es secreto público, al punto que, plantea Taussig (2015, p. 76), la legalidad se sostiene en función de que la corrupción pueda ocurrir y no por sí misma. El antropólogo australiano identifica, por ejemplo, que el secreto público como dinámica cotidiana es estructural al contexto colombiano reciente. Volviendo sobre su experiencia en el país durante la década de 1980, recuerda diversas situaciones en las que “la gente no se atrevía a decir lo obvio” (Taussig, 1999, p. 6; la traducción es mía) pese a la ambigüedad latente del contexto: las fronteras confusas y cambiantes entre actores armados legales e ilegales, así como entre la política y la droga, la atmósfera enrarecida de los retenes, las masacres aparentemente aisladas, la impunidad generalizada ante los asesinatos y secuestros y un constante estado de emergencia, siempre implícito y algunas veces explícito.

Asimismo, la magia del Estado implica que, en la imaginación latente, cotidiana, los ciudadanos sepan que este tiene el monopolio de la violencia, que eventualmente la puede utilizar contra ellos (que, de hecho, lo hace constantemente), y este conocimiento es tan importante como el acto –la actuación, el ejercicio solapado– de hacer como si no supieran: “un no-saber

activo” (Taussig, 1999, p. 7; la traducción es mía) que parece imbricado al mundo social. Los “poderes de confusión e ilusión” del Estado, del Leviatán de Hobbes, enfatiza Taussig (2015, p. 141), dependen de esta confabulación, de este tácito acuerdo al autoengaño mediante el cual se legitima la violencia. De ahí que la enfermedad deba ser confrontada mediante un ritual mágico en Sorte, y no en un centro de salud, o que la miseria recaiga en el individuo hechizado que debe ser limpiado espiritualmente, invocando al santoral de la reina espiritual. La confusión es fundamental. Lo contradictorio debe aparecer como superado, lo opaco como claro y lo poroso como sólido; es decir, otra vez, monumentalización.

El secreto resulta en un mecanismo de control, de advertencia, y al que se recurre constantemente para la resolución de conflictos de naturaleza diversa. Un caso ilustrativo lo propone Taussig (1999) al referirse a los Selk’nam de la Isla Grande de Tierra del Fuego, en el extremo austral de Suramérica. Toda la configuración social Selk’nam está sustentada en la masacre mítica de las mujeres por parte de los hombres. Como todo mito, es un dispositivo operativo, en constante reflexión. Antes de la masacre, las mujeres ostentaban el poder simbólico del grupo, y su caída implicó una inversión del orden que explica la condición presente de su configuración social. Como todo mito, también, el de la masacre de las mujeres está siempre presente entre los Selk’nam. De hecho, resalta el antropólogo que, tras la masacre, hubo toda una revaloración de la naturaleza: plantas, animales, astros, ríos y lluvias, que comenzaron a relacionarse con el grupo aportando una dimensión para la vuelta constante sobre este evento fundador, como su constante rememoración. “La historia pasa así a la naturaleza, creando una tensión conmovedora en el mundo de las cosas” (Taussig, 1999, p. 114; la traducción es mía).

El mundo de las cosas, de la naturaleza, de lo no-humano, adquiere una tensión con el mundo humano que le comunica a este una parte de su historia que ha sido desplazada. El mundo natural

deviene, hasta cierto punto, en “un depósito en forma alegórica de ese Otro tiempo, que, cuando se desenmascara por el sueño, otorga un poder milagroso” (Taussig, 1999, p. 116; la traducción es mía). Las fases de la luna, los pájaros y las ballenas hablan con los seres humanos, y, presentando la masacre desde este plano natural (y con la constante mediación de lo onírico), hacen del acontecimiento fundador un secreto público, uno que solo aparece así concebido. Público, porque es por todos conocido, puesto que nadie escapa a la ubicuidad de la naturaleza. Secreto, porque su mensaje permanece en este plano, natural y onírico, y no en el histórico, de donde fue relegado. El secreto público resguarda el orden social al tiempo que legitima la violencia fundacional del acuerdo social. Ningún Selk’nam escapa al relato fundador de la masacre de las mujeres. Su cercanía, su ubicuidad, se equilibra con su lejanía, en el hecho de que su portador es la naturaleza; la lejanía es ontológica, infranqueable, y todo está a salvo.

Este proceso de naturalización del secreto público no dista mucho de las prácticas del estado-nación. En su ensayo *Mi museo de la cocaína*, Taussig (2013) elabora un análisis que se apoya en un contrapunteo entre el relato institucional del Museo del Oro, en Bogotá, las dinámicas de la minería de oro artesanal en la zona de influencia del río Timbiquí, en el departamento de Cauca, y las prácticas en torno a la hoja de coca entre los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Su narrativa entrelaza las representaciones del oro, la coca y la cocaína, y la relación entre oro y cocaína en la Colombia contemporánea. De nuevo, como en el caso de los Selk’nam, la naturaleza opera como mediadora: “Como fetiches, el oro y la cocaína hacen trucos sutiles al entendimiento humano. Porque es, precisamente, como materia mineral o vegetal como parecen hablar por sí mismos y llevar el peso de la historia humana como si fuese historia natural” (Taussig, 2013, p. 26). El Museo del Oro monumentaliza el oro fundador del estado-nación colombiano porque lo separa de la historia colonial que es su mediación concreta, la de los procesos

de esclavitud y actual condición precaria de las comunidades afrodescendientes que continúan intentando sobrevivir sacando oro de los ríos en las selvas del Pacífico; resuena acá el caso ya presentado de Machu Picchu, donde un pasado precolonial desplaza al presente y lo neutraliza. El Museo monumentaliza, también, a los grupos indígenas que hicieron objetos refinados con el oro, como el poporo que es su insignia, al presentarlos en su concepción de grupos étnicos precoloniales, como imagen que no incluye a los sobrevivientes que todavía usan poporos y mascan coca, y que, acosados por el «nuevo oro» que es la cocaína, están arrinconados y son violentados por los narcotraficantes. “No hablar de la cocaína, no exhibirla, es continuar la misma negación de la realidad que el museo practica con relación a la esclavitud. Como el oro, la cocaína está imbuida de violencia y codicia, brillo que hiede transgresión”, señala Taussig (2013, p. 20).

3.4 Resistencia al fetichismo del estado-nación

Lo que se opone a estos relatos monumentalistas del estado-nación para su autocomplacencia son otras estrategias performativas y discursivas, otras concepciones de la realidad social que Taussig (1995) propone llamar montajes. Mientras el monumento naturaliza, con pretensión de verdad, la historia social, el montaje problematiza y da ingreso a contradicciones discursivas que se corresponden con la experiencia social de violencia y desigualdad que padecen los connacionales. En el relato monumentalista, se trata de un interés enunciativo disfrazado de imparcialidad, de naturaleza, y esta aparente imparcialidad o pureza de la representación hace de aquello representado lo verdadero. La disposición del montaje, por el contrario, se aleja del lugar común y legitimado socialmente, y representa desde lo negativo. El de Machu Picchu como monumento es, en este orden de ideas, un “montaje neocolonial” (Taussig, 1995, p. 66), donde “las ruinas son emblemáticas de la recurrente violencia colonial practicada sobre el trabajo de los indios, y sobre el mismo

concepto e imagen de lo que implica ser designado como indio” (Taussig, 1995, p. 67).

Un buen montaje sería, por ejemplo, aquel que Taussig (1995) identifica en la labor de resistencia de las madres de los desaparecidos en América Latina. Estas mujeres, desde sus individualidades, desde el hecho de ser las madres de los asesinados por el estado-nación, transgreden su ubicación «natural» en el plano doméstico y convocan a un ritual público de visibilización, logrando que “el tremendo poder mágico y moral de los muertos desasosegados fluya hacia la esfera pública, otorgue poder a los individuos, y desafíe a los autoelegidos guardianes del Estado-nación” (Taussig, 1995, p. 70). Estas mujeres, en su papel de madres que ensayan una resignificación de su personaje naturalizado, revelan una contradicción al acusar al estado-nación (generalmente dictaduras católicas ortodoxas) de violentar la sacralidad de la maternidad. Aquello que representan como madres pasa a significar algo distinto, algo contradictorio que señala y juzga.

El secreto público del estado-nación es desafiado en la imagen de las madres protestando frente a la Casa Rosada, en la Plaza de Mayo de Buenos Aires, o en las afueras de la iglesia de la Candelaria, en Medellín, así como Mutumajoy transgredió la imagen prístina de Machu Picchu con su contrapunteo interpretativo de la historia colonial, la evangelización del Putumayo y su relación espiritual con el Yagé. Estas manifestaciones de irrupción en la esfera pública, anota Taussig, pueden “desatar sentimientos de autoestima” (Taussig, 1995, p. 72), una cuestión peligrosísima para un estado-nación que necesita de la representación de lo femenino como sumiso y doméstico, y por lo mismo de símbolos de la mujer y la familia como apéndices de su propio poder. El antropólogo australiano caracteriza estos discursos o montajes disruptivos, el de las madres y el del curandero inga, como “imágenes dialécticas” (Taussig, 1995, p. 75), modelos de sentido cuya finalidad no es delimitar la realidad, sino evitar su

delimitación última, necesariamente violenta y anuladora.

Lo mismo sucede en los posibles procesos de resignificación que se hacen del relato nacional en el caso de los muertos invocados, como se presenta en *La magia del Estado*. Volver sobre los líderes independentistas puede ser instrumento de manipulación simbólica, al tiempo que de transgresión de la hegemonía cultural con que se legitima el gobierno de turno. Así, la invocación de los muertos y su amplia gama de estrategias de representación en la cultura popular venezolana es, para Taussig (2015, pp. 95-96), un esfuerzo constante de imaginación alternativa sobre el estado-nación, que sugiere, en este débil pero constante relato estetizado, otras formas posibles de sociabilidad, liderazgo y, por lo mismo, ruptura con la desigualdad estructural que se padece. Hay también acá una perspectiva histórica presente, que conserva abierto el relato mismo de la colonización europea de América, y de la particular condición latinoamericana de colonialismo interno que es su actualidad; de esta manera, por ejemplo, en los actos de posesión, todo el mundo sabe que “[l]o último que un [espíritu] indio quería era curar a un español” (Taussig, 2015, p. 103).

4. A MODO DE CIERRE

Es imprescindible a todo análisis antropológico la integración de la dimensión estética de la vida social. En su heterogéneo relato etnográfico, Michael Taussig identifica, en la puesta en escena del estado-nación en América Latina, una serie de prácticas cotidianas, rituales e institucionales que saturan las vidas pública y privada, como estrategias de legitimación de la violencia y también de su transgresión. Es la magia del Estado, la superposición de la comunidad nacional dañada —empobrecida, afeada, radicalmente desigual— con su imagen estetizada, gloriosa y mítica. En su etnografía sobre la montaña mágica, en *Sorte*, Taussig (2015, pp. 143-44) observa en esta relación entre el estado-nación y las experiencias estético-rituales cotidianas, una

circularidad que le es esencial, como necesaria retroalimentación entre el todo social abstracto del estado-nación y la especificidad de su concreción en cada una de estas situaciones, donde acontecen distintos procesos rituales que articulan belleza y terror, persuasión y amenaza. Se trata, entonces, de una maquinaria dialéctica entre la sociedad y los individuos que la componen, entre ese ámbito imaginado, meramente existente como representación, y las experiencias de su padecimiento y disfrute en las vidas concretas de los ciudadanos. Se trata de una circularidad teórica o correspondencia estructural sugerente, cuyo fundamento está en la teoría de la dinámica del don de Mauss (2012), queriendo con ello seguir al etnólogo francés en su intención de comprensión de los fenómenos mágico-estéticos como imbricados a todo el entramado social.

La magia del Estado a la que se refiere Taussig apela a esa sobrecarga de sentido que persuade sobre una comunidad nacional, que pese a sus contradicciones resulta intocable, como si hiciera parte del plano natural. La antropología nos aporta herramientas conceptuales para argumentar que los símbolos nacionales aspiran a evadir cualquier impresión de caducidad o deterioro. Su magia es su vigencia estética, que persuade y sostiene su plano material. Las banderas, monumentos, edificios y demás ornamentos para representar el querer nacional y patriótico se yerguen sobre el piso sólido de su aparente sacralidad y su reminiscencia de los mitos de origen –las tradiciones inventadas a las que se refieren Eric Hobsbawm y Terence Ranger (2002). Cualquier análisis crítico que tienda a su desnaturalización y problematización debe tener en cuenta esta compleja situación, en la que la violencia se esconde o se disimula, se normaliza y hasta se celebra, en su desplazamiento a la dimensión estética de la vida social.

BIBLIOGRAFÍA

APPADURAI, Arjun. (2007). El rechazo de las minorías: Ensayo sobre la geografía de la furia. Barcelona, España: Tusquets.

- COMAROFF, Jean, & Comaroff, John. (2002). Naturalizando la nación: Aliens apocalipsis y el estado postcolonial. *Revista de Antropología Social*, 11, 89-133.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1990). *Ensayos de antropología social*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- GEERTZ, Clifford. (1994). *Conocimiento local: Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Paidós.
- GEERTZ, Clifford. (2011). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- GELL, Alfred. (2016). *Arte y agencia: Una teoría antropológica*. Buenos Aires, Argentina: Sb.
- HOBBSAWM, Eric, Terence Ranger, Hugh Trevor-Roper, Prys Morgan, David Cannadine, y Bernard Cohn. (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona, España: Crítica.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (2014). *El pensamiento salvaje*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- MAUSS, Marcel. (2012). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- TAUSSIG, Michael. (1995). *Un gigante en convulsiones: El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona, España: Gedisa.
- TAUSSIG, Michael. (1999). *Defacement: Public secrecy and the labor of the negative*. Stanford, Estados Unidos: Stanford University Press.
- TAUSSIG, Michael. (2013). *Mi museo de la cocaína*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- TAUSSIG, Michael. (2015). *La magia del Estado*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Artes Visuales : UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas : Universidad Autónoma Metropolitana : Palabra de Clío : Siglo XXI Editores.
- TURNER, Victor. (1982). *From ritual to theatre: The human seriousness of play*. New York, Estados Unidos: Performing Arts Journal Publications.

TURNER, Victor. (1988). El proceso ritual: Estructura y antiestructura.
Madrid, España: Taurus.

TURNER, Victor. (2019). La selva de los símbolos: Aspectos del ritual
ndembu. Ciudad de México, México: Siglo XXI.



ula
Museo
Arqueológico



ESCANÉAME

ENFOQUES ANTROPOLÓGICOS DEL SIGLO XX: PROPUESTA PARA ANALIZAR EL TURISMO CULTURAL*

LEÓN ESTRADA, XOCHITL DEL ALBA 

EL COLEGIO DE VERACRUZ, MÉXICO

CORREO ELECTRÓNICO: zdelalba@colver.info

WILSON, NATHAN D. 

MUSEO DE ANTROPOLOGÍA DE XALAPA, UNIVERSIDAD VERACRUZANA, MÉXICO

CORREO ELECTRÓNICO: nwilson@uv.mx

RESUMEN

Proponemos evidenciar cómo algunos aspectos teórico-metodológicos de la antropología y la arqueología de la segunda mitad del siglo XX aportan al estudio del turismo cultural en zonas como Los Tuxtlas, México, área natural protegida donde se realizan proyectos de desarrollo turístico, conservación ecológica, arqueología y desarrollo sostenible. El resultado es un modelo de análisis replicable cuya aplicación destaca la importancia de la cultura para el turismo cultural sostenible desde la multidisciplinariedad.

PALABRAS CLAVE: Turismo cultural, Ecología Cultural, Procesualismo, Materialismo Cultural.

ANTHROPOLOGICAL APPROACHES OF THE 20TH CENTURY: A PROPOSAL FOR THE ANALYSIS OF CULTURAL TOURISM

ABSTRACT

We propose to show how some theoretical-methodological aspects of anthropology and archeology from the second half of the 20th century contribute to the study of cultural tourism in areas such as Los Tuxtlas, Mexico, a protected natural area where tourism development projects, ecological conservation, archeology are carried out. and sustainable development. The result is a replicable analysis model whose application highlights the importance of culture for sustainable cultural tourism from a multidisciplinary perspective.

KEY WORDS: Cultural Tourism, Cultural Ecology, Processualism, Cultural Materialism.

*Fecha de recepción: 31-07-2023. Fecha de aceptación: 30-11-2023

1. INTRODUCCIÓN

El turismo, desde una perspectiva antropológica, es un vehículo por el cual se pueden explorar relaciones de uso del territorio, percepción e identificación cultural (Velasco González, 2009). La arqueología, historia y las expresiones culturales materiales e inmateriales de una región son elementos del patrimonio cultural que junto con la naturaleza y el paisaje, pueden servir para reconectar a una comunidad con sus raíces y tradiciones y promover la cohesión social para consolidar la identidad (León Estrada, 2018; Prats, 2005). Dichos elementos son importantes para generar propuestas enfocadas al turismo cultural. En este sentido, la antropología proporciona teorías y metodologías que aplicadas al turismo pueden brindar propuestas de investigación y resultados con perspectivas más integrales sobre las relaciones horizontales entre cultura, ambiente y actividades económicas.

La arqueología como ciencia antropológica, estudia la cultura a través de sus formas materiales. Si bien la arqueología se asocia tradicionalmente al estudio de sociedades antiguas, su objeto de estudio sufrió una reconceptualización durante la segunda mitad del siglo XX. A medida que cambiaban los paradigmas, se notaba un cambio hacia la arqueología social, con mayor enfoque en las manifestaciones culturales materiales e inmateriales de las sociedades contemporáneas. Este cambio se debió en gran parte a modelos teóricos como la ecología cultural (Steward, 1955), el procesualismo (Binford, 1962) y el materialismo cultural (Harris, 1979), paradigmas influenciados por la geografía cultural (Sauer, 1941) y/o el marxismo. Así, surgió en la arqueología un posicionamiento centrado, por un lado, en los procesos de formación, desarrollo y transformación del entorno y, por otro, en el uso y aprovechamiento de los recursos por parte de los grupos sociales. Estos temas, han sido de interés creciente de los estudios antropológicos desde finales del siglo XX.

Las dinámicas de cambio cultural, uso del territorio y la

construcción del paisaje son aspectos necesarios para comprender las relaciones entre naturaleza, cultura y sociedad. La articulación de los ejes de estudio humanista y antropológico, con el impacto de las manifestaciones culturales de la actualidad, ayuda a comprender el alcance y escala de explotación de los elementos culturales y naturales en actividades económicas, como el turismo.

En todo el mundo existen territorios donde convergen patrimonios naturales y culturales con potencial turístico. Dichos patrimonios poseen valores y significado, transmiten conocimientos y son dinámicos. Las realidades sociales, los procesos históricos y las identidades de los habitantes se reflejan en ambos patrimonios, por lo que su conocimiento y apropiación son de suma importancia. Para ilustrar nuestra propuesta usamos como ejemplo la región de Los Tuxtlas, México.

Los Tuxtlas alberga el área natural protegida Reserva de la Biosfera Los Tuxtlas y numerosos sitios arqueológicos. En esta región el turismo es un impulso económico clave pues se cuenta con atractivos, infraestructura, actividades y productos turísticos. De lo anterior se destacan los paisajes lacustres y costeros, entre otros aspectos ecológicos, muchos desde una perspectiva de desarrollo sustentable (Juárez Guzmán, 2018; Piñar-Álvarez, 2012). También comprenden un larga registro arqueológico de ocupación humana La arqueología ha ayudado a discernir el desarrollo cultural de la región, así como las estructuras económicas, políticas y sociales del pasado y su impacto en el presente (Budar y Arnold, Eds., 2016).

Recurrimos las propuestas teóricas y metodológicas de la antropología y la arqueología ya mencionadas para construir un modelo analítico aplicable al turismo cultural, a partir de la visión de la “cultura” como un proceso dinámico donde convergen paisaje, naturaleza, cultura y patrimonio. Nos enfocamos en el turismo, natural y cultural, que además de satisfacer necesidades básicas, es fuente de oportunidad económica, y puede servir como motor para la preservación y conservación de la identidad,

el patrimonio cultural y el patrimonio natural.

2. METODOLOGÍA

Tras una investigación bibliográfica, analizamos algunas posiciones antropológicas clásicas de la segunda mitad del siglo XX que relacionan las dimensiones de naturaleza y cultura. Explicar “cultura” como un proceso dinámico de convergencia de elementos naturales y sociales que conforman tanto los paisajes culturales como el patrimonio cultural. Nuestro enfoque antropológico conceptual se derivó de la Ecología Cultural y el Procesualismo, para construir un modelo de análisis aplicable al turismo cultural. Adicionalmente, nos apoyamos en aspectos del Materialismo Cultural (Harris, 1979) para establecer parámetros y niveles de análisis del fenómeno turístico.

El modelo puede aplicarse a una región con las siguientes características: 1) Abundancia de recursos naturales y diversidad ecosistémica. 2) Historia cultural documentada y elementos culturales representativos. 3) Desarrollo económico basado en el turismo. Para ejemplificar su aplicabilidad, seleccionamos una región que cumple con los requisitos: Los Tuxtlas.

3. DESARROLLO: ENFOQUES TEÓRICOS CLÁSICOS DEL SIGLO XX.

3.1. Geografía cultural y paisaje

Durante la primera mitad del siglo XX, Carl Sauer llamó la atención sobre la compleja relación entre el ser humano y el ambiente desde la geografía cultural, de la que fue su fundador y principal promotor. Los trabajos de Sauer y otros geógrafos culturales de su época muestran influencias del determinismo geográfico y de antropólogos, como Alfred Kroeber (1965 [1939]). No obstante, las propuestas de la geografía cultural exhiben tanto una oposición al determinismo ambiental como

una adopción de elementos antropológicos y etnográficos en sus categorías de análisis.

El interés de Sauer (1941) fue analizar las huellas de las acciones productivas y reproductivas de la sociedad dentro del paisaje natural lo que resulta en acciones y modificaciones culturales. De esta forma, sus objetivos primarios fueron la reconstrucción histórica del entorno natural y de las fuerzas humanas que lo modifican, así como la identificación de regiones culturales homogéneas definidas por elementos materiales e inmateriales (Luna García, 1999:72). Estos elementos pueden traducirse en aspectos culturales tangibles e intangibles que pueden constituir el patrimonio de una región y grupo social.

Para operacionalizar y contextualizar este enfoque, se establecieron parámetros cualitativos y cuantitativos para explicar el desarrollo histórico de la formación y construcción del paisaje. El concepto de cultura utilizado en esta corriente académica fue producto de la interdisciplinariedad, y sigue siendo válido, ya que enfatiza la dinámica del cambio cultural, la adquisición y transformación de hábitos, y trata la cultura como un producto de la inventiva humana (Sauer, 1941). La concepción de paisaje de Sauer sigue siendo útil para las ciencias sociales, ya que lo considera un elemento activo del espacio natural ahora social y humanizado, que, transformado por la cultura y la sociedad, se convierte en un paisaje cultural en el cual tienen cabida las dinámicas y los procesos socioculturales diacrónicamente.

3.2. Ecología Cultural

La ecología cultural es un marco teórico explicativo desarrollado principalmente por Julian Steward (1955). Según Frake (1962, p. 53): “la ecología cultural es el estudio del papel de la cultura como componente dinámico de cualquier ecosistema del que el hombre forma parte”. Con la influencia de Sauer, Steward construyó una base teórica de evolución sociocultural multilínea, opuesto a la evolución unilínea de que todas las

culturas y sociedades pasaban por estados fijos ordenados (Service, 1962). La ecología cultural rechaza las trayectorias evolutivas aparentemente infinitas sugeridas por el Particularismo Histórico. Respecto a las condiciones sociales, ambientales y tecnológicos Steward (1955) argumentó que, en combinación, pueden producir una multitud de formas culturales, pero cuando las condiciones y contextos de desarrollo forman patrones similares el resultado es manifestaciones culturales y niveles de complejidad sociocultural similares.

Según la ecología cultural, la cultura es una estrategia adaptativa al ambiente, una respuesta resiliente para la supervivencia a un medio natural específico (Sánchez Fernández, 1996). Los orígenes de la cultura se encuentran en manifestaciones materiales y tecnológicas que, al ser transferidas a nuevas generaciones, se convierten en conocimientos e ideas sujetos a modificación e influencia y cuyos cambios pueden observarse diacrónicamente. Este conocimiento y estas ideas surgen de una forma particular de conocer y comprender el entorno natural, así como de las diversas conexiones e interacciones entre la naturaleza y la sociedad. La carga simbólica y los referentes culturales del paisaje cultural y natural forman parte de este conocimiento y sirven como elemento fundamental de la identidad del grupo social.

Desde la postura de Steward se han desprendido enfoques metodológicos que colocan el debate en la comprensión de una cultura dentro de un entorno natural determinado que puede ser transformado, interpretado y usado por un grupo social (Ingold, 1992). Estos enfoques renuncian a la relación clásica determinista entre naturaleza y cultura y adoptan una visión más dinámica y bidireccional.

Sociedades establecidas en territorios con alta diversidad ecológica interactúan con el entorno natural de muchas maneras, modificándolo y delimitándolo. El ambiente juega un papel importante en las tradiciones culturales y la cosmovisión, a

menudo incorporado a los mitos de origen y convertido en un paisaje simbólico o ritual, que, dentro de la categoría cultural, puede ser interpretado como un documento con narrativas de los actores sociales (Cárdenas Tamara, 2016). Desde esta perspectiva, la ecología cultural es una herramienta fundamental para explorar el carácter cultural de una sociedad dentro de un territorio.

La ecología cultural para estudiar el turismo proporciona nuevas formas de observar los valores esenciales de la cultura materiales e inmaterial, de manera más cercana a la percepción de sus portadores. Como cultura y naturaleza son de interés para el turismo, este enfoque puede resaltar más efectivamente el capital simbólico natural y cultural característico de una comunidad o sociedad, al mismo tiempo que les permite un papel más participativo en la toma de decisión sobre qué aspectos culturales y patrimoniales desean compartir. Así, se facilita la agencia de las comunidades en la gestión de su cultura y patrimonio al tiempo que se brinda una experiencia más integradora y original para el turismo.

3.3. Procesualismo

La geografía cultural y la ecología cultural influyeron en el desarrollo de la Arqueología Procesual (Willey y Phillips, 1958). A través del enfoque procesualista, se desarrolló una arqueología más rigurosa y científica cuya principal característica es la observación de la continuidad entre los restos arqueológicos y los aspectos culturales de los grupos humanos contemporáneos. La arqueología procesual atiende los elementos ecológicos, demográficos, tecnológicos y energéticos para explicar el desarrollo de la evolución social y política. Con énfasis en los patrones de asentamiento y modos de subsistencia dentro de un ambiente que potencializa y limita las actividades humanas, el procesualismo busca modelos explicativos dentro del método hipotético-deductivo, implementando una postura arraigada en la evolución de la relación ser humano-ambiente, incorporando

temas como el hábitat, disponibilidad de recursos, reducción de riesgos, comunicación, parentesco e ideología (Orejas, 1991).

La arqueología procesual se basa en marcos teóricos, como la Teoría General de Sistemas (von Bertalanffy, 1968), para construir un concepto de cultura como un sistema integrado, compuesto de subsistemas independientes que interactúan a través de la retroalimentación para mantener la función del sistema completo (Binford, 1962). El sistema en movimiento (cultura dinámica) define procesos. Por tanto, la reconstrucción de los procesos culturales es necesaria para una teoría explicativa. La arqueología procesual también considera los espacios y lugares como puntos centrales en la relación humano-ambiente (Clark, 1993). Esto se traduce en el análisis relacional de espacios donde confluyen aspectos ambientales y culturales, y al hacerlo, se facilita la construcción de paisajes culturales.

El enfoque procesual observa las dinámicas culturales como procesos de cambio que configuran la sociedad y las diversas manifestaciones de la cultura dentro de la sociedad. Los elementos del paisaje cultural, como una estructura arquitectónica antigua, no dicen nada a menos que se analicen sus procesos culturales asociados. En relación con el ejemplo anterior, estos procesos incluirían: la planificación, diseño y ejecución de su construcción (aspecto tecnológico), su posible uso dentro de un contexto civil o político (aspecto social), y su significado para una comunidad (aspecto ideológico). Las manifestaciones de la cultura y los elementos potenciales del patrimonio cultural de un grupo son valoradas por lo que representan dentro de un sistema de significados y por el conocimiento derivado del análisis de sus procesos asociados, dando como resultado los paisajes culturales. En este sentido, como Cárdenas Tamara menciona “los paisajes son tanto materiales como simbólicos [...] son esferas de significación que requieren tanta labor mental como física” (2016, p. 111).

Considerando lo anterior, en relación con el turismo, nos

referimos al “destino turístico” como el asentamiento o el escenario habitacional. Elementos culturales y patrimoniales se asemejan a los recursos que son el capital comunitario con potencial para el desarrollo de actividades turísticas, e identificamos como obstáculos la falta de apoyo, la gestión y los programas públicos insuficientes o poco adecuados.

3. 4. Materialismo cultural

El materialismo cultural es una estrategia de investigación científica propuesta por Marvin Harris (1979). Harris construyó un modelo para explicar la cultura como la variación cultural y, al igual que Steward, combinó sus intereses en la evolución cultural y la ecología cultural, incluidos lo ambiental y tecnológico (Margolis y Kottak, 2003), por lo que la cultura se concibe como una totalidad, cuyos elementos están íntimamente interrelacionados. Para Harris (1979), la organización de la sociedad se basa en tres componentes interrelacionados: infraestructura, estructura y superestructura, que interactúan para comprender los fenómenos de cambio cultural.

Harris (1979) identificó la infraestructura como el componente organizativo fundamental de la sociedad, compuesta por sus aspectos económicos, demográficos y tecnológicos. La infraestructura está conformada por sistemas de producción, como los modos de producción y reproducción, que se orientan hacia la supervivencia de la sociedad satisfaciendo las necesidades básicas de sus integrantes (relaciones materiales). Es también la fuerza determinante en la formación y alteración de la estructura y superestructura.

La estructura surge de la infraestructura y está formada por mecanismos y dinámicas pragmáticos que facilitan los procesos de la infraestructura. La estructura comprende las diversas formas de parentesco, filiación y patrones de distribución y consumo en la sociedad, equivalentes a las economías domésticas y políticas (relaciones sociales). La superestructura de una sociedad son las

formas como sus miembros se ven a sí mismos y dentro de su grupo social. Es su cosmovisión, ideología, religión y atributos culturales, entidades intangibles que incluyen la moral, el simbolismo, la mitología y la narrativa (relaciones simbólicas).

Según Harris (2000, p. 28): "la distinción entre elementos mentales y conductuales no da respuesta al interrogante de cómo describir adecuadamente una cultura en su totalidad". Este es un problema común en los estudios socio-culturales y de turismo. En consecuencia, Harris propone un análisis de los fenómenos sociales y culturales a partir de una perspectiva bidimensional, que considera las perspectivas etic y emic como complementarias y con el mismo nivel de complejidad. Emic se refiere a las categorías de lo real, lo significativo y lo apropiado, desde el interior de la cultura, explica los fenómenos culturales dentro de su contexto original. Etic se ocupa de conceptualizaciones, hipótesis y estrategias para identificar y explicar similitudes y diferencias culturales en pensamientos y acciones entre los diferentes participantes dentro de su contexto cultural.

Con esta perspectiva bidimensional, se pueden obtener descripciones científicas y objetivas de ideologías, cosmovisiones y acciones de los sujetos involucrados, que, en otros estudios, son frecuentemente sistemáticas pero que muchas veces no consideran las raíces subyacentes de estos aspectos. Para el análisis del turismo cultural, explorar estas perspectivas es sumamente valioso. De este modo, podemos implementar un análisis transversal objetivo, integrador y contrastivo. Como lo etic representa la perspectiva del observador, consideramos la perspectiva del turista dentro de este espectro. Las expectativas de los turistas sobre una experiencia cultural están influenciadas por sus concepciones socioculturales derivadas de su propio contexto cultural. Sin embargo, creemos pertinente resaltar los valores, acciones y percepciones significativas de los actores locales (comunidad receptora) como lo emic, ya que es a partir de los intereses y necesidades de las comunidades receptoras que el

turismo tiene el potencial de mejorar su calidad de vida.

3.5. Área de Investigación

Los Tuxtlas es una zona de origen volcánico en el estado de Veracruz, México (Figura 1), contiene numerosos lagos, ríos y lagunas (Figura 2) y funciona como uno de los principales pulmones de México siendo la selva tropical más septentrional de América y una de las pocas áreas selváticas en México (Dirzo y Miranda, 1991). Alberga la Reserva de la Biosfera de Los Tuxtlas, una de las 41 áreas naturales protegidas de México (CONANP y SEMARNAT, 2006). Por su diversidad ecológica, una de las más altas de Mesoamérica (Dirzo, González Soriano y Vogt, 1997) (Figura 3) ha sido una de las regiones más estudiadas desde la biología y la ecología (Guevara, 2010; Guevara, Laborde y Sánchez-Ríos, Eds., 2004).

Para la época prehispánica, el exuberante ambiente natural se asoció con el “Tlalocan” terrenal (“Lugar de Tláloc”) (Arnold, 2008), que, según la cosmovisión mesoamericana, era un lugar donde abundaban los recursos naturales (Sahagún, 2006 [1578-1580]). Tras la conquista española, la riqueza natural de Los Tuxtlas atrajo al conquistador Hernán Cortés que se apropió de la región y la anexó al Marquesado del Valle (García Martínez, 1969).

Los Tuxtlas no ha sido inmune a los cambios culturales, sociales y ambientales producto de las relaciones dinámicas de la sociedad dentro del territorio. Estos se han manifestado de diversas formas, impactando en el desarrollo de sus asentamientos que evidencian rupturas en sus historias ocupacionales. La arqueología muestra un mosaico cultural fragmentado y con discontinuidades ya que pueblos y tradiciones siguieron su propio ritmo de crecimiento, sufrieron colapsos o experimentaron desarrollos intermitentes por procesos resilientes ante fenómenos políticos, climáticos y catástrofes naturales (Santley y Arnold, 1996; Stoner y Pool, 2015; Wilson, 2016). Sin embargo, de

manera general y tomando Los Tuxtlas como un todo, se observa una continuidad cultural en los registros arqueológicos desde el inicio del Formativo (1500 a.C.) hasta la actualidad (Figura 4).



Figura 1. Ubicación geográfica de Los Tuxtlas. Elaboración propia.



Figura 2. Lago de Catemaco con conos cineríticos al fondo. Fotografía de los autores.

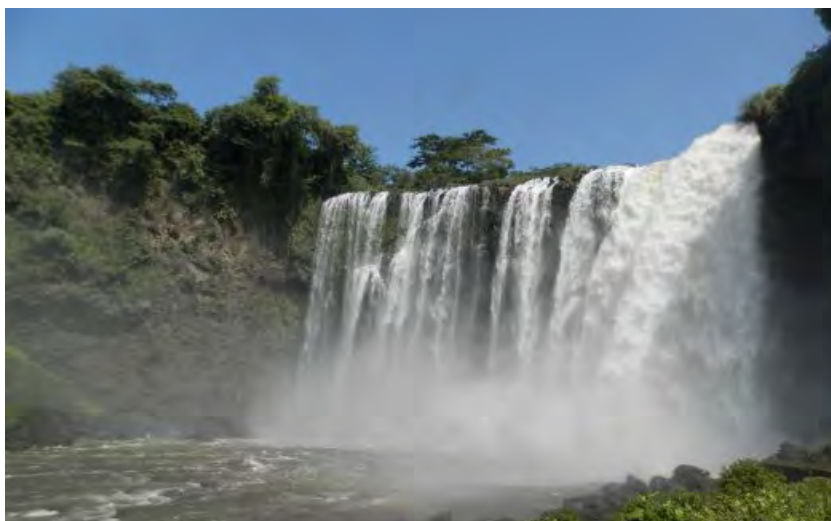


Figura 3. El Salto de Eyipantla, San Andrés Tuxtla. Fotografía de los autores

Actualmente, Los Tuxtlas, se compone de una población mayormente mestiza, además de indígenas y afrodescendientes (INEGI, 2021) que en conjunto forman una sociedad multicultural cuyas características socioculturales están presentes en tradiciones

culinarias, música, rituales, entre otros.



Figura 4. Esculturas prehispánicas de Los Tuxtlas (León Estrada, 2018).

El turismo ha sido una actividad económica importante en la región desde la segunda mitad del siglo XX (González Kuk y Neger, 2020). En las últimas décadas proyectos de ecoturismo y turismo rural han sido promovidos a la par de un creciente interés por la conservación ecológica. Algunos de estos proyectos han surgido de redes comunitarias para el uso sostenible de los atractivos naturales y culturales de la región (Díaz Carrión, 2010; Piñar-Álvarez, García Segura y García Campos, 2012). No obstante, el uso responsable de los recursos naturales, el paisaje natural y cultural y el patrimonio a menudo se ve impactado por visitantes y turistas. Por lo anterior, consideramos que, al ser una región ecológica y culturalmente rica y diversa, es adecuada para ilustrar nuestra propuesta.

4. DISCUSIÓN

4.1. Patrimonio cultural y ambiente

El estudiar en conjunto sobre el ambiente, agencia y adaptaciones al territorio, aprovechamiento de recursos, actividades económicas, identidades y relaciones de pertenencia aporta nuevas formas de interpretar la cultura y la naturaleza

diacrónicamente. Esto influye en la patrimonialización de bienes materiales e inmateriales en regiones ecológicamente ricas para reactivar y fomentar manifestaciones culturales locales con el fin de establecer una relación armoniosa y respetuosa entre la naturaleza y las comunidades. Son los grupos sociales quienes transforman el entorno a su conveniencia, y construyen culturalmente paisajes socialmente significativos y se involucran en prácticas que se reflejan en elementos físicos, percepciones e identidades. Estas manifestaciones y prácticas, una vez apropiadas, se convierten en patrimonio cultural y natural, tangible (material) e intangible (inmaterial). Por lo tanto, es imperativo evaluar y reflexionar las formas en las que las comunidades interactúan con el ambiente, mediante la adaptación, la explotación, la conservación, la cosmovisión, entre otras.

En este sentido el patrimonio es un recurso de apropiación colectiva y de uso social. Se construye, cobra sentido y se valida por los actores locales en un espacio y tiempo determinado. Su valor se expresa dentro de su contexto cultural y entorno ambiental (León Estrada y Piñar Álvarez, 2020). El patrimonio cultural abarca el ámbito natural, ya que la naturaleza se socializa, remite a categorías de análisis y configura un paisaje cultural. Está inmerso en procesos de cambios y reajustes, por lo que es una construcción social, cuya dinámica permite ver la evolución cultural (en el sentido de transformación) de las comunidades y pueblos.

El hecho de que algo se considere patrimonio depende del contexto y está determinado por procesos de apropiación, formas de propiedad y asociación, y el significado que se le atribuye. Así mismo, se pueden reconsiderar e incorporar elementos que dentro de su contexto temporal y espacial pueden ser formalizados como patrimonio. Este patrimonio es una construcción social dinámica y flexible basada en valores y significados que dependen de los actores responsables de la reactivación y de su contexto. Por consiguiente, aunque el patrimonio es culturalmente intrínseco a

un grupo específico, puede poseer múltiples interpretaciones y ser utilizado como recurso ideológico, político y económico.

Otro factor fundamental es el territorio y el ambiente en el que los patrimonios se crean, se transforman y se apropian. En este sentido, se habla de paisajes híbridos (naturales y culturales), construidos socialmente mediante la agencia humana en la naturaleza y las dinámicas de modificación y adaptación para fines pragmáticos relacionados con la política, la economía, y cosmovisión (Martindale, 2009; Smith, 2003). Por tanto, el ambiente se entiende como parte de la configuración cultural de una sociedad, que lo transforma y modifica para cumplir con sus expectativas y necesidades. De esta manera, la idealización del patrimonio cultural como algo estático, original, inmutable y auténtico es utópica y, frecuentemente errónea.

En Los Tuxtlas, estas dinámicas pueden ser observadas en prácticas y actividades turísticas desarrolladas entorno a los paisajes culturales, mismos que se componen de elementos tangibles e intangibles, y son representaciones sociales de un grupo que, al reactivar sus significados, se convierten en patrimonio (León Estrada y Wilson, 2021).

Al ser Los Tuxtlas una región con atractivos naturales y culturales aprovechables en el turismo, los efectos en su población y su territorio son visibles. Aunque el turismo de los últimos tiempos trate de ser menos agresivo, sus impactos se observan en la reestructuración de la cotidianidad de las comunidades receptoras, quienes a menudo adaptan sus formas de vida, actividades económicas y prácticas culturales para satisfacer demandas turísticas (Figura 5). No obstante, como Morales Morgado comenta:

el turismo puede convertirse en un real espacio de encuentro intercultural, respetuoso y sano, en la medida en que se logren encontrar grupos de gentes con intereses comunes, como el conocimiento y defensa del medio ambiente, el respeto por las diferencias culturales, la protección de los

paisajes con sus patrimonios naturales, arqueológicos y culturales (2006, p. 254).



Figura 5. Productos turísticos manufacturados localmente, Catemaco.
Fotografía de los autores

4.2 Turismo cultural a través de la antropología: Una propuesta para su estudio

La relación entre antropología y turismo según Nash y Smith (1991), radica en que la primera se interesa por lo humano (ej. formas de vida, organización social, diversidad cultural), mientras que el turismo es una actividad económica que conjuga los temas anteriores y mediante la cual se pueden apreciar procesos de contacto y cambio cultural. En consecuencia, la antropología se erige como una disciplina útil y adecuada para analizar y explicar el turismo y sus efectos en los grupos sociales y su cultura.

Un tema de interés antropológico es la relación del turismo con el patrimonio y las identidades, mismo que explora Kroshus Medina (2003) en comunidades mayas contemporáneas de Belice y Morales Cano y Mysyk (2004) para el Día de

Muertos en Huaquechula, México. En una revisión de estudios antropológicos del turismo, Nogués-Pedregal (2019) señala que la mayoría se centran en describir los procesos culturales en un “escenario turístico específico” y que existen pocos estudios etnográficos del turismo con perspectiva antropológica. El mismo autor explora la relación entre turismo y poder a partir del uso del territorio y la construcción de paisajes. En este contexto se acerca al procesual y materialismo cultural al insistir en que el turismo afecta y consume territorios desde la imposición de intereses de un grupo hegemónico que hace una expropiación de la identidad de elementos culturales de un grupo subordinado.

Por tanto, estudios antropológicos sobre el ejercicio de poder en el turismo deben enfocarse en un territorio, paisajes y los procesos sociales que provoca el turismo sobre estos. Se debe recalcar la mirada crítica sobre las relaciones de poder dicotómicas entre lo global y lo local; lo institucional y lo comunitario; lo público y lo privado; lo moderno y lo tradicional.

Además, se deben integrar los intereses de los sectores involucrados considerando el materialismo cultural, en donde la estructura, la infraestructura y la superestructura interactúen transversalmente y se construyen y diseñan planes de desarrollo turístico que reconozcan los valores populares de la cultura, los intereses de grupos marginados históricamente y la participación del estado, empresarios y miembros de la comunidad para un beneficio social y económico.

Algunos antropólogos recalcan como urgente y necesario la participación del sector institucional, el privado y las comunidades en la gestión del turismo (Morales Cano y Mysyk, 2004; Nuryanti, 1996; Pacífico y Voguel, 2012) para empoderar a la comunidad, mejorar su calidad de vida y proteger el medioambiente (Hampton, 2005). En estos estudios antropológicos del turismo, la cultura y la sociedad se ven comúnmente como sistemas de relaciones abiertas que permiten hablar de diferencias de la cultura y la sociedad no como conceptos homogéneos y cerrados,

ni como entidades funcionales estáticas y restringidas, sino como procesos y construcciones dinámicas. Al respecto, Farrelly, Kock y Josiassen (2019) discuten el cambio en las percepciones de cultura y del patrimonio cultural que es dinámico y está en flujo constante, pero que paradójicamente se compone de tres atributos que son relativamente estables: forma física, conexiones culturales e históricas y vitalidad.

Nash y Smith (1991) expresan además la importancia de las interacciones entre los diferentes niveles estructurales (Infraestructura-Estructura-Superestructura) dentro del contexto de los estudios de turismo al considerar tanto la infraestructura determinante como la naturaleza de sus conexiones con la superestructura política para promover el trabajo antropológico en turismo. Sin embargo, estos autores no ampliaron sus observaciones ni desarrollaron su propuesta formal de análisis inter-estructural. En este sentido, proponemos un modelo de análisis para el turismo que considera la interacción inter-estructural.

Según la Carta Internacional de Turismo Cultural del Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS), el "patrimonio" abarca entornos naturales y culturales y contempla al turismo como actividad económica para el intercambio cultural que ofrece experiencias personales que acercan al pasado y a la contemporaneidad de pueblos y sociedades. Para ICOMOS (1999, p.2), el turismo es una "fuerza positiva para la conservación de la naturaleza y la cultura", sin embargo, también es un riesgo para las culturas locales. Existen casos documentados en los que, debido a la avidez del sector turismo en ofrecer una experiencia agradable y única para los visitantes y turistas, surgen actividades que teatralizan la realidad y manipulan identidades culturales, para presentar versiones románticas y distorsionadas, a menudo mezclándolas con elementos culturales externos. Un resultado común de este proceso es la propagación y difusión de falsos estereotipos étnicos y culturales (Checa-Artasu, 2009; León

Estrada, 2018; Zúñiga, 2014).

El turismo cultural surgió en las últimas dos décadas del siglo XX, a raíz de una demanda de un selecto grupo de la sociedad, con poder adquisitivo, que buscaba experiencias y productos de calidad que, además de la diversión y el ocio, cumplieran con sus intereses y gustos cultos (Santana Talavera, 2003). Esta coincidió con las crecientes preocupaciones ambientales de las élites sociales, de la clase media y alta educada, propiciando un turismo cultural cuyo elemento principal era el binomio naturaleza-cultura, vislumbrado como el patrimonio representativo e identitario del destino turístico (Santana Talavera, 2003).

El valor del turismo para la cultura se ve desde las siguientes ópticas: (1) genera recursos para la conservación beneficiando a las comunidades receptoras, (2) motiva a las comunidades en la gestión de su patrimonio y (3) sensibiliza entre los visitantes el valor de los “patrimonios locales”. Al relacionar cultura con turismo y patrimonio de forma independiente, podría parecer que los objetivos son diferentes (Figura 6). Sin embargo, estos objetivos pueden ser complementarios dentro del turismo cultural para que tanto el turismo como el patrimonio puedan dinamizarse.



Figura 6. La cultura en el patrimonio y el turismo. Elaboración propia.

Considerando lo expuesto, proponemos un análisis para el turismo cultural que incorpora varios aspectos de los enfoques antropológicos discutidos. Si bien es aplicable a una gran diversidad de contextos, es de particular interés para Los Tuxtlas y otras regiones con características similares. Dicho análisis se basa en:

1.- La definición de paisaje que utilizamos deriva de la Geografía Cultural. El paisaje comprende tanto el entorno físico como las representaciones culturales. Esta definición ha tenido una importante influencia en la antropología, pues considera al paisaje como un área compuesta de una asociación distintiva de formas físicas y culturales. Desde esta perspectiva, el paisaje es un elemento activo del espacio natural, social y humanizado. Por consiguiente, es necesario verlo como una combinación del ambiente y las representaciones culturales.

2.- Tanto la Geografía Cultural como el Procesualismo se enfocan en asentamientos, poblaciones, uso de recursos y actividades económicas, entre otras cosas. Con información sobre estos, podemos identificar paisajes culturales basados en relaciones establecidas entre poblaciones humanas y sus hábitats. Estas relaciones incluyen tanto las formas que tienen las personas para adaptar y percibir socialmente su entorno, como las estrategias para utilizar y explotar los recursos en actividades de supervivencia y sustento. Desde el procesualismo, podemos explorar el ambiente y los procesos de cambio y transformación que están asociados con el uso y explotación del entorno. Estos procesos son no siempre idénticos, y la variación será determinada diacrónicamente por los actores locales.

3.- Los paisajes culturales están compuestos por elementos naturales y culturales, los cuales son formas de patrimonio. Este patrimonio puede ser pasivo, pero, una vez activado, puede considerarse un recurso. Por tanto, además de reforzar la identidad del grupo, el patrimonio puede contribuir a la conformación y

desarrollo de actividades económicas asociadas a la sostenibilidad y la conservación del patrimonio.

4.- Al utilizar una definición de cultura con base antropológica, la promoción de la educación ambiental no formal y el turismo cultural entre sectores clave de Los Tuxtlas es crucial para sensibilizar a la comunidad sobre la importancia del patrimonio cultural. Con este ánimo, enfatizamos elementos culturales endémicos enmarcados en dinámicas de cambio cultural. La cultura local es presentada, pero contextualizada en los cambios sociales, algo a lo que toda cultura está expuesta.

Aplicamos el modelo de Harris (Figura 7) para establecer categorías jerárquicas de análisis cultural aplicado al sector turístico de Los Tuxtlas. Estas categorías consisten en:

1. Infraestructura (modos de producción y reproducción): El turismo local es motor económico importante de la región que atiende la demanda turística. Los servidores públicos y los proveedores de servicios turísticos satisfacen esta demanda. Los productos que se brindan a los turistas funcionan como impulsores del turismo, y son los bienes físicos, información y los atractivos naturales y culturales disponibles en la región. Los beneficios locales derivados del turismo incluyen mayores ingresos (públicos y privados), mejores oportunidades de empleo, diversificación económica, fortalecimiento en la unidad del grupo a través de la solidaridad orgánica y mecánica y presentación de identidades étnicas y culturales locales con sentimientos de orgullo comunitario. En conjunto, estos aspectos forman la infraestructura.

2. Estructura (economía doméstica y política): La organización de los sectores dedicados al turismo, públicos o privados, requiere una colaboración activa en el territorio. Involucra la agencia de los sectores individuales en el desarrollo conjunto de formas de difundir y ofrecer productos y servicios dirigidos al turismo. La interacción intrasectorial (hoteles, restaurantes, guías) y la interacción intersectorial (vínculos con

agencias u operadores turísticos) se vuelven esenciales.

3. Superestructura (arte, religión, ciencia, literatura, etc.): Son las formas en que los elementos de la naturaleza y la cultura, como el patrimonio natural y cultural, son concebidos y percibidos por los habitantes. La cosmovisión, la cohesión social, la identidad y la legitimación de la naturaleza y la cultura como representaciones sociales de los habitantes de la región son algunos ejemplos de componentes de superestructura. Estos componentes son auténticos, dinámicos y en constante cambio.

Considerando estos aspectos del Materialismo Cultural para aplicarlos al estudio del turismo, y en conjunto con definiciones de cultura, procesos de cambio cultural y paisajes culturales, derivados de Ecología Cultural, Procesualismo y Geografía Cultural, podremos implementar un análisis diacrónico de las políticas públicas de turismo y gestión del patrimonio en Los Tuxtlas. Esto permitirá formular una estrategia para dinamizar y reactivar los bienes culturales pasivos para su uso sostenible en el turismo. Además, desde esta perspectiva, el desarrollo de prácticas de turismo cultural en Los Tuxtlas u otras regiones con características similares puede poner en valor los paisajes culturales y facilitar el proceso de patrimonialización.

Aunque la región de Los Tuxtlas se ha estudiado extensamente desde la ecología, se dispone de un conocimiento sustancial sobre los procesos socioculturales durante los períodos prehispánico y colonial. Los Tuxtlas tiene una larga y rica historia de actividad humana. Las publicaciones sobre la historia arqueológica y cultural son extensas y documentan la ocupación humana continua desde al menos 1500 a.C. (Santley y Arnold, 1996). Actualmente las poblaciones indígenas están formadas principalmente por los grupos étnicos popoluca y nahua (Hasler, 2003). Sin embargo, la difusión de esta información es limitada, ya que muchos de los estudios se publican en inglés y/o se limitan al ámbito académico. Esta situación resalta la necesidad de la inclusión de temas históricos y culturales en una propuesta

para talleres de educación ambiental no formal dirigidos a proveedores de servicios turísticos, mismos que se han realizado recientemente con respuesta positiva y de los que han surgido sinergias encomiables entre sectores clave (León Estrada y Piñar-Álvarez, 2020).



Figura 7. Modelo de Harris y su aplicación en este estudio. Elaboración propia.

Los Tuxtlas es conocida por ser Área Natural Protegida. Esta área incluye la Reserva de la Biosfera, dentro de la cual se han establecido centros de investigación como la Estación de Biología Tropical Los Tuxtlas. Lo anterior hace que la región sea objeto de una campaña permanente de conservación ecológica y cuidado ambiental desde la academia y los programas públicos de gobierno, lo que influye para que los sectores turísticos clave y las autoridades locales privilegien los atractivos ecológicos sobre los culturales (León Estrada, 2018). No obstante, hay interés en ciertos sectores por la puesta en valor del patrimonio y los elementos culturales para impulsar el turismo sustentable (León Estrada y Piñar-Álvarez, 2020).

Los Tuxtlas es una región rica en atractivos naturales y patrimonio cultural y es un destino turístico popular para visitantes nacionales e internacionales. El turismo, es uno de los principales motores económicos de la región, y la mayor parte de la actividad turística se centra en varios aspectos del paisaje natural. Muchas actividades turísticas no incluyen lugares de interés cultural, y la información y representaciones culturales incluidas en actividades turísticas y recreativas es a menudo errónea, distorsionada, o intrusiva, ofreciendo una mezcla de un pasado prefabricado e idealizado o inspirándose en tradiciones culturales no locales. Tal situación requiere un esfuerzo concertado para incorporar y presentar elementos culturales locales fácticos y auténticos en el sector turístico.

5. CONCLUSIÓN

La antropología, principalmente a través de la arqueología, es responsable del estudio de la cultura a través de sus formas materiales. La antropología proporciona herramientas y métodos analíticos necesarios para aumentar nuestro entendimiento del pasado y del presente y contribuye a la comprensión de paisajes culturales. Los paisajes, desde una perspectiva antropológica, son construcciones sociales que contienen conocimiento, tradición y otras manifestaciones culturales. Los paisajes no son sólo objetos físicos, como pirámides y artefactos, sino también los procesos detrás de los objetos y actividades (procesualismo) los que dan valor social. Existe un fuerte vínculo entre el paisaje natural y cultural (Ecología Cultural). Las sociedades adoptan, usan y alteran los paisajes y sus elementos constitutivos para satisfacer sus necesidades (Materialismo Cultural). Por tanto, todos los grupos y sociedades tienen sus propios paisajes y tradiciones que forman parte de su cultura y patrimonio. De esta forma vemos como los ejes teóricos de la antropología clásica del siglo XX, están vigentes y pueden ser valiosos para explicar fenómenos contemporáneos con impactos sociales, culturales, económicos y

ambientales.

El uso sostenible de los recursos, incluida la cultura, es primordial para la conservación, protección y difusión del patrimonio natural y cultural dentro de destinos turísticos, especialmente aquellos que poseen un paisaje cultural y ambiente rico y variado, como Los Tuxtlas. Una mejor comprensión del patrimonio cultural de una región por parte de los actores clave asociados con las economías turísticas locales es crucial para la conservación, difusión, recuperación y valorización de estos recursos. Este entendimiento es fundamental para la construcción de la identidad cultural de una región, donde paisajes naturales y culturales pueden coexistir armoniosamente y ser conservados a través de prácticas socioeconómicas sostenibles y políticas turísticas orientadas a la naturaleza y la cultura local, en las cuales la relación se vea desde la interacción de la infraestructura, la estructura y superestructura. La educación ambiental y patrimonial no formal entre sectores clave que enfatizan los elementos fundamentales de la cultura local es pertinente para la sensibilización comunitaria sobre el patrimonio. Esto es importante porque impulsa la reactivación del patrimonio para su puesta en valor y facilita su reapropiación social mediante el turismo cultural.

BIBLIOGRAFÍA

- ARNOLD, Philip, J. III. (2008). Arqueología en Los Tuxtlas: Un Resumen. Lourdes Budar y Sara Ladrón de Guevara (Eds), Arqueología, Paisaje y Cosmovisión en Los Tuxtlas (pp. 65-76). Xalapa: Universidad Veracruzana.
- BINFORD, Lewis. (1962). Archaeology as Anthropology. *American Antiquity*, 28(2), 217-225. DOI: <https://doi.org/10.2307/278380>
- BLOM, Frans y La Farge, Oliver. (1926-1927). *Tribes and Temples: A Record of the Expedition to Middle America Conducted by the Tulane University of Louisiana in 1925*. New Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University.

- BUDAR, Lourdes y Arnold, Philip J. III., (Eds.) (2016). *Arqueología de Los Tuxtlas: Antiguos Paisajes, Nuevas Miradas*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- CÁRDENAS TAMARA, Felipe. (2016). El Signo Paisaje Cultural desde los Horizontes de la Antropología Semiótica. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 105–129. DOI: <https://doi.org/10.11156/aibr.110106>
- CHECA-ARTASU, Martin. (2009). Patrimonio, Naturaleza Recreada y Gestión Turística: El Parque Eco Arqueológico de Xcaret (Quintana Roo, México). *Ara Revista de Investigación en Turismo*, 2(1):45–58. DOI: <https://doi.org/10.1344/ara.v2i1.18974>
- CLARK, Geoffrey. (1993). Paradigms in Science and Archaeology. *Journal of Archaeological Research*, 1(3), 203–234. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF01326535>
- COMISIÓN NACIONAL DE ÁREAS NATURALES PROTEGIDAS (CONANP) y Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT). (2006). Programa de Conservación y Manejo Reserva De La Biosfera Los Tuxtlas. México: CONANP-SEMARNAT.
- DÍAZ CARRIÓN, Isis. (2010). Ecoturismo Comunitario y Género en la Reserva de la Biosfera de Los Tuxtlas (México). *Pasos*, 8(1), 151–165. DOI: <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2010.08.012>
- DIRZO, Rodolfo; González Soriano, Enrique y Vogt, Richard. (1997). Introducción General. En Enrique González Soriano, Rodolfo Dirzo y Richard Vogt, (Eds), *Historia Natural de los Tuxtlas* (pp.3-6). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Biología, Instituto de Ecología.
- DIRZO, Rodolfo y Miranda, A. (1991). El Límite Boreal de la Selva Tropical Húmeda en el Continente Americano: Contracción de la Vegetación y Solución de una Controversia. *Interciencia*, 16, 240–247.
- FARRELLY, Francis, Kock Florian y Josiassen, Alexander. (2019). Cultural Heritage Authenticity: A Producer View. *Annals of*

- Tourism Research, 79, 1–12. Art. 102770. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.annals.2019.102770>
- FRAKE, Charles. (1962). Cultural Ecology and Ethnography. *American Anthropologist*, 64(1), 53–59. DOI: <https://doi.org/10.1525/aa.1962.64.1.02a00060>
- GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo. (1969). *El Marquesado del Valle: Tres Siglos de Régimen Señorial en Nueva España*. México: El Colegio de México.
- GONZÁLEZ KUK, Gilberto y Neger, Christoph. (2020). El Ecoturismo como Estrategia de Fortalecimiento en las Acciones de Conservación Ambiental: Un Análisis Regional en Los Tuxtlas, Veracruz, México. *Pasos*, 18(4), 571–584. DOI: <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2020.18.041>
- GUEVARA, Sergio. (2010). *Los Tuxtlas: Tierra Mítica*. Xalapa: Instituto de Ecología.
- GUEVARA, Sergio.; Laborde, Javier. y Sánchez-Ríos, Gabriela. (Eds.) (2004). *Los Tuxtlas: El Paisaje de la Sierra*. Xalapa: Unión Europea, Instituto de Ecología.
- HAMPTON, Mark. (2005). Heritage, Local Communities, and Economic Development. *Annals of Tourism Research*, 32(3), 735–759. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.annals.2004.10.010>
- HARRIS, Marvin. (1979). *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House.
- HARRIS, Marvin. (2000). *Antropología Cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- HASLER, Juan. (2003). *Estudios Tuztecos y de la Región Olmeca*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- INGOLD, Tim. (1992). Culture and the Perception of the Environment. En Elisabeth Croll y David Parkin, (Eds.), *Bush Base, Forest Farm: Culture, Environment, and Development* (pp. 39-55). Londres: Routledge.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI). (2021). *Panorama Sociodemográfico de Veracruz de Ignacio de la Llave: Censo de Población y Vivienda (2020)*.

- México: CPV, Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- INTERNATIONAL COUNCIL ON MONUMENTS AND SITES (ICOMOS). (1999). Carta Internacional sobre Turismo Cultural: La Gestión del Turismo en los Sitios con Patrimonio Significativo. México: ICOMOS.
- JUÁREZ GUZMÁN, Laura. (2018). Impactos del Proceso de Adopción, Adaptación y Apropiación de un Proyecto de Ecoturismo en Cuatro Comunidades de la Reserva de la Biosfera Los Tuxtlas, Veracruz. En María Isabel Bolio Rosado, Margarita. Navarro Favela y Carmen García Gómez (Eds). *Turismo y Sus Impactos: Sociales, Económicos y Ambientales* (pp. 232-244)., José María Morelos, México: Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo.
- KROEBER, Alfred. (1965) [1939]. *Cultural and Natural Areas of Native North America*. Publications in American Archaeology and Ethnology (Vol. 38). Berkeley: University of California Press.
- KROSHUS MEDINA, Laurie. (2003). *Commoditizing Culture: Tourism and Maya Identity*. *Annals of Tourism Research*, 30(2), 353–368. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0160-7383\(02\)00099-3](https://doi.org/10.1016/S0160-7383(02)00099-3)
- LEÓN ESTRADA, Xochitl. (2018). *Arqueología y Medio Ambiente en Los Tuxtlas: ¿Hacia Dónde Se Inclina la Balanza?* *Pasos*, 16(2), 401–413. DOI: <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2018.16.028>
- LEÓN ESTRADA, Xochitl y Piñar-Álvarez, María de los Ángeles. (2020). *Aproximación a la Percepción Social del Patrimonio Natural y Cultural entre Sectores Clave de Turismo en Los Tuxtlas, Veracruz, México*. *Sociedad y Ambiente*, 23, 1–28. DOI: <https://doi.org/10.31840/sya.vi23.2197>
- LEÓN ESTRADA, Xochitl y Wilson, Nathan Daniel (2021). *Miradas al Territorio y el Paisaje Cultural en Catemaco, Veracruz, México. De la Época Prehispánica a la Actualidad*. En Elisa Sedas Larios y Verónica Martínez Martínez (Coords.), *Hallazgos del Patrimonio Natural, Cultural y Derechos Humanos en México*

- 2020: Un Enfoque Participativo y Multidisciplinario. (pp. 141-159). México: UNESCO-México, SEMARNAT, Congreso de la Unión.
- LUNA GARCÍA, Antonio. (1999). ¿Qué Hay de Nuevo en la Nueva Geografía Cultural? Documentos d'Anàlisi Geogràfica, 34, 69–80. Recuperado de <https://raco.cat/index.php/DocumentsAnalisi/article/view/31682>
- MARGOLIS, Maxine y Kottak, Conrad. (2003). Marvin Harris (1927-2001). *American Anthropologist*, 105(3), 685–688. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/3566955>
- MARTINDALE, Andrew. (2009). Entanglement and Tinkering: Structural History in the Archaeology of the Northern Tsimshian. *Journal of Social Archaeology*, 9(1), 59–91. DOI: <https://doi.org/10.1177/1469605308099371>
- MORALES CANO, Lucer y Mysyk, Avis. (2004). Cultural Tourism, the State, and Day of the Dead. *Annals of Tourism Research*, 31(4), 879–898. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.annals.2004.03.003>
- MORALES MORGADO, Hector. (2006). Turismo Comunitario: Una Nueva Alternativa de Desarrollo Indígena. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(2), 249–264. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62310205>
- NASH, Dennison y Smith, Valene. (1991). Anthropology and Tourism. *Annals of Tourism Research*, 18(1), 12-25. DOI: [https://doi.org/10.1016/0160-7383\(91\)90036-B](https://doi.org/10.1016/0160-7383(91)90036-B)
- NOGUÉS-PEDREGAL, Antonio Miguel. (2019). Anthropological Contributions to Tourism Studies. *Annals of Tourism Research*, 75:227-237. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.annals.2019.02.005>
- NURYANTI, Wiendu. (1996). Heritage and Postmodern Tourism. *Annals of Tourism Research*, 23, 249-260. DOI: [https://doi.org/10.1016/0160-7383\(95\)00062-3](https://doi.org/10.1016/0160-7383(95)00062-3)
- OREJAS, Almudena. (1991). Arqueología del Paisaje: Historia, Problemas y Perspectivas. *Archivo Español de Arqueología*, 64(163-164), 191–230. DOI: <https://doi.org/10.3989/aespa.1991.v64.503>

- PACIFICO, David y Vogel, Melissa. (2012). Archaeological Sites, Modern Communities, and Tourism. *Annals of Tourism Research*, 39(3), 1588–1611. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.annals.2012.04.002>
- PIÑAR-ÁLVAREZ, María de los Ángeles. (2012). Gobernanza Ambiental en Destinos Turísticos de Áreas Naturales Protegidas: Reservas de la Biosfera de Los Tuxtlas (Veracruz, México) y Sierra Nevada-La Alpujarra (Andalucía, España). Xalapa: Arana Editores, El Colegio de Veracruz.
- PIÑAR-ÁLVAREZ, María de los Ángeles; García Segura, María Dolores y García Campos, Helio. (2012). Ecoturismo y Educación Ambiental para la Sustentabilidad en la Reserva de la Biosfera de Los Tuxtlas (México). *Turismo y Desarrollo Local*, 5(12), 41–53. Recuperado de <https://www.eumed.net/rev/турыdes/12/asc.pdf>
- PRATS, Llorenc. (2005). Concepto y Gestión del Patrimonio Local. *Cuadernos de Antropología Social*, 21, 17–35. DOI: <https://doi.org/10.34096/cas.i21.4464>
- SAHAGÚN, Fray Bernardino. (2006). [1578-1580]. *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa.
- SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, J.O. (1996). *Ecología y Cultura. Política y Sociedad*, 23, 51–64.
- SANTANA TALAVERA, Agustín. (2003). Turismo Cultural, Culturas Turísticas. *Horizontes Antropológicos*, 9(20):31–57. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832003000200003>
- SANTLEY, Robert y Arnold, Philip J. III. (1996). Prehispanic Settlement Patterns in the Tuxtla Mountains, Southern Veracruz, Mexico. *Journal of Field Archaeology*, 23(2), 225–249. DOI: <https://doi.org/10.2307/530505>
- SAUER, Carl O. (1941). Forward to Historical Geography. *Annals of the Association of American Geographers*, 31(1), 1–24. DOI: <https://doi.org/10.1080/00045604109357211>
- SERVICE, Elman. (1962). *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. New York: Random House.

- SMITH, Adam T. (2003). *The Political Landscape: Constellations of Authority in Early Complex Polities*. Berkeley: University of California Press.
- STEWART, Julian. (1955). *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
- STONER, Wesley y Pool, Christopher. (2015). The Archaeology of Disjuncture: Classic Period Disruption and Cultural Divergence in the Tuxtla Mountains of Mexico. *Current Anthropology*, 56(3), 385–420. DOI: <https://doi.org/10.1086/681524>
- VELASCO GONZÁLEZ, María. (2009). Gestión Turística del Patrimonio Cultural: Enfoques para un Desarrollo Sostenible del Turismo Cultural. *Cuadernos de Turismo*, 23, 237–253. Recuperado de <https://revistas.um.es/turismo/article/view/70121>
- VON BERTALANFFY, Ludwing. (1968). *General System Theory: Foundations, Development, Applications*. New York: George Braziller.
- WILLEY, Gordon y Phillips, Philip. (1958). *Method and Theory in American Archaeology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- WILSON, Nathan Daniel. (2016). *Regional Interaction and World-System Incorporation during the Classic Period in the Western Sierra de los Tuxtlas, Veracruz, Mexico*. Tesis doctoral no publicada, School of Human Evolution and Social Change, Arizona State University.
- ZÚÑIGA, Federico. (2014). Nuevos Usos del Patrimonio Arqueológico de El Tajín, a través de los Procesos de Turistificación, Mercantilización y Espectacularización. *Anales de Antropología*, 48(2), 151–182. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0185-1225\(14\)70247-4](https://doi.org/10.1016/S0185-1225(14)70247-4)

Boletín Antropológico

IDENTIDAD Y REAFIRMACIÓN ÉTNICA: EL MOVIMIENTO ETNOPOLÍTICO EN GUANAJUATO*

FERRO VIDAL, LUIS ENRIQUE 

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

CORREO ELECTRÓNICO: luis.ferro@ugto.mx

RESUMEN

La interrelación entre lo particular y lo global ha creado un constante desequilibrio empático entre la cultura indígena y las políticas del grupo dominante. Para contrarrestar el dominio político, los grupos étnicos dinamizan su etnicidad para reivindicar y resistir su condición y forma de vida. Lo que este trabajo pretende mostrar y reflexionar, es la manifestación de la etnicidad para defender su herencia étnica utilizando como discurso político sus propias manifestaciones culturales y su memoria colectiva como medio de resistencia.

PALABRAS CLAVE: Movimientos etnopolíticos, política cultural, identidad, resistencia.

ETHNIC IDENTITY AND REAFFIRMATION: THE ETHNOPOLITICAL MOVEMENT IN GUANAJUATO

ABSTRACT

The interrelation between the particular and the global has created a constant empathic imbalance between indigenous culture and the policies of the dominant group. To counteract political dominance, ethnic groups energize their ethnicity to claim and resist their condition and way of life. What this work aims to show and reflect on is the manifestation of ethnicity to defend its ethnic heritage using its own cultural manifestations and its collective memory as a means of resistance as a political discourse.

KEY WORDS: Ethnopolitical movements, cultural politics, identity, resistance, memory.

*Fecha de recepción: 05-10-2023. Fecha de aceptación: 21-02-2024.

INTRODUCCIÓN

En el contexto de México y Latinoamérica, las condiciones étnicas de su sociedad pluricultural sustentada en minorías étnicas, les han permitido tener la experiencia de contar en su historia con un acervo de movimientos etnopolíticos. Estos movimientos tanto en el presente como en el pasado son el reflejo de un problema en la definición de una nación porque tiende a invisibilizar a estos grupos, mucho tiempo antes de la presencia de la globalización, por lo que los movimientos etnopolíticos en esta región del mundo los movimientos etnopolíticos son parte de la condición histórica, cultural, económica y política de estos países.

Por lo general se tiene la idea de que los movimientos etnopolíticos son manifestaciones de los grupos étnicos que se caracterizan por tener una alta envergadura política y capacidad de organización social que luchan contra los grupos de para poder incorporar su particular cultural en un mundo regional, nacional y mundial, como podría ser el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, o bien, suele pensarse también que el movimiento etnopolítico es una lucha de fricciones que tienen los indígenas con el mundo de la alteridad dentro de los márgenes de un problema étnico nacional, regional, municipal o intercomunitario en donde se ven afectadas las condiciones de la vida indígena, o se ve cuestionado y denostado su quehacer cultural como ajeno a una realidad social de la región de las cuales son excluidos. y menospreciado por las políticas culturales, económicas y sociales que ha impuesto históricamente el grupo dominante, como ejemplo de esta postura está Miguel Bartolomé nos comenta que:

Esta vocación analítica no responde solo a la voluntad por conceptualizar una realidad compleja, sino busca contribuir a comprender mejor la articulación política actual de los grupos étnicos con la sociedad global, articulación que se ha basado históricamente en la simetría de las relaciones

interétnicas, en un Estado que hace suya una imagen idealizada del pasado, aunque sus descendientes actuales continúen siendo víctimas de relaciones neocoloniales (Bartolomé, 1997:62).

Visualizado o pensado el movimiento etnopolítico de esta manera, pareciera que para que exista una política étnica que desemboque en un movimiento etnopolítico es necesario la presencia de fricciones culturales entre un ser (una cultura particular en este caso indígena) y un no ser (otra cultura, es decir la cultura dominante) que interactúen, se confronten y detonen en la conciencia de los grupos étnicos las acciones de una reivindicación social indígena enarbolada con la bandera política de una ideología sustentada por la identidad étnica, es decir, los grupos étnicos proyectan al ámbito político sus patrones identitarios que sustentan su etnicidad, porque: “Precisamente uno de los objetivos de los movimientos etnopolíticos, supone reconstruir o construir una identificación colectiva que posibilite una más definida presencia política en relación con los estados.” (Bartolomé, 2002:164) y sólo así, se puede definir la presencia de un movimiento de resistencia social para el reconocimiento y legitimidad étnica de su propio acontecer cultural; sin embargo, debe considerarse que: “... lo que está en juego no es la identidad en sí misma sino el derecho a producirla positiva e igualitariamente con respecto a otros.” (Bartolomé, 1997:73). Por lo que el movimiento etnopolítico no sólo debe ser considerado como movimientos de reivindicaciones sociales o culturales, sino que también debe reconocerse como la construcción de un discurso político que nace desde el interior del grupo que ayuda a entender su identidad, y esto favorece las condiciones para establecer una postura política de reafirmación cultural. Esto es así, porque la cultura como factor político, es una forma del saber vivir de un individuo con su grupo, y, además, es la forma de comprenderse los individuos como parte de una comunidad, lo que de manera

dinámica, origina una forma particular de discurrir y sentir el mundo para mantener una continuidad en la cotidianidad, y esto es en sí mismo, una postura política ante el resto de la humanidad porque es una manera de definir y defender lo que le es propio.

Esta postura política de reafirmación cultural tiene como referentes las costumbres y las tradiciones que convergen en la construcción de una conciencia política que sustenta un saberse ser y saberse históricamente en un contexto más amplio a su comunidad o pueblo, de ahí que: "... esta política de ser en los grupos indígenas se basa en la tradición, en su visión del mundo, se toma una postura de lo que se es, de ahí derechos, deberes y obligaciones implícitas en el desenvolvimiento de lo propiamente colectivo de un yo." (Ferro, 2010:216). Ese amplio yo convierte a los individuos en militantes culturales con una postura política en la definición de su ser y su relación con el resto de la humanidad. Esta reacción política reafirma socialmente su identidad que se enarbola como el sustento de los fundamentos de sus discursos políticos.

PROCESOS DE ETNICIDAD Y RESISTENCIAS ÉTNICAS EN GUANAJUATO

En el caso del mundo indígena en el país de México, específicamente en el estado de Guanajuato¹, la carencia de documentos abiertos para una continua reflexión sobre la situación y las políticas indígenas ejercidas por las políticas estatales es una discusión pendiente.

Otro factor es el recurrente olvido y reconocimiento de los recuerdos indígenas como parte de una memoria colectiva en la vida cultural guanajuatenses. Estas historias han dejado de participar como un acto de reafirmación étnica en los horizontes de la historia del propio estado, lo cual, dificulta la comprensión del indígena guanajuatense como sujeto vivo en el presente y oculto en el ámbito social cotidiano que debiera reinar en el

reconocimiento de la pluriculturalidad de este territorio, y en el pasado como sentido histórico los grupos indígenas sufren de este desconocimiento.

El hecho de no contar con información o acciones de resistencia cultural de los indígenas originarios que hayan realizado movimientos etnopolíticos para adquirir un reconocimiento y participación social como sujetos vivos, complica la posibilidad de conocer y establecer en Guanajuato la esperanza del resurgimiento de una conciencia indígena en las políticas culturales del Estado. Ante la ausencia de relatos que se recuerden, se transmitan y se reconozcan como parte de la historia se niegan una memoria colectiva compartida, como es el caso histórico y de leyenda Las visiones de una bruja huachichil que habla sobre las acciones de una conciencia social étnica para consumir una reivindicación social indígena en el estado de San Luis Potosí, la cual se explica de la siguiente manera:

Ruth Behar, en: Las visiones de una bruja guachichil en 1599: hacia una perspectiva indígena sobre la conquista de San Luis Potosí, registra a finales del siglo XVI un pasaje singular que ilustra uno de tantos momentos difíciles del proceso: la rebelión que promovió en Tlaxcalilla una hechicera guachichil, de la parcialidad del capitán Nameguataaquí, el domingo 18 de julio de 1599. La hechicera convocó a los chichimecas de Agua del Venado, Charcas, Bocas y San Miguel Mexquitic para que vinieran a Tlaxcala con el fin de matar a los españoles. Destrozó las imágenes que había en las iglesias de tarascos y tlaxcaltecas y prometió resucitar a los muertos y devolver la juventud a los viejos. A pesar de que su abogado defensor trató de anular la sentencia de muerte, alegando embriaguez y locura, el justicia mayor, capitán Gabriel Ortiz de Fuenmayor, que había pasado los últimos años luchando por el establecimiento de la paz en el territorio chichimeca, se negó a liberarla, pues "resultaría grandísimo daño y de

servicio a Dios nuestro señor y a su magestad porque la dicha yndia con la averiguación que contra ella ay de que es hechizera trae alborotada toda la gente guachichila y de su nación [...] porque ausentándose la dicha yndia de la cárcel en que la tiene e yéndose se alborotaría toda la gente que está de paz". La hechicera murió en la horca que había en el camino entre el pueblo de San Luis y el de Tlaxcalilla (Monroy y Calvillo, 1997).

Relatos como estos no existen o no forman parte de la historia de Guanajuato porque el problema principal del pensamiento de y sobre lo indígena en Guanajuato se centra en que no ha sido comprendido e integrado como parte vivencial de la cosmovisión e identidad guanajuatense tanto en las ciudades y en el mundo rural.

En Guanajuato se prefiere el mundo moderno y quijotesco, la alta cultura sobre la cultura íntima, por lo que el mundo indígena en este territorio aparece por lo general tan sólo como un referente histórico, como una hipótesis que se desvanece en la memoria por las crónicas de su historia de colonización y los vericuetos interculturales surgidos por un sistema de poblamiento caracterizados por los asentamientos nacidos en los caminos y veredas del Camino Real de Tierra Adentro, en donde la riqueza era y sigue sustentándose en el cuerpo de sus riquezas materiales que ciega el amplio caudal de su espíritu pluricultural. Ante estas manifestaciones de negación a lo diverso, lo indígena en el pensamiento Guanajuatense vive y perdura en tiempo pretérito. Esta situación ha producido una negación al inconsciente colectivo de su población para integrarse como parte de ese pasado. Con el aniquilamiento de la vida indígena en la memoria y en el tiempo presente se impide e imposibilita adquirir un conocimiento de los grupos indígenas y tradiciones que existen y que forma parte de la vida guanajuatense, de ahí deviene que el desconocimiento de acciones similares a lo que se expone en la historia o leyenda

de la visión de la bruja huachichil, no significa que jamás hayan existido movimientos étnicos en Guanajuato, tan sólo existe un desconocimiento y poca difusión sobre el tema.

Por lo antes expuesto en este trabajo que sustenta su información en fuentes bibliográficas y etnográficas realizadas en campo, se podrá apreciar que sí existe en Guanajuato un movimiento etnopolítico vivo que permite resistir y reafirmar la identidad étnica a través de distintas formas empíricas que exponen a través del recurso o manejo de los símbolos que se materializan en la tradición y por medio de los recuerdos que se guardan en la intimidad de la memoria, ya que aún resuenan en la oralidad los recuerdos de resistencia indígena de algunos lugares, por ejemplo los e'zar (chichimecas jonaz) que se localizan en una comunidad conocida como Misión de Chichimecas en el municipio de San Luis de la Paz. Este grupo indígena tiene presente en su línea del tiempo la figura de un líder indígena que luchó por su pueblo y se llamaba Chupitantegua, del cual no existen referencias escritas por lo que es un personaje que vive en la memoria colectiva del pueblo e'zar en el que recuerdan que:

Fue un jefe chichimeca que se conzaró en el año 1552. Él no era majurrú pero era valiente como él. Cuando lo nombraron jefe, juntó a todos los grupos chichimecas para pelear. Él peleó contra todos los que querían quitarles la tierra. Chupitantegua no pudo vencer a sus enemigos del fuerte de San Luis. Muchos grupos festejaban el día del encuentro y no luchaban ya contra los conquistadores. Los cerros del Meco fueron incendiados, porque era el lugar que les servía de refugio. Las tribus chichimecas de la Sierra Gorda fueron vencidas. Les quitaron la tierra y la libertad. Nosotros somos los que hemos quedado como hijos de Chupitantegua (Quevedo, 1995:13).

E incluso se recuerda que:

Cuando llegaron las primeras noticias de que los hombres blancos, que eran los españoles, se acercaban a estas tierras... El consejo de Ancianos informó en una reunión muy grande de todo el peligro que venía y de lo que tenían que hacer. Se cuenta que se escogió un cerro sagrado y al pie de él toda la gente día y noche trabajo para hacer un gran túnel y al fondo se formó un espacio como cueva y allí llevaron los ídolos sagrados para protegerlos y que nadie debía revelar el secreto que allí se escondía... el más Anciano del Gran Consejo, no quiso dejar solos a los Dioses y pidió que lo dejaran ahí para que los dioses no quedaran solos... (Ramírez, 2000:55).

Fuera de la memoria y adentrándose a las fuentes históricas escritas existen dos ejemplos de movimientos étnopolíticos en Guanajuato que han sido descritos por Lara (2010). El primero de ellos se desarrolla en la Sierra Gorda por un movimiento etnoreligioso dirigido por el indio que llevaba por nombre Francisco Andrés quién fue culpado por idolatría. Su historia comienza cuando:

En 1734, el cura del pueblo de Xichú² de Indios culpó de idolatría y de consumir una yerba [sic.] alucinógena de nombre "Rosa María"... al indio Francisco Andrés, quien 34 años después sería conocido como el Cristo Viejo... El acusado fue apresado y liberado casi dos años de prisión." Para el año de 1738, este líder religioso indígena "...se le acusaba de continuar con sus extrañas prácticas, promover revueltas y tumultos, organizar al pueblo en contra de los hacendados, y de querer controlar la elección del cabildo local (Lara, 2010:147).

Sus acciones eran secundadas con apoyo de otro líder, el cacique Felipe González. Su participación tiene su clímax en la historia durante los años de 1767-1769 y jamás fue aprehendido

por las autoridades que lo consideraron como delincuente, mientras que Felipe González fue capturado en San Juan del Río. El segundo caso relatado por este mismo autor, tiene relación con otro personaje de que llevaba por nombre, Andrés Martínez quién era un indígena de San Luis de la Paz que llegó a tener el cargo de mayordomo. Con este cargo inicio un movimiento similar al de Francisco Andrés del cual, Lara (2010:147) refiere que en los documentos existentes de este caso: "...se testimonia la existencia de una religiosidad y una ritualidad clandestinas que ante los ojos de la Iglesia católica fueron inadmisibles.". Con estas referencias históricas de la memoria, como lo es con Chupitangue y los documentos escritos sobre los movimientos de la Sierra Gorda se cuentan con elementos que ayudan a comprender las acciones socioculturales en el pasado de los indígenas de Guanajuato. Estos datos demuestran la existencia de héroes nativos que procuraban mantener la cohesión social a través de su identidad, y reaccionaban de manera rebelde a las acciones socioculturales impuesta por los españoles.

Estos héroes y movimientos que han sido desconocidos en la historia oficial del estado de Guanajuato, dan muestra que no sólo se gestaron héroes libertarios de una nación como fueron los próceres de la independencia de México que lucharon en contra de las injusticias de los españoles. Los insurgentes (los héroes iniciadores de la lucha de independencia) fueron héroes que gestaron su movimiento libertario a través del producto de una ideología criolla y mestiza que se materializa por un descontento social que inventó las rutas de su propia expresión identitaria y reformuló su propio contenido histórico para generar el sentimiento de pertenencia (así lo hace constar Morelos al escribir un texto con el título los Sentimientos de la nación), por lo que los héroes indígenas y nativos del lugar son otra extirpe del heroísmo guanajuatense de la cual nunca se habla. La rebelión indígena es parte de otra historia, una historia con otro sentido social, con otros matices del pensamiento libertario que no ha

sido reconocido en la historia de Guanajuato.

Las acciones y movimientos políticos de estos líderes indígenas tienen un origen similar a cualquier otro movimiento etnopolítico del mundo, porque su nacimiento se sustenta en base a una rebeldía condicionada a ciertas condiciones sociales, ya que este tipo de movimientos: "... no nacen de la nada, es necesario referirnos a la condición social y a ciertos acontecimientos de la época, y percibir cómo se reflejan en las obras. Para que un movimiento social o una ideología pueda nacer y desarrollarse, se necesitan ciertas condiciones." (Rosado, 2001:28). Para el caso de la guanajuateneidad las condiciones sociopolíticas de las reacciones indígenas tienen sus inicios con la presencia e interacción directa con los españoles que se presentaban a los ojos y al pensamiento de los nativos como una alteridad ajena a sus circunstancias conocidas.

La presencia española con sus imposiciones rompía con las lógicas culturales de las condiciones y las dinámicas indígenas prevalecientes en los ámbitos comunitarios, intercomunitarios y extracomunitarios que habían prevalecido hasta ese momento histórico. En estas condiciones la alteridad representada por los españoles se convirtió en el mundo indígena en el agente asimétrico de un mundo conocido por ellos, es decir, el español como alteridad desconocida se cristalizó en un sujeto concreto que se sumergía como una realidad que provocaba un desorden y una descomposición en el pensamiento y las circunstancias culturales de esa otra realidad indígena. Así, la presencia y las acciones españolas fueron la anomalía del sistema sociocultural indígena que transformó el orden de su mundo y su concepción social de ese mundo.

Con la presencia de la anomalía española entrometiéndose en la vida indígena hicieron que los planos de lo privado y lo público se convirtieran en nuevos contextos sociales y nuevas manifestaciones de conciencia social, como lo hace constar Gutiérrez (2010:87): "...la alteridad es dar cuenta... de la

concientización de la existencia de formas diferenciadas de adscripción, y la dificultad de organizarlas en una sola forma política y cultural.” De esa forma se dieron los entornos necesarios para generar una forma de accionar una nueva conciencia indígena, de ahí que, en el momento en que el Otro deja de ser Otro para reafirmar su ser cultural, se refuerza una conciencia sustentada en el sentimiento de pertenencia que se adentra en las profundidades de su mismidad en un acto autoreflexivo de los procesos imperantes a su alrededor y genera la reafirmación de los movimientos etnopolíticos.

El proceso de reafirmación de ser, surge necesariamente como una reacción para identificarse y ubicarse en un mundo que confronta el orden de su propia intimidad, ya que: “La esfera pública... asegura la superación de los intereses individuales o de los grupos, es el lugar del debate democrático, del despliegue de la razón, la aplicación del derecho; mientras el espacio privado es el lugar de la vida íntima, de las convicciones y de las pasiones.” (Wieviorka, 2006:38). Esa forma la vida privada de cada grupo social hace gala de sus elementos culturales y son sello de distinción en los momentos de relacionarse con la diferencia. En esa dirección se puede establecer que la pertenencia social se disuelve en múltiples manifestaciones y se intenta reafirmar la identidad que intenta ser negada por las presiones de la alteridad. Estos procesos sociales fueron las causas que dieron vida a la noble fuerza chichimeca, pertenecientes a los grupos aridoamericanos que formaban parte de lo que se conoce como la Gran Chichimeca. Los grupos prehispánicos de Guanajuato que vivían ahí antes de la llegada de la conquista, robaba y atacaba a los españoles para defender su territorio ante una presencia ajena a la realidad circundante que se aparecía en sus terrenos. Ello se puede apreciar en el código San Miguel Allende San Felipe del año 1580 que muestra de manera documental una visión histórica que se refuerza con los relatos de la Guerra Chichimeca, gracias a estos elementos se puede establecer las condiciones sociales

que permitieron el nacimiento de personajes como Chupitanguea que no era un majurrú, y surgen nuevos héroes como Francisco Andrés, Felipe González y Andrés Martínez, entre muchos más.

A diferencia de lo que pudiera asumirse desde el pensamiento occidental, los líderes indígenas de los movimientos rebeldes de Guanajuato, no eran lo que pudiera considerarse como un bandolero social, el cuál en la visión de Hobsbawm:

Los bandoleros, dejando aparte su voluntad o capacidad de rehusar la sumisión individual, no tienen más ideología que la del campesinado (o parte del campesinado) de que forman parte. Son activistas y no ideólogos o profetas de los que cabe esperar nuevos enfoques o planes de organización social y política... su función es desbrozar el camino y no la de descubrirlo (Hobsbawm, 2011:41).

Y que en la visión de Vanderwood, el bandolero social es:

Entiendo por bandidos principalmente aquellos individuos y secuaces, que perseguían su propio interés, que se hallaban excluidos de las posibilidades y oportunidades, y no digamos los beneficios, de la sociedad en general, y que fomentaban el desorden a manera de palanca para entrar en un sistema reservado de algunos cuantos. Los bandidos no solían ser revolucionarios ni siquiera reformadores serios, aunque a veces se las daban de tales (Vanderwood, 2001:30).

Sí se presta atención, las manifestaciones sociales de los héroes indígenas en Guanajuato, no guardan esa consonancia occidental sustentada en esa idea del bandolero social, ya que el bandido social tiene su origen en un descontento social que lleva al bandido a rebelarse a un orden establecido de manera individual, sin una propuesta política de tipo reivindicadora que genere propiamente un movimiento social, para el rebelde tan solo es eso, una rebeldía social sin sustento ideológico. Sin

ideología, el rebelde no gesta un movimiento social como tal, se le reconoce su heroísmo por parte de un sector de la población porque comparte con el héroe su situación social, pero no genera una transformación de las condiciones de vida de los grupos reprimidos, explotados o negados. En cambio, los héroes indígenas de los que se han hecho referencia eran verdaderos rebeldes políticos que se manifestaron por medio de una reacción ante la gesta de dominio multicultural dirigido por la alteridad que subyugaba y ordenaba con imposiciones la manera de desenvolver su existencia a través de una condición social que eleva la etnicidad a una etnogénesis entendido como una serie de: "... conglomerados sociales heterogéneos, unificados por sus posiciones económicas, políticas y culturales subalternas, que a través de la etnogénesis tratan de aspirar a una cierta dignidad y reconocimiento, por parte de una sociedad nacional que los ignora." (Bartolomé, 2002:157). En base a estas condiciones etnogénicas estos líderes tuvieron la capacidad de generar un discurso y acciones políticas claras sustentadas en y desde sus propios patrones culturales para defender su particularidad humana y cultural.

Se puede establecer entonces que los líderes indígenas de Guanajuato iniciaron su lucha en base a una condición con características sociales, colectivas e históricas que permitieron generar una conciencia de grupo que trascendía a la comunidad para rebelarse, ya que se rebelaban en conjunto ante la alteridad, así lo hace constar Lara (2010), quién retomando algunos documentos del Archivo General de la Nación:

Cuando los indios querían expulsar a algún español, empezaban por insultarlo y agredirlo físicamente. Hacían énfasis en que el pueblo de Xichú de Indios era de indios y no de españoles y el insulto más frecuente era el de "perro negro mulato". Esto supondría una inversión jerárquica, en que los indios ocuparían el lugar de los españoles y viceversa (Lara, 2010:150).

Con estas acciones de descontento se brindan las condiciones sociales e ideológicas que conformaron una lucha de reivindicación sociocultural que buscaba con acciones pensadas o articuladas desde lo propio y con sustento a su identidad que buscaba desde la emancipación y desde la soberanía del grupo indígena que representaban para tener su lugar social y cultural propio y no en base al dominio del grupo dominante.

Lo que es interesante es que los movimientos etnoplíticos en Guanajuato establecieron un discurso político retomando los aspectos religiosos, lo que le da su rasgo característico a los movimientos etnopolíticos del pasado guanajuatense. La posible razón de que los líderes indígenas utilizarán como eje discursivo de la rebelión la esfera religiosa y la ritual, se debía a que era una ruta más directa para mimetizarse con el ambiente simbólico de las estructuras de evangelización y de la liturgia de la religión católica, por lo que las capillas e iglesias eran un espacio idóneo de reunión colectiva que permitía transmitir con mayor soltura las concepciones indígenas; y hacer patente a través de lo sagrado el drama y la burla al proceder aculturizador de los españoles que se sustentaba con la evangelización. Así, alma contra alma, espíritu contra espíritu, una batalla por establecer el orden desde lo sagrado, el dominador que buscaba la conversión cultural por la fe, y el dominado que se convertía en custodio y defensor de los valores íntimos del grupo desde su propia fe, motivo por lo que la denuncia española contra los líderes indígenas hallaban sustento en la herejía, más no por un bandolerismo social que robaba o incitaba a la población a manifestarse con grupos organizados como lo fue con los e'zar (chichimecas jonaz) que se enfrentó en guerra contra los españoles antes de la colonización.

En este contexto sucedió lo contrario, los líderes indígenas trabajaban en silencio trastocando lo más sagrado del alma del pensamiento occidental, el orden cósmico del Dios católico. Incluso tan vital se volvió la importancia de los líderes indígenas para el colectivo indígena, que uno de los rasgos que sí

comparten estos rebeldes con la idea del bandolero es el proceso de mitificación del héroe en el colectivo social del grupo al que defiende el que lo protege, ya que:

... no puede abstraerse de una comunidad que los va requiriendo cada vez más, cada vez que su fama se acrecienta. Y en la medida en que dicho requerimiento se va haciendo mayor, el héroe-bandido se va transformando en símbolo para la colectividad, va despojándose lentamente de sus vestiduras humanas; en otras palabras, se va mitificando, se va convirtiendo en “mito social” (Rosado, 2011:74).

Que fue precisamente lo que aconteció con el líder indígena Francisco Andrés a diferencia de los otros héroes indígenas, porque este personaje en particular jamás fue encontrado para ser detenido, pareciera que se esfumó de la faz de la tierra, pero se reivindica su ausencia con la presencia del Cristo Viejo, “...y escapó sin que sepamos dónde ni cómo termino su historia.” (Lara, 2010:151). Sin embargo, su presencia ausente, basada en el exilio mítico, vigoriza la ideología de la rebelión porque mantiene viva la esperanza de su posible regreso, y recrea sus acciones en una futura aparición sustentada en una expresión mesiánica en los recuerdos de la memoria que expresa la añoranza del retorno al mundo de lo propio.

PROYECCIONES POLÍTICAS DE UNA IDENTIDAD

Pareciera que el pasado glorioso y épico del mundo indígena de la guanajuateneidad es cosa del pasado, es como si la resistencia étnica y los movimientos indígenas de los pueblos realmente originarios de la actualidad hubieran desaparecido en los confines del tiempo contemporáneo. Sin embargo, la realidad es otra, los discursos políticos se mantienen vivos y se transmiten con más regularidad de lo que se puede pensar. La identidad

indígena guanajuatense aún no quiere morir y se representa en sus comunidades a través del culto, el rito y el mito. Las acciones etnopolíticas de Guanajuato recuerdan las manifestaciones del grupo maya quienes reconociendo el poder de la palabra escrita como elemento perdurable, como lo hicieron con el Popol Vuh para hacer recordar a los futuros mayas la historia de su origen.

Los pueblos indígenas originarios y los pueblos mestizos de origen indígena en Guanajuato transmiten la experiencia vivencial de su memoria colectiva y reproducen su sentimiento de pertenencia en el presente, a través de las expresiones religiosas en donde los símbolos y relatos de su más íntima identidad cobran fuerza de ley consumando a través de las expresiones sagradas el reducto para contar su historia desde la oralidad, la grafía y el performance de la traducción, ya que el recuerdo es el reducto político silencioso y sutil que se manifiesta como el motor de la memoria, ya que:

... es la práctica social específica en la que el pasado se actualiza desde ciertos marcos socioculturales y especializados de interpretación, para reclamar un mayor grado de verdad sobre lo que realmente sucedió, y en contextos hegemónicos donde no todas las interpretaciones y reclamos tienen igual poder para fijar sentidos (Ramos, 2011:143).

Con este proceso, la memoria retoma los sentidos vitales de la vida sociocultural del grupo que substraen de los acontecimientos el recuento de hechos del pasado que deben ser evaluados en consonancia a la vida social en el que se desenvuelven.

Los recuerdos de la memoria colectiva trascienden los aspectos funcionales de la cultura porque:

El pasado manifiesta en su construcción gran cantidad de variantes narrativas que sitúan, en el discurso, connotaciones hegemónicas. Esas ideas llevan a dilucidar

en la acción posibilidades argumentativas que se asemejen al hecho real. De tal manera que dejan fuera todas aquellas versiones que no produzcan significación. En este sentido, el pasado sólo existe en la medida en que se elabore una estrategia discursiva basada, en primera instancia, en un sentido común ampliado, que permita al cotidiano transformarse paulatinamente según sean las necesidades del presente vivido (Taylor, 2015:7).

No es tan sólo un capital simbólico más, sino que es la expresión vivencial de una herencia social que es transmitida de generación en generación para conformar el paisaje que justifica las razones de ser en el entorno sociocultural hacia el interior y exterior de su mundo cultural. De esa manera, las actividades elípticamente discursivas del recuerdo, se eligen y se aceptan como actos memorables que deben ser recordados y compartidos por una sociedad a través de la reproducción de la palabra y no sólo como información guardada en la memoria. Ahí que la acción dinámica de la reproducción del recuerdo conlleva a los relatos y mantener sus elementos simbólicos materiales a existir en un tiempo de continuidad atemporal, pero es pertinente en el tiempo en que es narrado.

En el substrato de la transmisión oral de lo memorable del relato más íntimo de un paisaje cultural hace girar sus palabras hacia los ámbitos más profundos de la vida social. La memoria suele ser un relato que justifica la tradición, la costumbre y los fundamentos culturales y filosóficos más ocultos de una identidad que se convierte en un vector que dirige la visión de ver el mundo porque según Lara (2010) las:

...relaciones de participación y acceso, las posibilidades de ocupar sitios específicos de actividad y poder y pertenecer a ellos de tal manera que exista la capacidad de llevar a la práctica sus facultades. En ese sentido, la marginación no es una posición espacial sino un vector que define el

acceso, la movilidad y las posibilidades de inversión
(Lara, 2010:150).

La inversión hacia la intimidad del recuerdo hace que el relato de la memoria sea un ramaje de realidades y metáforas que buscan un vínculo con los avatares del tiempo experiencial y vívido para dar cualidad al espacio donde se vive; pero también con la magia del contenido, intención y articulación de las palabras del relato, porque es en ese instante en que el alma del hombre encuentra una ruta, una historia en los márgenes de la Historia, para encontrarse y reencontrarse con un apego al territorio y una identidad entre los miembros del grupo donde se expresa y se experimenta un mundo común que se ajusta con un pasado compartido.

En el estado de Guanajuato en sus pueblos o comunidades indígenas y mestizas de origen indígena existe un predominio de la oralidad sobre la escritura para transmitir sus historias y sus vivencias, de ahí que, aún con la ausencia de una preponderancia a la historia escrita de nuestros pueblos y ante ausencia en ocasiones de documentos históricos que marquen y amparen de manera fehaciente sus historias íntimas. Los pueblos indígenas y de origen indígena suplen esta carencia de la letra escrita introduciendo los documentos existentes en la memoria de éstos páramos guanajuatenses. Es una historia que al ser desconocida y oculta en la historia oficial, suelen ser denostadas por el mundo contemporáneo de algunos historiadores con herencia substancial de ciencia y objetividad occidental consideran a este tipo de relatos de la memoria como una historia apócrifa que desdeña la historia viva y que reconoce el grupo dueño de esa historia negada por la academia por ser: "... información tomada de fuentes diluidas, de segunda, tercera o décima mano, olvidándose de las fuentes primarias, y sin tomar una actitud crítica acerca de su veracidad." (Wright, 1989: 11). Un caso de esta índole acontece en el pueblo mestizo y rural de origen indígena llamado San Juan de la Vega³,

en donde se plática que:

Yo de lo que conozco, según nos platicaron los descendientes de antes, que él vino como quién dice a poblar aquí San Juan de la Vega. Era un señor de mucho dinero, que era accionista de las minas de Guanajuato. Y él iba por su cargamento de lo que le tocaba de las minas que en ese tiempo era oro, era plata lo que le daban.

Viniendo él con su cargamento, le robaron ese cargamento unos ladrones, porque ellos los trasportaban en burros y carretas. Desde ese tiempo se hizo lo del robo (habla de la representación teatral) los ladrones son a caballo y los arrieros con burros. Y él le prometió a San Juan Bautista, que era su santo de su devoción que sí le entregaba su cargamento él le haría una fiesta en honor de él (Juan Bautista). Lo recupero como lo hacen en el carnaval. Por eso hizo la fiesta.

Tuvo a sus hijos que fueron Cristóbal, Antonio, Cruz que era hija, Marcos que era su hijo, Juan y Concepción, y esos son los nombres de los seis capitanes que siguen la tradición.

Este pequeño relato, obtenido en campo, sustenta la trama de una veracidad histórica, su fundación y el origen del culto a la imagen elaborada por el fundador. Sin embargo, esta historia que se considera verdadera y fundamenta el culto particular que se manifiesta al santo protector del pueblo san juanense, es un problema de relaciones interétnicas tanto hacia el interior del pueblo como fuera de él, ya que en épocas actuales la cabecera municipal, pueblos aledaños y por parte de la iglesia católica consideran que en ese pueblo sus habitantes son idolatras porque veneran a su fundador Juan Aquino de la Vega en la estampa de San Juan Bautista.

La reinterpretación ajena y creada por la visión exterior, molesta e incómoda a los habitantes de San Juan de la Vega, por

lo que ante el malestar los seguidores de la imagen aseguran, juran y perjuran que le rezan a San Juan Bautista y no a Juan Aquino de la Vega. Esta idea que se tiene de San Juan de la Vega desde el exterior tiene dos problemas. El primer problema, es que no existen datos o referencias históricas escritas o localizadas en archivos, y, por lo tanto, se tiene la concepción de que es una invención, sin embargo, no se reconocen que: “La memoria social opera en las sociedades llamadas tradicionales, en los grupos de hombres cuya cultura se teje entre la boca y el oído; es decir, en los tipos de sociedades familiares a los antropólogos.” (Detienne, 1985:48). Ante el desdén que se hace a la historia oral de este pueblo de San Juan de la Vega, los habitantes tienen gran interés en fundamentar con fuentes históricas escritas en documentos fundamentar su historia que les sería de utilidad para reafirmar y reivindicar su imagen social ante la otredad, y con estas fuentes escritas poder amparar y reivindicar su tradición, y por fin demostrar al mundo que no son paganos como suele pensarse en el pensamiento de la guanajuateneidad. La búsqueda incansable del sustento escrito que justifique la memoria se vuelve una necesidad imperante por la condición occidental que busca fuentes llenas de objetividad que dan validez a la historia, ya que sería: “... una manera de fundar una distancia crítica respecto a la tradición, así como el medio para autorizar la acumulación de datos, observaciones y tesis opuestas en las que intervienen los proyectos sin raspaduras de una racionalidad segura de sí misma.” (Detienne, 1985:47), es decir, el pueblo de San Juan tiene la esperanza de contar una historia fundamentada en los contextos occidentales para tener un sentido real de su Historia de Fundación y el verdadero origen del culto a San Juanito.

Al parecer la vida indígena grita por tener una escritura que justifique su presencia y actuar indígena, ya que los ñahã-ñhüs de San Miguel de Allende parecen reconocer la importancia de la escritura como un medio de resistencia y como un medio mediático para hacer comprender al pueblo mestizo y criollo el

sentido de sus símbolos, importancia y hechos históricos que se relacionan al mito de fundación de la comunidad del Puerto de Calderón en el municipio de San Miguel Allende, Gto. el texto fue recopilado por Phyllis Correa (2006), a través de una hoja informativa repartida en septiembre de 1994 por las mayordomías para informar el sentido de la tradición que reafirma la historia y símbolos, dicho texto dice:

1531-1994

Los encuentros y entradas de lo xúchiles

San Miguel Allende, Guanajuato

Ceremonia de sabor netamente indígena, cuyo recuerdo nos transporta a la época de la conquista de la Fe, en la que cuatro esforzados capitanes chichimecas: Martín Patlán, Manuel Luna, Macedio Ramírez y Marcos Degollado, indios ya evangelizados, lucharon contra sus propios hermanos de raza para sacarlos de la idolatría y encaminarlos por el camino de la fe cristiana.

Nos narra la historia lo que aconteció en dicha batalla del puerto de los Bárbaros (hoy puerto de Calderón)

Siendo el año del señor de 1531, enfrentáronse dos ejércitos, uno de indios bárbaros chichimecas, idólatras que no estaban evangelizados y otro de indios chichimecas y otomíes ya evangelizados, al mando de los capitanes antes mencionados.

Pelearon 30 mil indios en esta batalla que duro 15 días con sus noches sin dar señales de rendición ni de uno ni de otro bando; cuando vieron que el cielo se oscureció y apareció una cruz refulgente, y radiante de luz, quedando maravillados al ver este prodigio y dejaron de pelear exclamando “él es Dios”.

Entonces los indios bárbaros y los ya evangelizados llorando se pidieron perdón unos con otros y también pidieron ser bautizados y olvidar las ofensas y rencillas que hubiera entre ellos.

Esto es lo que significan los encuentros de las danzas con la Santa Cruz del puerto de Calderón en el antiguo camino de la Carrera (hoy camino de la estación), donde piden perdón a la Santa Cruz por las ofensas. Y piden su ayuda y bendición para ellos y sus familiares: pidiéndose también perdón entre ellos por las rencillas y ofensas que hubiera entre ellos (Correa, 2006: 163).

Para este caso los ñhä-ñhüs de San Miguel de Allende con este facsímil que repartieron durante la festividad dieron muestra de cómo la escritura puede ser un medio de resistencia y manifestar su reafirmación indígena con la distribución de este documento se muestra que, de ello se puede pensar que la historia y literatura indígena proviene de un sentimiento y quehacer histórico-cultural que refuerza la memoria y la ejecuta como discurso político, por lo que no sólo es un conjunto de relatos con historia, sino que conllevan consigo el sentido de un constructo social sustentado en una práctica ubicada dentro de los márgenes de una estética oral, como plantea Lienhard (2003:154): "...los textos nacidos en pleno enfrentamiento entre la oralidad –especialmente indígena– y la tradición letrada de procedencia europea." De esa forma, en un aspecto de contenido, la oralidad se sobrepone a la historia y su escritura, aunque en este proceso la diversidad oral que pueda existir y ampliar su contenido narrativo se ve supeditada a una sola versión, ya que: "El texto escrito es el soporte indispensable de una memoria fiel, de un mecanismo que subordine al ojo, a la mirada, la palabra que se ha vuelto silenciosa." (Detienne, 1985:54)

La escritura indígena en tierras Guanajuatenses no sólo se enmarca en el roce interétnico como el caso de San Juan de la Vega en donde la carencia de grafías produce mitificaciones hacia ellos que crean enfrentamientos o fricciones sociales; tampoco la escritura queda exclusivamente en el ámbito de la resistencia como lo fue con el facsímil del grupo ñhä-ñhü de San Miguel

de Allende, sino que la escritura también ha sido un medio para los indígenas de Guanajuato un medio para poder fortalecer de reencontrarse con un sentido de pertenecía y robustecer la identidad de un pueblo para reencontrarse con su historia, tal es el caso de la comunidad de Juanica⁴ en donde gracias a una investigación de archivo y por internet, los habitantes pudieron reencontrarse en las páginas de la historia para reconstruir su propia organización social y religiosa para fortalecer una etnicidad como proyecto político, por lo menos así nos lo hace saber Jorge Uzeta:

El punto de partida para organizar lo que se revelaría como un proyecto político fue la investigación de archivo e iconográfica, se recurrió incluso a la internet... en la creación de una nueva organización social de cargueros y la creación de un Consejo de Ancianos”, como lo menciona el autor, antes citado: “...antes de esto no existía formalmente (Uzeta, 2008: 38).

De esta manera la escritura se ritualiza e inventa acciones sociales para reencontrar los discursos sociopolíticos que permiten identificar la pertenencia, o bien el reencuentro con las formas tradicionales de los antepasados porque en el proceso ritual “... las imágenes heredadas-precisas, autónomas y verdaderas- se iluminan, conectan y articulan como memorias de una época.” (Ramos, 2011:144), pero sobre todo es ahí donde converge las: “... tradiciones epistemológicas de conocimiento, reclamos de verdad que desafían las imágenes dominantes sobre el pasado y reclamos de autonomía en las decisiones que involucran el curso de su historia.” (Ibidem). Con estas interacciones con el pasado y las dinámicas que se generan en el presente se establece un orden epistemológico del mundo indígena Guanajuatense que se fundamenta por medio de la maximización de los sentidos y símbolos de las condiciones cosmogónicas e históricas de los grupos indígenas de Guanajuato. Esta epistemología indígena concreta marcos referenciales que dan sentido a la autoafirmación

de pertenencia para fortalecer los lazos de identidad.

Existen otros métodos de reafirmación indígena que se viven desde la identidad que conjuntan la escritura y la oralidad para mantener vigente en la memoria la condición y la historia indígena que fundamenta la identidad más íntima de su pertenencia. Ello se logra por unos personajes rituales llamados o conocidos como: concheros, alabanceros o rezanderos. Estos personajes rituales, por lo general, son contratados para cantar durante las velaciones y los rituales a los santos; además de ser ellos quienes hacen o dirigen los rituales de las velaciones. Los lugares en donde ellos aparecen, principalmente en las capillas de indios que son pequeñas construcciones abovedadas y que guardan en su interior las imágenes de un santo familiar o comunal y en ocasiones se encuentran las cruces de las ánimas fundadoras o ánimas familiares. En ese lugar los personajes rituales que se han hecho mención, hacen del espacio un rincón al fortalecimiento de la memoria, porque en libretas escriben alabanzas que son canciones religiosas con tintes “anecdóticos” que suelen relatar historias o sucesos históricos que son importantes para recordar el pasado. Con sus alabanzas vinculan a los asistentes con su pasado y origen étnico a muchos pueblos mestizos con su origen étnico o a los grupos indígenas los llevan a recordar el pasado para no olvidar. Las alabanzas en este sentido, entrelazan el encuentro de la historia y la cosmovisión para dar sentido y culto a un pasado común como la alabanza que dice:

A otomíes y chichimecas
estamos en reunión,
toque de ánimas benditas
pa' empezar la velación.
Canten todos el permiso
Para iniciar la velación, prendan el cirio bendito
Y también el sahumador.

En contraste lo que se ha expuesto existen relatos y actos

tradicionales que hablan una historia de poblamiento que tiene consonancia conformas de resistencia en su discurso como lo es en el grupo indígena e'zar. Ellos afirman en sus pláticas cotidianas y como recurso de la memoria para definir su identidad que jamás fueron conquistados porque los españoles que no pudieron con la fuerza de sus antepasados, por lo que hubo un tratado de paz en el que participaron ellos, los españoles y los otomíes que luchaban al lado del colonizador. Del tratado de paz obtuvieron su territorio que según las fuentes de la memoria eran 40 leguas a la redonda tomando como límite el Santuario de la Virgen de Guadalupe que se ubica en el municipio de San Luis de la Paz, y en ese territorio fueron asentados en una misión, de ahí el nombre de su comunidad que es Misión de Chichimecas. Ellos también ritualizan este tratado de paz en la fiesta de San Luis Rey en la ciudad de San Luis de la Paz en la que se conmemora la llegada de la imagen patronal. Ahí se realiza un encuentro con otomíes que provienen de San Miguel de Allende para reafirmar la paz con ellos a través de una ceremonia ritual en la que se ritualiza la firma de la paz con un abrazo y la entrega de elementos rituales como son los chimales que son estructuras de madera con plantas de chimal entretejidas.

Otra festividad que esconde, pero patentiza la etnicidad es en la fiesta dedicada a la Virgen de Guadalupe en donde a través de una articulación narrativa manifiestan elementos importantes de su identidad sustentadas en dos elementos primordiales que son: el águila que les dio la razón y se encuentra plasmada en la parte alta del chimal que llevan a la Virgen de Guadalupe en su fiesta, y la misma virgen que les enseñó la lengua ya que al aparecerse a un indígena debió comunicarse en lengua e'zar. Estos elementos no se inscriben en la fiesta directamente en las actividades festivas, ya que solo se realiza un peregrinaje acompañado con danzas para colocar el chimal, pero si no se recurre al recuerdo de las narraciones de su memoria que plasman la importancia de estos dos elementos no se podría comprender el sentido de su

fiesta, ya que ella integra elementos identitarios que explican la devoción a la Virgen de Guadalupe que les dio la lengua, el hecho de las danzas que personifican su condición guerrera y el marcaje de su territorio con la colocación del chimal. Con esta acción ritual no solo recuperan el recuerdo de su pasado histórico sino también su identidad, pertenencia y resistencia ante los mestizos. Así las fiestas patronales y de la virgen de Guadalupe sintetizan los reductos de la memoria y fortalece su identidad ya que el performance como estrategia cultural es una forma de:

... subsumir a los seres humanos en posiciones particulares, por un lado, y subjetividades entendidas como anclaje de las formas de habitar o identificarse con esas posiciones, por el otro, con base en la premisa de que habría siempre correspondencias innecesarias entre las posiciones, condiciones, dispositivos o reglas que nos constituyen, y las maneras de instalarse, ocupar, ser regulado o atravesado por ellas a través de un trabajo de articulación que nos va haciendo ver a cualquier identidad como punto de sutura emergente de procesos de identificación (Briones, 2007:67).

De esta forma el performance ritual del grupo e'zar encuentra con su participación en esta representación festiva las maneras de fortificar el sentido de su historia y por lo tanto de su propio contexto cultural.

Con la información bibliográfica y etnográfica expuesta hasta ahora se puede exponer que la memoria al ser social, es una técnica de conocimiento y reconocimiento, no sólo es grafía y escritura, fonema y habla, sino que también es performativa, incluye danzas que recuerdan la historia de sus orígenes, de sus fundaciones, de sus poblamientos y resistencias. También los santos son objetos sagrados y las capillas de indios son los espacios que se convierten en el rincón de la memoria en donde

se plasma una cosmogonía indígena con sus rituales de velación son el medio de evocación étnica de su historia, y es gracias a los concheros quiénes con su voz y la inspiración de su escritura transmiten la supervivencia de la herencia cultural que sustenta a los pueblos indígenas y de origen indígena. Así la memoria se platica, se reproduce, se entrelaza al mundo social, se escribe, se utiliza y se canta.

Estas acciones culturales que se inscriben los ejes de una memoria que expresa el cómo se escribe, se lee, se aprehende, se reconstruye, se transmite y retransmite la historia indígena hacia el interior del grupo; y es de esa forma los aspectos festivos, rituales, ceremoniales y narrativos mantienen los diálogos del presente con el pasado que se proyectan en la continuidad de un tiempo indígena que existe y perdura en la vida de la guanajuateneidad. Aun cuando la presencia indígena originaria es una ausencia en las políticas indigenistas y de movimientos indígenas que manifiestan abiertamente su etnicidad como lo fue en el pasado en la Sierra Gorda, no excluye la privación de movimientos indígenas en el estado. El movimiento indígena de este aquí, es silencioso, trabaja en la discreción de una memoria que suele manifestarse más directamente en los momentos rituales y festivos, principalmente a dos niveles: hacia la reproducción de los símbolos identitarios en los momentos en que se reúnen en intimidad, y en un segundo nivel en una forma performativa cuando accionan sus símbolos para hacerse presente con sus manifestaciones religiosas, con lo cual, hacen manifiesto su presencia y su relación e interacción con el mundo mestizo. Así con el dinamismo de sus símbolos y expresiones estéticas reconquistan sus territorios y se genera el encuadre con una conciencia étnica; mientras que en las cabeceras municipales existen momentos específicos en que sus calles principales se revisten con danzas, música, chimales, cantos y alabanzas de indígenas que manifiestan abiertamente su existencia y su etnicidad, ese es el sustrato profundo de su movimiento etnopolítico que caracteriza al mundo indígena en

Guanajuato. Su manifestación política no es para resistir, sino para reivindicar o ratificar su manera de ser ante sí mismo y ante la otredad.

CONCLUSIONES

Para concluir, se puede sostener que la identidad no sólo es un conjunto de símbolos con los cuales un individuo puede ubicarse socialmente a través de un sentimiento a una pertenencia social, y a la sociedad le permite encontrar con esos símbolos los elementos constitutivos de un reconocimiento social y humano. La identidad también se fragua como un proceso de identificación que puede convertirse en una postura política con las negaciones que se generan con la relación a otros grupos humanos, como es el caso de los grupos indígenas en donde nace una resistencia ante una alteridad ciega, sorda y dominante sobre un grupo indígena que se ve afectada en su vida social y cultural, lo cual permite desenvolver su identidad para realizar:

...movimientos políticos, sociales y culturales que revalorizan en el espacio público todo aquello que concierne a la diversidad de grupos de pertenencia. En un sentido más general, la etnicidad designa tendencias culturales y políticas orientadas hacia “tipos” y “relaciones” de grupos de pertenencia diferenciados frente a un mundo pretendido homogéneo en constante relación (Gutiérrez, 2010:16).

Por lo que el problema de la humanidad no es un problema de otredades y reciprocidades, sino del cuestionamiento a las identidades y de los valores y acciones que dimanen en la comprensión de las maneras de ser de las diferencias humanas.

La manera de ser y manifestar la vida cultural para resistir los embates de negatividad del grupo dominante es también una manifestación política, de ahí que afirmar y considerar que los pueblos originarios de Guanajuato han desaparecido del orbe

estatal sólo porque no han realizado manifestaciones sociales y políticas de reconocimiento como son los movimientos etnopolíticos armados o con manifestaciones directas hacia la infraestructura de poder como se ha venido realizando en otras partes de México es caer en una falsedad. La diferencia étnica existe y está presente. En Guanajuato específicamente en el municipio de San Luis de la Paz, aún perdura el grupo ezar (chichimeca jonaz), pero también debe reconocerse que existen nhä-ñhüs (otomíes) originarios en varios municipios del estado. Tampoco podemos negar la presencia etnopolítica solo por el hecho de ser grupos silenciosos y silenciados tanto en el pasado como en el presente por la ignorancia, la intransigencia y el desprecio por parte de la población mestiza, y no se puede pensar que no se manifiestan y hacen presencia en la vida sociocultural de Guanajuato.

En el aquí guanajuatense los indígenas originarios se alejan de las manifestaciones políticas de carácter público y plasman sus políticas étnicas con otros recursos políticos que gestan otro tipo de manifestación etnopolítica sustentada con otros tipos de estrategias como "...utilizar el inventario cultural de la memoria colectiva, la organización de la vida ceremonial y el ritual, emblemas, símbolos, mitos y códigos culturales para nutrir el imaginario colectivo..." (Salazar, 2010:193) elementos que sintetizan y abanderan la identidad como discurso político porque el recurso de la memoria con su ingeniería del recuerdo en el marco de la vida cultural de los pueblos indígenas de Guanajuato permite reafirmar una conciencia que para el pensamiento de la guanajuateneidad parece perdida y reencontrada en los fundamentos historiográficos, sin embargo el indígena guanajuatense un sujeto social que existe, se observa y está presente en el anonimato cotidiano; y en otras ocasiones es sujeto exótico según lo intereses de las políticas culturales.

Se puede concluir que la participación política de los pueblos originarios de Guanajuato tiene más un carácter

simbólico que una confrontación directa contra la alteridad. Estos grupos suelen buscar la reivindicación de un pasado y un presente, en el cuál, los indígenas quieren ser comprendidos por la mirada de la otredad bajo un sistema de respeto y tolerancia, justicia e igualdad. Es un mundo que no quiere morir y quiere ser parte de la guanajuateneidad. No es necesaria la presencia de la rebeldía indígena para hacer consciente en el pensamiento de la guanajuateneidad la existencia de estos grupos para brindarnos y brindarles de manera recíproca y responsable, la oportunidad de formar parte del mundo social del estado, porque es el momento de generar nuevas políticas culturales que ayuden a un redescubrimiento de ser otro ser en el transcurrir de la humanidad y es la oportunidad de ser otra sociedad.

NOTAS

- 1 Guanajuato es un estado que se ubica en el centro de la República mexicana. En la época prehispánica existían distintos grupos indígenas como: los guamares, zacatecos, guachichiles, chichimeca jonaz, otomí, pame y cazcanes, de los cuales los únicos aún perviven son los chichimeca jonaz y otomíes.
- 2 Xichú es un municipio de origen chichimeca que se ubica en la Sierra Gorda de Guanajuato.
- 3 San Juan de la Vega se localiza en el municipio de Celaya. Este pueblo es mestizo de origen indígena ñhãñhü que mantiene su origen a través de un relato de fundación que el sustento de su vida religiosa, el sustento de su memoria colectiva y la configuración de sus acciones rituales con urdimbre indígena.
- 4 Juánica es una de las diez y nueve comunidades que conforman la congregación indígena ñhãñhü del municipio de Tierra Blanca en Guanajuato.

BIBLIOGRAFÍA

AUGE, Marc y Colleyn, J. (2014). *¿Qué es la Antropología?*. Gedisa.

España.

- BARTOLOMÉ, Miguel A. (1997). Gente de costumbre y gente de razón. Siglo XXI/INI. México.
- BARTOLOMÉ, Miguel A. (2002). Movimientos indios en América Latina. Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria. En: Revista Desacatos, num. 10, otoño-invierno.
- BRIONES, Claudia. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. Tabula Rasa, (6), (pp. 55-83). Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600603>.
- CORREA, Phyllis M. (2006). El mito de origen de los otomíes del río Laja, En: Lastra, Yolanda, y Cristina Oehmichen. 2010. «Introducción Al Volumen IV». Estudios De Cultura Otopame 4 (1).
- DETIENNE, Marcel. (1985). La invención de la mitología. Península, Barcelona.
- FERRO, Luis E. (2010). La política de ser de un grupo otomí: la identidad en movimiento inconsciente. En: Gutiérrez, D. y Bodek C. Identidades colectivas y diversidad: hacia el conocimiento de los procesos de diferenciación e identificación. UNAM, México.
- GROSSBERG, Laurence. (2003). Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En: Cuestiones de identidad cultural. Amorrortu Editores.
- GUTIERRÉZ, Daniel (Coord.). (2010). Epistemología de las identidades: reflexiones en torno a la pluralidad. UNAM.
- HOBBSAWM, Erik. (2011). Bandidos. Crítica. España.
- LARA, Cisneros Gerardo. (2010). Hombres-dioses en el mundo otopame. En: Wrigth, Carr David. 2010. Memoria del IV Coloquio Nacional sobre otopames (Guanajuato 2002), México.
- LIENHARD, Martín. (2003), La Voz y su huella. Casa Juan Pablos y UNICACH, México.
- MONROY, María Isabel y Calvillo Unna Tomás. (1997). Fideicomiso historia de las américas. El colegio de México. Fondo de

- Cultura Económica, <http://200.23.188.74/sites/estados/libros/sanluis/html/sanlu.html>
- QUEVEDO, P. y Ortega M. (1995). Chipintantegua, En: Narraciones chichimeca-jonaces, Ed. La Rana, México.
- RAMÍREZ, Cristobal. (2000). Escondidos con nuestros dioses, En: Cuentos y leyendas chichimecas, Ed. INI/ Casa de la cultura San Luis de la PAZ/ Centro de Bachillerato Tecnológico Agropecuario No. 34, México.
- RAMOS, Ana. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. Revista Alteridades no. 21(42). México.
- ROSADO, Juan Antonio. (2001). Bandidos, héroes y corruptos o nunca es bueno robar una miseria. Ed. Coyoacán, México.
- SALAZAR, Ana María. (2010). El movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepozotlán, Turismo y riesgos sociambientales. Un caso de ciudadanía. Revista Nuevas Tendencias en Antropología, n°1.
- TAYLOR, Rafael. (2015). Memoria Colectiva, identidad y patrimonio cultural en: Memoria colectiva, identidad y patrimonio cultural. Disponible en: <https://fddocuments.ec/document/memoria-colectiva-identidad-y-patrimonio-cultural-rafael-perez-taylor.html>
- UZETA, Jorge. (2008). Viejos moldes útiles: mayordomías emergentes en el noreste de Guanajuato. En: Estudios de cultura otopame,
- LIENHARD, Martín. (2003). La Voz y su huella. Casa Juan Pablos y UNICACH, México.
- MONROY Castillo maría Isabel y Calvillo Unna Tomás. (1997). Fideicomiso historia de las américas. El colegio de México. Fondo de Cultura Económica, <http://200.23.188.74/sites/estados/libros/sanluis/html/sanlu.html>
- QUEVEDO, P. y Ortega M. (1995). Chipintantegua, En: Narraciones chichimeca-jonaces, Ed. La Rana, México.
- RAMÍREZ, Cristobal. (2000). Escondidos con nuestros dioses, En: Cuentos y leyendas chichimecas, Ed.

- INI/ Casa de la cultura San Luis de la PAZ/ Centro de Bachillerato Tecnológico Agropecuario No. 34, México.
- RAMOS, Ana. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Revista Alteridades* no. 21(42). México.
- ROSADO, Juan Antonio. (2001). *Bandidos, héroes y corruptos o nunca es bueno robar una miseria...*, Ed. Coyoacán, México.
- SALAZAR, Peralta Ana María. (2010). El movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepozotlán, Turismo y riesgos sociambientales. Un caso de ciudadanía. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, n°1.
- TAYLOR, Pérez Rafael. (2015). Memoria Colectiva, identidad y patrimonio cultural en: Memoria colectiva, identidad y patrimonio cultural. Disponible en: <https://fdocuments.ec/document/memoria-colectiva-identidad-y-patrimonio-cultural-rafael-perez-taylor.html>
- UZETA, Iturbide Jorge. (2008). Viejos moldes útiles: mayordomías emergentes en el noreste de Guanajuato. En: *Estudios de cultura otopame*, No. 6, UNAM, México.
- VANDERWOOD, Paul J., *Desorden y progreso. Bandidos, policías y desarrollo mexicano.* Citado por Rosado, Juan Antonio, *Bandidos, héroes y corruptos o nunca es bueno robar una miseria.* Coyoacán. México.
- WIEVIORKA, Michel. (2006). Cultura, sociedad y democracia. En: GUTIERREZ, D. *Multiculturalismo: perspectivas y desafíos.* Siglo XXI. México.
- WRIGHT, Carr David. (1989). *Querétaro en el siglo XVI: fuentes documentales primarias.* Secretaría de Cultura y Bienestar Social, Gobierno del Estado de Querétaro, Querétaro.
- ZARAGOZA, Contreras Laura G. (2010). Cultura, identidad y etnicidad, aproximaciones al entorno multicultural: rompiendo costumbres y paradigmas cotidianos. *Revista Cuicuilco* no. 48, enero-junio. México.

LA NEGACIÓN EN DOS LENGUAS CARIBE DE LA SIERRA DE PERIJÁ, VENEZUELA*

OQUENDO, LUIS 

UNIVERSIDAD DEL ZULIA/INIDI

CORREO ELECTRÓNICO: profesoroquendo@hotmail.com

RESUMEN

Se analizan los diferentes aspectos de la negación en japreria y yukpa, lenguas caribes de la Sierra de Perijá, Venezuela. Describí los constituyentes de la negación, examiné los roles semánticos de sus verbos. En ambas lenguas la negación depende de la clasificación semántica del verbo, pero el yukpa depende de los procesos morfofonológicos que surgen de acuerdo a la proposición negativa, y, se rigen por los principios semánticos de los universales lingüísticos.

PALABRAS CLAVE: negación, lenguas caribes, Sierra de Perijá, principios semánticos, yukpa, japreira.

THE NEGATION IN TWO CARIBAN LANGUAGES OF THE SIERRA DE PERIJÁ, VENEZUELA

ABSTRACT

The different aspects of the negation in Japreria and Yukpa, Cariban languages of the Sierra de Perijá, Venezuela, are analyzed. I described the constituent the negation, examined the principles of the semantics roles of the its verbs. In both languages, the negation depends on the classification the semantics of the verbs, but the Yukpa depends of the morphophonological proceses that arises according to the negative proposition, and are governed by semantic princliples of linguistic universals.

KEY WORDS: negation, Cariban languages, Sierra de Perijá; semantic principles, yukpa, japreira.

*Fecha de recepción: 31-07-2023. Fecha de aceptación: 24-11-2023.

INTRODUCCIÓN

El japería y el yukpa son las dos únicas lenguas caribes de la Sierra de Perijá de Venezuela. La mayoría de las lenguas caribes de Venezuela se encuentran en el centro y el oriente sur del país. Gildea (2015) ha propuesto una rama de las lenguas caribes venezolanas que comparten ciertas características morfofonológicas. Por otro lado, Oquendo (2020) ha planteado que el japería y el yukpa guardan cierto distanciamiento morfofonológico con respecto a las otras lenguas caribes venezolanas. En cuanto a la sintaxis, Oquendo (1999), ha hallado algunas diferencias en los procesos de nominización, la construcción posesiva (Oquendo, 2007) entre otros fenómenos de la morfosintaxis de estas dos lenguas.

El propósito de este trabajo es analizar los diferentes aspectos de la negación en japería y yukpa. Primero hago algunos comentarios, desde el punto de vista de la lógica proposicional, de cómo la proposición negativa surge de la afirmativa, expongo algunas consideraciones sobre la construcción negativa en español. Luego, describo los constituyentes donde se presenta la negación en japería, y examino en japería la propuesta de Givón (2001) sobre los principios de los roles semánticos presentes en el verbo. Encuentro que en la proposición de la negación en esta lengua hay cuatro morfemas -pró, -fó, -yena, -sh que se exhiben según el orden de clase de verbo:

- | | |
|---|----------------------------|
| i)Echa fá ve | ii)Sh-nana- ka Niputo voto |
| Caer-NEG-árbol | NEG-atrapar-TRA Niputo pez |
| El árbol se cae | Niputo no pesca |
| iii)S'ta-fá venke-ta pishfa Niputo | |
| escuchar-NEG- canto POSP pájaros Niputo | |
| Niputo no escucha el canto de los pájaros | |

En segundo lugar, exploro la clasificación semántica del verbo en yukpa, la cual no sólo depende de los procesos morfofonológicos, sino también que se emiten de acuerdo a la proposición negativa, tal como se muestra en los ejemplos a continuación:

| | |
|------------------------|-------------------------|
| iv) O-prak penta-re-se | v) Or-penta-ra tro-nena |
| 3S. NEG venir-TA-M | 3S venir- TAM Part- NEG |
| Él no viene | Él no ha venido todavía |

Siguiendo los resultados de la descripción y explicación de la proposición negativa en japreria y yukpa, hago un cuadro comparativo de las diferencias y semejanzas de estas dos lenguas caribes que, exponen diferencias en la morfosintaxis con respecto a las otras lenguas caribes del centro y del sur oriente de Venezuela.

MARCO TEÓRICO

La negación en español

Para Aristóteles las proposiciones afirmativas y las proposiciones negativas no están de 1 a 1. En Interpretaciones el filósofo estagirita nos dice:

La proposición afirmativa simple es la primera de las proposiciones. La proposición negativa, la segunda (Interpretaciones, 5, 17.a).

En seguida nos dice:

Significamos por afirmación, una frase que afirma una cosa de otra. Significamos por negación, una frase que niega una cosa de otra (Interpretaciones. 5, 17.b).

...la afirmación es un juicio afirmativo; la negación es un juicio negativo; el modo de afirmación es idéntico: porque así como como en estas dos frases: está sentado, no está

sentado (Interpretaciones 10.15) Aquí hace referencia a los contrarios.

En las categorías, 10 y 11 nos habla de lo contrario y lo opuesto. Una cosa puede ser opuesta de cuatro maneras diferentes... Las cosas opuestas como contrarias no se dice en modo alguno recíprocamente que lo que son unas de otras, por más que sean entre sí contradictorias. (Categorías 10.5, p.34-35).

La proposición afirmativa es la primera que surge al enunciarse algo, sin embargo, una proposición afirmativa puede conducir a una proposición negativa al negar lo afirmado. Lo dicho sobre algo en su contenido signico expresa una afirmación o una negación de ese contenido signico, por lo tanto, hay un juicio afirmativo y otro negativo. El juicio en el sentido aristotélico es un pensamiento acerca de una cosa que está formado por alguien que dice -sujeto- y algo que se dice -predicado-. Estos están enlazados por una cópula. Pero en sí el juicio es un concepto de una idea o de un acto, cuya definición expresa que algo es verdadero o falso, afirmativo o negativo. De la misma manera, hay juicios que son contrarios uno de otro. Los “contrarios”, tal como lo expone Aristóteles, nacen de un evento: está sentado, no está sentado, que en este caso sería de alguien cuyas posaderas están sobre un mueble. Este evento, no necesariamente, es un evento comunicativo. La categoría contrarios también hace referencia al mundo de las ideas.

Siguiendo lo anterior, cabe preguntarnos: ¿qué significan los contrarios, o, qué papel juegan en este trabajo? Cuando un hablante de cualquier comunidad lingüística del mundo piensa sobre “algo” de un evento puede apelar a este tipo de enunciados, que, si bien no los comunica, no obstante, en su mundo semántico establece situaciones de contrarios.

Ahora bien, el propósito de estos comentarios es con la finalidad que, a partir de ahora, voy a presentar algunas

proposiciones negativas que coligan en yukpa y japería con otras lenguas, y, fundamentalmente con el español, la finalidad del mismo es hacer ostensible los universales de la proposición lógica en cualquier lengua natural, pero no si antes exponer algunos comentarios sobre el español.

En este sentido, ante una pregunta, en cualquier lengua del mundo, el hablante puede responder de manera afirmativa o negativa con una frase corta, bien un morfema o un lexema. Las construcciones negativas en español, y, en muchas lenguas no son particularmente oracionales. La negación en una frase u oración declarativa negativa funciona como un operador sintáctico, (OPNEG) el cual puede afectar a ciertos constituyentes, bien por la posición que ocupan, o por la relación que se establecen entre ellos, como de algunos de sus constituyentes. En español se puede observar que existe un estándar de negación en las oraciones declarativas negativas con respecto a las afirmativas y, lo mismo ocurre en las cláusulas complejas, también exponen partículas negativas- despoblado, incoloro; cuantificadores negativos: mucho, menos, todo, poco, casi, y una ontología de la negación, la cual es construida en base a la percepción conceptual, y de las propiedades sensoriales: olfativa, táctil, visual, fundada en principios binarios del lenguaje, por ejemplo: Alto-bajo, grande-pequeño, grueso-fino, oloroso- fétido etc.

Revisemos algunas particularidades de la construcción negativa en español. Seguiré lo expuesto en la RAE (2010). Así tenemos que los pronombres indefinidos negativos (nada, nadie, ninguno) requieren de un elemento negativo que anteceda el verbo cuando aparecen en posición posverbal: No estuvo nadie; Ella no pronunció nada a nadie. Pero los adverbios de tiempo (nunca, jamás) pueden tener o no demandar un elemento negativo que anteceda al verbo. Así tenemos: No estuvo nunca; Nunca estuvo; Ella jamás pronunció una palabra, sin embargo, se observa es que cuando el adverbio negativo aparece como único OPNEG, este antecede al verbo.

Por lo tanto, existen otras construcciones negativas estándares, que pueden ser producto de una aserción afirmativa como en los ejemplos siguientes:

[i]. Pedro no va a la escuela <- Pedro va a la escuela.

[ii]. Pedro no estudia la lección <- Pedro estudia la lección.

[iii]. Ellos nunca aceptan amonestaciones <-Ellos aceptan amonestaciones.

[iv]. Ellas no aceptan amonestaciones que sean agresivas.

[v] Pedro y maría leen los libros que no han sido recomendados por su profesor <- Pedro y María leen los libros que han sido recomendados por su profesor.

En los cinco ejemplos de arriba, tenemos las oraciones declarativas negativas y afirmativas con verbos transitivos e intransitivos y, sólo se observa la diferencia en la marcadez negativa, no ocurren cambios en ninguno de los constituyentes, aun cambiando el orden palabras, la marca negativa va a exponerse delante del verbo, y la negación afecta a todo el campo oracional, ambas son simétricas de acuerdo a Miestamo (2013). El autor presenta unas diferencias de acuerdo con el tipo de construcciones negativas, simétricas y asimétricas. Esta clasificación es definida de acuerdo a la oración declarativa negativa con respecto a la afirmativa. Cuando la marca negativa rompe con el paradigma de la afirmativa se da la negativa asimétrica.

Pero examinemos otros ejemplos con los verbos modales, habida cuenta que en la literatura señalan que este tipo de verbos tiene un comportamiento diferente al resto.

[vi]. Juan puede pagar la cuota del carro

[vii]. Juan puede no pagar la cuota del carro

[viii]. Juan no puede pagar la cuota del carro

La negación en vii) no corresponde a vi) sino a viii) porque < Juan puede no pagar la cuota del carro > significa que <Juan

puede pagar la cuota del carro> y < Juan puede no pagar la cuota del carro>, de tal modo que es equivalente a vi), ha variado el sentido, la negación debe afectar al verbo principal.

La negación morfológica, al igual que los operadores negativos, y, algunas locuciones preposicionales afectan al ámbito oracional como en los ejemplos siguientes: Estuviste todo el día en el bar en lugar de haberte ido a estudiar. Lejos de aquí la quiero. En vez de salir quédate. De la misma manera, en español existe el fenómeno de negación morfológica que afecta al ámbito oracional como en los ejemplos siguientes: El campesino desgrana el maíz; El político deshonesto; El muchacho sinvergüenza. Estos morfemas funcionan como prefijos en los nombres, adjetivos y verbos.

Así también, en español se encuentran, según la RAE (2010: 932-935), los inductores negativos y los términos de polaridad negativa. Los primeros, generan ambientes sintácticos para que se produzcan los segundos como en: No vio a nadie, el inductor u OPNEG es no y el término de polaridad negativa es nadie. Pero hay OPNEG que se constituyen en transcategoriales y multicategoriales, tales como los nombres, adjetivos y los verbos que dan un sentido negativo al ámbito oracional, por ejemplo: Prohibido fijar carteles en las paredes. Les temo a las serpientes. Es poco dinero. Tampoco lo dijo. Esto es horrible. En los verbos fácticos, sus rasgos semánticos son exponentes de negatividad, indignarse, molestarse, incomodarse. También existen predicados que expresan juicios negativos, ser mentiroso, ser horrible, ser una tragedia. Al igual que determinados predicados adjetivales, verbales y nominales.

En este mismo sentido, las respuestas con el adverbio no, las locuciones interjectivas, de modo, y las locuciones adverbiales cuyo uso es rechazar algo o a alguien, la detesto, son, entre muchas, las construcciones que afectan al ámbito oracional, al igual que la conjunción -ni, ni borracho lo quiero; ni siquiera; ni un ápice.

METODOLOGÍA

Primero, examino el comportamiento morfológico y semántico de algunas construcciones negativas en las lenguas caribes kariña y ye'kwana, y a partir de hipótesis semánticas, siguiendo los planteamientos de Givón (2001:382). El autor expone una serie de características comunes semánticas de la negación en las lenguas naturales, y, las cuales me propongo a revisar, si éstas se cumplen en las dos lenguas objeto de este estudio, japerria y yukpa.

1. ¿Tienden a negar solamente las aserciones, pero no la supuesta correspondiente afirmativa?
2. ¿Tienden las aserciones a excluir el sujeto, desde el alcance de la negación, así como el conjunto de la correspondiente afirmativa?
3. ¿Son las aserciones, el tipo de negación menos específico, el tipo menos focalizado, menos enfocado, dejando sin especificar que fundamentos son exactos para negar la correspondiente afirmativa?
4. ¿Toman los verbos principales negativos complementos verbales bajo su alcance, y
5. ¿Surgen los intensificadores negativos como objetos con la frase verbal? (Traducción mía).

Ante las preguntas presentadas por Givón (2001: 375-376), hay una posible respuesta que corresponde a la nominalización de un miembro positivo, y, entra en una escala de términos genéricos, mientras que la nominalización negativa de un miembro es restringida solo una porción de la escala. Givón (2001: 375-376) expone los ejemplos siguientes:

22. a. Unmarked (positive) question
How tall is she?
b. Positive-pole response
Very tall
c. Negative-pole response (1)

- Very short
d. Marked (negative) question (2)
How short is she?
e. * Positive- pole response
* Very tall
f. Negative-pole response (3)
Very short

En español el estatus semántico de la negación abarca todo el campo oracional, sin importar que ésta esté construida con un adverbio negativo o el núcleo del predicado sea un verbo modal como en: No quiero ir a la escuela; No suelo ir a bailar; No debo pagar. Mientras que en alemán el operador negativo solo afecta al verbo, por ejemplo: Nein, Ich Will ese (No quiero comer). La negación solo abarca al verbo -essen (comer). Igualmente, en: Du hasttet keine Fehler (No tuviste ningún error). El operador negativo (OPNEG) Keine solo afecta a Fehler.

La negación en las lenguas caribes: kariña, ye'kwana

Estas tres características semánticas presentadas por Givón las vamos hallar en kariña en distintos contextos oracionales y, o enunciativos. En los cuatro ejemplos de abajo, tomados del Diccionario caribe de Jorge Mosonyi, los ejemplos [i], [ii] y [iv] se observan la cuarta característica semántica, y, el ejemplo [iii] se cumple la tercera característica. Mosonyi (2000:413) afirma que, al igual que otros verbos en kariña, la estructura negativa exhibe una base verbal negativa, sobre la cual se funda todas las formas negativas de la conjugación. La base verbal negativa de -vañño es e'ijsha cuyo significado es “sin ser” o “no siendo”.

| Kariña | Glosa |
|------------------------------|----------------------|
| [i]. anijshupuoja vañño | prohibir |
| [ii]. U'wa aneenepoja natchu | me prohibieron verlo |
| [iii]. Eenüpuajko | poco |
| [iv]. Duumüro chojama | Tampoco va mi padre |

-ja es el sufijo negativo que clitiza al verbo, este aparece subrayado en los ejemplos de arriba. En el ejemplo -i y -ii-poja es la negación del verbo factivo -po= dejar hacer, que tiene como variantes: pioja; -ppioja; ppuoja el cual constituye nuestro ejemplo. Es decir, el verbo fáctivo -po (dejar hacer) se convierte en un sufijo desverbalizante negativo. En kariña existen OPNEG, cuya marcadez la da el verbo vañño, al igual que en español tal como se presentan en los ejemplos mencionados arriba y entre los cuales tenemos, indignarse, molestarse, incomodarse.

Por otro lado, Álvarez (2016:150) expuso las diferencias de la negación en kariña, a partir de si el verbo es transitivo o intransitivo. Según el autor, si la construcción es con gerundio intransitivo no lleva prefijos en el objeto como los ejemplos a continuación:

| | |
|---|----------------------------------|
| [v] avoomüja | sin levantarse |
| [vi] Waanü kaneekaneeta o'nüküja ne'i. | Juan no durmió en el chinchorro. |

El gerundio negativo de un verbo transitivo suele llevar un marcador de objeto en la forma de un prefijo: an- '3', ü- '1', a- '2', k- '1+2', na'na '1+3', t- '3R'. El otro morfema que suelen llevar los verbos transitivos es -ja, tal como vimos en los ejemplos de Mosonyi (2005). En el ejemplo -vii Álvarez no explica que ocurrió con - o'nüküja, que en kariña puede ser transitivo de -nu'muarü y a convertirse en negativo se transforma en -nükü.

La negación en ye`kwana

En ye`kwana, como en otras lenguas caribes, ocurre la negación en la estructura verbal. El verbo principal con la marca de negación está seguido del verbo "ser", a veces enclítico, quien porta las marcas de tiempo y persona, Chavier (2008:16). Veamos dos oraciones, una afirmativa y la otra negativa. Nótese cómo se forma la construcción negativa.

| | |
|---------------------------|---------------------------------------|
| i. | ii. |
| Amödö me`cha mudekökö. | Amödö öneichadama mudekökö. |
| amödö m-eicha -a mudekökö | amödö on-eicha -da + ma mudekökö |
| PRO:2 2-peinar-PR niño | PRO:2 NG-peinar-NG + ser.PR.2 niño |
| Tú peinas al niño. | Tú no peinas al niño. |

La oración negativa igualmente ilustra el universal 26, referente a la morfología:

Universal 26: Si una lengua tiene afijos discontinuos, siempre tiene prefijos, sufijos o ambos.

La negación en ye`kwana presenta afijos discontinuos. El tema verbal muestra prefijo y sufijo a la vez.

iii.

Murekoko o-shikija-dha
muchacho - jugar- NEG
El muchacho no juega

iv.

Carmen an-ethara na tariñamo wetimidi
Carmen an eta- ra na tariñamo wetimidi
Carmen NEG escuchar-NEG AG los pájaros
Carmen no escucha los pájaros.

v.

Anetadewa tadiñamo wetimiri
An-eta- dewa tadiñamo wetimiri
1S –escuchar - NEG
Yo no escucho los pájaros

Obsérvese en los tres ejemplos del ye`kwana que el morfema negativo está después del verbo y no se clitiza, pero en

los ejemplos que siguen si aparecen clitizados. En -iv el morfema negativo hay doble morfema negativo, -an, dewa, prefijo y sufijo. Presumo que el prefijo negativo está dirigido al sujeto- Carmen, y, el sufijo al verbo con la finalidad de que el alcance de la negación ocupe toda la oración. En -v el morfema negativo -dewa sufija al verbo y hay otro morfema que refiera al sujeto como en -iv donde aparece el agente-na.

vi.

ääned'da
än-enee-d'da
NEG-ver-
No se veía

vii.

| | | | | |
|-------------|-----------|--------------|--------|------|
| Anenomjada | Yüweidüü | Wetömaja | Tädedu | Jökö |
| an-enomjada | Yüweidüü | W-etöma-ja | Tädedu | Jökö |
| -olvidar | Costumbre | 1-hablar-NEG | Lengua | ? |

No se olvide la costumbre de hablar la lengua

Por otro lado, puede observarse que en los ejemplos -i y -ii del ye'kwana, las estructuras son simétricas de la construcción afirmativa con respecto a la negativa, no rompen con la estructura oracional, no se presenta ningún elemento oblicuo. En -vi es una oración formada solo por el verbo -enee(ver) ya la negación prefija. Indudablemente el enunciado -vi, puede ser respuesta de una pregunta y la construcción negativa es simétrica, pero en -vi la negación solo alcanza al verbo -etoma(hablar). Un primer resumen de la forma negativa en ye'kwana sería:

V + COMPL ADV
(S.INTR)

Las construcciones negativas con
 verbos transitivos serían: an/ön +BV+da+Vser/estar
 verbos intransitivos serían: Ø+BV+ da +Vser/estar
 (enclítica ma).

Veamos algunos ejemplos tomados de Chavier (2002:70):

| TRANSITIVO | INTRANSITIVO | GLOSA | NEG.TRANS | N E G . INTRANS |
|------------|--------------|-----------|--------------------|--------------------|
| maköa | mököa | cortas | anakötödama | oköd ama |
| majoja | matajoja | tocas | anajojodama | atajojodama |
| mema | möma | matas | anemadama | öma dama |
| memeta | mömeta | envenenas | önemetödama | ömetöd ama |

Los segmentos en negrilla representan las marcas de negación.

Ahora bien, hay algunas lenguas que las estructuras de las oraciones negativas no corresponden de 1 a 1 como acabamos de examinar en ye'kwana, sino que rompen con la simetría. Para ser más didáctico, veamos en qué consiste la simetría y la asimetría con las figuras geométricas. En un plano se puede hallar un modelo de simetría central, que es la que corresponde a los puntos, y, la simetría axial, la que corresponde a los ejes. En una figura geométrica cuando la dividimos en partes iguales, y, hay proporción de las mismas medidas, decimos que las figuras son simétricas, pero si por el contrario hacemos divisiones con diferentes figuras las divisiones van quedar con distintas medidas, por lo tanto, serán asimétricas.

Siguiendo lo anterior, vamos a observar en las construcciones oracionales cuando se introduce un nuevo elemento, como es el caso de las declaraciones afirmativas, al meter una construcción negativa se convierte en simétrica, tal

como en los ejemplos del ye'kwana. Según Miestamo (2013:1) hay tres subtipos de asimetría: 1) de acuerdo a la finitud de los elementos verbales. 2) de acuerdo a la marcación de la realidad del estatus. 3) al marcado de categorías verbales de otra manera. En una lengua se puede hallar hasta dos subtipos de asimetría de la negación, esto dependerá del contexto de la enunciación de la lengua en cuestión.

El primer subtipo de asimetría lo presenta Miestamo del hixkayana, lengua Caribe, al examinar el corpus de Derbyshire

(1 Hixckaryana Derbyshire, 1979: 48).

- | | | | | |
|----|-------------------------|----|-------------------|-----------------------|
| a. | k-amryek-no | b. | amryek-hra | w-ah-ko |
| | 1.SUBJ-hunt-IMM.PST | | hunt-NEG | 1.SUBJ-be-IMM. PST |
| | 'I did not go hunting.' | | 'I went hunting.' | |

En los dos ejemplos de arriba, siguiendo a Miestamo, se observa que la copula funciona como el elemento finito de la cláusula negativa, y el marcador negativo es un sufijo desverbalizante en el verbo léxico.

El segundo tipo de asimetría lo presenta con ejemplos del quechua de Imbabura.

Imbabura Quechua (Cole 1985: 83, 94).

- | | | | | | |
|----|---|---------|------------|-----------|--------------|
| a. | Jusi | Iskay | kaballu-ta | chari-n | |
| | José | Two | horse-ACC | have-3 | |
| | 'José has two horses.' | | | | |
| b. | Ñuka | wawki | Mana Jatun | wasi-ta | chari-n-chu |
| | My | brother | NEG Big | house-ACC | have-3-NEG/Q |
| | 'My brother does not have a big house.' | | | | |

- c. kan-paj wawki Jatun wasi-ta chari-n-chu
you-POSS brother Big house-ACC have-3-NEG/Q

‘Does your brother have a big house?’

Obsérvese que la cláusula negativa es marcada obligatoriamente por una categoría no realizada, el morfema -chu. La diferencia entre la interrogativa- c y la negativa está representada por la presencia del OPNEG entre el sujeto y el objeto en la negativa, a pesar que en ambas lenguas, la categoría no realizada aparece después del verbo. Miestamo presenta el tercer tipo de asimetría negativa con ejemplos de las lenguas karok y koyraboro Senni. Téngase en cuenta, que los cambios envuelven a las categorías gramaticales (Tiempo, aspecto, número) dominados por la negación. Examinemos los ejemplos que nos expone Miestamo (2013:2).

Karok (Bright 1957: 67)

- | | | | |
|----|--------------------------|----|--------------------------------|
| a. | kun-iykár-at | b. | pu-ʔiykar-áp-at |
| | 3PL>3SG-kill-PST | | NEG-kill-3PL>3SG-PST |
| | ‘They killed [him/her].’ | | ‘They did not kill [him/her].’ |

(Koyraboro Senni (Heath 1999a: 8-9)

- | | | | | | | | |
|----|----------|------|-----|----|----------|----------|-----|
| a. | N | Ga | Koy | b. | War | Si | Koy |
| | 2SG.SUBJ | IMPF | Go | | 2PL.SUBJ | NEG.IMPF | Go |

‘You (SG) are going.’

‘You (PL) are not going.’

En el ejemplo-b, de la lengua Karok, el morfema negativo prefija al verbo y surge un morfema PL entre la base verbal y las marcas de PST. Mientras que en la lengua Koyraboro Senni el OPNEG se presenta suelto, independiente entre el sujeto y el verbo.

Miestamo (2015) examinó, desde la perspectiva tipológica

las lenguas urálicas y otras lenguas amerindias, el apalaí, lengua caribe, para llegar a las conclusiones que comentó acerca de la cláusula estándar negativa, la negativa en la no cláusula donde están los indefinidos negativos, la derivación negativa con la marca de caso y las respuestas negativas. También se dirigió a otros aspectos de la negación: alcances de la negación, marcaciones de caso y la referencialidad de la negación, la doble negación y el desarrollo diacrónico. Cabe mencionar las observaciones sobre la asimetría negativa en apalí que expone Miestamo (2015: 11). El OPNEG es un sufijo desverbalizado que aparece en el verbo lexicalizado y la cópula y es añadido como nuevos elementos finitos de la oración que está llevando el TAM y la marca de persona de sujeto.

(Koehn & Koehn 1986: 64)

a. isapokara [Ø]-ene-no
jakuruaru.lizard [1>3]-see-IMPST
'I saw a jakuruaru lizard.'

b. isapokara on-ene-pyra a-ken
jakuruaru.lizard 3-see-NEG 1-be.IMPST
'I did not see a jakuruaru lizard.'

La ontología negativa en japreria y yukpa.

El ser humano en su discurrir cotidiano construye el conocimiento en el lenguaje y a través de este. Así mismo, la construcción del conocimiento está expuesta en una gramática cognitiva que hace su manifestación a través de constructos que pueden ser caracterizados, según Langacker (2000:49), por (i) el espectador, quien posee una experiencia perceptual; (ii) las relaciones perceptuales entre el espectador y quien la percibe; (iii) el máximo campo visual; (iv) el lugar general de atención; (v) el área, el específico lugar de atención. En este sentido, he construido una tabla de construcciones marcadas entre lo positivo

y lo negativo enmarcado en un mundo ontológico de las dos lenguas objeto de estudio.

| POSITIVA YUKPA | NEGATIVA YUKPA | POSITIVA JAPRERIA | NEGATIVA JAPRERIA | GLOSA | Propiedad perceptual |
|-------------------|----------------------|-------------------|-------------------|---------------------|-----------------------|
| Ispa, yupe | Y u v a n a , Kanshi | | kamanashi | G r a n d e pequeño | Percepción visual |
| Misene, Yamarko | Yepisi | kanróko | kamuneshi | Poco, corto | -- |
| Kayi, yuatpö | Take´, pepe, senutu | kanitÖ | Yecho | Alto Bajo | -- |
| tapora | Kovaserü, Yamarko | sampe | ¿ | Ancho Angosto | -- |
| Mure´pura, tupüne | Tueta, Tün | taane | ¿ | Gordo Flaco | --- |
| piyeka | Apucha | ¿ | ¿ | Claro Oscuro | --- |
| Yan | Uirinase | ¿ | Projo | Firme Flojo | (porcentaje de rango) |
| kotme | Etak | ¿ | ¿ | chillón callado | Percepción auditiva |
| kayi | Senuto | ¿ | ¿ | Alto Bajo | -- |
| Peneyitpa taan | Taana | ¿ | | Fino Grueso | Percepción táctil |
| tomosi | Kaipi | ¿ | ¿ | Pesado Ligero | --- |
| kirikri | Sorotpe | ¿ | ¿ | Torpe Liso | -- |
| tikoye | Sumuske | ¿ | Kikuyaka Kouye | Fétido Oloroso | Percepción olfativa |
| anishi | Ovashpo | kavistshosha | Shouye | Dulce-salado | Percepción gustativa |

Las lexías de positivas a negativas, tanto en japeria como en yukpa, no obedecen a procesos morfológicos ni sintáctico, sólo son cambios lexicales que ocurren ambas lenguas, al igual que en español y otras lenguas naturales.

La negación en japeria

Para la exposición presentaré los dos tipos de declarativas,

afirmativa vs la negativa correspondiente. He clasificado el tipo de negación en japreria atendiendo el lugar donde se exhibe la negación, y, al tipo de verbo, transitivo e intransitivo, y por último examino, si de acuerdo a la posición del negador este incide en los principios semánticos planteados por Givón (2001) y si corresponden al tipo de negación simétrica/asimétrica propuesta por Miestamo (2013, 2015, 2017).

El morfema de negación independiente del tipo de verbo.

Los ejemplos a continuación son examinados con verbos prototípicamente transitivos:

| | | | |
|---|-------|---|-------|
| <p>1.0</p> <p>Niputo po' Noipo</p> <p>Niputo po' n-ene-tpo</p> <p>Niputo YucaAG-comer-TAM</p> <p>Niputo come yuca</p> | SOV | <p>1.a</p> <p>Sako ío po' Nepo</p> <p>S-ako ío po' Niputo</p> <p>TAM-comer NEG yuca Niputo</p> <p>Niputo no come yuca</p> | VOS |
| <p>2.0</p> <p>Kunaa Nepo Kunaa Ipo</p> <p>Kunaa nepo Kunaa iki-tpo</p> <p>Agua Nepo Agua BeberTAM</p> <p>Nipo bebe agua</p> | OSV | <p>3.a</p> <p>Kunaa peña nakunaa Ipo</p> <p>Kunaa PeñaNa-kunaa Iki-tpo</p> <p>Agua NEGAG-agua beber-TAM</p> <p>(Nipo) no bebe agua</p> | OAV |
| <p>3.0</p> <p>Kunayo Amo Ayempo</p> <p>Kunaa-yo Amo A-yepo-mak</p> <p>Agua-LOC 2s PART.Bañar-TAM-COP</p> <p>Tú te bañas en el río</p> | OBLSV | <p>3.a</p> <p>Aye Poío nakunaya</p> <p>A-yepo Poío Na-Kuna-ya</p> <p>PART-Bañar-TAM NEG AG agua-LOC</p> <p>Tú no te bañas en el río</p> | VSOBL |

0.4.

| | | | |
|---------------------------|------------|-----------|-----|
| Kayina | Yukipa | No'um-po | OSV |
| Kayina | Yu-kipa | No'um-po | |
| Montaña | PARTHombre | Subir-TAM | |
| El hombre sube la montaña | | | |

0.4.a.

| | | |
|------------------------------|------------------|-----|
| Yepo | KayinaE'mpo | SOV |
| Ye-po | KayinaE'm-po | |
| HombreNEG | Montaña SubirTAM | |
| El hombre no sube la montaña | | |

De las oraciones declarativas de 1 a 4 se observa que cuando es negativa cambia el orden de palabras; en las declaraciones negativas el OP no es flexible. El OPNEG puede cliticar al nombre (N) como en 0. 4.a, o se exhibe libre como en 1, 2 y 3. Estamos frente a construcciones negativas asimétricas donde el OP que ocurre al pasar de la OAFIR a ONEG cambia, y siguiendo el planteamiento de Miestamo, estamos antes la característica No 2, de acuerdo a la marcación de la realidad del estatus. En 1.a, 2.a y 3.a la negación abarca el conjunto oracional y el orden de palabras no incide en que el operador cambie de posición.

0.5

| | | | | |
|--|---------|---------------|--------|-----|
| St'fa | venketa | Pish'fa | Niputo | VOS |
| Sta' -fa | venketa | Pish'fa | Niputo | |
| Escuchar-NEG canción | | Pájaro Niputo | | |
| Nipo escucha la canción de los pájaros | | | | |

0.6

| | | |
|--------------------------|---------|-----|
| Sh'rho | Tranka | Ave |
| Sh'rho | Tranka | Ave |
| NEG-PROG | limpiar | 1s |
| Yo no limpio (el conuco) | | |

0.7

| | | |
|------------------|---------|---------|
| Sha'ro | Pa'ro | Ave |
| She-yempe- | roPa'ro | Ave |
| NEG-chupar- | NEG | Caña 1s |
| Yo no chupo caña | | |

En -0.5 el morfema negativo aparece clitizando al verbo, mientras que en -0.6 se halla prefijando el morfema de tiempo, este no se expone en el verbo, pero en -0.7 se observa el morfema negativo aparece incorporado al infinitivo verbal seguido de una composición de nombre + la base verbal con doble negación. Acá nos hallamos ante una negación asimétrica por la finitud verbal, según Miestamo. Ahora bien, los tres verbos son transitivos, por lo tanto, sus conductas no obedecen al tipo de verbo.

0.8

Shene Řoka punahyeta.
She-ye-n-empe Řo-kupa punahaya-y-eta
NEG-PSDO-AG-ver NEG-hombre ayer-PSDO-venir
Él no vio al hombre que vino ayer

0.9

Petena Peřa Amor VADVS
Peten-a Peřa Amor
Mentir-PTE ADVNEG 2S
Tú nunca mientes

10.

Ta' řamo' VADVS
Eta' řa-amor'
Venir ADVNEG-2S
No vino nadie

11.

Suna' pe'řa O VADVS
S-ena' pe'řa O
PSDO-beber ADVNEG 3S
Él no tomó nada

El adverbio negativo en -0.9, 10 y 11 aparece independiente del verbo, pero la negación abarca el campo oracional, al igual que las oraciones anteriores. Estas tres oraciones exhiben una doble negación porque la intención es marcar la negación en todo el campo oracional. Si contrastamos la negación en kariña y ye kwana se observará que usan estrategias distintas.

La negación con verbos intransitivos

| | | | | | | | |
|--------------|-------|----|--|-----------------|-----|-------|-------|
| 12.0 | | | | 12.a. | | | |
| Kuvecha | Ve | VS | | Echa | ía | ve | NEGVS |
| Ku-vecha | Ve | | | Ku-vecha | ía | ve | |
| INTR-caer | árbol | | | NTR-caer | NEG | Árbol | |
| El árbol cae | | | | El árbol no cae | | | |

| | | | | | | | | |
|------------------|-----|-----------|------|---------------------|-------|--------------|----|------|
| 13.0. | | | | 13.a. | | | | |
| Epo | so | vese | (S)V | So | epo | vefe | Se | VNEG |
| Epo | so | ve-se | | So | epo | ve-fe | Se | |
| fumar | ADV | Poder-TAM | | ADV | fumar | Poder-NEGTAM | | |
| Ahí pueden fumar | | | | Ahí no pueden fumar | | | | |

| | | | | | | | |
|----------------|-----|-----------|-----|-------------------|-----|-------------|-------|
| 14.0 | | | | 14.a. | | | |
| Ma | mo | Teta | -SV | Ma | pía | Kuteta | NEGVS |
| | | | | Mo | | | |
| Ma | amo | Teta | | ma | pra | Ku-teta | Amo |
| AUX | 2S | v. llegar | | AUX | NEG | INTR-llegar | 2S |
| Tú has llegado | | | | tú no has llegado | | | |

| | | | | | |
|-------|------------------|----|------------------|------------|--------|
| 15.0. | | | 15.b. | | |
| O | Kuveneshi | SV | Neke | Nafo | V(NEG) |
| O | Ku-vene-shi | | Ne-ke | vene-fo | |
| 3S | INTR-dormir- TAM | | AG-INTR | Dormir-NEG | |
| | Ella duerme | | (Ella) no durmió | | |

En 12.b y 14.b. con verbos prototípicamente negativos se observa que expone el mismo tipo de OP, mientras que 13.b que está constituida por un verbo intransitivo, pero en forma infinitiva y un verbo transitivo expone un cambio de la posición de los constituyentes, el morfema negativo clitiza a la base verbal y excluye la marca de TAM de la forma verbal. Mientras que en 15.b. el morfema negativo aparece incorporado al verbo que ha realizado procesos de suplección cuando pasa de una declaración afirmativa a negativa. Oquendo (2006) demostró que, de las lenguas caribes venezolanas, el japerria y el yukpa son altamente derivacionales. No obstante, la morfología verbal del yukpa tiende a ser flexiva. Y un fenómeno recurrente en estas dos lenguas es la suplección, pero el japerria, es altamente recurrente este fenómeno en la forma verbal por lo que se observa cambios sintácticos muy recurrentes. El OP de alta flexibilidad en el japerria, presumo que, genera cambios semánticos, sintácticos y fonológicos y en la palabra misma al introducirse nuevos afijos o elisión, pues los procesos de suplección son altamente recurrentes.

La negación en yukpa

El yukpa exhibe una riqueza compleja en la señalización de la negación. Esta puede ser dada a partir de nominalizaciones, también presenta negadores internos a partir de procesos de clitización, y otras veces por cambios lexicales que pueden ser productos de la creación de otra palabra, por cambio conceptual, como es el caso de- emanra- imanera (sinvergüenza) pues la palabra vergüenza es -piripmako; y también por procesos de composición. Veamos algunos ejemplos donde si hay procesos

morfológicos que han intervenidos para darle un sentido negativo a la palabra base.

| Base | Negación | Glosa |
|------------------------|------------------------------------|----------------------|
| a. Yütaka | teka | Grano> Desgranar |
| Yü-taka | Elisión+CV | diente-arrancar |
| Proceso de composición | | |
| b. Avropo | avropamak avropo-mak MB+PROG | hinchar>deshinchar |
| c. Toresa | torerepra torere-pra MB+ NEG | obedecer>desobedecer |
| d. Korotapra | korotapra korota-pra MB +NEG | Tacaño> Generoso |

Veamos, ¿qué ocurre en la proposición?

0.1

Oprak Pentarese SV
 O-prak Penta-re-se
 3s-NEG venir-NEG-FUT
 Él no Viene

0.2

Or Pentara Tronena SV
 or penta-ra Tro-nena
 3s venir-NEG AUX-NEG
 Él no ha venido

En los ejemplos 0.1 y 0.2 se observa la doble negación con un verbo intransitivo y la marca negativa sufixa al verbo y al

sujeto en el primer ejemplo, mientras que en el segundo ejemplo sufixa al verbo principal y al auxiliar. Pero, ¿qué ocurre si el verbo es transitivo como en los ejemplos a continuación?

0.3.

Or Varano Sanuverne SV
Or Varano s-enu-vra-ne
3s ADV.NEG TAM-tomar-M
Él no tomó nada

0.4.

Varnek Itakapot Pira
Varnek itaka-pot Pira
NEG comer- TAM CONJ.NEG
No hay comida

Los morfemas de negación en los verbos transitivos no se clitzan cuando aparecen en la forma simple, pero cuando la estructura verbal se presenta un auxiliar el morfema negativo prefiija al auxiliar.

0.5

Aw amich itakarashpayi Etep
Aw amich itaka-ra-shpa-yi Etep
1S Día comer-NEG-AUX-PSDO CONJ
Yo no he comido en todo el día

0.6

| | | | | |
|----|-------|-----------------------|-------------|------------------------|
| Aw | Amich | itakarashpayi | Etep | Saashparanyi |
| Aw | Amich | itaka-ra-shpa-yi | Etep | Saa-shpa-ran-yi |
| 1S | Día | comer-NEG-AUX-PSDO | CONJ | tener que-AUX-NEG-PSDO |
| Yo | no he | comido en todo el día | Ni siquiera | no he bebido agua |

Los ejemplos que aparecen en esta sección corresponden a

la morfología negativa con los morfemas –pra/rat que se le clitan al verbo, pero si hay diferentes posiciones. Estos morfemas negativos los encontramos en otras lenguas caribes como en la lengua cumanagota, lo que nos da una evidencia del proto del yukpa. Veamos un par de ejemplos tomados de la doctrina cristiana, “Preceptos de la Ley de Dios”

Yuzpe choponar, auto puit echechane capra vezne
 Emia temere autócom muquir ycunumupra vezne
 (Fernández Heres: 2000:18).

Revisemos los tres principios de la asimetría planteada por Miestamo (2001, 2013, 2015) en las siguientes oraciones del yukpa

0.7.

| | | | | | |
|----|----------|-------|------|---------------|-------|
| O | Awüshnü | Ormak | Mash | Awüshnüpra | Ormak |
| O | Awü-shnü | Ormak | mash | Awü-shnü-para | Ormak |
| 3s | 1s-hijo | COP | PRO | 1s-hijo-NEG | COP |
| Èl | es mi | Hijo | éste | no es mi hijo | |

0.8.

| | | | | |
|------|-------------|--------|----------------|------------|
| Or | Katkanchi | Célica | Imaise | Awümarü. |
| Or | kat-kanchi | Célica | inka-ma-se | Awü-marü |
| 3s | REL-niño | Célica | Ir-COP-FUT | 1s-PRO.DEM |
| Este | niño que va | Tener | Célica es mío. | |

0.9.

| | | | | | |
|----|-------------|---------------|---------|--------|--------------|
| Or | Katkanchi | Noemasi | etperat | Célica | awümarüpra |
| Or | kat-kanchi | no-inka-ma-si | etperat | Célica | Awü-marü-pra |
| 3s | REL-niño | AG-ir-COP-FUT | CONJ | Célica | 1s-PRO-NEG |
| | El niño que | va a tener | Célica | no es | mío |

En las oraciones 0.7, 0.8. y 0.9. revelan simetría, no rompen con la linealidad en la estructura de la declaración afirmativa a su correspondiente negativa, ni aún en la oración No 0.8. con respecto a la cláusula donde se halla la construcción negativa.

10.0

Awü-pushnü Eta- ka-para
 1s-hermano comer-TR- NEG
 Mi hermano no come

En -10.0. la partícula -ka que es una marca de transitividad, a pesar que el verbo -itaka es transitivo, pero cuando se convierte en negativo pierde contenido transitivo, presumo que el hablante enfatiza con la partícula la carga transitiva.

Cuadro comparativo de la negación: japreria- yukpa

| | | | | | |
|-----|--------------|------------------|-----|--------|----------------|
| 1.j | Taía | Ishe | 1.y | Oprak | pentarese |
| | Ka-teta-fa | Ishe | | O-prak | Penta-re-se |
| | TR-venir-NEG | AUX | | 3s-NEG | venir-NEG-FUT |
| | Él no vendrá | | | Él no | Vendrá |
| 2.j | Upa | natafa. | 2.y | Or | Pentarne |
| | Upa | n-teta-fa. Ø | | Or | penta-ra-ne |
| | 3s | AG-venir-NEG TAM | | 3s | Venir-NEG-PSDO |
| | Él | no vino | | Él | no vino |

En cuanto a la construcción negativa, de acuerdo a lo que se observa en ambas lenguas en -1 y 2, no hay diferencias, solamente en la oración No 1 del yukpa que señala doble negación. Al revisar las oraciones no se presenta la doble negación. -1 a 4. Igualmente, la negación en ambas lenguas en los ejemplos de arriba ocupa el contenido oracional.

| | | | | |
|---------------|----------|-------------|----------------|-------|
| 3.j. | | | 3.y. | |
| Nekenafo | (AG)VNEG | Aw | Nükryi | SVNEG |
| Ne-kuvene-fo | | aw | nütsi-ra-yi | |
| AG-dormir-NEG | | 1S | dormir-NEG-TAM | |
| Él no durmió | | Yo no dormí | | |

Obsérvese que en japreria la marca del TAM aparece libre y el OPNEG clitiza a la base verbal, mientras que en yukpa el TAM se presenta después del OPNEG. En el ejemplo No 1.y. del yukpa se expone la doble negación; a pesar de ser el mismo verbo-penta (venir) en -2 no la negación se adhiere a la base verbal, al igual que en 3.y. Examinemos que ocurre cuando el OPNEG es un adverbio negativo.

| | | | | | | |
|------------------|-----------|------|-----------------|----------------|-------|-------|
| 4.j. | | | 4.y | | | |
| Petena | pefa | amo | Or | shukarapepra | enne | SVNEG |
| Petena | pe-ía | amor | Or | Shukara-pe-pra | Enne | |
| ADVNEG | mentirNEG | 2S | 3S | mentir-TAM-NEG | Listo | |
| Tú nunca mientes | | | Él nunca miente | | | |

| | | | | | | |
|--------|--------------|------------|-----|----------------|--------|----------|
| 5.j. | | | 5.Y | | | |
| Tafa | Apetana | VNEGADVNEG | Or | Washparannina | tara | SVADVNEG |
| tafa | a-petena | | Or | Washparanni-na | tara | |
| Venir- | PART- ADVNEG | | 3S | Venir- TAM | ADVLOC | |

Él nunca viene

| | | | | | | |
|-----------|------------|----|-----------------|--------|----------------|---------|
| 6.j. | | | 6.y. | | | |
| Suna | Peía | O | Or | varano | sanuverne | SADVNEG |
| s-ena | petena-ía | O | Or | varano | S-enu-verne | |
| TAM-tomar | ADVNEG-NEG | 3S | 3S | ADVNEG | TAM-tomar- ADV | |
| | | | Él no tomó nada | | | |

En japreria como en yukpa el adverbio de negación-petena (nunca), varano, respectivamente, aparecen en algunos casos independientes del verbo como en 4.j, 6.y y el morfema negativo clitiza al verbo, lo único que los hace diferentes es el orden de palabras. En yukpa se expone SV, mientras que el japreria sigue manteniendo su flexibilidad VS (4.j, 6.j) y 5.j. SV.

RESULTADOS

- En japreria las declaraciones afirmativas a negativas cambian el OP. Las construcciones negativas asimétricas siguen las características 1) de acuerdo a la finitud de los elementos verbales. 2) de acuerdo a la marcación de la realidad del estatus. expuestas por Miestamo (2013). La negación no expone cambio en el verbo, ateniendo a si este es transitivo o intransitivo. Los adverbios de negación se presentan independientemente del verbo. La marca TAM aparece libre y el OPNEG clitiza la base verbal. En japreria en todas las oraciones negativas se cumple el principio No 3 Es el tipo de negación menos específico, el tipo menos focalizado de la negación, menos enfocado, dejando sin especificar los fundamentos exactos para negar la correspondiente afirmativa.

- El yukpa exhibe procesos de composición de palabras para exponer la negación, al igual que la nominización. En los verbos transitivos no se clitiza el OPNEG cuando se trata de una oración simple. El TAM se expone después del OPNEG. El OP en la oración afirmativa es igual que en la negativa. El adverbio negativo antecede al verbo. En las oraciones coordinadas se cumple el principio No1. En la oración compleja, la oración principal no lleva el operador negativo cumpliéndose el principio semántico No 1. Estas tienden a negar solamente las aserciones, pero no la supuesta correspondiente afirmativa, y el No 2 Estas tiende a excluir el sujeto desde el alcance de la negación, así como el conjunto de la correspondiente afirmativa, mientras que en japreria sí presenta el operador negativo, y, la negación afecta

a toda la oración compleja por lo cual no se cumple.

En yukpa y japreria los intensificadores negativos surgen como objetos con la frase verbal, cumpliéndose el principio 5.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ, J. (2016). Esbozo de una gramática de la lengua kari'ña. ED. Academic.com.
- ARISTÓTELES. (1993). Tratados de Lógica. Ed. Porrúa. México
- CHAVIER, M. (2008). Aspectos tipológicos y culturales en la morfosintaxis de la lengua ye'kwana. Tesis para optar el título de Doctora en Lingüística. UNIVERSIDAD DE LOS ANDES. Mérida, Venezuela
- DER AUWERA, Johan y Krasnoukhova, O. (2020). The typology of negation The Oxford Handbook of Negation. Ed. Oxford.
- FERNÁNDEZ HERES, R. (2000). Catecismos católicos de Venezuela hispana (Siglos XVI- XVIII). Tomo II. Fuentes para la historia colonial de Venezuela. Caracas.
- GIVÓN, T. (2001). Syntax. An Introduction. Volume I. Jhon Benjamin. Philadelphia.
- LANGACKER, R. (2000). Grammar and conceptualization. Ed. Mouton de Gruyter. New York.
- HASPELMATH, M (eds.) The World Atlas of Language Structures Online. Leipzig: Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology. (Available online at <http://wals.info/chapter/114>, Accessed on 2021-01-11)
- MIESTAMO, M. (2017). Linguistic diversity and complexitylingue e linguagio XVI.2 227–253.
- MIESTAMO, M. (2013). Subtypes of Asymmetric Standard Negation. In: Dryer, Matthew S. &
- MOSONYI, J. E. (2000). Ka'riña. (Comp) Mosonyi, J y Mosonyi, E. Manual de las lenguas indígenas de Venezuela. Fundación Bigott. Caracas, Venezuela.
- OQUENDO, L. (2006). “Inflexión o derivación en las lenguas caribes”. Revista: SYNERGIES Venezuela. N° 2 (2006) pp. 101-116.

- OQUENDO, L. (2007). “La Construcción Posesiva en japería”.
Revista: SYNERGIES Venezuela. No 3.pp.157-172.
- OQUENDO, L., Morales, V y Maestros yukpa. (2007). Gramática Pedagógica de la lengua yukpa. Ministerio para el Poder Popular de la Educación. Caracas, Venezuela.
- OQUENDO, L. (1999). La nominalización en la lengua japería. En IL Convención anual de ASoVAC y XI Jornadas anual de la ALFAL. Universidad Bicentennial de Aragua. Maracay, Venezuela.
- RAE. (2010). Nueva gramática de la lengua española. Ed. Real Academia Española. Bogotá, Colombia.
- TRIYONO, Sulis; Sahayu, Wening, and Margana, M. (2020). Form and function of negation in German and Indonesian: Searching for equivalent construction of meaning Indonesian Journal of Applied Linguistics, 9.
- VEGAMIAN, F.Prbro. (1978). Diccionario Ilustrado yukpa-español-yukpa. Formateca. Caracas.
- WHALEY, L. (1997). Introduction to Typology. The unity and diversity of language. Ed. Sage. California

CREAR CREA SENTIDO DE VIDA*

ESCOBAR HERNÁNDEZ, BOGAR 

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA, MÉXICO

CORREO ELECTRÓNICO: bescobar71@yahoo.com.mx

RESUMEN

En este trabajo se efectúa un estudio sobre los aspectos singulares involucrados en la conformación de un significado para la existencia en el caso del ser humano cuya vocación profesional es la creación. Un caso que pone de realce un comportamiento extraordinario respecto de las prácticas socialmente más comunes, en las cuales el sujeto tiene como principal interés la adquisición de recursos económicos, un objetivo logrado, entre otras cosas, a costa de ver reducido su margen de libertad y de renunciar a su posibilidad de desenvolverse como un ser original capaz de producir obras igualmente originales.

PALABRAS CLAVE: creación, libertad, dignidad, legado.

TO CREATE CREATE A SENSE OF LIFE

ABSTRACT

In this work, a study is carried out on the unique aspects involved in the formation of a meaning for existence in the case of the human being whose professional vocation is creation. A case that highlights extraordinary behavior with respect to the most socially common practices, in which the subject's main interest is the acquisition of economic resources, an objective achieved, among other things, at the cost of seeing his margin of freedom and to renounce his possibility of developing as an original being capable of producing equally original works.

KEY WORDS: creation, freedom, dignity, legacy.

*Fecha de recepción: 30-08-2023. Fecha de aceptación: 16-01-2024.

*No puedes esperar que otras personas vayan a dar sentido a tu vida.
No puedes esperar a que otro defina tu vida. El sentido se hace forjándolo
con las manos. Exige sudor y compromiso. La cuestión es trabajar pensando
en la creación de sentido. Es la acción lo que fragua el sentido [...] de una
vida (Bogart, 2007, p. 14).*

1. PARA ENTRAR EN MATERIA

Es un hecho transparente e inobjetable que, cuando se puede ejercer el libre albedrío, cada ser humano resuelve sus necesidades de un modo particular. Ello es así tanto en las necesidades más triviales como en las más significativas, de ahí que no haya dos personas que se comporten igual frente a una misma necesidad. Ya que la misma se intentará resolver según se considere más conveniente, o como sea posible hacerlo. Un rasgo de individualidad acentuada aún más cuando se trata de una necesidad tan apremiante como lo es la definición y consecución de un sentido de vida, puesto que cuando se carece del mismo, “no se puede ir sino a la deriva [...] porque lo propio del hombre es saberse orientado a algo, a algo que lo trascienda” (Sáenz, 1999, pp. 182, 183), lo cual, se procura satisfacer con base en lo que cada sujeto considera más valioso, trátase del recurso económico, el ejercicio de poder, la acumulación de conocimiento, el reconocimiento social, o cualquier otro elemento en torno al cual se cimienta un por qué para el ser y estar en el mundo.

Ahora bien, dentro de dicho universo de posibilidades sobresale un caso sumamente singular, el del sujeto cuyo sentido de existencia se sustenta en su facultad creativa, ese atributo que –de acuerdo con la convicción del creyente–, permite que el hombre-creatura se asemeje en la mayor medida posible a su Dios-creador. Al ser el primero, capaz de concebir y materializar obras impelido por la pulsión de crear “aquello que no hay pero que quiere ser, quiere estar” (Zátonyi, 2007, p. 17), en imitación del segundo, quien trae a la vida lo que antes no era. En donde dicha creatividad tiene un notorio tono de sobre normalidad, entendida

la misma como aquella situación ubicada por encima de lo que ordinariamente prevalece entre la mayor parte de la población. Y es que la persona avocada a lo creativo se ubica en una condición distintiva motivada por el seguimiento de sus propios intereses y voliciones, sea que lo haga a modo de actividad profesional (como es el caso, entre otros, de los artistas y los artesanos) o por mero impulso lúdico, impelido en ello por el hecho de no resignarse a consumir lo generado por la alteridad, trátase de ideas o realizaciones materiales.

Eso establece un desmarcamiento respecto a la normalidad social tendiente a la homogenización de la conducta, siendo en dicho desmarcamiento que se produce la posibilidad de basamentar una orientación vital, un motivo para seguir respirando, pensando, actuando y siendo, puesto que el poder actuar de manera independiente y original es tan relevante para la naturaleza humana que eso es suficiente para eliminar la angustia del sin sentido existencial, puesto que mediante la creación el sujeto experimenta su capacidad para sustituir la nada por el algo, y un “algo nuevo como culminación de un proceso que se alimenta de varias vertientes, objetivas y subjetivas, conscientes e inconscientes, materiales y espirituales, que comprometen al ser en su integridad” (Boero, 2009, p. 9).

Todo lo anterior, se cimienta a partir de un hacer que produce un sentimiento de justificación del yo en la medida que permite superar el riesgo de vivir de forma superficial e irrelevante. Si bien, esa condición justificatoria requiere que el individuo tenga el valor y la autoestima necesarios para acometer la empresa creacional, en la cual, subyace un componente de desmarcamiento de la actitud pasiva mediante la que se asume lo ya existente producido por la iniciativa creativa de otros espíritus, una actitud acomodaticia y auto complaciente adoptada por la mayor parte de la población humana. Eso, convierte a quienes aspiran a adquirir una significación vital por medio del acto creativo, un caso ubicado en la antípoda del comportamiento

humano generalizado, dada su capacidad de construir con originalidad y autenticidad su propia expresión de sentido.

En donde, ese grupo poblacional caracterizado por su particularidad, transmite mediante sus creaciones “algo de la levadura de la que nacieron” (Mujica, 2017, p. 14), una levadura que no es otra cosa que sus anhelos más enriquecedores y relevantes, con los cuales se otorga a la alteridad lo más íntimo del capital intelectual y espiritual de su creador. Al haber sido capaz de irradiarse a sí mismo y suscitar múltiples vasos comunicantes entre su yo creacional y los receptores de sus obras, aquellos que valoran y aprovechan lo producido por su inventiva, por su genio creador que lo apremia a enfrentar la nada a fin de vencerla mediante el surgimiento de lo producido. A fin de manifestar el ser a tal grado que se pueda tener un sentimiento de realización, una experiencia de plenitud humana, así como una certeza sobre la capacidad y utilidad personal, precisamente los pilares sobre los que se edifica un sentido de vida. Eso lo sabe bien, por ejemplo, el artista, quien mediante su trabajo crea su vida, amplía su conciencia, conforma sus actitudes, y da respuesta a su búsqueda de significado (Eisner, 2004, p.19).

Pero también lo sabe cualquier hombre que eventualmente haya tenido un encuentro con la intensidad del momento creacional, imbuido de sensación de poder y materialización, tal como en un arrobamiento temporal en donde el yo se diluye en lo creado. En donde dicha posibilidad compartida obedece a que la facultad creativa se encuentra anidada, en mayor o menor medida, en cada integrante de la especie *Sapiens Sapiens*, de ahí que la capacidad creacional esté fundamentalmente determinada por la conciencia de la misma y la voluntad de traducirla en obras.

He ahí lo más complejo del asunto, puesto que la conciencia es un territorio ignoto que no suele ser suficientemente explorado, al grado de ser definible como “un monólogo cuyas múltiples fuerzas creativas [...] apenas han sido analizadas” (Steiner, 2010, p. 93). Lo cual nos convierte en un misterio aún para nosotros

mismos. De ahí que sea probable que el hombre volcado hacía la creación como vía de significación para su vida, tenga, entre otras motivaciones posibles, un interés consciente o inconsciente por descifrar el misterio que le representa su propio yo, ese yo que necesita conocer y orientar hacia un fin significativo. Por lo que, en esa correlación de eventos, aquel que crea es, en cierto modo, un buscador de su reflejo en aquello que plasma, en esas creaciones que han fluido desde lo más recóndito de su fuero para volverse concretas, observables y aleccionadoras.

Y, una vez informadas estas ideas introductorias necesarias para delinear los grandes trazos del tema de interés, se considerarán enseguida los aspectos específicos de mayor relevancia que lo conforman, a fin de redondear el análisis e interpretación del mismo.

2. LA LIBERTAD COMO FORMA DE VIDA

Si existe una característica indisociable de la actividad creadora esta es la manumisión que debe tener su autor respecto de cualquier situación que lo límite para desarrollar plenamente su potencial. Únicamente de ese modo puede producirse el contexto necesario para que las energías personales se cristalicen en obras. Por ello, el creador ha de tener una vida en libertad que le permita tener el tiempo necesario para dejar fluir su mente y espíritu en aras de una concepción finalmente materializada en algo perceptible y asimilable por medio de alguno o de todos los sentidos.

Por tanto, es fehaciente que, ninguno de los grandes creadores existentes en el decurso de la historia humana, hubieran podido elaborar sus producciones de no haber contado con esa condición de libertad, puesto que de no haberla tenido sus posibilidades creativas habrían experimentado un sensible menoscabo, considerando que es en la situación de ilimitación en la cual pueden explorarse todas las posibilidades de creación.

Eso ubica al creador¹, sobre todo al que alcanza la excelsitud en su labor, como alguien distinto al resto de los hombres, y a su obra, como una cosa refulgente y fuera de lo común, que se encuentra al alcance de los seres humanos como medio de comunicación de sentimientos y emociones, con tal que se tenga la disposición para percibirlos (Valdés, 1993, p. 16). Sentimientos y emociones asociados por lo más auténtico y demandante de su yo, manifestándose con ello el creador como un comunicador; como una caja de resonancia; como una donación de sí mismo para la alteridad. Pero todo sucede en libertad. En la libertad inherente a toda acción digna de ser considerada como humana. De ahí que cuando no se tiene dicha libertad impera en la conducta la limitación, la mediocridad y la negación de la propia naturaleza. Porque el ser humano es esencialmente libre, en especial, el avocado a lo creacional, al reclamar como ningún otro de sus congéneres su carta de naturalización en el territorio de la existencia regida solamente por el libre albedrío.

Al punto que puede –y debe– mencionarse la presencia de una correlación espontánea y directa entre la condición de libertad y la obra creada, misma que se encuentra impregnada de emergencia transformadora, por ser definible el acto creacional como un cambio de estado, en donde la inexistencia cede paso a la existencia. Un evento que no deja de entrañar un halo de misterio, uno en donde se produce una obra que no es sino la externalización del ser libre de su autor a manera de apéndice de ese rasgo esencial que lo identifica. Pero se trata de una externalización revestida de una facultad extraordinaria, la de alterar lo ya dado, lo previamente existente, dado que puede contribuir al cambio de lo socialmente generalizado. Por consiguiente, “los obstáculos contra la creación tienen por función [...] el mantenimiento del orden reinante [...] contra ellos, la creación se afirma como reivindicación de libertad, como el arranque de un proceso de liberación” (Revault, 1977, p. 256). Un acto reivindicativo en donde el creador se reafirma como alguien con derecho a tener

sus propios sistemas de pensamiento, a fin de orientar mediante ellos su comportamiento. Una iniciativa que le permite concebir y proponer realidades alternativas más acordes con su visión personal de lo bello y valioso, de lo interesante y digno de transmitirse, de lo trascendente e inmutable.

Los elementos consignados, hacen de cada creación, en mayor o menor medida, “un mundo completo, con sus dimensiones espaciales, temporales, y también con sus dimensiones espirituales [en donde fluye]² el universo de los pensamientos que despierta y mantiene deslumbrantes ante las mentes” (Souriau, 1986, p. 42). Cosmos que para existir requiere una esfera de libertad ajena a las reglas coercitivas y limitantes que prevalecen en la mayoría de las áreas de actividad humana. Un requerimiento de manumisión que no constituye una banalidad caprichosa si se considera que sin libertad creacional el yo se diluye en un piélago de condicionamientos que terminan por hacer del acto humano un hecho en serie tendiente a la reproducción incesante, una multiplicación que, paradójicamente, resulta infecunda en términos de aquello que realmente nutre y sustenta el ser, permitiéndole desarrollarse y comunicarse de manera óptima. De modo que, quien se somete a esa inercia de repetición, se auto condena a un subdesarrollo intelectual y espiritual, y lo que es más lamentable, a una forma de no existencia, al menos, si por existencia se entiende a la manifestación más completa y profunda del yo, del yo verdadero cimentado en un espíritu de libertad, en donde todo es un proceso de espontánea e intensa circulación de ideas, sentimientos y emociones.

Ciertamente, un orden situacional no exento de un cariz lúdico, en la medida que en el mismo se intenta concretar un determinado despliegue del yo, cuyo origen proviene de la libertad proporcionada por el juego (Duvignaud, 1982, p. 11), específicamente, de ese juego susceptible de encauzar lo creativo, tan propio y natural de todo integrante de la especie antrópica. Aunque el actuar mecanizado y seriado tienda a hacer pensar lo contrario, dada la prevalencia de lo normalizado-acotado, que

ubica a los hombres creadores en una condición de marginalidad no demasiada lejana a la estigmatización. Ello, en confirmación de la escasa y deficiente comprensión y receptividad que tradicionalmente ha caracterizado a la organización social respecto de quienes desbordan los linderos de la acción ordinaria, a esos representantes de la sobre normalidad que libera al yo del enclaustramiento enajenante impuesto por quienes no han sido capaces de ser ellos mismos. No es fortuito que sea entre los disidentes de la normalidad en donde sea más frecuente el surgimiento del hombre clasificable como genio, ese en quien resplandece “la idea de fecundidad que alude al carácter creativo y generador” (Monreal, 2000, p. 45). Un atributo de feracidad con una connotación envuelta en cierto grado de misterio en la medida que, de manera paralela, convierte al hombre en creatura y creador (Rodríguez, 1995, p. 36).

En donde, en el despliegue de esa segunda faceta del ser antrópico, las obras creadas por él son un testimonio de la eficacia de la libertad como detonante de su capacidad de desdoblarse en las proyecciones de su yo, que como tales pueden considerarse a cada una de sus aportaciones creativas. En las cuales, se pone de manifiesto la infinitud de la pluralidad humana, puesto que “los seres humanos no son solamente individuos que pertenecen a la misma especie; forman parte de colectividades específicas y diversas” (Todorov, 1991, pp. 21, 432). Por tanto, en ilación de eventos, la libertad individual se traduce en una creación igualmente concreta y distinta de aquellas producidas por otras libertades, o lo que es equivalente, por otras personalidades definidas cada una por sus propios temperamentos y mundos de vida. Todo lo cual, en última instancia, no es sino una manifestación del uso del libre albedrío que le permite al yo generar su propia percepción e interpretación de la realidad. Así como ser libre para pensar y actuar, a fin de que dicho pensamiento y acción se traduzcan en hechos creativos. Crear símbolos, crear idealizaciones, crear representaciones, crear vínculos. Porque para el humano la creación es una necesidad natural y espontánea

inscrita poderosamente en sus genes, siendo el sistema educativo y la reproducción cultural irreflexiva y acrítica, tendientes a la reproducción de lo concebido y creado por otros, los principales factores que desalientan la creación, y, por ende, el sometimiento del sujeto a una condición de mediocridad y desconocimiento de las capacidades personales.

Por ser exclusivamente en la inercia creacional que se delinea un contexto de autenticidad que le permite al ser desmarcarse del comportamiento mecánico y acrítico, impuesto por un orden de cosas esencialmente opuesto a la postura reflexiva y cuestionante. A partir de lo cual, debe enfatizarse que “el hecho de que la gran mayoría de la población acepte, y sea obligada a aceptar esta sociedad, no la hace menos irracional y menos reprochable [entre otras cosas] por la capitulación del pensamiento” (Marcuse, 1984, p. 15). Puesto que el ser no pensante deviene poco menos que un autómatas del que no puede esperarse una verdadera efusión del ser.

En desenlace, se confirma la condición de libertad como elemento indispensable para que se haga presente el fenómeno del acto creativo, el cual, es objetivamente definible como un fenómeno, por ir más allá del comportamiento normal y esperable, y, respecto del cual, debe existir un distanciamiento para construir una significación vital basada en la creación.

3. UNA NOCIÓN SUI GENERIS SOBRE LO VALIOSO

Cada persona tiene su manera distintiva de definir aquello que considera de mayor valía, y, por tanto, de mayor significación. En derivación, el afán de apropiárselo define la forma en la que se invierten el tiempo y las energías personales. Y, si bien existen muy diversas posibilidades en términos de eso que puede valorarse de forma preeminente, en términos generales, puede consignarse que los seres humanos eligen generalmente el tener como lo más valioso, y como para adquirir algo normalmente

es necesario el recurso monetario, se promueve con ello la acumulación de bienes económicos a manera de razón de vida, lo cual tiene como corolario el delineamiento de personalidades radicalmente individualistas y egocéntricas. Lo interesante es que hay excepciones a esa tendencia. Tal es, precisamente, el caso de los creadores. Sujetos con motivaciones extrañas desde la perspectiva de lo normal, repetitivo y generalizado. Por tratarse de personas para quienes la creación se vuelve una necesidad perentoria en su existencia (Tatarkiewicz, 2015, pp. 299-300). Al grado de constituir su principal interés, su motivación decisiva, su razón para vivir.

Una situación en donde se trasluce la aspiración a encarnar un ideal que representa lo óptimo, sublime e insuperable, y, por tanto, lo más deseable, al menos desde la concepción de lo valioso adoptada por quien vive para materializar su espíritu creador. Un ideal en el cual se proyecta una inusitada originalidad. La originalidad del anhelo fondeado en lo más nuclear y activo del ser, el lugar de residencia de aquello que más puede influir en los congéneres por encontrarse nimbado de transparencia y verdad. Por eso, desde ahí el yo se puede irradiar plena e intensamente hacia la alteridad. En una inercia en la cual el creador se percibe a sí mismo como alguien valioso en la medida que logra concretar aquello que considera valioso, como ocurre en este caso, con el acto de crear obras tangibles procedidas de su imaginación e intuición. A partir de un acto de la voluntad entendida como la “facultad de no elegir nada más que lo que la razón, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir, bueno” (Kant, 1997, p. 53).

De lo que se sigue que el concepto formulado por sujeto creador respecto de lo valioso es un signo fehaciente de que se trata de alguien regido por la racionalidad y la benevolencia. Del mismo modo, puede referirse que se trata de “un ser que tiene fe, que posee la capacidad de creer, de sentir pasión por la vida y por lo que hace” (Waisburd, 1996, p. 90), en quien su individualidad

se confirma mediante la dedicación preferente de su vida a la creación. Una elección que no resulta en absoluto frecuente y ordinaria en la sociedad contemporánea, dada su marcada tendencia al menor esfuerzo posible, cabalmente observable en la oferta y consumo de todo tipo de productos tecnológicos destinados a disminuir el trabajo físico y mental. Lo que aporta un notable elemento de contraste respecto de la valorización del acto creativo, al ser éste producto de un trabajo personal arduo y tesonero. Consecuentemente, quien tiene la vocación creacional se encuentra inmerso en un universo no demasiado habitado, uno en el que lo relevante no se ubica en lo externo ni en lo predecible sino en lo interior y en lo que aún no se conoce, en eso que misteriosamente palpita en el sustrato más soterrado del yo aún antes de ser materializado por su autor, y que, cuando surge, permite decodificar la realidad de una forma alternativa. No es fortuito que la creatividad sea perfectamente definible como el hallazgo de significaciones novedosas (Menchén, 2001, p. 65). Con las cuales, el hombre creador construye un sistema de razonamiento mediante el que se presenta una versión inteligible del entorno social y/o natural. Una consecución que para él tiene una relevancia capital.

Ello se ubica, palmariamente, en la lógica de su valoración prioritaria del acto creativo, al cual, dedica sus mejores talentos y denuedos, una dinámica impulsada por el hecho de que dicha creación no sólo es algo que se hace sino toda una vivencia alentada por “una fuerza interior” (Agüera, 1997, p. 15). Fuerza que le proporciona la capacidad de tener sus propios criterios. Como se verifica en su adopción de lo creativo como paradigma de lo que es estimable, una actitud de desvinculación del comportamiento común imposible de tener sino se pone en primer lugar lo extraordinario, eso capaz de generar asombro en el intelecto y de nutrir el espíritu, ya que todo acto creativo se ubica en el ámbito de lo que desborda lo ordinario dada su aptitud para mutar la inexistencia en existencia, una existencia

manifiesta en la obra creada. A eso obedece que nadie que no se vea acicateado por un intenso deseo de transformación de la realidad se plantea seriamente llevar a la práctica esa actividad no exenta de una cierta dosis de inconformidad, en la medida que mueve a desear algo más de lo que ya se encuentra disponible en el catálogo de las producciones humanas.

Luego entonces, el hombre que vive por y para la creación, dada la inconformidad que lo impulsa a ampliar lo existente mediante sus concepciones y creaciones, forma parte de un segmento poblacional calificable como único en tanto probabilidades excepcionales de actuar de manera no homogénea respecto del resto de sus congéneres, por su facultad para “pensar en forma diferente a los demás” (Lowenfeld y Brittain, 1980, p. 65). Justamente por eso, es factible asentar que la visualización de la creación como un valor absoluto, es una consecuencia directa de la excepcionalidad de sus autores, quienes, aunque formen parte del conglomerado de ciudadanos de un país, sobresalen por su afán de hacer de la vida algo significativo con base en criterios propios, y no según condicionamientos de orden económico prescritos desde el poder político (Nussbaum, 2012, p. 12).

Incluso, ya en la propia elección y valorización de lo creativo, se apuntala una concepción original de lo significativo. Puesto que, por tratarse de seres originales, establecen sus pautas personales de lo que es merecedor de atención y preferencia. En este caso: la creación. La cual funciona como una cara opuesta de lo repetido, si como tal se entiende aquello ya conocido, puesto que la elaboración creativa orbita en torno a lo desconocido que se intenta conocer. O, si se prefiere, a lo irrepetible, si se considera que cada obra es única dados sus detalles específicos de manufactura no imitables de manera plena, de lo que se deriva que, aunque puedan crearse obras semejantes, ninguna será idéntica a la original. Así, cuando se analiza el tópico con suficiente profundidad, se esclarece que todo se encuentra en una correlación puntual, ya que solamente un individuo excepcional

puede elegir lo excepcional como sentido de vida, al tiempo que esa misma excepcionalidad quedará profunda e inevitablemente plasmada en sus creaciones. El resto optará por lo ordinario y conocido, aunque en su esencia exista el potencial de la creación original, puesto que cada sujeto tiene una capacidad de pensar y sentir radicalmente distintos a los demás (Douglas, 2008, p. 13). Esa voluntad de ser original es el principal mérito de quienes definen por sí mismos lo que consideran valioso, de ahí que sea un factor que conjuntamente con la libertad permite que el ser esté en capacidad de desarrollar su energía creativa, hasta hacer de esa iniciativa la fundamentación de su lapso vital, aunque para lograrlo, se vea precisado a ir contra corriente de lo socialmente considerado valioso, a fin de poder devenir un constructor de lo que es incluido dentro de lo existente como resultado de su obrar creacional, una auténtica proeza del intelecto y del espíritu.

4. CREACIÓN E INMORTALIDAD

La actividad del hombre fundamentalmente orientado a la creación se encuentra espontánea y poderosamente relacionada con la perpetuación en la memoria colectiva de su persona y de sus obras, lo que equivale a decir, de sus pensamientos, sentimientos y emociones, y, sobre todo, de su concepción de lo importante y necesario, definida a partir de su contenido de aprendizaje y evolución humana. En ese punto, dicho creador adquiere el estatus de ser-para-la-memoria, puesto que su identidad queda históricamente asociada a una determinada impronta inserta en el bagaje de prácticas, conocimientos y costumbres que genéricamente denominamos como cultura, en donde “la perpetuación cultural, por medio de la actividad creadora, es el lado inverso del terror ante la muerte” (Malishev, 2002, p. 51). En tal sentido, la creación opera como una respuesta ante la inevitable finitud biológica del hombre, al permitir lo creado por él un cierto tipo de sobrevivencia en la esfera de la remembranza pública o privada, subsistencia que, no por ser relativa, deja de ser

eficaz para evitar la desaparición absoluta de su ser.

Esa no desaparición u olvido del sujeto creador está directamente relacionado con su adquisición de una condición de dignidad ante la alteridad, un atributo socialmente muy valorado y reconocido que se encuentra asociado a la función desarrollada en el espacio público, y con base en el cual se obtiene un valor especial (Becchi, 2021, p. 11). El valor nutrido de la dignificación del yo mediante la creación. Una actividad mediante la que gradualmente el sujeto creador va consolidando un posicionamiento protagónico en el área de su interés profesional, ello, en la medida que se vuelve más capaz de transmitir en sus obras su propio mundo interior, pero, haciéndolo de una manera tal, que refleje también aquello que es común a cualquier otro individuo, es decir, de conectar lo individual con lo colectivo. Por esa capacidad de ubicuidad, se vuelve culturalmente inmortal, porque siempre constituirá un referente del hombre, de cualquier hombre, más allá de sus especificidades culturales, espaciales y temporales.

Y es que, con cada una de sus creaciones, el creador apuntala su bastión contra el olvido, al dejar plasmada en las mismas una parte significativa de sí mismo, ese algo muy suyo no aportable por nadie más. En un estado situacional que tiene como trasfondo su anhelo de proyectarse en sus producciones creativas con la mayor autenticidad y libertad posibles. Lo que denota una postura acentuadamente humanista, fundada en “una actitud de respeto profundo por el ser humano” (Miró, 2003, p. 56), puesto que la originalidad y la emancipación son dos de los rasgos principales de la esencia humana, rasgos fielmente representados por quien vive para crear.

En un marco de ideas concomitante, es pertinente considerar que el hombre creador, al ser alguien respetuoso de su esencia, se ve obligado a oponerse a la masificación social tendiente a la despersonalización del sujeto y a hacer del mismo una entidad anónima, es decir, tan sólo un individuo subsumido

en una multitud sin forma, y, por tanto, carente de originalidad e identidad (Guzmán, 1987, p. 21). Puesto que, en la medida que el individuo se ocupa en la creación, logra salir airoso de la tendencia al no ser –o si se prefiere, a hacer del yo una cosa extraña, masificada y anónima–, y adquiere la posibilidad de llegar a ser; a trascender la finitud biológica; a permanecer como parte de las evocaciones culturales de la especie antrópica transmitidas inter generacionalmente. En tal sentido, el hombre creador o ser-para-la-creación es potencialmente un ser-para-la inmortalidad. Tal suele ser, en no pocos casos, la retribución tardía para quienes en vida no recibieron el merecido reconocimiento a su labor y a sus contribuciones. Un penoso escenario debido a que, por influjo de la ideología capitalista, las organizaciones societales alientan preponderantemente el interés por lo económico, con la consecuente proclividad a aislar e ignorar el trabajo creacional no subordinado exclusivamente a la obtención de una remuneración pecuniaria, sino ante todo, a la manifestación del ser, en particular, de aquello que lo inquieta e obsesiona, y, debido a ello, se intenta descifrar y comprender, tal como si fuera un enigma que se resiste a ser resuelto.

Ciertamente, en esa propuesta de resolución al enigma humano representada en la obra producida, reside la eventual conexión que su autor puede motivar en otras mentes y espíritus con inquietudes y obsesiones similares a las que dieron origen e impulso a su trabajo. Ello, faculta al hombre creador para operar como una caja de resonancia tan imperecedera como valiosa, al devenir su quehacer un patrimonio para la humanidad sin fecha de caducidad, dada su aptitud para servir de arquetipo de la acción en la que queda simbolizada la dignidad, la originalidad y la libertad, pero, sobre todo, la felicidad, considerando que “el hombre es el ente que necesita ser feliz” (Marías, 2013, p. 22).

Y lo requiere de manera de manera apremiante. Ese es el motivo de la abundancia de tantos espejismos de felicidad, los cuales, fallan de origen, en razón de su incapacidad de cimentar

su raíz en lo más profundo del fuero interno del ser humano. En su esencia. Una realidad visionariamente discernida por el sujeto que troca su tiempo finito de vida por una sucesión de actos creativos en los que nuclea su necesidad de felicidad, y por medio de los cuales intenta que otros sean conscientes de esa misma necesidad fundamental. De modo que, en pro de la consecución de esa expectativa, emplea todos sus conocimientos y talentos, algo no exento de un tono de altruismo signado por su disposición para accionar primordialmente motivado por el interés ajeno (Nagel, 2004, p. 89). Así, sea que lo pretenda, o no, con ese tipo de utilización de su tiempo vital finito puede obtener a cambio el tiempo sin fin propio de la inmortalidad; el tiempo de la existencia cultural permanente; el tiempo en donde no se impone la sucesora del olvido: la nada.

Un privilegio reservado para los terrenales capaces de suscitar un eco lo suficientemente intenso como para reverberar impercederamente en los congéneres, en esa otredad con la que se comparte, no sin cierta paradoja, la suficiente mismicidad como para establecer vasos comunicantes robustos y enriquecedores. En una confirmación adicional de la condición del creador como una especie de síntesis de todo lo humano, o, al menos, de todo lo esencialmente humano.

Así como de todo aquello realmente significativo, que, por serlo, justificada y legítimamente debe ser registrado y usufructuado por la humanidad de forma impercedera. Ello, a partir de constituir un testimonio del valor y lucidez puestos en acción para hacer del ser mortal un ser inmortal mediante el acto creativo. Una forma de trascendencia que, si bien en principio se encuentra disponible para cualquier ser humano capaz de asumir “la responsabilidad de su acción” (Ingarden, 2001, p. 33), suele tomar cuerpo sobre todo en los creadores, quienes se apropian el privilegio de ese particular modo de trascender a partir de su particular conciencia del alcance de su servicio al otro, el cual, se sustenta en su relevancia y eficacia como agente trasmisor de

ideas, cuestionamientos e interpretaciones. Función especial y compleja para la que se requiere un modo singular de ser y estar en el mundo. En definitiva, uno merecedor de la no mortalidad.

5. PROPOSICIONES CONCLUSIVAS

El objeto de estudio aquí analizado e interpretado en torno a la dotación de una significación vital a partir de la acción creacional, resulta notablemente indicativo de la posibilidad real que tienen algunos integrantes de la especie antrópica de concebir y manifestar comportamientos atípicos. Una aseveración confirmada por el hecho de que, quienes viven para crear, se caracterizan por su inusual nivel de libertad y su singular visión de lo considerado valioso, dos rasgos de personalidad fundamentales que influyen directamente en su elección de una vocación existencial no determinada por lo económico, lo cual, se refleja sensiblemente en su universo creativo, en lo que son capaces de hacer existir a partir de su inventiva. En donde, del mismo modo, el no tener como motivación nodal el afán lucrativo observable en la mayoría de los sectores poblacionales del mosaico social, resulta un indicador fehaciente de un posicionamiento vital atípico, en tanto privilegia lo humano sobre lo económico.

A partir de esos elementos característicos, las producciones de quienes viven para crear están imbuidas de originalidad, constituyéndose en los referentes por antonomasia de la originalidad emergente de la libertad y la autenticidad, dado que lo libre y auténtico incentiva lo original. Por demandar el líquido de la originalidad el odre de la libertad y la autenticidad.

Un aspecto igualmente relevante del ser que encauza sus energías hacia lo creacional, es que gradualmente acumula una serie de aportaciones mediante sus distintas obras que lo justifican ampliamente frente a la colectividad humana y le confieren dignidad. Ello, además de estructurar su posicionamiento como una existencia con sentido de vida, permite la conformación de

un estatus de ejemplaridad para los congéneres, una ejemplaridad de la que se nutre una inmortalidad en el plano de la cultura. Por tanto, en última instancia, la consideración de los aspectos referidos, permite visualizar al ser creador como alguien en permanente exploración de lo posible, tanto en relación a su propia persona, como para las obras producidas desde esa línea de conducta. suscitándose a partir de ello, una cierta equivalencia o afinidad conectiva entre lo libre, lo verdadero, lo original y lo exploratorio. Algo, manifiestamente coherente con el hecho de que el ser humano, desde su nacimiento, se caracteriza por su afán exploratorio, una necesidad de la que depende totalmente su posibilidad de aprendizaje. Solo que, como puede observarse en la realidad social, esa disposición congénita se debilita conforme el hombre experimenta una predilección por reproducir lo ya existente, en especial, cuando se trata de la consecución de un aparente sentido de vida sustentado en la acumulación de haberes económicos. Un objetivo al que subordina la mayor parte de su tiempo vital.

Por tanto, no es difícil inferir que, a la referida conducta, únicamente se sustraen quienes son capaces de valerse de su accionar creativo para mantener su interés exploratorio a lo largo de su existencia, y, a partir de ello, ser quienes tengan mayores posibilidades de mantenerse en un estado de constante descubrimiento. Un orden de cosas bastante benéfico si se considera que supone una notoria calidad de vida propiciada por la superación de lo rutinario, intrínseco a aquello que se repite por estar socialmente estandarizado, tal como ocurre justamente con la pretensión de anclar un sentido de vida mediante el interés pecuniario. Por ser el aspecto económico ostensiblemente insuficiente para fundamentar la plenitud del ser.

Por tanto, quienes sí cuentan con un puntal de apoyo tan cualitativamente distinto como lo es el acto creacional, necesariamente se encuentran en disonancia con la inercia societal que los limita en su conexión consigo mismos. Circunstancia

muy posiblemente atribuible a su intuición de que, de no hacerlo, se hace virtualmente imposible su trascendencia, puesto que, en dichas condiciones, su vida y el eventual sentido de la misma, quedan relegados a una anodina consunción del tiempo centrada en la adquisición de recursos económicos, tal como lo determina el sistema capitalista, y, a partir del cual, la esencia humana queda desdibujada por una dinámica de consumo incesante de productos. Mismos que, por estar hechos en serie, terminan por propiciar una gradual y profunda despersonalización. En tal eventualidad, el yo no puede emerger ni exteriorizar su cariz exploratorio, y, lo que es más lamentable, se encuentra incapacitado para la creación. Dado que, objetivamente, dicha insolvencia se debe a la adopción y reproducción de un esquema de pensamiento y acción en donde el ser queda reducido al rol de consumidor de las creaciones de otros, de esos otros que abastecen la oferta social predominante.

Luego entonces, el mérito capital del hombre creador, es representar la contra parte de un estado de cosas evidentemente tendiente a la masificación del individuo, corroborando con ello que es exclusivamente con la personalidad creativa que se puede aportar a la colectividad lo más característico y prominente de cada existencia. Ya que, de no lograrse eso, la supuesta existencia en realidad no es merecedora de tal denominación. Todo se reduce a una apariencia de vida carente de significación, por estar hueca y ser incapaz de servir de inspiración para el congénere. Así, solamente el existir creador tiene verdadero sentido y puede superar la extinción biológica mediante la sobrevivencia cultural, en la medida que adquiere el nivel de lo ejemplar y perenne reservado para el legado humano de estimación superlativa e irrepetible. Propio del genio. Del héroe. Del prohombre.

NOTAS

- 1 En la fuente utilizada dicha diferencia se menciona específicamente en relación con el artista, sin embargo, se retoma la misma al ser equivalente al creador en genera. Ese mismo tipo de traslación

se efectuará en la información retomada de otras fuentes bibliográficas usadas más adelante, en las cuales es aplicable el mismo criterio de equivalencia.

2 Lo que se encuentra entre corchetes es de mi autoría.

BIBLIOGRAFÍA

- AGÜERO, Isabel. (1997). *Curso de creatividad y Lenguaje*. Madrid, España: Ediciones Narcea.
- BECCHI, Paolo. (2012). *El principio de la dignidad humana*. México, D. F.: Editorial Fontamara.
- BOERO, Héctor Federico. (2009). *Reflexiones acerca de la creatividad*. Buenos Aires, Argentina: Editorial de La Universidad Nacional de la Plata.
- BOGART, Anne. (2007). *Antes de actuar. La creación artística en una sociedad inestable*. Barcelona, España: Alba Editorial.
- DOUGLAS, Mary. (2008). *Estilos de pensar*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- DUVIGNAUD, Jean. (1982). *El juego del juego*, México, D. F.: F. C. E.
- EISNER, Elliot Wayne. (2004). *El arte y la creación de la mente. El papel de las artes visuales en la transformación de la conciencia*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
- GUZMÁN VALDIVIA, Issac. (1987). *Humanismo trascendental y desarrollo*. México, D. F.: Editorial Limusa.
- INGARDEN, Roman. (2001). *Sobre la responsabilidad*. Madrid, España: Caparrós Editores.
- KANT, Immanuel. (1997). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona, España: Editorial Planeta De Agostini.
- LOWENFELD, Viktor y Brittain, William Lambert. (1980). *Desarrollo de la capacidad creadora*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Kapelusz.
- MALISHEV, Mijail. (2002). *En busca de la dignidad y del sentido de la vida*. México, D. F.: Plaza y Valdés Editores: Universidad

Autónoma de Nuevo León.

- MARCUSE, Herbert. (1984). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona, España: Grupo Editorial Planeta.
- MARÍAS, Julián. (2013). *La felicidad humana*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- MENCHÉN BELLÓN, Francisco. (2001). *Descubrir la creatividad. Desaprender para volver a aprender*. Madrid, España: Ediciones Pirámide.
- MIRÓ QUESADA, Francisco. (2002). *Ser humano, naturaleza, historia*. México, D. F.: Editorial Paidós: UNAM.
- MONREAL, Carlos. (2000). *Qué es la creatividad*. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.
- MUJICA, Hugo. (2017). *El saber del no saberse. Desierto, cábala, el no-ser y la creación*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- NAGEL, Thomas. (2004). *La posibilidad del altruismo*. Madrid, España: F. C. E.
- NUSSBAUM, Martha Craven. (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona, España: Editorial Paidós.
- REVAULT D' ALLONES, Olivier. (1977). *Creación artística y promesas de libertad*. Barcelona, España: Editorial Gustavo Gili.
- RODRÍGUEZ ESTRADA, Mauro. (1995). *Psicología de la creatividad*. México, D. F.: Editorial Pax-México.
- SÁENZ, Alfredo. (1999). *El hombre moderno. Descripción Fenomenológica*. Guadalajara, Jal., México: Editorial A. P. C.
- STEINER, George. (2010). *Gramáticas de la creación*. Madrid, España: Ediciones Siruela.
- SOURIAU, Etienne. (1986). *La correspondencia de las artes. Elementos de estética comparada*. México, D. F.: F. C. E.
- TATARKIEWICZ, Wladyslaw. (2015). *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- TODOROV, Tzvetan. (1991). *Nosotros y los otros*, México. D. F.: Siglo Veintiuno Editores.

VALDÉS DE MARTÍNEZ, Sara Carmen. (1993). En torno al arte, Guadalajara. Jal., México: Dirección de Publicaciones de la Universidad de Guadalajara.

WAISBURD, Gilda. (1996). Creatividad y transformación. Teoría y Técnicas. México, D. F.: Editorial Trillas.

ZÁTONYI, Marta. (2007). Arte y creación: los caminos de la estética. Buenos Aires, Argentina: Editorial Capital Intelectual.

CARMEN: LA PARTERA DE LOS PÁRAMOS

TRUJILLO H., LUIS 

Escuela de Artes Escénicas y Artes del Movimiento
Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela
CORREO ELECTRÓNICO: luistrujill@gmail.com



Figura 1. Señora María del Carmen Quintero. Fotografía: Luis Trujillo H.



Figura 2. Señora María del Carmen Quintero. Fotografía: Luis Trujillo H.

UN OFICIO LEGENDARIO

Las parteras son guardianas de la vida, son la memoria del tiempo ignoto desde los inicios de la humanidad, ellas acompañan al ser humano en su transitar por éste planeta desde tiempos desconocidos. No existirían las parteras y los parteros sin esa herencia cultural que se remonta al pasado prehistórico e histórico, por ello, su legado se encuentra esparcido en todas las culturas del mundo por todas las selvas, valles, montañas, islas y costas en todos los continentes.

La partería es un oficio integral, holístico que no solamente debe reunir conocimientos, destrezas y habilidades técnicas en el campo de la etnomedicina y la etnobotánica, sino también una serie de virtudes e integridades para entender y respetar un evento que es totalmente natural como lo es el nacimiento humano, la fisiología de la mujer, sea cual sean sus costumbres y tradiciones. Una partera holística además conoce el valor sagrado del agua

y la tierra, del viento, la lluvia, las plantas y los alimentos. Generalmente las parteras son mujeres, aunque existen hombres parteros. Ellxs terminan ayudando también a otros miembros de la familia, por eso, se convierten en líderes dentro de las comunidades.

Al igual que en otras naciones del mundo, en Venezuela el papel de la partería se ha venido reduciendo desde el advenimiento de la medicina alópatica, las corporaciones trasnacionales farmacéuticas, el control gubernamental de la salud y la instalación de hospitales, centros de salud, ambulatorios en las ciudades y en el campo, entre otros factores.

Esta expansión de los centros médicos muchas veces ha irrespetado el oficio de la partería. A pesar de que en pocas ocasiones las parteras han sido asimiladas a éstos centros de salud como asistentes de los médicos titulares, en otras ocasiones han sido maltratadas, vilipendiadas, perseguidas e incluso acusadas de brujas. Estos hechos guardan relación con el informe Flexner de 1910, impulsado por las corporaciones farmacéuticas que dirigían los multimillonarios estadounidenses Andrew Carnegie y John D. Rockefeller, imponiendo al mundo entero una metodología y una ética de la salud que arrasó con cientos de diversas maneras que tenían los pueblos en todos los continentes de abordar la prevención y la afectación de la salud.

LA PARTERA DE LOS PÁRAMOS

En éste contexto socio histórico debemos entender a una de las parteras más emblemáticas en nuestros días en Venezuela y particularmente, en el Estado Mérida. María del Carmen Quintero, la cual ha desarrollado sin aspavientos una incesante labor hasta nuestros días. Cuenta con 103 años de edad y un enorme repertorio de vivencias y experiencias que nos remontan a la Venezuela del caudillo Juan Vicente Gómez, a los orígenes de la explotación petrolera, a la adhesión de Venezuela en las coaliciones de países que participaron en la primera y segunda guerra mundial.

Carmen, es historia viva, nació en el Páramo merideño en 1920, en una zona llamada ‘La Mucúmpate’, es la mayor de siete hermanos. Perdió desde muy niña a su mamá quien falleció muy joven. Su experiencia se remonta a sus primeros años de juventud cuando observaba con atención a la partera que atendía a quien se convertiría en su segunda madre a lo largo de su vida. Podemos decir que estos hechos marcaron el devenir de los acontecimientos que le tocó vivir.

María Inés Molina, es el nombre de esa partera la cual fue su maestra, la que le permitió iniciarse y darle direccionamiento a ese instinto y atracción por éste oficio que sentía Carmen. Cuando se mudó al Páramo ‘Los Caracoles’ tuvo la primera experiencia de partería con gran acierto, allí no habían parteras, ni médico alguno, era la Venezuela rural olvidada por siglos de colonización, caudillismo e inestabilidad sociopolítica.

La noticia de la partera de Los Caracoles se esparció como neblina paramera, la fama de Carmen Quintero, la que contaba 21 años, comenzó a extenderse. Su trabajo impecable, su ética profesional y su fé religiosa, la llevó a recorrer cumbres y páramos, lugares olvidados y otros no tan extraviados: Mucunpís, La Mucúmpate, Torondoy, Apartaderos, Barro Negro, Mitivivó, Mixteque, La Toma, Misintá, Mucuchíes, entre otros.

Como ya hemos comentado, Carmen la que aún cuenta sus 103 años, aprendió el trabajo de la partería de manera integral, es sobandera, ya que en sus mejores tiempos curó muchas troncheduras, piernas y brazos partidos, los cuales inmovilizaba y aplicaba unos ungüentos que ella misma fabricaba con algunas plantas y una bebida alcohólica, el brandy. Yusdeli Espinoza Sánchez nos relata sobre el herbario o herbolario que tenía antiguamente Carmen en el patio de su vivienda “con innumerables plantas medicinales que crecían en la zona paramera”.urando la culebrilla con ayuda de su hija Basilia. También sigue curando el ‘mal de madre’ en las mujeres y el ‘padrejón’ en los hombres; atiende a las mujeres en gestación, quienes acuden a ella para

que las sobe y les ‘acomoden’ al bebé; atiende a los niños, a los cuales ella también soba. Muchos de estos niños acuden con afecciones como ‘el cuajo caído’, ‘el mal de ojo’, las cuales hasta nuestros días, por lo general, no son afecciones correctamente interpretadas por la medicina alopática oficial.



Figura 3. Señora María del Carmen Quintero. Fotografía: Luis Trujillo H.

Actualmente, Carmen con más de un siglo de existencia sigue cLa vida de Carmen como la de muchas parteras transcurre sin estridencia, sin egos, haciendo el trabajo que le toca, ayudando al prójimo con la fé por delante. Tanto ella, como muchas han permanecido invisibilizadas en nuestra sociedad de la información. Algunos reconocimientos municipales, un programa de televisión son algunos de los esporádicos eventos y homenajes que le han hecho en vida, algunos investigadores y estudiantes de ULA, UCV, LUZ, UNESR, han visitado su humilde hogar con la promesa de volver algún día. Sin embargo, su compromiso con la humanidad permanece intacto, quien necesite de esa sabiduría -que solo Dios pudo otorgarle-, encontrará a Carmen en el páramo de Mucuchíes con sus brazos y su corazón abierto.

LA PARTERÍA AÚN SIGUE CON VIDA

Existen organizaciones internacionales que en nuestros días siguen apoyando y promoviendo en diversos países del mundo la etnomedicina o medicina tradicional de los pueblos y la partería tradicional. Dentro de la Organización Mundial de la Salud y la UNICEF se hacen esfuerzos para que la medicina alopática reconozca la importancia de la medicina tradicional. Perú y México son dos de las naciones más avanzadas en la América Latina. En México, a pesar de estar protegidas en su constitución política, cerca de 15 mil parteras en 2014 se redujeron a la mitad en 2017, sin embargo, aún se les imparten cursos y se les suministran insumos para que puedan atender los partos.

A los pueblos de Latinoamérica se les ha arrebatado durante este tiempo de conquista y colonización sus saberes ancestrales transmitidos por siglos de generación en generación. Pero como un río indomable, irreverente, buscan su cauce, su camino natural. Mientras haya vida humana en éste planeta las parteras seguirán recorriendo los caminos con sus pasos firmes y ligeros, con su vocación infinita porque la partería sigue viva aún cuando debe batallar con un poderoso enemigo.

BIBLIOGRAFÍA

- BATH, Keshava: “Herbolario tropical.” Ediciones Vivir mejor. Caracas, 1985.
- CARRERADAMAS, Felipe: “La pareja Sexual venezolana.” Ediciones Anafesi. Caracas, 1983.
- LOPEZ CABELLO, Constanza: Revista Endémico. Abril 19, 2023. Acceso en: <https://endemico.org/el-impacto-del-informe-flexner-en-la-medicina-tradicional/>
- MORALES, Nelson: “Parteras y sobanderos: Sabiduría tradicional.” Imprenta Nacional. Caracas, 1998.
- PERTEJO, Laura y Serdio Raquel: “Parteras. La voz de nuestras abuelas.” Abril 12, 2024. Acceso en <https://www.youtube.com/watch?v=PX2KOBmOZYg>
- RAMOS, Ruben y Free Nebur: “Saberes ancestrales a favor de la vida. Parteras tradicionales indígenas de Guerrero y Oaxaca.” Julio, 2018. Acceso en: <https://www.youtube.com/watch?v=iDDR4viUQpQ&t=312s>

PROCESO DE EVALUACIÓN POR ÁRBITROS EXTERNOS

Los trabajos propuestos para su publicación en el Boletín Antropológico serán evaluados por árbitros/as calificados/as, los/as cuales deben regirse por los criterios de arbitraje establecidos, las pautas para la elaboración de los artículos y el código de ética y buenas prácticas editoriales de nuestra revista.

El proceso de arbitraje se realizará por árbitros/as externos/as bajo la modalidad de doble ciego (peer review duobleblind), es decir, el autor, la autora o los/as autores/as del artículo no conocerán la identidad de sus evaluadores/as ni los evaluadores/as conocerán la identidad del autor, autora o autores/as del artículo.

Los artículos enviados al Boletín Antropológico deben cumplir estrictamente con todas las pautas establecidas en las directrices para el autor, la autora o los/as autores/as. El Comité Editorial hace una primera revisión de los originales para asegurar tanto el correcto cumplimiento de las normas de edición de la revista como la calidad del contenido. Pasada esta etapa los artículos son enviados a árbitros/as externos/as para evaluar la calidad de los mismos. El proceso de evaluación consta de las siguientes etapas:

1. Primera etapa: evaluación interna

Los artículos recibidos serán evaluados en primera instancia por el Comité Editorial verificando si cumplen con los requisitos básicos de un artículo científico, están dentro de las normas de la revista y se ajustan al enfoque del Boletín Antropológico. Toda contribución enviada para su publicación será sometida, antes de enviarla al arbitraje, a un análisis previo por parte del Comité Editorial para determinar su originalidad, para tal fin, se utilizará la herramienta Plagiarisma para la detección de plagios. Si el artículo se considera dentro de los parámetros aceptable de

las normas y pautas de la revista, se le comunicará el autor, la autora o los/as autores/as que su trabajo pasará a ser evaluado por árbitros/as externos/as.

Si el artículo se encuentra dentro de los parámetros pero no está ajustado a los Lineamientos para el envío de manuscritos estipulados, El Boletín Antropológico podrá solicitar al autor, la autora o los/as autores/as que envíen el manuscrito adecuado a los lineamientos en un plazo no mayor a siete días. Si el Comité Editorial considera que la contribución recibida no cumple con el enfoque y/o los requisitos mínimos para ser publicada por la revista, se le comunicará al autor, la autora o los/as autores/as la no pertinencia del artículo.

2. Segunda etapa: evaluación externa

Si el artículo pasa la primera instancia, el Comité Editorial pasa el artículo al Consejo de Arbitraje quienes seleccionaran dos árbitros/as externos/as a la revista, para la revisión del artículo. Los/as mismos/as serán investigadores/as y/o académicos/as con reconocida experiencia y competencia en área del artículo a evaluar y con nivel académico idéntico o superior al autor, la autora o los/as autores/as del mismo.

Los/as árbitros/as tendrán un tiempo estipulado por el Consejo de Arbitraje de 20 días hábiles para realizar la evaluación del artículo. Su dictamen debe basarse en criterios de pertinencia, originalidad y cualidad académica, establecidos por la revista.

Estos podrán sugerir modificaciones relacionadas al contenido, estructura, metodología, datos y/o referencias bibliográficas que consideren significativas y pertinentes al trabajo evaluado. Las mismas deberán estar fundamentadas en base a los criterios definidos en el formato de evaluación. Los/as árbitros/as, de acuerdo a su evaluación, deberán seleccionar una decisión entre las definidas por el Boletín que podrán ser:

Aprobado. El envío debe reunir los requisitos de un

artículo científico, estar correctamente estructurado y desarrollado y responder a los criterios de evaluación (coherencia en la estructura argumentativa y un contenido con pertinencia y uso actualizado de la bibliografía actualizada). De haber coincidencia entre los distintos revisores en la evaluación. El Consejo de Arbitraje le comunicará el visto bueno al Comité Editorial quien le corresponderá informar al autor, la autora o los/as autores/as. El artículo pasa a etapa de edición..

Aprobado con modificaciones. En este caso para artículos que se encuentren dentro de los parámetros antes mencionados pero se requiere realizar modificaciones de estilo, corrección ortográfica o modificaciones de contenido mínimas. El Consejo de Arbitraje será el encargado de monitorear que las sugerencias realizadas por los/as árbitros/as sean incorporadas al texto por el autor. De haber coincidencia de los revisores, una vez que se hayan hecho las modificaciones, el Consejo de Arbitraje le comunicará el visto bueno al Comité Editorial quien le corresponderá informar al autor, la autora o los/as autores/as y pasa a etapa de edición.

Rechazado Los/as árbitros/as consideran que el artículo evaluado tiene falencias importantes y/o no reúne los requisitos mínimos para ser publicado en la revista de acuerdo a las normas de la misma. Si la evaluación de los/as árbitros/as coincidiera en no aceptar la publicación del artículo. El Consejo de Arbitraje le comunicará al Comité Editorial quien le corresponderá informar al autor, la autora o los/as autores/as los dictámenes de los/as árbitros/as.

3. Resolución de controversias

En caso de haber controversias entre los/as árbitros/as (una aceptación / un rechazo) el Consejo de Arbitraje solicitará un tercer arbitraje. Si la evaluación diera como resultado un rechazo y una aceptación con modificaciones mayores, el Consejo de Arbitraje evaluará si es pertinente solicitar la opinión de un cuarto

árbitro o sugerir al autor, la autora o los/as autores/as reescribir su contribución y enviarla nuevamente. El Comité Editorial, vista la opinión del Consejo de Arbitraje, tiene en última instancia, la decisión final de publicar, archivar o rechazar las contribuciones recibidas. Esta decisión es tomada bajo su responsabilidad y de acuerdo al análisis de los dictámenes y las controversias que pudieran haber surgido en los mismos.

En caso de que se le pidiera al autor, la autora o los/as autores/as realizar modificaciones, éstos deberán tener en cuenta las sugerencias y observaciones de los/as árbitros/as y del Consejo de Arbitraje del Boletín, debiéndose comprometer a realizar tales modificaciones en un tiempo no mayor a 20 (veinte) días hábiles. Al momento de enviar el nuevo documento con las modificaciones realizadas, al autor, la autora o los/as autores/as deberán también enviar una comunicación que resuma los cambios realizados y/o en caso de no acordar, ni incorporar modificaciones sugeridas, la justificación de ello.

El resultado del arbitraje y la decisión de la revista, será comunicada al autor, la autora o los/as autores/as en un plazo no mayor de 30 días hábiles. Si llegase a superar ese tiempo se le informará a los/as proponentes del artículo la situación en que se encuentra.

El formato de evaluación de artículos puede descargarse en la web del Boletín: www.saber.ula.ve/boletín_antropologico

Pautas para la elaboración de los artículos

Los trabajos propuestos para su publicación en el Boletín Antropológico deben registrarse por el Código de Ética y Buenas Prácticas Editoriales (Cope) aceptado por nuestra revista y por las siguientes directrices:

1. PRINCIPIOS BÁSICOS:

- Los artículos no deben exceder las treinta (30) páginas y no pueden ser menor de 20, incluyendo, notas, bibliografía, gráficos, tablas, mapas y fotografías.

- Las reseñas (reseñas de libros o de artículos) no deben exceder las cinco (5) páginas.

- Tanto los artículos como las reseñas (reseñas de libros o artículos) deben realizarse a doble espacio, fuente Times New Roman, tamaño 12 puntos, en papel tamaño carta, márgenes 2.5x2.5x2.5x2.5, formato: RTF, ODT y/o DOC.

- Para optimizar la edición de la revista, las fotografías, gráficos y mapas deben ser enviados como archivos separados del texto, en formato de imagen (JPEG, PNG) con resolución de 300 DPI.

- El artículo no puede estar postulado de forma simultánea en otras revistas u órganos editoriales. El/los autor/es o la/as autora/s deben consignar la carta de originalidad y cesión de derechos de su artículo.

- Los artículos serán sometidos al arbitraje bajo la modalidad doble ciego (peer review duobleblind).

- En función de los resultados del arbitraje Podrán recomendarse modificaciones tendientes a optimizar la calidad del artículo para su publicación.

2. PARA LOS ARTÍCULOS:

2.1. Portada:

- El Título, en el idioma original de presentación del artículo (español, portugués o inglés), debe ser preciso y con una extensión máxima de doce (12) palabras.

- Título en segundo idioma (inglés o español según idioma de presentación del artículo).

- Apellidos y nombres de los/las autores/as.

- Institución de adscripción, sin especificar grado académico y cargo.

- Identificación ORCID de cada autor

- Correo electrónico de los/as autores

- Fecha de culminación del artículo.

2.2. Resumen:

- Debe tener una extensión de ocho (8) líneas o 72 palabras.

- No debe incluir referencias.

2.3. Palabras clave:

Agregar, separados por una coma, cuatro descriptores exactos del artículo. Recuerde que las palabras clave permiten que su artículo sea reconocido inmediatamente por los motores de búsqueda en la web, por lo tanto, las mismas deben reflejar los principales conceptos y aportes del artículo.

2.4. Abstract:

- No debe las ocho (8) líneas, 72 palabras.

- No debe incluir referencias.

- Keywords: Agregar, separados por una coma, cuatro descriptores exactos del artículo.

2.5. Cuerpo del texto:

- El contenido debe estar organizado de la siguiente manera:

a) Introducción, b) Desarrollo, c) Discusión, d) Conclusiones, y e) Bibliografía (únicamente las citadas en el texto)-

- Cada subdivisión (subtítulos) debe estar numeradas (en número arábigo) en orden continuo.

- Denomine como figura cualquier tipo de ilustración (gráficos fotografías, y mapas).

- Los gráficos, tabla mapas y fotografías deben estar numerados en orden de aparición con sus correspondientes leyendas e indicaciones acerca de su colocación en el artículo.

- Las notas se colocarán al final del texto y sólo contendrán información complementaria al párrafo en referencia.

- Las citas se deben hacer siguiendo el sistema APA.

- Las referencias bibliográficas en el texto deberán incluir el apellido autores y año de la publicación entre paréntesis, Ejemplo: Salas (1995). Cuando son dos autores sus apellidos van separados por “y”, ejemplo: Sanoja y Vargas (2002); Cuando son de tres a cinco autores, la primera vez que se citan se indican los apellidos de todos, posteriormente se cita solo el primero y se agrega et al, seguido de punto (et al.), ejemplo: Rodríguez, Cifuentes y Aldana (2010); Rodríguez et al. (2010).

- La cita de parafraseo deben incluir el apellido del autor y el año de la publicación, ejemplo: (Salas, 1995). Cuando son dos autores sus apellidos van separados por “y”, ejemplo: (Sanoja y Vargas, 2002); Cuando son de tres a cinco autores, la primera vez que se citan se indican los apellidos de todos, posteriormente se cita solo el primero y se agrega et al, seguido de punto (et al.), ejemplo: (Rodríguez, Cifuentes y Aldana, 2010); (Rodríguez et al., 2010).

- Las citas textuales con menos de 40 palabras aparecerán dentro del texto, sin cursiva entre y comillas;

- Las citas textuales con más de 40 palabras se escriben en renglón aparte con letra tamaño 11, sin comillas, espacio entre líneas de 1.5 y con márgenes de un centímetro tanto del lado derecho como del lado izquierdo del texto de la cita en cuestión, agregando a final de la cita el o los apellidos del autor o autores, año de la publicación y página citada, ejemplo: (Salas, 1995, p.15).

- La bibliografía es el listado con la información detallada de las fuentes citadas en el artículo que permite identificarlas y localizarlas para cerciorarse de la información contenida en ella,

no se deben incluir autores/as que no hayan sido citados en el artículo.

• Como política para visibilizar la autoría de las mujeres en la comunicación científica, se debe agregar en la bibliografía apellidos y nombres del autor o la autora.

2.6. La Bibliografía debe presentar el siguiente formato:

• Libro con autor: Apellido, Nombre. (Año). Título. Ciudad, País: Editorial.

• Libro con editor: Apellido, Nombre. (Ed.) (Año). Título. Ciudad, País: Editorial.

• Libro con DOI (Digital Object Identifier): Nombre. (Año). Título. doi: xx.xxxxxxxx

• Libro en versión electrónica (On line): Apellido, Nombre. (Año). Título. Recuperado de <http://www.xxxx.xxx>

• Capítulo de un libro: Apellido, Nombre. (Año). Título del capítulo o la entrada. En Nombre, Apellido. (Ed.), Título del libro (pp. xx-xx). Ciudad, País: Editorial.

• Artículo de una revista: Apellido, Nombre. (Fecha). Título del artículo. Nombre de la revista, volumen(número), pp-pp.

• Artículo de una revista online: Apellido, Nombre. (Fecha). Título del artículo. Nombre de la revista, volumen(número), pp-pp. Recuperado de <http://www.xxxx.xxx>

• Artículo de una revista online con DOI: Apellidos, Nombre (Fecha). Título del artículo. Nombre de la revista, volumen(número), pp-pp. doi: xx.xxxxxxxx

• Tesis y trabajos de grado: Apellido, Nombre. (Fecha). Título de la tesis (Tesis de pregrado, maestría o doctoral). Nombre de la institución, Lugar.

• Informe gubernamental o Autor corporativo: Nombre de la organización. (Año). Título del informe (Número de la publicación). Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>

• Artículo de un periódico: Apellido y Nombre (Fecha). Título del artículo. Nombre del periódico, pp-pp.

• Artículo de un periódico on line: Apellido y Nombre (Fecha).

Título del artículo. Nombre del periódico. Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>

3. PARA LAS RECENSIONES (RESEÑAS DE LIBROS O ARTÍCULOS)

- Deben contener los datos completos del texto reseñado (autor, título, fecha, ciudad, editorial y páginas totales).
- Incluir Apellidos y nombres del autor de la reseña, afiliación institucional y correo electrónico.
- El texto debe presentar el contenido del libro e incorporar una perspectiva crítica y analítica de la obra a reseñar.

BOLETÍN ANTROPOLÓGICO

COMITÉ EDITORIAL

MUSEO ARQUEOLÓGICO DE LA UNIVERSIDAD DE LOS ANDES.
AVDA. 3, EDIF. DEL RECTORADO, MÉRIDA, VENEZUELA.

TLF.: +58-274-2402344

E-MAIL

museogrg@ula.ve / boletinantropologicoula.ula@gmail.com