



**UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE ODONTOLOGÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES BIO-ANTROPOLÓGICAS Y ARQUEOLÓGICAS
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA
MÉRIDA - VENEZUELA**

**Memorias de Piedra: propuesta para la interpretación de los imaginarios en el
Arte Rupestre de la Cordillera Andina del Estado Táchira**
Trabajo de grado presentado para optar al título de Doctor en Antropología

**Tesista: Anderson Jaimes Ramírez
Tutor: Dr. Otto Rosales Cárdenas**

Mérida, enero 2025

Reconocimiento

Memorias de Piedra: propuesta para la interpretación de los imaginarios en el Arte Rupestre de la Cordillera andina del Estado Táchira

RESUMEN

Los grupos humanos han ideado formas de representarse a sí mismos, a su entorno y a sus ideas. Esto ha originado verdaderas creaciones que constituyen el soporte de su paso por la vida. En la memoria de los pueblos se puede visibilizar los procesos de construcción de las imágenes de estos. Los elementos arqueológicos y los referentes orales del pasado no son unidades aisladas y autónomas, sino que hay que entenderlos dentro de una práctica comunicativa situada en un contexto material y simbólico específico. Los petroglifos, son formas de memoria colectiva a través de las cuales los sujetos encuentran fundamentos para constituir su imagen propia y representar su pasado y su presente. El petroglifo es una “memoria de piedra”, una de las instancias mediante las cuales las sociedades construyen un archivo de conocimientos destinado a interpretar y negociar su pasado. Lo que supone considerar el eje ontológico de las personas que los produjeron.

PALABRAS CLAVE:

Petroglifo, memoria, imaginario, arqueología, arte rupestre

Stone Memories: A Proposal for the Interpretation of Imaginaries in Rock Art in the Andean Mountains of Táchira State

ABSTRACT

Human groups have devised ways of representing themselves, their environment, and their ideas. This has given rise to true creations that serve as the foundation for their journey through life. The processes of constructing these images can be made visible in the memories of peoples. Archaeological elements and oral references to the past are not isolated, autonomous units; rather, they must be understood within a communicative practice situated in a specific material and symbolic context. Petroglyphs are forms of collective memory through which individuals find foundations for constructing their self-image and representing their past and present. The petroglyph is a "stone memory," one of the means by which societies build an archive of knowledge intended to interpret and negotiate their past. This involves considering the ontological axis of the people who produced them.

KEY WORDS:

Petroglyph, memory, imagery, archaeology, rock art

ÍNDICE

Introducción	6
Capítulo I: Memorias de piedra, claves para el desciframiento	11
1. Estrategias metodológicas	11
2. La imposición del pensamiento colonial	20
2.1. La memoria	20
2.2. Los vencedores	23
3. Las crónicas de indias y el mito colonialista	29
3.1. Un modelo de imposición colonial tras el nombre de la Villa	33
4. La abundancia y la carencia	46
4.1. El discurso de la abundancia	47
4.2. El discurso de la carencia	50
4.2.1. Los lugares malditos	51
4.2.2. Los imaginarios de la evangelización	58
5. El sentido político	61
Capítulo II: Imaginarios de la memoria ancestral	65
1. La historia desde la memoria de los vencidos	68
2. Los imaginarios	74
2.1. Imaginarios y narrativas sobre lo indio	76
2.2. Imaginarios y narrativas sobre los pueblos originarios	80
3. El arte rupestre, soporte de imaginarios, memorias de piedra	94
Capítulo III: Memorias de piedra: interpretar el petroglifo	100
1. Matriz cultural del signo, los pueblos originarios del Táchira	100
2. Memorias de piedra y el pensamiento de los pueblos originarios: lo comunitario y el sentido de plenitud	124
3. Memorias sobre la naturaleza: poesía y ecología en los pueblos originarios	133
4. El pensamiento mítico	149
5. Memorias del espacio y la producción	153
5.1. Memorias de una cultura agrícola	161
5.2. El petroglifo y los modelos productivos de los pueblos originarios.....	169
5.3. Introducción de especies y formas de producción durante la colonia	176
Conclusiones	180
Referencias bibliográficas	183

INDICE DE FOTOGRAFÍAS

Foto 1 y 2: Petroglifo pío de apóstol, municipio Jáuregui. Anderson Jaimes R.....	64
Foto 2 y 3: Pictografía aldea la Rochela, municipio Urdaneta. Anderson Jaimes	95-96
Foto 4: Menhir aldea Vegones, municipio Ayacucho. Anderson Jaimes R.....	97
Foto 5: Estructura el Porvenir, municipio Uribante. José Gregorio Aparicio.....	98
Foto 6: Estructura sector La Blanca, municipio Ayacucho. Anderson Jaimes R.....	99
Foto 7: Petroglifo el parto, municipio Ayacucho. Anderson Jaimes R.....	106
Foto 8: Placas aladas. Anderson Jaimes R.....	141
Foto 9: Petroglifo del cometa, municipio Lobatera. Anderson Jaimes R.....	143
Foto 10: Estación Rupestre santa Ana, municipio Córdoba. Anderson Jaimes R.....	144
Foto 11: Piedra del Mapa, 1912. Archivo Museo del Táchira.....	146
Foto 12: Petroglifo 19 de abril, municipio Ayacucho. Anderson Jaimes R.....	152
Foto 13 Petroglifo el parto, municipio Ayacucho. Anderson Jaimes R.....	153
Foto 14 y 15: Petroglifo Santa Marta, municipio Ayacucho. Anderson Jaimes R.....	164
Foto 16 y 17: Petroglifo Tulio Febres C., municipio Ayacucho. Anderson Jaimes R.....	174
Foto 18, 19 y 20: Petroglifo La Pedregosa, municipio Ayacucho. Anderson Jaimes R.....	175
Foto 20, 21 y 22: Cursos de agua en varios petroglifos.....	179

INDICE DE FIGURAS

Figura 1: Piedra del Parto. Anderson Jaimes R-----	105
Figura 2: Colinas de Queniquea. Archivo Museo del Táchira-----	108
Figura 3: Vuelo Chamánico. Miguel Ángel Salamanca-----	141
Figura 4: Piedra del mapa. Miguel Ángel Salamanca-----	142
Figura 5: Cauces de agua. Miguel Ángel Salamanca-----	145

INDICE DE CUADROS

Cuadro 1: Pueblos originarios que aparecen en las relaciones de cronistas y documentos coloniales del Táchira. Anderson Jaimes R-----	113
Cuadro 2: Aire. Anderson Jaimes R-----	140
Cuadro 3: Tierra. Anderson Jaimes R-----	142
Cuadro 4: Fuego. Anderson Jaimes R-----	143
Cuadro 5: Agua. Anderson Jaimes R-----	144
Cuadro 6: Interacción de los elementos. Anderson Jaimes R-----	148

INTRODUCCIÓN

La cultura es la manera que cada cual tiene para dar respuesta a los desafíos de la existencia. A lo largo de los siglos, los grupos humanos han ideado formas de representarse a sí mismos, a su entorno y a sus ideas. Esto ha originado verdaderas creaciones que constituyen el soporte del paso por la vida de civilizaciones que ya han desaparecido. Y es que las relaciones sociales, como las expresiones características de los sujetos, son socialmente construidas. En la memoria de los pueblos se puede visibilizar los procesos de construcción de las imágenes de estos dentro de un proceso que supone múltiples negociaciones frente al poder. Es por esto, que los elementos arqueológicos y los referentes orales del pasado no son unidades aisladas y autónomas, sino que hay que entenderlos dentro de una práctica comunicativa situada en un contexto material y simbólico específico.

Muchos de los materiales arqueológicos, como los petroglifos, son formas de memoria colectiva a través de las cuales los sujetos encuentran fundamentos para constituir su imagen propia y representar su pasado y su presente. El petroglifo, como una especie de “libro de piedra” es una de las instancias mediante las cuales las sociedades construyen un archivo de conocimientos destinado a interpretar y negociar el pasado. (Vich y Zavala, 2004). Esta idea la recoge el texto escrito por Mario Abreu que se encuentra acompañando al petroglifo que se encuentra en la entrada de la biblioteca principal de la Universidad Central de Venezuela.

Al parecer estamos en presencia del primer libro. Un libro raro escrito en piedra por su propio autor para un lector único, iniciado en el misterio. Este libro abierto, en una Biblioteca a cielo descubierto, a la vista de todo un bloque lítico pesado, indeleble, sin afeites ni catalogaciones, hecho con un sentido de fijación eterna, era la contrapartida por acumulación de conocimientos de la fragilidad de la memoria.

La memoria remite así al pasado de los pueblos. Sin embargo, el pasado no es algo anterior al presente sino una dimensión interior de este. No está atrás sino adentro. El petroglifo reactualiza la memoria. De esta manera las manifestaciones del arte rupestre constituyen una práctica fundamental en el fijamiento de una memoria colectiva que siempre está inscrita en contextos y situaciones

diferenciados. El petroglifo permite la transmisión del pasado y vivifica e integra el sentido de comunidad. (Lienhard, 2003)

Este proceso se realiza a través de los imaginarios. El imaginario es un conjunto de imágenes mentales y visuales mediante las cuales un individuo, la sociedad y el ser humano organizan y expresan simbólicamente su relación con el entorno. (Durand, 2004). Pero estos son hoy en día, como una especie de lliteraturas desconocidas debido a la imposición de la razón segunda europea (Briceño, 2014), mancillada por el poder y las motivaciones económicas y políticas de los grupos hegemónicos que impusieron su cultura.

Dicha imposición cultural se va a dar mediante la llamada “práctica civilizatoria”, que se da en una sucesión de momentos conocidos como la Colonización (primer momento de tipo estrictamente militar), la evangelización (imposición religiosa y cultural) y la transculturación (transformación cultural). Para ello se privó un “discurso de las razas inferiores”, que enseñaba que la cultura auténtica es la impuesta por el imperio. La misma que naturalizaba y justificaba del vasallaje de los pueblos originarios y la consecuente vergüenza étnica ante su ser como grupo y sus expresiones culturales autóctonas.

La incapacidad de comprender y aceptar las costumbres y su modo de estar en el mundo de estos pueblos ancestrales del continente que se convierte en espacio de dominación, impidió una descripción objetiva y sin prejuicios de aquellas “nuevas” realidades humanas. La ignorancia de lenguas y usos originó una terrible incomprensión de ese otro. Ese espacio fue pronto llenado por invenciones o exageraciones. Una manifestación de un acabado etnocentrismo que se refleja en las crónicas y testimonios españoles, donde lo único que tiene verdadera cuantía es solo lo hecho por ellos, en medio de una mirada llena de prejuicios y hostilidad derivada de ese afán dominador.

La descalificación de las culturas americanas corre entonces paralela al interés en el despojo y la esclavización. Testimonio de ello se encuentra desde el primer documento producido por estas gentes en américa, escrito por el mismísimo Cristóbal Colón, su “diario de a bordo”, donde el almirante veía en el tráfico de humanos el sustituto de las riquezas y especies de las tierras del Gran Khan.

Esta implantación de un grupo sobre otro se conoce como hegemonía. “La hegemonía, entendida como la supremacía de un grupo sobre otro, requiere aniquilar los motivos principales del adversario... así articula sus intereses a través de la coerción para convertirse en rector de la voluntad colectiva” (Gramsci, 1980, p9). Supone además el etnocidio y el memoricidio, lo no es más que

mutilar la memoria histórica de los pueblos para acabar con la base fundamental de referencias identitarias, de auto reconocimiento. Se logró así la sustitución de la memoria de los pueblos sometidos por la tradición occidental para acabar con la base de identidad. 6 lenguas europeas reemplazaron más de 1000 idiomas indígenas bajo un método de extinción genocida que costó la vida, según algunos prudentes cálculos, a más de 70 millones de víctimas.

Paralelamente, la iglesia católica aniquila miles de obras y códices en nombre del cristianismo. Sectas protestantes transforman los modos de vida de los pueblos. Bien temprano se implanta el control ideológico por las élites políticas para naturalizar las injusticias. Se impone una verdad que ignora al otro.

Ante todo esto, el presente trabajo plantea presentar, enunciar y definir la categoría “Memoria de Piedra” como un referente epistemológico para la clasificación e interpretación de los imaginarios del Arte Rupestre de la cordillera andina del Estado Táchira. Para esto se busca indagar los soportes teóricos para la construcción de la categoría memorias de piedra. Y a partir de allí proponer un modelo de clasificación de los imaginarios más recurrentes en los petroglifos del estado Táchira. De esta manera se propone emplear la categoría en el análisis e interpretación de los imaginarios de los petroglifos tachirenses y demostrar cómo la memoria de piedra continúa presente como memoria ancestral viva en algunas comunidades cercanas a los petroglifos y en la cultura tradicional tachirense.

Proponer la categoría memorias de piedra como un recurso teórico y un constructo metodológico para la clasificación e interpretación de los petroglifos presentes en el territorio del Estado Táchira, parte del supuesto que se plantea en el capítulo I, la verdad occidental no alcanza para comprender la lógica del pensamiento de los pueblos originarios reflejada en sus producciones arqueológicas. En las ciencias históricas han prevalecido los criterios de subjetividad cerebral de lo real, sintetizados en la célebre frase escolástica que define la verdad como “*adequation rex cosa*”. Criterios eurocéntricos colonialistas, propios del pensamiento de Europa se constituyen como la medida de todas las cosas. No se entiende otras formas de pensamiento (Dussel, 2008).

En el capítulo II se analiza como la lógica del pensamiento de los pueblos originarios no es la búsqueda de la verdad, según el paradigma occidental, sino el encontrar el sentido de su existencia. Esto supone una lectura de lo real, lo que el ser humano le agrega a la realidad y los imaginarios que crea a partir de ello. Un saber que consiste en ordenar el sentido de la existencia. Lo que se desarrolla en un cosmos que contiene toda la realidad del universo, que será manifestada a través del mito y de una particular fenomenología. Esto incluye el mundo, entendido como la totalidad de experiencias

que el hombre tiene y que conserva en la memoria. De todo esto sale es morfología de la imagen que requiere de una distinta hermenéutica para poder aproximarse a su interpretación.

De aquí la propuesta de ver al petroglifo como una “memoria de piedra”, tal y como se explica en el capítulo III. Esto supone pensar el petroglifo desde los pueblos originarios, visibilizar la originalidad del pensamiento ancestral y no pensar el petroglifo desde realidades que le son ajenas. Recordar que la razón ilustrada del siglo XVIII, suponen concepciones y temas muy distintos al pensamiento de los pueblos originarios. Descartes con su “cogito ergo sum”, representó la implantación del individualismo metafísico anti comunitario, sin corporalidad, sin sensibilidad. Esta racionalidad, logos de racionalismo matemático, piensa desde el desprecio e incomprensión de los mitos. Lo paradójico del caso lo constituye el hecho de que la ciencia construye sus propios mitos, la infalibilidad de la ciencia y la razón.

De esta manera, pensar el petroglifo como “Memoria de Piedra”, supone considerar el eje ontológico de las personas que los produjeron. Entender como estos tradujeron los estados sociales de la cultura. Y que hoy en día esta mirada puede ser parte de un sistema inmunológico contra modelos hegemónicos, cosmopolitismo, colonización, desterritorialización, globalización. Quien borra la memoria de su adversario sometido en una conquista, pretende injertar su propia memoria para configurar una identidad sumisa.

El petroglifo como “Memoria de Piedra” se inserta y reclamada una forma distinta de ser, por ella hay recuerdo. La memoria consagra y salva, es mito y razón. No hay tiempo sin memoria, ella es la medida de todo lo que nos hace humanos. Etimológicamente memoria viene de “Memor–oris”, el que recuerda. Y recordar viene de “Re–cordis”, volver al corazón. El ser de la memoria es memoria del ser, es purificación de la muerte, epifanía de interioridad. Devuelve el devenir del tiempo y convoca la presencia total de lo existente. Todo esto fijado en los trazos de unas piedras.

CAPÍTULO I

MEMORIAS DE PIEDRA, CLAVES PARA EL DESCIFRAMIENTO

1. Estrategias metodológicas.

El cronista de indias lleva la novela de caballería al paisaje. El bosque se puebla de hechizos y la flora y la fauna son objeto de reconocimiento en la relación con los viejos bestiarios, fabularios y plantas mágicas. El cronista de indias trae sus imágenes ya hechas y el nuevo paisaje se las resquebraja. El señor barroco comienza su retorcimiento y rebrillo anclado en los fabularios y mitos grecolatinos, pero muy pronto la incorporación de elementos fitomorfos y zoomorfos que están a su acecho – lagartos, colibríes, coyotes – crean nuevos fabularios que le otorgan una nueva gravitación a su obra. En cada animal o planta los cronistas subrayan sus semejanzas con los que ellos traen en la memoria y en la imagen, y después establecen el rescate por las diferencias... En América, en los primeros años de conquista, la imaginación no fue la “loca de la casa”, sino un principio de agrupamiento, de reconocimiento y de legítima diferenciación. (Lezama Lima: La imagen de América)

Este giro violento en la vida cultural asalta la vida de los pueblos originarios. Las emociones, los afectos y la experiencia vital se ven trastocados por la irrupción de un régimen simbólico, cualitativamente distinto, que fractura la noción de verdad y con ella la noción misma de sentido.

Merleau – Ponty describe esta irrupción de la siguiente manera:

Hemos creído encontrar la experiencia del mundo percibido una relación de nuevo tipo entre el espíritu y la verdad. La evidencia de la cosa percibida se refiere a su aspecto concreto, a la textura misma de sus cualidades, a esa equivalencia entre todas sus propiedades sensibles que hacía decir a Cézanne que debería ser posible pintar hasta los olores. Es frente a nuestra experiencia indivisa que el mundo es real o existe; su unidad, sus articulaciones se confunden. Es decir que tenemos del mundo una noción global cuyo inventario para siempre inconcluso, y en el cual

tenemos la experiencia de una verdad que más que poseída o circunscrita por nuestro espíritu, se transparenta o nos engloba. (Geist, 1996:85).

La subjetividad, lo simbólico, se convierten en el primer elemento de las imágenes y de la estructura que la sustenta. Se percibe al mundo en tanto signo de un “más allá”, esto implica a la vez trascendencia y presencia en el mundo percibido. La imagen es entonces, la emergencia de una creencia enraizada en la percepción del mundo, pero que lo supera al dirigirse hacia “lo otro”.

Se puede decir incluso, que la imagen busca justificar y representar a las sociedades y las relaciones sociales, proporcionando el medio para comprender o hacer inteligible la realidad del mundo que rodea a los grupos humanos. Además de proponer categorías y esquemas conceptuales, representa, en el sentido de simbolizar las relaciones entre el hombre y la sociedad. (Luxes, 1984).

La imagen y los imaginarios son además de fuente y origen de conocimiento, posibilita la experiencia emocional, moral e intelectual de los seres humanos:

Existe, en la raíz de nuestros juicios, un cierto número de nociones esenciales que dominan toda nuestra vida intelectual; son las que los filósofos, desde Aristóteles, llaman las categorías del entendimiento: nociones de tiempo, de espacio, de género, de número, de causa, de sustancia, de personalidad, etc. Ellas corresponden a las propiedades más universales de las cosas. Son como los cuadros sólidos que encierran el pensamiento; esto no parece poder liberarse de ellos sin destruirse, pues no parece que podamos pensar objetos que no están en el tiempo o en el espacio, que no sean numerables, etc. Las otras nociones son contingentes y móviles; concebimos que pueden faltar a un hombre, a una sociedad, a una época; estas nos parecen casi inseparables del funcionamiento normal del espíritu. (Durkheim, 1993: 145).

Malinowski, por su parte, llega a una conclusión similar, pero partiendo de su experiencia de campo en las Islas Trobriand de Nueva Guinea. Al igual que los primeros antropólogos, este autor clasificaría el material etnográfico por él recopilado bajo las categorías de: magia, ciencia y religión, siendo la primera de ellas la que “revelan las creencias fundamentales e ilustran las creencias típicas de una forma tan compleja y contundente que ninguna otra vía nos lleva más directamente a la mentalidad profunda de los indígenas”. (1973: 383).

Por su parte los estudios fenomenológicos han reconocido en las representaciones de los imaginarios una relación, un encuentro con el mundo de lo “numinoso”. Partiendo de la filosofía Kantiana se considera la existencia de unas “categorías a priori” de orden irracional que hacen referencia a otras lógicas o sentidos.

Para ampliar prácticamente un conocimiento puro, debe estar dada a priori una intención, es decir, un fin como objeto (de la voluntad, que sea representado,

independientemente de todos los principios teóricos, como prácticamente necesario por un imperativo (categórico), que determina inmediatamente la voluntad; tal es aquí el supremo bien. Pero este no es posible sin presuponer tres conceptos teóricos (para los cuales, al ser puros conceptos racionales, no es posible encontrar ninguna intuición correspondiente, por lo que tampoco ninguna realidad objetiva por vía teórica): a saber, libertad, inmortalidad y Dios. (Kant, 1981: 1345).

A estas ideas vacías se le proporciona un contenido específico, al ponerlas en relación con los datos sensibles que nacen al contacto con formas afectivas de los grupos humanos con el mundo. Así el hombre percibe al mundo según las formas a priori de su afectividad. Partiendo de esto se puede afirmar que el sentido de lo sagrado, innato del género humano, arroja luz sobre las cualidades “divinas” del mundo percibido y proporciona un contenido a la idea de Dios. De esta forma se percibe intuitiva y afectivamente lo sagrado, lo misterioso, lo otro, en las formas simbólicas de lo terrestre; de la misma manera que percibe en ella, también de manera intuitiva y afectiva, la belleza. (Otto, 1992).

Levi- Strauss, máximo representante del estructuralismo, concibe la gran importancia que tienen para la comprensión de los pueblos, el conjunto de relatos míticos y estructuras simbólicas que se funden dentro de las manifestaciones sociales y culturales de los grupos humanos. Afirma que estos son

La representación de una sociedad que hace de la relación entre los vivos y los muertos, que se reduce a un esfuerzo para esconder, embellecer y justificar, en el plano del pensamiento religioso, las revelaciones que prevalecen entre los vivos. (Levi- Strauss, 1979: 277).

En otras palabras, como en el mito y en las imágenes que lo representan, opera una mediación lógica de las revelaciones de otras formas de entender las realidades. Así el petroglifo, como soporte de estos referentes del mito, es entonces la representación simbólica del pensamiento de los grupos humanos. Magia y religión son dos maneras en las que estos grupos intentan intervenir en el devenir natural para modelar su curso:

La religión consiste en una humanización de las leyes naturales; la magia de una naturalización de las acciones humanas... el antropomorfismo de la naturaleza (en el que consiste la religión) y el fisiomorfismo del hombre (por el cual definimos magia). Forman dos componentes dados siempre y cuya dosificación solamente varía... cada una envuelve a otra. No hay religión sin magia, como no hay magia que no contenga, por lo menos, un poco de religión. La noción de sobrenatural no existe más que para una humanidad que se atribuye a si misma, poderes

sobrenaturales, y que presta, a su vez, a la naturaleza, los poderes de su superhumanidad. (Levi-Strauss, 1984: 321).

Como se puede apreciar existe dentro de estos enfoques antropológicos, la coincidencia de considerar una estrecha e irrenunciable relación, entre la vida en el mundo y la religión. A través de las imágenes se puede entender y explicar la orientación particular y general de los grupos humanos en su situación de ser y estar en el mundo.

Cada sociedad establece a través de sus prácticas, sus pautas culturales. Al insertarse dentro de un contexto específico estas prácticas y el pensamiento que las sustentan, reproducen al grupo mismo. De ahí que entender los imaginarios es entender y comprender las sociedades mismas que las generan. Para esto se requiere de una estrategia metodológica que responda adecuadamente a los retos que las ciencias plantean.

Precisamente uno de los hechos que más ha transformado las ciencias sociales en los últimos años ha sido la teoría y la praxis metodológica. Esto se traduce en el renovado interés por reconsiderar y transformar antiguos paradigmas, de manera que puedan responder a los nuevos retos que plantea un momento en que, como se ha observado muchas veces, no sólo se vive un cambio de época sino también una época de cambios.

Este momento histórico exige nuevos caminos en la búsqueda de conocimiento que se construyan sobre la lógica de la complejidad y de la transdisciplinalidad (Morín, 2000). Se rompe así con la idea central positivista que ha influido enormemente sobre la concepción de ciencia y verdad científica predominante en la modernidad. Según ésta existe fuera del ser humano toda una realidad hecha, acabada, externa y objetiva, la cual debería ser aprehendida y copiada sin deformarla. La verdad consiste, entonces en la fidelidad de la imagen interior a la realidad que se representa, o en términos tomistas “*adecuatum rex cosa*” (Mora, 1995).

Los criterios del saber científico podrían resumirse entonces en la objetividad del conocimiento, el determinismo de los fenómenos, la experiencia sensible como fuente del saber y su posibilidad de verificación. La lógica formal se constituiría como la garantía de un procedimiento correcto. Así, la guía suprema de cualquier proceso sería entonces la razón.

Sin embargo, esa razón, causa de los éxitos de las ciencias en la modernidad, hoy se ha convertido en el motivo de profusos cuestionamientos, puesto que más que un evento totalizante la razón se convirtió en un hecho unilateral. Es decir, tendió hacia “la súper simplificación de aceptar como norma universal el parcial raciocinio burgués o del burócrata o del técnico”. (Habermas, 1988:94).

Una nueva orientación comienza entonces a gestarse a partir de los años 60 del siglo XX y pretende convertirse en una reacción frente a la modernidad. Se trata de un movimiento global, presente en casi todas las manifestaciones culturales y que, para muchos, es consecuencia lógica del relativismo modernista que llega a cuestionar sus propios valores. Las obras de Dilthey, Wundt, Brentano, Husserl, Max Weber, se encuentran dentro de una estación inicial continuada por Wittgenstein, Toulmin, Feyerherberol, Lakatos, Popper, entre otros. Igualmente, desde movimientos como la psicología gestalt, el estructuralismo francés y el enfoque sistemático.

Esta nueva forma de pensar exige una conceptualización de la materia y de la realidad no como sustancia fija o como un conjunto de partículas estáticas; sino como procesos, como sucesos que se realizan en el tiempo. El conocimiento no es ya la copia de la realidad, ni la percepción es el reflejo de las “cosas reales”. El conocimiento es fruto de una interacción, de una dialéctica, de un diálogo entre el conocedor y el objeto conocido. La influencia de cada uno de estos factores va a depender de la pertenencia de dicho conocimiento a las ciencias naturales (objeto) o a las ciencias humanas (sujeto).

Este diálogo tiene además múltiples voces, pues son muchos los interlocutores que intervienen: los factores biológicos, psicológicos y culturales. Todos estos influirán en la conceptualización que se haga del objeto. Así la objetividad y verdad dependerán enfoque desde el cual se percibe, pues lo que se considera conocimiento se basa en un consenso que se va a dar en un contexto histórico y social determinado.

Esto evidentemente nos lleva a un relativismo, pero sólo a un relativismo parcial o, mejor, a un perspectivismo, ya que en la medida que partamos de los mismos presupuestos y adoptemos el mismo enfoque, también lograremos un consenso y una validez intersubjetiva. El concepto de intersubjetividad reemplaza así al concepto de objetividad... la ciencia no alberga ningún absoluto ni verdad final alguna... la ciencia tendrá problemas eternos, pero no podrá dar respuestas eternas (Martínez, 19998:27).

Ante la complejidad de los fenómenos estudiados por las ciencias sociales contemporáneas, el abordaje de varias disciplinas de éstos hechos, se va a convertir en una opción fundamental del quehacer científico. La confrontación de los resultados de varias disciplinas sobre un mismo tema partiendo incluso de premisas epistemológicas diferentes, es una opción cada vez más reconocida como un modo de acceder a la dinámica y compleja realidad investigada. El uso de herramientas teóricas y de distinta índole, pero sobre todo la confrontación de todo lo producido por estas, va a

permitir aclarar el porqué de las conclusiones generadas en los estudios abordados por investigadores insertos dentro de determinadas premisas teóricas y culturales.

Esta forma de entender la construcción de conocimiento tiene un sentido especial en América latina, si se considera el proceso formativo rico y multicultural que ha caracterizado a este continente. La historiografía generada desde una visión etnocéntrica totalizante en función del blanco europeo, no ha podido asimilar todas estas singularidades. Esta visión positivista y evolucionista reduce la historia de América a los 500 años de presencia europea, cosa que se ha sustentado sobre una metodología tradicional que justifica en “la ausencia de fuentes escritas”, su desinterés por los pueblos autóctonos.

Sin embargo, han sido muchos los esfuerzos realizados por mostrar una historia que se basa en otras fuentes distintas a los documentos españoles. En esta es fundamental el dato arqueológico, el dato etnográfico, ecológico, geográfico, el análisis etnológico y la interpretación antropológica de todos estos y otros datos. Una historia donde el historiador es sólo el intérprete de un discurso autóctono, donde la cronología y la periodización han sido sustituidas por un tiempo etnológico que se extiende y contrae según las referencias y articulaciones de dichos datos. Un tiempo que abarca el pasado y el presente de la dimensión humana (Clarac, 1996).

Como consecuencia de lo anterior desaparecen los conceptos definitivos, pues la ciencia se va a construir sobre la base de una investigación multidisciplinar que va a reconciliar a la historia y antropología, vistas hasta ahora como disciplinas ajenas e inconexas. Se trata de dos ciencias con un mismo objeto, pero con distinta orientación referida a la manera de organizar los datos, ya que mientras una recurre a las fuentes escritas, la otra se interesa por lo escrito.

La etnografía no puede permanecer indiferente a los procesos históricos, ni a las altas expresiones conscientes de los fenómenos sociales... su objetivo es alcanzar más allá de la imagen consciente que los hombres forman de su propio devenir, un inventario de posibilidades inconscientes, cuyo número es ilimitado... proporciona una arquitectura lógica a desarrollos históricos que pueden ser imprevisibles sin ser nunca arbitrarios. En palabras de Marx: los hombres hacen su propia historia, pero no saben que la hacen. (Levi-Strauss, 1995:70).

En el ámbito latinoamericano el hecho de esta interdisciplinaridad de lo antropológico e histórico, es objeto de discusión entre muchos investigadores. Se debe recordar que ha sido la antropología anglosajona el núcleo de la producción teórica de esta disciplina, la cual concibe a la ciencia antropológica como un estudio de la cultura. Esto supone el abordaje descriptivo y no teorizante de esta.

La necesidad de teorización conduce entonces a la consideración de la antropología como una ciencia histórica, dentro de una perspectiva más integral y abiertamente multidisciplinaria en sus enfoques. El tipo de conocimiento que se pretende producir se va a caracterizar por un ámbito temático “definido por los hechos que genéricamente llamamos socioculturales... tanto en el aspecto sincrónico (un momento histórico preciso), como el diacrónico (la transformación general o de algunos aspectos particulares de esa sociedad)”. (Amodio, 2001:127).

Aunque esta relación con la historia es fundamental para la antropología el método a utilizar debe tener en cuenta los problemas especiales que surgen al tratar de conocer el pasado y donde los procedimientos de las ciencias sociales, en la práctica, pueden ser inapropiados. De allí que debe confortarse y conjugarse con una amplia gama de las ciencias humanas, con las exactas y de la naturaleza, aproximándose así desde los múltiples métodos de las disciplinas científicas.

Por todo esto la antropología de hoy se configura como un área de confluencia de varias y distintas disciplinas, que la colocan en la frontera misma de las ciencias humanas con las ciencias naturales, con un método y fuentes propias, la construcción del pensamiento de la vida futura volviendo sobre la pasada. Es entonces una disciplina de síntesis y conciliación del trabajo intelectual con el manual creativo, del trabajo de campo y de laboratorio, en una reconstrucción de los procesos históricos de la interpretación de datos y de conservación del patrimonio tangible e intangible.

La investigación debe incorporar también la visión propia que tienen los grupos actuales descendientes de estos antepasados, su forma particular de concebir su historia y pasado. Por eso debe darse simultáneamente una variedad de enfoques: lingüístico, bioantropológico, genético, geográfico, etnobotánico, etc., para así aproximarse a la realidad desde una visión que suponga su complejidad. Todo esto en permanente confrontación con otros trabajos dentro de una discusión cada vez más enriquecedora, que supone la construcción de la historia a través de la participación activa en la historia misma. Se trata entonces de una práctica dinámica y progresiva dentro del criterio de investigación – acción, redescubriendo las poblaciones, su pasado y su presente creativo.

La implementación de estas metodologías provenientes de un abordaje multidisciplinar, puede lograr un procedimiento más eficiente para estudiar los múltiples procesos de los grupos humanos del Táchira. Esta nueva metodología debe asignar mayor importancia a las observaciones, reconocer la complejidad de los contextos históricos y considerar el papel de los elementos locales. Se valora así las variables y categorías propias, por encima de los grandes temas y tendencias de una teoría construida en otros centros.

Este abordaje supone además el dar una coherencia a las distintas proposiciones en una posición científica definida que constituirá una verdadera opción investigativa. Se busca así, lograr una ciencia cada vez más útil a la sociedad, una investigación que parta del reconocimiento de los fines elaborados de manera colectiva y que rescate los valores regionales y universales de esos colectivos sociales. Así se educa en el conocimiento de los procesos históricos reales de los pueblos en cada momento histórico, para que las comunidades entiendan la importancia de comprender su propia historia para conocerse a sí misma y lograr solucionar sus propios problemas. (Vargas, 2001).

Bajo esta versión de la observación privilegiada de los procesos latinoamericanos y en concordancia con esta interdisciplinaridad enriquecedora, la ciencia antropológica aspira y va creando, una mayor sustancia, metodología y clara instrumentalidad. Esto no es otra cosa que una evidencia contundente de la intensa vida que late en la antropología y en las realidades que la nutren.

Desde esta opción orientada hacia el estudio de una realidad particular se puede construir y generar nuevos aportes. Y es que la comprensión adecuada de realidades, como la que el estudio plantea, supone un análisis más verosímil de la verdadera identidad, eliminando estereotipos y originando un acercamiento verdadero a la esencia de estos grupos. Un proceso que supone una adecuada valoración a la historia de esos pueblos, esa que ha sido negada por la falsificación, por el ocultamiento, por la sustracción y por la escritura amañada por una retórica de poder. Conocer cómo se piensa, en qué se cree, que nos une, supone liberarse de esas mentiras y medias verdades que han escondido a esa identidad real y a la existencia auténtica como pueblo

El petroglifo tiene una estética y una memoria que hay que saber recuperar desde la transdisciplinariedad, único camino para tener un atisbo de la profundidad de la sabiduría de los pueblos originarios. Esto supone reconstruir y valorar su cultura, comprender sin prejuicios sus lógicas. Recuperar sus intuiciones más profundas, saber que se preguntaban y como respondieron, la experiencia sagrada de la naturaleza, el crecimiento de la vida humana, cultural, los imaginarios de su mundo, las concepciones éticas, políticas, económicas. Sus postulados de la vida perpetua y las experiencias humanas que interpelan. Considerar sus actos con sentido ritual, cultural, hacia la relación con las personas y la naturaleza. Por ello, el pensamiento de los pueblos originarios tiene en el mito su expresión más acabada.

Parte de la tarea metodológica supone además ordenar los datos empíricos desde un horizonte de sentido, teniendo una visión de totalidad. Crear categorías, palabras adecuadas que alcancen el sentido de los pueblos originarios, traducción comprensible para la realidad occidental. Resultan inadecuadas

las terminologías del nivel empírico de la ciencia moderna para hablar del nivel mítico. Se requiere de una tarea creativa del lenguaje y de la metodología, desde una visión ontológica (desde el ser), no óntica (desde el ente). Una totalidad del sentido que debe ser explicada y traducida adecuadamente.

El petroglifo es el resultado de una experiencia humana que interpela y que permite corregir visiones de la realidad y construir alternativas profundas. Se propone entonces un camino para entender el petroglifo de una forma diferente, que esté acorde con las nuevas realidades que hoy vive cada espacio local y cada región en particular. Una forma que no puede seguir siendo el relato descriptivo para la glorificación del presente, sino más bien para el recate crítico de la memoria y de la historia, pasadas y presentes, de las luchas, las resistencias, los olvidos y las marginaciones que ha llevado a cabo esa misma historia descriptiva y complaciente que hoy se quiere superar.

2. La imposición del pensamiento colonial.

2.1. La Memoria.

En América Latina el tema de la memoria ha estado muy ligados al tema de la cultura y de la identidad cultural. Son temas que parecen sinónimos o que se usan de manera alternativa para referirse a una misma realidad, lo que parece sugerir que no existe la una sin la otra. Sin embargo, de estas dos categorías es la memoria la que se constituye como el auténtico eje ontológico de la persona ya que la identidad se caracteriza por asimilarse con lo idéntico obviando la multiplicidad que puede existir tras estos constructos. Por ello la identidad se va a construir a partir de un modelo que busca unir, mostrar lo múltiple como un todo, como algo similar. Esta función de la identidad ha estado reconocida desde siempre. Ya Tomás de Aquino decía “identitas est unitas (identidad es unidad)” (p 912).

Los pueblos han intentado afirmarse a través de un modelo que constituye la identidad cultural. El problema se suscita al comprobar que muchos de esos modelos se construyen a partir de discursos hegemónicos de grupos que asumen sus formas culturales como única forma válida de identidad. No hay identidad en sí, ni siquiera únicamente para sí. La identidad es siempre una relación con el otro” (Cucho, 2004). Por ello resulta más conveniente hablar de memoria antes que de identidad, pues sin la primera la segunda es una ilusión. Y la memoria va a revelar que en los pueblos se conjuga una multiplicidad que los modelos de identidad no van a poder asimilar en toda su complejidad. Por estar la memoria dentro de ese marco colectivo trasciende los modelos o identidades.

Sloterdijk (2003), señala dos formas de identidades, las identidades sedentarias, que se refieren a modelos ideales, estáticas, que hacen referencia a un modelo pensado desde unas referencias étnicas correspondientes a un único período ideal de la historia. Y unas identidades nómadas, sobre modelos desterritorizados y donde los procesos que construyen los referentes de identificación para construir esa identidad constitucional, se hacen a partir de valores universales particulares que una institucionalidad define como ideales. El primero de ellos paraliza la memoria y el sentir colectivo en un momento de su historia, con las hegemonías y enemistades que esto significa. La segunda ubica su referente en modelos ajenos y por tanto artificiales y alejados de esa rememoración de la acción colectiva en el tiempo y el espacio. De allí que sin memoria la identidad es una ilusión,

De esta manera, la categoría memoria, como marco de la rememoración de la acción colectiva, es la permite conjugar la multidentidad y pluriculturalidad de los pueblos, especialmente en América Latina. La memoria cultural va a conjugar: la memoria de los pueblos originarios, marcada por la presencia del elemento geo mítico o el ¿qué somos y por qué estamos en este territorio?, dentro de una mirada ecológica del espacio y el paisaje. La memoria conflictiva, gestada en la conquista, el espolio, la esclavitud y el genocidio. La memoria africana trasplantada y transfigurada violentamente, la del discurso mantuano. La memoria hegemónica occidental, con sus sistemas religiosos, económicos, éticos filosóficos y sociales, representada en el discurso de la Europa segunda. Y las memorias periféricas de salvación y resistencia, de rebelión y revolución, o las negadas del olvido que reprimen su existencia por el dolor de un pasado traumático, reunidas en el discurso salvaje (Briceño 2014).

La memoria está íntimamente ligada al ser de los grupos, a su historicidad, no hay tiempo sin memoria. Por ella hay recuerdos compartidos que permiten unidad, cercanía, solidaridad y reconocimiento. Se consagra sobre producciones colectivas como los mitos y la razón. La memoria traduce los estados sociales de la cultura. (Baez, 2008). Halbwach (2004a), insiste en la imposibilidad de usar la memoria fuera de la sociedad. Los marcos sociales de la memoria encierran y relacionan los recuerdos individuales, de esta manera la memoria individual es un punto de vista de la memoria colectiva. La memoria siempre tiene una dimensión colectiva, ya que la significación de los acontecimientos memorizados por los sujetos se mide, usando la metáfora bíblica, según la vara de su cultura.

El latín, de donde proviene esta palabra “menor oris” refiere a el que recuerda. Y recordar “re cordis” significa volver al corazón. La memoria como hecho colectivo, devuelve el devenir del tiempo, pues al ser reafirmación, actualización y tradición, es también un eterno retorno, una escatología conmemorativa, “el ser de la memoria es la memoria del ser”. Por ello es “purificación de la muerte, nacionalidad y frontera”, una especie de templo y misterioso de asimetría filial en una “epifanía, resurrección, herencia, plexo y conexión gestada desde el rito y el relato” (Levinas, 1977).

Este referente colectivo es la base de la cultura y la conducta de los pueblos, gracias a ella se genera todo un repertorio de respuestas a los problemas de supervivencia. Lleva implícita los recuerdos obtenidos por imitación de una generación a otra y explícita los procesos de aprendizaje y mejoramiento de disciplinas, manifestaciones o técnicas. Por eso se ha definido como “la capacidad de conservar determinadas informaciones y remite ante todo a un complejo de funciones psíquicas, con el auxilio de las cuales el hombre está en condiciones de actualizar impresiones o informaciones pasadas o que él imagina como pasadas” (Le Goff, 1991, p 131).

Halbarwachs (2004b), insiste en señalar que la memoria individual se produce socialmente dado que los individuos reconstruyen sus recuerdos al conectar recuerdos de otros, formando así la memoria social. Esta es distinta a la historia que se construye a partir de los documentos y de las crónicas aceptadas como válidas por la academia. También a la que se construye desde el discurso del estado que pone en duda cualquier versión no oficial de los recuerdos. se trata más bien de una construcción desde el testimonio de individuos o grupos.

Leroi-Gourhan (1971), habla de una memoria étnica o etnomemoria que fomenta el miedo al olvido y el descubrimiento de otras fuentes, relatos y versiones. Son referentes de esta los mitos, especialmente los fundacionales, y las experiencias cargadas de un sentido de supervivencia comunitaria. Los rituales, como continuidad de los mitos, justificadores de los cánones de organización particular y reactualización de las creencias. Esta conmemoración y rememoración puede llegar a entenderse incluso como un elemento que pertenece al ámbito de lo sagrado, pues en el rito “la memoria personal no entra en juego, lo que cuenta es rememorar el acontecimiento mítico, el único digno de interés, porque es el único creador” (Eliade, 1985, p 90).

Conscientemente o no, los individuos y las sociedades siempre dieron formas a las representaciones de su propio pasado en función de lo que estaba en juego en el presente. La antropología debe prestar atención a estos mecanismos de elaboración de las modalidades de la memoria que se sitúan en un nivel totalizador de las diversas representaciones sociales (...) un acto

de memoria es ante todo una aventura personal o colectiva que consiste en ir a descubrirse uno mismo gracias a la retrospectiva, viaje azaroso y peligroso, porque lo que el pasado reserva a los hombres es indudablemente más incierto que lo que les reserva el futuro (Candau, 2002, p 123).

2.2. Los vencedores.

La memoria es entonces memoria cultural que conjuga la multiplicidad, es emergencia subsidiaria que posibilita lazos de reconocimiento grupal comunitario. En este proceso la rememoración funciona como un marco de acción colectiva. Generando así los indicadores culturales, que vienen a ser todo aquello que el hombre ha creado, identifica y le da pleno sentido. Estos suponen elementos ligados, entre otras muchas cosas, al origen, migración y reconocimiento intergrupales. A los mitos y la religión, que dan valor y sentido a la supervivencia comunitaria. La lengua, como modo privilegiado de comunicación de la cultura. La Historia, valores, costumbres, instituciones y tecnologías.

Se trata así de un proceso de construcción simbólica y afectiva que clasifica y que da respuesta a la necesidad humana de autoafirmación y reivindicación constante. Por ello se puede reconocer como una especie de sistema inmunológico contra modelos hegemónicos, cosmopolitismos, colonización, desterritorialización y globalización. Y es que quien borra la memoria de su adversario sometido en una conquista, pretende injertar su propia memoria para configurar una identidad sumisa.

Condena de la memoria o “*Dammatio Memoriae*” es el nombre que Báez (2008) a las “estrategias para manipular, recrear, o modificar la memoria colectiva e implantar una nueva censura para proteger, autoritariamente, una hegemonía política” (p 311). La hegemonía, siguiendo a Gramsci (1980), es entendida como la supremacía de un estado sobre otro, lo cual requiere aniquilar los motivos principales de la resistencia del adversario con propaganda o intervención interna o directa. Lo hegemónico demanda la reconfiguración de la identidad del adversario.

Estos procesos han recibido varias denominaciones que van a depender del punto de vista de los estudiosos del fenómeno. Aculturación es una palabra que aparece en 1881 siendo usada por John Wesley Powell para justificar la aniquilación cultural de los aborígenes de manera de posibilitar su transformación de salvajes a civilizados. La asociación americana de Antropología, en un texto de 1936 escrito por Redfield, Linton y Herkovits, la va a definir como “aquellos fenómenos que resultan cuando los grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto, continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o ambos grupos” (Baez,

2008, p 318). Se trata de una voz que sugiere procesos de asimilación y reducción y el paso de una cultura a otra (Aguirre, 1970).

Transculturación, por su parte, es el término usado por Fernando Ortiz (1978), usado en lugar del anterior y su referencia al paso de una cultura a otra. Identifica con esta categoría, a proceso transitivo de diferentes fases, que implica la pérdida de la cultura precedente (desculturación) y creación de nuevos fenómenos culturales (neoculturación). El término fue acogido y difundido por Malinowski y usado estudiosos latinoamericanos como Mariano Picón Salas (1994) y Ángel Rama (1982).

Otras categorías insisten sobre el fenómeno de la destrucción real de una nación o grupo étnico, basado en la concepción etnocentrista de la superioridad de una cultura sobre otras y que se da de manera simultánea a la transculturación, estas son etnocidio y genocidio. El genocidio y el etnocidio y su equivalente cultural memoricidio, fueron usados en América latina para mutilar la memoria cultural e histórica de los pueblos sometidos a la tradición occidental. Una exitosa operación que originó la adopción de esquemas conceptuales y culturales que sustituyeron sus percepciones particulares y originarias de sus realidades. Seis lenguas europeas reemplazan varios centenares de idiomas indígenas bajo un método de extinción genocida donde, según algunos cálculos conservadores, se originaron más de setenta millones de víctimas.

El saqueo cultural, la mutilación de la memoria y atacar la base fundamental de los referentes culturales de los pueblos forman parte de un discurso de dominación que ya había sido señalado por algunos documentos generado por la metrópoli. De hecho, la historia reciente de ese reino que se estaba constituyendo tras la expulsión de la cultura musulmana de la península, es un proyecto de expansión para buscar las riquezas necesarias para consolidar esa nueva realidad de dominación hegemónica. Sobre esta mirada ideologizada se escribe la historia del nuevo mundo. Si la historia está ideologizada, también lo estará el ser de los pueblos.

Por eso la historia y los imaginarios de las culturas de las poblaciones indígenas de Venezuela y América, a la llegada de los conquistadores, se ha caracterizado por tergiversaciones y falseamientos resultantes de las visiones sesgadas (Velázquez, 2010). El descubrimiento “oficial” de lo que es hoy el territorio venezolano, tierra firme del continente, tuvo lugar durante el tercer viaje de Cristóbal Colón a las Indias en 1498. Este recoge sus impresiones que son transcritas en una carta que será enviada a los Reyes Católicos. Estas se refieren, esencialmente, a informaciones relacionadas con esta mirada economicista de explotación de riquezas que favorezcan la expansión imperial.

La información etnológica se resume en solo cuatro párrafos, lo que señala que no es interés importante para la misión. Alrededor del sitio que Colón denominó “punta de Arenal”, identifica las características físicas, donde resalta la belleza corporal de los individuos, estableciendo diferencias en el color de piel, con los habitantes de las Antillas. Resalta el uso de armas, rasgo característico de las etnias caribes del norte de Venezuela. Los atuendos fabricados con algodón y teñidos con colores, lo que hace suponer un hecho que no se consideró importante como son las prácticas de fabricación de vestidos y enseres con algodón y el uso de las plantas tintóreas como hegemonía.

Al día siguiente vino de hacia Oriente una grande canoa con veinticuatro hombres, todos mancebos e muy ataviados de armas, arcos y flechas y tablachinas, y ellos, como dije, todos mancebos, de buena disposición y no negros, salvo más blancos que otros que hayan visto en las Indias, y que muy lindo gesto y fermosos cuerpos y los cabellos largos y llanos, cortados a la guisa de Castilla, y traían la cabeza atada con un pañuelo de algodón tejido a labores y colores, el cual creía yo que eran almaizar. Otro de estos pañuelos traía ceñidos e se cobijaban con él en lugar de pañetes (Colón, 197, P 174).

Más adelante va a narrar su navegación hacia el poniente y la llegada a la costa de tierra firme que denominaría como “Paria”, entendiéndolo que ese era el nombre dado por los naturales. Sigue hacia un sitio que sería nombrado como “del agujá” en donde refiere el encuentro con numerosos pobladores de la zona.

Llegué allí una mañana a hora de tercia, y por ver esa verdura y esa hermosura acordé surgir y ver esa gente, de los cuales luego vinieron en canoas a la nao rogándome de parte de su rey que descendiese en tierra. E cuando vinieron que no curé de ellos, vinieron a la nao infinitísimos en canoas y muchos traían piezas de oro al pescuezo y algunos atados a los brazos algunas perlas: holgué mucho cuando las vi, e procuré mucho de saber dónde las hallaban, y me dijeron que allí y de la parte norte de aquella tierra (Colón, 1971, p 176).

El almirante da aquí una interpretación del sistema político autóctono, proyectando sus propias estructuras políticas europeas sobre la sociedad indígena, una interpretación eurocéntrica de la estructura política, cosa que se mantuvo entre todos los cronistas posteriores. Hace énfasis en las piezas de oro, desconociendo que son producto de un intenso sistema de intercambio entre diferentes grupos de Suramérica. Igualmente, las perlas como material decorativo, codiciadas por los conquistadores desde en segundo viaje cuando habían recibido noticias de Cubagua, siendo la búsqueda de esta isla uno de los motivos del tercer viaje.

Sigue la transcripción de los testimonios de los españoles que envió a tierra y establecieron un contacto más dilatado con los indígenas:

Esta gente es muy mucha y toda de muy buen parecer, de la misma color que los otros de antes y muy tratables. La gente nuestra que fue a tierra los hallaron tan convenientes y los recibieron muy honradamente: dicen que luego que llegaron las barcas a tierra que vinieron dos personas principales con todo el pueblo, creen que el uno el padre y el otro era su hijo, y los llevaron a una casa muy grande hecha a dos aguas y no redonda como tienda de campo, como son estas otras, y allí tenían muchas sillas adonde los hicieron asentar y otras dode ellos se asentaron, y hicieron traer pan y de muchas frutas e vino de muchas maneras blanco e tinto, mas no de uvas: debe él de ser de diversas maneras, uno de una fruta y otro de otra, y asimismo debe de ser de ello de maíz, que es una simiente que hace una espiga como mazorca de que llevé yo allá y hay ya mucho en Castilla, y parece que aquel que lo tenía mejor lo traía por mayor excelencia y lo daba en gran precio. Los hombres todos estaban juntos en un cabo de la casa y las mujeres en otro. Recibieron ambas parte gran pena porque no se entendían, ellos para preguntar de nuestra patria y los nuestros por saber de la suya (Colón, 1971, p 176s)

Se deduce que la población ubicada más al interior del golfo pertenecía al mismo grupo étnico de los otros encontrados en la costa, de allí sus semejanzas físicas y culturales. Destaca el elevado número de indígenas existentes en el lugar, lo que supone la existencia de una amplia base de recursos alimenticios resultantes de las diversas actividades económicas. Hace énfasis en las favorables condiciones ecológicas, en cuanto a la calidad de los suelos y el régimen de lluvias que hacen posible la obtención de abundantes alimentos, así como el intenso comercio de estos pueblos con los vecinos.

Hace referencia al maíz y su importancia en la dieta de la población y su uso en la fabricación de bebidas fermentadas. Señala normas de comportamiento social relacionadas con el género, como la separación de espacios en las viviendas. No deja de resultar extraño el recibimiento amistoso ofrecido por estos grupos, después de los grandes desmanes y genocidios sucedidos en la española, pues pese a la distancia, esta noticia fue transmitida por las redes de comunicación que existían entre las islas y la costa. Finalmente destaca la dificultad para entablar comunicación verbal a pesar de que los colonizadores se hacían acompañar por intérpretes, lo que hace suponer que se trata de un grupo distinto a los que habitaban las Antillas.

En un último párrafo, Colón va a ratificar lo expuesto y destaca, desde una óptica militar, la superioridad de las embarcaciones indígenas sobre las españolas y deduce la existencia de poligamia entre los “señores principales”, jefes de las comunidades. “Las canoas de ellos son muy grandes y de mejor hechura que no son otras y más livianas, y en el medio de cada una tienen un apartamiento como cámara, en que ví que andaban los principales con sus mujeres” (Colón, 1971, p 178).

Ambiciosos y analfabeta, la gran mayoría de los españoles llegaron buscando riquezas y poder, en una época en que se imponía un proceso de transformación del sistema mundo, que daría como resultado la implantación de un nuevo y moderno sistema mundial, el capitalismo (Wallerstein, 1979). Sin embargo, otro grupo de letrados serían los encargados de convertir la historia, la literatura y la producción cultural europea en herramientas para la implantación de una nueva hegemonía y la justificación de los métodos crueles y violentos que abundaron en este cometido.

Ante la mirada de estos personajes, la naturaleza y las realidades desconocidas se convierten en una empresa constructora de mitos y la historia que comienza a forjarse descansa sobre una serie de cuentos cómplices que no resisten un examen detenido. Así la literatura que se genera se va a construir sobre un proyecto hegemónico de expansión colonialista del imperio español, proyectada desde el poder y con una clara motivación política.

Ejemplo palpable de esto es la Gramática de Antonio Nebrija, que termina de imprimirse el 18 de agosto de 1492. El autor señala como su libro puede ser una efectiva arma de dominación y unificación en los nuevos dominios de la nueva monarquía hispánica y su imposición como instrumento de unificación. Hasta ese momento el castellano era una lengua minoritaria hablada casi exclusivamente por las clases dirigentes de Aragón. En otras regiones como Valencia, Barcelona, Palma, Nápoles Palermo o Cagliari, predominaba el catalán.

Después que su alteza haya sometido a bárbaros pueblos y a naciones de diversas lenguas, con la conquista vendrá la necesidad de aceptar las leyes que el conquistador impone a los conquistados y entre ellos nuestro idioma, con esta gran obra serán capaces de aprenderlo, tal como nosotros aprendemos latín a través de la gramática latina (...) Siempre la Lengua fue compañera del imperio (Nebrija, 2014, p 10).

El tema no es solo lingüístico, es una fuerza para trazar, abrir y controlar rutas, territorios, paisajes, vías, fronteras y marchas, para inscribir y vigilar sus propias huellas. Las luchas en la lengua son luchas por el territorio, una dimensión material y tangible que es económica, de costumbres, cultura y leyes.

3. Las Crónicas de Indias y el mito colonialista

1492 representó el destronamiento del Mediterráneo por el Caribe y el Atlántico, el comienzo de la apertura de la civilización latino germánica con la conquista del caribe y el inicio del mito moderno de la superioridad europea sobre otras culturas. Europa se auto representa como perteneciente a la zona del “Ser”, mientras américa queda supeditada a la del “no ser”. Se trata del mayor encubrimiento de la identidad del otro, de la destrucción de la alteridad de la realidad (Grosfoguer, 2012).

Es también el derrumbe del pensamiento religioso por uno secular, cuando comienza a irrumpir un nuevo modo de narrativa de claro carácter justificativo basado ya no en los valores de la cristiandad, sino en el discurso secular de las leyes y las instituciones humanas. Así, la conquista transforma a los pueblos originarios, pero también a Europa que pasa del “Yo pienso al yo conquisto” (Dussel, 2008), es decir, toma de conciencia del ego dominador que había sido neutralizado durante más de 800 años por la cultura, la ciencia de los árabes.

Europa se hace moderna gracias a su articulación hacia la colonización y la conquista, violencia pura que exterminó totalmente a los pueblos originarios del Caribe. La modernidad se constituye, entonces, como el nuevo mito colonialista.

Europa comienza a tener colonias y a partir de esta nueva realidad comienza a producirse la ya señalada narrativa que se interpreta a sí misma, creando un nuevo discurso en todos los niveles de la cotidianidad y la ciencia, pero prejuiciada por la superioridad metafísica de lo europeo y lo moderno. Se trata de una retórica, un contenido normativo que se impone y se argumenta para ser aceptado y que propone como utopía u horizonte de realización, la producción de riqueza, vencer la pobreza, lograr una fraternidad y libertad. Utopía que ha llegado a instancias negativas que ni ella misma había previsto.

Después de la llegada a América por parte de los europeos, se conocieron los relatos de los llamados cronistas de Indias, que informaban sobre la geografía y el modo de vida de los indígenas latinoamericanos. Las relaciones del mismo Cristóbal Colón, de su hijo Hernando, la famosa carta de Américo Vesputio puede considerarse como las primeras crónicas. A ellos hay que agregarles textos de descubridores y conquistadores como Hernán Cortés. El carácter justificativo de esa producción es claro.

Se puede decir entonces que las crónicas son conjunto heterogéneo de narraciones que han sido clasificadas por su autoría, tiempo de escritura, o posición frente a la conquista. Fueron hechas por un diverso grupo de cronistas, que escribieron directamente sus vivencias y experiencias durante viajes iniciales a América. Otros recolectaron las experiencias relatadas por testigos y protagonistas de los hechos recopilados. Constituyen un archivo histórico excepcional para estudiar el lenguaje, las motivaciones o los pensamientos preponderantes en la campaña de conquista y colonización de América por parte de los españoles del siglo XVI y de sus consecuencias en los años subsiguientes. Muchos cronistas de Indias se centraron en zonas geográficas específicas, haciendo crónicas

regionales de reinos de América, algunos de ellos eran frailes que actuaron como misioneros y su obra contribuyó de forma decisiva a la evolución de la lengua castellana.

Oficialmente el cargo de cronista mayor de Indias se inicia con la documentación reunida por Pedro Mártir de Anglería que se pasa en 1526 a Fray Antonio de Guevara, cronista de Castilla; y con Juan López de Velasco que hace lo propio con los papeles del cosmógrafo mayor Alonso de Santa Cruz, a los que suma el cargo de cronista. Antonio de Herrera es nombrado cronista mayor de Indias en 1596, y publica entre 1601 y 1615 la Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del mar Océano, conocida como Décadas. Antonio de León Pinelo (nacido en Lima, que había recopilado las leyes de Indias), Antonio de Solís y Pedro Fernández del Pulgar cubrieron el cargo durante el siglo XVII. En el siglo XVIII la institución confluye con la creación de la Real Academia de la Historia y el Archivo General de Indias. Muchos cronistas de Indias se centraron en zonas geográficas específicas, haciendo crónicas regionales de reinos de A

En tal sentido, Felipe II en 1572, describe el para qué la constitución de esta figura, “deseando que la memoria de los hechos y cosas acaecidas en esas partes se conserve y que en nuestro Consejo de las indias haya la noticia que deben haber de ella y sean digna de saberse, hemos proveído persona a cuyo cargo sean recopiladas y hacer historia de ellas” (Del castillo, 2004, p 23).

Aporte en sentido contrario a los demás cronistas, lo realiza Fray Bartolomé de las Casas con su “Brevisima relación de la destrucción de las Indias” (1986), fue tan trascendental que dio origen a la Junta de Valladolid, en que le dio réplica Juan Ginés de Sepúlveda. Representa el origen de la llamada Leyenda negra al divulgarse por toda Europa como propaganda antiespañola. Esta visión de los indígenas, que vieron sus documentos y cultura material saqueados y destruidos, fue posible por algunos casos excepcionales, como el del inca Felipe Guamán Poma de Ayala en su “Primer nueva corónica y buen gobierno”, escrita alrededor de 1615 (1980).

Capacidad de fabulación generada por estos personajes estuvo sustentada sobre cuatro columnas: la mitología greco-romana, heredada de los mitos clásicos que se extendieron durante el renacimiento. La mitología judeocristiana, inspirada en las narraciones bíblicas y todas las narrativas generadas a partir de ella y de textos piadosos y devocionales. Y la concepción tradicional del mundo, proveniente de las tradiciones ancestrales de los pueblos europeos antes de la llegada del cristianismo o permeada en él bajo la forma de ceremonias, narrativas e imaginario de la cultura popular (Acosta, 1992).

Estas fuentes se van a encontrar presentes en los libros de caballería, de gran difusión en España y Portugal y que van a contribuir a la construcción de una moral castrense que se originaría como secuela de las conflagraciones de la península, justificadas por bulas papales como “guerra justa” y que se usan como un modo de estimular un orgullo nacional hacia una nueva realidad que hasta entonces no existía, España, traducida en “el culto al héroe, al conquistador dentro de una fuerte motivación religiosa”, es el “gusto por la aventura y exaltación de la hazaña”(Pereira, 1991, p 10).

La invención de lo extraordinario ha acompañado al género humano desde la más remota edad de su conciencia. Antecedentes de esto son Platón que en el Timeo describe el reino de la Atlántida, Teopompos de Quios que en el siglo IV aC escribe sobre la tierra de Meropica situada al final del océano atlántico. Plinio describió continentes remotos donde habitaban pueblos raros y Tomás Moro escribe su utopía inspirada en América. Pero fue la literatura caballerescas la que mejor cumplió esta función. Las narraciones de caballería van a servir como estímulo para participar en la guerra contra sus musulmanes, al proporcionar motivos, reales e imaginarios, para embarcarse en este tipo de aventuras. Ya desde el siglo XV y XVI las novelas no exaltan las figuras de los reyes y príncipes, sino la del mismo caballero que protagoniza las historias.

Sobre el imaginario caballeresco, se va a construir una moral castrense, secuela además de las conflagraciones de España justificadas en las bulas papales que las presentan como guerras justas. Esta valoración hecha por el mismísimo representante de Dios en la tierra, excita el orgullo nacional traducida en el culto al héroe y al conquistador. De aquí se explica la fuerte motivación religiosa que el fenómeno produjo y la presencia de un santo que encarnara, cristianizando, estos valores. Así el apóstol Santiago, cuyo cuerpo había sido traído milagrosamente a Compostela, se transforma en Santiago Matamoros, que va a pelear al lado de las huestes españolas contra los musulmanes (moros) y que luego los acompañará en sus guerras ante cualquier enemigo. En América contra los indios, aparece como abanderado de las huestes, gallardo jinete en caballo blanco, la espada desenvainada, Santiago Mata indios.

Sin duda queda aquí, “la pervivencia de la ideología del señor feudal y de las aspiraciones de estamentos que propugnan por alcanzar el poder a través de la hazaña bélica”. Así la aventura, la fantasía y la codicia, parecen fundirse en “un solo haz motivador tras esos sueños o anhelos, como alimento surreal” (Pereira, 1991, p 11).

A pesar de las prohibiciones de trasladar novelas a las indias, el libro de caballería encuentra un sitio secreto en el equipaje de los viajeros. Una de las características de esta literatura, es que este

tiene la particularidad de privilegiar las metáforas. Muchas de sus narrativas e incluso presupuestos más acabados, se han formulado desde esta figura literaria. Una de las más recurrentes y constantes imágenes que lo han acompañado es el de la preeminencia etnocentrista que despunta en casi todas las crónicas y escritos es la preeminencia etnocentrista de la que ya se ha hecho referencia. Así la aventura, fantasía y codicia parecen fundirse en un solo haz motivador y la novela de caballería está tras esos sueños, anhelos y actitudes.

Dentro de su influencia se constituyen las formas de entender las realidades, desde las del cuerpo, las que no tienen sustrato material y las del mundo mismo. El espacio, la tierra y todo lo que sobre ella se desarrolla, se va a inscribir en esta orientación de dominio y superioridad de lo europeo sobre lo autóctono. Es decir, se genera una emergencia del espacio como relación de estas metáforas que suponen incluso una mirada de un territorio determinado en un contexto histórico particular.

Este fenómeno de implantación de ese proyecto hegemónico construido sobre este etnocentrismo y justificado posteriormente por un discurso histórico literario hegemónico, se puede comprobar en el desarrollo de la conquista y colonización del Valle de Santiago, sitio donde fue fundada la “Villa de San Cristóbal”. Se devela así, un modo de imaginar lo real espacial, matriz de las referencias con que se van a imaginar todos los aspectos de la realidad pasada y presente de esta tierra andina.

3.1. Un modelo de imposición colonial tras los nombres de la Villa de San Cristóbal.

3.1.1. Contexto: 1531.

Los Welser eran una familia de banqueros que el 27 de marzo de 1528, firman un convenio con la corona de los Augsburgo, representada por un endeudado emperador Carlos V, para la explotación de los territorios que van desde Maracayana hasta el río del hacha. El 28 de febrero de 1529 el nuevo gobernador a la recién fundada Coro en medio de una gran pompa. El Libro I, capítulo 8 de la Recopilación historial de Venezuela, escrita por Fray Pedro Aguado, hace referencia a la primera incursión de los Welser en el espacio territorial que posteriormente se conocerá como el Valle de Santiago y donde, 30 años después, se consolidará la Villa de San Cristóbal. Su título va a sintetizar los contenidos que recogerá este Franciscano: “En el cual se describe como metiéndose Vasconia por los despoblados y arcabucos de la culata de la laguna, pereció de hambre él y todos los demás que con él iban”.

Gascuña o Vasconia, usado indiferentemente por el cronista, es el nombre del lugarteniente designado por el entonces Gobernador Micer Ambrosio Alfinger, para que con 25 soldados trasladara a la ciudad de Coro todo el oro “rancheado” a lo largo de un inmenso territorio. Se calcula en 60mil pesos el precio de los objetos, en su mayoría de carácter religioso, que en su larga travesía habían arrebatado a sangre y fuego. Habían partido de Coro caminando la costa pasando por el lago hasta internarse en el continente desde la desembocadura del llamado Río del hacha. Después de muchas guerras y caminos se encontraban cerca de donde, más adelante, se fundaría Pamplona.

Vuelven a Coro:

por muy diferente camino que habían traído con su gobernador, porque como el paraje donde a la sazón estaban era más arriba de la culata de la laguna de Maracaibo, parecía buena conjetura que atravesando o bojando por tierra la serranía que por allí había, ir a salir de la otra banda de la laguna, sin tener necesidad de atravesar aquel ancho lago ni desandar el camino andado (Aguado I, p 77).

Caminó algunos días por tierra alta aunque montuosa y mal poblada... era cubierta de muy altas montañas y arcabucos... todo sería acompañado de algunas raras poblaciones... caminando algunos días por despoblados, siguieron la travesía de la culata de la laguna sin que ningún camino le guiase, apartándose tanto de las poblaciones que a las espaldas dejaban, que cuando quisieron volver no pudieron por respecto de que se les había acabado la comida que llevaban, y sin ningún recurso de mantenimiento, como sólo esperanza de hallarlo adelante... acordaron poner o dejar el oro escondido o enterrado en una parte señalada, para que si saliesen a poblaciones españolas o de indios pudiesen volver por ello... Vasconia y su gente enterraron estos 60mil pesos al pie de una Ceiba, árbol muy grande y señalado de aquella comarca, y casi dejando sus corazones allí soterrados con aquel metal, comenzaron a caminar por aquellas montañas, a ver si podían hallar algún género de comida de cualquier suerte que fuese; y viendo que no lo hallaban y que las naturales fuerzas casi del todo les iba faltando, comenzaron a matar algunos indios e indias a las que consigo llevaban para comer de ellos (Aguado I, p 77s).

El sueño de este momento lo constituye la idea de el paraíso, lo paradisiaco, el esplendor físico, las riquezas. La sensibilidad de los descubridores europeos ante la magnificencia del trópico, les lleva a emplazar el paraíso terrenal en Paria y el litoral guayanés, como se registró desde el principio con los testimonios de Cristóbal Colón y Américo Vespucio. En ambos, la naturaleza tropical está en perfecta armonía con sus riquezas paradisiacas, lo que lograron transmitir a la Europa en el alumbramiento de la Edad Moderna” (Cunill, 2011, p 47). De esto existía ya una dilatada tradición de la cual da testimonio, entre muchas otras cosas, los mapas de la época. Y es que todos los viajeros conocían una abundante cartografía medieval que señalaba las múltiples posibilidades de

un emplazamiento del edén. En muchos de ellos, el paraíso era accesible a los más devotos y valientes, tras un dilatado trayecto por un mar lleno de monstruos.

Esta idea de lo paradisiaco se extendió pronto a los territorios del “nuevo mundo”.

Dominaba un clima paradisiaco de primavera perenne con temperaturas deleitosas, sin la variedad de estaciones que se reconocen en los climas europeos; flora fragante siempre verde y frondosa y compuesta de árboles frutales, prados extensos y flores multicolores. En dichos parajes se distinguían aves que embujaban por su canto y deslumbrantes colores, junto a animales míticos. (Cunill, 2011, p 47).

En las cortes europeas, en la alborada de los tiempos modernos, dominaba la incredulidad hacia el imaginario edénico medieval. Por eso sonríen ante las afirmaciones del almirante, mientras que Vesputio, más avezado en el mundo cortesano, habla más bien de lo paradisiaco, partiendo ya no de los mitos sino de la fauna y flora. Por esto, “la persuasión colombina de que el paraíso terrestre estaba inserto en la geografía de Paria no tuvo gran interés en la Europa de su tiempo. Gran diferencia con los hallazgos perlíferos y otros aspectos...” (Cunill, 2011, p 49).

El esplendor físico de Venezuela, su territorio, su biodiversidad y recursos naturales, se fueron conociendo gracias a los viajes de andaluces por el litoral. Alonso de Ojeda, Juan de la Cosa, Américo Vesputio, Alonso Niño y Cristóbal Guerra en 1499. Vicente Yáñez Pinzón y Diego de Lepe en 1500 entre otros, navegaron desde la desembocadura del Amazonas hasta el Orinoco y de allí por Maracapaná, Paria, Trinidad, hasta la Goajira. Esta grandeza de superficie territorial se refuerza con la importancia estratégica de su situación geográfica que le da pronta accesibilidad al Atlántico y en consecuencia al Mediterráneo. Un territorio sobre el mar de los Caribes, vía obligada de las rutas de la carrera de las indias.

Otro valor fundamental se encuentra en el hallazgo de perlas y oro recogido en los centros indígenas, así como materiales preciosos para el ornato español. Productos exóticos, rica biodiversidad, recursos minerales y elaboradas manufacturas, van a satisfacer la sensibilidad europea. “La realidad de las importaciones americanas por la carrera de las indias supera al imaginario de la fantasía” (Cunill, 2011, p 29)

La Realidad o El desencantamiento del nuevo mundo se da tras la búsqueda de un huidizo paraíso que no era tal, viene el desencanto. Volver sin un gigantesco tesoro, reconocer que es un equívoco la extensión del mito de las riquezas del Perú y Tenochtitlan causan un terrible desencanto dentro de la epopeya cotidiana de los que venían tras el sueño de una riqueza fácil (Salvioni, 2004). Pobreza desesperación, canibalismo, se proyectan sobre la realidad regional en una rotunda oposición con el mito de sus riquezas y promesas. Se da un terrible desajuste entre el mito y la experiencia. Esto

traerá como consecuencia un cambio en el discurso que se había hegemonizado en un primer momento. Del desbordamiento, la desproporción, la maravilla, las figuras fantásticas se pasa a otro del defecto, la violencia histórica, los hechos, la desgracia, las guerras.

Así, ante la visión fecunda de las formas y el sentido, se contrapone una visión defectiva donde la negatividad despoja la forma y escatima el sentido. Un discurso de la escases que banalizará incluso lo notable y que juntos van a construir el modelo cultural de las sumas mezclas y de las nuevas realizaciones que hacen la diferencia latinoamericana. Ante esta realidad, ni siquiera la cultura de los libros se revela útil para la supervivencia en estos territorios descomunales.

La misma historia se convierte en crónicas de fracasos y desencantos. De todos aquellos que se pierden y se comen en las selvas del piedemonte norteño y sur del lago, solo sobrevive Francisco Martí. Abrazado de un tronco se deja llevar por la corriente de un río, ¿Zulia, Catatumbo, Escalante?, para ser recatado por una comunidad indígena con quienes se queda a convivir. Encontrado por los españoles años más tarde, es obligado a servir de guía en busca del tesoro escondido que ya se había convertido en una obsesión al conocerse lo sucedido con la malograda expedición Welser. Escapa varias veces buscando retornar al cobijo de sus salvadores.

Al saberse en Coro la muerte del gobernador Alfínger, al ser atravesada su garganta por una flecha envenenada cerca de Chinácota, le sucede Jorge Spira. Acompañado por Felipe de Utre, emprende una nueva expedición en 1534, esta vez hacia los llanos de Barinas. Sigue por el piedemonte en dirección a occidente. Pasa por el sur del Táchira, donde envía al teniente capitán Francisco Velazco a buscar alimentos en los valles altos. Allí encuentran una “gran casa secreta con un gran cultivo de maíz” (Simón II, p60). Continúa hacia lo que es hoy Pamplona y continúa a Tunja y Santa Fe.

En 1535, Nicolás Federmann sale de Coro, pasa por el rancharío fundado por Alfínger donde después se consolidará Maracaibo. Ya en la costa occidental se encamina hacia la depresión del Táchira. Pasa muchos trabajos en “...dos muy largas y extendidas ciénagas, llamadas Arechona y Caocao que, aunque de poca agua, eran dificultosas de pasar por ser tan lamosas y llenas de cieno” (Simón II, p63). Sube luego a la cordillera, allí llegan a pueblos de naturales donde “encontraban algunas ropas y mantas de algodón razonable, y cantidad de hilo de lo mismo, de muchos colores, en ovillos y madejas, que tenían escondido los indios, por librarlo de las manos de los españoles” (Simón II, p64).

En la cordillera pasa el invierno “que iba despuntando aprisa...”, envía delante al capitán Pedro de Limpias, “...buscando en ella algún buen sitio acomodado en suelos y de comidas, donde poder con alguna comodidad invernar todos... halló cantidad de pueblos con abundancia de comida y sitios como deseaban para pasar el invierno” (Simón II, p65). Ya en 1536, sigue a los llanos, funda un pueblo a orillas del río Meta y sube el páramo de Sumapaz. En el altiplano de los Muisca se va a encontrar con Sebastián Benalcázar, que sube desde el Ecuador y Gonzalo Ximenes de Quezada que ya andaba por allí y quien fundaría en el sitio del encuentro a Santa Fe de Bogotá.

En 1541, Hernán Pérez de Quezada, es enviado por su hermano el gobernador Gonzalo Ximenes, a conquistar La Casa del Sol, que las leyendas reláxicas situaban cerca de las actuales fronteras colombo venezolanas. Años antes, su hermano había encontrado y destruido una de esas casas porque no halló en ella tesoros sino momias, maíz y mantas, mientras porfiaba que en algún sitio había otra llena de oro. Ese templo de Sogamoso

era un bohío o casa de admirable grandeza. Tenía 200 pasos de largo y cada frente 2 puertas grandes... era un templo de aquellos bárbaros donde hacían sus sacrificios al sol, a quien tenían por dios y en donde tenían muchas doncellas recogidas, que eran ofrecidas como sacrificio por sus padres, con las cuales estaba un indio viejo, que era como sacerdote para aquellos ofrecimientos.” (Aguado I, p179).

Cerca de Chinácota, antiguos soldados que acompañaron a Alfínger le hicieron desistir de la idea de seguir tras los pasos de Iñigo de Vasconia.

3.1.2. Contexto: 1547.

Fray Pedro Aguado será quien por primera vez describa la empresa asumida por los habitantes de El Tocuyo (agua de yuca), el descubrir la provincia de las sierras nevadas y consolidar un camino para el intercambio de ganado y víveres con la Nueva Granada. La expedición organizada para esto fue dirigida por el capitán Alonzo Pérez de Tolosa quien “...subiendo por el río Apure arriba, fue a dar al valle de Santiago, donde ahora está la Villa de San Cristóbal del Nuevo Reino, y de allí a los llanos de Cúcuta” (Aguado I, p299), se encontraría con grandes dificultades que lo harían fracasar en su misión y regresar sobre los pasos andados.

Y siguieron por otro río (Uribante) que con ese mismo se junta, que baja de las provincias y valle de Santiago...caminaron por este río... nuestros españoles, y cuando estaban cerca del propio valle, les salieron a recibir, con armas en las manos, muy gran número de naturales del propio valle de Santiago, que teniendo noticia de las nuevas gentes que hacía su tierra se acercaban, con determinación de defender la entrada y rebatirlos si pudiesen, habían salíosle al encuentro, una

jornada río abajo, por la angostura de él. Mas después de cerca se vieron, admirados y espantados de ver la nueva manera de gentes nunca por ellos vista, y los caballos y perros que llevaban, fueron suspensos de tal suerte que ni para acometer les quedó ánimo, a los cuales los españoles arremetieron y mataron e hirieron muchos de ellos... y de algunos indios que tomaron tuvieron noticia los nuestros, que más arriba estaba otra población o pueblo grande, que era el que ahora es la Villa de San Cristóbal, llamado el pueblo de las auyamas, por la mucha abundancia que de ella había en este pueblo... pues a este pueblo de la auyamas caminó al otro día el capitán Tolosa haciendo la jornada de noche por ser menos sentido por los naturales, y llegando al pueblo cuando amanecía, como ya los indios tuviesen noticia de los españoles o de sus crueldades y los vieses entrar por sus puertas, dieron se más a huir que a tomar las armas ni defenderse” (Aguado I, p300s).

Diego de Lozada va a capturar mujeres y niños escondidos en la otra banda del río. En Táriba, un nuevo enfrentamiento donde resulta herido Pérez de Tolosa, salen huyendo del valle hacia la Loma del Viento y de allí a los llanos de Cúcuta. Se decide el regreso al Tocuyo, aunque algunos hombres prefieren aventurarse hacia la Nueva Granada buscando los caminos por donde anduvo Pérez de Quezada.

El Sueño de ese momento era la búsqueda del oro aluvial

Fue sostenida la demanda hispánica de minerales preciosos americanos, contribuyendo los territorios que hoy corresponden a Venezuela a satisfacer moderadamente desde finales del siglo XV hasta comienzos del XVII. Estas cantidades discretas, nada comparables a las reproducciones auríferas mexicanas, centroamericanas, peruanas y del Nuevo Reino de Granada, no fueron suficientes para satisfacer el afán excesivo de riquezas en las islas antillanas y en la península Ibérica (Cunill, 2011, p171).

Desde el principio los reyes y las cortes vieron en la aventura de las indias desde el único objetivo de la búsqueda de oro y poder en una época en que se imponía el capitalismo y la modernidad. Por ello no hubo interés por las narrativas del paraíso, pero sí por las muestras de oro que llevó de vuelta el almirante.

El deseo vehemente por el oro, el apetito sensual por su calidad y cantidad, tenía una percepción distinta en Europa y América. En el viejo continente su posesión era sinónimo indiscutible de riqueza y por ende de poder, de allí el interés pecuniario de su atesoramiento. Mientras que para los pueblos originarios de América no era atesorado, sino usado como adorno, es decir tenía un valor estético y un soporte de la memoria mitológica y simbólica. Ejemplo de esto es la costumbre de pueblos chibchas de mezclar oro de elevada pureza con otro material, como el cobre, para lograr una

aleación donde simbólicamente se hacen presentes dos principios de su cosmovisión: sol – luna/ Chía – Ches.

Cristóbal Colón había hallado en las Antillas “oro guanín de baja ley”, llamado también chafalonía o tumbaga que los indígenas decían que procedían de tierras más allá de las islas. En 1499 Pedro Alonso Niño y Cristóbal Guerra establecen lo que se conoció la ruta del oro guanín en el litoral del continente, donde estos hacían transacciones de baratijas europeas por sal, oro, perlas y artesanías. Llegaron a acopiar importantes cantidades de oro utilizado por los aborígenes en múltiples formas de ornamento y que fueron ulteriormente fundidos. Esto es testimonio de la insensibilidad de los “descubridores” europeos por la belleza del oro trabajado por los artesanos indígenas, que tenían un hondo contenido simbólico que expresaba la sensibilidad mítica de las diversas etnias.

El continuo robo y arrebato a las diversas poblaciones, del oro guanín que tenían acumulado por generaciones, se mantuvo con fuerte vigencia hasta las primeras décadas del siglo XVI, para luego desaparecer rápidamente por la intensidad depredadora de estos botines. Esto hizo que los invasores buscaran los paisajes que eran fuentes locales de suministro aurífero. El gobernador Juan Pérez de Tolosa dedicó grandes esfuerzos a labores de exploración para precisar noticias de oro aluvial. Esta es la verdadera razón de la expedición hecha por su hermano Alonso hacia las sierras nevadas.

La obsesión del oro va a dar origen al mito de “El Dorado”. El cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, narra el encuentro de Nicolás Federmann, Sebastián Benalcázar, Gonzalo Jiménez de Quesada en 1538, durante su encuentro en la sabana de Bogotá, comparten informaciones sobre ciudades doradas y un ritual chibcha en laguna de Guatavita, donde un cacique bañado en polvo de oro navegaba en la laguna, dejaba en ella ofrendas de oro y el mismo se sumergía para dejar el oro que estaba adherido a su cuerpo. Pronto la búsqueda de la ciudad hecha totalmente de oro se instala en las mentes calenturientas de los ambiciosos conquistadores. El dorado se buscó en Bolivia, en el norte de Argentina y en Chile, acompañando a historias de incas fugitivos que llevaban consigo el oro de sus maravillosos templos. El dorado ocupa también voluminosas páginas en los textos de los escritos de cronistas como: Fernández de Oviedo, Juan Castellanos, Pedro Aguado, Pedro Simón, Walter Raleigh, etc.

En México el mito se funde con el del oro equinoccial, aquella barra de oro que marca bajo la tierra el recorrido de la línea equinoccial del hemisferio septentrional. En Perú se buscó hasta hace muy la ciudad de Paititi, descrita por un jesuita internado en la amazonia como el sitio donde estaba

todo el oro salvado por los incas. En las expediciones por el río marañón, llamado después río de las Amazonas, lograron ver desde lo lejos el brillo de las ciudades de oro de la poderosa tribu de los Omagua. Ciudades de oro eran, según sus fantasías, las extrañas construcciones de Quivira y Cíbola, grandes poblados de los indios en lo que es hoy el sur de los EEUU. En Colombia perduró el imaginario del cacique de la laguna de Guatavita. Y por el Orinoco venezolano los expedicionarios de diversas naciones europeas, buscaban la esquiua ciudad de Manoa.

En Venezuela fueron halladas en 1552 las famosas minas de Buría, por el capitán Damián del Barrio. Estas originaron traslados y fundaciones, como la de Nueva Segovia de Barquisimeto. De efímera vida fueron estos recursos auríferos, pues las minas fueron destruidas por la rebelión del negro Miguel en 1532 y achuntadas, con el desvío de las aguas de un río, años después por los indios Jirajaras.

La realidad la va a explicar la imagen de la auyama, verde por fuera y amarilla por dentro, metáfora de la mina de oro. Las narrativas de la expedición de Alonso Pérez de Tolosa, va a permitir revelar algunas características del asentamiento de los pueblos originarios del valle de Santiago. Centros urbanos pequeños que se encontraban hacia la entrada sur del valle, hacia la banda izquierda del río llamada Zorca, una muy numerosa en el sitio de Táriba y otra importante en la loma del viento o Capacho. Las mismas tenían como centro, espacios comunes donde se encontraban centros ceremoniales y espacios para el intercambio de productos. Estos funcionaban también como un espacio cotidiano para el encuentro memorístico, para la planificación cotidiana y para el ejercicio de una especie de poder comunitario.

En todo el valle se va a reproducir un patrón de poblamiento andino que muchos han identificado como una gran planta de auyama. Centros poblados numerosos (Táriba, Capacho), unidos por una red de caninos con otros agrupamientos más pequeños ubicado en las laderas de las montañas, usadas después de hacer en ellas terrazas o andenes para sus casas y cultivos. Normalmente con especialización en determinado rublo o actividad, sin descuidar otros en menor escala para la subsistencia, que era intercambiado en los grandes centros

Más allá del valle, hacia las tierras bajas del norte y del sur, persistía un patrón de asentamiento amazónico. Este se caracterizaba por la presencia de pequeños grupos familiares, con cultivos diversos para su propia subsistencia, que a lo largo de los caminos iban construyendo redes solidarias, con base a las alianzas familiares, pero con cierta independencia entre sí. Sus excedentes varios eran

usados para comercializar con otros grupos ubicados en otros espacios geográficos, cosa que hacían ciertos miembros dedicados a ello.

La superposición de estas redes o circuitos productivos, sobre los centros de encuentro, reforzado por la presencia simbólica del sitio sagrado de una deidad agrícola y de intercambio de bienes, van a mostrar la forma metafórica de la mata de auyama, Un centro significado por el fruto, rodeado de múltiples ramajes, ramajes que los invasores destruían para llegar a un fruto que era abierto para extraer de él la pulpa amarilla escondida. Amarilla como el oro soñado y deseado enfermizamente.

En 1549, Ortún Velásquez de Velasco buscaba sitio para fundar una población que sirviera de centro de expansión colonial en la prometedora región. Lucas Fernández de Piedrahita será quien narre este episodio: Velasco envía a “...Pedro de Urzúa y sus capitanes a que corriese lo más sustancial de la provincia... para buscar un sitio de fundación”. Estos siguen hacia los llanos de Cúcuta y de allí hacia el Táchira. “Y vencidas las Lomas del Viento penetraron hasta el valle de Santiago, de donde vueltas y juntas en un campo las tropas, resolvieron por voto del maese de campo poblar en el llano del Espíritu Santo, sitio más deleitoso al parecer y que desde él, como centro, podían repartirse a la provincia las influencias del gobierno militar y político” (Fernández de Piedrahita, 1962, p 234).

Así Velásquez de Velasco y Urzúa, fundaría en noviembre de ese año, 1549, la ciudad de Pamplona. Desde el cabildo de esa “muy noble y muy hidalga ciudad” se organizarían las expediciones que buscarían conquistar la región de las sierras nevadas.

3.1.3. Contexto: 1558.

Fray Pedro aguado en su libro undécimo, capítulo tercero, va a describir como Juan Rodríguez Suarez y la demás gente salieron del alojamiento de Cúcuta y fueron al valle de Santiago. “Este Juan Rodríguez era un hombre a quien los indios temían mucho por ser inhumano con ellos” (Aguado I, p354).

Se fue a alojar a la Loma del Viento, llamada de ese sobrenombre por la gran tempestad que en ella continuo corre de vientos de muchas partes de tan fuerte que... el tiempo que estuvieron alojados en esta loma no pudieron tener toldo ni tienda armada que todas las derribaba o rompía la furia del aire. Comienzase desde esa loma las vertientes del valle de Santiago... viéndose desde ese alojamiento algunos pueblos de indios que en las chapas fronteras y altos había... Iba Juan Rodríguez muy airado y enojado, porque en el camino que ese día había llevado se le había estacado o lastimado un caballo en ciertas estacas o dardos que para este

uso tenían los indios puestos por junto al camino, entre altos pajonales; y queriendo apeteer su ira y cólera con hacer un abominable castigo, tomó de los indios que en poder de Juan Andrés halló presos, y con las propias flechas que en sus casas habían hallado, teniéndole los indios seguramente algunos soldados, él, con su propia mano, los flechaba y metía con crueldad de bárbaros las flechas por el cuerpo, sin merecerlo el delito ni saber si estos indios habían sido los autores de que él recibiese el daño que su caballo había recibido (Aguado II, p387).

Prosiguió Juan Rodríguez por el valle de Santiago adelante, y discurriendo por él lo anduvo todo en espacio de un mes. Los indios habían cobreado miedo a los españoles por algunas crueldades que ellos habían oído decir, y no osando esperar en sus poblaciones y casas les pegaban fuego retirándose ellos a lugares montuosos donde parecían tener seguridad... porque Juan Rodríguez, deseando que entre estos bárbaros fuese su nombre temido por sus crueldades, antes que, amado por misericordia, envió diversas veces a Juan Esteban con gente de noche a buscar rancherías de los indios (Aguado II, p388).

El Sueño, la manifestación de los valores contenidos en el espíritu de la Caballería. La realidad: esas indias equivocadas y malditas (Fernosio, 1990) representadas en un totalitarismo diacrónico, criterio estético de la grandeza como categoría dominante en la valoración de los hechos de la historia. Divina preponderancia de lo europeo como justificación del frenético ejercicio de dominación. Es decir, es la raza elegida por dios para someter las inferiores de América.

Los perros, de tanta importancia como los caballos, se traían por jaurías. Lebreles o álamos, cruce de dugo y mastina, eran unos auténticos expertos en la persecución, verdaderas armas mortales capaces de actuar solos, dúctiles al adiestramiento. Ellos dan caza a indios fugitivos y ajustician prisioneros. En la memoria de muchos quedaron Leoncino y su padre Becerrillo, perros de Vasco Núñez de Balboa que lo acompañan en sus expediciones por el Darién. Los primeros perros fueron introducidos por los Welser: Alfinger, Vasuña, Spira y Federman.

El tan defendido mestizaje no es otra cosa que el producto de las únicas relaciones sexuales entre el blanco varón y mujer india. Es decir, es producto de la violación de los conquistados por parte de los conquistadores. También se deben señalar las numerosas enfermedades traídas por los cristianos al nuevo mundo. Esto originó la apertura de inmensas fosas comunes capaces de albergar poblaciones enteras.

3.1.4. Contexto. 1560.

Aunque Juan Rodríguez Suarez descubrió el valle de Santiago, que en lengua de sus propios naturales el llamado Zorca... pues como este valle estuviese apartado de pampuna más de doce leguas, y los encomenderos no se atreven a entrar en él

ni sus poblaciones a servirse y aprovecharse de los indios, por ser belicosos e indómitos, y que si no era con violencia no les hacían humillarse, concentraron que en ese valle se poblase una Villeta sufragánea a su pueblo (Aguado II, p461).

Y para que se poblase y repartiase los naturales que a ella habían de ser sufragáneos, nombraron al capitán Juan Maldonado, vecino de Pamplona, como a persona que ya tenía bastante experiencia en semejantes negocios, y le dieron poderes e instrucciones de lo que debía y había de hacer. (Aguado II, p462).

El Sueño las narraciones en las que se describen algunas bárbaras costumbres de los indios del Valle de Santiago (Aguado II). La razón ilustrada de Europa, tiene concepciones y temas radicalmente distintos al que se origina del pensar de los pueblos originarios. Los conquistadores piensan desde el desprecio e incompreensión de los mitos. La verdad occidental, sencillamente, no alcanza para comprender la lógica del pensamiento de los pueblos originarios. Surge así el discurso del buen salvaje, que le atribuyen algunas virtudes a los naturales de estas tierras.

La gente de todo ese valle... son indios de buena disposición y bien hechos y proporcionados y bien agestados, harto más que las mujeres... precíance de mucho cabello que llevaban recogido y cubierto con hojas anchas... viven en barriezuelos o lugarejos de ocho o diez bohíos... visten con samalayetas, vestidos que les cubren casi todo el cuerpo. (Aguado II, p272s).

Paralelo a este otro discurso que va a hacer énfasis en otros elementos considerados negativos por los conquistadores, el mal salvaje. “en sus costumbres y manera de vivir no son menos bárbaros que otras gentes indianas y aún digo que más, pues entre ellos ni hay principales ni señores que los dirijan y gobiernen... no usan hacer ninguna veneración a criaturas por dios... los adulterios no los venga el marido sino los hermanos y parientes de la mujer... los hijos tienen el dominio sobre los padres, si un padre azota al hijo, moriría luego... pocos ritos en enterramientos mortuorios... mojanos y farautes tienen trato con el demonio en montes, arcabucos y partes lagunosas y cienagosas” (Aguado II, p473s).

3.1.5. Contexto: 1561.

Maldonado... se salió de las poblaciones de Azua y Cazabata, y entró por el Valle de Santiago y sus poblaciones que, como he dicho, de sus propios naturales es llamada Zorca, en donde para con más facilidad correr y descubrir todo en lo que en la provincia había, acordó Maldonado poblar la Villa. (Aguado II, p470).

En este sitio y sabana pobló el Capitán Maldonado la Villa o lugar, muy diferente de la comisión que le había sido dada, que fue causas de hartas disensiones... El nombre que le puso fue La Villa de San Cristóbal; su fundación fue por el mes de marzo del dicho mil quinientos y sesenta y uno. Los actos y ceremonias de su fundación fueron los que en las ciudades se suele hacer... las condiciones con que

las pobló fue hacerla libre y exenta de la jurisdicción de Pamplona (Aguado II, p470).

Este Valle de Santiago es casi triangular, que lo hace ser así la quebrada y las aguas que bajan de la loma del viento y de otras cumbres y sierras que por allí hay, que casi caminan derecho a donde está situada y poblada casi al medio del valle, donde la cogen los naturales que hay en ella. Es de alegre cielo y apacible temple (Aguado II, p471).

Es una tierra muy fértil y acomodada a darse en ella todo género de fruta, así los naturales como extranjeros; pero de las cosas necesarias, que son el principal sustento de los indios, como son maíz, yuca, batata, auyama, pescado y mucho género de comidas y legumbres, excede y sobrepuja con esto a toda la más de la tierra de Pamplona, y en los algodones, que los hay muchos y muy fructíferos y de muy buen algodón de que se hacen mantas y otro género de lino... de que se hace muy buen hilo y muy delgado (Aguado II, p471)

El Sueño, la fundación de San Cristóbal constituyó un acto de rebeldía, un grito de libertad y muerte (Salazar, 2011), como un acto completo de rebeldía. De hecho, se trata de una rebeldía donde se identifican tres actos fundamentales. En primer lugar, una rebelión en contra de los encomenderos de Pamplona. La Villa se desmarca totalmente de la ciudad de donde provienen sus fundadores. Estos nombran sus propias autoridades, hacen los repartimientos de indios y tierras sin que medie para ello autoridad ninguna. A pesar de su estatus de Villa, se declara independiente de la tutoría de Pamplona.

En segundo lugar, surge una rebelión contra los mismos fundadores por la forma en que estos se repartieron el poder, los indios y las tierras. Pronto serán depuestos y repartidas de maneras distintas estos bienes, de modo de favorecer más gente y de estimular la presencia de nuevos colonos. Y, por último, la rebelión indígena contra esas personas venidas de lejos, usurpadores de sus tierras y de su libertad. Lucha que se mantendría por muchos años y donde en varias oportunidades los vencidos de la historia, lograron causar graves daños a la Villa y sus habitantes. Por esto de ser San Cristóbal es Santo Patrono de la ciudad, protector de las aguas de los caños y quebradas que atraviesan las húmedas terrazas del valle, así como el gran río nombrado Tormes como el de la región de nacimiento del fundador, se pasa pronto a la protección de San Sebastián. Este último es el gran protector de las dolorosas flechas envenenadas que atraviesan las carnes de los europeos.

La realidad: La Villa, centro urbano. Los españoles trajeron una forma de vida urbana que impusieron sobre las sociedades indígenas que antes y después de la conquista y hasta el siglo XIX, seguirán siendo predominantemente rurales. La ciudad fue la forma de vida que adoptaron por conveniencia administrativa y comercial. Por seguridad y porque respondía al espíritu gregario de los

españoles. El campo siguió siendo indígena, aunque su paisaje fuese parcialmente cambiado por nuevos cultivos, nuevos animales domésticos y hasta nuevos árboles y plantas.

Desde 1531 las leyes de indias regulaban las nuevas ciudades americanas sobre un modelo común. Este consistía en una cuadrícula de elementos iguales, con una plaza central donde se ubican los edificios principales. Plazoletas frente a las otras iglesias, plazas con portales y anchas calles principales. Nuevas disposiciones fueron impuestas en las ordenanzas de 1573 y en las leyes de 1681, como la anchura y orientación de las calles de acuerdo al clima de la región. La ubicación de la plaza principal en ciudades marítimas o del interior, así como la reserva de ciertos terrenos comunales o ejidos.

Durante las primeras décadas de la fundación de San Cristóbal, las decisiones sobre su emplazamiento y posterior crecimiento y desarrollo, se hicieron casi de forma experimental. Los criterios de localización y las nuevas formas urbanas, fueron mejorando progresivamente. Las primeras descripciones hablan de una factoría fortificada, usado como centro de protección e intercambio dentro del proceso de conquista y penetración regional. Luego daría lugar a un poblamiento más definitivo en el que, gradualmente, se va imponiendo relativamente, ese modelo referido. Al contrario de todo esto, los pueblos originarios valoraban el espacio abierto como la unión entre lo celeste y lo terrenal, dentro una estimación religiosa de la naturaleza. El espacio va a tomar forma desde dimensiones proporciones y ritmos que corresponden a las vivencias y a los tiempos desarrollados en él. Su forma va a ser el resultado de la esencia y las modificaciones plásticas de la materia, en correspondencia con la situación que le dio origen.

Así, la concepción de espacio urbano está relacionado con la naturaleza y con la cosmovisión y la cosmografía, reuniendo en todo lo natural real con lo místico espiritual. Algunas características arquitectónicas, que van a responder a estos elementos serían: trazos de los ejes en sentido del norte geográfico del momento. Un centro ceremonial como un espacio de unión simbólico del cosmos con la región paisajística, es decir una unión entre la realidad y las correalmidades capaces de generar contenidos de conocimiento y emoción. Y finalmente, un centro comunitario de intercambio, reuniones y alianzas para el mantenimiento de la vida de todos.

4. La abundancia y la carencia.

Dentro de este universo tan complejo y diverso comienzan a notarse dos modos discursivos que van emergiendo en las representaciones o imaginarios que reflejan y traducen lo real, los sistemas socioculturales y las cosmovisiones del nuevo mundo. Una dimensión fluyente inserta en los procesos

históricos, en relación con los cuales varía, vinculad de raíz con los temas simbólicos y la ideología. Suponen un elemento visual, la imagen, por lo que su campo privilegiado de expresión es el de las producciones artísticas y literarias.

Las imágenes de la abundancia y la carencia se van a aparecer en contraste, como dos modos de ver y de interpretar, de representar y evaluar, la pérdida de sentido. Ese horizonte de carencia que disuelve la realidad nativa, se confronta con su reconstrucción, con el horizonte donde abunda la posibilidad americana de una realización. Abundancia y carencia suponen opciones de constitución interpretativa y por lo mismo actúan como paradigmas de un relato donde la experiencia americana cambia de signo para rehacer su sentido.

En el modelo de la abundancia, se integra una vertiente de desbordamiento de la espacialidad en la reconstrucción poética de la realidad. En la carencia, la vertiente de la construcción de la resistencia y la reformulación del lenguaje visual de lo social. Ambas miradas se encuentran en una constante tensión. Ante el desbordamiento, la desproporción, la maravilla, las figuras fantásticas de la abundancia generan una versión fecunda de las formas y el sentido. Un modelo cultural de las sumas, las mezclas y las nuevas realizaciones que hacen la diferencia americana. Ante esto, el defecto, la violencia histórica, los hechos, la desgracia las guerras. Es la contraposición de una versión que señala los defectos, donde la negatividad despoja la forma y escatima el sentido.

4.1. El discurso de la abundancia.

Tenían perlas mayores que un ojo de hombre, sacados de ostiones tamaño como sombreros... en la ciudad de los reyes se dieron las granadas, tan grandes que causó admiración a cuantos la vieron que yo no oso decir que tamaña me la pintaron, por no escandalizar a los ignorantes que no creen que haya mayores cosas en el mundo que las de su alma... la granada era mayor que una botija de las que hacen en Sevilla para llevar aceite a las indias... y muchos se han visto membrillos como la cabeza de un hombre y cidras como medios cántaros. (Garcilazo de la Vega)

La noción de abundancia se levanta, primero, como una planta generosa que nace de la mezcla de semillas europeas y tierras americanas. Supone el desbordamiento y la desproporción del lugar y los territorios, un espacio hiperbólico, exagerado, no representable, híbrido por excelencia. Así en este nuevo escenario natural de construcción, la noción de nuevo se asume como como la metáfora cultural de la fecundidad. La dinámica es una mezcla entre el horizonte primero americano y las categorías de la modernidad, asimilando y adaptando el léxico español en lenguajes que se van haciendo para

para incorporar variantes de palabras nativas y acrecentar los registros en estas palabras y declinaciones. América es entonces el “locus amoenus”, el lugar ameno y abundante.

Colón reproduce intensificándolo, el tópico del locus amoenus, pero, reveladoramente, lo hace inscribiéndolo dentro de otro tópico, el lugar abundante. Si el primero confirma el discurso clásico, el segundo (desde la literatura viajera y los repertorios de Cucaña) introduce en el mismo un exceso inquieto. El primero nombra, el segundo renombra; el primero figura, el otro hiperboliza. El lugar ameno es representable desde las leyes de la perspectiva, el lugar de la abundancia sólo lo es desde la emblemática de la hibridez. Por eso la representación del paisaje americano estará en el origen del discurso barroco: cuando los objetos desborden el campo visual de la perspectiva sólo podrán ser representados como volumen, espiral y acumulación. Esta proliferación inmanentista del objeto, capaz de construir a su sujeto en el goce de la digresividad, la figuración y el derroche, reconoce en los textos de Colón su primer gesto (Ortega, 1990, p 41).

Sin embargo, ante la imposibilidad de sistematizar la realidad bajo los cánones clásicos de la organización lógica, se origina una especie de drama de orden cognitivo, la dificultad de nombrar y el desbordamiento del sentido. Y es que la normatividad autoritaria de la lengua no permite la mezcla y descalifica la hibridez. Lo nuevo es entonces sólo exceso, sumatoria de partes, de extrañeza y diferencia. Se usa una memoria con imágenes medievales, pero dentro de una curiosa nostalgia hacia un futuro moderno (Acosta, 1992). “la abundancia pasa del prodigio al exceso, de la metáfora a la hipérbole, y en el proceso se convierte en un discurso él mismo fecundo” (Ortega, 2006, p 108).

Gonzalo Fernández de Oviedo, presta atención a los tamaños y sabores americanos, en un lenguaje barroco de derroche dominativo donde las palabras complementarias casi hacen perder de vista al sujeto real llevan unos higos tan grandes como melones (...) hay asimismo melones que siembran los indios, y se hacen tan grandes que comúnmente son de media arroba, y de una, y de más; tan grandes algunos, que un indio tiene que hacer en llevar a cuestras; y son macizos y por dentro blancos, y algunos amarillos, y tienen gentiles pepitas casi de manera de las calabazas (1855, p 225).

Jacinto de Carvajal, en su “Descubrimiento del río Apure, expedición de Miguel Ochogavia” construye la crónica casi mítica de una expedición de 1647. Un verdadero catálogo de la abundancia donde describe más de 30 frutos y 35 tipos de pájaros, así como 72 etnias en una “celebración del idioma de la naturaleza: merecures, chivechives, cubarros, guamaches, yaguares, caramines, quebraderos, ojos de payara, manires, chares, muriches, guaycurucos, lurichaguas” (Ortega, 2006, p 242) “ultra de frutas insinuadas gozan los indios caribes de las demás de nuestro uso, y es tanta la abundancia como después vi y experimenté” Carvajal, 1985, p 242).

José Luis Cisneros hace un inventario de bienes y productos de algunas ciudades del país, señalando la abundancia del comercio venezolano muy bien aprovechado por la Compañía Guipuzcoana con quien tenía tratos. Entre la naturaleza abundante y generosa y los habitantes alegres y gozosos, está el almacén de comercio donde “entran atajos de cerdos de las poblaciones del contorno en grande abundancia, pollos gallinas pavos y patos. Azúcar blanca y prieta abundan en exceso. El cacao que se consume en el país es con tanto exceso, que se hace increíble” (1950, p 48).

Joaquín Fernández Pérez (1998), ya en los albores del siglo XVIII, insiste sobre la legendaria reputación de la Quina o cascarilla contra las fiebres lo que impuso su uso en la farmacopea europea. Y todavía en 1749, Miguel de Santiestevan se sorprende ante la producción del tabaco de La Grita, “en el tabaco que benefician quitando a la hoja el palo y formando de ellas unas sogas del grueso de muchas pulgadas que enrollan en la figura de un barrilillo que pasa un quintal, estimado y conocido con el nombre de Varinas que los extranjeros lo aprecian para fumarlo en pipas” (Cárdenas, 1975, p 37s).

Este repertorio de la abundancia de estos objetos naturales, de los metales y piedras preciosas y de la productividad de la agricultura, olvida que todo se debe a la mano de obra disponible explotada en un nuevo régimen de propiedad que valora la acumulación y el comercio por encima de la ancestral economía de distribución y comunidad de bienes. Las comunidades originarias controlaban varios pisos ecológicos donde se daban los climas fríos de las alturas, los templados de los valles y los cálidos de las costas y llanuras, en una actividad agrícola alterna y periódica, donde el intercambio de productos entre las comunidades aseguraba el bien colectivo y evitaba cualesquiera escases de comida. “Pero tanto la encomienda, que se basaba en la explotación y el servicio forzado, como la plantación, que se sustentaba en la esclavitud, horadaron la producción comunitaria, tanto en el Caribe como en el Ande, y levantaron su productividad sobre la miseria” (Ortega, 2006, p 113).

El cronista de indias lleva la novela de caballería al paisaje. El bosque se puebla de hechizos y la flora y la fauna son objeto de reconocimiento en la relación con los viejos bestiarios, fabularios y plantas mágicas. El cronista de indias trae sus imágenes ya hechas y el nuevo paisaje se las resquebraja. El señor barroco comienza su retorcimiento y rebrillo anclado en los fabularios y mitos grecolatinos, pero muy pronto la incorporación de elementos fitomorfos y zoomorfos que están a su acecho – lagartos, colibrís, coyotes- crean nuevos fabularios que le otorgan una nueva gravitación a su obra. En cada animal o planta los cronistas subrayan sus semejanzas con los que ellos traen en la memoria y en la imagen, y después establecen el rescate por las diferencias... En América, en los primeros años de

conquista, la imaginación no fue la “loca de la casa”, sino un principio de agrupamiento, de reconocimiento y de legítima diferenciación (Lezama, 1991).

4.2. El discurso de la carencia.

Voz del que clama en el desierto. Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y conozcan a su Dios y creador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis, esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad, de sueño tan letárgico, dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis, no os podéis más salvar, que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe en Jesucristo (Antón Montesinos).

Junto a la abundancia se alzan los escenarios de la carencia con sus pestes, plagas, aridez, violencia, muerte, hambre. Modelo de la carencia, en su vertiente de la construcción de la resistencia y la reformulación del lenguaje de lo social. Se trata de un contra-discurso, lamento y denuncia con poderosa capacidad demostrativa de la violencia histórica, de la destrucción irracional y desigual calidad de las empresas humanas. La carencia se abre como un contrasentido histórico, pero también como el extravío del presente, como su amenaza en la mala administración, en el desvalor de lo conquistado y la privación de los derechos naturales.

Una primera manifestación de la carencia lo constituye el desencanto, en volver sin un gran tesoro, el equívoco de creer ciegamente en el mito de que la riqueza es inherente a toda la extensión de Las Indias, cosa que se va decantando en la epopeya de lo cotidiano. Muestra de esto lo constituye el testimonio del mercante florentino Galeotto Cey (1995), sobre su experiencia americana de 1539 a 1553. La pobreza y desesperación son los rasgos que caracterizan al personaje y que no van a variar a lo largo de su camino, sino que se van a proyectar a la realidad americana en rotunda oposición al mencionado mito de sus riquezas y promesas.

Su desencantamiento hace que surja la banalización sistemática de lo notable, con el fin de demostrar lo anunciado desde el principio, que la riqueza de las Indias no es más que una mentira.

Aquí se puede encontrar parte del origen de esa imagen del nuevo mundo como un continente inferior desde el plano geológico al humano que aparecerá muy pronto en la ilustración, especialmente en las obras de Bufon, De Pauw, Montesquieu, Hume, Voltaire y Kant. América es un continente despreciable por inmaduro o podrido, un espacio maldito que no se recupera del diluvio. Su vegetación es o pobre o asfixiante, con recursos mínimos incapaces de mantener poblaciones. Sus animales pobres y escasos, tienen formas decadentes, pues no son más que caricaturas del viejo mundo. La raza indígena se encuentra en el límite más bajo de lo humano, aunque sea superior al negro. El mestizaje sólo ha servido para envilecer lo europeo. (Acosta, 2005).

4.2.1. Los lugares malditos.

Dentro de este discurso se encuentra también una imagen muy recurrente, la de los lugares malditos. Dentro de la geografía de la percepción que se tiene a partir de los espacios ocupados, se va a ubicar un elemento que va a propiciar el ordenamiento y consideración del espacio: el geosímbolo. “El geosímbolo es una estructura simbólica de un medio geográfico, expresión de la espiritualidad de un lugar, signo del espíritu de un determinado sitio geográfico, lugares de especial sensibilidad” (Cunill, 2011, p.17).

Los geosímbolos son entonces esos lugares que de una u otra manera están conectados con la memoria de las comunidades y que transmiten una simbología muy particular que le habla a los grupos. De ellos emanan fuerzas especiales que van a ser interpretadas y percibidas variablemente por las geografías personales y comunitarias. Son muchos los geosímbolos identificados por Cunill, como los referidos al poder. Es decir, aquellos que visitan después de su elección los presidentes del sur de América, por ejemplo, sitios naturales; algunos con intervenciones realizadas por pueblos ancestrales originarios, para tener conexión espiritual con un sitio que parece transmitirle o reforzarle esa potencia o poder. Hay también lugares con memorias ancestrales, hechos o personajes históricos, como la tumba del libertador Simón Bolívar, visitada por los gobernantes para imbuirse de esa especie de hálito o espíritu que poseen esos lugares o esos geosímbolos.

Pero hay un geosímbolo muy particular, llamados por Cunill: “espacios de terror y angustia”. “Sitios donde se recuerda hechos considerados como negativos, espacios del terror y de la angustia, de la violencia, de las tensiones, de la melancolía espacial y la omnipresencia de los espacios terroríficos de la muerte” (Cunill, 2011, p.20). Estos son los espacios que serán leídos por algunas comunidades como espacios malditos, están relacionados con lo malo, lo dañino, han sido objeto de una maldición. Espacios de terror y angustia.

Estos espacios, de terror y angustia, se pueden ubicar dentro de dos grupos. En primer lugar, se encuentran los espacios de los que habla la crónica histórica, en un principio fueron considerados como hermosos y hasta paradisiacos, pero pronto se convierten en malditos. Son espacios que se deslizan del paraíso al infierno, producido por un hecho llamado como “descomposición sensitiva” ante territorios nuevos que van a ocasionar angustia y tristeza. Lugares paisajísticamente hermosos, pero con un clima muy fuerte, como los fríos páramos andinos, que muestran su sentimiento de desolación; o los espacios muy calurosos y su alusión al clima infernal del fuego y el azufre.

Espacios donde la experiencia humana aspiraba encontrar en ellos prosperidad, construcción de sueños y utopías, pero al llegar y convivir en tales sitios resultan decepcionantes. Eso creído, en un principio el paraíso, se convierte en el infierno. Son sitios donde la población ha sido diezmada por violencias o enfermedades, se ha roto el equilibrio ecológico por la irrupción de formas depredadoras de vida que han dañado el medio ambiente y que han hecho desaparecer los recursos naturales acumulados por milenios. Allí quedan solo relictos paisajísticos que perduraron en su desolación.

En los cronistas de indias son muy comunes la identificación y descripción de estos espacios. En ellos advierten ese sentimiento negativo que nace al arribar a unas “comarcas tristes”, que denotan “pesadumbre y melancolía”: Ejemplo histórico es “el golfo triste”, como primera decepción de los navegantes de la costa venezolana ante la expectativa paradisiaca presentada, en primer lugar, por el almirante de la Mar océano. Igual ha sucedido con otros espacios o lugares, como casas, pueblos, minas, campos abandonados luego de ser depredados. Sitios que tuvieron una época de esplendor, pero luego fueron abandonados, convirtiéndose en lugares solitarios, llamados también lugares malditos.

En el Táchira tenemos ejemplos como el pueblo fronterizo de Ricaurte. En la línea fronteriza del Municipio Ayacucho con el Norte de Santander, hacia las alturas del cerro Mucujum, se encuentra esta población que en la época de la dictadura gomecista era sumamente próspero, a pesar de estar en medio de la nada. Era el sitio donde coincidía el contrabando de Colombia y Venezuela, tierra de armisticio y tolerancia, en el cual se pactaba la economía, los negocios y las iniciativas políticas. En dicho pueblo, estaban los bares más deslumbrantes con las prostitutas europeas más deseadas. Casas de negocio gigantescas, donde se conseguía lo mejor de América y Europa. Lujo y boato, en tan sola una calle empedrada y con una iluminaria pública instalada allí antes que ciudades como San Cristóbal y Cúcuta. Con el paso del tiempo, Ricaurte fue abandonado hasta convertirse en un pueblo desmantelado, un pueblo fantasma, un lugar maldito por donde sólo transita el recuerdo, la decepción

de un paraíso perdido y hoy es un infierno en donde se hace memoria de fantasmas, la violencia y lo dañino.

Al diezmarse la población indígena, romperse el equilibrio ecológico con la irrupción de formas de vida depredadoras ambientales y desaparecer los recursos naturales acumulados por milenios, quedaron solo relictos paisajísticos que perduraron en su desolación. Había advenido el sentimiento negativo de arribar a unas comarcas tristes, que denotaban pesadumbre y melancolía. (Cunill, 2011, p. 929)

El segundo grupo de estos lugares están relacionados con la violencia y particularmente la guerra, en este sentido “la guerra demanda un salto de la imaginación tan extraordinario y fantástico como el fenómeno mismo. Las categorías habituales no son lo suficientemente amplias y terminan por reducir el significado de la guerra a la explicación de sus causas” (Hillman, 2010, p. 22). Se han explicado históricamente los orígenes de los conflictos humanos, su origen, el por qué la gente se mata. Pero el fenómeno como tal no ha sido entendido. Toda la sensibilidad, todas las huellas y herida que esta deja no han sido comprendidas en su totalidad. Ante esto, las comunidades formulan su explicación: “aquí, donde hubo tantos muertos, tanto sufrimiento es un sitio donde espantan y es maldito”.

Zonas como el Topón y Conejo blanco en el municipio Ayacucho del estado Táchira, en Venezuela. También el referenciado sitio de Las cruces en la vía El vallado, donde incluso cuando se realizó la carretera San Pedro-Ureña, se giró la carretera para no tocar esa tierra maldita. El puente de La Soledad, en la antigua carretera central del Táchira, entre Las Minas y Palo Grande, donde ocurrieron hechos de violencia que dejan una estela de temor para el que se traslada por allí, de modo que se protege con unas ritualidades que incluyen rezos, velas y piedras dejadas en una pequeña capilla a la orilla del puente. En síntesis, territorios malditos, siniestros, percibidos como lugares no humanos. Espacios con vínculo de desgracias e infortunios, morada de entes fantasmales, de sombras y fantasmas.

Algunos autores han explicado este fenómeno a partir de la categoría “damnotopofanía” que se refiere a “la presencia de lo siniestro y errancia por lugares malditos (Moreno, 2015, p.105). Esta palabra viene del griego “damn – damnare” o maldito, “topus – topusmaleficus” o lugares infernales o espectrales y de “faneia” o manifestación. Sería entonces, etimológicamente, lugar donde se manifiestan las cosas malas o malditas. Esta idea ha sido una forma usada por las comunidades para tratar de explicar o resolver los conflictos generados a partir de los múltiples referentes culturales

presentes en las lógicas de los pueblos. Es decir, una forma para entender el mundo, para explicar cómo dentro de su espacio geográfico, dentro de su patrimonio natural con significación cultural, existen sitios que consideran tiene elementos no benéficos para su vida comunitaria, que estorban o dan miedo. Son, como señalamos, lugares malditos.

Esta explicación supone toda una trama de sentido que permea incluso las relaciones sociales y el uso de los espacios de las comunidades campesinas, por ejemplo:

La lógica campesina estaría constituida por un collage de elementos configurados a partir de siglos de convivencia entre disimiles grupos humanos. A pesar de representar la continuidad de imaginarios colectivos de antiguos pueblos indígenas y afroamericanos, esta lógica se muestra transversalizada por concepciones modernas y otras representaciones del mundo europeo [...]. Así las 'lógicas del mundo', operativas en las sociedades latinoamericanas desde el arribo español y portugués, se manifiesta a través de una extensa variedad de combinaciones (Páez, 2020, p. 8).

Se trata entonces, de una forma de entender el mundo, anterior a la revolución científica (Abate, 2012). Contenidos ideológicos inmersos dentro de los significados sociales, que han orientado a unos y otros en la construcción del sentido del mundo y de los procesos de identidades a partir de la memoria compartida. Elementos diferenciales formados en la historicidad de estos pueblos.

El origen de la damntopofanía se puede explicar desde dos aspectos: la melancolía y el duelo. La melancolía La melancolía puede explicar la dinámica de estos espacios que al principio se consideraron paraísos y luego se convirtieron en espacios malditos. La melancolía es la reacción de tristeza ante la pérdida de un objeto. El melancólico está triste porque se le perdió algo, aunque muchas veces no sabe qué fue lo perdido. Por tanto, los lugares malditos tienen ese sentido de pérdida de un objeto o de algo que no está del todo claro. Se convierte en desilusión, impotencia, desencanto y melancolía ante otras expectativas o no poder controlar los fenómenos.

Sigmund Freud explica como la melancolía “toma parte de sus caracteres del duelo y otra del proceso de la regresión de la elección de objeto narcisista al narcisismo”. Por otro lado, es como un duelo, “una reacción a la pérdida real del objeto erótico”, pero, además, se halla ligada a la condición que falta en el duelo normal y sus tramas de significación personal y comunitaria, “se convierte en duelo patológico por faltarle estas tramas” (Freud, 1996, p.2092).

Desilusión, impotencia y desencanto que hacen del mundo un mundo empobrecido. Metáforas, por ende, son los sitios abandonados, como antiguos caminos, hospitales, casas, industrias (por ejemplo, el Gran ferrocarril del Táchira), trapiches. Sitios en que ocurrieron accidentes, como

incendios derrumbes, vaguadas, accidentes de tránsito, etc. El duelo tiene que ver con lugares relacionados a la muerte, especialmente la muerte violenta, la pérdida de un status y un conflicto o ambivalencia entre el pasado y el presente. Quien se encuentre en duelo confunde la temporalidad, la pérdida está muy presente, los muertos se encuentran en el hoy como sombras que van desapareciendo con los rituales que coadyuvan al desarrollo del duelo. Solo que este duelo no desaparece, pues el espacio sigue presente. Se encuentra inmerso dentro del quiebre de los valores más preciados.

La guerra, esa violencia entre hombres racionales, despoja a la civilización de las “superposiciones superiores”, dejando al descubierto al hombre primitivo. “nos obliga de nuevo a ser héroes que no pueden creer en su propia muerte [...] presenta a los extraños como enemigos a los que debemos dar o desear muerte” (Freud, 1996, p. 2117). El duelo, es entonces, según Ricoeur (1985), una reacción a la pérdida de un objeto preciado que se conoce y que tiene historia, una narración que trasciende la temporalidad de lo vivido mediante la construcción de su figura. El sentido del tiempo se elabora desde su repetición y la figuración desde el montaje de hechos y ficciones con que se teje la narración. De esta manera se está ante un umbral, un sitio o una narración, entre el presente con sus narrativas, sombras, sonidos y fantasmas. Y el pasado, con su memoria de guerra, asesinato, tortura, violencia, accidentes. Un mundo desierto de humanidad.

Una consideración sobre estos sitios malditos está relacionada con los espacios arqueológicos de los pueblos originarios. Los espacios rituales de los pueblos originarios, forman parte importante de unos escenarios geográficos donde numerosos grupos humanos, adaptándose a ellos o modificándolos, han socializado o culturizado espacios en donde han desarrollado sus relaciones. En este sentido, comprender su ordenamiento y uso, es fundamental para conocer y comprender el proceso histórico de cualquier comunidad ya que es el resultado del sistema de relaciones que ha establecido dentro y fuera de estos grupos. (Sánchez, 2003).

Sin embargo, la falta de esta comprensión ha asociado estos espacios a la consideración de “espacios malditos”. Dichos espacios rituales originarios, considerados como lugares malditos, tienen una poderosa capacidad para establecer relaciones entre el presente y pasado de los grupos humanos de esta región. Una población del pasado, los indios derrotados, escondidos pero poderosos, sostiene vínculos con la gente que vive hoy día alrededor de esos lugares. Estos son entonces escenarios para la realización de ciertas prácticas, como ofrendas, que aún hoy constituyen un referente importante dentro de la oralidad y la praxis de las comunidades campesinas contemporáneas.

Este simbolismo campesino, se encuentra presente dentro de algunos yacimientos arqueológicos estudiados en la región andina venezolana y que sencillamente remiten a un pasado que parece vivir dentro de ellos. Al mismo tiempo se constituyen en esos escenarios privilegiados, donde se establecen esos vínculos con los grupos que ocupan actualmente esos mismos espacios. La arqueología no hace más que comprobar la persistencia de estos encuentros, relaciones, firmezas y resistencias que se encuentran escondidos debido al acorralamiento de históricamente se ha cernido sobre ellas. Por eso, en muchos grupos la existencia de estas estructuras comunicativas en el presente y el pasado se ve evidenciada aún más con los hallazgos de materiales arqueológicos. Este hecho no deja de ser más que la comprobación de lo ya sabido.

Estructuras líticas, cuevas y lagunas son algunos de estos sitios rituales donde imaginarios y tradiciones tienen especialmente dinamismo de persistencia. Existen otros elementos donde también se revelan estos vínculos, como los petroglifos. Algunos como los cementerios, mintoyes, ríos, quebradas, montañas encantadas, deidades aborígenes transfiguradas, han sido desconfigurados por la cultura dominante. Estos espacios rituales o lugares malditos, establecen puentes entre el presente y pasado de los grupos humanos de la región. Muestran como los contenidos ideológicos están inmersos dentro de los significados sociales que han orientado a unos y a otros en las construcciones del sentido del mundo y en los procesos de memorias diferenciales que se reflejan en la historicidad de estos pueblos

La incompreensión o la equivocada valoración de estos espacios como lugares malditos, se origina ante la imposición de otras narrativas ajenas, constitutivas de la heterogeneidad cultural en su opacidad radical para la “episteme logocéntrica del universo formal” y especulativo, ahora recentrado por los procesos de globalización hegemónica (Herlinghaus, 2003).

De esta manera queda en evidencia que, tras esta categoría de espacios malditos, hay un discurso de la incompreensión, hecho desde los juicios eurocéntricos y morales. Este se opone a la recuperación de la narración desde la reconstrucción de las lógicas de los pueblos que El indio, muchas veces, pedirá ser cristiano para congraciarse con los dioses cristianos, para poseerlos siendo poseídos, para firmar una alianza pacífica a partir de la cosmovisión primitiva y mítica. No puede ser de otro modo. El cristianismo será aceptado como expresión de la conclusión de una argumentación cuyas premisas –y por ello la misma conclusión- son paganas. (Dussel, 1967, p. 82).

La normatividad occidental, en que se hace cómplices el cristianismo, la ilustración y el pragmatismo de la globalización, ha trabajado en la colonización de la narración y la imaginación por la categoría del discurso [...] no hay modo de

comprender el presente sin comprender que hay que explicar lo cultural como diversidad de discursos narraciones e imaginarios en conflicto [...]. Con la hermenéutica radical de Walter Benjamín postulamos la reaparición del narrador en los márgenes de la modernidad (Herlinghaus, 2003, p. 119).

Los sitios malditos se transmutan entonces, en espacios rituales, sociales, culturales de pueblos originarios o de comunidades que están ligados a estos desde su misma génesis. Preguntad a las gentes sencillas que viven en los alrededores y os referirán curiosas tradiciones que recibieron de sus antepasados y que guardan religiosamente en su memoria, unidas a dolorosos recuerdos del esplendor de su nación, recuerdos que llevan a la tumba con la humillación que les impuso la conquista (Cerdeña, 1972, p.192).

4.2.2. Los imaginarios de la evangelización.

Cristianos inquebrantables, los invasores no podían entender la existencia de una tierra no mencionada en la Biblia. Por eso muy pronto el discurso religioso ocuparía un espacio muy importante para tratar de comprender muchos hechos novedosos que suscita en nuevo mundo. Desde la interpretación teológica de los mitos bíblicos se intentaron respuestas para encontrar una explicación que sobre el origen de los habitantes de las india gente y relación con Adán.

El contacto de los misioneros con las tradiciones culturales de los pueblos originarios, permitieron conocer una serie de relatos y mitologías propias que fueron reinterpretados desde la visión cristiana. Así reinterpretaron antiguos mitos como versiones indígenas del diluvio universal y de los gigantes pobladores primigenios del mundo bíblico y mítico europeo. Sesudas teorías nacieron de las comparaciones de estos pueblos con judíos, tártaros y canarios para demostrar su descendencia. Pronto se creó una protohistoria de expediciones de fenicios, cartaginenses, judíos, atlantes, griegos, romanos, chinos, escandinavos, con la finalidad de no separar a estos hombres y mujeres del tronco único de Adán y de la creación divina.

Así, los indios serían descendientes de alguna de las 10 tribus perdidas de Israel que arribarían hasta México y Perú extendiéndose por todo el territorio americano. Estas serían las mismísimas tribus dirigidas por Jeroboam y perdidas en el desierto cuando Ciro permite su retorno a Palestina. Diego Durán OSD, destaca la similitud física de los mexicanos con los israelitas, destacando los rituales de circuncisión que dice haber visto y el hecho de ser cobardes y malagradecidos como la raza que entregaría a la muerte al mesías. Fray Pedro Simón OFM, asocia a los indígenas de Colombia y Venezuela con los miembros de la tribu de Isacar, condenados a la servidumbre perpetua por sus actos perversos (Acosta, 1999).

O tal vez los desterrados hijos de Cam, el segundo hijo de Noé maldecido por su padre, cuyos descendientes eran los habitantes de África que, en algún momento, fueron arrastrados por las tormentas hasta Pernambuco. Desde allí se van a extender por toda América. Son los mismos que han sido condenados por Dios a ser los siervos de los esclavos de sus hermanos, de allí el destino de servidumbre que le deparaba a los indios (Gumilla 1999).

La Ciudad, la cultura cristiana y el conocimiento occidental, han sido reconocidos como los únicos espacios en que es posible la salvación de las almas. Fuera de estos y entre más alejados, habitan seres sin humanidad, las verdaderas bestias. Sin embargo, el encuentro con una naturaleza espléndida, poblada de gente bella, matizo este tono del discurso religioso abriendo las posibilidades de otro en donde desaparece el concepto de pueblos salvajes. Ya Colón, Vespucio y Pedro Mártir habían reconocido que los indios, aunque caníbales son prolíficos, sanos, no conocen propiedad privada y llegan a vivir muchos años. Es el nacimiento del mito del buen salvaje. El mito dura poco, el paraíso se torna en infierno, se transforman en salvajes a secas a quienes hay que aplastar y destruir por ser monstruos cargados de defectos.

Este discurso parece pasar por cuatro etapas o momentos que lejos de desaparecer perduran uno al lado del otro. “Las de las ideas racionales operativas” asociadas con la necesidad de explicar quiénes son estas gentes e iniciar el proceso de adoctrinamiento para llevarlos hacia el redil de los hijos de Dios. “La de las sugerencias alucinantes que determinaron su gran desazón”, que se puede notar en los procesos de transformación del mito del buen al mal salvaje producto de las resistencias de los primeros y grandes incomprensiones de estas culturas por los que se han creído dueños de las verdades absolutas. “el brotar del mito dormido”, especialmente con las valoraciones culturales que hacen descubrir posibles puentes culturales que hacen valorar la necesidad de una evangelización y la posibilidad de construir un nuevo mundo bajo el manto de las nuevas utopías forjadas con la experimentación de nuevas estrategias misionales. Y “la vuelta a las ideas racionales” con los discursos de reivindicación de los indígenas como hijos de Dios y súbditos del rey. Un discurso que se hace desde la carencia de seres inferiores a los que sólo la religión puede sacarlos, un poco solamente, de esa condición natural (Viloria, 2008, p 72).

Estos momentos se cruzan constantemente, de allí las experiencias utópicas de Fray Bartolomé de las Casas en Cumaná o la experiencia calvinista de la Francia Atlántica en el siglo XVI que llevan implícita la valoración de su inocencia simplicidad, mansedumbre. paralelamente las persecuciones exterminios y esclavizaciones constantes justificadas por la cercanía con el demonio que tienen estos

seres salvajes. La valoración de diversos hechos culturales que permiten edificaciones de nuevos mitos, como el surgido a partir de una idea común de todas las culturas del planeta, la existencia de un héroe civilizador que, incomprendido, se marcha prometiendo volver. Estos relatos sobre héroes civilizadores y ritos parecidos a los cristianos: ayunos, autoflagelaciones, penitencias, comienzan a ser interpretados, junto con muchos vestigios materiales: cruces, fuentes sagradas, piedras con huellas de pies con un hecho novedoso. América fue cristianizada, en épocas remotas, por el apóstol Santo Tomás, evangelizador de la india, de la que América era su prolongación. Ante esta revelación, pronto surge el compromiso misionero, corresponde a los españoles concluir esa tarea divina. Pero se sigue no ya desde las viejas utopías, sino desde una política y planificación de implantación de una estructura eclesiástica y clerical que constituye el aparataje material para esta tarea espiritual.

En Fray Pedro Simón OFM. (1574-1628) y sus “Noticias Historiales”, es frecuente la mención de esta predicación cristiana prehispánica por parte de un extraño hombre barbado que dejaba huellas en las piedras donde predicaba. El obispo Lucas Fernandez de Piedrahira (1624-1688) en su “Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada” señala la antigua predicación en los territorios del Nuevo Reino de Granada del Apóstol San Bartolomé, llamado Bochica por los Muisca, predicador del mensaje cristiano.

Esta idea está contenida en la referencia más antigua que se conoce sobre un petroglifo en territorio venezolano y está referido para los andes tachirenses en el texto publicado en el año de 1700, cuyo autor es el superior dominico Fray Alonzo de Zamora (1635-1717) “Historia de la provincia de San Antonio en el Nuevo Reino de Granada” (1945), donde describe el petroglifo que se encuentra en el sector el cedral, cerca de la población de Pueblo Hondo, municipio Jáuregui del estado Táchira. “En la jurisdicción de La Grita del Gobierno de Merida del mismo Reyno, en un lugar llamado Pueblo Hondo ay una piedra se llaman del Apostol en que estan estampados dos pies humanos”.

Otra interpretación de los petroglifos en Venezuela, ubicada claramente en otra concepción del discurso cristiano, está contenida en un documento fechado en 1729, escrito por el padre jesuita Juan Rivero e intitulado “Historia de las Misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Meta y Orinoco”. En esta relación, Rivero narra que los misioneros que llegaron en 1671 a la confluencia de los ríos Sinaruco y Orinoco encontraron: “unos peñascos muy altos en los cuales había unas figuras esculpidas con tal arte y disposición que no es posible haberse formado en ellas tales imágenes o

ídolos sino por arte del demonio, porque si atendemos a la altura y lo inaccesible de las peñas, no era posible subir a ellas, así por la mucha altura como por lo tajado del risco.”

5. El sentido político.

El escribir en el nuevo mundo, empezó a verse como una actividad política. El lenguaje escrito fue un instrumento de poder, legitimación y castigo. Pronto los habitantes del nuevo continente y de sus islas, empezaron a controlar los procesos de escribir, registrar, preservar y restaurar. Los resultados fueron una nueva cultura construida como un sistema de signos en el intercambio, la resistencia y la asimilación continua de nuevos objetos y significados. Parte de este discurso político fue visto como un señalador de hechos de discriminación y sospecha. Los primeros poemas versiones de los vencidos, de los pueblos indígenas derrotados, son realmente crónicas de muertos y heridos. De allí que los investigadores hayan señalado como característica constante de este discurso de resistencia. el sentido trágico, su pesimismo y despecho existencial

Sin embargo, la iglesia católica en el siglo XV, aniquilará miles de obras religiosas en nombre del cristianismo. Su discurso espiritual suponía no solo la búsqueda de la salvación, sino el duro castigo contra la idolatría dentro de un proceso ideológico de naturalización del poder colonial cultural, que justificaría el papel de las elites políticas para neutralizar cualquier acción de resistencia popular contra el control ideológico.

En el siglo XVI, la depredación cultural aumentó. La evangelización postuló la destrucción de la religión indígena. Resistencia y represión. La idea de idolatría no solo cubría las creencias religiosas, sino vastos sectores culturales en la medida que contradijeran la ley cristiana. Las órdenes de misioneros se dedicaron a destruir santuarios e ídolos sustituyéndolos por cruce, vírgenes y santos. Para la región tachirense resultan claves las fechas de 1579, cuando se instala el convento franciscano de Santa Clara en La Grita y se da inicio a un proceso sistemático expansión cultural en la región. Muy pronto los Agustinos se van a unir a esta labor tras la fundación en 1579 del convento de la Villa de San Cristóbal. A partir de estos conventos surgirían las doctrinas de San Faustino en 1648, las encomiendas de Lobatera, Capacho, Táriba, Guásimos, San Antonio, Queniquea, Borotá, Guaramito, San Nicolás de la Arenosa, San Agustín de Lobatera, entre otros, así como la atención de los resguardos de Guásimos y Capacho. Estos centros generadores de los procesos de memoricidio y aculturación, estarán activos hasta 1776 y 1794 respectivamente, cuando el clero secular asume la conducción de la empresa religiosa (Castillo, 1986).

Serán los Concilios diocesanos las instancias que regularían las prohibiciones de todos los cultos y ritos religiosos, particularmente los relacionados con los ancestros, los ritos de iniciación, danzas y fiestas, así como las uniones no conformes a los cánones católicos, que eran vistas como incestuosas. Los documentos conciliares y los documentos episcopales y cartas pastorales, obligaban la asistencia a misa, la instrucción religiosa, la urbanidad pueril, regulaba el uso de lenguas originarias llegando incluso a prohibirla, exigía que los indígenas no durmieran en el suelo, que comer en familia comida de cristianos y no su gastronomía, siempre en familia nuclear y no en colectividad. Se exigía además el uso de traje púdico, y la obligación de los padres a reprender a los niños (Dussel, 1967).

Las Penas por infracciones eran ejecutadas por los curas o bajo su control. Estas consistían en penas corporales, como el látigo, ayuno, aislamiento, trabajos forzados y el suplicio del cepo. Penas afflictivas o difamantes, como cortar el cabello en público y otros de terrible degradación. Penas pecuniarias, traducidas en las constantes multas. Y las privaciones de ocupar cargos (Duchet, 1976).

Estas reglas eran sobrepasadas por la realidad. Los doctrineros aislados, los monjes agrupados en conventos, actuaron a su modo, cometiendo terribles abusos, tal y como lo atestiguan documentos eclesiásticos y de querellantes indígenas. En los andes se conoce una primera insurrección religiosa hacia la década de 1570. Chamanes predicadores recorrían las regiones proclamando la derrota del dios de los españoles en medio de predicas públicas donde no faltaban los trances y el frenesí (Duvoils, 1976).

Las misiones funcionan como centros de inquisición volante para atacar las idolatrías. Desde ellas se promueve la quema de ídolos, los castigos y las duras reclusiones y malos tratos a los chamanes. Estos personajes serían perseguidos también en la cordillera tachirenses. Se conservan aún los testimonios de varios juicios seguidos contra hombres y mujeres tras ser acusados de Chamanes, mohanes o farautes. Algunos de ellos fueron ajusticiados en la plaza mayor de La Grita, otros enviados a Pamplona y Cartagena a que se les siguiera juicio en otras instancias. En esta lista figuran los juicios de 1605 contra Juana Riojano. El de 1678 contra el indio Gaspar. En 1717 contra Antonio Arava. Y la condena de 1773 hacia Bartola Gómez (Jaimes, 2018).

Los reagrupamientos de indios, bajo la figura de resguardos en el territorio tachirenses, va a permitir a la iglesia hacer más fácil la colecta del diezmo y resolver, en parte, el problema planteado por el insuficiente número de curas de indios. La operación apuntaba a terminar de cortar las raíces culturales y físicas más profundas que pese a tantos años de dura represión, pudiesen quedar todavía. Los indígenas reagrupados se esforzaban por huir de los resguardos a parajes inaccesibles. A veces

el doctrinero hacía negocio con ello al ser contratado para perseguir y reprimir los indios fugados. Muchos de los que quedaban o eran devueltos cometían suicidio, en algunas partes se habla de toda una Epidemia de suicidios durante el siglo XVII, como consecuencia de esta represión religiosa. Un doctrinero llegó a decir: “Mi justicia es tan buena que el año pasado hubo 16 que se mataron para no pasar por mis manos” (Duchel, 1979, p 209).





Foto 1 y 2. Petroglifo “Pie de Apóstol”, sector el cedrito, aldea Pueblo Hondo, Municipio Jáuregui, Estado Táchira

www.bdigital.ula.ve

CAPÍTULO II

IMAGINARIOS DE LA MEMORIA ANCESTRAL.

La invasión europea a tierras americanas representó, sin lugar a dudas, un profundo quiebre en las estructuras de pensamiento de los pueblos originarios. Pronto un complejo y violento sistema de imposición comenzaría a transformar las visiones, imaginarios y realidades del llamado “nuevo mundo”. Este proceso conocido como “colonización” se caracteriza por ser una práctica coercitiva donde una cultura dominante se impone sobre una, o varias, culturas subalternas. Es el caso de la cultura occidental europea sobre las culturas originarias de América y las trasplantadas de África. Una larga historia de un sinnúmero de hechos de destrucción, asimilación interesada y manipulación que se ha prolongado en el tiempo con otros protagonistas.

Paralelo a este proceso una serie de referentes teóricos y epistemológicos buscan explicar y justificar esta imposición cultural, efecto de la expansión europea. Se trata, simplemente, de la incorporación del discurso dominador sobre el dominado que se va a manifestar en hechos tan evidentes como un ordenamiento político y geocultural basado en las viejas concepciones de centro y periferia, asumidas como una expresión natural y no como consecuencia de la historia del poder sobre el planeta. La distribución del trabajo y la clasificación social de los individuos van a terminar de legitimar estos presupuestos al reforzar la idea de un centro, donde privaría la relación capital trabajo salario y una periferia de esclavitud y servidumbre, esto en íntima relación con un fenotipo superior, el blanco.

A nivel cultural también se montaría un nuevo sistema de relaciones sustentadas en la destrucción de las manifestaciones e imaginarios de la memoria de los pueblos sometidos, traducidas en el despojo y negación de los saberes ancestrales, especialmente el idioma y la religión. Todo intenta ser sustituido por un nuevo sistema subjetivo caracterizado por un constructo de imágenes que intentan justificar una superioridad étnica. Esto se ha manifestado en la jerarquización de la sociedad,

la presencia de un discurso hegemónico y un excluyente orden jurídico. Realidad que se ha extendido hasta nuestros días en ese vacío presente dentro de las culturas latinoamericanas caracterizado por la interrupción histórica de su vida y desarrollo cultural, la adquisición de la cultura dominante, la vergüenza étnica, la clandestinidad de lo popular, la desaparición de lo regional y local por lo globalizado, y la desintegración de imaginarios y simbologías. (Clarac, 2004)

Sin embargo, las insurgencias contra España, además de revelar una inconformidad política contra el viejo régimen, también van a manifestar el rechazo a estas reglas disciplinarias que sostienen una la forma colonial de pensamiento. Surge así una nueva propuesta de pensamiento, sin antecedentes conocidos en occidente: el pensamiento descolonial. Este surge y acompaña la historia imperial colonial moderna y se contrapone a la retórica de la modernidad y a la lógica de la colonialidad. (Mignolo, 2008).

Pero no es sino hasta el siglo XX cuando se va a desarrollarse manera sistemática un verdadero pensamiento descolonial que condense planteamientos y proponga un giro frente al ejercicio colonial. Teóricos de las antiguas colonias europeas de Asia y medio oriente van a demostrar que el colonialismo no es solo un fenómeno político y económico, sino que posee esa dimensión epistemológica vinculada al nacimiento de las ciencias humanas. De esta manera a la explotación territorial y económica de Europa en las colonias (colonialismo) le corresponde una expropiación epistemológica (colonialidad) que condenó la cultura y el conocimiento de los pueblos subyugados a ser sólo el pasado superado de la ciencia moderna. (Castro. 2005).

Todo esto va a hacer redescubrir un continente donde se ha intentado invisibilizar los múltiples sistemas culturales de la región. Es aquí donde los procesos educativos implementados desde la cultura dominante han tenido un papel privilegiado. Papel que por cierto hoy asumen otros métodos y medios de colonización. Y es que hoy el hombre y la mujer de América latina no ingresan a la modernidad desde el sistema educativo, sino desde las nuevas tecnologías.

Nuevos paradigmas globalizantes se imponen y el mismo medio que otrora fue efectivo hoy no da respuestas a los desplazamientos que la globalización y la transculturización generan. La televisión e internet rivalizan contra la escuela, estos simplemente deslocalizan o descontextualizan los saberes, los sustraen de una institución donde sus agentes, los maestros, se encuentran en las antípodas. Se forman entonces individuos que no se sienten relacionados con un espacio histórico, geográfico y mucho menos con un tipo de cultura específico. Todo está siendo mediado por los medios masivos de comunicación.

Es aquí donde surge entonces la necesidad de generar un tipo de pensamiento que apunte a una transformación de la epistemología para generar así un diálogo de respeto ético entre todas las culturas del continente. Es lo que se conoce como interculturalidad. (Diez, 2011). Esto supone además transformar los ejes curriculares del sistema educativo tradicional, por ser colonialistas, hacia un reconocimiento de los aportes de todas las culturas y grupos y su participación en el hecho formativo. Se trata de una justicia cognitiva que supone la inclusión de epistemologías desplazadas dentro de una verdadera justicia social.

Muchas de las reflexiones de estos autores latinoamericanos apuntan hacia esta forma de entender la educación como una manera de lograr romper esta forma de imposición hegemónica. Así Castro (2008), plantea desde un análisis del marxismo y del sistema mundo moderno, la necesidad de la deconstrucción de la ontología que desde los sistemas educativos ha hecho posible la dominación cultural europea sobre el mundo. Al mismo tiempo advierte que la colonialidad no ha desaparecido, sino que ha generado nuevas formas afines a los nuevos imperativos de producción inmaterial.

Quijano (2000), critica los paradigmas sociológicos que buscan explicar las transformaciones sociales e históricas. Afirma que los procesos de transformación social no se producen como eventos totalizadores homogéneos. Por ello nada justifica el despojo de los saberes ancestrales y su reducción a la condición de “saberes de gentes iletradas”. Dussel (2008) critica el mito eurocéntrico de la modernidad y su pretensión de que esa particularidad europea sea asociada con la universalidad y como la cultura del sistema mundo. Destaca los aportes que desde la modernidad hacen dos pensadores desde la realidad americana. Bartolomé de Las Casas con su cuestionamiento del discurso del derecho europeo a la dominación y su defensa existencial del “indio”. Así mismo el discurso desde el interior de la memoria de los pueblos originarios de Guamán Puma de Ayala quien critica al cristianismo a partir de cuestionamientos éticos sobre las incoherencias de las prácticas colonialistas con el dogma cristiano. Concluye que los pensadores posteriores y sus críticas a la modernidad no logran identificar el sustrato de la colonialidad del saber.

Vargas (2010) desde una perspectiva feminista estudia las relaciones entre el surgimiento de la ciencia ilustrada y el proceso colonizador descubriendo unos estilos discursivos análogos que buscan construir sus objetivos de manera similar. A pesar de que la lógica de la colonización es previa al discurso científico ilustrado, este último permite controlar y cuantificar la imposición cultural. Castro (2012), devela la introyección de los discursos del saber colonial dentro de la subjetividad de los grupos autóctonos como estrategia de sometimiento a este sistema de dominación. Dicha

subjetividad se construye sobre los discursos de la limpieza de sangre donde ser blanco va a determinar una posición en el espacio social y una capacidad de acceso a los bienes. La pertenencia étnica a grupos distintos trae consigo la desviación cultural con respecto al patrón europeo dominante, cosa que es un defecto natural de estas castas. De allí la atribución de estereotipos y vicios a estas castas “inferiores”.

Finalmente, Lander (2012), enumera una serie de alternativas al pensamiento eurocéntrico colonial en América latina, a partir de distintos modos de ver el mundo de interpretarlo y de actuar sobre él. Así debería generarse una espíteme caracterizada por una concepción de la comunidad y el saber popular como producto de un sistema de relación. Esta debe tener como hilo conductor la idea de liberación a través de una praxis hecha en sentido crítico. La redefinición del rol del investigador social y el reconocimiento del otro como sí mismo. El carácter relativo y plural del conocimiento, la perspectiva de la dependencia y la resistencia y la revisión de los métodos empleados hasta ahora (teología y filosofía de la liberación, pedagogía de Freire).

1. La historia desde la memoria de los vencidos.

Reconstruir las narrativas de los pueblos originarios significa valorar sus saberes y narrativas, sus imaginarios sobre el mundo y la cultura. Esto supone construir espacios para el recuerdo a partir de la revaloración y conservación de los recursos y formas de los que la memoria se ha valido para dejar imaginarios que perpetúan ese recuerdo cultural. Aquí la arqueología y la antropología tiene un enorme reto. Pero, además son necesarios espacios de carácter memorialista, es decir donde esa idea de memoria se manifieste en múltiples modalidades en las sociedades y epistemologías contemporáneas. Y es aquí donde la reconstrucción histórica desde esos grupos invisibilizados, los vencidos, aparece como una necesidad de justicia epistémica y existencial.

La historia como se viene construyendo no ayuda a entender la verdadera dimensión de la cultura y los pueblos originarios. El camino de su reconstrucción debe plantearse entonces desde una oposición del positivismo y la búsqueda de un nuevo lenguaje crítico. La imagen de un pasado que ha quedado atrás, es consecuencia de una forma occidental impuesta de entender la historia que parte de la comprensión lineal de la historia, propia de la teleología cristiana asumida totalmente por el pensamiento occidental que dejó el pasado en el pasado, cuando este se encuentra en el presente mirando al futuro (Bautista, 2018). Y es que la historia no es una disciplina asociada con los archivos, los hechos, los personajes y sucesos, sino una ciencia de lo social y de lo vivo, atenta al cambio y conectada con el presente.

La historia es un concepto existencial y no sólo temporal y espacial, por eso ha luchado por dejar de ser un instrumento de legitimación de los poderes estatuidos, tratando de distanciarse de la llamada historia oficial y de las distintas versiones de la igualmente limitada historia tradicional. No hay, entonces, que recurrir al diagnóstico de las ideologías dominante, sino que hay que producir otra comprensión de la historia que ubique al pasado de otro modo, pues la modernidad la vacía de subjetividad, la ubica afuera, “la historia puede ser parcial t responder a apuestas identitarias” (Candau, 2008, p 128).

La historia no debe ser el solo el registro de gobernantes y batallas, de fechas lugares y datos contruidos de tal modo que se convierten en instrumento de legitimación de las clases dominantes. Es mucho más que cronologías políticas de gobernantes, abarca la densidad misma del tejido completo de la sociedad. Se trata de una observación acuciosa y aguda de la vida actual y pasada en sus múltiples manifestaciones.

Historia crítica busca construirse desde el punto de vista de las víctimas y de los vencidos, forjando contrahistorias y contramemorias que rescaten los pasados vencidos pero vivos y actuantes. Como advierte Benjamin en su “sobre el concepto de historia”, “sólo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza aquel historiador traspasado por la idea de que ni siquiera los muertos están a salvo del enemigo si este vence” (Benjamin, 1998, tesis VI).

Carlos Aguirre (2008) hace una enumeración de lo que llama los pecados del mal historiador, que constituyen las principales características de la mirada hegemónica de la historia y la memoria. El positivismo, que degrada a la ciencia a una actividad de erudición, reduciendo su acción al trabajo de las fuentes escritas. El anacronismo, que proyecta al actual individuo egoísta y solitario de las sociedades capitalistas como modelo eterno de los individuos en todo tiempo y lugar. La noción de tiempo newtoniana, que olvida el hecho de que todos los tiempos no son iguales los tiempos en la sociedad, sino diversos y variables. La idea limitada de progreso, pues más que una línea evolutiva la historia es un árbol de mil ramas de múltiples itinerarios. La actitud acrítica que considera como única verdad las percepciones de quienes forjaron los documentos. El mito de la objetividad y neutralidad que oculta el hecho fundamental de que la verdad absoluta no existe y que siempre hay una explicación y análisis desde lo subjetivo. Finalmente, el postmodernismo, que reduce la historia a la sola dimensión narrativa, olvidando el referente a los hechos reales (p 28- 42).

La consolidación de un proyecto de una ciencia histórica global, donde se le dé suficiente amplitud a lo social y humano en el tiempo, ha sido un proyecto del pensamiento crítico forjado a partir del

pensamiento marxista. Este insiste en que el estatuto mismo de la historia debe encaminarse hacia la construcción de una ciencia que posea la amplitud misma de lo social y de lo humano en el tiempo, considerando todas sus manifestaciones y expresiones posibles. Esto supone entonces, concebir la historia en todas sus dimensiones, temas y problemas, abordándolos como una historia profundamente social. Es decir, de todo el conjunto social (Marx, 1980).

Esta historia tiene una dimensión materialista, es decir, no se puede explicar los fenómenos de conciencia y de sensibilidad social sin considerar las condiciones materiales que los acompañan, de allí la marcada relevancia de los hechos económicos, para lograr así explicar los fenómenos desde la totalidad, descubrir los vínculos y conexiones que los enmarcan y condicionan. Se trata de un enfoque dialéctico, donde los hechos son realidades vivas y en devenir dentro de procesos dinámicos. La historia crítica que se forma a partir de aquí, se encuentra a contrapelo de los discursos dominantes. Es la contrahistoria o contramemoria, que, descolocándose de los emplazamientos de la mala historia positivista, rescata los pasados vencidos, una historia profunda compleja y sutil, el discurso de los que no poseen la gloria, o la han perdido, y que se encuentra ahora en la oscuridad y el silencio (Foucault, 1992).

Proponemos escribir y enseñar una historia diferente, que esté acorde con las nuevas realidades que hoy vive cada espacio local y cada nación en particular y el mundo en general. Una historia que no puede seguir siendo el relato descriptivo para la glorificación del presente, sino más bien para el rescate crítico de la memoria y de la historia, pasadas y presentes, de las luchas, las resistencias, los olvidos y las marginaciones que ha llevado a cabo esa misma historia descriptiva y complaciente que hoy queremos superar (Aguirre, 2008, p 95).

La historia desde abajo, es el nombre dada a esta forma de hacer historia promovida por intelectuales como E.P. Thompson y Christopher Hill, quienes rechazan una historiografía que asumió visiones “desde arriba”, omitiendo a actores populares trascendentales para comprender el pasado y el presente. En América Latina esta experiencia se encuentra en los abordajes hechos por el médico y escritor Mariano Azuela. Su obra “los de abajo (1970), una suerte de etnografía de las tropas revolucionarias mexicanas, permitió una mayor densidad en el estudio de proyectos políticos alternativos. Azuela, en 1910, fue médico de la tropa de Julián Medina. Relató las diferencias internas del bando insurgente que pudieran verse como unas lecturas contrapuestas, ya sea como mordaz crítica de la revolución o como fresco descarnado de la inquietud social del México de entonces.

Formando parte como médico de las fuerzas revolucionarias de Julián Medina, compartí con aquellos rancheros de Jalisco y Zacatecas -ojos de niños y corazones

abiertos- muchas de sus alegrías, muchos de sus anhelos y muchas de sus amarguras. Ahora han desaparecido casi todos ellos y quiero dedicar estos renglones a esa casta indómita, generosa e incomprensida que, si sabía sonreír para matar, sabía sonreír también para morir (Azuela, 1970, p 4).

Anzuela escribe desde su experiencia en frente, pero desde su mirada y formación. Pero muchos grupos y pueblos también escriben o tienen formas de registrar su historia, mostrando miradas muy distantes y versiones diferentes a los relatos contados por otros, aunque estos se encuentren muy cercanos. Porque la historia se construye a partir de la memoria de los grupos que puede ser tergiversada por intereses o incomprensiones. El discurso de la historia busca aclarar el pasado, por eso está sometido a juicios y toma de postura, mientras que la memoria busca instaurar el pasado en acto, es decir hacerlo parte de su vida y de su cultura, el pasado está presente no sólo como relato sino también como expresión cultural tangible e intangible. Está en sus objetos, conductas, rituales, fiestas y vida cotidiana. Por eso, mientras la historia intenta revelar formas del pasado, la memoria las modela.

Son entonces, dos maneras de transmitir, de hacer historia. La primera una tradición supone una actualización del pasado en el presente como referencia legitimadora de este. Supone la existencia de productores de la memoria “autorizados” para ello (familia, sacerdotes, instituciones, textos, etc.). Sus testimonios son reconocidos como verdades y sus narrativas son consideradas como una memoria adoptada, aprehendida, escrita, pragmática, larga y unificada (Halbwachs, 2004a).

La tradición histórica se refiere a la vida efectivamente vivida por los grupos humanos, en evolución permanente, múltiple y desmultiplicadora, abierta la dialéctica del recuerdo y de la amnesia, inconsciente de sus deformaciones sucesivas, susceptible a todos los usos y manipulaciones, de largas latencias y de súbitas revitalizaciones. No se vincula sino a las continuidades temporales, a las evoluciones y a las relaciones entre cosas. Pertenece a todos y a nadie. Tiene vocación por lo universal. Es una operación natural y laicizante que invita al análisis, al discurso, a la explicación de causas y consecuencias (Candau, 2008, p 127).

Estas narrativas son guiadas entonces por la ideología, es por ello que al referirse a estos grupos olvidados e invisibilizado se hace desde una mirada etnocéntrica, como ha sucedido con los pueblos originarios. La historia escrita sobre estos es totalmente ajena a la memoria de estos, pues en una versión desde el poder hegemónico de aquellos que construyeron fuentes y dispositivos que soporta sus versiones.

Incluso aquellos que se ocuparon del genéricamente llamado “indio”, lo hicieron siempre en relación a su contacto con el “blanco”; es decir, que lo más que se ha

logrado ha sido la “historia del contacto de los indios con los europeos” ... partiendo por supuesto, en la mayoría de los casos, de documentos europeos, situación historiográfica que se explica fácilmente por la debilidad, la dispersión y el carácter unívoco de las fuentes disponibles. Recordemos que los documentos provienen de los archivos reales (tanto de la corona española como de la británica), de los archivos coloniales, luego de los estados y federaciones independizados, así como de relatos de misioneros, viajeros, militares y pioneros, cuya parcialidad se pone fácilmente en evidencia. Cuando se han utilizados documentos provenientes de los mismos indígenas se trata de informaciones, discursos, testimonios (generalmente de “enjuiciados” por algún delito cometido contra la ley del europeo en América) con una retranscripción hecha por intérpretes y funcionarios (Clarac, 1996, p 16).

En esta dinámica se dio la producción de las crónicas y relaciones de los descubrimientos del nuevo mundo que, intentando formarse imágenes adecuadas de las nuevas realidades, no hicieron sino reproducir sus esquemas de dominación y hegemonía. Los resultados fueron diversos: proyecciones de viejas ideas, apologías de la conquista, la consideración de los indios como bárbaros, o como dechado de virtudes naturales aquellos que acogieron pacíficamente su expolio y explotación.

Poco o nada se ha pensado, sobre la admiración e interés que la llegada de los europeos causó en los indios en los habitantes de América. Sus textos y pinturas, así como las relaciones españolas, constituyen las caras del espejo histórico donde se refleja la conquista y donde se muestran grandes variantes. Son dos memorias distintas narradas desde dos posturas radicalmente opuestas: la de los vencedores y la de los vencidos. Ambos tipos de memorias han producido imágenes e imaginarios que, a pesar de las incomprensiones, son intensamente humanas.

El registro de la memoria e historia de los vencidos se encuentra en códices, monumentos, estelas, objetos arqueológicos, petroglifos, oralidades, que dan testimonio del interés por la historia en el mundo indígena. “Ellos no dejaron perecer el recuerdo trágico de la conquista hecha por hombres extraños que acabarían por destruir sus antiguas formas de vida” (León-Portilla, 2007, p 13).

Esta propuesta de reconstrucción de la historia de los vencidos supone:

Un estudio comparativo de los textos y pinturas [petroglifos, cerámica, tejidos y más] indígenas mostrará numerosos puntos de desacuerdo respecto de las diversas crónicas y relaciones españolas de la conquista. Sin embargo, más que constatar diferencias y posibles contradicciones entre las fuentes indígenas y las españolas, nos interesa aquí los textos que van a aducirse en cuanto testimonio profundamente humano, de subido valor literario, dejado por quienes sufrieron la máxima tragedia: la de ver destruidos no sólo sus ciudades y pueblos, sino los cimientos de su cultura (León-Portilla, 2007, p 23).

Y es que la memoria de las tragedias pertenece al registro de los acontecimientos que contribuye a apreciar una narración histórica memorialista de estos grupos. La historia se construye, en buena medida apoyándose sobre la memoria de las tragedias, la fuerza de estas atormenta a los individuos y grupos que se saben objeto de estos acontecimientos. Y es que “el sufrimiento en común liga más que la alegría” (Candau, 2008, p152).

Esta narrativa memorialista de los vencidos es reflejo entonces, de su memoria colectiva, vivida y producida de manera fundamentalmente oral. Es mágica y afectiva, se arraiga en la concreción del gesto, la imagen y el objeto. Se compone de detalles que la completan. Se nutre de recuerdos vagos enfrentados, que pueden ser globales y flotantes, particulares y simbólicos, sensibles a todas las formas de transmisión o proyección. Se integra en toda la cultura de los pueblos y se instala en el recuerdo de lo sagrado.

Un acto de memoria es ante todo esto: una aventura personal o colectiva que consiste en ir a descubrirse uno mismo gracias a la retrospectiva, viaje azaroso y peligroso, porque lo que el pasado les reserva a los hombres es indudablemente más incierto que lo que les reserva el futuro (Candau, 2002, p123). Se abren así, caminos a nuevos temas de investigación de profundo interés histórico.

2. Los imaginarios.

Se entiende por imaginario el “conjunto de producciones mentales o materializadas en obras de arte, a partir de imágenes visuales y lingüísticas que forman conjuntos coherentes y dinámicos que conciernen a una función simbólica en el sentido de una articulación de sentidos propios y figurados” (Wunemberger, 2008, p16). Esto supone un conjunto de componentes ligados con varios espacios de la realidad. Supone un elemento mitológico que se refiere a los relatos que constituyen la traducción simbólica y antropológica de las creencias de un grupo. Estos relatos van a generar una serie de imágenes visuales y literarias que no corresponden a ninguna realidad, que son susceptibles de una interpretación global y dogmática de un campo de la vida humana que impone explicaciones estereotipadas por estas imágenes cargadas de mucha fuerza. Imágenes que resultan ilustrativas de la realidad cuyo contenido está pre configurado por una realidad concreta o una idea. Todo esto genera actitudes psicosociales y efectos sobre el comportamiento.

Gracias a Gilbert Durand (2004), lo imaginario se diferencia del bagaje de ficciones de cada comunidad y se define como el conjunto de imágenes visuales y mentales mediante las que el ser humano organiza y expresa simbólicamente su relación con el entorno. Estas imágenes buscan ocupar un espacio memorístico de modo de que no les alcance la caducidad valiéndose para ello de las

estructuras organizativas que les ofrece las narraciones míticas. Por esta razón la capacidad figurativa del ser humano, así como la expresión del mito, no puede ser reducida a estructuras lingüísticas, a filiaciones históricas o aun encadenamiento de significaciones (Levi-Strauss, 2006). Sólo la imagen puede explicar la imagen y reconocer la imposibilidad de una aprehensión total.

Estas dos dimensiones del imaginario, lo visual y lo lingüístico, permiten la generación de imágenes que se arraigan en las capas más profundas de la psique. La primera da una visión panorámica, sinóptica que se da instantáneamente, mientras que la segunda permite la creación de nuevos símbolos que aseguran una renovación de las imágenes. La expresión iconográfica de las creencias puede estar revelada por la palabra, la defensa cultural de la imagen se acompaña, a su vez, de la conciencia de los límites de la expresión lingüística y su falta de contacto con la realidad y las creencias. Muchas técnicas de comunicación, como el petroglifo y otras manifestaciones culturales de los pueblos originarios, reúnen esta convivencia entre imagen y lenguaje.

Los imaginarios se desarrollan a partir de todos los segmentos de la experiencia humana, ritos y creencias. Wunemburger señala varias estructuras o temas arquetípicos en que se pueden ubicar la producción de los imaginarios: conciencia de lo sagrado, el doble, la muerte y el más allá, la alteridad que da acceso a lo animal y a lo divino, la búsqueda de la unidad o plenitud, la actualización de los orígenes, el desciframiento del futuro, la evasión de lo humano o la utopía, la lucha y los complementos de contrarios. Más adelante añade: el espíritu de los lugares, la metamorfosis del tiempo, los ensueños de viajes y abundancias, los ensueños de viajes y aventuras, la abundancia, las edades de la vida, las fronteras del cuerpo y la idea de puro e impuro, la identidad sexuada, yo y lo otro, geografías imaginarias (p55-60).

Cada una de esta estructura supone un abordaje hacia profundas y complejas constelaciones que le dan coherencia a las ideas, afectos y acciones a los pueblos que las producen.

2.1. Imaginarios y narrativas sobre lo indio.

La invención de América nace de una extrañeza admirativa de lo diferente, este fue su primer descubrimiento, comprobar que estas tierras eran algo totalmente diferente a lo que hasta entonces conocían. Testimonio de esta convicción, se ve claramente reflejado en la publicación de 1507 de la Academia Saint-Dié, que publica la “Cosmographiae introductio” que reconoce la gigantesca barrera que separa los extremos de la isla tierra como la cuarta parte del mundo. Ya existía Europa y Asia, que a pesar de ser continentes continuos geográficamente son separados ideológicamente y África. Se le atribuye el nombre de “tierra de Américo” o “América”, por ser concebida así, como separada del resto de los continentes, por Américo Vesputio. El mapa Walds Cemuller, ilustra este concepto.

Se le reconoce la independencia de las nuevas tierras con el “Orbis Terrarum” y se las concibe como una entidad distinta separada. (O’Gorman, 1995, CXXIII). Esta visión del Nuevo Mundo se hizo entonces, a partir de las narrativas y de las imágenes creadas por Cristóbal Colón y Américo Vesputio, siendo este el primer intento de definir, desde lo visual, un nuevo continente al que ellos consideraron como totalmente distinto.

Otra forma desde la cual se intentó explicar y entender estas nuevas realidades fue desde la crónica y los cronistas. La crónica constituye los primeros intentos de interpretación desde lo europeo, de la vastedad natural y los oscuros orígenes de este mundo. Para ello se valieron de los elementos que tenían a mano: la fabulación medieval, la narrativa judeo cristiana, la mitología greco romana y toda la oralidades y creencias de los pueblos originarios europeos, llamado como la Europa primera (Briceño, 2014). Cristóbal Colón en 1498, Pedro Mártir de Angrería en 1526, Fernández de Oviedo en 1557 y Juan de Castellanos en 1606, constituyen el grupo de cronistas más paradigmáticos a la hora de interpretar desde lo europeo la nueva realidad encontrada.

Después de muchos intentos de definición, insuficientes todos ellos debido a que fueron realizados desde un único criterio, hoy en día se continúa discutiendo ¿qué es lo indio?, ¿qué es el indio?, ¿Cómo definir ese ser autóctono de estas tierras llamadas América? Los primeros criterios usados fueron de carácter biológico. Estos indicadores quedarían pronto obsoletos debido a un fenómeno que vino con el proceso de conquista y colonización, el mestizaje. Los criterios de tipo lingüístico, usados en un segundo momento, también serían insuficientes. Muy pronto muchos grupos habían olvidado, por múltiples razones, sus idiomas autóctonos.

Igualmente sucede con los criterios culturales, tratados por muchos autores para intentar definir la categoría de “indio”. Así la diferenciación entre lo americano con Europa occidental propuesta por Comas, la conexión entre culturas autóctonas de Gamio y León Portilla y la adopción de técnicas ancestrales o europeas ancestrales o europeas desaparecidas de Alfonso Caso; también resultan insuficiente para definir ¿qué es lo indio?, ¿qué es el indio? Es por esto que muchos autores han hecho un reconocimiento explícito de las dificultades para realizar una definición, como Pedro Carrasco y De La Fuente. Incluso son muchas las definiciones que responde a los criterios utilitarios y temporales de las políticas indigenistas, como los elaborados por Ricardo, Isabel Pozas y Darcy Ribeiro.

Lo indio ha producido entonces, alrededor de estos intentos de definición, una serie de imaginarios que aún permanece en el “inconsciente” latinoamericano. Estos imaginarios de “lo indio”,

se pueden agrupar en cinco posturas: La primera se construye sobre el supuesto de la diferencia, donde realmente lo indio no existe. Y es que occidente ha afirmado progresivamente un logos que niega, que rechaza e invisibiliza la pluralidad, la relatividad, convirtiéndose en una tradición dominante. Esta ha sido una práctica discursiva de las elites que configuran un proyecto natural de modernización, que se enfrentó al problema de incluir al indígena en el proceso de definición de ciudadanía.

Un ejemplo de esta postura se puede evidenciar en la constitución venezolana de 1961, un texto donde se va a negar la igualdad de condiciones ante la ley para los pueblos indígenas. En ella se da el desconocimiento del derecho a tierras, a la salud, educación, la igualdad cultural, la gestión de recursos, el derecho a ser consultados, la participación política. El texto constitucional no se interesa por la diversidad cultural, sólo enfatiza la igualdad, la justicia y los derechos de la persona. En su artículo 6 desconoce la existencia de otras lenguas reconociendo como único idioma oficial el castellano. Sólo menciona la cultura occidental.

Otros ejemplos de esta forma de pensar se pueden encontrar en el artículo 77, que se refiere a un régimen de excepción para las comunidades indígenas para su incorporación progresiva a la vida de la nación. El artículo 27 que invisibiliza al indio al no decir nada sobre los municipios con población indígena. Y el 220, que desconoce el derecho de usar las prácticas tradicionales de justicia. Así, el único derecho de los indígenas era el deber de integrarse a la sociedad mestiza.

Esta actitud va a traer como consecuencia un sentimiento extendido de indiferencia, ignorancia, desinterés, desprecio e invisibilización de “lo indio”. Así se evitan esos problemas de definición desde lo ciudadano. Lo indio no existe, queda en el pasado, es la invención de escritores románticos atrapados en un mundo irreal alejado del mundo real moderno.

Una segunda postura hace énfasis en la idea del descubrimiento de américa y la misión civilizadora de España. Un discurso centrado sobre el imaginario del “descubrimiento de américa”. Lo indio va a definir a un grupo sometido, con una expresión cultural inferior. Se inscribe dentro de una forma de entender el orden colonial como un algo uniforme. Esto supondrá una relación de dominio excluyente entre “dominador – dominado”, “explotador – explotado”, “civilizado – salvaje” (Bonfil, 1979).

Otra postura se construye desde las narrativas de los conquistadores y colonizadores, que son presentados como verdaderos héroes y santos. Esto supone imponer la idea de que el mundo occidental es el portador de un derecho divino de dominación. Desde aquí se ha construido la versión

oficial de la historia colonial, una épica de saqueos, crueldad y venganzas presentadas como hechos heroicos justificados por la moral de predestinación y dominación. Se oculta así una mentalidad depredadora presente desde hacía ya mucho tiempo en el comportamiento de estos reinos invasores. Se busca salvaguardar de cualquier juicio negativo los hechos y conductas de estos personajes que no son más que el reflejo de los valores torcidos que guiaron los procesos de dominio y conquista que se habían producido tanto en Europa como en América.

Este proceso se realiza desde diversas formas. Desde la religión como instrumento del genocidio cultural. Desde el llamado “totalitarismo diacrónico o estética de la grandeza” heredada de los libros de caballería. Desde la concepción del mestizaje como logro y de las violaciones como su método. De entender las enfermedades y mortandad de los nativos como testimonio de predestinación de la conquista, como intervención de lo divino para terminar con los infieles. Y del papel de los perros y caballos como instrumentos de guerra como el testimonio de la superioridad natural de occidente. (Sánchez, 1990).

El mestizaje como producto cultural acabado, es un discurso que se encuentra bien estructurado en la lectura de Vasconcelos sobre la raza cósmica (Vasconcelos, 2021) y en las declaraciones oficiales de la iglesia católica con motivo del V centenario de la evangelización. Sin embargo, hay una consideración que hay que tener en cuenta a partir de estos discursos. Este hablar del mestizaje como un producto acabado, esconde un planteamiento solapado de desconocimiento de la multiculturalidad de los grupos originarios de América,

Esta postura viene implícita dentro de muchas consideraciones indigenistas que apuntan hacia la desaparición de la variedad étnica y cultural de los grupos, por considerarlo como un obstáculo a lo nacional. Se construye entonces una definición que conserva ese orden colonial y que supone la progresiva incorporación de todo lo culturalmente distinto, al nuevo orden colonial. Son una diferencia tolerada que tiende a la progresiva incorporación en la “auténtica” civilización. (Santo Domingo, 1992).

Finalmente, la idea de que lo ocurrido en estas tierras no fue más que un genocidio, exterminio, destrucción o la eliminación de otras culturas. Se refiere a la consideración de los momentos de conquista y colonización como formas de destrucción de las naciones y grupos étnicos. Proceso que se sustenta sobre un etnocentrismo enfermizo que actúa simultáneamente con procesos de transculturización y saqueo cultural. El etnocidio y memoricidio como estrategias para mutilar la

memoria histórica y atacar la base fundamental de la identidad de los pueblos. La adopción de esquemas conceptuales que escamotean la percepción de la responsabilidad social. (Báez, 2008).

El indio resulta ser una categoría colonial despectiva, creada por una ideología colonialista. Esta construcción de lo indio, sin embargo, se hizo pensando desde los seres humanos que estaban en América. Indio no es el hindú, porque en realidad no existe una confusión entre estos términos. El que se llama hindú pertenece a una religión, no a un grupo étnico ni mucho menos a un continente. El indio es realmente los que los antropólogos han llamado amerindios, porque los únicos indios son los que están en América. En África no hay indios, en Australia no hay indios, hay aborígenes. La categoría “indio” ha sido usada solamente para las gentes de las Américas.

Indígena es el que ha nacido adentro, palabra sinónima del griego “endógeno”. Lo indígena no habla necesariamente de la realidad del indio, porque incluso el mestizo, el descendiente negro, también son indígenas por haber nacido en este continente. La palabra aborígenes también resulta insuficiente pues se refiere a “los primeros conocidos”. Los aborígenes de América serían los grupos que conocieron los españoles, que inventaron esta historia. Pero los grupos que estaban antes entonces ¿qué son? Por todo esto la categoría “indio” debe mirarse de otra manera.

Existen otras categorías que no requieren reemplazarse, que simplemente son inútiles, como la palabra “primitivo” y el eufemismo “descubrimiento de América” simplemente deben desaparecer y no pasa nada. Pero en cambio, sustituir la palabra indio por otra, resulta sumamente complicado. Se propone, entonces, que la categoría “indio” sea redefinida, haciendo énfasis en el hecho de con ella se habla de los miembros de los pueblos nativos de América. Para esto, se propone descolonizar las categorías y el modo de relacionarse con “lo indio”. Que esa palabra pierda esa connotación despectiva y empiece a ser usada en una forma digna al momento de definir a los habitantes primigenios de este continente.

Valorar lo “indio” como una categoría dotada de este nuevo significado requiere del concurso de lo arqueológico, lo literario y de una nueva forma de entender las oralidades, donde la presencia de lo ancestral y de la cultura que siguen produciendo estos pueblos vivos, sea reconocido desde esa vastedad multicultural que tiene el continente. Este reconocimiento de “lo indio” no viene necesariamente de ser una propuesta construida desde Occidente. Muchos de los pueblos de América se han reconocido como indios. De hecho, uno de los gritos de guerra de los grupos que siguen en resistencia cultural contra el colonialismo ha sido: “como indios nos colonizaron, como indios nos liberamos”.

2.2. Imaginarios y narrativas desde los pueblos originarios.

A la llegada de los españoles, la costa americana se encontraba densamente ocupada por numerosas poblaciones, cada una con especificidades propias, pero umbilicadas por características comunes. Estos grupos de este primer momento del contacto, se extendían desde las bocas del Orinoco hasta Yucatán. Se trataban de grupos de filiación Arawak, llamados también arahuacos, aruacos, arawacos, arbacos. Se trata de una familia lingüística y cultural muy antigua y numerosa, que se extendió de la región central del territorio amazónico, en las actuales fronteras de Colombia y Brasil, entre los años 3000 y 7000ap. por las cuencas de los ríos Orinoco, Amazonas, Paraná y los sistemas insulares del Caribe.

Estos grupos emigran de sus territorios de origen, debido al progreso obtenido por el cultivo de tubérculos, el aumento poblacional, los períodos sucesivos de sequía y la llegada de otros grupos, de la familia tupi guaraní, en busca de recursos. Esta familia está constituida por una diversidad de etnias que formaban una unidad cultural con variaciones socio políticas y lingüísticas, en una serie de confederaciones multiétnicas edificadas sobre la exogamia y las alianzas matrilocales, constituyendo así extensas redes de relaciones comerciales, culturales y políticas (Vidal, 2002).

Son los grupos con los que los españoles del primer viaje de Cristóbal Colón van a tener un primer contacto. El mismo almirante los describe resaltando su dulzura y pulcritud y modos amables,

Ese día primero que allí descendimos andaban por la playa junto con el agua muchos hombres e mujeres mirando la flota e maravillados por de tan cosa tan nueva, e llegan do se alguna barca a tierra a hablar con ellos, diciendo tayno tayno, que quiere decir bueno, esperaban en tanto que no salían del agua (Colón, 1991)

Fray Ramón Pané, llevado por Colón durante el II viaje para aprender lengua taína y recoger información de sus creencias y dioses. Destaca la creencia en el dios Yúcahugamá o señor de la Yuca, quien profetizó el fin de su pueblo.

pocos gozarían de sus tierras y casas porque vendría una gente vestida que señorearía y mataría y que se morirían de hambre; de allí en adelante creyeron que aquella gente debían ser los caribes, más luego, consideraron que estos no hacían sino robar y huir... de donde ahora creen que se trata del almirante y de la gente que lleva consigo (Pané, 1988).

Pané, destaca otros múltiples aspectos característicos de estos pueblos, como el hecho de que las artes y oficios ocupaban gran parte de su tiempo. Describe también las formas de una agricultura desarrollada. Llama poderosamente la atención sobre la ausencia de animales peligrosos en los territorios de estos pueblos en donde la organización y distribución del trabajo se hace siempre

prevaleciendo el interés colectivo. Describe el Juego de pelota, sobre un batey de espacio rectangular. Así como los areitos, especies de bailes, ceremonias y regocijos. Del encuentro con estos primeros grupos, se va a originar el mito del buen salvaje, que por cierto tuvo un intenso debate y discusión en los escritos de enciclopedistas como Montaigne:

Aquella gente es salvaje en el sentido que salvaje llamamos a las frutas que la naturaleza espontáneamente ha producido, mientras que en verdad las realmente salvajes son las que hemos desviado, con artificios de lo común. Las otras tienen más vivas y vigorosas sus auténticas y útiles virtudes y propiedades, que nosotros hemos desvirtuado para acomodarlas a nuestro gusto corrompido (1968).

El cultivo de la memoria como pueblo y de los imaginarios de su cultura se realizaba a través de los Areitos, singulares creaciones colectivas, entonadas por coros. Se trata de una compleja literatura oral milenaria que alcanza su plenitud en fiestas y ceremonias donde se practica una especie de embriaguez ritual que servía para recordar sucesos míticos e históricos. Además, cumplían la función de crear una especie de atadura sagrada entre miembros de la comunidad, a través del fortalecimiento de vínculos amistosos y la consolidación de una especie de pacto de hermandad o “guaitiao”, base para la constitución de sus redes solidarias o confederaciones de pueblos.

Tienen sus bailes y cantares que llaman areitos, donde refieren a una los hechos de sus dioses y varones ilustres. No tienen otros monumentos históricos sino los areitos, ni hay cosas que más estimen. Estos pasan tradicionalmente de padres a hijos, que por vía de enseñanza y ejemplo, contándose solo con la palabra a falta de letras (Gómara, 1979).

Fernández de Oviedo interpreta estos areitos, como una fórmula mediante la cual suplían su falta de escritura. Si bien no lo dice explícitamente parece sugerir la presencia de algún tipo de registro escrito o simbólico, al que consideraban sagrado. Esta apreciación la van a transportar a los textos escritos de los pocos conquistadores letrados:

Cuando algún cristiano escribe con algún indio a alguna persona que está en otra parte o lejos de donde se escribe la carta, ellos están admirados en mucha manera de ver la carta que dice acullá, lo que el cristiano que la envía quiere y llevan la con tanto respeto o guarda, que les parece que también sabrá decir la carta lo que por el camino le acaece al que la lleva y algunas veces piensan algunos de los menos entendidos de ellos, que tienen ánima (Oviedo, 1955).

Otro aspecto de su cultura lo constituye su religión, esta se construye alrededor de una serie de dioses conciliados con la vida, es decir en equilibrio entre el hombre y la naturaleza. Estos dioses y diosas, no amenazaban ni castigaban, ni imponían violencias delirantes. Los textos mencionan a Yucaju (yuca); Bagua (mar); Maórcoto (primer hombre) y al señor de los tres nombres, pacífico y

bienhechor de un pueblo manso en territorio benigno. La arqueología de las islas ha recuperado unas estatuillas llamadas idolillos o cemíes, que fueron descritos por Oviedo y Baños, representaciones de sus divinidades y los Turey, figuras del cielo que aparecen representadas también en sus petroglifos. Muchas de estas figuras, están dotadas de un antropozoomorfismo muy particular.

La Muerte es vista como el tránsito de una existencia a otra. Es un suceso esperado y previsto que forma parte del ciclo de la naturaleza de la cual se sienten hijos. No existe la idea de la expiación, de castigo ni de extinción. Los muertos se encuentran a un lado de la isla en un fresco y umbroso valle, donde descansan y en las noches hacen areitos y visitan a sus prójimos en las hamacas a través de los sueños.

Todo parece indicar la presencia de un sistema religioso, descrito entre los arawako del interior del territorio venezolano como “el chamanismo ancestral y la religión del Kuwai”. Sus principios fundamentales se basan sobre el postulado de que a toda acción de la tierra corresponde a una hazaña mítica que se invoca y recrea llenando de significación celeste un evento terrenal. Estas acciones míticas se hacen palpables en los petroglifos, piedras y montañas sagradas, cuevas y cursos de agua. Kuwai enseña el chamanismo con ayuno y látigo para crear gente sabia. El chamán o payé, dirige los rituales de curación e iniciación a la vida adulta, muchos de ellos con pruebas y ritos de extrema dureza. Así, por ejemplo, aparecen látigos y ayuno en el ritual del payé donde se transmite la enseñanza necesaria para saber enfrentar las fuerzas demoniacas y dominar las miserias humanas. Una especie de antídoto para los venenos de su propia historia. Dicen los padres al chamán en el inicio de este ritual de paso a la vida adulta: “aquí traemos nuestro hijo para que lo enseñe a ver el diablo” (González, 2005).

Otro grupo indígenas será en que les dé el nombre a los territorios insulares y de tierra firme donde discurrieron los primeros años del proceso de conquista, los caribes. Estos habían arribado a las Antillas menores hacia el siglo IX procedentes de las cuencas de los ríos Orinoco, Xungú y Tapajos. Fueron conocidos por Colón en noviembre de 1493 en la isla Guadalupe que al parecer era una de las bases expedicionarias de estos. Su condición de caníbales fue un poderoso imaginario que pronto se asoció con estos pueblos y que desconcertó a los europeos, para lo cual contribuyeron las narrativas que sobre estos formularon los habitantes de las Antillas mayores.

Incapacidad de comprender y aceptar las costumbres de los caribes, así como su modo de estar en el mundo, impidió una descripción objetiva y sin prejuicios de aquellas nuevas realidades humanas. La ignorancia de lenguas, usos y cultura, dejó un espacio que fue llenado por invenciones

o exageraciones. se manifiesta así ese etnocentrismo opresor que siempre estuvo detrás de la dominación política y del aparato ideológico impuesto sobre estos pueblos y territorios. Es por esto que en las crónicas y testimonios españoles solo figura lo hecho por ellos. Lo poco que se lee sobre los pueblos originarios, se limita a una mención de las características personales de algunos indios. Pero lo referente a la sociedad, el gobierno, el régimen social y su plan de vida, carecen de valor para el funcionario o religioso que produce estos documentos y textos donde se permearon innumerables prejuicios y hostilidad derivada del afán dominador.

Y es que la descalificación de las culturas americanas, fue una estrategia usada muy pronto para justificar el afán e interés en el despojo y la esclavización de los hombres y mujeres de estas tierras así como la explotación de sus recursos sobre el uso de estos pueblos como mano de obra esclavizada. Esto aparece ya en las líneas de la bitácora de Cristóbal Colón (1991):

23 noviembre 1492.- "...que de allí habían unos hombres de un ojo y otros con un hocico de perros que comían hombres y que en tomando uno le degollaban y bebían su sangre y cortaban su natura".

23 noviembre 1492.- "...había en ella gente que tenía un ojo en la frente y otros que llamaban caribes a quien mostraban tener gran miedo... porque los comían y que son gente muy armada..."

El almirante contrasta la mansedumbre de los lucayos, pueblos arawakos, con la determinación de esa "otra gente sin miedo, no como los de las otras islas que son cobardes y sin armas fuera de razón". Colón veía en el tráfico de humanos el sustituto de las riquezas y especies de las tierras del gran Khan que le habían sido tan esquivas. Pronto comienza a descubrir caníbales a simple vista, como lo sucedió en la costa de Honduras o Guaimura: "otra gente fallé que comían hombres, la deformidad de su gesto lo dice".

Pero este repertorio de acusaciones de canibalismo y otras "barbaridades", será algo muy común en los textos de muchos y variados visitantes. Américo Vespucio, describe como los caribes acostumbran robar niños que son castrados para ser engordados y comidos. Algo similar informa Fernández de Oviedo al señalar que los caribes esclavizan arawacos para engordarlos y comerlos. Fernando de Colón llegó a encontrar en una de sus muchas correrías, un brazo de hombre que había sido puesto a cocinar en un asador. Benzoni da informes sobre los caníbales de Paria y la Florida. López de Gómara acusa que fueron los caribes quienes se comieron los frailes franciscanos y dominicos traídos por Bartolomé De Las Casas a Paria y Cumaná.

Informes similares aparecen en los escritos de Pedro Aguado, quien se refiere a los comedores de carne humana de las costas orientales. Diego de Nicuesa, que acusa de caníbales a los indios de

Panamá. Ciesa de León recuerda haber visto a los indios de Cartagena y El Darién, colocar cabezas de enemigos muertos en las puertas de sus casas. Jean Alfonse Fonteneau describe con gran escándalo a los caníbales de Trinidad. Nicolás Federmán, el Welser alemán, encuentra caníbales de la sierra de Coro.

Muy pronto la denominación “Caribe”, sirvió para agrupar todo un extenso y variable conglomerado de hábitos feroces. Igualmente sirvió como sinónimo para identificar a personajes sin sentimientos que viven en una barbarie absoluta. Y es que el desarrollo del nuevo sistema que se estaba gestando sobre la apropiación de riquezas, requería de justificativas morales para su práctica saqueadora y etnocida. Estos imaginarios sirvieron perfectamente para cumplir con esa necesidad ideológica requerida por ese sistema de explotación colonialista. Con la palabra caribe se despreciaron modos culturales distintos a los que supone como valederos una noción de civilización que se autoerige como única posible en el universo de las sociedades humanas.

Los imaginarios de estos pueblos y de los muchos otros que vivieron en los territorios del continente, simplemente son desconocidos debido a estos procesos de genocidio, etnocidio y memoricidio que se dio durante el proceso de imposición cultural de la cultura occidental. Un proceso mancillado por el afán el poder y las motivaciones económicas y políticas de sus protagonistas. Práctica civilizatoria que se desarrolló con varias estrategias, en un primer momento la Colonización, una empresa de tipo estrictamente militar de sometimiento por la fuerza de las armas.

Un segundo momento de colonización cultural, realizado por los procesos de evangelización religiosa y transculturación cultural. Las herramientas fundamentales para estos procesos fueron el discurso de las razas inferiores y la prédica de que la cultura auténtica es la impuesta por el imperio. Así se forjó la justificación del vasallaje y vergüenza étnica (Sanoja, Vargas-Arenas, 2007).

Para comprender la cultura y la vida de estos pueblos se debe acudir entonces a otras fuentes distintas a las tradicionales. La tradición oral permite un acercamiento y comprensión al mundo de los pueblos originarios. Esta no es la narración literal sino memorística de las ideas de las personas y sus deseos inconscientes. Y es que la memoria es subjetiva e interpretativa antes que reflejo objetivo de la historia. Las oralidades permiten una reconstrucción e interpretación, desde distintas perspectivas, del pasado. Se entiende así las diferencias y cambios en la conciencia de los pueblos y se encuentra sentido a lo que se dice y no se dice. Sin embargo, a pesar de las buenas intenciones, las recopilaciones orales no se sustrajeron a particulares prejuicios y aprehensiones de misioneros (Niño, 2008).

La palabra y los imaginarios gestados antes de la invasión, responden a una peculiar concepción del mundo, que revela cosmovisiones mágicas que son descritas a través de complicadas metáforas y brillantes imágenes. En ellas se muestra la alegría y la tristeza de la existencia humana dentro de unas redes de hondos significados construidos desde la resonancia del mito.

En estas creaciones se muestra un sentimiento de una fatalidad inexorable. Existe una coincidencia, en casi todos los pueblos, de un sentido apocalíptico, milenarista o de profunda transformación. Se hace constante referencia al final de un ciclo del tiempo que sienten próximo y que parece mostrarse con el retorno de dioses que habían partido prometiendo volver, o con la presencia de extraños seres, divinos o humanos, de naturaleza maligna. Los Mayas de Yucatán, vistos por Colón en su cuarto y último viaje de 1505 en la costa de Honduras, serían los autores del Chilam Balam o el libro de los linajes de chumayel, donde se lee una profecía que será recurrente, “El once ahaul maya aparecieron los azules: extranjeros pálidos, barbudos malolientes, ataviados para la guerra, investidos de orgulloso poderío. Se hacían llamar cristianos” (2014).

Otra característica de estos imaginarios es el esoterismo, presente especialmente en sus poemas. Este elemento funciona como un catalizador que hace que las imágenes y las palabras dejen de ser meras expresiones estéticas para constituirse como elementos vivos, efectivos e incluso de naturaleza sagrada. Dan coraje ante el sufrimiento y transmiten la belleza de la vida. Humildad y melancolía describen muy bien a los seres humanos que se ven reflejados en estas narraciones, lo cual está en radical oposición a la psicología y formas de idealización del conquistador.

Se valen con inteligencia del uso de lo cotidiano, así se reflejan de todos los aspectos de la vida. Con esto se busca recursos de fijación que permita retener en la memoria el saber acumulado. Religión, mitos, rituales, adivinaciones, medicina, historia, derecho, retórica. discursos didácticos son parte de estos saberes, que pueden ser presentados a modo de prosa. Pero también gestaron una poesía, tanto sagrada como profana. Serían equivalentes a la épica y lírica occidental. En México y Mesoamérica se habla de la figura de Cuicani o el cantor, ya que parece que la mayoría de estos poemas fueron hechos para ser cantados o recitados con música. Se caracterizan por el uso de paralelismos fonéticos, asonancias, alteraciones, yuxtaposición de palabras y metáforas muy elaboradas.

León Portilla (2020), llega incluso a identificar varios géneros particulares en los pueblos de estas regiones, como Teocuicatl, que son cantos o himnos divinos, donde se incluyen los mitos y los escritos de profundo esoterismo. Los cantos guerreros, floridos, maliciosos y primaverales. El arte

dramático del que se conservan piezas como el Rabinal Achi. Y las profecías o premoniciones sobre el futuro y el fin del ciclo del tiempo que se vive. Nezahualcoyolt (1402 – 1472) fue un poeta Nahuatl, señor de Texcoco a partir de 1433, luego de la muerte en batalla de su padre Ixtlixochitl el viejo y de la reconquista de su pueblo. Durante su mandato se vivirá un espléndido mundo cultural colectivo. Gran constructor de edificios, caminos y acueductos. Fue sucedido por su hijo Nezahualpilli quien vería la caída de su pueblo tras la invasión de los españoles. En los edificios de sus pueblos había salas dedicadas a la música y la poesía donde se reunían los sabios, astrónomos, sacerdotes, jueces y artistas toltecas. Se conservan más de 30 textos suyos en varias colecciones.

Huitzilopochtli, el guerrero, nadie es igual a mi
no en vano me he puesto el vestido de plumas
amarillas.

Por mí ha salido el sol.

Yo Huitzilopochtli
nadie es igual a mi
nadie como yo.

Me he puesto las plumas del quetzal

las piedras preciosas verdes

todo mi traje

el vestido de plumas amarillas

por mí ha salido el sol

por mí ha amanecido (Asturias, 2008, p41).

Se trata de versos de nervadura frágil y vigoroso sentido, sobre temas como el tiempo, la condición transitoria de la existencia, la expectativa del morir, el más allá, la forma del dios dador de vida. Palabras precisas calada de hondura y verdad. El amor apasionado por la esposa de un vasallo, con trágicas consecuencias, será el tema que enlaza su poesía.

Libro de pinturas es tu corazón|

como una pintura

nos iremos borrando.

Solo en tu libro de pintura vivimos

aquí sobre la tierra (Asturias, 2008, p134).

Los frailes encuentran en Mesoamérica prácticas religiosas complejas, enraizadas en cultos y prescripciones dirigidos por una casta sacerdotal poderosa. Esto hace que La cristianización se convierte en prioridad y suponga necesariamente, la erradicación de lo que sobrepase el entendimiento español, lo que suponía incluso la tortura y quema de indios por adorar ídolos. Fray

Diego Landa sería uno de esos sepultureros y exhumadores de valiosos testimonios y noticias sobre los mayas de Yucatán alrededor del 1549.

Usaban también esa gente de ciertos caracteres o letras con las cuales escribían en sus libros sus cosas antiguas y sus ciencias y con esas figuras y algunas señales de las mismas, entendían sus cosas y las daban a entender y enseñaban. Hallémosles en gran número de sus libros esas sus letras y porque no tenían cosa que no hubiesen superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dio mucha pena (Landa, 2002).

Estampados y labrados en cerámica, murales, estucos, estelas, edificios y petroglifos, sobrevive una escritura compleja de entre 450 y 500 signos ideográficos, algunos incluso silábicos. Salvados de la devastación inquisidora del coloniaje, quedan algunos códices o libros, escritos y dibujados sobre una especie de papel hecho de la corteza del árbol Copó, otros sobre piel de venado, en formato de hojas sujetadas y encuadernadas o como láminas plegadas tipo acordeón. En ellos quedaron registradas hechos y narraciones históricas o religiosas, fórmulas medicinales, observaciones astronómicas, fechas importantes, pronósticos, augurios. Una buena parte de ellos estaban destinados para los sacerdotes.

Sobreviven aún, los llamados Códices mesoamericanos de los pueblos mixtecos, aztecas, mayas. 15 se encuentran en París, como el Codex Peresiamus, hallado en 1859 en un cesto de basura del museo de una antigua biblioteca de la capital francesa. 4 Madrid, la metrópoli del antiguo imperio, destacándose el Troy Hortelano, que se llevó como trofeo el mismo Cortez y hoy está en manos de sus descendientes. En la ciudad de Dresde se conserva un Tratado astronómico del siglo IX, adquirido por un acaudalado comerciante de la misma en 1739. Existen, además, 6 códices en Oxford, 2 en Florencia, 4 en los museos y archivos del Vaticano, 1 en Liverpool, Boloña, Nueva York, Berlín, Nueva Orleans, Basilea. En América solo se tiene noticias de uno, rescatado en Europa por el Museo de Antropología de México (León-Portilla, 2007)

También quedaron registros escritos de oralidades que fueron transcritas por algunos religiosos. Fernando de Sahagún (1550 – 1560) recoge lo que 12 ancianos recitaban al ver las pinturas y que publica con el nombre de “Cantares de los dioses”. Fray Diego de Durán hace lo propio en Atavío de los dioses”. Otras narraciones recogidas de los indígenas fueron usadas en las obras de Fray Diego de Landa “Relación de las cosas del Yucatán”. El Abate Basseur de Bourbourg, registra algunos aspectos de la cultura ancestral en “Cantos y danzas”. George Raynaud, recoge la pieza teatral “Rabinal Achí”. Esta tradición se extiende hasta el presente en trabajos como los de Barrera Vázquez “15 cantares y danzas del pueblo de Dzitbalché”, Angen Maria Garibay K, “Heroes y Hombres”,

Miguel Ángel Asturias, “Leyendas de Guatemala” y “poesía pre colombina” y por supuesto el citado Miguel León Portilla “El reverso de la conquista”, “México Profundo”.

En la cordillera de los andes han quedado registrados dos cantos o poemas “guerreros”, producidos durante los días aciagos de la invasión española. Estos perduraron gracias a la labor de dos investigadores del pasado aborígen. El primero es el trujillano Rafael María Urrecheaga, quien rescata el llamado “Canto Guerrero de los Cuicas”

Madre Chía, que estás en la montaña
Con tu pálida luz alumbrá mi cabaña.
Padre Ches, que alumbras con ardor,
No alumbres el camino al invasor.
O Madre Icaque, manda tus jaguares,
Desata el ventarrón y suelta tus cóndores.
Afila el colmillo de las mapanres
Y aniquila a los blancos con dolores.
Madre Icaque, que vives en Quibao
Padre Ches, madre Chía,
Alimentad mi espíritu con llamas de rencor,
Echad el fuego que calcina,
El fuego que destruye, los rayos de las nubes,
Truenos de las montañas.
Padre Ches, a mi troje repleta
Con granos abundosos,
Llena mis ollas con la fuerte chicha
Y a mi pecho con valor.
A mi mujer que cría, dale pechos
Que manen ríos de leche blanca.
Padre Ches, dame una flecha aguda
Que mate al invasor,
Templa el brazo
Que dispare esa flecha sin temor-
Yo soy tu hijo oh Ches.
Oh Chía mi señora, dame a beber la chicha
De tu inmenso valor,
Dame a comer en carne el odio al invasor (Cardozo, 1993, p23)

El segundo corresponde a una recopilación de Tulio Febres cordero, llamado “el canto de los guerreros timotes”.

Corre veloz el viento, corre veloz el agua.

Corre veloz la piedra que cae de las montañas.
Corred guerreros, volad en contra del enemigo.
Corred veloces,
Como el viento,
Como el agua,
Como la piedra
Que cae de las montañas.
Fuerte es el árbol que resiste al viento-
Fuerte es la roca que resiste al río.
Fuerte es la nieve de nuestros páramos
Que resiste al sol.
Pelead guerreros,
Pelead valientes,
Mostraos fuertes
Como los árboles,
Como las rocas,
Como las nieves de las montañas (Cardozo, 1993, p24)

Durante la época colonial se puede apreciar en una importante producción de la literatura escrita en el continente por mestizos y criollos, la influencia y uso de estas tradiciones orales recogidas o escuchadas por estos escritores. Una lista sintética estaría compuesta por: Eugenio Salazar de Alarcón (1530 – 1605) y su “Rumor de la vegetación”, Fernández González de Oquendo (1559 – 1601), Mateo Rosas de Oquendo (1559 – 1612), Silvestre de Balboa Troya (1563 1647), Diego de Ojeda (1571 – 1615), Juan del Valle Cabiedes (1625 – 1698) en su curiosa relación sobre “Lo divino lo humorístico el paisaje”. Alonzo de Ercilla (1533 – 1594) y su panegírico de carácter romántico “Desde el heroísmo de los Arawacos. Juan de Castellanos (1522- 1605) el cronista que escribe en verso los poemas de la emergencia de una conciencia latinoamericana en su obra “Elegía de varones ilustres de las indias”. Bernardo de Balbuena (1562 -1627) quien escribe “La grandeza de Yucatán”. Juan de Miramontes y Zuazola (? -1608) y su “Armas atlánticas contra los piratas”.

Les siguen, Matías de Bocanegra (1612 – 1688), Luis de Sandoval Zapata (S.XVII), Diego Mejía de Fernongil y su curiosa obra de poesía indigenista “Llor de poesía”, aparecida por primera vez en 1608 y firmado bajo el seudónimo de “Señora principal deste reyno”. Juan Rodríguez Freyre, el carnero de Bogotá (1566 - ?). Carlos de Singuesa y Góndola (1645 – 1700) quien llega a dominar y usar fluidamente varias lenguas mayas. Hernando Domínguez Camargo (1606-?) quien recoge mitos de los indios de la costa caribeña de Colombia. Y finalmente, la poesía salpicada por las

narrativas de las indígenas esclavas del convento donde se encontraba Sor Juana Inés de la Cruz (? – 1695), materia prima de su original poesía hecha desde una sensibilidad femenina que, como vemos no es muy abundante que se diga.

Esta tradición se ha extendido a lo largo las narrativas que desde el arte se han producido. El arte latinoamericano ha tenido también unas visiones o miradas que han intentado aproximarse a esta producción cultural de los pueblos originarios. Un primer acercamiento y consideración respetuosa hacia estas culturas lo constituye la convicción de que se en acercamiento hacia estas tradiciones es realmente un encuentro con el otro. Se trata de la visibilizar y valorar los testimonios e interpretaciones de otras literaturas y de otros protagonistas que buscaron la reivindicación de ese otro americano. Aquí vemos las literaturas que reconocen al indio y que denuncian, de una u otra manera, su explotación. En este grupo se encuentra la denuncia que hace De Las Casas y el reconocimiento de ese otro diferente que hace Sahagún. Esos otros que llegan a tener incluso formas de Buen Gobierno, como lo reconoce Poma de Ayala (1980) y que generan una nueva mezcla cultural alabada por Garcilaso De La Vega (1976).

También hay una mirada dentro de este otro que no viene de estos cronistas que rompen el discurso hegemónico y que reconocen al otro, sino del humanismo renacentista. Aquí hay cuatro personajes fundamentales: Velazco y Clavijero, dos sacerdotes jesuitas que son los primeros en reconocer, valorar y defender el tema de la diversidad de américa. Y Humboldt y Bonplant, quienes proponen y desarrollan una reflexión sin prejuicio de y desde las realidades americanas. Paralela y omnipresente estará siempre la visión exótica. Se refiere aquí a la mirada falseada y etnocéntrica que mira el continente desde lo exótico, lo grotesco, lo extravagante.

Una corriente literaria nacida en américa es llamada indianismo. Son aquellas ficciones cargadas de un sentimentalismo paternalista adoptado por intelectuales y escritores relacionados con el romanticismo de la época republicana dentro de un movimiento de construcción cultural de las nuevas identidades nacionales. Otro movimiento posterior de gran alcance e importancia es el indigenismo. Se trata aquí del acercamiento y reivindicación de lo indio que hacen artistas como Oswaldo Guayasamin y todos los procesos reivindicativos generados desde las artes y especialmente desde la literatura y las ciencias sociales. Finalmente se encuentra el neo indigenismo, de los nuevos autores, que buscan novedosos temas y técnicas narrativas e interpretativas, desde el mito y el realismo mágico como formas de acercamiento.

Dentro de la producción de los pueblos que hasta hoy han sobrevividos se encuentra también una literatura de resistencia que aún perdura. Oralidad, memoria colectiva, representación de mitos, cosmogonías, teogonías, leyendas, sentimientos y episodios históricos, son expresados en cuentos, cantos rituales y ceremoniales, refranes y canciones escritos por estos pueblos o recopilados por investigadores y misioneros. En ellos se aprecia esa ancestral estructura lingüísticas basada en metáforas, metonimias y otras figuras de dicción. Es frecuente también la adición de sufijos y prefijos a fonemas. De esta manera, los matices simbólicos del habla adquieren función determinante.

Hoy sobreviven expresiones de unas escrituras ideográficas, siendo las más estudiadas las de los grupos Kunas de las selvas del Darién, entre Colombia y Panamá. Igualmente, la persistencia de antiguas formas literarias que han sido apreciadas en los Barí y que se soportan en pictografías hechas sobre madera, que constituyen el registro de poemas ceremoniales de remotos orígenes (Heyerdahl,), (Cruxent, 1953).

Pemonton Taremurú, es un género literario de las lenguas caribes, conocido también como Tarén. Se trata de una literatura utilitaria de defensa y protección, pero misteriosa y poética que se usa también para la protección contra malos deseos, personas malqueridas, muertos y enfermedades. También para atraer el afecto de los enamorados, proteger a los niños, hacerse hábil en la caza y enfrentar lo desconocido. Fray Cesáreo de Armellada ha sido el principal recopilador de la misma entre las etnias venezolanas.

El Jayéechi, es un tipo de canto que narra acontecimientos pasados de gran trascendencia dentro del pueblo wayú. Tiene un equivalente gráfico en lajas de cerámica colgadas en los árboles y en vasijas ceremoniales de estos pueblos del alta Goajira. A Ramón Paz Ipuana y Miguel Ángel Jutsayú han sido los principales promotores de la conservación de estas tradiciones.

3. El arte rupestre, soporte de imaginarios, memorias de piedra.

Se conoce como arte rupestre a los rastros de actividad humana o imágenes que han sido grabadas o pintadas sobre superficies rocosas. Existe una conciencia o acuerdo, en el hecho de que estos registros, plasmadas en cuevas, piedras y paredes rocosas, corresponden a antiguas manifestaciones de la destreza y pensamiento de los pueblos ancestrales que lo elaboraron. Las innumerables representaciones de animales, plantas u objetos, escenas de la vida cotidiana, signos y figuraciones geométricas, entre otras, responde a un hecho comunicativo de transmisión de su memoria a través de estos signos e imaginarios que están en correspondencia con los elementos que forman parte de sus culturas.

El arte rupestre entraría dentro de la categoría de representaciones visuales de la memoria de los pueblos que elaboraron las distintas manifestaciones de esta. Sus productos son en sí mismos objetos y e inscripciones simbólicas que van a constituir un sistema de comunicación gráfica a partir de signos gráficos inscritos en la roca. Son una memoria de piedra.

Sus funciones han sido desarrolladas desde distintas interpretaciones, donde se destacan el hecho de representar y comunicar ideas y pensamientos. También se les ha señalado una función de constituirse como marcas culturales de territorio para asociarlo como espacio de convivencia y cosmovisión de grupos o etnias. Su presencia contribuye a fijar y transmitir aspectos de la experiencia vivida, de modo de mantener la cohesión y orden social dentro del grupo que tiene como referente.

Dentro de las manifestaciones del arte rupestre se encuentran las pictografías. Pictografía es una palabra compuesta que procede del latín *pictum*: relativo a pintar y del griego *grapho*: trazar. son “grafismos realizados sobre las rocas mediante la aplicación de pigmentos”. Es conocida también como pintura rupestre. Es una modalidad de arte rupestre se caracteriza por utilizar en su preparación sustancias minerales sobre la base de óxidos de hierro, manganeso, cinabrio, carbón, arcillas. De animales, como sangre, huevos y grasas, o vegetales como partes de plantas colorantes.

En el estado Táchira se tienen registro de un espacio con pictografías ubicado en un abrigo rocoso ubicado en un acantilado en territorio de la aldea “La Rochela”, en jurisdicción del Municipio Simón Rodríguez. De este solo se conservan alguna fotografía de muy mala calidad, puesto que el sitio fue intervenido por manos inescrupulosas que con la intención de “limpiar” las figuras para que se vieran “mejor” a los ojos de los turistas, fue borrada por el uso de sustancias de limpieza, perdiéndose así este testimonio de la vida de los pueblos de esta región. Región que por cierto posee un potencial arqueológico muy importante, donde el museo del Táchira ha desarrollado varias investigaciones, como la excavación realizada en 1978 por el departamento de antropología del Estado Táchira y la del año 2014 donde participó el autor. Ambas en las cercanías del sitio donde se encontraba el petroglifo. En el 2015 es cuando ocurre la destrucción de la pictografía.



www.bdigital.ula.ve



(Foto 2 y 3) Pictografía aldea La Rochela, Municipio Rafael Urdaneta

Reconocimiento

Otras informaciones, aún por corroborar, sobre la presencia de pictografías refieren a unas cuevas ubicadas en el sector la soledad de la aldea Las Minas en jurisdicción del municipio Lobatera. Cercano al puente de la quebrada que le da el nombre al sector se encuentran un sistema de cuevas que se encuentra tapiado desde hace algunos años como consecuencia de los deslizamientos de tierra productos de lluvias y deforestaciones.

Un dato curioso del sector es la presencia en la superficie rocosa de esta quebrada de una extraña figura que asemeja “la cara de un indio”. Investigaciones realizadas por el grupo de investigación del Museo del Táchira determinaron que son de fabricación reciente, muy posiblemente de los trabajadores que construyeron el puente en cuestión y que firma parte de las infraestructuras de la carretera central del Táchira. Obra construida en el año 1913 y 14 bajo el mandato del presidente del Estado Eustoquio Gómez.

Otra de las manifestaciones del arte rupestre cuya presencia en el Táchira es muy evidente son los menhires. Un menhir es la forma más sencilla de monumento megalítico. Consiste en una piedra por lo general alargada, en bruto o mínimamente tallada, colocada de modo vertical y con su parte inferior enterrada en el suelo para evitar que caiga. El término es originario de Francia, y resulta de la unión de dos palabras del idioma bretón: men “piedra” e hir “larga”. Fue adoptada por los arqueólogos en el siglo XIX.



(Foto 4) Menhir Aldea Los Vegones, municipio Ayacucho.

www.bdigital.ula.ve

Dentro de la categoría “arte rupestre”, se ha incluido un elemento muy particular de la arqueología tachirense denominadas por la arqueóloga Reina Durán como “estructuras o pisos ceremoniales” (Durán, 2015). Se han localizado hacia el este y norte del estado Táchira. La plazuela del Porvenir en Las Cuevas del municipio Uribante, tiene una superficie total destapada al presente es de 50 m. de ancho por 25mts de largo.



(Foto 5) Estructura sector la cueva, aldea El Porvenir, municipio Uribante

www.bdigital.ula.ve

En La Blanca, un sector de la Aldea Caliche, municipio Ayacucho en un cerrito que se encuentra otra estructura o piso rodeado de norte a este por la quebrada La Urbina. Se trata de un piso de lajas de 5,40mts de largo por 4,40mts de ancho, delimitado por unas piedras de canto. La primera fue objeto de estudio y excavación durante un período de más de diez años a partir de 1987. La segunda fue destapada en el año 2006. El autor participó en la última fase del trabajo en la poncha y fue asistente de excavación en La Blanca.



(Foto 6) Estructura sector La Blanca, aldea Caliche, municipio Ayacucho

www.bdigital.ula.ve

Y finalmente los petroglifos, soportes de una memoria de piedra. Constituyen un registro de los imaginarios, inscritos en esta especie de libros.

CAPÍTULO III

MEMORIAS DE PIEDRA, INTERPRETAR EL PETROGLIFO

Interpretar el petroglifo como una memoria de piedra, supone comprender como las representaciones gráficas que han sido grabadas, son signos de algún símbolo. El signo es aquella figura, en este caso en grafismo o la figura labrada sobre la piedra, que muestra y denota, que tiene una presencia material. El símbolo contiene el significado, no tiene referente empírico.

El signo tiene un espacio y tiempo abarcable, que puede concretarse. El símbolo no, es irre recuperable pues se carece de los vehículos culturales necesarios para lograr esto. Para asignar un significado a las imágenes grabadas en las rocas, se deben entender desde el contexto social y cultural de los productores de estas, en este caso de los pueblos originarios. Es necesario entender el contexto en el cual fue concebido, producido y utilizado. Por ello es necesario indagar la procedencia del signo, entender de donde viene este, pues esta es la única clave para entender su uso y función. (Matheus, 2008).

1. Matriz cultural del signo: los pueblos originarios del Táchira.

El estado Táchira, se encuentra dentro de un área geográfica que ha sido habitada a lo largo de los siglos, por un sin número de grupos humanos que se han transformado en el tiempo. En el centro del territorio se encuentra un accidente geográfico que va a explicar el dinamismo propio del territorio y que se conoce como “Depresión del Táchira”, paso obligatorio para cualquier movimiento migratorio. Las migraciones dan testimonio del hecho de que esta región es y ha sido, un punto de encuentro que va a estimular un espacio ideal para una cohesión humana y que va a generar una serie de rasgos culturales característicos. Todo esto hace que este espacio natural sea propicio para la convergencia y encuentro de grupos humanos.

Es cortado en diferentes direcciones por profundos valles y caudalosos ríos de montañas que se abrieron camino en distintas épocas pre-hispánicas o corrientes

migratorias de indígenas de las selvas del Zulia, de las altas laderas de Mérida, del alto llano apureño y de Colombia (Durán, 1996, p 47).

La depresión del Táchira es el resultado del hundimiento de una parte importante de la Cordillera de los Andes durante el paleoceno de la época terciaria. Esta va a interrumpir las abruptas montañas andinas reduciendo las grandes alturas y generando terrazas, valles y abanicos fluviales accesibles que facilitaron la penetración y asentamiento de los grupos humanos pobladores (Cunill, 1967). Dentro de esta, se encuentra el Valle de Santiago, una formación intramontana, conformada por dos vertientes de diferente longitud, que van a tener su punto de convergencia en el cauce del río Torbes. Así la superficie del Valle es un sistema de terrazas de sedimentos fluviales separada por ocho depresiones originada por igual número de corrientes de agua que bajan de la sierra oriental, que corren de este a oeste hasta caer al río Torbes, que corre de noreste a sur.

Para el año 1569 se tiene la primera relación geográfica del Valle de Santiago, espacio referencial de la depresión, gracias al interrogatorio que enviara el visitador del Consejo de Indias, Don Juan de Oviedo, en caminado a conseguir información del nuevo mundo. Al parecer el cronista Fray Pedro Aguado conoció tal requisitoria y la usa en las descripciones que este hace del mismo valle en su obra escrita ese mismo año (Sánchez, 2003). De estos documentos se desprende importantísima información, con el nombre de la comarca en lengua de indios “gorca”; los principales ríos; el temperamento y calidad de la comarca: “Es de alegre cielo apacible temple, aunque más cálido que frío”; el tipo de tierra “no todo es tierra rasa ni el arcabuco o montaña que en el hay es todo crecido, sino partes es montaña y partes chaparrales y otros pequeños o bajos montes... Es tierra muy fértil y acomodada a darse en ella todos los géneros de frutas así naturales como extranjeras... y en los algodonaes que los hay muchos muy fructífero” (Aguado, 1963, t II, 471).

En esta primera descripción el cronista unifica dos formaciones geográficas diferentes, el Valle de Santiago y el Valle de Zorca-Peribeca conocido por los españoles como “La Magdalena”. Otro aspecto de estos valles lo constituye su accesibilidad, característica fundamental de la depresión del Táchira.

La otra banda del río principal que atraviesa por medio del valle, que la tuvieron hacia el nacimiento del sol los que en este valle entraron cuando el mismo capitán Maldonado iba a Mérida a los negocios de Juan Rodríguez, y ahora así mismo la tienen o lleva rostro a los que ella van desde Pamplona al tiempo que entran en el valle mirando, como se ha dicho al oriente... Es este valle de Santiago casi triangulado, que lo hace ser así la quebrada y aguas que bajan de la Loma del Viento y de otras cumbres y sierras que por allí hay, que casi

caminan derecho a donde esta la Villa poblada; pero no entran ni se juntan en aquel mismo paraje y derecha del rio principal, que pasa por delante de la villa, porque impidiéndoseles el paso una baja y llana loma que por allí se opone, la hace baja casi media legua mas abajo; pero la villa o pueblo esta situada y poblada casi en medio del valle, donde la cogen los naturales que en ella hay. (Aguado, 1963, t II, p 471).

Dentro del marco de las teorías del poblamiento se puede señalar que estas características geográficas hacen que el actual territorio tachirenses haya sido el sitio de poblamiento de una gran heterogeneidad de grupos. Una primera migración, de la que se tiene muy pocos datos, se remonta al menos a 14.000 años aC, cosa que se infiere con base a la presencia de artefactos líticos asociados a restos de mamíferos, incluso de mega fauna. Eran grupos cazadores-recolectores con tecnología simple que se desplazaban detrás de las grandes manadas, de animales que les servían de fuente de alimentación. De esta manera van penetrando nuevos territorios, siempre vinculados a las corrientes de agua.

Tenían una vida nómada, aunque en algunos casos comenzaron a quedarse durante tiempos más prolongados en algunos sitios que le ofrecían seguridad y acceso al agua y a frutos de la naturaleza. Descubren entonces algunos principios básicos de la agricultura y la domesticación de algunos animales. Esta variación en la dieta va a estimular a un cambio de vida más sedentario. Para el 3.000 aC se encuentra evidencias de las primeras sociedades establecidas en el territorio tachirenses, como los que habitaron en Santa Filomena y la Mata, en el municipio Seboruco y en el área de Capacho donde se reporta una cronología entre 5.000/1.000 años antes del presente, sus primeras viviendas se encuentran en la zona norte, La Pedregosa y la Cuchilla de Menorica, en Seboruco y en el municipio Ayacucho (Durán, 1998).

Así su vía de entrada la constituyo toda la franja fronteriza por las zonas norte y oeste. Sus características más resaltantes eran una tecnología lítica diversificada (puntas, lascas, percutores, hachas, manos y piedras de moler), objetos de hueso y concha (punzones, cerbatanas, agujas, flautas, adornos), una alfarera poco desarrollada y una incipiente agricultura.

Las migraciones sucesivas son protagonizadas por grupos étnicos de diferentes troncos culturales, específicamente los Chibchas, Arawak y Caribes. Estos van a llegar en diferentes épocas asentándose en el territorio, fundando aldeas y pueblos. Desde 3.000 aC hasta la llegada de los españoles se desarrollaron estos grupos conformados por familias, procedentes de Centroamérica

expandiéndose por los Andes. De la Amazonia penetrando por los Llanos y el sur y por el mar Caribe; desde el Lago de Maracaibo siguiendo el curso de los grandes ríos.

Los hallazgos arqueológicos señalan que en el valle que hoy ocupa San Cristóbal, desde el periodo meso indio, permanecieron sociedades originarias que van a desaparecer en el periodo neo-indio, concretamente en el siglo XVI en adelante, con los procesos de conquista y colonización europea-española. Así en Zorca, en el sector Pie de Cuesta, se registró una datación correspondiente a materiales entre 4.745 años ap. y 150 ap. (Durán, 1996).

Estas investigaciones arqueológicas han mostrado como los pueblos originarios dejaron una serie de productos materiales. Esto es testimonio de una compleja forma de vida y de una rica presencia de conceptos significativos que orientaban su existencia y que dieron como resultado importantes desarrollos creativos. Lítica, estructuras, técnicas agrícolas y de construcción se encuentran aún presentes en el imaginario e inconsciente colectivo de las comunidades campesinas que transcurren su vida en la región.

La invasión europea significó necesariamente un impacto cultural de dimensiones exorbitantes. El encuentro entre grupos tan distintos supuso una gran complejidad en las interrelaciones suscitadas en ese momento histórico.

Literalmente los europeos llegaron a las nuevas tierras con un mundo a cuestas que era suyo y se encontraron con otros distinto, que era el de las sociedades indígenas y los nuevos paisajes para crear, por medio de su mezcla y confluencias, otro, que es el verdadero nuevo mundo. No un trasplante de Europa, ni tampoco una continuación de las culturas indígenas... es penetrar en el oscuro y difícil proceso de cambio, un cambio de identidad, en la formación de una nueva circunstancia humana y en una época distinta de la historia. (Uslar, 1993, p 295).

Es escasa la información transmitida por las crónicas sobre las antiguas culturas indígenas del Táchira. Sin embargo, Fray Pedro Aguado, quien escribe sus "Noticias Historiales" ocho años después de la fundación de la Villa de San Cristóbal, describe con gran prolijidad la región y sus habitantes. Debido a la pérdida de otros documentos por los incendios en los archivos a lo largo de las guerras de independencia y civiles, los escritos de este fraile franciscano constituyen una fuente fundamental para la comprensión de los grupos originarios que moraban en el actual estado Táchira.

Al referirse al Valle de Santiago el cronista describe algunas características culturales de los indígenas del "Valle y comarcas" refiriéndose seguramente a los que habitaban el espacio geográfico que ocupa hoy día la ciudad de San Cristóbal.

La gente del Valle de Santiago y de aun de algunas poblaciones y valles y el comarcano, son indios de buena disposición y bien hechos y proporcionados y bien agestados, hartos mas que las mujeres Preciase de mucho cabello, pero no todos lo traen tendidos, sino recogidos y revueltos a la cabeza. Lo cual traen cubierta con ciertas hojas anchas que la tierra---- y produce en partes húmedas y montuosas. Ninguna cosa traen sobre sus cuerpos, mas todos los varones andan desnudos en carnes, por honestidad traen el miembro genital atado a una cabuya o hilo que trae ceñido en su cintura...las mujeres traen como las de Mérida unas samalayetas, vestido que les cubre casi todo el cuerpo, que son hilos de cabuya y hecha a manera de sacos angostos y largos. (Aguado 1963, t II, p 474).

De esta narración se infiere como los grupos de este espacio geográfico mantienen relaciones regulares y permanentes. A pesar de la falta de definición de los nombres y características propias de tribus y comunidades, se sabe que para la época eran numerosas las parcialidades indígenas que habitaban el territorio y las cuales mantenían diferentes costumbres y modos de vida. Tampoco se logra definir el vínculo, ritualidad, o elemento cultural que los unía o los relacionaba.

En cuanto a las características físicas esta crónica se hace verosímil al estudiar los restos óseos encontrados en el año de 1986, en las excavaciones arqueológicas realizadas en el yacimiento de Zorca Pie de Cuesta. Allí se encontraron 22 individuos de diferente sexo y cuyas tallas oscilaban entre 1,70mts. Debido al hallazgo dentro de los ajuares funerarios, de peinetas elaborados en hueso, se puede deducir el uso de pelo largo por parte de estos. (Durán, 1998).

Así mismo se hizo evidente la práctica de una industria textil, que puede dar como resultado la fabricación de las mencionadas samalayetas, confeccionadas con hilos de cabuya elaboradas a partir de la planta de fique y algodón, generando tejidos de una sola costura. En el petroglifo conocido como la Piedra del Parto, ubicado en la Estación Rupestre Chaguaramos de San Juan de Colon, se encuentra una figura que parece portar dicha vestimenta. Incluso en la excavación ya mencionada, se encontraron husos elaborados en cerámica y en piedra utilizados como contrapeso de la rueca con que se elaboraban los hilos necesarios para esta actividad textil.



(Figura 1, foto 7) Petroglifo “Piedra del parto”, Estación Chaguaramos, aldea La Colorada, municipio Ayacucho

En relación a estas vestimentas el franciscano los vuelve a describir en la semblanza que realiza de los pobladores del Valle del Espíritu Santo, donde se encuentra la ciudad de la Grita, llamada originalmente Quenaga y Senesua.

ecepto que todos tenían unos sacos de manta de hilo o cabuyas muy largos y justos al cuerpo, vestidos y atados con cabuyas o hilos sobre los hombros y recogidos a lo largo en la cintura por donde traian ceñidos y recogidos estos sacos (Aguado, 1963, t II, p 479).

Se puede decir, en relación a la indumentaria general de la crónica de Aguado, que se distinguen dos tipos de costumbres. El andar desnudo en las tierras calientes y vestidos con telas de fiques y algodón, en las tierras frías y templadas. Así la ropa era para estos grupos, un artículo de necesidad y no un adorno corporal. Es probable en el Valle de Santiago la narración del cronista sobre la desnudez de los hombres sea un tanto exagerada debido a las condiciones climáticas de entonces. Se buscaba con esto resaltar el carácter salvaje de los habitantes de la comarca y justificar la guerra de conquista emprendida contra ellos. La descripción de la vestimenta de las mujeres responde al tabú occidental de la desnudez femenina.

Los habitantes del Valle de Santiago y de todo el Táchira en general, reciben la definición de “belicosos y guerreros”, lo que habla de los procesos de resistencia armada ante la invasión foránea refiere Aguado que: “Es esta gente belicosa y guerrera, sus armas principales son arcos y flechas de las cuales usan muy diestramente” (Aguado 1963, t II, p 474)

Y es que la pacificación de los aborígenes del valle se prolongó mucho después de la fundación de la Villa. En los combates o “guasábaras” se registra el uso de terribles venenos en las puntas de las flechas de los guerreros autóctonos. La presencia de armas contundentes o “macanas”, especie de palo o palma cortante con una punta muy desgastada, así como lanzas que podían ser arrojadas o de peso.

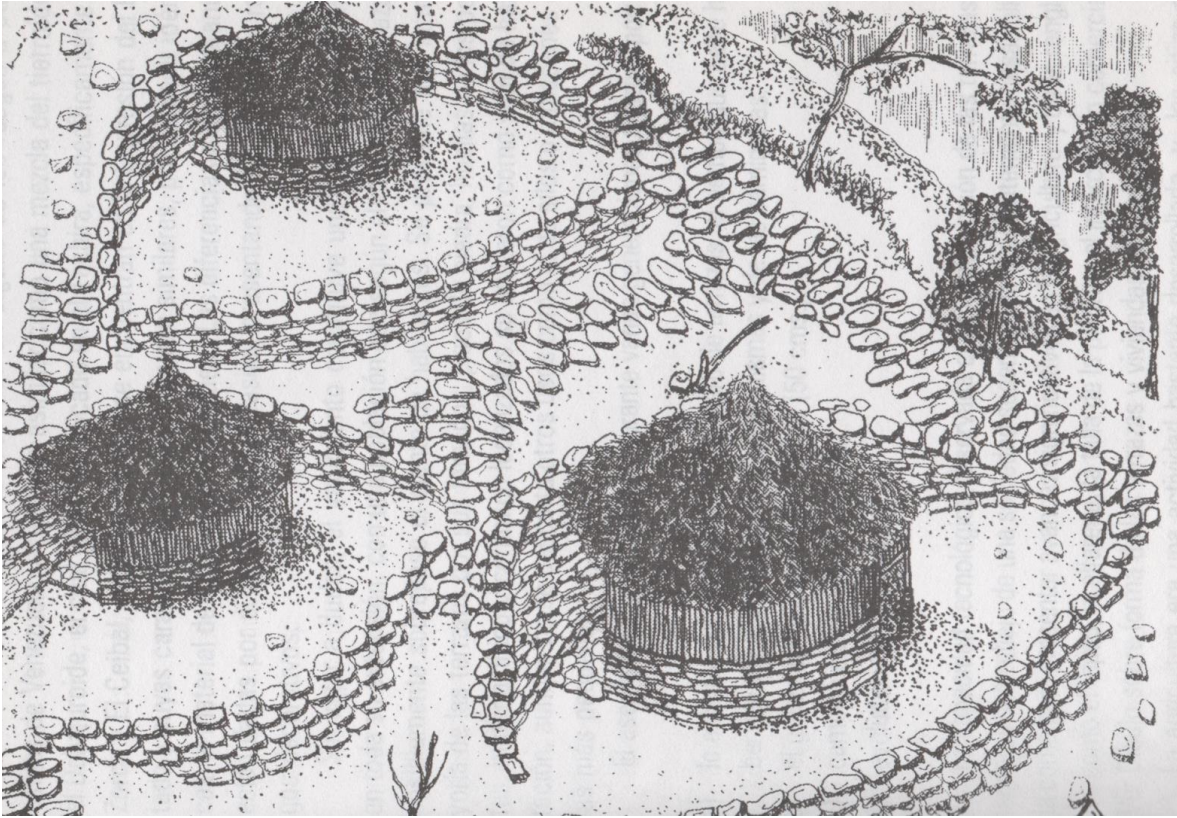
Utilizaban maquillaje corporal y diversas formas muy particulares de comportamiento durante las batallas.

a esperar muy emplumados de plumas de muchos colores y embijados y enjuagados de colorados y negros... comenzaron a pelear con los españoles, dando muestra de muy bríosos, porque con sus rústicos ademanes y barbarías griterías se llegaban muy cerca a disparar y emplear sus flechas en los nuestros (Aguado 1963, t II, p 394).

En Aguado se encuentra también la primera referencia a la organización y asentamiento en el Valle de Santiago. “Vivian en barriazuelos o lugarejos de ocho a diez bohíos juntos, y el que llega a

veinte son muchos...” (Aguado 1936, t II, p474). De esta manera se puede determinar un patrón de asentamiento de tipo aldea, propia de sociedad, tribales, con un régimen de subsistencia representado por el cultivo en sistema de cesteras. Las expresiones “barriazuelos o lugarejos” corresponden a un símil a los barrios extramuros de los pueblos de España. Los bohíos variaban entre 8 a 20 donde cada familia vivía bajo un techo común. La construcción de un nuevo bohío es el resultado de la constitución de una nueva familia y todos los miembros de la comunidad participaban de la obra. Se puede decir entonces que las viviendas eran monofamiliares y no colectivas, característica presente en las culturas andinas como la muisca o chibcha. Mientras que, en otros pueblos como los Caribes, eran multifamiliares. Fue entonces una cultura eminentemente rural, cohesionada entorno a la familia sobre la que recae la responsabilidad de velar por los terrenos y la siembra. Se calcula un número de entre 25 y 100 habitantes, por aldea.

En cuanto a las características de tales bohíos el cronista no da mayores datos, pero la etnografía y la arqueología nos ha enseñado como estos eran hechos con tres materiales básicos: palos, bejucos y palmas. Su estructura responde al método de estantillos u horcones que resisten el peso del techo, hecho por medio de varas amarradas. Los techos podrán ser cónicos y a 2 o 4 aguas. Los espacios entre estantillos, enrejados convenientemente, eran rellenos de paja o barro y no tenían más aperturas que la puerta y un techo hueco para la salida del humo de la cocina. Debajo de las paredes un cimientado de piedras que tenían distintas alturas. La planta de estos podía ser cuadrada, rectangular o redonda, como en el caso de Queniquea.



(Figura 2) Reconstrucción de “Colinas de Queniquea” municipio Antonio José de Sucre

La organización política de estos grupos parece responder a una estructura igualitaria y sin liderazgos fuertes, pues no se registra que determinados individuos o grupos hayan detectado una forma de poder superior sobre los demás. Se reconoce cierto prestigio sobre la base de dos elementos muy concretos. En primer lugar, el haber formado una familia numerosa, lo que supone el manejo y control de una mano de obra abundante, con los beneficios económicos que esto supone. Y en segundo lugar la figura del Mojan o Faraute, que tenía una función muy particular dentro de estos grupos.

En su costumbre y manera de vivir no son menos barbaros que otras gentes indianas y aun digo mas, pues entre ellos ni hay principales ni hay señores que les rijan y les gobiernen ni a quien obedezcan ni reconozcan por superiores... y si se tiene algún respeto o veneración es algún pariente que tiene muchos hijos e hijas y posee labranzas y bienes temporales que los demás y que por esta vía viven o han vivido tiránicamente y que por vía de tiranía se hace respetar y acatar mas no para por esta causa puede castigar ni civil ni criminalmente ni entrometerse en diferencias populares ni particulares, porque en esto tiene su antigua costumbre convertida en ley inviolable y sagrada enteramente. La gente de más reputación entre ellos es los mojanos o farautes que con el demonio tratan, los cuales son dedicados y criados desde pequeños para este efecto y

estos ni labran ni siembran ni tienen cuidado de cosa alguna de estas, porque de todo lo necesario les proveen los demás indios y si se ven en alguna necesidad temporal o enfermedades, acuden a ellos para que los remedien. (Aguado 1963, t II, p 474s).

Sin embargo, en las expediciones posteriores a la fundación de la Villa de San Cristóbal, los invasores españoles encontrarían grupos donde el poder político se encontraba en manos de un “principal” o “Cacique”. Esta forma de organización se relaciona más bien con pueblos Arawacos del valle del río Táchira y en la zona norte del territorio. Se intuye entonces la presencia de dos sistemas de organización socio-política en los grupos aborígenes tachirenses para el momento de la conquista europea. En primer lugar, sociedades segmentarias tribales. Y en segundo lugar los Cacicazgos. Estos últimos suponen una organización de cierta complejidad social, producto tal vez, de la guerra de resistencia, que suponía un liderazgo fuerte y una estructura de clara división del trabajo.

Aguado escribe minuciosamente las uniones de parejas como elemento fundamental de las alianzas y parentescos, construyendo una cohesión basada en familias nucleares y extendidas. Las relaciones interfamiliares consolidan la formación de nuevos hogares a través de alianzas matrimoniales. Todo esto dentro de un sistema matrilineal. Antes de la unión definitiva de la pareja la residencia es donde los parientes de la esposa, matrilocalidad. Luego de la ceremonia, posterior a la menarquía de la conyugue, se construía su propia casa y comenzaban a tener una vida independiente.

Y así gente muy bruta pues tenía por costumbre de un nacimiento el hijo o hija casarlos y darles compañero o compañera de su propia edad, los cuales se crían juntos...sin consumir copula carnal hasta tanto a ella le baje su mujeril costumbre... el día que a la mujer le baja su regla por primera vez da ella noticia de ello a sus padres...los cuales se juntan y celebran las bodas con mucho regocijo de bailes y cantos a su modo mezclado con todo el vino que puedan juntar...(Aguado, 1963, t II, P 463).

Esta tendencia hacia la matrilinealidad y matrilocalidad antes del matrimonio, generaba grupos solidarios de parientes femeninos. Esto se comprueba en el hecho de que, en casos de adulterio, las acciones de castigo o venganza, eran ejecutadas por los parientes de la mujer. “Los adulterios no los venga el marido, sino los hermanos, parientes de la mujer que es a su cargo el satisfacer esta injuria con matar al fornicador”. (Aguado 1963, t II, p, 463).

Otro ritual detallado por el cronista son los funerales. Estos suponen la creencia del alma y la continuidad de la vida más allá de la muerte. Los muertos eran enterrados con ajuar funerario, lo que incluía sus instrumentos o armas de guerra. En Zorca se encontraron dos tipos de enterramiento, el

primario o directo en tierra con aguar funerario y con el cuerpo acostado de lado en posición fetal. El entierro secundario se realizaba en urnas funerarias.

En sus enterramientos y mortuorios usan pocos ritos...hacen sepultura a lo largo abierta del grandor del difunto, como lo hacen los cristianos, y si es varón entierran con el todas sus armas y si es mujer sus piedras de moler y otras cosas mujeriles y cúbralo con tierra. (Aguado t II, p, 463).

En la muerte se vuelve a denotar la importancia de la pareja en las familias del Valle de Santiago, lo se manifiesta en las ceremonias y costumbres que se guardan al morir uno de los conyugues.

Si la mujer muere y el marido queda vivo, por diez lunas siguientes, que son diez meses, no se ha de lavar ni limpiar ni comer cosa alguna con sus propias manos, sino que se lo ha de dar y poner otro en la boca y cuando falta al viudo quien de esto le sirva, abajo el rostro y la boca al suelo y allí a imitación de otros animales irracionales, toma la comida o bebida...la misma ceremonia guarda la mujer si el marido se muere por los diez meses siguientes que ellos cuentan por nudos que le dan a una cabuya o hilo grueso...y pasado el tiempo...hacen las mismas ceremonias, regocijos y borracheras que al tiempo que se caso la viuda o el viudo...y dan fin a sus lloros y austera vida (Aguado 1963 t II, P 463).

La presencia de una costumbre considerada como "bárbara" por parte del español y que se refiere al sistema de las relaciones familiares y al papel de los niños dentro de los habitantes autóctonos del Valle de Santiago. Estas son descritas minuciosamente por el cronista quien la ha considerado como una conducta manipuladora del niño sobre el padre. Sin embargo, resulta para los grupos originarios una forma social reconocida y válida a la cual esta sociedad le da un alto grado en su escala de valores.

Estas costumbres y circunstancias, debe estar circunscritas al ámbito de la esfera religiosa. Puede responder a una causa de naturaleza mística, como el temor a un anatema o el temor al castigo o rechazo social. Y es que las conciencias individuales toda una esfera de representaciones de sentimientos y de tendencias no se explica por la psicología del individuo, sino por el hecho que estos viven agrupados la sociedad y solo puede ser comprendida en función del campo o el contexto en que ella ocurre. En este caso se refiere a las concepciones mágico-religiosas que la etnografía va a revelar sobre la infancia y los niños y su carga simbólica, religiosa como entes sagrados y objetos de sacrificio rituales para lograr beneficios a la comunidad.

Tienen otra costumbre que a mi parecer es la mas barbará que de gentes indianas ni de otras naciones se puede haber oído visto y es que los hijos tienen dominio sobre los padres y no los padres sobre los hijos, en tal manera que no solo esta

obediente el padre al querer del hijo, pero si el hijo por enojo o por otra furia o cólera alguna se indigna contra el padre y le da y castiga, tiene licencia para ello sin que el padre se lo pueda contradecir ni repugnar, aunque el hijo sea muy pequeño, y tienen por máxima y opinión que si el padre lo botase o castigase, al hijo, se moriría luego, y así lo han visto por experiencia algunos de los españoles de esta villa . (Aguado 1963, t II, p 463).

Desde un análisis lingüístico hecho sobre los primitivos nombres aborígenes de los lugares y parcialidades reunidas en el Valle de Santiago, se puede afirmar que estos son el resultado de una amalgama de culturas. Su tronco lingüístico fundamental vendría a ser el resultante de una primera oleada que penetra al Táchira desde la cordillera oriental de los andes colombianos, dejando como primer substrato lingüístico la lengua protochibcha. Esta se va a diversificar en diferentes dialectos que, sin embargo, mantuvieron una estrecha relación entre sí. Si bien pudieron sufrir modificaciones en la morfología, las raíces permanecieron sin variaciones considerables.

Los grupos chibchas pertenecen a un gran tronco lingüístico y cultural que se extiende desde Honduras hasta Ecuador. Tienen una continuidad en los llanos orientales de Colombia y occidentales de Venezuela. Hacia territorio tachirenses se dio la expansión de grupos chinchas de las naciones Chitarera, Betoy y Tunebos o Uwa. Un dato sobre la presencia de la cultura chibcha en estas tierras, lo constituye el uso, alrededor de 1603 del catecismo en lengua chibcha escrito por el padre Malloll, usado por los frailes Agustinos del convento de San Cristóbal en el proceso de evangelización. En Palmira se encuentran hojas sueltas de este catecismo usado en la evangelización en tierras del Táchira, según el inventario de catecismos realizado por el padre Tomás Vargas de la orden de San Agustín, en 1730. Los grupos que ingresan al Táchira provienen de la cordillera central y oriental de los andes colombianos, hacia las actuales Pamplona y Tunja. Se reconocen, dentro de los chibchas, varios grupos o naciones, como los Muiscas o moscas. Laches. Guanes. Chitareros. Tunebos o Uwa. Betoy. Los nombres de los principales grupos de origen chibcha en estos territorios fueron: Humogria, Caricuenas, Bailadores, los del Valle de Santiago, Chinácotas, Socorima, Ima, Chiracotas, Centimare, Táribas, Chinatos, Tamuco, Teucara

Este sustrato chibcha no fue vulnerable a las oleadas posteriores de pueblos de familias lingüísticas diferentes, específicamente grupos Arawak y de forma minoritaria Caribes. Las referencias lingüísticas de los primeros, se encuentran hacia el pie de monte andino oriental y en los valles templados del norte tachirenses. Mientras que de los segundos las referencias se encuentran hacia las regiones fronterizas con las planicies del Lago de Maracaibo en las orillas de los grandes ríos que se forman tras bajar de la cordillera. De esta manera la preponderante presencia de aspectos

culturales chibchas en las costumbres de los habitantes del Valle de Santiago, debió haber ejercido un predominio sobre la cultura propia de posteriores pueblos invasores. Si bien estos adoptaron elementos del sustrato chibcha, también impusieron algunas de sus características propias, como vocablos, formas y costumbres propias de la cultura amazónica.

Fray Pedro Aguado no ofrece ningún nombre en particular de las etnias, ni datos sobre el lenguaje. Los vestigios de estas se encuentran en las documentaciones posteriores de los siglos XVI y XVIII, así como los documentos oficiales o religiosos redactados en los primeros tiempos de la colonización. El documento más antiguo donde se enumeran los pueblos de doctrina más inmediatos a la Villa de San Cristóbal data del año 1602. Corresponde a una relación hecha por el oidor y juez visitador General de naturales Capitán Antonio Beltrán de Guevara. De este se puede extraer la siguiente lista: “Agua, Cacabata, Cimaraca, Cingara, Corca, Machirì, Peribeca, Tamuco, Tàriba, Teucarà, Tononò, Tote, Toituna y Tucape “(Castillo, 1987, p524).

Se presenta a continuación estos cuadros donde se resumen las características de los pueblos originarios que aparecen en los cronistas aguado y Simón, así como en los documentos referentes a la Villa de San Cristóbal para el siglo XVI, elaborados a partir de las recopilaciones documentales hechas por Samir Sánchez (2008 y 2018).

www.bdigital.ula.ve

Azuas y Cazabartas:

Hábitat	Pueblos de azua y Cazabatas
Lengua	Chibcha. Achua, mazorca de maíz tierno. Cacabata, labranza da maíz
Habitantes	No se puede determinar
Geografía	Azua, estribaciones occidentales sur occidente del valle de Santiago.
Crónica	Expedición de Juan Maldonado para fundar la Villa

Burbas

Hábitat	Pueblo de Burba
Lengua	Sin referencia
Habitantes	Número considerable, son los primeros en rechazar a los conquistadores obligándolos a hacer retirada.
Geografía	Angostura del Torbes entre El Cucharro y El Palmar.
Crónica	Expediciones de Juan Maldonado posterior a la fundación (1561 – 1563)

Teucará

Hábitat	Sur del Valle de Santiago, riberas del río Torbes
Lengua	Chibcha
Habitantes	Nación numerosa y organizada para efectos de la guerra
Geografía	Sector la Castra y Genaro Méndez Moreno
Crónica	Expedición de Alonzo Pérez de Tolosa

Zorca, Peribeca, Tononó y Tote.

Hábitat	Pueblo de las Auyamas
Lengua	Sin referencia
Habitantes	Nación numerosa
Geografía	Depresión de las quebradas Zorca, Peribeca y providencia en las proximidades de Tononó
Crónica	Alonzo Pérez de Tolosa 1547

Tamuco, Machirí, Táriba.

Hábitat	Estribaciones del norte del Valle de Santiago
Lengua	Chibcha
Habitantes	Sin referencia
Geografía	Táriba y zonas próximas
Crónica	Alonso Pérez de Tolosa, 1547.

Sin referencia.

Hábitat	Pueblos del valle de Santiago
Lengua	Chibcha, Arawak
Habitantes	Distribuidos en varias aldeas o pueblos en toda la extensión del valle.
Geografía	Área urbana de la ciudad de san Cristóbal.
Crónica	Expedición de Juan Rodríguez Suarez 1558.

Aborotaes.

www.bdigital.ula.ve

Hábitat	Montañas altas sobre Táriba
Lengua	Chibcha. Abo: maíz, ta: labranza
Habitantes	No eran pueblo numeroso.
Geografía	Territorio occidental de Lobatera
Crónica	Relaciones siglos XVII XVIII.

Aruacos, Yeguines, Umuquenas, Cariras.

Hábitat	Riveras del río Zulia
Lengua	Arawak
Habitantes	Sin referencias
Geografía	Norte del Táchira, asociados con los motilones
Crónica	Relaciones documentales de la villa de San Cristóbal siglos XVII - XVIII

Chinatos.

Hábitat	Originarios del sitio de Oira, páramo El Tamá.
Lengua	Chibcha (Piedrahita, Del Pozo)
Habitantes	Nación numerosa y organizada para efectos de la guerra
Geografía	Trasladados en el siglo XVII al norte del Táchira.
Crónica	Relaciones documentales de la villa de San Cristóbal siglos XVII - XVIII

Motilones.

Hábitat	Riveras del río Zulia
Lengua	Chibcha (Motilón, motilar, cortar el pelo)
Habitantes	Sin referencia
Geografía	Sierra de Perijá, sur del lago, Norte del Táchira.
Crónica	Relaciones documentales de la villa de San Cristóbal siglos XVII - XVIII

Sin referencia.

Hábitat	Pueblo de la carrera y valle de los despoblados.
Lengua	Sin referencia
Habitantes	Nación numerosa.
Geografía	Distribuidos en varias aldeas o pueblos en toda la extensión del norte del Táchira.
Crónica	Expedición de Juan Maldonado 1556.

En 1620 el Licenciado Alfonso Vásquez Cisneros, quien se encontraba en Mérida como visitador de los naturales, había solicitado al teniente corregidor de San Cristóbal Pedro Dionisio Velasco, practicar un padrón de los pueblos indígenas de la región de modo de conocer la situación de la región antes de su visita. Vásquez de Cisneros lo sorprende la muerte en la ciudad de las nieves eternas. Esta relación se hizo y arrojó como resultado la existencia de tres grandes doctrinas a cargo de diferentes eclesiásticos de San Cristóbal. Sin embargo, los pueblos que las conformaban continuaban separados. La doctrina de Cúcuta y Capacho correspondía al Padre Luis Fernández Caballero. La doctrina de Tamuco y sus anejos, adoctrinados por la orden de San Agustín y cuya

responsabilidad caía en el padre fray Alonso de Arcos, comprendía 12 encomiendas de 715 almas. Y la doctrina de Táriba y sus anejos que doctrinaba el padre Alonso Cordero y que comprendía 11 encomiendas y 424 almas. Aquí se encontraba la encomienda de los Teucara, de Alonso Jiménez de Guzmán, con su cacique Don Gerónimo, con 25 indios varones, 21 hembras, 18 muchachos, 19 mujeres para un total de 80 personas. Todo esto hacia un total de 1720 indios en el distrito de la Villa de San Cristóbal. El sitio de la doctrina de Teucará fue objeto de una excavación por parte del museo del Táchira, dirigida por el autor en 2016.

La política poblacional que desde 1602 se practicaba en la Villa, supuso la reunión de diversas encomiendas alrededor de diversos centros poblacionales. Así mismo y en la medida que la Villa iba aumentando sus habitantes, las tierras de labor y pastos circunvecinos comenzaron a ser insuficientes. La presión de los nuevos habitantes y los grupos familiares que aumentaban rápidamente unido a las ambiciones e intereses expoliadores hizo que pronto se tratara de echar mano de las tierras y resguardos de los habitantes originarios. Por todo esto a partir de 1626 el Gobernador de Mérida de la Grita, jurisdicción a la que dependía San Cristóbal, concedía mercedes de tierra a vecinos de la villa, principalmente en lugares donde hubo antes poblamientos indígenas ya desaparecidos, o que estaban desocupados por haber trasladado a sus pobladores a sitios distintos de su lugar de origen, ya sea por los encomenderos de acuerdo a su interés personal o por los visitadores para reducirlos a un mejor y adecuado poblamiento.

Así en 1626 se asigna “Juan Romero de Arteaga dos estancias de pan enfrente de la villa de la otra banda del rio, lindando por una parte con el camino que iba a Teucara, encomienda de Alonso Ramírez, y por otra con el camino de Tononó, indios de Antonio Urrego” (Febres, 1960, p 180). Esto genero una larga y sostenida lucha de los indígenas por defender la integridad de sus resguardos, lo cual se va a desarrollar a lo largo de los siglos. Sin embargo, estas tierras eran muy limitadas y por más asignaciones que de ellas se hicieron no alcanzaban a satisfacer la demanda, siempre creciente, de nuevos espacios para cultivos y ganados. Las tierras comenzaron entonces a dividirse y a subdividirse, por compras, particiones y herencias. Nace así la pequeña y mediana propiedad y la expansión colonizadora hacia otras tierras más alejadas de la villa.

En 1627 se fijan los parámetros definitivos para el poblamiento indígena en el Táchira, con la acción decidida del Licenciado Saavedra, oidor y Alcalde de Corte en la Real Audiencia del Nuevo Reino, designado como visitador general de los partidos de la Grita y Villa de San Cristóbal. Al conocer la región observó que la dispersión en pequeños núcleos de las parcialidades, eran un grave

obstáculo para su “adoctrinamiento” y “civilización”. Decidió entonces, reunir los más de 20 repartimientos indígenas a solo dos pueblos: Capacho y Guásimos. Con esto se va a transformar el panorama social y urbano del Táchira. Significo la desaparición de la identidad de cada parcialidad dentro de una fisonomía única. También de detuvo por bastante tiempo otros desarrollos poblacionales.

En su auto del 15 de junio de 1627, el visitador Saavedra ordena el reordenamiento del pueblo de Capacho, el cual “ha de perpetuarse, permanecer y continuar en el mismo sitio y población al que presente tienen los indios pueblos y parcialidad de los Capachos” agregándole otros pueblos y parcialidades. En el mismo documento ordena fundar la población de Guásimos, hoy Palmira. En estos pueblos se concentrarán todas las parcialidades indígenas de esta región de San Cristóbal. A esta última población sería agregada la parcialidad de Teucara, junto con los Tárriba, Tamuco, Cacunabeca, Simaraca, Tote, Sirgara, Cania, Peribeca, Tucape, Azua, Tonono, Tana, Quenemari, Casabata, Barjuelas, Lobatera, Aborota y otros indios río abajo de la Villa.

Saavedra aprovecha esta reunión en Guásimos de esta población indígena para nombrar a un nuevo cura doctrinero del convento de San Agustín, el cual debía residir en el pueblo, administrando sacramentos y enseñando la doctrina católica. Los encomenderos “debían pagarle 250 pesos de a 8 reales por el estipendio y el llamado Camarico”. Esto contó con la oposición del padre Alonso Cordero, antiguo doctrinero de Tárriba a quien recomendaba “ayuda ante los señores patrono e prelado, ante quien pida y alegue sus derechos y justicia”. Otra determinación en materia religiosa, se refería al traslado del cuadro de la Virgen de la Consolación de Tárriba a la nueva iglesia de Guásimos, esta reliquia había sido traída por los Agustinos entre 1580 y 1593, año de la fundación del convento. Entre 1590-1600 se señala el hecho de una restauración de esta tabla que para 1602 ya gozaba de culto público. La orden que da el visitador quedó en el papel y no fue obedecida.

El visitador señaló sus resguardos a la población de indios “presentes y venideros”, para sus labores de crianza y pastos de sus ganados. Debido a la imprecisión en el señalamiento de los linderos, se va a iniciar una larga lista de pleitos con los vecinos españoles. Desde el comienzo la vida del pueblo fue muy precaria, porque algunos encomenderos no llevaron sus indios allí, sino que los dejaron en sus mismas encomiendas para una mejor explotación, parte de los indios ya reducidos en Guásimos, también huyeron o volvieron a sus lugares de origen bajo la mirada complaciente de los europeos. Esta disminución de indios en el pueblo era deseada por los españoles que querían usufructuar las tierras de sus resguardos.

En la nueva iglesia de bahareque y paja, figuraba como doctrinero, en 1630, el religioso agustino fray Luis Jover. Posteriormente fray Andrés del Espíritu Santo en 1632, tras Tomas Martínez en 1635 y fray Antonio Murillo en 1641. Para ese año se da la visita del oidor de la Real Audiencia Dr. Diego Carrasquilla Maldonado quien encontró que buena parte de los indios allí agrupados por Saavedra, no estaban poblando dicho lugar. Para enmendar esta situación ordena el poblamiento en Guásimos de las parcialidades agregadas por el licenciado Fernando Saavedra. Para cumplir el mandato comisionó primero a Rodrigo Sánchez de Parada y después al Capitán Sánchez de Lovera en febrero y junio de 1642. Estos debían sacar los indios de donde estuvieron y llevarlos al pueblo para que viviesen y que permanecieran en el, ordena limpiar los sitios y trazar nuevas calles de 6 varas de ancho con cuadras de 120.

Una nueva revisión de los límites de los resguardos donde se encontraban los Teucara, ocurriría en 1657 por parte del siguiente visitador el Licenciado Diego de Baños y Sotomayor. Esto como consecuencia de la disminución de naturales y la presión de los vecinos españoles que aspiraban esas tierras. Somete a límites más estrechos las tierras indígenas. Situación que va a generar mayores conflictos. Los indígenas oponen mayor resistencia a la expansión española y son ayudados por los doctrineros quienes usan los medios legales a su alcance, no tanto para evitar el despojo sino como para disfrutar de las mejores tierras que les habían quitado.

En la visita de Baños y Sotomayor, encuentra en Guásimos 139 indios útiles de las parcialidades de Táriba, Simaraca y Tote; 19 de las parcialidades de Cania y Sirgara; 36 de Tamuco y Oriquena, 7 de Tucape, 4 de Aborota, 2 de Lobatera, 2 de Quenemari, 2 de Azua, 2 de Sirgara. A estos se les suman 10 indios Teucara de Doña Isabel de Urbina. Ordena también la reconstrucción de la iglesia.

Luego de la visita de Baños y Sotomayor, Guásimos continúa su vida rutinaria de pueblo doctrinero. Siguen también los problemas de los límites de las tierras de los resguardos. En ocasiones los indios eran llevados para los trabajos de mita, sobre todo en obras públicas y ayuda a los vecinos pobres de la villa que habían sufrido las consecuencias de los terremotos o la destrucción de sus labranzas en las frecuentes invasiones de los indios Chinatos. El pueblo estuvo inicialmente bajo la protección de Santa Catalina, pero poco tiempo después escogen como patrono a San Agatón. Los doctrineros vigilaban y atendían la educación de los indios de modo que no cayeran en sus antiguas costumbres combatieron con mucho énfasis el consumo de chicha y guarapo fuerte, llegando incluso a lanzar excomunión contra los que vendían aguardiente a los nativos. (Campo del Pozo, 1979)

Para 1696 se agudizan las luchas por los resguardos. El padre fray Nicolás de Pedroso recomienda al Cacique Don Cristóbal, a los capitanes y alcaldes de Guásimos a que plantearan sus quejas en Santa Fe de Bogotá. Esto daría origen a un tenso pleito con los españoles no exento de violencias y amenazas. En 1697 la situación había generado grandes disgustos a los vecinos de la villa que amenazaron incluso con dañar físicamente al corregidor, a los indios y al nuevo cura doctrinero fray Pedro de Bonilla Moscoso. En 1699 y después de muchas escaramuzas judiciales, la audiencia ordena reintegrar la posesión de sus tierras a los indios de Guásimos.

El padre Bonilla Moscoso se convierte en un fervoroso defensor de los indígenas de Guásimos. En noviembre de 1699 denuncia las actuaciones de los vecinos de la villa, de las justicias, del cura e incluso de sus compañeros religiosos en contra de los indios. Señalaba la necesidad de tierras para separar a pueblos de naturales que andaban juntos y no se entendían. Denunciaba como, por la opresión de los encomenderos, los indios andaban huidos de los resguardos. El 24 de enero de 1700 fray Pedro de Bonilla deja constancia de otras acusaciones. pese a la prohibición de que los indios no fueran a guerras, ni abrir caminos, pesquerías y hacer cercas de toros, sin ser pagados con el salario asignado en el Reino, así como el suministro de herramientas y comida en estas funciones, los indios de Guásimos fueron llevados en las correrías que se hicieron contra los indios Chinatos y enviados a trabajar sin recibir salario alguno. Señala también como naturales de Guásimos fueron llevados hacer ciertas obras en la villa. "... pues en la cerca de toros de este presente año, por tres días de sumo trabajo se les dio una arroba de carne para once indios y un medio real de paga por cada día, sin otra cosa de comida ni vestimento" (A.N.C. visitas de Venezuela T XV, f, 1016 vto). Trabajo que se hacía para correr los toros en homenaje al patrono San Sebastián

Ese mismo año de 1700 se levanta una lista de los naturales de Guásimos que habían formado parte de las querellas jurídicas de vecinos, doctrinero, autoridades locales y Real Audiencia. En total eran 324 indios discriminados en las encomiendas de Táriba, Tote y Simaraca, Cania y Peribeca, Tamuco, Oriquena, Tucape y Azua. Muchas de ellas muy disminuidas. La encomienda de los Teucara de Doña Andrea Ramírez de Urbina, contaba con 18 individuos, para la fecha ya no se nombran pueblos que sencillamente habían ya desaparecido, como el Oriquena, Quinimari, Barbillas, Sirgara, Lobatera, Tonono, Chururi, Machiri, Cacunabera, Tana, Casabata, Barjuelas.

El problema de las tierras se mantiene vigente y sin solución volviéndose a agudizar en 1750. El caso llegó a oídos del Virrey y Presidente de la Real Audiencia Don José Alfonso Pizarro, quien dispuso que los indios fuesen amparados en sus tierras y les fueran devueltos los resguardos

arrebatados aclarando los límites de estos. Años después la disputa se plantea por la cuestión de los ganados que invadían las cementeras de los indios como parte de una estrategia expansionista del núcleo urbano de Táriba que para 1775 aspiraba convertirse en Parroquia Eclesiástica. Para la fecha ya se trataba abiertamente el paso de la doctrina al clero secular, cosa que se hace definitiva a partir de 1794 con el cierre del convento de la orden de San Agustín en San Cristóbal. Los frailes agustinos abandonando a Guásimos definitivamente.

Para el siglo XIX ya no se mencionaban las parcialidades tachirenses, sino que se mencionan genéricamente como “indios”. En 1804 Táriba es erigida parroquia lo que hace que se active la protección de tierras sobre los resguardos de Guásimos. Disposiciones de las autoridades provinciales fueron emanadas el año siguiente para proteger la propiedad de los indígenas. A pesar de la intensa lucha por la independencia de esos años los conflictos continuaron en 1812 extendiéndose hasta 1822 cuando se habla de la presencia de tan solo 10 indios. En 1839 se tiene la última noticia de los indios de Guásimos, cuando 30 de ellos demandaban a sus apoderados por extralimitarse de sus funciones al vender terrenos de la comunidad sin autorización. El juez sentencio a favor de los demandados y en contra de los indios.

Los grupos originarios del Táchira hoy en día no son más que la sombra del recuerdo. Sin embargo, los grupos primigenios, han dejado en la cultura tradicional tachirense, la impronta de su paso por estas tierras. En una serie de manifestaciones, como la cestería, la cerámica, las fiestas y las creencias de los pueblos vivos, todavía persisten mucho de la memoria de estos primeros pobladores. Así han trascendido hasta hoy permitiendo que el tachirense conserve parte de esa herencia ancestral casi siempre de manera inconsciente y subconsciente.

La superioridad bélica de las huestes españolas, el uso de la traición como herramienta de guerra, los enfrentamientos y genocidios sangrientos, originaron el rompimiento total de las formas de vida que tenían las etnias de la región tachirense. Siembras, cosechas y escasos bienes personales fueron abandonados y saqueados por los voraces recién llegados. Los sobrevivientes de guerras y esclavitud, buscaron esconderse en zonas inaccesibles, especialmente aquellos grupos que tenían una organización socio económica menos consolidada, otras con un sistema más complejo, fueron incorporándose, a sangre, fuego y engaño, al nuevo régimen.

Con el tiempo sus rasgos, sus costumbres ancestrales, su religión y su forma de vida se fueron diluyendo en la imposición de la cultura invasora que la ahogó e intento exterminar. Sin embargo, en lo profundo de la memoria del pueblo tachirense, en sus acciones cotidianas y en sus más profundas

creencias, queda mucho de esa forma originaria de los primeros pobladores. Hoy persiste una diversidad cultural muy particular, que se manifiesta en varias costumbres y usos de nuestros pueblos. Todos estos sumados, van a definir la identidad del tachirenses, esa forma particular de hacer las cosas, de sentir, de pensar, que identifican y diferencian al nativo de estas tierras al de otras regiones del país.

2. Memorias de piedra y el pensamiento de los pueblos originarios: lo comunitario y el sentido de plenitud.

La propuesta que se genera a partir de la categoría memoria de piedra, supone el pensar el petroglifo desde los pueblos originarios. Esto pasa por visibilizar la originalidad del pensamiento de estos pueblos, no pensar el petroglifo desde realidades que le son ajena como se ha planteado desde la ciencia occidental. Uno de los errores de esta forma hegemónica de pensamiento, se refiere fundamentalmente a querer realizar una interpretación directa del significado al modo que se tratase un vocabulario, un signo universal o un alfabeto compartido.

Es por esto que se afirma que pensar el petroglifo desde los pueblos originarios y no desde occidente, supone visibilizar la originalidad del pensamiento ancestral. No se puede pensar este desde realidades que le son ajenas. La razón ilustrada del siglo XVIII, como ya se ha visto, ha impuesto concepciones y temas muy distintos a las formas de pensar y a los contenidos e intereses de los pueblos originarios. Esto ha sido algo que se ha repetido constantemente, produciendo modelos e interpretaciones más cercanas a las fantasías exóticas occidentales que a la mirada ecológica y comunitaria de estos pueblos americanos.

El pensamiento de descartes y su “cogito ergo sum” constituye la implantación de un individualismo que se venía gestando en Europa, prácticamente desde las reflexiones teológicas medievales y escolásticas referidas a la salvación. Pronto se pensó desde el desprecio a formas de pensamiento distinto a la racionalidad que matemática, inspirada en las interpretaciones aristotélicas seguidas por los padres de la iglesia y secularizadas por la filosofía moderna. Se sustituyen así los viejos mitos por el nuevo y moderno mito de la infabilidad de la ciencia. Un discurso muy ligado a la utopía última de plenitud.

La utopía tiene una esencia imaginativa. Por eso se encuentra tan cercana a la poesía, pero también al mito e incluso a la filosofía. Son tres las narrativas que más parecen poseerla: la nostalgia, la esperanza y la felicidad. Desde aquí se pueden identificar dos grandes tendencias que se construyen

sobre lo anterior. En primer lugar, una forma de marcado acento individualista, donde la utopía se construye, sobre la plenitud personal y donde un individuo autónomo y poderoso constituye la imagen más perfecta. La androginia ha sido la gran utopía individualista de occidente. Basta mirar el modo como lo explica Platón en su Banquete para entender que se trata de una metáfora del individualismo. Y, en segundo lugar, unas narrativas donde el énfasis se coloca sobre lo comunitario y donde ya no es el individuo total sino la convivencia de muchos en una gran armonía, la que convierte a la plenitud, como su imagen más acabada.

Muchas utopías apuntan a reconocer un estado prístino de los hombres y la humanidad, que por diversas formas se pierde, generando el mundo tal cual lo conocemos. Es la idea de que hubo un principio donde se vivió una felicidad perdida. A este estado primero, ideal, ubicado en el principio de la historia del mundo, muchas narrativas lo han conocido como la edad de oro. Una época pasada como imaginario de condiciones para que la humanidad fuera dichosa, ilusión de una desaparecida felicidad primigenia.

La idea parece provenir de la mitología griega, se ve reflejada claramente en el poema “los trabajos y los días” de Hesíodo. También aparece esta Edad de Oro, dentro de los mitos de la etapa inicial de las edades del mundo, donde se ve reflejada como el estado ideal de una humanidad pura e inmortal. Esta edad va a terminar debido a un acontecimiento devastador. Ovidio, en “La Metamorfosis”, la identifica como la época en que Saturno gobernaba el cielo y el hombre había recién creado. La Edad de Oro se encuentra también en la mitología Sumeria donde, al igual que en Grecia, le sucede la edad de hierro. Los vedas presentan también las cuatro edades: la prístina de oro (satia iugá), la de plata (tieta iugá), la de bronce (dwapara iugá) y la de hierro (kali iugá). Tras la edad de oro, se encuentra el rechazo del mundo en que se vive y la idea de purificación mediante catástrofes para retornar a esa edad primigenia (Eliade, 1978).

Extinguida la edad de oro los poetas imaginan lugares deleitosos, parajes naturales o sitios creados para tal fin, que permiten experimentar algo de la gracia perdida de ese mundo original. La Acadia, antigua región griega, sirvió para ubicar un país imaginario creado y descrito en el renacimiento y el romanticismo. Allí reina la felicidad, la sencillez de la vida, la paz. Lugar idílico habitado por pastores en armónica comunidad con la naturaleza. Para Virgilio, así lo dice en sus Églogas, es el territorio del dios Pan, floresta virgen donde vive con su corte de dríadas, ninfas y espíritus del bosque. Este lugar va a generar otro imaginario, el del buen salvaje.

Del deseo de retornar a esta Edad de Oro nace una particular forma de poesía, mitos y creencias. Estos son los que van a permitir el florecimiento de las Religiones místicas como medio para alcanzar otro mundo sereno y feliz. Estas se van a caracterizar por una transmisión de conocimientos hecha desde la experiencia. Son misterios que no se plantean explicitar y comprender. Los detalles doctrinales se van a intuir a través de la vivencia del rito y no mediante la palabra o la razón. Misterio viene del griego “mysterion” y el latín “mysterium”, que significa secreto, rito o doctrina.

La Epopeya de Gilgamesh, El libro de los muertos, misterios de Eleusis, culto de Dionisos, culto de Orfeo, Cibele, Mitra, Isis – Osiris, son algunas religiones místicas practicadas fuera de Grecia. Todas apuntan hacia ese mundo de oro al que se accede por ritos y disciplinas iniciáticas. La importancia de ellas para el creyente, es muy bien señalada por Cicerón en “Las Leyes” cuando dice que; en las iniciaciones hemos encontrado auténticos principios de vida y hemos recibido normas para vivir alegremente y para morir con esperanzas.

Pero la Edad de Oro no solo planteaba el retorno al pasado, el vivir deleitoso y natural o el acceso a su vivencia tras el develamiento de los misterios. También podía suponer su reconstrucción en comunidades humanas del presente, donde se construiría una nueva era de bienes morales y políticos. Esto se puede hacer de muchas maneras, aunque algunas civilizaciones que sintieron que en establecer esa nueva era consistía su misión en la historia, usaron primero la fuerza que la persuasión. Así, Esparta exalta la bravura guerrera como la única excelencia del hombre, crearon una vida arreglada y un gobierno ordenado que no logró modificar la íntima condición humana.

Pitágoras buscaba, por su parte, persuadir a sus conciudadanos de las maravillosas propiedades de los números. Supuso que el camino de ese nuevo mundo se hacía desde el conocimiento de las secretas propiedades de números, ecuaciones y funciones. En la matemática estaba el orden del mundo, de allí de deriva hacia quien conociera y manipulara los números, un supersticioso respeto. Este pensador de la nueva edad de oro, le dio por imaginar en los números se encontraban significaciones ocultas y virtudes éticas y metafísicas.

Otra vía fue la de inventarse un Estado. Texto fundamental de esta idea lo constituye “La República” de Platón. El filósofo va a trazar la ciudad ideal, La República y el país. Esto supone, entre muchas cosas, pensar la división social del trabajo, la educación, las artes, la música y la poesía. Pero también el mandato de la ciudad, su organización social, la distribución de la riqueza y la

pobreza. Hasta el adecuado uso del vino y el trato a turistas y visitantes no escaparon de las reflexiones platónicas.

Su república tenía además una política de salud, una doctrina sobre la guerra y hasta una consideración particular de lo que se consideran los bienes de los ciudadanos y hasta una perspectiva del papel de los géneros en la vida social. Paradigmas del modelo fueron los dioses y religión por los valores que estos representaban. Así se fundieron la edad de oro y la realidad, en una ciudad presente en que se vivía como en el pasado ideal. El reino de la Atlántida la primera imagen de esta índole, desde entonces las islas han sido el lugar predilecto para asentar en ellas las utopías.

La idea de un paraíso perdido, equivalente a la ya señalada Edad de Oro, se va a encontrar en las culturas de los pueblos semitas. Este se encuentra relacionado con la aspiración de una recompensa terrenal por las buenas acciones y la fidelidad a los valores fundamentales que sustentan sus cosmovisiones. En ella, la sencillez de la vida pastoril como ideal que se va a contraponer a la opulencia, la impiedad y la corrupción de las ciudades que comenzaban a formarse en esos antiguos territorios, “paraos en los caminos y mirad, preguntad por los senderos antiguos” (Jer.16,6), es la recomendación de los sabios y jueces para no extraviarse en las tentaciones del nuevo género de vida que ofrecen los centros urbanos con sus palacios y reyes.

Yahveh, uno de los dioses del panteón de estos pueblos que pronto va a aparecer como el principal y el único digno de toda adoración. Él va a guiar a su pueblo elegido hacia la felicidad. El pueblo, a pesar de los gritos y amenazas de los profetas, van a proyectar la imagen divina sobre los reyes, especialmente en el rey David. Ya para el siglo VII a.C., las advertencias proféticas, las apostasías, la opulencia, la corrupción aparecen como manchas de su vida común. Acontecimientos de violencia cruel y sufrimientos se avivan en una literatura misteriosa de terribles visiones y advertencias. Pero en medio de ellas aparece una extraña y controversial figura cargada con la esperanza de un futuro mejor: el mesías.

Juicio y resurrección, espera del bendito ungido por Dios, la esperanza mesiánica y poderosas imágenes escatológicas, van a caracterizar este género de escritura apocalíptica. Muestra de ellos los constituyen los libros, en su mayoría apócrifos, es decir fuera del canon del Antiguo Testamento, de Enoc, Esdras, El Sibilino, El Testamento de los 12 Patriarcas, Simeón, Jubileos, La Asunción de Moisés, Baruc... Mientras tanto los Esenios de Palestina aparecen como una organización comunitaria que hace vida sobre estas esperanzas mesiánicas convencidos de vivir en tiempos apocalípticos. Ellos serán los que conformen y preserven los Rollos del Mar Muerto, encontrados en

1947. Son descritos por varios cronistas, como Filón de Alejandría, Flavio Josefo, Plinio el Viejo, entre otros.

Este ungido parece concretarse, para algunos, en la figura de Jesús de Nazaret. Su mensaje es la “metanoia” o conversión, que supone el perdón, la piedad, la equidad con los pobres, la vida en comunidad de bienes que sería la prefiguración del ya próximo Reino de Dios. La comunidad cristiana sería así, la imagen de la vida en el más allá. Y todo esto supone una adecuada mirada a la utilización de los bienes materiales, su justa distribución, la propiedad de estos y la valoración de la pobreza como un valor evangélico.

En los padres de la iglesia comienza a darse una sistematización de estos temas. La misma se da como consecuencia de que ese reino de Dios que se instalaría inmediatamente después del fin del mundo y cuyo advenimiento era esperado con la seguridad de que solo pocos años separaban a los primeros seguidores de Jesús de este período escatológico, se dilataba en proporciones inimaginadas. Por ello, preocupaciones propias de la vida volvieron a ser temas de reflexión ante estos valores enseñados por El Mesías. En muchos textos patrísticos será recurrente la idea de que nada es nuestro. Todo lo que podamos poseer es dado por Dios para un uso ponderado y equitativo. Por encima de las necesidades propias debe ubicarse el interés común de la sociedad.

Una respuesta a este llamado de no poseer bienes y de hacer una vida en común se va a presentar en el monacato cristiano. En este se va a observar un proceso que se inicia con la soledad de los anacoretas y místicos que apartados del mundo esperan en medio de una radical disciplina física y espiritual, el fin próximo del mundo y la recompensa ultraterrena Reino de Dios. Pronto se va a hacer necesaria una reconsideración de esta disciplina individualista, inspirada en Pancomio. Una propuesta de una disciplina de salvación y vivencia de los valores del reino va a sustentar la disciplina de Basilio. Una nueva reforma, implementada por Benito de Murcia (480 – 547), va a reglamentar esa vida en comunidad de los cenobitas.

La vida conventual y la disciplina de las órdenes religiosas se van a inscribir como una reacción contra el statu quo y como modelos de una nueva sociedad construida desde los valores evangélicos. Pronto se van a convertir en fuente de inspiración para mundos ideales y felices que se podrían implantar en la tierra. Sin embargo, también generaron múltiples corrientes e interpretaciones de la vida y la doctrina religiosa que fueron consideradas como heréticas. Ejemplo de esto fueron movimientos, místicos y pensadores cruelmente perseguidos: Gnosis, Ebionitas, Cerinto, Cainitas,

Carpocráticos, Adanitas, Berbelo, Basílicos, Carpócrates, Valentín, Marción, Maniqueísmo, Donatistas, Iconoclastas, Motano, Pelagio, Malasianos, Cátaros, Papías, Justino y un largo etc.

Al afianzarse las lenguas vulgares, se derrumban las murallas lingüísticas que encerraban el legado de la antigüedad y la palabra de dios en unas minorías cultas. Estos bienes son entonces, volteados y expandidos sobre las masas, dándose inicio a profundas agitaciones populares. Es la época de los predicadores mendigantes que comienzan una secular cruzada contra los privilegios, como las de los franciscanos John Bromyard y Nicolas Bozón. Aparece también radicales reinterpretaciones de los temas políticos y morales en las palabras de Fernán Pérez de Guzmán, el Arcipreste de Hita, Juan Ruiz, Ruy de Ribera, Ferrán Sánchez de Calavera, Pedro López de Ayala, Juan Ball, Fernando del Pulgar. Todo esto en medio de grandes conmociones populares influenciadas por los movimientos mesiánicos y milenaristas, que acompañaron la crisis y agitación surgida ante la reforma protestante.

Este agitado contexto será el origen de muchas fábulas e historias que serán el soporte de nuevas utopías que no serán otra cosa que una crítica solapada a la Europa de los siglos XV y XVI. De allí surge el País de la Cucuña, alusión a la vida de holgazanes y glotones que llevaban muchos monjes dentro de sus conventos, llamados Jaujas en el poema “Le Roman de la Rose” de Juan de Meun. Las islas vuelven a aparecer como el lugar propicio para ser sede de estas narrativas, islas fantásticas como la de san Barán, Antilia, Brazil, Mayda, Brahamanes, Abraxa. También se les dan nuevas lecturas a los sitios narrados en libros de viajes escritos por peregrinos, mercaderes, cruzados y misioneros.

Es por esto que las obras de Tomás Moro y de Vasco de Quiroga, son en realidad una crítica a los vicios europeos y la propuesta de unas nuevas formas de comunión bien organizadas. Esto supone la propuesta de reformas sustanciales en la sociedad, en medio de una crítica a la sociedad de su tiempo que quisieron hacerla jocosa, pero que en realidad llevaba más amargura que chiste. Hasta América se extiende esta literatura utópica, la “Coronica del Buen Gobierno” de Guamán Poma de Ayala en una de estas utopías pensada desde las comunidades mestizadas del nuevo mundo.

Ferdinand Tonnies, filósofo alemán (1855-1936), definirá a la comunidad como el conjunto social orgánico y originario opuesto a la sociedad. Esta tiene una vida real y orgánica, recíproca de acción entre agente y paciente, al decir de Kant. Esta constituye la base de la sociabilidad del hombre y remite a lo orgánico, lo natural, a la vida fundamental. En contraste se encuentra la sociedad, la cual es artificial o contractual, surge de la necesidad que tienen los hombres para llegar a acuerdos sobre

la forma de asociarse. Por ende, es mecánica, racional, conformando un conjunto entorno a unos fines acordados. En ellas se van a constituir unas formas de psicológicas propias, así como un modo social y económico determinado por su modo de vida y relaciones.

Las utopías políticas aparecen entonces en este interregno haciendo énfasis ya sea en la comunidad o en la sociedad. La corriente anarquista de pensamiento va a hacer énfasis en lo comunal. se propone la abolición del estado y su sustitución por comunidades autónomas y libres de cualquier tipo de autoridad impuesta por la fuerza sobre los individuos. Se desprende del pensamiento de Proudhon y Bakunin. Con un énfasis en lo social se va a constituir la propuesta de la Dictadura del Proletariado, concepto marxista de una sociedad donde la comunidad de los proletarios tiene el poder político del Estado, que antes había sido ocupado por burgueses y capitalistas. Esta dictadura en parte de una gran utopía que supone el llevar los valores comunitarios al Estado para implantar el socialismo. Esta forma de gobierno posibilitará el cambio de estructuras y organización hacia formas comunales, varias comunidades organizadas y cohesionadas constituyen una comuna. Esta organización social comunal sin estado, será llamada comunismo.

En la historia de los XIX y XX se van a reconocer varios intentos fácticos por hacer realidad estas utopías. La Comuna de París de 1871, es una mezcla de estas dos corrientes. El pueblo alzado en armas expulsa la nobleza y burguesía dirigente para formar su propio ayuntamiento con representantes de los barrios y sectores sociales de la ciudad de Paris, formando un gobierno que buscó la autogestión de la ciudad y la laicidad en sus valores. Muy pronto, a sangre y fuego, terminaría esta experiencia.

Entre 1917 y 1927 estalla la Revolución Rusa. Durante una primera fase, fueron los Soviet, comunas de campesinos y trabajadores, los protagonistas de la Revolución Bolchevique, cuyo lema era precisamente “todo el poder a los Soviet”. Debilitados profundamente tras la Guerra civil, estas organizaciones se fueron diluyendo dentro de la burocracia de un poder central de lo que sería una especie de partido-estado de corte stalinista, por aquel que sobre su persona hizo construir las intrincadas tramas del poder. En el 27 es en China donde, desde el estado comunal de Yeran, se extienden organizaciones comunitarias, armadas y subversivas. Se inicia una guerra permanente o guerra de guerrillas que, inspirada en el modo taoísta de los flujos energéticos, fue liberando los numerosos territorios de este inmenso país. Tras la muerte de Mao, se impone la industrialización desde la planificación y control del partido y un capitalismo de estado.

Marx considera que el sistema capitalista es anti-comunitario. “El intercambio de mercancía (fetichizada, producto de la explotación comunitaria) comienza donde terminan las identidades comunitarias, en sus puntos de contacto con otras entidades comunitarias, o con miembros de estas (Marx 2017, p.107)” por tanto el verdadero ser comunitario es la esencia humana, los seres humanos ponen en acción su esencia, crean, producen la comunidad humana” (Marx, 1974, p.88).

Por todo esto se puede decir que la verdad occidental no alcanza para comprender la lógica de los pueblos originarios. La subjetividad de lo real y por ende de lo verdadero, se basa en la vieja sentencia escolástica inspirada en la filosofía aristotélica “*adequation rex cosa*”. Todas las reflexiones se van a desarrollar bajo un criterio estrictamente eurocéntrico. es decir, la producción europea tiene pretensiones de universalidad ya que sólo ellos poseen la clarividencia de formular la verdad. Las otras formas de pensamiento sencillamente son rechazadas, tildadas de falsedad, visibilizadas o apropiadas y presentadas como producto de lo europeo.

La lógica de los pueblos originarios no es la búsqueda de la verdad occidental, sino encontrar el sentido de la existencia a partir de una lectura de lo real. Y un saber que consiste en ordenar este sentido desde el cosmos, es decir desde el universo entendido como un todo y desde el mundo, que se compone de la totalidad de todas las experiencias.

En la cultura ancestral de los pueblos originarios del Táchira se puede observar esta vocación comunitaria que ha permeado la cultura tradicional. De los grupos chibchas, una organización espacial comunitaria con un centro en un centro ceremonial y de intercambio de bienes desde donde se establecen redes solidarias entre las comunidades que allí se encuentran, a la manera de una planta de auyama. La confederación de pueblos arawako se caracteriza precisamente por los altos intercambios dentro las comunidades a través de grupos especializados en religión, política y economía. Mientras que los caribes establecían puntos de intercambios para el encuentro con grupos que se encuentran en territorios distantes.

Gracias a esto y a pesar de los procesos de genocidio y memoricidio de estos pueblos, hoy los grupos vivos que aún conservan memoria cultural de sus ancestros conservan modos organizativos comunitarios. Estos están contruidos sobre el reconocimiento de las diversidades internas y externas. Se tratan de formas de reciprocidad, solidaridad y consenso que supone el trabajo en equipo, jefaturas comunitarias horizontales contruidas en consulta permanente, para corregir y adaptar la praxis desde el presente para salvaguardar el futuro. Otros elementos son: el buen uso del lenguaje, sin posturas o actitudes históricas, sin imposiciones violentas ni de cualquier tipo, sin engaños ni mentiras, dentro

de la ritualización de cada uno de los aspectos de la vida diaria para darle un sentido de trascendencia a cualquier acción y palabra.

Aunque suene paradójico, la palabra “Comunidad” es una noción proveniente de la tradición moderna occidental, producida por la cristiandad latina. Se remite, para esto, al modo de vida de los apóstoles y los primeros discípulos, “perseveraban en oír las enseñanzas de los apóstoles y en la unión, en la fracción del pan y en la oración... y todos los que creían vivían unidos, teniendo todos los bienes en común, pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos según las necesidades de cada uno” (Hch.2, 42-45). A pesar de las transformaciones del cristianismo a lo largo de la historia, aún conserva algo del ideal manifiesto en aquel modo de vida.

Los contenidos que supone el término comunidad, estaban ya presentes en los pueblos originarios de América, incluso de otros continentes. Estos se apropiaron de ella para depositar el sentido de vivir en comunidad, un vivir propio del Ayllu muy anterior al período colonialista europeo. Un modo de existir que supone en todo momento la preservación y expansión de la vida, con relaciones recíprocas y solidarias, que hacen de la existencia un lugar de merecimiento y responsabilidad. Todo esto con una lúcida autoconciencia del sentido que tiene el vivir, donde la naturaleza es la madre de todos y los ancestros son convocados como parte de la memoria y como fuerza de transformación.

La teología de la liberación, pensamiento fundado desde la experiencia eclesial latinoamericana, parte desde la valoración del principio de comunidad, haciendo referencia a la comunidad primitiva cristiana y a su forma de convivencia o comunión. A partir de esta forma ideal de vida en comunidad, se proyecta hacia los pobres de Latinoamérica el servicio y la opción preferencial de la pastoral de la Iglesia. No cualquier comunidad es cristiana y deseable, pero sí aquella que surge alrededor de los crucificados, los pobres y marginados, de este mundo.

Ante el uniformismo que reinaba en la iglesia antes del Concilio Vaticano II, la teología de la liberación propone un pluralismo, inspirado en los carismas que fomentan la comunión y evitan la desunión. La comunidad se convierte así, en ese espacio de solidaridad que se contrapone a los conflictos y a la desunión o división., sublimado en los discursos religiosos del conflicto y la lucha entre el dios de la vida y los ídolos. Constructo político que parte de todas estas consideraciones es el llamado proyecto comunal. El mismo propone la construcción de una nueva subjetividad, sobre el ideal de la comunidad como alternativa al modelo civilizatorio de la modernidad. Un proyecto enmarcado desde los procesos y propuestas de descolonización que supone el cuestionar y hacer desaparecer los valores egoístas, cuestionando teorías y argumentos que han objetivado las relaciones

humanas. La comunidad es entonces la clave central de todas las transformaciones, espacio de nuevas relaciones y maneras de organización, espacio para generar una cultura de participación donde se genere un nuevo sujeto comunitario. Considera, para lograr esto, la importancia y presencia en forma de resistencia cultural, de la enorme cultura comunitaria heredada ancestralmente y que se coloca en contra del individualismo autista de la humanidad que tiene relaciones construidas sobre la objetivación del otro y de la naturaleza.

Occidente se ha construido sobre la voluntad de dominio negadora de la otredad. Esta no sólo ha sometido a la humanidad a la explotación, sino que hoy amenaza la continuidad de la vida. Esta “racionalidad”, centrada en el egoísmo e individualismo, reclama la producción de otra forma de vida en la cual sea posible la existencia de todos, incluyendo la naturaleza.

De esta manera la comunidad supera la plenitud individualista deseada por la androginia. La comunidad resuelve los conflictos desde el reconocimiento del otro y sobre esto se vuelca la vida comunitaria. Nada más alejado que la imposición de formas individualistas de la metáfora del andrógino, comunidad es preservar la vida, lo segundo violencia y discriminación de pocos sobre muchos.

3. Memorias de piedra sobre la naturaleza: poesía y ecología de los pueblos originarios.

La imagen poética se organiza en torno al aire, la tierra y el fuego, que deviene en un esquema simbólico constituido antes que cualquier metáfora antropológica, parece estar presente en la construcción de los signos y símbolos presentes en los imaginarios referentes a la naturaleza y sus elementos en la memoria de los pueblos originarios (Bachelard, G. 1975).

En el continente americano, una larga historia de un sinnúmero de hechos de destrucción, asimilación interesada y manipulación que se ha prolongado en el tiempo con otros protagonistas. Paralelo a este proceso una serie de referentes teóricos y epistemológicos buscan explicar y justificar esta imposición cultural, efecto de la expansión europea. Se trata, simplemente, de la incorporación del discurso dominador sobre el dominado que se va a manifestar en hechos tan evidentes como un ordenamiento político y geocultural basado en las viejas concepciones de centro y periferia, asumidas como una expresión natural y no como consecuencia de la historia del poder sobre el planeta. La distribución del trabajo y la clasificación social de los individuos van a terminar de legitimar estos presupuestos al reforzar la idea de un centro, donde privaría la relación capital trabajo salario y una periferia de esclavitud y servidumbre, esto en íntima relación con un fenotipo superior, el blanco.

A nivel cultural también se montaría un nuevo sistema de relaciones sustentadas en la destrucción de las manifestaciones e imaginarios de la memoria de los pueblos sometidos, traducidas en el despojo y negación de los saberes ancestrales, especialmente el idioma y la religión. Todo intenta ser sustituido por un nuevo sistema subjetivo caracterizado por un constructo de imágenes que intentan justificar una superioridad étnica. Esto se ha manifestado en la jerarquización de la sociedad, la presencia de un discurso hegemónico y un excluyente orden jurídico. Realidad que se ha extendido hasta nuestros días en ese vacío presente dentro de las culturas latinoamericanas afectadas por la interrupción histórica de su vida y de su desarrollo cultural. Síntomas de estos se aprecian en la adquisición de la cultura dominante, la vergüenza étnica, la clandestinidad de lo popular, la desaparición de lo regional y local por lo globalizado, y la desintegración de imaginarios y simbologías. (Clarac, 2004)

Sin embargo, las insurgencias contra España, además de revelar una inconformidad política contra el viejo régimen, también van a manifestar el rechazo a estas reglas disciplinarias que sostienen una la forma colonial de pensamiento. Surge así una nueva crítica ontológica, sin antecedentes conocidos en occidente: el pensamiento descolonial. Un cuestionamiento a la historia imperial colonial moderna para generar una contraposición a la retórica de la modernidad y a la lógica de la colonialidad. (Mignolo, 2008).

Pero no es sino hasta el siglo XX cuando se va a desarrollar, manera sistemática, un verdadero pensamiento descolonial que condense planteamientos y proponga un giro frente al ejercicio colonial. Teóricos de las antiguas colonias europeas de Asia y Medio Oriente van a demostrar que el colonialismo no es solo un fenómeno político y económico, sino que posee esa dimensión vinculada al nacimiento de las ciencias humanas. De esta manera a la explotación territorial y económica de Europa en las colonias (colonialismo) le corresponde una expropiación epistemológica (colonialidad) que condenó la cultura y el conocimiento de los pueblos subyugados a ser sólo el pasado superado de la ciencia moderna. (Castro. 2005). Todo esto va a hacer redescubrir un continente donde se ha intentado invisibilizar los múltiples sistemas culturales de la región.

El pensamiento colonizado en torno a la naturaleza supone la instalación de un modo de pensar que va a privilegiar la lógica del consumo y la explotación para lograr satisfacer las necesidades materiales. Hombre y naturaleza se presentan como estructuras distintas y discontinuas. Otras características de esta forma de pensamiento son: la clasificación de pueblos y personas desde una categoría donde los no modernos, los llamados primitivos y la naturaleza como tal, se encuentran en

el grado más inferior de la escala. Esto se encuentra relacionado con la ya señalada visión esencialista que ubica a la naturaleza fuera del dominio humano. La misma se soporta desde la idea de la subordinación del cuerpo y la naturaleza a la mente que en términos económicos se va a traducir en la subordinación de los productos naturales y la explotación de la naturaleza a los mercados humanos, como consecuencia de ser productos de la intervención del trabajo humano (Escobar, 2011).

Consecuencias de esa forma de pensamiento es la presencia de una larga tradición de epistémica sustentada sobre los paradigmas señalados. Es decir, sobre la concepción donde se van a construir proposiciones epistemológicas en torno a los ejes esencialismo: el mundo predeterminado por lo real donde las cosas poseen un núcleo inalterable e independiente de cualquier contexto e interacción; y el constructivismo: que supone la conectividad entre el objeto y sujeto de conocimiento en una relación entre pensamiento y realidad.

El realismo epistemológico se ha orientado desde la perspectiva de las ciencias positivas, que supone la existencia de la naturaleza como ámbito ontológico diferente y donde su conocimiento se dirige hacia el dominio de esta mediante la tecnología. Pero también desde la perspectiva de las ciencias de los sistemas que cuestiona la fragmentación en partes de lo real, privilegiando la totalidad sobre esas partes.

Por su parte el constructivismo epistemológico reúne una serie de posiciones. El constructivismo dialéctico donde la naturaleza se encuentra en un proceso dialéctico de evolución hacia niveles de diferenciación cada vez mayores. El interaccionismo constructivista, donde muchas influencias y entidades interactuantes producen el desarrollo de los individuos. La perspectiva fenomenológica, que supone el transcurrir de la vida en el encuentro activo con el mundo. El posestructuralismo antiesencialista que se preocupa por las redes producidas históricamente para relacionar las diferencias biológicas. El neorrealismo epistemológico con sus dos tendencias. El neorrealismo Deleuziano, que concibe la naturaleza no como dependiente de la intervención humana sino como un espacio de creativo y complejo. Y el realismo Holístico, que concibe una hibridación entre la naturaleza, la tecnología y la cultura (Escobar 2011, 49 – 72).

La crítica interna de occidente ha generado un pensamiento cuestionador de las relaciones entre el hombre y la naturaleza que se inscriben a partir de la preocupación ecologista del deterioro medioambiental y sus antecedentes en concepciones ligadas al tema de la vida y la muerte y la cuestión ética del capital, el trabajo, la explotación y sus límites. Es el mismo Marx el que va a ubicar el problema ecológico como un tema de vida o muerte. Para el capitalismo la naturaleza es algo

apropiable, explotable, pura mediación sin dignidad propia. Un destino hacia el exterminio total de la naturaleza puesto que el capital no tiene ninguna posibilidad de establecerse a sí mismo un límite (Marx, 1979). En consecuencia, la liberación ecológica de la tecnología, que supone su uso racional, de la subyunción del capital es una tarea de conciencia ética (Dussel, 2011, p 235ss).

Pero la herencia europea ha formulado también una serie de pensamientos, imágenes y conceptos sobre la naturaleza. El organicismo de la antigüedad que ve en la naturaleza un objeto diferente de cualidades propias ubicado en ambientes ajenos a lo humano y el dualismo sociedad – naturaleza, implantado a partir del renacimiento de la mano de Descartes y Bacon, que sobre la base de la utilidad y manipulación propone el dominio de esta por el hombre; serán la base de una serie de formulaciones endógenas del continente sobre el tema.

La Frontera salvaje, que supone el dominio de lo natural por la conquista de la naturaleza y la civilización de los pueblos indígenas. La naturaleza como canasta de recursos, visión utilitarista que supone la identificación de recursos desvinculados entre sí y valorándolos en función de la utilidad humana. La naturaleza como sistema, a partir de la irrupción de la teoría de Darwin y el concepto de una naturaleza dotada de sus propios mecanismos y funcionamientos. El discurso de la biodiversidad, a partir de la preocupación ambiental de los años 70 y del concepto de biodiversidad. La naturaleza como capital, desde los valores de uso y cambio. La naturaleza fragmentada, dividida en componentes que supone la propiedad sobre formas de vida y ecosistemas. El redescubrimiento de la naturaleza silvestre, como sitios salvajes conservados como curiosidad museográfica. La naturaleza como Madre Tierra, recuperación de las cosmovisiones de los pueblos originarios como curiosidad. El biocentrismo y los derechos de la naturaleza, defensa de los valores intrínsecos de esta a partir del concepto progresista. Y la creación social de la naturaleza, ligada al tema del ecoturismo como medios de producción menos dañinos (Gudynas, 2011, p 267-293).

Las culturas americanas consolidaron estrategias no de sobrevivencia, sino de crecimiento y prosperidad, en un ámbito de extensión y complejidad ambiental. En su construcción espacio cultural, existe una gran coherencia entre el uso y consideración de los territorios, sus recursos, las formas de organización social, el trabajo, la población, la propiedad y el gobierno.

El universo andino estaba constituido por numerosos ecosistemas. Ninguno de ellos, por sí solo, podrían garantizar más que la simple supervivencia. De allí la explotación simultánea y combinada de todos los pisos ecológicos. En el caso de los andes tachirenses, su relieve es muy irregular. En sus páramos se alcanzan alturas superiores a los 4000 msnm, mientras que, en el

piedemonte llanero y las llanuras del sur del lago, se encuentran alturas de 100 msnm. La propia configuración de la cordillera, determina la existencia de una cadena montañosa que constituye la división de las aguas en dos vertientes. La nor-oeste, que va a descender hacia el lago de Maracaibo y la sur-este que va hacia la Orinoquia a través de los llanos. La cadena montañosa pierde altitud creando una zona rodeada de montañas, conocida como la depresión del Táchira, la cual relaciona el sur del lago con las tierras del occidente de Venezuela (Espinoza, 1973).

Los grupos étnicos que habitaron estos territorios provenían de tres familias culturales principales: naciones Chibchas por el oeste, Arawak por el sur y Caribes por el norte. Estas subsistieron en las épocas más remotas mediante la caza de báquiros, osos, simios y otras especies, así como la pesca en ríos y quebradas y la recolección de frutos y raíces abundantes en la zona. Estas primeras corrientes poblacionales se remontan a unos 5000 años antes del presente. Eran grupos nómadas que permanecían en distintos lugares, según los recursos que pudieran obtener allí.

En los yacimientos más antiguos del Táchira (Santa Filomena, y las matas Municipio Seboruco, el colegio y el higueral en Capacho), se han localizado restos óseos de animales que corresponden a conchas de moluscos y diferentes clases de mamíferos y aves. Se puede inferir entonces que la subsistencia de estos grupos giraba en torno a la caza, pesca y a la recolección de las ya mencionadas raíces, frutos y caracoles. La datación para estos yacimientos, se remonta 4400 a.p. (Durán, 1998). Se trataba de grupos numerosos y de mucha movilidad que recorrían distintos ecosistemas para cubrir sus necesidades alimenticias.

A pesar que muchos estudios arqueológicos han señalado el inicio de la agricultura intensiva en los andes venezolanos entre el 300 y el 900 dc, las excavaciones realizadas en el Táchira sugieren que dicho proceso había comenzado entre el 3000 y el 1000ap. En la región se encuentran evidencias de terrazas de cultivos, canales, piedras usadas como tanques o depósitos de agua, senderos o caminerías, escaleras, muros de piedra. Todos estos como evidencias de técnicas de cultivo que aprovecharon los recursos hidráulicos para el riego, permitiendo así el desarrollo de los cultivos (Sanoja, 1997).

En estos andenes ubicados en distintos pisos térmicos, sembraron cultivos como el maíz, yuca, frijoles, apio, papa, auyama, etc. Además de plantas usadas para sus ritos como el cacao, que era quemado como ofrenda a los dioses, el frailejón y el tabaco para curar enfermedades, la soya o coca alimento estimulante para el duro trabajo y las largas caminatas y la niopa o yopa como alucinógeno chamánico para algunas ceremonias rituales y de curación.

Sobre estos cultivos elaboraban una serie de alimentos como la arepa, el chimó o chimú, sopas o piscas, etc. La existencia de numerosas vasijas grandes da testimonio del almacenaje de líquidos, como la chicha y el atol. Dichos cultivos y productos, eran motivo de un proceso muy desarrollado de comercialización. Las comunidades locales usaban el trueque constantemente, especializándose en determinados cultivos y rublos como tejidos vegetales, maderas, animales, cerámica, lítica, cerámica, pesca, etc.

El arribo de los europeos en el siglo XVI, interrumpió este proceso autónomo de las etnias andinas. Se destruyó su estructura organizativa y su cultura en el violento y sanguinario proceso de conquista. Los sobrevivientes son convertidos en siervos de los encomenderos y ovejas de los doctrineros. Van a configurar un grupo marginal al que se le mancillan todos sus derechos y los que se les arrebatan sus tierras ancestrales. Pronto se diluyen en un sistema clasista que los obliga a adoptar nuevas formas de producción y a obedecer el nuevo marco legal impuesto. Los grupos que escaparon se esconden en las selvas y los páramos, algunos optaron por suicidios colectivos, otros trataron de pervivir hasta que son cazados como bestias por los nuevos colonos criollos.

El afianzamiento de una memoria ancestral estos grupos humanos originarios en torno a un determinado espacio geográfico, permanece en los elementos simbólicos que quedaron plasmados en las manifestaciones arqueológicas que han perdurado hasta nuestros días. De manera especial los petroglifos, piedras dibujadas por las manos de los hombres y mujeres de estos pueblos ancestrales, representan la permanencia de una memoria común que supone unos procesos de simbolización de rasgos comunes que, a la larga, van a constituir fuertes lazos de cohesión social. Desde la identificación con un elemento de la naturaleza los pueblos van a articular todo un imaginario cultural que nos hable del papel de la naturaleza como sustento y organización de sus sistemas de pensamiento.

El Aire, la Tierra, el Fuego y el Agua, van a permitir revelar una riqueza simbólica que se puede categorizar sobre varias aristas. Lo sagrado como experiencia profunda, no divorciada de las intuiciones y formas de vida. Los soportes materiales sobre los cuales quedaron marcados esta simbolización se agrupan en la categoría cultura, donde perdura el registro de esas ancestrales experiencias. Los imaginarios, como constructos icónicos y orales que perduran en las culturas de los pueblos herederos de esta tradición. La experiencia humana a las que estos imaginarios hacen referencia se presenta en las múltiples formas de entender la interacción de ese elemento con las

comunidades humanas. Y finalmente la persistencia de los imaginarios asociados a los elementos asociados en la cultura de los pueblos vivos.

Aire. -

Lo sagrado	Cultura	Imaginarios	Experiencia	Persistencia
Vuelo Desplazamiento Vida – aliento Salud - enfermedad	Petroglifos Ajuar funerario Cerámica Chamanismo Trance del chamán	Aire Páramo Aves Vientos	Comunidad de artesanos vinculados por el aire, constructores de objetos	Aves.- animales míticos, totémicos. augurios, mitos. Viento.- sereno, frio, enfermedad. Páramo.- residencia de dioses y espíritus. Cielo estrellado.- mito, calendario.



www.bdigital.ula.ve

(Cuadro 2) En las culturas andinas las placas aladas se han asociado con la experiencia del vuelo Chamánico, esta aparece en ajuares y petroglifos.



(figura 3) Imaginarios del aire, la experiencia chamánicas de la transformación y vuelo, en el petroglifo de la Estación Rupestre “Tulio Febres Cordero”, San Juan de Colón, Municipio Ayacucho, Estado Táchira.

www.bdigital.ula.ve



(Foto 8) Placas aladas, colección museo del Táchira

Tierra.-

Lo sagrado	Cultura	Imaginarios	Experiencia	Persistencia
Vida Mundo natural Animales míticos Hombre	Petroglifos Cerámica Animales sagrados Mitos cosmogónicos y zoomórficos	Animales terrestres Tierra Suelos Soporte Estabilidad	Tumbas que preceden espacios agrícolas	Chamanismos Culto de piedras Mitos Mundo real



(Cuadro 3) Los “pies de tigre”, como huella de los seres vivos en la tierra, en una interacción de dos aspectos de una misma realidad.

www.bdigital.ula.ve



(Figura 4) Personajes, Dioses y seres con atributos de poder simbólico, hacedores y protagonistas de una historia que se soporta en una misma unidad, sobre la tierra. Petroglifo “La piedra del Mapa, Unidad Educativa “Francisco de Paula Reina, San Juan de Colón Municipio Ayacucho, Estado Táchira.

Fuego.-

Lo sagrado	Cultura	Imaginario	Experiencia	Persistencia
Cocina Cremación Incendios para cultivo Orfebrería	Petroglifos Cerámica	Cuerpos celestes (cometas, estrellas, sol, relámpagos)	Incineración y cremación Ingerir vida. Suple las deficiencias de sales en la dieta.	Velas (ánimas) Fuegos fatuos Alumbrar a santos y muertos



(Cuadro 4, Foto 9) El cometa como metáfora del fuego, en Estación Rupestre Zaragoza, El Rancho de Carlos, Aldea Zaragoza, Municipio Lobatera, Estado Táchira.

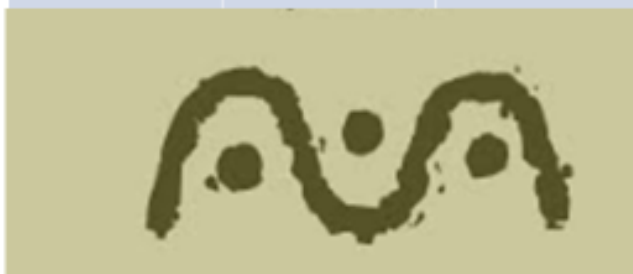


(Foto 10) Estación rupestre Centro penitenciario, Santa Ana, Municipio Córdoba.

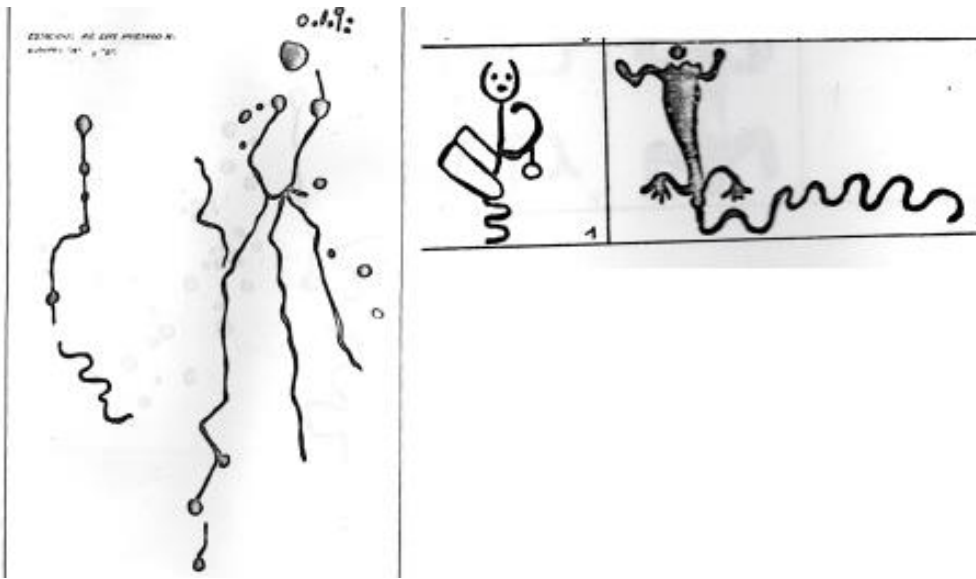
www.bdigital.ula.ve

Agua.-

Lo sagrado	Cultura	Imaginarios	Experiencia	Persistencia
Vida Muerte Peces Serpientes Vínculo sagrado profano	Cerámica Petroglifos Lagunas Corrientes de agua Agua subterránea, sulfurosas Arco iris	Mitos Oralidades Aguas sagradas Lagunas, ríos, quebradas Arco iris	Espacio sacrificial Encuentro de mundos: lluvia arriba, ríos mundo, lagunas inframundo.	Lagunas encantadas Agua bendita Agua que cura Aguas termales Siembra de agua Agua que castiga Arco que enferma



Reconocimiento



(Cuadro 5, Figura 5) Representaciones de corrientes de Agua en los petroglifos “19 de abril” y “Avenida Luis Hurtado Higuera”, San Juan de Colón, Municipio Ayacucho, Estado Táchira.

Entre la gran cantidad de petroglifos, piedras talladas por los indígenas, el conocido como “La piedra del mapa” siempre ha tenido una relación afectuosa con los habitantes de la población colonense. Se trata de un bloque de una longitud de 3,78 metros, con una la latitud máxima de 1,80 mts., y una altura máxima de 1,80 mts., y mínima de 1,50 mts. Sus grabados forman una posible cosmogonía donde destacan cuatro figuras adornadas con atributos de poder y autoridad.

Una de ellas con un penacho de plumas, otra con la representación de un collar y una especie de bastón de mando. Una mujer en estado de gravidez y otra cuyo tronco la forma una línea, ataviada con algún tipo de maquillaje. Alrededor de todas estas huellas de plantígrafos (osos) y felinos (tigres), serpientes enchicadas o preparadas para atacar y huellas humanas. Todas estas figuras muy bien hechas y de esmerada fabricación.



(Foto 11) Piedra del Mapa, San Juan de Colón, municipio Ayacucho, en 1912

Una lectura que deja asomar una antigua construcción mítica sobre la piedra del mapa, se puede apreciar desde las narraciones relacionadas con un hecho histórico reseñado y recordado por la población de San Juan de Colón (Calderón, 1962). Una expresión de la memoria de piedra, que puede sintetizarse de la siguiente manera:

La codicia de los hombres de todos los tiempos ha hecho imaginar que tras las piedras talladas por los indígenas se encuentran grandes y fabulosos tesoros. El 5 de febrero de 1920 la piedra del mapa fue movida del puesto que ocupaba y enterrada unos metros más allá. Fueron muchos los esfuerzos realizados por los habitantes del pueblo, pero la autorización para este crimen ya estaba refrendada por el presidente del Táchira Eustoquio Gómez (1868-1935) y por el jefe civil del Distrito Ayacucho Robinson Morantes. Con la ayuda del jefe militar Domingo Romero, procedieron con unos soldados acantonados a realizar este hecho. A pesar de indicar que esto se hacía para abrir una calle, todos sabían que buscaban un tesoro que nunca encontraron. Llenos de rabia quisieron romper la piedra. Retando el miedo que produce las autoridades de la oscura dictadura, los vecinos organizan una junta de salvamento el 10 de febrero. Hacen diligencias, Ceferino Chacón, Juan Guglielmi, el Pbro. Juan de la Rosa Zambrano, Carlos Pagnini, Ernesto Croce, entre otros, encabezan dicha junta. Eustoquio parte a falcón a recuperarse de los achaques dejados por el atentado del año anterior y queda encargado de la

presidencia del Estado el Dr. Pedro León Arellano, quien ordena dejar quieto el monumento, nombra como jefe civil al Coronel Enrique Garabán quien cumple la orden. Se recoge dinero para desenterrar la piedra con los aparatos del gran ferrocarril del Táchira bajo la dirección del Ing. Alberto Roncajolo (+ 1940). El 26 de marzo la piedra se desenterró y dicen que ese día dejó de caer la lluvia que desde febrero azotaba el poblado. En 1950 la piedra es trasladada hasta los jardines del grupo escolar Francisco de Paula Reina, el sitio que hoy ocupa (Jaimes, 2006:4).

La lluvia “que amenazaba con terminar con todo” y la aparición de un misterioso anciano que gritaba “si no desentierran la piedra del mapa toda la ciudad se morirá ahogada”, forman parte del relato mítico reactualizado y proyectado en este acontecimiento. Se trata entonces de la reconstrucción simbólica de un mito anterior asociado con claros elementos de las religiones andinas de los grupos aborígenes que habitaron estos territorios antes de la invasión europea.

Por un lado, el viejo, personificación del dios creador arco, mito andino que se encuentra a lo largo de toda la cordillera de los andes. Por otra parte, el agua, con un rico simbolismo dentro de las culturas andinas autóctonas, “el agua sirve, sin duda, de intercambio entre el cielo y la tierra a los que une o desune y que participa de su naturaleza”. (Clarac, 2003: 299).

El agua es entonces el elemento intermediario entre lo sagrado y lo profano. Es la lluvia que castiga y purifica, en referencia universal al diluvio presente en casi la totalidad de las religiones. El agua sagrada y misteriosa de los correlatos míticos de encantos, presentes en las lagunas que rodea a la población especialmente a la llamada “laguna real” que “si se desborda puede destruir a Colón”. En estas lagunas, ríos y quebradas – fuentes de agua – vive también la culebra ancestral de los mitos americanos, como en “pozo azul” donde este ser “se ha comido a muchos que han ido a bañarse allí y le han faltado el respeto al pozo.

Existe también una relación muy material de algunas quebradas, ríos y lagunas con los petroglifos. En la aldea Helechales, sector El Moral, se encuentra un petroglifo en la orilla de una antigua laguna. En el río Guaramito, en su paso por el sector Riecito de la Aldea La Arenosa se encuentran petroglifos incluso dentro del cauce del mismo. Igualmente, un número considerable de petroglifos ubicados en la meseta inclinada donde se encuentra actualmente la ciudad de San Juan de Colón está curiosamente muy cerca de fuentes de agua, destacándose la quebrada de Los Curos donde se encuentra con mayor profusión. Estas son solo algunas posibles relaciones de los petroglifos con el agua.

Las interacciones de estos elementos van a plantearse nuevos retos para la generación de nuevos conocimientos descoloniales, a partir de la consideración del pensamiento de los pueblos originarios (Wash – Lonera – Mignolo, 2006). Aire – Fuego: Desafío de la cosmología. - Articulación

de saberes, cosmovisiones, racionalidades y filosofías que dan cuenta de la construcción intercultural de la memoria, los símbolos, la estética, el lenguaje, los imaginarios. Fuego – Tierra: Desafío del mundo vivido. - Articulación del ser humano con la comunidad, la tierra y el cosmos y la construcción de un hábitat que recupere lo mejor de las diversas culturas para un desarrollo humano sustentable. Tierra Agua: Desafío de los ingenios. - Recuperación y desarrollo de los saberes tecnológicos orientados a la vida, articulados con un conjunto de tecno ciencias con conciencia. Agua – Aire: Desafío de la interculturalidad. - Ciencias que buscan en sus interrelaciones dar cuenta de la pluralidad del planeta. Vida Naturaleza constituyen el eje articulador, vinculador de los centros del saber que plantea la construcción de sabiduría dinamizando la trascendencia, complejidad y el trabajo transdisciplinario.



(Cuadro 6) interacciones de los elementos

Hoy más que nunca uno de los retos que se plantean las ciencias dentro del abordaje crítico descolonizador es la urgencia en la redefinición y creación de nuevos conceptos que permitan arropar la relación de los nuevos imaginarios a partir de la memoria compartida por los pueblos ancestrales y la cultura de los pueblos contemporáneos relacionados histórica y simbólicamente con estos.

Otros retos implican: cuestionar las relaciones del poder dominante y la colonialidad del saber y el ser. Reconocer las diferencias y las memorias compartidas. Fortalecer el pensamiento propio,

pensamiento otro. Transformar las relaciones, estructuras, instituciones, conocimientos. Construir otros modos de poder, saber, ser. Todo esto dentro de un posicionamiento crítico fronterizo donde se relacione lo propio con lo diferente

4. El pensamiento mítico.

El mito se convierte en la expresión más acabada del conocimiento ancestral. Este es un relato relacional formulado desde los símbolos, re leído constantemente creciendo en sentido. Siempre con un sentido de vivencia comunitaria, donde cualquier hegemonía de lo individual es simplemente impensable, no existe. El pensamiento de los pueblos originarios tiene en el mito su expresión más acabada. El mito es un relato racional formulado desde los símbolos, no es preciso ni unívoco, pero es mucho más complejo. Puede ser re-leído en distintas épocas y cada vez asume un nuevo sentido según el contexto. Utiliza signos con diversos sentidos, se convierten en símbolos, da que pensar.

El mito de los pueblos originarios se inscribe dentro desde esa característica de su pensamiento referida a la búsqueda del sentido de la vida antes que de la verdad. El sentido se refiere a una lectura de lo real, es decir de lo que se les agrega a los imaginarios para llenarlos de sentido y ordenar así el sentido de la existencia. El pensamiento mítico y en este sentido a cumplir una función semejante al pensamiento occidental, busca dar a la multiplicidad primera del mundo una forma o unidad. Todas las cosas que aprehende van a ser sometidas a una peculiar concreción, fusionándose de una manera muy peculiar entre sí. Siempre en ese sentido totalizador no individual, sino en la representación de la totalidad que se encuentra contenida en él.

Según Levi-Strauss (1995), el estudio de los mitos conduce a comprobaciones contradictorias. La sucesión de los acontecimientos narrados por este no está subordinada a reglas lógicas o de continuidad y sin embargo esos mitos, en apariencia arbitrarios, se reproducen con los mismos caracteres y detalles en diversas regiones del mundo. Lo anterior se explica por el hecho de que el mito tiene un sentido que no va a depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados. El mito pertenece al orden del lenguaje (no del habla), del cual forma parte integrante. Sin embargo, el lenguaje, tal y como lo utiliza el mito, manifiesta propiedades específicas. Estas propiedades solo pueden ser buscadas por encima del nivel habitual de la expresión lingüística, es decir que son de naturaleza más compleja que aquellas que se encuentran en una expresión lingüística cualquiera.

En consecuencia, el mito como toda entidad lingüística, está formado por unidades constitutivas. Estas unidades constitutivas implican la presencia de aquellas que normalmente

intervienen en la estructura de la lengua (fonemas, morfemas y semantemas) pero un grado más alto de complejidad. Por esto los elementos propios del mito son llamados “unidades constitutivas mayores”. Por su ubicación en un lugar más elevado estas unidades constitutivas mayores se deben buscar en el plano de la frase, de lo contrario el mito no podría distinguirse de otra forma cualquiera de discurso. Esto se realiza bajo la guía de los principios base del análisis estructural: economía de explicación, unidad de solución, posibilidad de reconstruir el conjunto a partir de un fragmento y de prever los desarrollos ulteriores a partir de los datos actuales.

De esta manera cada mito es analizado de forma independiente, buscando traducir la sucesión de los acontecimientos por medio de las frases más cortas posibles. Cada frase contiene un número correspondiente a su lugar en el relato. Se observa entonces una asignación de predicado a un objeto. En otras palabras, cada gran unidad constitutiva posee la naturaleza de una relación. Las verdaderas unidades constitutivas del mito no son las relaciones aisladas, sino haces de relaciones, sólo en forma de combinaciones de estos haces las unidades constitutivas adquieren una función significativa. Desde el punto de vista diacrónico, las relaciones provenientes de un mismo haz pueden estar separadas por largos intervalos, pero si se logra establecer su agrupamiento natural se puede organizar el mito en función de un sistema de referencia temporal de un nuevo tipo. Este sistema es al mismo tiempo diacrónico y sincrónico, reuniendo las propiedades características de “lengua” y “habla”.

Y es que el mito es una forma de intuición que estructura desde los imaginarios y el lenguaje la estructura y disposición del mundo espacio temporal de los pueblos (Cassier, 1972). Para el pensar y sentir mitológico original el sentido de lo sagrado no está circunscrito a ninguna esfera del ser ni del valor en particular. Su presencia como un pensar religioso es solo una forma de entender que el él se manifiestan una multiplicidad de concreciones del existir y acaecer. Cualquier contenido de la existencia, por cotidiano o extraordinario que sea, entra en esta consideración de totalidad, santidad o sacralidad, que se le añade en el momento de entrar en la perspectiva mítica religiosa.

Las divinidades arawaka provienen de unas largas genealogías de dioses que se confunden en una vida de comunidad cósmica y estelar que se han trasladados a la tierra en animales y seres humanos dotados de especiales poderes, los héroes culturales. Napiruli crea a los seres humanos a imagen de los dioses que habitan las pléyades. Maitxablé, roba a Kasana Podole, el zamuro real de dos cabezas, las semillas de maíz que entrega a la novel humanidad. En los mitos creadores de los pueblos caribes, los dioses crean siempre en grupo o comunidad: Amalivaca, su gemelo Vochi y sus hijas cran junto a los tamanacos, sus equivalentes en otras etnias serían Makunaima y Manápe. Los

héroes culturales chibchas descienden del cielo a enseñar la vida de comunidad. Se esconden, tras la invasión española, en las lagunas donde viven en comunidades que pueden ser visitadas por los algunos descendientes de su creación.

Un mito relacionado con una de las figuras recurrentes dentro de los petroglifos, las huellas de tigre, parece ser el de Mayovoca. Se trata del Dios arawaco destructor, mediante las aguas y creador de la humanidad, presente en los mitos que aún persisten entre los grupos Yaravacos, Makiritares, Guajibos, Piaroas. Un ser divino proveniente del cielo que viajaba en una curiara. Tenía forma de tigre y dejaba marcada sus huellas de tigre en las piedras (Verner, 1964).



(Foto 12) Petroglifo 19 de abril, San Juan de Colón, municipio Ayacucho

Bochica o Nemequene, héroe civilizatorio dentro de la mitología Chibcha, aparece como un hombre barbado, de tez blanca. Sería el primer gobernante, héroe civilizador. Deja sus pies marcados en las piedras donde habla y enseña.

Otros imaginarios de los petroglifos tachirenses parecen hacer referencia a mitos que hablan del parto y nacimiento de los dioses de dioses. Esto explicaría los correlatos de nacimientos de seres míticos especialmente de alguno cuya figura se encuentra esparcida a lo largo del occidente del país. (González, 1980).



(Foto 13) Piedra del parto, estación rupestre Chaguaramos, aldea La Colorada, municipio Ayacucho.

5. Memorias del espacio y la producción.

Uno de los hechos que en América Latina se tiene muy claro, es que la destrucción ecológica y la degradación del medio ambiente es el resultado del modo de producción capitalista. Este modelo ha avanzado sobre la explotación del hombre y de la naturaleza. Para ello se vale del uso de las tecnologías de punta para maximizar los rendimientos y en consecuencia, las utilidades. Todo esto dentro de una compulsión enfermiza por ampliar exponencialmente la reproducción del capital, trayendo como consecuencia la depredación de los recursos naturales propios y ajenos, el enriquecimiento y “desarrollo” de los llamados “países del primer mundo” y la explotación y empobrecimiento de América Latina.

Esta forma de explotación de los recursos naturales, normalmente mediada por la explotación transnacional, ha sido la causante de una crisis de grandes proporciones que hoy en día afecta a todos los países del continente. Aunque realmente la misma tiene una escala global. Sus principales síntomas son: la destrucción de los recursos renovables, el crecimiento poblacional sin disponibilidad de acceso a fuentes de trabajo, el hacinamiento urbano, la afectación de la flora y fauna, la privación de fuentes tradicionales de alimentos básicos, el aumento exponencial de conflictos sociales con su consecuente polarización del autoritarismo y violencia. Paradójicamente, el descubrimiento de nuevas y mayores reservas de minerales y combustible fósil, oscurece más el panorama, pues lejos de alejar el afán depredador de empresa y países, señores del capital, lo estimula haciendo propicia la creación de nuevos modos de intervención y explotación.

Y es que América Latina ha estado en el ojo del huracán de este modelo capitalista prácticamente desde su génesis. El capitalismo, modelo económico de la modernidad occidental, va a encontrar en el continente el caldo de cultivo para su desarrollo y expansión. De esta manera la modernidad comenzaría realmente con la apertura al Atlántico de la civilización latino germana en 1492. Desde la conquista del Caribe comienza a imponerse el mito de la superioridad europea sobre otras culturas. Para esto se vale de una serie de elementos categoriales que van a construir sus constructos ontológicos: la superioridad del ser europeo sobre los otros; gnoseológicos: la razón; religiosos: el cristianismo; y por supuesto económicos: el capitalismo. En consecuencia, la ilustración no da inicio a la modernidad, sino aquel hecho acaecido a finales del siglo XV que va a destronar el mar Mediterráneo del interés europeo, para volcarlo sobre el Atlántico (Dussel, 2014).

Así, las particulares condiciones de los pueblos originarios y de la cristianización colonial, van a definir el camino tomado por el continente tras la llegada de Colón. La conquista es el inicio de la modernidad, un ciclo socio-cultural que tiene como distintivo el nacimiento de la conciencia burguesa y el predominio de las relaciones capitalistas de producción. La primacía del sujeto y la ideología de la voluntad de dominio en una doble vertiente: la voluntad de poder y la voluntad de riqueza. Aspectos que tonalizan su estructura cultural.

Se construye entonces una relación bi polar que implica lo imperial-dominador-vencedor y la base dependiente-dominada-vencida. Una cultura de dominación basada en la violencia y concebida como una totalidad cuyo motor inmanente es la guerra. Paradigma que se va a trasladar en la relación con la naturaleza y sus recursos (Ardiles, 1983). De esta manera la utopía u horizonte de realización

del continente, se ha motorizado sobre la producción de la riqueza para vencer la escasez, aspirando lograr los viejos anhelos burgueses ilustrados de igualdad, fraternidad, libertad.

Pero no se ha llegado sino a instancias negativas que ni el mismo continente había previsto. En política, una democracia liberal representativa favorecedora del interés de unos pocos. En economía, el liberalismo burgués. Una narrativa racial, la preponderancia del blanco. Una narrativa de género, el machismo. Una preponderancia cultural, lo europeo como cultura universal (Torodov, 2003).

Para lograr entender esta crisis del capitalismo y la destrucción medioambiental que ello implica, se hace necesaria una nueva praxis metodológica. Esto supone un interés renovado por considerar y transformar antiguos paradigmas en la búsqueda del conocimiento, construido sobre la lógica de la complejidad y transdisciplinalidad (Morín, 2000). Se rompe así con la idea central del positivismo y su concepción de ciencia y verdad científica, base epistemológica de la modernidad.

Según esta, existe fuera del ser humano toda una realidad hecha, acabada, externa y objetiva, la cual debería ser aprehendida y copiada sin deformarla. La verdad consiste en la fidelidad de la imagen interior a la realidad que se representa. Los criterios del saber científico podrían resumirse entonces en la objetividad del conocimiento, el determinismo de los fenómenos, la experiencia sensible como fuente del saber y su posibilidad de verificación. La lógica formal se constituiría en garantía del procedimiento correcto. La guía de cualquier emprendimiento sería entonces la razón.

Sin embargo, esta razón, causa de los éxitos de las ciencias en la modernidad, hoy se ha convertido en el motivo más cuestionante de esta. Más que un evento totalizante, la razón se convirtió en un hecho unilateral. En otras palabras, la razón caminó hacia "... la súper simplificación de aceptar como norma universal el parcial raciocinio burgués del burócrata o del técnico" (Habermas, 1988, p94).

En definitiva, un diálogo de múltiples voces que permita la confrontación de varias disciplinas sobre un mismo tema, incluso partiendo de premisas epistemológicas diferentes. "El concepto de intersubjetividad reemplaza así al de objetividad...la ciencia no alberga ningún absoluto ni verdad final alguna...la ciencia tendrá problemas eternos, pero no podrá dar respuestas eternas" (Martínez, 1998, p27). Una forma de entender la construcción del conocimiento que tiene en América Latina un sentido especial por el rico y complejo proceso multicultural que ha caracterizado el continente. Y es que la historiografía generada desde la visión eurocéntrica totalizante, no ha podido asimilar todas estas singularidades. Es aquí donde la Antropología, con todas sus ramas, puede dar grandes contribuciones al conocimiento de la realidad continental.

La antropología no puede permanecer indiferente a los procesos históricos, ni a las altas expresiones conscientes de los fenómenos sociales...su objetivo es alcanzar, más allá de su propio devenir, un inventario de posibilidades inconscientes, cuyo número es ilimitado...proporciona una arquitectura lógica a desarrollos históricos que pueden ser imprevisibles sin ser nunca arbitrarios. En palabras de Marx, los hombres hacen su propia historia, pero no saben que la hacen (Levi-Strauss, 1995, p70).

A esa variedad de enfoques, la antropología contribuye también a escuchar e incorporar la comprensión de los antepasados y la visión propia de los grupos actuales descendientes de estos. En relación al tema ecológico, la cosmovisión y modelos productivos de los pueblos originarios y los contruidos desde las realidades de las comunidades vivas, pueden aportar nuevas luces sobre la crisis ecológica del modelo de explotación capitalista.

Lógica y ecología de los pueblos originarios.

Las culturas americanas consolidaron estrategias no de sobrevivencia, sino de crecimiento y prosperidad, en un ámbito de extensión y complejidad ambiental. En su construcción espacio cultural, existe una gran coherencia entre el uso y consideración de los territorios, sus recursos, las formas de organización social, el trabajo, la población, la propiedad y el gobierno. Pero para entender estas dinámicas tan particulares se deben pensar las realidades de estos pueblos desde sus propias lógicas. Esto supone visibilizar la originalidad del pensamiento de los pueblos originarios eliminando cualquier categoría o imaginario occidental que le resulte ajena. Esto es lo que se llama descolonizar el pensamiento.

Y es que la modernidad encuentra como forma de discurso, la razón ilustrada del siglo XVIII, que supone concepciones y temas muy distintos al pensar de los pueblos originarios. Esta racionalidad implanta el individualismo metafísico anti comunitario, sin corporalidad, sin sensibilidad. Un logos matemático que piensa desde el desprecio e incomprensión de los mitos de los pueblos “salvajes” o “primitivos”, mientras construye su propio mito: la infalibilidad (Dussel, 2014).

El universo andino estaba constituido por numerosos ecosistemas. Ninguno de ellos, por sí solo, podrían garantizar más que la simple supervivencia. De allí la explotación simultánea y combinada de todos los pisos ecológicos. En el caso de los andes tachirenses, su relieve es muy irregular. En sus páramos se alcanzan alturas superiores a los 4000 msnm, mientras que, en el piedemonte llanero y las llanuras del sur del lago, se encuentran alturas de 100 msnm. La propia configuración de la cordillera, determina la existencia de una cadena montañosa que constituye la

división de las aguas en dos vertientes. La nor-oeste, que va a descender hacia el lago de Maracaibo y la sur-este que va hacia la Orinoquia a través de los llanos. La cadena montañosa pierde altitud creando una zona rodeada de montañas, conocida como la depresión del Táchira, la cual relaciona el sur del lago con las tierras del occidente de Venezuela (Espinoza, 1973).

Los grupos étnicos que habitaron estos territorios provenían de tres familias culturales principales: naciones chibchas por el oeste, arawak por el sur y caribes por el norte. Estas subsistieron en las épocas más remotas mediante la caza de báquiros, osos, simios y otras especies, así como la pesca en ríos y quebradas y la recolección de frutos y raíces abundantes en la zona. Estas primeras corrientes poblacionales se remontan a unos 5000 años antes del presente. Eran grupos nómadas que permanecían en distintos lugares, según los recursos que pudieran obtener allí.

En los yacimientos más antiguos del Táchira (Santa Filomena y las matas Municipio Seboruco, el colegio y el Higueronal en Capacho), se han localizado restos óseos de animales que corresponden a conchas de moluscos y diferentes clases de mamíferos y aves. Se puede inferir entonces que la subsistencia de estos grupos giraba en torno a la caza, pesca y a la recolección de las ya mencionadas raíces, frutos y caracoles. La datación para estos yacimientos, se remonta 4400ap (Durán, 1998). Se trataba de grupos numerosos y de mucha movilidad que recorrían distintos ecosistemas para cubrir sus necesidades alimenticias.

A pesar que muchos estudios arqueológicos han señalado el inicio de la agricultura intensiva en los andes venezolanos entre el 300 y el 900 dc, las excavaciones realizadas en el Táchira sugieren que dicho proceso había comenzado entre el 3000 y el 1000ap. En la región se encuentran evidencias de terrazas de cultivos, canales, piedras usadas como tanques o depósitos de agua, senderos o caminerías, escaleras, muros de piedra. Todos estos como evidencias de técnicas de cultivo que aprovecharon los recursos hidráulicos para el riego, permitiendo así el desarrollo de los cultivos (Sanoja, 1997).

En estos andenes ubicados en distintos pisos térmicos, sembraron cultivos como el maíz, yuca, frijoles, apio, papa, auyama, etc. Además de plantas usadas para sus ritos como el cacao, que era quemado como ofrenda a los dioses, el frailejón y el tabaco para curar enfermedades, la soya o coca alimento estimulante para el duro trabajo y las largas caminatas y la niopa o yopa como alucinógeno chamánico para algunas ceremonias rituales y de curación.

Sobre estos cultivos elaboraban una serie de alimentos como la arepa, el chimó o chimú, sopas o piscas, etc. La existencia de numerosas vasijas grandes da testimonio del almacenaje de líquidos,

como la chicha y el atol. Dichos cultivos y productos, eran motivo de un proceso muy desarrollado de comercialización. Las comunidades locales usaban el trueque constantemente, especializándose en determinados cultivos y rublos como tejidos vegetales, maderas, animales, cerámica, lítica, cerámica, pesca, etc.

El arribo de los europeos en el siglo XVI, interrumpió este proceso autónomo de las etnias andinas. Se destruyó su estructura organizativa y su cultura en el violento y sanguinario proceso de conquista. Los sobrevivientes son convertidos en siervos de los encomenderos y ovejas de los doctrineros. Van a configurar un grupo marginal al que se le mancillan todos sus derechos y los que se les arrebatan sus tierras ancestrales. Pronto se diluyen en un sistema clasista que los obliga a adoptar nuevas formas de producción y a obedecer el nuevo marco legal impuesto. Los grupos que escaparon se esconden en las selvas y los páramos, algunos optaron por suicidios colectivos, otros trataron de pervivir hasta que son cazados como bestias por los nuevos colonos criollos.

Geopolítica de los vencidos.

La organización social y de producción de los pueblos andinos de la cordillera tachireense, se basa en una intensa cooperación colectiva sustentada en profundos lazos familiares, comunales, étnicos e interétnicos. Así como un sistema comunitario de propiedad sobre la tierra. Durante su largo proceso de penetración y asentamiento, las etnias locales lograron, a partir del 3000ap, constituir comunidades asentadas en el territorio como resultado de las migraciones internas en busca de mejores recursos naturales y especialmente el aumento demográfico, llega a desbordar la capacidad de abastecimiento de las aldeas.

El afianzamiento de estos grupos humanos en torno a un determinado espacio geográfico, se profundiza. Al mismo tiempo se crea una memoria común mediante procesos de simbolización de rasgos comunes que, a la larga, van a constituir fuertes lazos de cohesión social. Desde la identificación con un ancestro específico (tótem), creencias comunes, costumbres alimenticias, rituales religiosos, sociales, estructura social y política. Todo esto les va a permitir afrontar necesidades básicas con cierta seguridad y va a permitir el desarrollo de otras actividades como la cestería, la alfarería, etc.

Para el siglo X ya existen poblados muy organizados socialmente. Se puede notar en ellos ciertos grados de estratificación social y poder centralizado, si bien resulta difícil detectar la presencia de cacicazgos muy definidos, sí existieron familias e individuos que por su experiencia y conocimiento eran respetadas y obedecidas la mayoría de sus directrices. Estas tenían mucho que ver

con la distribución de los alimentos producidos por la propia comunidad, así como al intercambio de excedentes, el uso de tierras, los bosques, las aguas, la selección de las especies para la siembra.

La forma de abordar un trabajo para la comunidad, era otro de los elementos que ese líder debía organizar y en el que todos los miembros debían participar. Esta costumbre se conserva aún en muchas comunidades rurales del Táchira. Es el llamado convite, mano vuelta o cayapa. Allí se repartía comida y bebida a todos los presentes que se encargaban, por grupos, de una fase particular de este trabajo comunitario (Rojas, 2007).

Existen, además, referencias de los cronistas sobre diferencias en la distribución del trabajo, de acuerdo a la edad y el sexo. Pero en general la mayoría participaba en el proceso productivo, compartiendo equitativamente toda la comunidad los frutos del trabajo. Todo esto es testimonio del principio de reciprocidad del trabajo, de los servicios y de las obligaciones comunales. Se intuye la existencia de una unidad de valores relacionados a la fuerza de trabajo comunitario como valor de uso, no de intercambio (Sánchez, 2004). La organización política de estos grupos no hacía sino coordinar las estrategias de reciprocidad.

Los conquistadores, en lugar de continuar con estos modos de organización, establecieron nuevos sistemas que van a afectar severamente el equilibrio espacial que existía en la región. En lugar de estas formas de producción vertical, implantaron divisiones horizontales privilegiando espacios de difícil acceso a las pequeñas metrópolis y sólo se aventuró a las montañas, páramos y selvas, cuando las noticias de fabulosos tesoros llegaron a sus oídos. Casi inmediatamente el virreinato de la Nueva Granada, la capitanía general de Venezuela, las audiencias y gobernaciones como Mérida y La Grita, así como las ciudades y villas de San Antonio, Capacho, Lobatera, San Cristóbal, Táriba y Guasimos; se disputaban entre sí territorios y jurisdicciones. Estas tierras les garantizaban la explotación de recursos naturales y humanos, ya que una sola cosa podía competir con los metales preciosos: la mano de obra indígena (Zabala, 2005).

Los hechos acaecidos en la región durante los siglos XVII y XVIII, incluso buena parte del XIX, tienen mucho que ver con los procesos de resistencia y explotación de la mano de obra de los pueblos originarios para ser usados en los beneficios que produce la tierra. Productos que podían venderse ventajosamente allende del territorio e incluso más allá de los mares.

La independencia consolidó esta incongruente distribución espacial que agrupó en una sola nación, fragmentos antagónicos de las naciones originales. El resultado de esto son las profundas fallas socioculturales, difíciles de solventar, que se dan en estos Estados Nacionales copiados de modelos

Europeos totalmente ajenos a las realidades americanas. También hizo suyo el desprecio “al indio” y a “lo indio”, principio de aquella nefasta vergüenza étnica (Briceño, 2014).

Una situación que se ve a lo largo de la historia, son esos intentos por cambiar las relaciones con la naturaleza, el medio ambiente y las formas de producción agrícola de los pueblos originarios por los modos de los dominadores. Maíz por trigo, oveja por vicuña, vacas por hortalizas. En tratar de aclimatar una nueva flora, una fauna inadaptable, mal usando tecnologías importadas y sustituyendo importaciones mediante la servil repetición de sustituido.

Es este el mayor daño hecho por la conquista europea, el haber introducido una suerte de esquizofrenia en la identidad básica americana, por la cual una de sus personalidades niega y abomina permanentemente de la otra. Incluso algunos conquistadores ya lo habían percibido. Polo de Ondegardo, en su “Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta e no guardar a los indios sus fueros” publicado en 1571, escribía lo siguiente:

Convieni a saber la costumbre y el orden que tuvieron para sustentarse y poblarse y para su conservación, como los hallamos y arrimándonos a aquello, ordenar sobre lo que sobre ellos pareciere...porque cualquiera que tomare otra...creyendo ponerles nueva orden aprisa, quitándoles la suya, saldrá con dejarles ninguna, y que ellos ni él se entiendan. (Zabala, 2005).

La antropología, la arqueología y la etnohistoria, entre otras muchas ramas de las ciencias, pueden brindar muchas formas de superar esta esquizofrenia. Pero esta literatura poco se lee, especialmente dentro del círculo de los gobernantes. Si realmente es cierto aquello de que cada crisis se encuentra contenido el germen de su propia solución, quizá es el momento de rescatar y promover decididamente, la enseñanza de la etnohistoria de nuestros pueblos originarios. Y con ella la verdadera historia y el auténtico pensamiento ecológico latinoamericano.

5.1. Memorias de una cultura agrícola.

La agricultura es la acción voluntaria sobre cierto número de plantas y el medio en que estas se desarrollan para lograr una producción más abundante, sostenida y de mayor calidad. Es una práctica reciente de los grupos humanos, que vivieron durante mucho tiempo a expensas de la caza, la pesca y la recolección. Se trataban de grupos pequeños organizados en bandas o grupos familiares. Vivían aislados y se desplazaban constantemente en busca de alimentos hacia territorios y espacios en determinados tiempos del año.

La llamada revolución neolítica, donde se descubre la agricultura, transformó la existencia de las comunidades humanas hace unos 7000 u 8000 años en el cercano oriente. La agricultura y la

domesticación de animales se dio tras complejos procesos de observación de los ciclos vitales y selección de especies. En el inicio del neolítico, se inicia en la humanidad el cultivo de plantas alimenticias y el aprovechamiento de las plantas fibrosas, para elaborar, a partir de ellas, hilos y tejidos para sustituir las pieles y cortezas vegetales con las que se protegían de las inclemencias de la naturaleza. Ya en el 3000 a.C., en Mesopotamia y en las costas del Nilo se sembraba y utilizaba la fibra de lino.

Los agricultores establecieron poblados estables para esperar y cuidar lo sembrado, favoreciendo así el aumento de las poblaciones. El contacto frecuente, estimuló el surgimiento de nuevos inventos y descubrimientos. El excedente de la producción estimuló el intercambio comercial con otros grupos y la especialización de ellos. Se crearon herramientas de cultivo que fueron perfeccionándose a medida que se adquiría experiencia sobre las etapas del desarrollo de las labranzas: preparación de la tierra, siembra, fertilización, riego, control de plagas, cosecha, almacenamiento.

El origen de la agricultura se originó sobre la domesticación de plantas que se propagan vegetativamente, por estacas y tallos, la llamada vegecultura. Esta nacería casi simultáneamente en el sureste de Asia, el oeste de África y América del sur. La agricultura propagada por semillas o semicultura, sería un tanto posterior. Esta surgiría en cinco grandes centros mundiales: Suroeste de Asia, norte de China, Sur de Asia, Norte de México y Perú.

En el continente americano, la agricultura se inició en lugares cercanos a las costas y a los ríos, por grupos aislados en diferentes áreas que al entrar en contacto intercambiarían sus plantas y establecerían una distribución continental de algunas especies. La agricultura americana se desarrollaría principal y significativamente, gracias al maíz. Igualmente, se domesticaron otras plantas originarias y se desarrollaron complejas formas de vida con las que se van a encontrar los europeos en el siglo XV. Las prácticas agrícolas hispánicas pasaron a América cuando se comienzan a desarrollar los sembrados tras abandonar la primitiva idea de una riqueza fácil que esperaba a los conquistadores en unas ciudades de oro que nunca encontraron.

La realidad geográfica, histórica y cultural que se conoce como el Táchira, constituyen una unidad de la cual se tienen referencias ancestrales. Las características de esta región, permitieron el asentamiento y paso de diversos grupos que fueron aprovechando la fertilidad y característica de la región para desarrollar procesos agrícolas. El modo de vida agricultor, pronto se revela como

vocación compartida, pero diferente, entre los grupos humanos que comenzaron a desarrollar los primeros asentamientos humanos alrededor del 3000ap (Duran, 1998).

La centralidad de los saberes y prácticas agrícolas, se encuentra irreductiblemente unida tanto a ser una actividad de subsistencia como un elemento sobre el cual se construyen los procesos organizativos políticos y sociales, así como a la producción cultural en todos los sentidos. Los aspectos de la agricultura que más llamaron la atención de los conquistadores, fueron la fertilidad de la tierra y la gran cantidad y extensión de los cultivos y la diversidad de los productos.

Según los cronistas, el maíz, la yuca y la papa, se encontraban entre los principales productos agrícolas cultivados por los indígenas que labraban las tierras a la llegada de los españoles. Los conquistadores encontraron cultivos de maíz, que en ese entonces era el alimento básico. Los pueblos de estos territorios, practicaban la explotación de la tierra desde una fecha muy anterior a la llegada de los europeos. Muchas generaciones conocían ya múltiples productos cuyas formas de consumo eran representativas de una larga tradición. La recolección de plantas silvestres era de ejercicio común, así como formas de cultivo de diversa complejidad y con tecnologías con peculiaridades propias para cada región. Son muchas las referencias a rituales relacionados con factores y momentos de importancia determinante del proceso agrícola. Estos adquirieron rasgos específicos en cada pueblo, reflejo de su trayectoria histórica, ubicación geográfica, organización social y dominio tecnológico.

Existen testimonios suficientes para afirmar que en el 7000aC despuntaban en nuestro continente las primeras formas de cultivo: ajíes, calabazas, frijoles. 3500 años más tarde, se inició, problemamente en el norte de México, la domesticación del maíz y se extendió hacia Mesoamérica, donde ya había agricultura desde el 4000aC. La yuca se cultivó en Suramérica hacia el 1200aC, tanto en las islas del caribe como en tierra firme. La recolección persistió junto con la caza y la pesca hasta aproximadamente 1000aC.

El maíz, se estima, fue conocido en Venezuela alrededor del 800aC. Yacimientos con restos de mazorcas, metates o morteros con pilones para el procesamiento del grano en comidas y bebidas, son muy frecuentes en la arqueología nacional. Figuras que representan a deidades dedicadas a la protección de la siembra y la cosecha de maíz. Mitos y leyendas han perdurado en la memoria de generaciones y el secular hábito de consumo de los productos del cereal.

En la región de los andes, el trabajo agrícola poseía un desarrollo de peculiares características. Fray Pedro Simón describe como los pueblos originarios construyeron poyos, bancales, vegones o

muros de contención en laderas. Proveyeron sus siembras de regadíos al preservar agua en estanques. “Están todas (las tierras) labradas y hechos poyos a trechos donde sembraban sus raíces y maíz para su sustento, porque la muchedumbre de gente no dejaba que holgase un palmo de tierra, aunque fuese de muy frío páramo” Simón, 1963). En las comunidades andinas se sembraron varias especies de maíz, también de papas y otros tubérculos como la yuca dulce, el ocumo, el apio, o arracacha y batatas. Frutas como el cacao, piñas, aguacate, parcha, parchita y guayaba. Hortalizas como la auyama o el churí, el ají. Igualmente planta útiles no alimenticias como el algodón, del cual hacían notables tejidos.

Los miembros de las tribus andinas sembraban el maíz y regaban los campos conduciendo el agua por surcos llamados quimpúes y en algunas laderas muy pronunciadas se construyeron terrazas angostas de piedra llamados catafós, realizaban también labores agrícolas mediante el sistema de trabajo cooperativo. El grano se almacenaba en las trojas o construcciones que servían como depósito, recibían el tratamiento de ser ahumado en las llamadas barbacoas para preservarlo de plagas. También hacían trojes que eran hoyos abiertos en el suelo adecuadamente protegidos. Es muy ilustradora de esto la cita del welsler Federman “las cosechas debían de ser de importancia y ponían cuidado en almacenarlas protegiéndolas de los animales y de la humedad del suelo... se habían refugiado (los indios) en lo alto de la plataforma de la casa sobre cuatro palos y a una altura de tres hombres, en la que se suele guardar su grano o maíz” (1986).



(Foto 14 y 15) Petroglifo Santa Marta, San Juan de Colón, municipio Ayacucho

Las formas y especies de cultivo vigentes en nuestro territorio, para la época en que se produce el contraste con la cultura europea, estaban profundamente arraigadas y tuvieron un impacto que hoy día es considerado en su verdadera dimensión. La persistencia de técnicas y la vigencia de cultivos de origen indígena, coexisten en nuestra realidad, incluso en poblaciones inmediatas a grandes centros agroindustriales.

En los yacimientos más antiguos excavados en el Táchira como Las Matas y Santa Filomena (Seboruco), Zorca (Independencia), con fechamientos de 2390aC, se aprecia que grupos numerosos y de mucha movilidad. No se evidencia asociación con cultivos, eran cazadores recolectores con una lítica de uso para machacar o partir huesos, destajar y cortar alimentos.

Entre 1000aC a 1500dC, se practica el cultivo de granos, como lo demuestra la abundancia de piedras, manos de moler y semillas encontradas en diversos yacimientos: El Guamo (García de Hevia), El Palmar (Libertador), Capacho (Independencia), Babuquena (Jáuregui), Pie de Cuesta y el Ceibal (Independencia), Colinas de Queniquea (Sucre). En Angostura (Jáuregui) se encontraron hojas de maíz en un mintoy, además de piedras y manos de moler. Del siglo X al XII poblados organizados con un desarrollo social avanzado, estratificación social y poder centralizado, con un comercio especializado sobre la base del trueque, especializándose en un determinado rublo. Del siglo XV al XVII, los yacimientos evidencian el cultivo de maíz y otros granos y el procesamiento de los mismos. Estos yacimientos son: Los Monos, El Fical, Los Cremones, Lobatera y La Poncha. En ellos se encontraron, además, evidencias del cultivo de trigo (Duran, 1998).

De la época colonial son numerosas las referencias sobre el cultivo del maíz que se mantenían en los resguardos indígenas de Capacho y Táriba. De esto da testimonio el Capitán Antonio Beltrán de Guevara, corregidor y justicia mayor de Tunja y visitador de naturales de la Villa de San Cristóbal, en una carta del 28 de julio de 1602. Igualmente, el Licenciado Diego de Baños y Sotomayor, recoge testimonios en La Grita sobre los cultivos de Maíz, algodón, así como las labores del trigo y otros frutos y beneficios.

En 1607 Diego de Villanueva y Gibaja, hace una relación que envía al Rey sobre la Villa de San Cristóbal: “800 indios los ocupan en sementeras de trigo y maíz, ingenios de azúcar, cría de mulas, ganado mayor y menor, de cerda; en hacer lienzos de algodón. En 1761 el Padre Vicente de Oviedo, menciona los siguientes cultivos que se producen en La Grita: “caña de que fabrican muchos

dulces, tabaco, maíz, turmas, garbanzos, frutos, higos, manzanas, legumbres”. Ya en 1832 en Palmira, se señala la presencia de cultivos de caña de azúcar, trigo y maíz. En Lobatera caña, añil, algodón y maíz. Y en San Antonio caña, café y maíz (Castillo, 1986).

Simón (1963), informa también sobre el ñame. La batata era otra raíz de importancia, reportada también por los cronistas. Las hojas de bijao eran utilizadas para envolver bollos de maíz. El frijol y la ahuyama son frecuentemente mencionados como cultivos del Valle de Santiago. También se informa sobre el ají como algo muy apreciado por los aborígenes. El algodón, era un cultivo muy importante con el cual los indígenas elaboraban diversos géneros de productos que fueron utilizados para el comercio, especialmente en forma de tejidos.

Las mujeres traen como las de Mérida, unas salamajetas vestidas que les cubre casi todo el cuerpo, que son de hilo de cabuya y hecha a manera de sacos angostos y largos... excepto que todos traían unos sacos de mantas de hilo o cabuyas muy largos y justos al cuerpo, vestidos y atados con unas cabuyas o hilos por sobre los hombros y recogido a lo largo en la cintura, por donde traían ceñidos y recogidos estos sacos. (Aguado, 1965, p473.473).

Los cronistas y otros informantes, reportan la presencia de varios árboles y palmas como: el paralejo, un árbol utilizado para teñir telas. El guácimo, árbol de madera blanca y dura. El cedro, de madera olorosa y suave. El guáimaro, árbol alto y frondoso cuya fruta sustituía al maíz cuando este escaseaba. El piñón, árbol maderable y de tipo medicinal. Existen también informaciones sobre ocho variedades de palma explotadas por los indígenas para diversos fines: palma carúa, de cuyos cogollos dulces elaboraban vinos. La palma tamaca, para vinos de mayor calidad. La palma real, suministradora de maderas de muy buena calidad si era cortada en menguante. La palma zarare, material de construcción resistente al fuego. Palma tagua, usada para artesanías. Palma corozo, de la cual se obtenía aceite. Palma de estera, usada para hacer esteras y tinturas. Y palma giraca, usada en artefactos manuales.

La gran cantidad de comentario sobre frutales que se encuentran en la crónica, hace suponer que estos eran muy apreciados por los aborígenes como parte importante de su dieta diaria, cultivando muchas variedades. Estos eran cultivados en huertos. Castellanos (1962) menciona entre los productos que los indígenas tributaban a los españoles a la piña, el guayabo y la guama. El ciruelo, aparentemente cultivado en zonas cálidas y la bija, usada por los indígenas para pintar sus cuerpos.

En el territorio tachirenses se dio una convivencia de grupos de diversos orígenes étnicos que abarcan un conjunto amplio de lenguas emparentadas de origen chibcha, arawak y caribe. Una arqueología etnolingüística del territorio puede dirigirse hacia los toponímicos históricos, legados a

través de las vertientes lingüísticas aborígenas y españolas. Esto incluye el nombre de particularidades y sitios que produjeron los pueblos originarios tachirenses. Varios de estos nombres y palabras, lograron perdurar después de la ruptura lingüística que representó la conquista europea del siglo XVI. Muchos son desconocidos pues no queda memoria de lo que representaron. Otros se encuentran vigentes y otros resaltan de modo particular como consecuencia de factores históricos, geográficos, religiosos, lingüísticos y sociales, que permitieron su continuidad en la nueva cultura generada.

No hay que destacar las consideraciones de las imperfecciones, errores y sesgos en la transcripción de los fonemas indígenas a grafías de los conquistadores europeos. En estos se encuentra una estructura de patrones comunes, coincidentes de una lengua de raíz indígena aborígena. El conjunto de lenguas aborígenas tachirenses, son el resultado de transformaciones sucesivas de sustratos de primitivas lenguas, predominando la muisca o chibcha, o incluso aún más antigua, proto-chibcha, debido a la relativa vigencia en la colonia, de una oleada o sustrato migratorio chitarero (Sánchez, 2015).

Estas formas gramaticales hacen notable referencia hacia elementos referentes al hecho agrícola y de la producción de alimentos. Así Azua, un espacio situado hacia el suroeste del valle de Santiago, sería la castellanización de “Achua”, que significa “mazorca de maíz tierno”. Aborotá “la heredad o labranza de maíz”. Capacho, “lugar del cercado del buen padre o cacique”. Cazabata, “la heredad o labranza cercada de maíz o mi labranza de maíz”. Táchira, “lugar de nuestra labranza”. Táriba, “labranza del maíz amarillo” (Sánchez, 2018).

En los toponímicos que se encuentran en los municipios Jáuregui, Uribante y Vargas en la cordillera nororiental: Guacabeca, Viriguaca, Loriguaca, se encuentran dos raíces o sufijos que se asocian a los radicales o raíces chibchas Gua “monte” y Ca “cercado o terreno cercado” (González, 2019). También las toponimias de terminación radical gramatical o sufijo “beca”, cuyo significado parece eludir a geo espacios agrícolas de tierras altas del eje central de la cordillera desde Peribeca hasta Pregonero: Aribeca, Angarabeca, Caconabeca, Charabeca, Iribeca o Miinibeca, Denibeca, Guacabeca, Peribeca, Urubeca. Este radical “Eca”, es traducido como “tierra” en el diccionario del jesuita José Dadey, publicado en 1620 (Sánchez, 2018).

Por otra parte, en las toponimias de la zona norte del Táchira hacia el piedemonte lacustre occidental y hasta las montañas orientales de Uribante, se hace presente el radical “Quena”: Banaquena, Umuquena, Buruquena, Oriquena, Babuquena, Cariquena, Murmuquena, Babiriquena. Parece provenir, por concentración y repetición geográfica, en la dirección seguida por migraciones

de pueblos arawako provenientes del sur del lago o del piedemonte de la sierra de Perijá. Resulta congruente considerar la aplicación de ese mismo sustrato a toponimias de raíz final “Quea”: Queniquea, Teconequea, Teconequea, Bigarequea, Coniquea, Periquea, Irutiquea.

Igual proveniencia parece tener lo morfemas “ari”, “uri”, “iri”. Presentes en palabras como Kinimari, Cascari, Machiri, Uribante. El toponimio Seboruco, proviene de “Ciboruco”, palabra compuesta entre “Ciba” que significa piedra y “Uco” que funciona como diminutivo. Así Seboruco sería Piedrita, pedrusco, o el sitio de las piedras (González, 2009.).

El radical, sin precisión a su significación “Tera”, parece tener una filiación lingüística caribe ubicados hacia el norte tachirenses: Lobatera, Enujtera, Siscatera. Caribes son también algunas palabras comunes en la geografía tachirenses, como aquellas con el radical “Para” relacionado con el agua, como Paraguay. Curo es el nombre caribe del aguacate, muy usado aun en las comunidades campesinas de estos espacios. Ure – uru se relacionan con el viento, como Ureña. relacionado con el viento. Otras palabras caribes presentes incluso en antiguos documentos son: ocumo, chirere, onoto, totumo.

Estos radicales o raíces y esos nombres, son el resultado o forma como estos pueblos percibían y categorizaban sus experiencias con la naturaleza, su proyección o reflejo del modo de vivir. Igual de valores y de la forma de pensar de los pueblos originarios tachirenses. Estas se encuentran consustanciadas con el ser, el trabajo y la forma de estar sobre la tierra. Y es que el modo de vida agrícola va a generar modos de vida particulares en territorios y entornos distintos, generando así patrones de pensamiento y formas de establecimiento de alianzas muy particulares en estos territorios y en la acción de relacionarse con otras formas organizativas de territorios agrícola y culturalmente distintos.

La agricultura está inextricablemente ligada a la historia y a la cultura de los pueblos originarios del Táchira y que ha jugado un papel clave durante su dispersión y diversificación. Esos saberes y prácticas permitieron la extensión y la relación colaborativa con grupos de otros entornos geográficos para asegurar así la persistencia y extensión de todos estos.

5.2. El Petroglifo y los modelos productivos de los pueblos originarios del Táchira.

El modo de vida agricultor, lejos de ser una simple actividad de subsistencia, es definitorio de las formas de vida de los pueblos originarios. La centralidad en el plano material y social, se traduce en una fuerte inflexión agrícola en los panteones y mitologías de estos pueblos, recogidos en las

memorias de piedra donde se muestran como imaginarios vivos que remiten a esta realidad agrícola. Son muchos los dioses cultivadores y sembradores de la humanidad en las concepciones andinas. O seres sobrenaturales que acompañan cada uno de los procesos y tiempos del ciclo agrícola arawak. Y la permanencia de seres tutelares de ciertas actividades artesanales y técnicas relacionada con la transformación e intercambio de los productos, como en grupos caribes.

El mundo cultivado por los dioses en los mitos, es el mismo cultivado en la cotidianidad de estos grupos. De allí, la proyección generosa de la humanidad sobre la fauna y la instauración de relaciones predatorias ecologistas entre humanos y no humanos dentro de un único mundo natural. Se constituye así, en estas realidades ancestrales un mundo más vegetal que animal, más agrícola que productor, inclinado a una agricultura de supervivencia y de intercambios de excedentes con otros grupos y sistemas para garantizar una “buena vida o un buen vivir” (Bautista, 2014).

Las tres vertientes culturales de los pueblos ancestrales tachirenses han dejado huellas de tres sistemas de producción que se pueden apreciar al mirar con detenimiento las formas particulares de usar la ocupación de los espacios, desarrollar formas agrícolas de la producción y organizar grandes sistemas de intercambio entre estos grupos ubicados en espacios diferenciados geográfica y ecológicamente.

Un primer modelo de producción se puede ubicar en los espacios geográficos donde hubo preponderancia de la cultura andina. Las referencias de crónicas y la lectura crítica de los datos obtenidos en las investigaciones arqueológicas y etnográficas, señalan la presencia de un sistema de doble cultivos. Estos pueblos se constituían alrededor de una especie centro urbano o semi urbano, una aldea donde existía un referente comunitario marcado por un centro ceremonial y un espacio de encuentro e intercambio o un centro de acopio o depósito de excedentes.

Alrededor de estos referentes comunitarios, se expandían otros centros más pequeños constituidos por una casa principal de tipo comunitario. Rodeando a estos últimos y a cortas distancias, viviendas, probablemente de familias nucleares, emparentados entre sí por algún vínculo o alianza, posiblemente de tipo matrilocales, generadas a partir de esa “casa centro”.

En los espacios que separan a estas casas, desarrollaron cultivos de varios productos para la subsistencia de los grupos. Y en las afueras de estos espacios poblados, cultivos individuales que realizaban fuera de estos centros poblados, en parcelas mucho más grandes, a veces bastante alejadas de los pueblos.

Las referencias en las crónicas a huertos sembrados de frutales, campos sembrados de tubérculos, plantíos de algodón y otros, implican que efectivamente debió de tratarse de grandes áreas de tierra dedicadas al cultivo individual. Igualmente, la evidencia arqueológica señala que en las pendientes los indígenas utilizaban el sistema de terrazas que variaban de tamaño y longitud, así como los sistemas de riego en acequias. Un ejemplo de esto puede ser Capacho, donde las referencias documentales han señalado la presencia de un centro de intercambio en lo que hoy constituye el centro de Capacho viejo, y alrededor otros pequeños espacios, constituidos como ya se explicó. Y más allá de estos, grandes espacios de siembra, como el que se encuentra en el cerro el cristo, donde quedan restos de antiguas terrazas, bastante elaboradas donde se observa un complejo sistema de acequias para el traslado de agua desde un sitio relativamente distante. Este uso de acequias y zanjas era muy común en la agricultura. se utilizaba especialmente durante la época seca y también para llevar agua a lugares donde escaseaba, especialmente campos de cultivo.

Es tradición ancestral varias prácticas que aún perduran y que sirve para fertilizar el terreno. Los residuos de los tallos de maíz y de legumbres que quedaban en los cultivos anteriores, se esparcían por la parcela como abono para la tierra antes de la siguiente siembra. Las parcelas localizadas cerca de las viviendas se enriquecían con los desperdicios domésticos y desechos humanos. El almacenamiento de alimentos se hacía en la casa grande de los pequeños centros y en los espacios públicos del centro poblado. En estos se realizaban los procesos necesarios para la transformación y tratamiento de la materia prima en algún producto manufacturado, como harina, por ejemplo, o embalados adecuadamente para su conservación.

En estos centros se llevaban la producción de estos centros familiares, que normalmente se trataba del mismo rublo. Dichos excedentes eran trasladados a un gran centro regional construido como una especie de capital de la región y donde esta producción era intercambiada por otros cultivos o elementos producidos por otros centros poblados ubicados en otras regiones más lejanas. La imagen de la planta de auyama puede visualizar esta organización. El fruto sería el gran centro de intercambio que se da en una gran red de hojas y raíces que se extienden y se unen entre sí.

Se han detectado dos centros importantes en la región tachirense. El primero hacia el centro de la depresión del Táchira, donde en el sitio en que hoy se encuentra Táriba sobreviven dos espacios que marcan ese gran punto de encuentro de los centros poblados de la región. Un espacio de intercambio o mercado, punto de un comercio interior de los productos de estos centros más pequeños y un espacio sagrado de culto e intercambio simbólico. Estos espacios perviven aun en el centro

poblado de Táriba, donde persiste un mercado o espacio para el comercio y un centro ceremonial ocupado hoy por el templo de la virgen de la consolación.

Alrededor de estos territorios predominan petroglifos caracterizado por la poca presencia de elementos figurativos y la presencia de representaciones abstractas. Abundan las oquedades y figuras lineales que tuvieron, muy posiblemente una función práctica de conteo, de tipo calendárico y de referencias celestes para el conteo y seguimiento de los ciclos agrícolas. Ejemplo de estos los petroglifos de los páramos y de los espacios cercanos a terrazas y antiguos poblamientos con toponimias chibchas o proto-chibcha.

Un segundo centro regional se ubica en la actual ciudad de La Grita. En la excavación del año 2015 en los espacios del antiguo hotel colonial, dirigida por el autor y realizadas con la comunidad de aprendizaje de arqueología, se pudo comprobar el uso constante de este espacio como punto de encuentro de personas y grupos. El referente sagrado que debió constituirse en este centro fue ocupado, tras la ocupación española, por el convento franciscano fundado en 1579.

Entre estos centros y otros que sin duda se ubicaron hacia los espacios cordilleranos de Colombia y Venezuela, se desarrolló un comercio externo, donde se hacían presentes incluso, grupos de otras regiones o provincias con métodos y productos muy distintos a los de estas regiones andinas. Así, por ejemplo, la sal productos marinos eran traído hasta allí desde las costas y el lago de Maracaibo y hacia allá eran llevados vegetales, semillas, telas y otros productos elaborados en la región.

Un segundo modelo de producción se concentra en las regiones bajas y en los valles templados donde predomina toponimias de lenguas arawaka. La evidencia arqueológica y etnográfica señala la presencia de grandes bohíos donde se desarrolla una vida comunitaria bastante intensa. Estos bohíos se interconectaban con otros, estos con otros y así sucesivamente, configurando un gran corredor de interconexiones entre muchos grupos que establecían alianzas para la defensa y el trabajo común. En dichas confederaciones sobresalía la figura de un liderazgo fuerte representado por un personaje que ayudaba al mantenimiento de estas relaciones. Se trata de la figura del cacique o de el chamán de gran poder, como el llamado Manaure. De esta última figura se guarda memoria aun en oralidades y especialmente en la memoria de pueblos de los petroglifos.

Estos centros de residencia de comunidades producían sus alimentos en grandes espacios donde podían confluír varios de estos grupos en sitios donde se sembraban múltiples productos, especialmente tubérculos. Estos grupos también se organizaban para la práctica de la pesca, la caza y

la recolección de plantas y productos naturales, como frutos y materia prima para pigmentos y cestería o alfarería.

Así se formaban alrededor de grandes espacios naturales en valle y piedemontes, núcleos comunitarios en alianza con otros que cultivaban esos espacios centrales que asemejaban una especie de círculos concéntricos donde se alternaban tierras de cultivo y naturales para la caza y comunidades unidas por caminos que se extendían por un gran corredor que venía desde la costa y continuaba por la depresión del Táchira hacia los llanos y la selva.

Todas estas comunidades intercambiaban productos con otros espacios concéntricos más alejados. Al parecer, había determinados grupos que se desplazaban por estos corredores especializándose en el intercambio de productos quienes los llevaban incluso a los grandes mercados de los pueblos cordilleranos y traían de allí productos de estas tierras y pueblos. Una metáfora para entender esta organización puede ser la vía láctea, donde ese camino de luz lo constituyen las tierras usadas por las comunidades representadas por las estrellas que conforman una gran unidad o confederación.

Los petroglifos de estas regiones están asociados a estos espacios naturales de búsqueda de productos naturales, así como de caza y recolección. Otros se encuentran cercanos a fuentes de agua asociadas a sitios de cultivo. Las evidencias parecen indicar la presencia de petroglifos que cumplían una función de control, planificación y organización de las actividades agrícolas y del manejo de los espacios y de la producción. Se distingue el petroglifo ubicado en la estación Tulio Febres Cordero, que semeja una especie de payana. Las oquedades se encuentran en dicho petroglifo muy bien pudieron contener piedras u otros elementos para constituirse en un recurso mnemotécnico relacionado con las actividades de lo que fue un gran espacio de cultivos diversos.



Reconocimiento



(Foto 16 y 17) Petroglifo UEM Tulio Febres Cordero, San Juan de Colón, municipio Ayacucho

Por otra parte, el petroglifo la pedregosa en el municipio Seboruco, posee grabados que parecen sugerir un control que puede hacerse de los terrenos del valle que parece presidir. Un sistema de control de las tierras y espacios y de los rublos que se van a sembrar, así como el conteo de las cosechas. Este espacio fue registrado por el equipo del museo del Táchira, dirigido por el investigador, en 2023.





(Foto 18, 19, 20) Petroglifo aldea La Pedregosa, municipio Seboruco.

Y un tercer modelo de organización es de tipo inminentemente de intercambio. Se trata de espacios relacionados con grupos caribes. Un centro de estos grupos se encuentra en las orillas del

río Zulia en un espacio excavado por Sanoja y Vargas en 1964 y posteriormente por Reina Durán 1976. Desde allí se extienden hacia dos direcciones con la finalidad de lograr un mejor intercambio de productos provenientes de grandes distancias, tanto de las costas como de las Antillas y de conseguir materia prima para satisfacer sus requerimientos. En estas rutas se hicieron siguiendo ríos afluentes del Zulia.

La primera de ellas se dirige hacia Lobatera, toponimia posiblemente caribe, en un sitio equidistante del gran centro comercial y religioso de Táriba y paralelo a un importante centro y agrupamiento de grupos arawak hacia lo que se llamaría posteriormente la sabana de San Juan. Muy probablemente para lograr este tipo de intercambio de productos.

Una segunda ruta se dirige siguiendo el río La Grita hacia el territorio montañoso de los municipios Antonio Rómulo Costa y Seboruco, donde abundaban una especie de árbol llamado balsa, que constituían un material de alta calidad para la fabricación de las embarcaciones usadas por estos grupos para desplazarse en grandes distancias por los ríos, el lago de Maracaibo y el mar Caribe.

5.3. Introducción de especies vegetales y formas de producción agrícola durante la colonia.

El mismo Cristóbal Colón, será quien dé las primeras noticias que indicaban que no habían llegado a regiones desérticas ni inhóspitas, que los grupos asentados desde incontables años habían modificado notoriamente el paisaje natural con su esfuerzo, que habían domesticado cultivos. Había pues, tierras sembradas de variados frutos de los que extraían sus alimentos, que fueron muy importantes para la dieta de los primeros europeos en la etapa exploratoria en busca de minas, metales y piedras preciosas. Incluso más adelante durante el período colonial. En 1493, en su segundo viaje a América, Colón ya había traído a la Española y las Antillas, de las que había tomado posesión en el viaje anterior, más de 100 barcos repletos de semillas de trigo, piedras para molerlo, arvejas, lentejas, melones, cebollas, rábanos, lechugas, vides, caña de azúcar, frutales, perros, caballos, ganado, pollos, ovejas y cabras para aclimatarlos en las nuevas tierras y así poder garantizar el sustento a los grupos europeos que se trasladarían a explorar y colonizar estas regiones.

En Venezuela, las primeras fundaciones se ubican en tierras fértiles, cerca de los ríos y en lugares donde había ya un poblado aborigen que tenía tierras preparadas para cultivar. A partir de las primeras exploraciones y la constitución de centros poblados permanentes y la constitución de encomiendas y misiones, se unieron el poblamiento aborigen y los colonizadores para convivir en esas primeras comunidades.

Los europeos consumieron, durante largos períodos, los productos de la tierra, tubérculos, maíz, leguminosas, frutales, que habían servido para alimentar las poblaciones autóctonas y antes de sembrar sus alimentos que añoraban. Debieron también adecuar sus conocimientos agrícolas tradicionales al nuevo medio, donde no existían estaciones marcadas más que las de lluviosa y seca. A estos suelos y climas debieron adaptarse los cultivos que formaban parte de su alimentación tradicional, siendo el primero, para hacer el pan cotidiano, el trigo. Los primeros ensayos de trigo se realizaron en El Tocuyo, luego en Mérida y Trujillo. Su producción llegó, incluso, a exportarse a Cartagena y las islas del Caribe. También en el valle de Caracas y zonas inmediatas, donde perduró hasta el siglo XVII cuando fue desplazado por cultivos más rentables. En un lapso relativamente breve, la población indígena fue diezmada e incorporada a labores agrícolas mano de obra de origen africano.

El trigo es un cereal cuyos orígenes parecen ser el sureste asiático, sus vestigios más antiguos se localizan en Irak, con una antigüedad de 8000aC, aunque en Monte Carmelo y Jericó se encuentra en forma silvestre. El cultivo se inició entre el 8000 y 6000aC, extendiéndose hacia el occidente. Los pueblos originarios impusieron su dieta a los conquistadores, aunque el español no se adaptó fácilmente el pan de los vencidos: la arepa. Por esto frente al maíz se plantó la espiga de trigo, aunque el maíz siguió siendo el alimento fundamental del pueblo.

El español primero y el criollo después, no dejaron el maíz como cultivo. Estilizaron su uso, el viejo budare de barro se tornó en budare de hierro colado en Toledo o Inglaterra, donde se continuó haciendo la arepa para la dieta diaria, que pronto se transformó en arepas de trigo como mezcla de costumbres y usos en la región andina.

Desde el siglo XVI existen referencias del cultivo de trigo en el Táchira. Este representó un artículo de riqueza y se exportaba no solo en harina, sino en productos finales como galletas, biscochos, panes y arepas. Las primeras semillas de trigo que llegaron al Táchira, vinieron en los talegos de los colonos y soldados españoles que fundaron la Villa de San Cristóbal. En 1565, el testamento del vecino Miguel Lorenzo, uno de los fundadores, este manifiesta poseer “tierras de pan para coger”, término usado en la época para señalar el cultivo de trigo que era trillado con yeguas y molido en molinos movidos por agua.

El trigo provenía de las fanegas, nombres de las superficies usada para la siembra de cereales, de Nueva Pamplona, donde se cultivaba desde 1549. A ese trigo se le llamaba “reinoso”, para diferenciarlo del traído de España o “morisco” por ser ligeramente más oscuro.

Con la fundación de La Grita en 1576, el clima de las altas montañas permitió que los brotes de trigo se aclimataran con mayor fuerza y se extendiera por esas comarcas. El antiguo escudo de armas de La Grita, de la época colonial, traía la frase bíblica “Et congregabit tetricum suum” (Mt.3,2) que significa, y recogían su trigo en el granero.

Para 1579, ya era un negocio que dejaba grandes utilidades. En 1602, Antonio Beltrán Guevara menciona labranzas de trigo en la encomienda de Aborotá, así como, en menor cantidad, maíz. Fray Alonzo de Torrogrosa, por la misma época, tenía cultivos de maíz y de trigo cerca de lo que es hoy Cordero que eran trabajados por lo indios Caconabeca.

El cura doctrinero de los indios de Capacho Juan Farfán de Vergara, describe como los indios tenía labranzas de trigo, algodón y maíz que eran aprovechadas por su encomendero y en las Lomas del Viento trigo y maíz en terrenos de la viuda de Alonzo Nieto. En 1607, el ya mencionado Diego de Villanueva y Gibaja, menciona los cultivos de trigo y maíz en su relación al Rey. En 1610 el cabildo de La Villa se refiere a los productos que allí se hacían que eran derivados del trigo: harinas y biscochos.

En 1620 el Licenciado Diego de Baños y Sotomayor se refiere a las siembras de trigo en el Táchira, describe los malos tratos a los que son sometidos los grupos indígenas que trabajan en los cultivos de la Grita y en Pueblo Hondo en tierras de Alonso Contreras. De 1635 se conoce un inventario de una herencia que menciona plantaciones de trigo en Tononó. Todavía en 1832 los Teucará sembraban trigo en Palmira y Táriba.



(Foto 21 y 22) Molino y trilla destapados durante la excavación en la Finca la Vega, sector Gallardín, municipio Cárdenas, uno de los primeros repartimientos coloniales de la Villa de San Cristóbal.

CONCLUSIONES

Las memorias de piedra, como categoría para el acercamiento de la cultura y pensamiento de los pueblos originarios, comienzan a revelar una serie de elementos que estos grupos poseían desde mucho tiempo antes de la invasión europea a esta región. Paisaje cultural, espacio geográfico humanizado (Aldeas, Pueblos, Ciudades). Itinerarios de viajes, senderos, caminos, vialidad. Arreo terrestre, fluvial, marítimo. Tradiciones, técnicas de trabajo agrícola, pesca artesanal. Trabajos en piedra, madera, alfarería, textiles, armamentos y estrategias militares. Cultivo y domesticación de plantas: etnomedicina y alimentación. Preservación de alimentos. Estructuras monumentales: Montículos, terraplenes, pirámides, terrazas o andenes, acequias, estanques. Formación social compleja (Dijao, Manaure, Cacique, Chamanes), sociedades con importante división de trabajo y distribución comunitaria de bienes. Correspondencia entre las regiones del país con las antiguas regiones geo-históricas de las sociedades tribales.

Muchos de estos elementos son desconocidos debido a que la historia se hizo desde los vencedores. Es por esto necesario reconstruir la Historia de los Vencidos usando nuevas categorías, como “memorias de piedras, que ayuden a desterrar la visión eurocéntrica y totalizante del blanco conquistador. Y es que lo que se ha escrito es la historia del europeo en América, basada en documentos generados por estos, que no son más que testimonios parcializados donde se “ignora a los otros”.

La necesidad de construir una historia basada en otras fuentes supone el buscar aportes de otras disciplinas que amplían la visión de los hechos. Aquí se hace fundamental el dato arqueológico, etnográfico, reconstrucción etnológica, así como la interpretación antropológica del dato histórico, ecológico, geográfico.

Se trata de construir una visión etnohistórica, diacrónica, vinculación orgánica y dinámica entre el presente y el pasado, donde el pasado está adentro, no atrás. Esto supone, además, una valoración de las culturas populares y su protagonismo acallado por otros intereses. Esto supone la

comprensión y valoración de las formas de resistencia expresadas en la vida diaria mediante las oralidades: estilos narrativos, crónicas populares, humor y despecho, personajes ancestrales. De la memoria icónico visual (Glifos), geoespacial (yacimientos – estaciones) y las Sonoridades. Y los imaginarios, lo sagrado y lo íntimo local, el parentesco y el papel de la mujer y la violencia (delincuencia, contrabando, revoluciones).

Los procesos de resistencia generan procesos revolucionarios, como la rehabilitación de las culturas ancestrales. Esto pasa por superar la vergüenza étnica, resignificar la identidad y revalorar el patrimonio cultural. Pensar el petroglifo desde los pueblos originarios, visibilizar la originalidad del pensamiento de los pueblos originarios, no pensar el petroglifo desde realidades que le son ajenas.

La razón ilustrada del siglo XVIII, concepciones y temas muy distintos al pensamiento de los pueblos originarios. Descartes con su “cogito ergo sum”, significó la implantación del individualismo metafísico anti comunitario, sin corporalidad, sin sensibilidad. Por eso se piensa desde el desprecio e incompreensión de los mitos respondiendo al logos racional matemático, ignorando que la ciencia construye sus propios mitos, la infalibilidad de la ciencia y la razón.

Es lo que se ha llamado como descolonizar el pensamiento, puesto que la verdad occidental no alcanza para comprender la lógica del pensamiento de los pueblos originarios. La lógica del pensamiento de los pueblos originarios no es la búsqueda de la verdad, según el paradigma occidental, sino el encontrar el sentido de su existencia, sino la búsqueda del sentido, es decir, la lectura de lo real, lo que el ser humano le agrega a la realidad y los imaginarios que crea a partir de ello. El Saber, como la forma de ordenar el sentido de la existencia. Todo esto dentro del gran espacio del cosmos, que supone toda la realidad del universo. Para comprender el mundo, es decir, la totalidad de experiencias que el hombre tiene y que conserva en la memoria.

El pensamiento de los pueblos originarios tiene en el mito su expresión más acabada. El mito es un relato racional formulado desde los símbolos, no es preciso ni unívoco, pero es mucho más complejo. Puede ser re-leído en distintas épocas y cada vez asume un nuevo sentido según el contexto. Utiliza signos con diversos sentidos, se convierten en símbolos, da que pensar. Es fundamentalmente generador de principios de esperanza

Las Memorias de piedra apuntan hacia el hecho del reconocimiento de que el petroglifo tiene una estética y una memoria que hay que saber recuperar. Que mediante un abordaje adecuado se puede lograr u atisbo de la profundidad de su sabiduría. Esto supone, como ya se dijo, reconstruir y valorar su matriz cultural. Comprender, sin prejuicios, sus lógicas y recuperar sus intuiciones más

profundas, saber que se preguntaban y como respondieron a: la experiencia sagrada de la naturaleza. El crecimiento de la vida humana, cultural. Cuáles son sus imaginarios de su mundo. Mirar su ética, política y economía. Apreciar sus postulados de la vida perpetua. Y solidarizarnos con esas experiencias humanas que interpelan. Entender como ellos considerar los actos con sentido ritual, cultural, hacia la relación con las personas y la naturaleza.

Las Memorias de piedra permiten ordenar los datos empíricos desde un horizonte de sentido, teniendo una visión de totalidad. Crear otras categorías, palabras adecuadas que alcancen el sentido de los pueblos originarios, traducción comprensible para la realidad occidental, ya que resultan inadecuadas las terminologías del nivel empírico de la ciencia moderna para hablar del nivel mítico, lo que implica extender el área creativa del lenguaje y de la metodología, desde una visión ontológica (desde el ser), no óptica (desde el ente) desde la totalidad del sentido que debe ser explicada y traducida adecuadamente. Así se entiende el petroglifo como el resultado de una experiencia humana que interpela y que permite corregir visiones de la realidad y construir alternativas profundas.

www.bdigital.ula.ve

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, M. (1978) La vida de los esclavos negros en Venezuela. Casa de las Américas, La Habana.
- Acosta, V. (1992) El continente prodigioso. Mitos e imaginario medieval de la conquista americana. Ediciones de la Biblioteca de la U.C.V., Caracas.
- Aguado, P. (1963) Recopilación historial de Venezuela. Tomo I y II, Biblioteca de la Academia de la Historia, Caracas.
- Agustín, M. (1985) Moral de la persona. Moral de actitudes. Tomo II, P.S. Editorial, Madrid.
- Alimaña, P. (1987) “Acerca de lo simbólico en la interpretación de los petroglifos”. En: Valencia, R. Sujo, J. El diseño de los petroglifos en Venezuela, fundación Pampero, Caracas.
- Alrviz, M. (1992) Rezoz y rezanderos del Táchira. B.A.T.T., San Cristóbal.
- Alvarado, L. (1956) Datos etnográficos de Venezuela. Ministerio de Educación, Caracas.
- Alviárez, J. (2005) Municipio Ayacucho, Perspectiva Geohistórica. B.I.C. San Cristóbal.
- Amodio, E. (2001) “Arqueología, etnohistoria y antropología: Problemas de definición, integración y transmisión”. En: Meneses, L. Gordones, G. La arqueología venezolana en el nuevo milenio. CONAC, Mérida.
- Aquino, T. (1960) Summa Theologiae. B.A.C. Madrid.
- Arao, A. (2002) El café y las ciudades en los Andes venezolanos 1870-1930. B.A.T.T. Caracas.
- Aries, P. (2000) Historia de la muerte en occidente, desde la edad media hasta nuestros días. El Acantilado, Barcelona.
- Arregui, J. (2004) “Bios como ethos. La configuración cultural del cuerpo”. En: Chozas, J. Pintos, M. Themata: antropología y ética ante los retos de la biotecnología. Nº 33, Universidad de Sevilla.
- Avellán, N. (1997). En la ciudad del Tocuyo 1545 – 1600. Tomos I y II, Academia Nacional de la Historia, Caracas.
- Bataille, G. (1975). “El rostro en el alma”. En: AAVV. Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Taurus, Madrid.
- Baztán, A. (1985). Etnografía, metodología cualitativa en las investigación sociocultural. Alfaomega Marumbo, Bogotá.
- Biblia de Jerusalén. (1985). Desde de Brouwer, Bilbao.
- Bloch, L. (1972). La introducción a la historia. F.C.E., México.
- Boff, L. (1989) Los sacramentos de la vida. Editorial Sal Terrae, Santander.

- Boff, L. (1994) Hablemos de la otra vida. Editorial Sal Terrae, Santander.
- Bonhoeffer, D. (1988). Ética. Editorial Estela, Barcelona.
- Bourdieu, P. (1997). Lenguaje y poder simbólico. P.S. Editorial, Madrid.
- Briceño, J. (1983). La identificación americana con la Europa segunda. U.L.A. Mérida.
- Briceño, J. (2007). El laberinto de los tres minotauros. Monte Ávila, Caracas.
- Briceño, M. (1960). Los infidentes del Táchira. B.A.T.T. San Cristóbal.
- Brown, P. (1993). El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual. Muchnik, Editores, Barcelona.
- Caillois (1984). El hombre y lo sagrado. FCE, México.
- Calderón, J.B. (1962) Petroglifos prehistóricos de Colón del Táchira. B.A.T.T. Caracas.
- Carandini, A. (2001). "Arqueología e historia". En: Francovich, Macacorda (eds). Diccionario de arqueología. Ed. Crítica, Barcelona.
- Caraballo. J (2003) "Caracterización económica de los Municipios fronterizos del Estado Táchira". En: Aldea Mundo, N° 13, ULA, San Cristóbal.
- Cárdenas, H. (1992) Bibliografía y hemerografía del Estado Táchira. B.A.T.T., Caracas.
- Cardozo, A. (1993) Proceso de la historia de los Andes Venezolanos. B.A.T.T., Caracas
- Casanova, R (1992). En las fronteras del viento Vivencias tachirenses, B.A.T.T., Caracas.
- Castillo, L. (1969) Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela. Academia de la Historia de Venezuela, Caracas.
- Castillo, L. (1987) Elementos historiales de San Cristóbal Colonial. El proceso formativo. B.A.T.T, N° 91, Caracas.
- Castillo, L. (1992) "San Juan Bautista de Colón, de Ayacucho y Sucre, Almirante de Leganía y Mariscal de Voluntades" En: Boletín de la Academia de la Historia. N° 300, Tomo LXXV, Caracas.
- Caullin, A. (1976). "Selecciones de la historia corográfica, natural y evangélica de la Nueva Andalucía, provincias de Cumaná, Nueva Barcelona, Guayana y caudolas vertientes del famoso río Orinoco. En: Enciclopedia de Venezuela. Tomo III, Ed. Andrés Bello, Barcelona.
- Cervantes M. (2000). Don Quijote de la Mancha, Biblioteca El Nacional, Caracas.
- Chiossone, T. (1981). Historia del Estado Táchira, Ediciones de la Presidencia de la República, Caracas.
- Chjalmar, E. – Chacón, F. (2006). "Tesoros y entierros: mitos y rituales de los cazadores de botijas de Santa Cruz de Mora, Estado Miranda". En: Boletín Antropológico, N° 68, ULA, Mérida.

- Clarac, J. (1985). La persistencia de los dioses. Etnografía cronológica de los Andes Venezolanos. ULA, Ediciones Bicentenario, Mérida.
- Clarac, J. (1995). “El dualismo en las representaciones simbólicas del campesino merideño”. En Boletín antropológico. N° 34, ULA, Mérida.
- Clarac, J. (1996) La enfermedad como lenguaje. ULA, Mérida.
- Clarac, J. (1997) “El animal fabuloso y el animal mítico en la cordillera de Mérida y Colombia”. En: Boletín antropológico, N° 39, ULA, Mérida.
- Clarac, J. (1998) Mérida a través del tiempo. Los antiguos habitantes y su eco cultural. ULA, Mérida.
- Clarac, J. (2003) Dioses en el exilio. ULA, Mérida.
- Clottes, J y Lewis – Williams, D. (2001) Los chamanes en la prehistoria. Ariel, Barcelona.
- Código de Derecho Canónico. (1985) B.A.C., Madrid.
- Concilio Vaticano II (1979) B.A.C. Madrid.
- Contreras, M. (1975). “Aportación al estudio de las visitas de audiencia”. En: Memoria del II Congreso de Historia, Tomo I, Caracas.
- Corbin, A. (2005). “Dolores, sufrimientos y miserias del cuerpo”. En: AAVV. Historia del cuerpo. Volumen 2, Taurus, Madrid.
- Crepón, P. (2001). Los evangelios apócrifos. Editorial Printer, Bogotá.
- Cunill, P. (1987). Geografía del poblamiento venezolano del siglo XIX. Ediciones de la Presidencia de la república. Caracas.
- De Mello, L. (1993). El diablo en la tierra de Santa Cruz. Alianza Editorial, Madrid.
- Denzinger, E. (1961). El magisterio de la iglesia. Herder, Barcelona.
- Díaz, S. (1982). “Prólogo”. En: Vargas, M. la ciudad y los perros. Ed. Escelicer, México.
- Durán, R. (1998) La prehistoria del Táchira. Museo del Táchira San Cristóbal.
- Durán, R. (1999) Cultura tradicional del Táchira. CONAC – FUNAMU, San Cristóbal.
- Durán, R. (2007). “Entre Morretales y La Blanca”. En: Antropos de papel, N° 7, Museo del Táchira San Cristóbal.
- Durán, R. (2009) “Informe de excavación 2008, Los Vegones”. En: Antropos, N° 9 Museo del Táchira San Cristóbal.
- Durkeim, E. (1993). Las formas elementales de la vida religiosa. Alianza, Madrid.

- Eliade, M. (1960) El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. Fondo de Cultura Económica, México.
- Eliade, M. (1983) Lo sagrado y lo profano. Labor, Barcelona.
- Eliade, M. (1985) El mito del eterno reposo. Alianza, Madrid.
- Eliade, M. (2000) Tratado de historia de las religiones. Morfología y didáctica de lo sagrado. Cristiandad, Madrid.
- Elizari, F- López, E – Rincón R. (1981). Praxis cristiana – opción por la vida. Ediciones Paulinas, Madrid.
- Estruch – C, J. (1982). Los suicidios. Ed. Herder, Barcelona.
- Febres, T. (1991). Obras completas. 9v., Banco Hipotecario de Occidente, San Cristóbal.
- Fernández de Oviedo, J. (1976). “Historia general y natural de los indios, islas y tierra firme del mar océano”. En: Enciclopedia de Venezuela, Tomo I, Caracas.
- Ferrater, G. (1995). Diccionario de filosofía. Ed. Ariel, Barcelona.
- Figueroa, M. (1956). Apuntamientos históricos sobre San Juan de Colón. Imprenta Oficial del Estado Monagas, Maturín.
- Figueroa, M. (1961). Por los archivos del Táchira. B.A.T.T., San Cristóbal.
- Figueroa, M. (1965). Lobatera, datos para su historia, Caracas.
- Fortoul, G. (1976). “Historia constitucional de Venezuela”. En: Enciclopedia de Venezuela. Ed. Andrés Bello, Barcelona.
- Foucault, M. (1994) Diálogo sobre el poder. Altaya, Barcelona.
- Fraile, T. (1973). Del humanismo a la ilustración. BAC, Madrid.
- Fraile, T. (1975). Historia de la filosofía, del humanismo a la edad moderna. BAC, Madrid.
- Franch, A. (1982) Arte y antropología. Alianza, Barcelona.
- Franco, F. (2001). “El culto a los muertos milagrosos en Venezuela, estudio etnohistórico y etnológico”. En: Boletín antropológico. N° 52, ULA, Mérida.
- Frazer, J. (1986). La dama dorada. Magia y religión. Fondo de cultura económica, México.
- Friede, J. (1961). Los Welser en la conquista de Venezuela. Edime, Caracas.
- García, F. (1994). “El cuerpo como base del sentido de la acción”. En: Reis, Revista de investigaciones sociológicas, N° 68. Centro de investigaciones sociológicas. México
- García, F. (2007). Lecciones preliminares de filosofía. Encuentro, Madrid.

- García, F. (1988). Prehistoria y primeros capítulos de la evangelización de América. Trípode, Caracas.
- Geertz, Clifford. (1989). El antropólogo como autor. Paidós Studio, Barcelona.
- Geertz, Clifford y otros. (1991). El surgimiento de la antropología postmoderna. Geodiza editorial, Barcelona.
- Geist, J. (1996). Procesos de escenificación y contextos rituales. ULA – Plaza y Valdes editores, México.
- Gevaet, J. (1978). El problema del hombre. Sígueme, Salamanca.
- Gil, J. (1967). Historia constitucional de Venezuela. Tomo I – II, Librería Piñango, Caracas.
- Goerres, A. (1975). “Caro, cardo salutis”. En: El el cuerpo y la salvación. Ed. Sígueme, Salamanca.
- Gombrich, E. (1979). Arte e ilusión. Estudio sobre la psicología de la representación pictórica. Gili, Barcelona.
- Gómez, C. (1993). “La provincia franciscana de Santa Cruz de Caracas”. En: Memorias del I encuentro venezolano de historia eclesiástica. UCAB, Caracas.
- González, H. (1993) La iglesia en la Venezuela hispánica. Centro Gumilla, Caracas.
- González, O. (1980) Mitología Guaraquena. Monte Ávila, Caracas.
- González, O. (2005) Los Warekena, indígenas arawacos del Guainía Río Negro: mitología y vida cotidiana. ULA Babanatá, Mérida.
- González, O. (2009) Sexualidad y rituales de iniciación entre los indígenas Warekena del Río Guainía – Río Negro, estado Amazonas. Fedupel, Caracas.
- Habermas, J. (1988) “Modernidad versus postmodernidad”. En: Pico J. (comp) Modernidad y postmodernidad. Alianza Editorial, Barcelona.
- Herrera, F. (1981) Viajeros de Indias. Monte Ávila, Caracas
- Herrera, F. (1983) La luna de Fausto. Pomaire, Caracas
- Hierzenberger, G. (1971) Lo mágico en nuestra iglesia, una aportación de la desmagización del cristianismo. Desdée de Brouwer, Rilbao.
- Iragorri, M. (1985) La historia como elemento creador de la cultura. Academia de de la Historia, N° 67, Caracas.
- Irwin, D. (1997) La minoría protestante en el Táchira, 2 publicaciones: la verdad y el porvenir, Rubio 1920-1936. B.A.T.T. Caracas.
- Jahn, A. (1993) Los aborígenes del occidente venezolano. Monte Ávila, Caracas.

- Jaimes, A. (2006) Crónica visual del Táchira, Municipio Ayacucho. Fototeca del Táchira, San Cristóbal.
- Jaimes, A. (2009) “La piedra del mapa, un mito vivo”. En: Sinopsis, N° 15, Fundación Galería de Arte El Punto, San Juan de Colón.
- Jung, C. (2002) El hombre y sus símbolos. Biblioteca Universal, Barcelona.
- Kant, J. (1981) Crítica de la razón práctica. Akad, Madrid.
- Kaeufer, Ch. (1974) “El fenómeno de la muerte desde el punto de vista médico”. En: Concilium. N° 94, Salamandra.
- Laurent, R. (1998) El demonio ¿símbolo o realidad?. Fototeca del Táchira, San Cristóbal. Descleé de Brouwer, Bilbao.
- Leroi - Gourhan. (1971) El gesto y la palabra. UCV, Caracas.
- Levi-Strauss, C. (1970) Tristes tópicos. Eudeba, Buenos Aires.
- Levi-Strauss, C. (1984) El pensamiento salvaje F.C.E., México.
- Levi-Strauss, C. (1995) Antropología estructural. Ed. Paidós, Barcelona.
- Libanio, J. – Bingemer, M. (1985) Escatología, teología y liberación. Madrid.
- Ling, T. (1972) Las grandes religiones de oriente y occidente. Tomo I y II, Ediciones Esnio, Madrid.
- López, F. (1991) Historia general de las indias. Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- López, J. (2005) “Sustancias”. En: Según cuerpos. Ensayo de diccionario de uso etnográfico. Cicon Ediciones, Cáceres.
- López – Ibor, J.J. (1974) El cuerpo y la corporeidad. Editorial Gredos, Madrid.
- López, L. (2001) “La enfermedad mental y la cultura: evaluación antropológica de un caso clínico.” En: Boletín antropológico. Año 20, Vol. II, N° 52, ULA, Mérida.
- Lukes, S. (1984) Durkheim, su vida y su obra. Siglo XXI, Madrid.
- Maradei, C. (1978) Venezuela, su iglesia y su gobierno. Trípode, Caracas.
- Magli, P. (1992) “El rosotro y el alma”. En: AAVV Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Taurus, Madrid.
- Malinowski, B. (1973) Los argonautas del pacífico occidental. Península, Barcelona.
- Martín, G. (1990) Homo-lógicas, escritos sobre racionalidades. UCV, Caracas.
- Martínez, M. (1998) La investigación cualitativa etnográfica en Educación. Trillas, México.
- Mason, A. (1962) Las antiguas culturas del Perú. F.C.E., México.

- Mora, F. (1995) Diccionario de filosofía. Ed. Sudamérica, Buenos Aires.
- Mora, P. (2004). La dama, el cura y el maestro en el siglo XIX. ULA, Mérida.
- Morales. (2002). “Los encantos escenarios de relaciones interétnicas”. En: Boletín Museo del oro. N° 50, Banco de la República, Bogotá.
- Morín (2000). El paradigma perdido. Kairos, Barcelona.
- Moreno, M. (1999) Presencia africana en el Táchira. San Cristóbal.
- Oronzo, G. (1983) Religiosidad popular en la alta edad media. B.A.C. Madrid.
- Ortíz, E. (1978) La eucaristía: la comida de la comunidad cristiana. Centro Gumilla, Caracas.
- Otto, R. (1992) Lo santo, lo racional e irracional en la idea de Dios. Alianza, Editorial, Madrid.
- Oviedo y Baños, J. (2000) Historia de la Provincia de Venezuela. El Nacional, Caracas.
- Padilla, S. (1957) De los petroglifos y otras expresiones primitivas de América. Grabados Nacionales, Caracas.
- Pico, J. (1998) Modernidad y postmodernidad. Alianza Editorial, Barcelona.
- Pollak – Eltz, A. (1994) La religiosidad popular en Venezuela. Un estudio fenomenológico de la religiosidad en Venezuela. San Pablo, Caracas.
- Pollak – Eltz, A. (2000) La esclavitud en Venezuela: un estudio histórico - cultural. UCAB, Caracas.
- Ramírez, H. (2008) “La piedra del mapa, fiel testimonio de una civilización pasada”. En Sinopsis. N° 10, Fundación Galería de Arte El Punto, San Juan de Colón.
- Ramón y Rivera, L. (1961) Folclore tachirenses. Tomos I y II, B.A.T.T., Caracas.
- Ramón y Rivera, L. (1972) Memorias de un andino. B.A.T.T., Caracas.
- Reichel – Dolmatoff, G. (2005) Orfebrería y chamanismo, un estudio iconográfico del Museo del oro del Banco de la República. Villega Editores, Bogotá.
- Robert, A. Fevillet, A. (1967) Introducción a la Biblia. Herder, Barcelona.
- Rode, H. (1993) Los alemanes en el Táchira. B.A.T.T., Caracas.
- Rodríguez, C. (1996) “El yo místico: tradición e innovación entre sistemas de sentido en el Brasil”. En: Geist, I. Procesos de escenificación y contextos rituales. UJA, - Plaza y Valdés, México.
- Rodríguez, R. (193) Hermenéutica y subjetividad, ensayos sobre Heidegger. Ed. Trolta, Madrid.
- Rojas, F. (2009) Aproximación a los discursos sobre la salud y la enfermedad en el área rural del Municipio Jáuregui, Estado Táchira. Trabajo de Grado Magister Scientiae en etnología mención etnohistoria, ULA, Mérida.

- Rosa, N. (1999) “Hacia una gramática social de los cuerpos2. En: Estudios, revista de investigaciones literarias y culturales. N° 13, Universidad Simón Bolívar, Caracas.
- Rosales, R. (2006) “La autonomía estatal”. En: Sinopsis, N° 13. Fundación Galería de Arte El Punto, San Juan de Colón.
- Rosales, R. (2007) “Huellas del pasado”. Una aproximación al patrimonio cultural del Municipio Ayacucho del Estado Táchira”. En: Sinopsis. N° 6, Fundación Galería de Arte El Punto, San Juan de Colón. UCAB, Caracas.
- Rossi, L. (1974) Diccionario enciclopédico de teología moral. Editorial Perpetuo Socorro, Madrid.
- Salamanca, M. (1990) Los petroglifos del Táchira. Tesis Licenciatura en Historia, U.L.A., Mérida.
- Salamanca, M; Jaimes, A; Suescún F. (2009) “Estación rupestre plan de Vegones” En: Sinopsis, N° 14, Fundación Galería de Arte El Punto, San Juan de Colón.
- Salas, J. (1997) Etnografía de Venezuela. U.L.A., Mérida.
- Salazar, T. (2004). “Táchira también fue tierras de Caciques indígenas”. En: Diario La Nación. 1° de abril 2004, Cuerpo A, San Cristóbal.
- Salazar, J. (s/f) Caciques y jerarquía social, sociedades complejas, periodos de contacto en el noroccidente de Venezuela. Gobernación del estado Lara, Barquisimeto.
- Sánchez, S. (2003) San Cristóbal urbs cuadrata. UCAT, San Cristóbal.
- Santander, J. (1986) Historia eclesiástica del Táchira. Volumen I – II- III. Ed. Diario Católico, San Cristóbal.
- Schmaus, M. (1996) Teología dogmática. Ed. Rialp, Madrid.
- Simón, P. (1987) Noticias historiales de Venezuela. Tomo I y II, Academia de la Historia, Caracas.
- Sobrino, J. (1982) Jesús en América Latina, su significado para la fe y la cristología. Sal Terrae, Santander.
- Sujo, J. (1974). “El estudio del arte rupestre en Venezuela: su literatura, su problemática y una nueva metodología”. En: Revista Montalbán. N° 4, UCAB, Caracas.
- Sujo, J. (1987). “Acerca de lo arqueológico en el estudio de los petroglifos”. En: El diseño de los petroglifos en Venezuela. Fundación Pampero, Caracas.
- Tavera, A. (1956) Los petroglifos de Venezuela. U.C.V., Caracas.
- Torodov, T. (1993). “Este libro”. En: Frente al límite. Siglo XX, México.

- Troconis, E. (1969). Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela. Academia de la Historia de Venezuela, Caracas.
- Uslar, A. (1993). “Este libro”. En: Iberoamérica una comunidad. Monte Ávila, Caracas.
- Vargas, I. (2003). “Entre utopías y paradigmas: la arqueología venezolana en el nuevo orden”. En: Meneses, Gordones (ed). La arqueología venezolana en el nuevo milenio. CONAC, Mérida.
- Vázquez, J. (2003). El hecho religioso: símbolos, mitos y ritos de las religiones. San Pablo, Madrid.
- Velásquez, R. (1981). “los comienzos de la industria petrolera venezolana ¿por qué el Táchira?”. En: El Nacional. 4 de marzo, Caracas.
- Vidal, M. (1985). Moral de la persona. Moral de actitudes – II. Editorial, Madrid.
- Vila, M. (1976). Notas geoeconomía prehispánica de Venezuela. Ed. De la Facultad de humanidades y educación. U.C.V. Caracas.
- Villafaña, J. (1960). Apuntes estadísticos del Táchira. B.A.T.T. Caracas.
- Villamizar, J. (2005). “1896 un momento especial para la historia del Táchira y de San Juan de Colón”. En: Sinopsis. Fundación Galería de Arte El Punto. San Juan de Colón.
- Von Balthasar, H. (1967). Ensayos teológicos. B.A.C. Madrid.
- Zabala, S. (2005). Filosofía de la conquista y otros relatos. Biblioteca Ayacucho, Caracas.