

La identidad indígena en los Timote de Los Andes venezolanos (*)

Thania Villamizar (**) y Alexandra Álvarez (***)

(*)Esta investigación se llevó a cabo gracias al financiamiento del Consejo de Desarrollo Científico , Humanístico, Tecnológico y de las Artes (CDCHTA) de la Universidad de los Andes a través del proyecto H-827-04-06-B.

(**) Profa. Titular jubilada-Universidad de los Andes/ Departamento de Lingüística, Línea de investigación: sociolingüística-antropolingüística
villamizarthania@gmail.com

(***) Profa. Titular jubilada-Universidad de Los Andes/Departamento de Lingüística, Línea de investigación: Sociolingüística-análisis del discurso
alvarezmuro@gmail.com

Resumen

Este trabajo analiza la identidad en El Paramito, una comunidad rural de la cordillera andina merideña en Venezuela. Trabajamos con el método etnográfico y el análisis del discurso. Pudimos observar en el discurso de los habitantes de la zona que tanto por sus vínculos a grupos indígenas originarios, su apego a la tierra ancestral, como por sus tradiciones, los habitantes de El Paramito se consideran indígenas. Esta idea se corrobora sobre todo por el valor de la tenencia común de la tierra, las costumbres arraigadas en la zona como la de la visita cotidiana y la visita en tiempos religiosos, y las creencias míticas sobre encantos y arcos.

PALABRAS CLAVE: identidad, ancestral territory, tenencia de la tierra, mitos, Andes venezolanos.

Abstract

This study analyzes identity in El Paramito, a rural community in the Andean mountains of Venezuela. We used ethnographic methods and discourse analysis. We observed, by studying the discourse of Paramito inhabitants, that they consider themselves indigenous because of their links to original indigenous groups, their attachment to their ancestral territory, as well as by their traditions. This idea is sustained by the value of common land ownership, as well as by customs and practices such as religious and everyday visits. Mythical beliefs about arcs and elves support our view.

KEY WORDS: identity, ancestral territory, land ownership, myths, Venezuelan Andes.

We can never completely replace ourselves at the standpoint of primitive man, see things with his eyes, and feel our hearts beat with the emotions that stirred his.

James George Frazer, 1890

0. Introducción

Conocer la comunidad del Paramito implicó acercarnos a ella en visitas reiteradas al lugar, una comunidad rural considerada indígena por su misma gente y por quienes no pertenecen a ella, como lo analizaremos más adelante. Durante el intercambio de experiencias vitales con sus habitantes, que generosamente nos ofrecieron su amistad y compartieron sus conocimientos, creencias y costumbres, nos fuimos haciendo una idea de lo que significaba formar parte del grupo. Durante esa aventura nos comportamos como observadores participantes, para unirnos a ellos en sus prácticas y a su cotidianidad más íntima. Ahora, para explicárnoslo y explicarlo, nos alejamos con el lente del observador crítico y buscamos describir y clasificar las vivencias, convertidas ya en datos para el análisis.

En este trabajo buscamos definir lo que significa ser “indígena” para los miembros de la comunidad, cuáles son las creencias heredadas, reformuladas y repetidas que constituyen la identidad de este grupo característico de la zona andina venezolana.

1. Definiciones y conceptos

La identidad se ha considerado como un producto de la acción discursiva, en el sentido de que surge en el encuentro verbal de los interlocutores. La palabra, en español, viene del latín *identitas*, *-atis*, de *ídem*, lo mismo. La identidad es dinámica y se va construyendo paulatinamente, aunque tengamos la idea de que la identidad nos viene del pasado y permanece a través del tiempo. Antes que una propiedad, la identidad es un proceso, en el cual la colectividad está comprometida. Por ello, van Dijk (1998) considera como más apropiado el término *identificación* (p. 156).

Zimmermann (1992) apoya la idea de una identidad dinámica pues hay un yo y su identidad, relacionado con la presentación de sí mismo y el juicio de los demás; es una historia que se va tejiendo en las distintas situaciones sociales. La identidad forma también parte de la acción humana, de un hacer, porque la constitución de la identidad es una acción y tiene lugar en interacciones. Por ello se puede estudiar y analizar con ciertos

instrumentos (p.32). Asimismo es un valor; cuando se habla en política de identidad se trata como un elemento positivo que los demás ponen en peligro (p. 75).

La identidad no es una sola. Ya Whorf ([1945] 1957) sostenía que la identidad de la persona está constituida por un grupo de identidades que se le han dado y que ha tomado, en un proceso que dura toda la vida. La identidad se crea continuamente de acuerdo con varios constreñimientos sociales (históricos, institucionales, económicos, etc.) interacciones sociales, encuentros y deseos, que pueden ser muy subjetivos y únicos.

La identidad es individual pero también es social, pues lo individual se aprende indirectamente de otros miembros del mismo grupo social al que pertenece, o de la visión generalizada del grupo social como totalidad (Zimmermann, 1992, 81).

“Es bien conocido que los grupos se diferencian los unos de los otros a través del lenguaje, el modo de vida y otras cosas. En general se llama etnias a los grupos que se diferencian por estas razones. La identificación de los miembros de un grupo con su grupo, el sentido de pertenencia y el hacer de este modo de vida y de lenguaje un punto de orientación para la formación de la existencia, lo llamamos identidad (Zimmermann, 1992, 95).

La identidad también está relacionada con las costumbres, que son una forma de las prácticas sociales. La gente tiene ciertos modos de vida para relacionarse con el contexto natural y también para organizar la estructura social del grupo. Esta forma de vida implica la organización social, las representaciones religiosas, los modos de pensar, las rutinas de la vida diaria, el conocimiento acumulado sobre el mundo, en relación con las capacidades del manejo de la vida, tales como conocimientos agrícolas, de cacería, técnicas de cocina y de artesanía, vestido, entre otros (Zimmermann, 1992, 94).

Como dijimos anteriormente, aún una parte de la identidad individual se forma como pertenencia a un grupo, y a la manera en que nos ven y nos definen tanto otros miembros de nuestro grupo o los miembros de otros grupos (van Dijk, 1999, 152). Por ello van Dijk sugiere que hay que distinguir entre la identidad social o de grupo y la identidad personal, que a su vez está formada por: a) una representación mental personal del sí mismo, y b) una representación mental social de sí mismo, como una colección de pertenencias a grupos, y los procesos que están relacionados con tales representaciones de pertenencia (van Dijk, 1999,155).

Además, la identidad está ligada a las representaciones sociales y a la ideología, aunque no se puedan equiparar, puesto que las ideologías forman la base de la identidad de grupo. La identidad es un sentimiento colectivo, porque se asocia con dimensiones más afectivas o emocionales. Asimismo, las identidades sociales pueden definirse parcialmente, en términos de las prácticas sociales características de los miembros de un grupo, incluyendo acciones colectivas y símbolos (van Dijk, 1999, 158-9).

Según van Dijk, el discurso tiene una parte importante en la formación y reproducción de los grupos sociales. Los grupos sociales y los movimientos sociales están

constituidos por varias formas de discurso intragrupal: encuentros, enseñanza, llamados a la solidaridad y otros discursos que definen las actividades, la reproducción y la unidad del grupo. (Van Dijk, 1999, 161).

2. Metodología

Se empleó el método etnográfico para la recolección de los datos y el análisis, pues se intenta un estudio desde una perspectiva socio-cultural. En todo caso, se busca evidenciar la visión del *insider*, es decir, la de sus mismos habitantes, para descubrir lo que ellos piensan y sienten sobre su identidad.

Siguiendo a Gómez Pellón (1998), sostenemos que una investigación etnográfica no la define ni el lugar en donde se realiza, ni las técnicas, sino un enfoque particular, un enfoque antropológico. El autor señala que hoy en día no se plantea solamente el estudio de grupos lejanos, sino que la atención se ha dirigido a observar algunas comunidades cercanas y más familiares al investigador: un aula de clase, una empresa, un barrio. Se trata de diseños de investigación contextualizados socio-culturalmente.

El trabajo etnográfico es *observación participante*. Esto consiste en permanecer durante períodos cortos o largos en el grupo seleccionado para el estudio —bien sea un grupo étnico diferente al del investigador, una comunidad campesina, o un barrio de la ciudad— e integrarse al mayor número posible de aspectos de la vida del grupo que se está estudiando. Observar y participar es interactuar con los miembros del grupo y adentrarse en una cosmovisión del mundo total o parcialmente diferente a la del investigador. Baztán (1995) lo define como “un continuo acto participativo”, “un continuo diálogo intercultural e interpersonal...” (p. 14).

Geertz (1989) habla del trabajo etnográfico como *una descripción densa*, una descripción en búsqueda de significados. Estudiamos situaciones en un contexto socio-cultural, donde el etnógrafo registra en el trabajo de campo todos los datos para su estudio, adentrándose en la mentalidad del otro y buscando el significado cultural de cada uno de esos elementos que hemos registrado. El etnógrafo observa, registra y analiza, y el análisis está orientado hacia la búsqueda de significaciones: “El análisis cultural es (o debería ser) conjeturar significaciones, estimar las conjeturas y llegar a conclusiones explicativas partiendo de las mejores conjeturas” (p. 32).

2.1. La comunidad

Se trabajó en una pequeña comunidad indígena El Paramito, denominada también mancomunidad o reserva indígena, que se encuentra ubicada en el Municipio Autónomo Miranda del Estado Mérida, en Los Andes Venezolanos. Queda aproximadamente a 40 minutos en vehículo rústico desde el pueblo de Timotes. Es una aldea de Páramo que está ubicada a una altitud de 3.000 m.s.n.m. Los habitantes de la Mancomunidad indígena Timote viven en tierras comunales pertenecientes a los antiguos resguardos indígenas de

Timotes y, a través de la tradición oral, se puede apreciar que se reconocen como indígenas o descendientes de ellos y se autodenominan la mancomunidad indígena.

El resguardo indígena de Timotes se dividió, a finales del siglo XIX, como las demás tierras de resguardo en Venezuela, en lotes para cada familia campesina. Sin embargo, El Paramito continuó con el manejo de los dos tipos de propiedad de la tierra de la época prehispánica: la tierra del conuco familiar, que sería el lote individual que se le adjudicó a cada familia con la división del resguardo, y las tierras comunales para la cría y el pastoreo, que correspondería a las tierras de la mancomunidad Timote (1994, 1996, 1998, 2003, 2009).

Para el momento de la recolección de los datos, la Mancomunidad Timote contaba con una población de 91 personas constituida por 18 familias, cada una de las cuales tiene asignado un lote de tierra. La mayoría se considera descendiente de los antiguos habitantes de la tierra de resguardos.

2.2. El corpus

Para obtener el corpus se utilizaron dos instrumentos etnográficos de recolección de datos: la observación participante y las entrevistas abiertas. Las grabaciones que aquí se analizan fueron hechas por una de las autoras del artículo en una serie de visitas a la comunidad de estudio, quien se incorporó a la comunidad como visitante foránea y a la vez como investigadora, durante los días que permaneció allí en las visitas realizadas. Participó, como observador participante, en la mayoría de las actividades de la familia. Asimismo, empleó una libreta de campo y realizó una serie de entrevistas abiertas, de las cuales surge el corpus de este trabajo.

Para las entrevistas abiertas se diseñó una guía de entrevistas en la cual se contemplaban doce preguntas que procuraban obtener información, tanto sobre la cortesía, como sobre otros aspectos de la comunidad. Este instrumento había sido aplicado primero en la ciudad. Posteriormente, se aplicó en el trabajo de campo en La mancomunidad, y se incluyó información de otra índole que salía en el momento de las conversaciones, y que consistía en información sobre la mancomunidad indígena, sobre creencias mágico-religiosas y anécdotas personales.

Para este trabajo, se extrajeron los segmentos en los que se hablaba de identidad, la relación con el grupo y las creencias y prácticas sociales del mismo.

3. Análisis de los datos

En este apartado analizamos las encuestas realizadas a los habitantes de El Paramito. Hemos elegido dos categorías surgidas del mismo corpus: en primer lugar, la identidad y, en segundo lugar, lo indígena. En cuanto a la identidad, observamos su construcción de los miembros de la comunidad como personas pertenecientes a un grupo, puesto que todos se piensan como pertenecientes un colectivo frente a los de abajo.

Además, se construye a través de la práctica, porque se visitan y mantienen los lazos grupales entre sí. En la segunda parte del análisis, nos referimos a la idea de lo indígena en la comunidad y a las fuentes de esa identidad indígena que, como surge del corpus, radica i) en el vínculo constituido por el apego a la tierra ancestral y transmitido a través de la tradición oral con los grupos indígenas originarios, ii) en fundamentos legales, iii) en los modos de cultivo tradicionales y iv), en las creencias mítico-religiosas. La universidad ha contribuido en el rescate cultural de la tenencia de la tierra y la visibilización de lo indígena.

3.1. La identidad

Como dijimos anteriormente, la identidad se construye a partir de la diferenciación del otro. Los miembros de La Mancomunidad se diferencian de los habitantes del pueblo, lugar al que bajan, bien sea para realizar algún trabajo o compras, bien sea para visitar a un familiar, o para asistir a la misa dominical. Es decir, que el pueblo —abajo— es otro lugar con otras gentes, con las que el contacto no es íntimo aunque pueda ser frecuente. Así lo indican los testimonios siguientes, como el de Serafín (1) que baja cuatro días a la semana a la finca y a la misa; el de Mireya (2) que solo va a la misa.

(1) E: ¡Ah!... ok. Ahora Serafín una cosa, ¿Usted va, baja al pueblo cada cuánto?

C: Yo bajo, cada vez que bajo, hasta... cuatro días a la semana

E: Bastante.

C: Mmm...

E: ¿Y bajá a... a qué vas al pueblo?

C: Bueno, yo bajo a... abajo a la... a la misa y a la finca y a eso, y a... bueno y a eso.

E: ¡Ah!... Ok. ¿Y el resto del tiempo está aquí?

C: No trabajando, de resto ya... cuando no bajo pa...abajo, estoy trabajando por ahí. (Serafín)

(2)

E.- ¿Bajas al pueblo?

C.- Los domingos

E.- ¿Y a qué bajas?

C.- A la misa, todo lo más puro a la misa. (Mireya)

En cambio, las visitas en la comunidad son habituales y cercanas, tanto en lo geográfico como en lo afectivo; es una visita cotidiana donde se intercambian afectos, bienes y servicios. Además, hay visitas en el tiempo religioso. En lo que sigue se describen estas visitas.

En Álvarez y Villamizar (2008), se consideró la visita en la zona andina venezolana como una forma de encuentro entre los espacios duales *afuera/adentro*, una dicotomía nuclear para la concepción de la vida en una cultura en la que el sentido de territorialidad

es predominante. La visita permite al visitante entrar en el territorio del visitado y, al visitado, acercarse al visitante. Las investigadoras encontraron que los dominios de la territorialidad en la visita se estructuran a través de prohibiciones para el uso del espacio y del tiempo del anfitrión, interdicciones sobre algunos temas de conversación, y restricciones en lo que respecta a la presencia de los niños y al número de visitantes. Para Doris, “visitar es como una costumbre”.

La visita en El Paramito es de dos tipos: por una parte, la visita cotidiana; por la otra, la visita en tiempos de celebraciones religiosas (Semana Santa y Navidad).

En la visita cotidiana se estrechan vínculos, se intercambian tanto afectos como servicios y mercancías. Los vecinos se visitan para verse, para conversar, para saludar, pero también para ayudarse cuando están enfermos o cuando nace un niño, entre otras muchas razones. Así, lo cuenta Mireya (3), que visita casi todos los días a sus parientes. Luis (4), quien visita a su hermana todos los días, va a saludar a la señora Petra o a hacer cualquier cosa en su casa, o ve a su madre los domingos, además de participar en las visitas religiosas más preparadas.

Sobre las visitas en tiempo de celebraciones religiosas, testimonian también Petra (5), Mateo (6) y Serafín (7) y como dicen tanto Mateo y Serafín, en la Semana Santa “hay unión más cercana, nos unimos todos”.

Por otra parte, Villamizar y Álvarez (2016) encuentran que la visita es un ritual de cortesía positiva; tanto como de acercamiento a la divinidad, en el sentido de Durkheim (2001) como, en el sentido cotidiano (Goffman 1970), de acercamiento hacia el otro individuo o al grupo familiar, considerando que la visita tiene un sentido de construcción grupal. De este modo, los informantes consideran que la visita rural constituye una manera comunitaria de relacionarse y forma parte del conjunto de intercambios que se realizan a través de todo el año, implica reciprocidad y constituye un don. Hay, en un nivel micro, gestos positivos constituidos por intercambios de bienes, servicios y afectos; así como también rituales de evitación o negativos, tales como las interdicciones territoriales temporales y espaciales que defienden al visitado de la intromisión en su espacio íntimo. Estas interdicciones corresponden a las normas de evitación o de respeto a los territorios del yo definidos por Goffman (1979).

La visita, es un intercambio de afectos, bienes y servicios, que se da tanto en lo cotidiano, como durante los tiempos de fiestas religiosas, Semana Santa y Navidad. De esta forma contribuye, a través del ritual, a mantener el orden cotidiano y protege a la vez el orden social, dando cohesión al grupo. El ritual se inserta en un principio básico de la comunidad: compartir. Es una comunidad donde no existe la propiedad privada de la tierra sino la propiedad comunal; así, la tierra es un elemento primordial en la constitución de la identidad de la comunidad. Este estudio puede contribuir a las reflexiones e investigaciones sobre las interacciones sociales y la construcción de sentido de comunidad, la identidad cultural y la cultura de paz.

En otras palabras, la visita es una práctica continua en la Mancomunidad, una práctica social que contribuye al mantenimiento de las relaciones del individuo con el

grupo y a la constitución del grupo mismo. La visita no se ve como una carga como sucede a veces en la ciudad, sino que el visitante es bienvenido, como lo testimonia Escolástica (8) quien dice estar acostumbrada a que venga tanta gente.

(3) E.- ¿Y las vas a ver cada cuánto? ¿Cada cuánto haces tú las visitas a ellas?

C.- Bueno a mamá Alejandra y a Doris casi todos los días.

E.- ¿Sí?

C.- Sí porque como... a Doris, como yo subo siempre, subo pa allí pa...

E.- Ajá. ¿Ella vive allí cerca?

C.- Sí, más allacito (Mireya)

(4) C: Bueno yo aquí...siempre... bueno visitar siempre los...por aquí los vecinos...más frecuentemente visito a onde Armando, a veces...

E: Armando, ¿Es dónde, donde la abuela, su mamá?

C: Ajá.

E: ¡Ah!.

C: A veces le voy a hacer... cualquier cosa, entonces me voy di una vez pa saludar a la señora Petra.

E: Ajá.

C: Y onde Ramón que siempre me... cuando.

E: Mjm, ¿Y por acá cerca?

C: Por aquí, allí onde la hermana mía, siempre voy todos los días.

E: ¿Dónde quien?

C: Onde Lorena y Ernesto.

E: ¡Ah!, ¿ella es hermana?

C: Sí.

E: ¿Y va todos los días para allá?

C: Todos los días siempre voy, y pa acá vengo todos los días.

E: ¿Sí?

C: Onde mamá sí voy los domingos.

E: ¡Ah!.. Ahora Luis y las visitas... este... la señora Escolástica nos decía que las visitas se hacían...o sea, ¿Las fechas más importantes para visitar es Semana Santa?

C: Ajá, Semana Santa y el veinticuatro de diciembre. (Luis)

(5) E: Ahora y ¿Hay épocas del año donde se visita más?

C: Sí hay.

E: ¿Por ejemplo?

C: En Diciembre. Ahora cuando vengan las fiestas.

E: Ajá.

C: Cuando salgan a levantar al niño llegamos, a fiestar y en la noche buena vamos a hacer la visitas al niño. (Petra).

(6) E: [...] Ahora, me decía la señora Escolástica que aquí las visitas sobre todo se hacen en Semana Santa...

C: Bueno en Semana Santa, sí.

E: Mm.

C: Nos unimos todos. (Mateo)

(7) C: El 24 en la noche. Visita por ahí, está un rato en una casa y otro rato en otra y así... y viene uno otra vez a dormir. Y por ejemplo en la Semana Santa sí hay más, más visitas más, más... como más seguida pues, porque, como este, tiempo de Semana Santa hay como unión más, más cercana aquí en la Mancomunidad entonces, ya uno visita a las familias por ahí, las amistades, los vecinos pues. (Serafín).

(8) E.- ¿No les molesta que venga tanta gente?

C.- No... ya estoy acostumbrada.

E.- ¿Se acostumbró?

C.- Sí...

E.- Cuándo usted estaba pequeña en la casa de su mamá ¿llegaba tanta gente?

C.- Sí... donde mamá llegaba mucha gente, sí casi todos los días llegaba gente... mi mamá yo no sé...pero mi mamá tenía una costumbre... toda la gente que llegaba a la casa, no sé mamá todavía es, mamá acostumbra que llega la gente y le tiene que dar comida... ella se queda como con una cosa cuando no le da comida a la gente... a la gente...cuando llega... son costumbres... (Escolástica)

Otro tipo de prácticas, más formales en su ritualidad, como las paraduras, también forman parte del acervo cultural y por lo tanto, contribuyen a la formación de la identidad grupal. Es el caso de las paraduras⁸², como lo señala Escolástica, para quien las paraduras son más bien devociones y no tradiciones culturales, ni tampoco visitas.

(9) E: ¿Ahora la paradura, también la consideran como una visita?

C: ¿La paradura?

E: ¿Sí?

C: No.

⁸² La paradura del Niño es una celebración del Niño Jesús, ya grandecito, que se celebra en los Andes venezolanos entre el 28 de diciembre y el 2 de febrero, día de la Virgen de la Candelaria. En cada casa se reza o se canta el Santo Rosario, y también canciones alusivas a la ocasión. La familia ofrece abundante comida y bebida, en estilo potlach. La figura del Niño se "para", se pone de pie, y queda en esa posición durante el resto de la temporada.

- E: ¿Eso no es una visita?
C: Es una tradición.
E: ¿Es una tradición?
C: Una devoción.
E: Ajá.
C: Sí.
E: Pero para la parada... ¿Todos hacen parada⁸³ aquí?
C: Casi todos.
E: ¿Todos?
C: Mjm, todos. (Escolástica)

3.2. *Lo indígena*

La conciencia de lo indígena surge por diferentes motivos, aunque a veces los habitantes no tengan muy clara las razones de esa identidad. Así lo confirma Doris (10), quien afirma haber escuchado que son indígenas, pero no saber más sobre el tema. Tampoco lo sabe Herminda (11), quien considera eso un asunto de mayores, los jóvenes como ella no están al tanto.

(10) C: Bueno **yo he escuchao** que somos indígenas, **pero yo no, no sé.**
(Doris)

(11) E. Ajá... Ahora esto lo llaman este... la Mancomunidad Indígena.
¿Por qué la llaman así?
C. Eso si no sé yo ni cómo ni porque jerá porque, la que debe saber más es la gente más mayor...
A, Ajá, Ajá... Pero, ¿Usted ha oído de que vivían indígenas en esta zona?
C. **Sí.**
E. ¿Sí? ¿Usted se consideraría indígena?
C. Sí... (No se entiende). (Herminda)

Sin embargo, de las opiniones de otros hablantes podemos destacar varias fuentes de la identidad indígena: i) la historia y su vínculo con los grupos indígenas de la región ii) lo relativo a la ley y a la distribución del territorio, iii) lo cultural, iv) las creencias mítico-religiosas, v) la tenencia de la tierra. No puede descartarse la influencia que ha tenido la investigación que ha realizado la Universidad de Los Andes en la concepción de la identidad andina. Esto correspondería a la “paradoja del observador”, estudiada por

⁸³ Véase también Álvarez (2007).

Labov (1972, p. 209). Esto refiere a la influencia que tiene la presencia del investigador en la situación comunicativa que él mismo está observando⁸⁴.

Veamos estas fuentes por separado:

3.2.1. El apego a la tierra ancestral

Bastidas (2009) afirma que el vínculo de las comunidades indígenas con la tierra ancestral rebasa el concepto de propiedad y producción occidental, pues la tierra une dos elementos: el territorio como identidad y la tierra como factor económico. La tierra es entonces no solo el lugar de cultivo y el territorio demarcado jurídicamente, sino que establece también un vínculo histórico, mítico y espiritual (p. 456).

Por otra parte, Bastidas (2009) señala, en su estudio etnohistórico, que la denominación Timote sólo se encuentra en la documentación histórica referida al período colonial para señalar al pueblo de doctrina fundado en ese período. Denominación que incluía a una diversidad de grupo indígenas: Mucuxamán, Quindora, Chiqimpú, Mucuguá y Mucumbás (p. 459). Esta identidad histórica se ha transmitido de generación en generación a través de la tradición oral y de otros aspectos como la tenencia de la tierra y las creencias.

En nuestras entrevistas, pudimos constatar que la mayoría de los habitantes de la mancomunidad ve lo indígena como una herencia de generaciones y relacionado con el pasado de sus familias, que han habitado desde hace tiempo esos territorios. Así lo sostiene Petra, para quien sus hijas son de herencia indígena, pero lo es sólo uno de sus yernos, porque el otro viene de otra región (12). Asimismo Mateo (13), para quien simplemente se es indígena cuando los abuelos de uno ya vivían en el lugar.

(12) E: Ahora, ¿Usted se consideraría indígena?

C: Sí.

E: ¿Sí?... ¿considera que usted es indígena?... ¿sí?... ¿y todos los de la comunidad?

C: Todos porque por lo menos las hijas mías son casadas e y los maridos no pueden ser indígenas, pero no son tampoco, este de aquí de aquí arriba sí es de Chachopo pero el esposo de Escolástica no es de Chachopo, él siempre ha sido de acá. (Petra)

(13) E: ¿Y usted recuerda que sus padres todos vivieron aquí? los los abuelos...

⁸⁴ Dado que la Universidad de Los Andes ha estado investigando las características indígenas de la comunidad, no es de extrañar que la concepción de los miembros de la comunidad se haya visto influenciada, en alguna medida, por la presencia de los investigadores universitarios.

C: Yo me acuerdo que ellos ya vivían aquí...

E: Ahora esto es la mancomunidad indígena, ¿Por qué la llaman mancomunidad indígena?

C: Porque es indígena.

E: ¿Era de... o sea es una comunidad indígena? Sí... ¿Usted se reconocería como indígena?

C: Cómo indígena... (Asiente con la cabeza) (Mateo)

Los habitantes de El Paramito, actualmente reconocidos como grupo indígena Timote, se consideran indígenas por ese vínculo territorial con sus antepasados y se reconocen como descendientes de los antiguos habitantes de la región.

3.2.2. Lo legal: la constitución y las leyes regionales

Otro aspecto importante de la conciencia del indígena ha sido la revisión del tema que se ha hecho desde el punto de vista legal. En el siglo XIX, la política liberal tendía a hacer del indígena un campesino criollo (Bastidas 2009: 460). En la Constitución de 1999 se reconoce a la República venezolana como multiétnica y pluricultural; y en el artículo 119, se reconocen los derechos de los pueblos indígenas:

El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida.

Bastidas (2009) recuerda que, como resultado parcial del trabajo emprendido en la Comisión Permanente de Pueblos Indígenas, actualmente existen varios instrumentos jurídicos en beneficio de los pueblos y comunidades indígenas; entre ellos la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (2001) y la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (2005).

Legalmente se ha reivindicado lo autóctono, en cuanto que la Constitución de 1999 ha oficializado los grupos indígenas locales regionalmente. Se ha favorecido la protección de las tradiciones y costumbres y reordenado los territorios en los cuales se asientan los habitantes originarios del país. Esto se observa en la idea de Serafín (14) de que lo indígena está también ligado al territorio. Luis (15) afirma que estos territorios “quedaron” en la región indígena, como consecuencia de un acto de delimitación. Cabe señalar que las lenguas indígenas han desaparecido en la región.

(14) E: ¿Ahora esto lo llaman la Comu... Mancomunidad?

C: Indígena.

E: Indígena

C: Sí.

E: ¿Por qué?

C: **Porque, aquí eran, o sea, porque aquí era, es, era indígena todo lo que es del río pacá, la comunidad indígena** Lo que pasa es que... Ahora en Timotes... ya vendieron mucho, se pusieron a vender y a vender, ya lo que queda ya es de aquí, de mancomún pa arriba (No se entiende), y de resto.

E: ¡Ah!... pero, la Mancomunidad era desde... el río para acá

C: Sí, desde el río para acá (Serafín)

(15) E: ¿Por qué le dicen así Mancomunidad Indígena?

C: Bueno a nosotros nos dicen que porque aquí, o sea, quedó esto en la comunidad indígena, dicen que era desde...desde el Motatán para acá antes.

E: Mjm.

C: Era comunidad indígena.

E: ¿Desde el río?

C: Sí.

E: Mjm

C: Después se fueron...hasta que se redució acá arriba... era otra época.
(Luis Rivero)

3.2.3. *La universidad: aprendizaje mutuo y visibilización de lo indígena*

Puede decirse que la tenencia común de la tierra es el rasgo más importante de lo indígena como forma de vida. Según Escolástica “los muchachos de abajo” vienen a aprender prácticas como la *mano e’ vuelta*, o *convite*, que es una ayuda entre los vecinos.

Por su parte, la universidad ha introducido el trabajo comunitario, que Escolástica distingue muy bien cuando dice “es en común, de todos, todos tienen que estar ahí”. El trabajo comunitario se diferencia de las prácticas ancestrales como la *mano e’ vuelta* o el *convite* en que, más que una ayuda entre los vecinos, es una contribución directa a la comunidad. Van todos a desyerbar, sembrar, hacer adobes para construir, trabajar en la carretera.

(16) C.- A veces que vienen de abajo, siempre han estado visitándonos... que los muchachos del liceo...le preguntan cómo es la tradición indígena

E.- Pero la gente de la misma comunidad ¿también la visita?

C.- Sí, también... los de la comunidad misma...así todos los días.

- E.- Eso fue lo que me dijo Ernesto que venían casi todos los días.
C.- Y aparte de eso como aquí... ensayan también los giros. Ensayan también los bailes... que... presentaciones que hacen de los indígenas... que hacen los muchachos. Nos visita mucho la gente.
E.- ¿La leña la buscan dónde?
C.- Pallá en el monte... ahorita estamos en el curso que estamos haciendo
E.- ¿También tienen sus descansos?
E.- ¿Y los hombres qué hacen?
C.- Se desayunan y se van a trabajar, a sembrar, a desyerbar, también cuando están haciendo allá abajo... ahorita están trabajando en la carretera ¿no? También tienen que hacer adobe...
E.- Eso lo están haciendo como trabajo comunal.
C.- Sí
E.- ¿Cómo es que se llama ese trabajo mano e'vuelta?
C.- **Esa sí no es mano e'vuelta porque es de todos.** Esa sí no es mano e'vuelta es mancomún, todos, la comunidad todos... eso es distinto mano e'vuelta es que tenga algún trabajo entonces vienen a uno a ayudarlo, y mañana pa' otra parte y van los otros a ayudarlo, va Ramón a ayudarte, así **y esto no se llama el convite tampoco...**
E.- Es en común, de todos, todos tienen que estar ahí.
C.- El convite es común...
E.- ¿El convite es cómo?
C.- Es que van un día pa una parte, van todos. (Escolástica)

El lente de la academia los ha hecho visibles. Bastidas (2009: 468) sostiene que los indígenas debieron reestructurar sus prácticas religiosas para insertarse en el catolicismo. Es más, fue una estrategia de la Iglesia estimular la conciliación de creencias y símbolos religiosos para acelerar la aculturación. Esto, paradójicamente, favorece también el hecho de que esas cosmovisiones se mantengan hasta nuestros días, tanto entre los Timote como entre los campesinos criollos. Se evidencia lo vivo de las creencias indígenas en el respeto que se tiene en la cordillera andina hacia lugares considerados como sagrados, los páramos, lagunas, piedras y cuevas donde, según la tradición, habitan deidades como arcos y encantos.

Pero el sincretismo religioso hizo invisibles las creencias tradicionales, que se ocultaron detrás de la religión oficial. En general, lo indígena se ocultó detrás del velo de lo que se consideraba simplemente campesino. La actividad realizada por la Universidad de Los Andes ha sido también positiva para Escolástica porque ahora los toman en cuenta.

- (17) E.- ¿Qué otra cosa? Por ejemplo, ¿cómo ven las visitas de la universidad? ¿han sido positivas para...?

C.- Sí... porque nos ha dado mucha ayuda a la comunidad, porque nosotros antes... no nos tomaban en cuenta...porque antes nosotros no, no o sea, como que no hubiéramos existido...

E.- ¿Antes de qué?

C.- Antes de venir el prof. Luis pacá... y ahorita pues ya, ya nos toman mucho en cuenta y nos ayudan también en eso. (Escolástica)

3.3 Las creencias y los mitos

Como parte del acervo cultural indígena pueden clasificarse también las creencias ancestrales originarias de la tradición regional, en los arcos y los encantos. Son importantes rasgos indígenas, aunque sean compartidos por los miembros de otros grupos regionales. En la Mancomunidad, estas creencias están muy arraigadas.

3.3.1. Los arcos

Clarac (2003) considera al arco como la cara maléfica de una divinidad dual. La cara benéfica se ha convertido por sincretismo en el Santo Niño, el Niño Jesús venerado en la región andina, y a quien se le rinden homenajes y tributos, como es el rito de la Paradura. En el corpus, Mateo (18) aclara que los arcos salen con *brisa* ('llovizna') con sol, de modo que puede identificarse con el arco iris, como fenómeno físico, con atributos sobrenaturales.

(18) E: ¿Qué, qué, qué es lo que llaman eso de los caniculares?

C: ¿Caniculares?

E: Caniculares.

C: Ah! eso es cuando brisa con sol.

E: ¿Cuándo brisa con sol?

C: Sí.

E: ¿Y qué, qué es?

C: Eso, los mismos arcos.

E: ¿Sí?

C: Sí. (Mateo)

La creencia general en la zona rural es que "esa brisa", "la brisa de arco", denominada también "los miao de arco" son la causa de la "enfermedad de arco" que se manifiesta con una erupción en el cuerpo.

Eran seres antropomórficos. Luis (19) no relata ningún incidente personal con los arcos, pero recuerda las creencias de los abuelos de que se ponían "bravos" y se lo llevaban a uno; así también las recomendaciones de tenerles miedo, de protegerse de ellos con ruda o ají, y la creencia de que escondían a los animales. En su relato, Luis se

distancia de la creencia adjudicándosela a los abuelos, y se ríe: “Pero si a uno como...cuando le.. le enseñaban a que le tuviera miedo a los arcos, cuando, cuando salían los arcos [risas], este cuando uno estaba pequeño, la abuela.” Era la abuela la que “decía”, la que llevaba ruda para protegerse. Además, atribuye a “la gente”, quienes dicen: “Así dicen, la gente sí sabe esos cuentos.” Con ello, posiblemente cuida su imagen de la opinión de la entrevistadora.

Serafín (20) relata un conocido cuento del páramo andino, de un señor a quien se le había perdido un toro o un buey, por causa de un arco. Lo mismo relata Mateo (21) sobre una perrita que se le pierde a causa de un arco. Todos coinciden en que ya los arcos no salen mucho, como si fueran cosa del pasado, lo cual resulta sorprendente puesto que los arco iris se ven frecuentemente en esta zona; sin embargo, es posible que la presencia de la electricidad haya disminuido la importancia del arco iris en la vida de los campesinos. Es probable también que la negativa a reconocerlos, sea una forma de proteger su imagen ante los extraños. Por su parte, Herminia (22) sostiene que son “bien malos”, pero que ella nunca les había visto la cara.

En general parecen seres traviosos, que le esconden el camino a la gente, o desaparecen sus animales, sus perros, sus toros. Se les espanta con el olor de la ruda, o haciéndoles la cruz con un machete. La ruda es un rasgo occidental de protección, pues se cree que atrae la buena suerte y aleja las malas vibraciones; la cruz es evidentemente un símbolo cristiano.

(19) E: Ajá Ahora Luis, ¿Qué recuerda usted de cuentos de antes...de los abuelos...de, de...chistes de antes...de encantos o de los arcos?

C: Bueno de los arcos, creo que no hay.

E: ¿Nunca ha tenido un incidente con, con...un arco, usted?

C: No, no lo tuve.

E: ¿Ni de niño?

C: Mmm... no.

E: ¿No?

C: Pero sí a uno como...cuando le, le enseñaban a que le tuviera miedo a los arcos, cuando salían los arcos (risas), este cuando uno estaba pequeño la abuela.

E: Mmm.

C: Ella le decía que tenía que tener...o sea ella le tenía mucho miedo a los arcos.

E: Mmm.

C: Cuando salían...cuando salían así...que salían... que se vían clarito, así.

E: Mmm.

C: Los colores, entonces decía que se ponían bravos, entonces como uno pequeño pues...como ella decía que era malo chiflalo, entonces uno lo chiflaba.

E: ¡Ah!, ¿Decía que era malo, porque se ponían bravos?

C: Se lo llevaban a uno, decían.

E: Ajá.

C: Y cuando uno...se iba por allá que a veces taba buscando por allá leña con la abuela, **siempre llevaba ruda o ají.**

E: Mmm.

C: Sí...pa.

E: ¿Para protegerse?

C: **Para protegerse de los arcos...**yo a veces me acuerdo de los cuentos que echaba el finao Julio, el papa e' Ramón, decía que.

E: ¿El finao Julio es?

C: El abuelo de Magaly...sí como él ponía siempre, cuando uno estaba más chino⁸⁵.

E: Ajá.

C: Salía uno pal portillo y estaba sentao...pa contale o a echale los cuentos que, que oía, o que vía cuando estaba joven sería...el arco de allí de onde airaba.

E: Ajá.

C: Tiene uno...que dicen que **escondía los animales.**

E: ¿Escondían?

C: Así dicen, la gente sí sabe esos cuentos...que se ponían a búscalos...y no lo encontraban, y estaban por ahí mismo.

E: ¿Y eso del arco manare?

C: No se cual será.

E: ¿El arco manare?

C: Yo oigo decir el arco de allí arriba...

E: ¿Cómo?

C: El de arriba de, del verde que le dicen bregao, bueno...que...que le escondía el camino a la gente.

E: ¿Qué? ¿... uno venía por el camino y se perdía?

C: Se perdía dicen que, se perdía y este... (Luis)

(20) C: Bueno, y el encanto sí que tiene... bueno, ya. Ahorita, ya no, no salen mucho; y que antes sí salía los que son, tricolores los arcos.

E: ¿!Ah!?

C: Tricolores.

E: Tricolores

C: Como el color de la bandera, casi...

E: Ajá

C: Siempre salían, cuando rayaba el sol, cuando llovía y rayaba el sol salían los arcos pero, ahorita ya, últimamente ya no están saliendo...

E: No salen mucho.

⁸⁵ 'pequeño'

C: No salen mucho ya los arcos.

E: ¿No?

C: No salen mucho.

E: mmm!... ¿Y que otra creencia así que recuerde que me pueda contar?

C mmm!

E: ¿No?

C: Bueno, este... el arco de allá arriba de... abajo de la piedra:

E: Ajá...

C: ahí en el *Deble* es que se llama

E: ¿Eso es por dónde?

C: Arriba en el *Deble*... por ahí en (no se entiende), **me contaron a mí un señor que vive por allá abajo, me dijo que... había sembrado otro... que estaba buscando un toro**, y que el toro se le había, se le había perdido y que lo buscó por toda, por todo el páramo, que no lo conseguía y de repente que bajaba un muchacho pa abajo, cuando vino vio un señor que estaba, que sembrando una (No se entiende) ahí, en una meseta que hay... cuando... llegó donde estaba el señor este... le dijo que... que si no le había visto el toro por ahí... Y le dijo que sí lo había visto, que lo tuviera y que... que el toro estaba en el, en el potrero (no se entiende..) Entonces, quesque fue... cuando lo siguió que dio la vuelta; **dicen que al... al arco le falta el talón, le faltan los talones...**⁸⁶

E: ¿Los talones de los pies?

C: Sí, a los arcos, que es para conocerlos.

E: ¡Ah! sí!

C: Sí. Entonces, cuando voltió se dieron cuenta que era el arco que era una... el señor que lo siguió, se metió por detrás de una mata y no lo vieron más... que de pronto es que vio el toro más arriba parao, sí... dicen disque era el toro que lo tenía un arco, que escondía los, las cosas...

E: ¿Los animales?...

C: Sí...

E: ¡Ah!...

C: Son misterios que no, no se saben como...

(21) C: ¡Ah! y también me recuerdo un día que... me mandaron también a llevar el almuerzo pa arriba y se fue una perrita conmigo.

E: Ajá.

⁸⁶ Este dato también ha sido reportado para la zona de Mucuchíes (pueblo del Estado Mérida en Los Andes venezolanos) por Rojas (2000). El rasgo de la falta del talón, o de la vulnerabilidad del talón se conoce también en la mitología griega, con el talón de Aquiles. (cf. Frazer, 1994).

C: De compañera, a acompañame que li habían regalao a papá entonces por allá arriba me conseguí un señor que bajaba y tonce la perrita se asustó.

E: Ajá.

C: Y se me fue por un monte y se me quedó la perrita y al yo bajando me acordé e la perrita y me fui a búscala a ver si estaba por ahí en el monte que se había metió y no, ahí me estuve por ahí buscándola... no, no la conseguí, entonces empezó a a brisar y a lloviznar pues.

E: Mjm.

C: Y con sol, en eso salió un arco.

E: ¿Salió?

C: Si...entonces yo no no li tinia miedo al arco me fui buscando la perrita y cuando yo apercaté pues estaba el arco ajuntando con las dos puntas y estaba yo quedando yo en la mitá.

E: ¡Ah!

C: Y me dio mucho calor, mucho calor... y y y sueño me dio a mí, entonces yo me re recordaba que mi mamá decía que pa pa cuando salían los los encantos y los arcos era gueno... cuando uno cargaba un machete hacele la cruz y entonces yo cargaba un machete y lice la cruz.

E: ¿Y se la hace en dónde, en el aire?

C: Sí en el aire, sí y di ahí se desapareció el encanto se fue lejos.

E: Ajá.

C: Y ahí me vine yo pa allí pa la casa y entonces bajé y le eché el cuento a mamá...y le le dije que la perrita se mi había perdido, que no se, vía sabío y después no vía llanao entonces mi mamá me dijo a lo mejor se volvió pa allá pa la casa onde onde era ella.

E: Mjm.

C: Y yo pensando: porque y yo cuando baje papá pues me va a regañar por la perrita, yo estaba muy asustao, tonces bajó papá, tonce mi mamá le dijo... no, no me dijo nada.

E: Mjm.

C: Me dijo que a lo mejor sí había ido pa allá, pa onde pa allá pa la, pa pa onde era la perrita.

E: Mjm.

C: Y a los días volvieron y la trajeron y no je había perdido la perra.

E: ¡Ah!! ¿no se había perdido, no la habían encantado?

C: La volvieron a traer pa la casa. (Mateo)

(22) C. ¡Ah!, los arcos sí están sueltos, (No se entiende) los arcos.

E. Pero, ¿Usted ha pasado alguna vez?

C. Una vez sí.

E. Se consiguió un arco, ¿Cuénteme qué le pasó?

C. ¡Ah!, nosotros estábamos por aquí y el arco salió por aquí en esta parte de allí.

- E. Pero, ¿Aquí en la casa?
- C. No.
- E. ¡Afuera!
- C. Afuera, todavía no vivíamos aquí, vivíamos allá onde mamá. Entonces, yo, yo con una hermana mía estábamos por aquí y había un señor que se llamaba Pedro, ya murió; entonces, andábamos en una casita que hay por aquí, nosotras estábamos por ahí y hicimos mucha bulla y el arco se nos tendió atrás... por allá junto de la casa...
- E. Pero... ¿no les pasó nada?
- C. ¡No!
- E. ¿No?
- C. No.
- E. ¿Y ustedes qué hicieron como para... ahuyentarlos?
- C. Pa uno espantarlos, o sea, pa uno espantar unos arcos puede ser con una ruda... con el olor de la ruda.
- E. ¿Con el olor?
- C. Sí, Ajá...
- E. ¿Sí?
- C. Ajá... Con el olor de ruda es bueno.
- E. ¿Y eso fue lo que echaron ustedes?
- C. Sí... Sí, me echó un susto ese arco porque (No se entiende)... fue así con nosotros ese arco, es bien malo...
- E. ¿Y usted le vio la cara?
- C. No, no le vi la cara...
- E. Ajá, Ajá... ¿Nunca le ha visto la cara?
- C. No...nunca le he visto la cara.
- E. ¿Y con los niños no ha pasado nunca...?
- C. No...
- E. No.
- C. Bueno, Ahora casi ya ni, no hay de esas cosas, ¿verdad? ¿no?
- E. ¿No?
- C. Casi no.
- E. Ya casi no...
- C. No, ya ahorita no salen ni los arcos... y antes sí salían bastante, por aquí mismo (No se entiende) pero, ya ahorita ya no. (Herminia)

3.3.2. Los encantos

Los encantos, cercanos a los arcos, son un peligro para los niños, porque se los llevan. Petra (23) cuenta que los encantos “lo agarraban a uno”, porque de alguna manera los niños se sentían atraídos por las lagunas y los pantanos, y se quedan allá, cantando. Petra piensa que los arcos “tendrán que ser la sangre de uno”. Quizás por magia homeopática, o imitativa (Frazer 1980). En este tipo de magia se sostiene que lo

semejante produce lo semejante, o que el efecto se parece a su causa. Petra entiende que debe haber una identidad entre el encanto y los humanos.

(23) C: De los encantos, los oía yo cuando era pequeña, que los encantos lo lo lo agarraban a uno por lo menos, porque vamos a decir que los encantos tendrán que ser pienso yo, ahora después de vieja es que yo pienso que tendrán que ser la sangre de uno, ya la sangre a uno grande o un arco pues, que sea un barro o una laguna.

E: Uju.

C: Pero po' aquí casi no hay lagunas, las lagunas quedan muy altas.

E: Ajá, ¿Pero a usted le llegó a pasar un susto?

C: Sí yo, sí, yo una vez.

E: ¿Sí?

C: Sí aquí mismo en un barro, fui pa allá, yo era muy pequeña, me mandaban a buscar agua ahí en un midos pequeño y, como entonces usaban mucho, mucho el maíz, era lo que más se comía, maíz, arbejas pa la sopa, caraotas aquí mismo se cultivaba eso, uno no tiene que comprar y el agua era muy lejos.

E: Ajá.

C: Pa allá, pa onde queda el barro y allá habían como unas piedritas, entonces yo abro una bolsita de maíz que traía tostadas pos que tenía como una arbeja....y estaba cocida, tenía uno la garrafa porque era una garrafa, entonces mientras eso estaba yo cantandito.

E: ¡Ah! ¿sí?

C: A pequeña, ay y yo me sentaba así en la piedra porque se tenía la piedra como un, pa uno sentao y tenía yo el pelo muy largo yo era una niñita y muy largo, cuando ya pues llenaba la vasija y volvía a la casa, pa los viejos es como que yo más bien botaba el agua y decía que era que había otra vasija y me iba como que yo me acostumbraba a estar allá...(Petra)

Los identifican con imaginaciones que los encantados ven, pero que en realidad no existen; imaginaciones difíciles de explicar, como lo que cuenta Luis (23) sobre su experiencia con estos seres sobrenaturales.

(23) C: Bueno, a mí, antes cuando yo estaba pequeño, en la barriga, este... a mí me había, me dio como... (No se entiende), no que iba... porque, yo cuando estaba pequeño me gritaba a mí mismo, o sea, me reñía con mamá, con mi mamá, ahí en un, un (No se entiende) que hay por el... entonces, ahí, el arco de ahí era bravo...

E: ¿El arco?

C: Sí, el arco... Entonces, a mí no me gustaba venir a jugar y... me ponía a jugar y de repente me quedaba dormío. Entonces llegaba a la casa y, llegaba a la casa y... dormío pa bajo; cuando yo llegaba a la casa me despertaba y veía que llegaba gente, llegaba un hombre, un hombre y una mujer, pero, muy raros; no... de repente me hicieron... este, vinieron unos (No se entiende) de verrugas...

E: ¿Unos (No se entiende) de qué...?

C: Verrugas.

E: ¿Verrugas?

C: Sí...

E: Pero ¿Usted veía que llegaban unos..?

C: Sí, que llegaba un hombre y una mujer ahí, pero, no llegaban a la casa...

E: Era que usted lo estaba viendo, era el encanto.

C: Era como imaginaciones...

E: Ajá...

C: Pero, no llegaba nadie.

E: ¡Ah!... Ok...

C: O sea, me imagino yo que sería el encanto⁸⁷.

3.3.3. Otras creencias

También se tienen otras creencias sincréticas en la región andina, como la de San Benito negro, del cual Mateo es devoto (25)⁸⁸.

Por su parte, la creencia en el mal de ojo, una enfermedad causada por la mirada fuerte, es propia de todo el territorio venezolano y los miembros de la Mancomunidad no escapan a ella. Así, Petra (26), Mateo (27), Serafín (28), y Escolástica (29) reportan su conocimiento de esta enfermedad, de la cual no se escapan los niños a quienes se les toca mucho, o se les dice malas palabras. Como consecuencia, les duele la barriga y se *descuajan*.

Clarac (2009, 211) señala que el desequilibrio lleva a la enfermedad. Hay un punto de equilibrio en el ombligo (el centro del cuerpo) que en la cordillera andina se identifica con un órgano físico-mítico denominado "la Pelota". La Pelota-Padre, se encarga del equilibrio masculino, la Pelota-Madre, del equilibrio femenino. El Cuajo es el encargado del equilibrio en los niños. Un niño puede "descuajarse", también se hace referencia a este fenómeno como "caerse el cuajo" por el "mal de ojo", lo cual se cura con sobas y rezos.

(25) E: Claro... ¿Y usted es giro de San Benito?

C: Pues sí.

⁸⁷ El segundo uso de imaginaciones es diferente del primero. Si el primero es 'visión', el segundo es 'suposición'.

⁸⁸ cf. Gamarra (1995); Bracho Reyes (1997).

E: Y también baja a las reuniones de San Benito ¿y eso cuándo hay?

C: Sí, sí. (Mateo)

(26) C: Porque el maldiojo no viene, porque uno que le va a decir a un niño, no a un niño no no le puede decir nada, que sabe uno de palabras pa decile a un niño, pero hay la sangre... (Petra)

(27)E: Ahora y, y, ¿qué ha oído de de, por ejemplo, cuando un niño nace que si la gente va de visita que no debe agarrarlos...o que la mirada, o que puede darle al niño mal de ojo o ese tipo de cosas?

C: Una mala palabra, no le puede, no le puede decir una mala palabra.

E: ¿Al niño?

C: Sí.

E: ¿Por qué?

C: Va y le cae maldiojo.

E: Ajá, ¿Y de agarrarlo y eso?

C: No de agarrarlo sí no. (Mateo)

(28) C: Así, bueno también... Eso he escuchado, eso sí he escuchado yo porque, uno no puede este... hacerle mucho cariño al niño o tratarlo mal, malas palabras, porque se puede echar mal de ojo.

C: Sí...

E: O acariciarlo mucho también no puede (No se entiende) mayor porque, los niños dicen que son muy... sensibles cuando están... (Serafín)

(29) C.- Pues entre tantas personas no se sabe a quién, taba chiquito, tenía tres meses, no supe quién. Dicen que el mal de ojo se lo puede echar hasta la misma mamá.

E.- ¿Sí? ¿La misma mamá?

C.- mjm la misma mamá y que le pueden echar el mal de ojo dicen, igual que cuando se descuajan también...

E.- Ajá...

C.- Se puede descuajar un niño con gritarlo duro, asustarlo, se descuaja...

E.- ¿Y si llega una persona de afuera con sereno? ¿y eso?

C.- Serena el niño

E.- ¿Se serena?

C.- Sí, le duele la barriga... (Escolástica)

4. Conclusiones

La identidad se construye en la acción discursiva y surge en el encuentro de los interlocutores. En este trabajo se empleó el método etnográfico para evidenciar la visión del *insider*, de los mismos habitantes del Paramito, para descubrir lo que piensan y sienten sobre su identidad. Los datos fueron el resultado del don de la comunidad en el encuentro con la investigadora que realizó las entrevistas.

Para el análisis elegimos dos categorías surgidas del mismo corpus, en primer lugar la identidad y, en segundo lugar, lo indígena. En cuanto a la identidad, observamos su construcción como personas pertenecientes a un grupo que vive en un territorio ancestral, puesto que todos se piensan como miembros de un colectivo frente a los que viven “más abajo”, en el pueblo. Además, la identidad se construye a través de la práctica, porque se visitan y mantiene de ese modo los lazos grupales. En la segunda parte del análisis, nos referimos a la idea de lo indígena en la comunidad, y a las fuentes de esa identidad indígena que, como surge del corpus radica en la tenencia y formas sociales de cultivo de la tierra, lo legal y las creencias mítico-religiosas. La acción de la universidad ha contribuido a hacer visible la identidad indígena.

Referencias

- Álvarez, A. 2007. Las ideologías de la vida cotidiana: rituales religiosos en el habla de una región, en: Bolívar, Adriana (compiladora) *Análisis del discurso. ¿Por qué y para qué?* Caracas: Los Libros de El Nacional. Colección Minerva: 279-302.
- Álvarez, A. y Villamizar, T. 2008. Elementos de significado en la visita de la región andina. *Opción*. Maracaibo: Universidad del Zulia, 55, 101-123.
- Baztán, A. 1995. *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. México: Alfaomega Grupo Editor.
- Bracho Reyes, J.G. 1997. El culto a San Benito en el sur del lago de Maracaibo. Una propuesta de acercamiento desde la antropología de la música. <https://www.researchgate.net/publication/28263963> El culto a San Benito en el sur del Lago de Maracaibo Una propuesta de acercamiento desde la antropología de la música.
- Bastidas, L. 1994. El San Benito de Timotes o como un ritual de origen prehispánico incorpora hoy elementos de la modernidad después de haber incorporado el catolicismo. *Boletín Antropológico*, 32, 44-65.

- Bastidas, L. 1996. Conquista "pacífica y zonas de refugio". En: Jacqueline Clarac de Briceño (Comp.), *Mérida a través del tiempo. Los antiguos habitantes y su eco cultural*. Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.
- Bastidas, L. 1998. Una mirada etnohistórica a las tierras indígenas de Mérida (El problema en la actualidad). En *Boletín Antropológico*. Mérida-Venezuela: Centro de Investigaciones Etnológicas-Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, N° 44, pp. 34-59.
- Bastidas, L. 2009. Territorialidad y etnohistoria timote. *Fermentum*. Mérida, Venezuela, 56, 453-473
- Clarac de Briceño, J. 2003. *Dioses en Exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*. (2º ed.). Mérida-Venezuela: Universidad de Los Andes. Ediciones de Vicerrectorado Académico.
- Clarac de Briceño, J. 2009. *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. (3ª. ed). Mérida-Venezuela: Universidad de Los Andes.
- Durkheim, E. 2001. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Coyoacán.
- Frazer, J.G. ([1890] 1994). *The Golden Bough: A study in Magic and Religion*. Oxford University Press.
- Gamarra, S. 1995. *La cultura afrovenezolana en la zona del sur del lago*. Mérida-Venezuela: Universidad de los Andes.
- Geertz, C. 1989. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Goffman, E. 1970. *Ritual de interacción*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Gómez Pellón, E. 1998. *Carmona. Patrimonio etnográfico y tradición cultural*. Santander: Universidad de Cantabria.
- Hymes, D. 1964. *Language in Culture and Society*. New York. Harper & Row. 129-141.
- Labov, W. 1972. *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Martínez Suárez, J. D. 1999. El culto a San Benito de Palermo en Venezuela-Maracaibo: Cultura de la Universidad de Zulia.
- Rojas, B. 2000. *Cuerpo y enfermedad en Mucuchíes (Mérida-Venezuela)*. Tesis de Maestría en Etnología.
- Tabouret-Keller, A. 1998. To Identify: Transitive vs. Intransitive, en Coulmas, Florian. 1998. *The Handbook of Sociolinguistics*. London: Blackwell. 315-326.
- Van Dijk, T. 1999. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- Villamizar, T. 2010. La visita en la Mancomunidad indígena Timote en El Paramito Alto. Un estudio sobre el lenguaje y la sociedad. Trabajo de grado presentado para optar al título de Doctora en Lingüística.

Villamizar, T. y Álvarez, A. 2016. La visita cotidiana: un intercambio de afectos, bienes y servicios. Un estudio en la Mancomunidad indígena Timote en Los Andes Venezolanos.⁸⁹ *Consciencia y Diálogo*. Mérida-Venezuela: Universidad de Los Andes, 79-107.

Whorf, B. L. 1956. A Linguistic Consideration of Thinking in Primitive Communities. En Carroll, J. B. Ed. *Language, Thought and Reality. Selected writings of Benjamin Lee Whorf*. Massachussets: The MIT Press.

Zimmerman, K. 1992. *Sprachkontakt, ethnische Identität und Identitätsbeschädigung*. Frankfurt: Vervuert.