

ISSN 2660-9037

CLÍO

Revista de Historia, Ciencias
Humanas y Pensamiento Crítico

Año 3 Número 5
Enero / Junio (2023)
Provincia de Pontevedra - España

Adscrita a:

- Ediciones Clío
- Centro de Estudios Históricos de LUZ
- Academia de la Historia del Estado Zulia
- Centro Zuliano de Investigaciones Genealógicas

Consejo Editorial

Dr. Jorge Villasmil Espinoza

Universidad del Zulia, Venezuela.
Director de la Revista Cuestiones Políticas.
ORCID 0000-0003-0791-3331

Dr. Mario Hugo Ayala

Universidad de Buenos Aires, Argentina.
ORCID 0000-0002-7667-4218

Dr. Luis Alberto Ramírez Méndez

Universidad de los Andes, Venezuela.
ORCID 0000-0000-8105

Dr. Juan Carlos Morales Manzur

Academia de Historia
del Estado Zulia, Venezuela.
ORCID 0000-0003-0887-1065

Dr. Carlos Valbuena Chirinos

Universidad del Zulia, Venezuela.
ORCID 0000-0002-6800-015X

Dra. María Dolores Pérez Murillo

Universidad de Cádiz, España
ORCID 0000-0002-6205-0375

Dr. Édgar Córdova Jaimes

Universidad del Sinú, Colombia
ORCID 0000-0003-2450-6156

Dra. Maria da Purificação Araújo

Universidade Federal da Bahia, Brasil
ORCID 0000-0002-8279-4769

Dr. Lewis Pereira

Corporación Universitaria del Caribe (CECAR),
Colombia.
ORCID 0000-0001-5679-5074

Mg. Rafael Balza García

Universidad Pedagógica Experimental Libertador,
Venezuela.
ORCID 0000-0002-5831-661X

Mg. Lino Latella Calderón

Universidad del Zulia. Universidad Católica
Cecilio Acosta, Venezuela.
ORCID 0000-0002-8202-1352

Dra. María Dolores Fuentes Bajo

Universidad de Cádiz, España
ORCID 0000-0003-3671-1333

Dra. Sandra Olivero Guidobono

Universidad de Sevilla, España
ORCID 0000-0003-3332-4274

Dra. Patricia Cecilia Viguera Cheres

Universidad Arturo Prat, Chile
ORCID 0000-0002-5961-2015

Clío: Revista de Historia, Ciencias Humanas y Pensamiento Crítico; es un órgano de difusión periódica de investigaciones arbitradas de alcance internacional, adscrita a Ediciones Clío, La Academia de Historia del Estado Zulia y al Centro Zuliano de Investigaciones Genealógicas. Su objetivo es difundir investigaciones y reflexiones que se hacen desde las Ciencias Humanas abordando problemáticas sociales desde distintas áreas del estudio como la Historia, Filosofía, Educación y Pedagogía, Ciencias Políticas, Antropología, Sociología entre otras ciencias humanas; siempre bajo una perspectiva crítica. Su naturaleza es interdisciplinaria de manera que aparte de publicar artículos científicos; permite la incorporación de otras secciones o apartados dentro de su contenido para conferencias, ensayos, entrevistas, escritos sobre arte y artistas, textos de carácter histórico, jurídico, acuerdos, declaraciones, reseñas de libros y medios audiovisuales; entre otros.

Su publicación es semestral; cada número está conformado por artículos sobre temas en cada una de las áreas de sus competencias. La revista tiene como compromiso ofrecer un puente de comunicación entre los diferentes enfoques y propuestas de investigación en el sentido de generar un debate ante las complejidades del saber y el hacer social entre las ciencias humanas, permitiendo las críticas necesarias pues consideramos que la ciencia tiene que ser constantemente interpelada ya que su naturaleza no es estática, sino que está en continuo movimiento.

Año 3. Nro 5. Enero-Junio 2023

ISSN: 2660-9037

Correo electrónico: edicionesclio.es@gmail.com

Sitio web: <https://www.edicionesclio.com/>

Teléfono: +34-722-557-107

Dirección postal: 36416

Vigo-España

Diseño Editorial y Diagramación: Julio César García Delgado

juliogarciad@gmail.com

Gestores de revista: Jorge Isaac Vidovic

Los autores mantienen los derechos sobre los artículos y por tanto son libres de compartir, copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente. Todo el contenido de la revista será de libre acceso, distribuido bajo la licencia Creative Commons (BY-NC-SA)

Director

Dr. Jorge F. Vidovic

Miembro honorario de la Academia de Historia del estado Zulia. Maracaibo-Venezuela.
ORCID 0000-0001-8148-44033

Editores Asociados

Mg. Julio César García Delgado

Universidad del Zulia. Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt, Venezuela.
ORCID 0000-0001-9213-2593

Dra. Carmen Laura Paz Reverol

Universidad de Sevilla, España.
ORCID 0000-0002-1201-2223

Equipo Asesor

Dr. Reyber Parra Contreras

Universidad del Zulia. Cronista del municipio Maracaibo. Miembro de número de la Academia de Historia del Estado Zulia, Venezuela.
ORCID 0000-0002-3231-9214

Dr. Ángel Rafael Lombardi Boscán

Universidad del Zulia, Venezuela.
Director del Centro de Estudios Históricos de LUZ.
ORCID 0000-0001-6273-1990



Sumario

CLÍO: Revista de ciencias humanas y pensamiento crítico
 Año 3, Núm 5. Enero / Junio (2023)
 PP. 3-5. Provincia de Pontevedra - España

PRESENTACIÓN

La interdisciplinariedad en la ciencia de hoy. Una mirada desde la antropología

Carmen Laura Paz Reverol, Carlos Valbuena Chirinos
 7-22

ARTÍCULOS

La Iglesia católica y la defensa de los derechos humanos en América Latina a través del cine

The Catholic Church and the defense of human rights in Latin America through the cinema
 María Dolores de los Ángeles Pérez Murillo
 25-38

La asunción de la Virgen María y el símil extático de María Magdalena

The Assumption Of The Virgin Mary And The Ecstatic Simile Of Mary Magdalene
 Laura María Guerrero Navarro
 39-70

Pensamiento político de Juan XXIII sobre el orden internacional del siglo XX

Political thought of John XXIII on the international order of the twentieth century
 José Javier Lombardi Boscán
 71-93

Pinceladas de la historia de Maracaibo a través de algunos de sus protagonistas, 1745-1800

Brushstrokes Of The History Of Maracaibo Through Some Of Its Main Characters, 1745-1800
 María Dolores Fuentes Bajo
 94-113

Fundación, edificios y edificaciones del Hospital Santa Ana en Maracaibo-Venezuela

Foundation, buildings of the Hospital Santa Ana de Maracaibo -Venezuela
 Ingrid Magally Romero Barreto
 114-139

Igualdad de género de la mujer indígena: una mirada desde la fraternidad

Indigenous woman's gender equality: a glance from fraternity
 Rubia Cecilia Luzardo Polanco
 140-158

La conciencia imaginante en la obra literaria de Miguel Ángel Jusayú

Imagining consciousness in the literary work of Miguel Ángel Jusayú
 Elizabeth Pirela
 159-172

La selección de equivalencias en diccionarios de lenguas amerindias

Selection of Equivalences in Dictionaries of Amerindian Languages
 Luz A. Martín V
 173-215

Significados sociales de las enfermedades y estigmatización de los cuerpos en tiempos de pandemia

Social Meanings of Diseases and Stigmatization of The Body in Times of Pandemic

Nelly García Gavidia

216-239

Between fiction and passion. Two centuries of Mexican history through the telenovela

Entre la ficción y la pasión. Dos siglos de historia mexicana a través de la telenovela

Gloria de los Ángeles Zarza Rondón

240-261

Vallenatos y fronteras: El zurcido sonoro de Colombia y Venezuela entre los años 2015 y 2022

Vallenatos and borders: The sound mending of Colombia and Venezuela between the years 2015 and 2022

Ernesto Mora Queipo, Jean Carlos González Queipo, Ernesto Mora Richard

262-281

Del mito del Estado nacional a un Estado norcontinental del Caribe colombiano

From the myth of the national state to a north-continental state of the Colombian Caribbean

Jorge Luis Horta Orozco

282-299

Los límites del Caribe Colombiano

The Limits of the Colombian Caribbean

Lewis Pereira, Jorge Luis Barboza

300-324

Cantos de arrullo y estudios decoloniales: la naturalización de las epistemes dominantes o cómo se hegemoniza desde la sutileza del canto

Lullaby songs and decolonial studies: the naturalization of the dominant epistemes or how it is hegemonized from the subtlety of the song

Cecilia Montero Gutiérrez

325-343

Perspectiva ética de la adopción en el Ecuador: instituciones humanas

Ethical perspective of adoption in Ecuador: human institutions

Jorge Isaac Calle García, Robertson Xavier Calle García, Jimmy Alberto Calle García

344-358

ENSAYOS

Conocimientos tradicionales para la preservación del patrimonio inmaterial wayuu

Traditional knowledge for the preservation of the Wayuu intangible heritage

Carmen Laura Paz Reverol

361-366

Historia de la gaita zuliana: Resumen y preguntas críticas

History of the Zulian Gaita: Summary and Critical Questions

Víctor Hugo Márquez G.

367-370

DISCURSOS

Dentro de la historia/fuera de la historia

Ángel Rafael Lombardi Boscán

373-380

RESEÑAS

La poesía de Lilia Boscán de Lombardi (1854-2014)

A cargo de Deivi Luzardo

383-387

Rafael María Baralt. Escritos Políticos en el reino de España

A cargo de Reyber Parra Contreras

388-397

El gobierno colonial de Cuba y la independencia de Venezuela. Conflictos y Rebeldías en el Caribe (1781-1831).

A cargo de Jorge F. Vidovic L

398-402

Maracaybo representado en todos sus ramos

A cargo de Julio César García Delgado

403-407

NORMAS - GUIDELINES

408-419

Presentación

LA INTERDISCIPLINARIEDAD EN LA CIENCIA DE HOY. UNA MIRADA DESDE LA ANTROPOLOGÍA

Carmen Laura Paz Reverol*, Carlos Valbuena Chirinos**

Nos proponemos a establecer un dialogo acerca de nuestros campos de conocimientos, para que cada uno desde los ámbitos de las diversas disciplinas rompa la rigidez de los límites entre aquellas y se haga posible atrevernos a un punto de encuentro que permita crear nuevos tipos de conocimiento.

Se abordarán tres aspectos: en primer lugar, dibujaremos a grandes rasgos los condicionamientos históricos que han cerrado las disciplinas académicas como mónadas; en segundo lugar, haremos mención superficial de algunos campos donde la antropología requiere del trabajo con otras ciencias para producir conocimiento científico y finalmente expondremos una de las áreas en las cuales la antropología puede ser útil a la reflexión ética en interacción con otras ciencias.

El sentido de la interdisciplinarietà desde la mirada antropológica aporta y expande esa cualidad de experiencias vividas; genera una sensación de encuentro, de contacto cálido con los otros campos disciplinares. La enorme apertura y elasticidad de la espítème científica experimenta unas condiciones de comunicación que materializan una interdisciplinarietà posible desde una plataforma de concepto abierto, óptima para ser ahondada en las exploraciones más diversas.

* Universidad de Sevilla. Actualmente está investigando sobre salud intercultural, medicina tradicional, CCTT, ECT, DDHH, ODS, enfermedades de la visión en pueblos indígenas, impacto del covid-19 en el pueblo wayuu en la frontera colombo venezolana. Profesora Titular de Antropología de la Unidad de Antropología del Departamento de Ciencias Humanas, Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia (LUZ/VE). <https://orcid.org/0000-0002-1201-2223>

** Facultad de Humanidades y Educación. Universidad del Zulia. Correo-e: carlosvalbuenaster@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-6800-015X>.

En el mundo moderno la ciencia se caracterizó por estudios sobre los seres humanos, la realidad y el universo abordados de un modo disciplinario, es decir, se buscó respuestas a las interrogantes planteadas y se le dio sentido al mundo mediante disciplinas particulares y especializadas: la matemática, la biología, la física, la antropología, la sociología, la lingüística, la psicología, la historia, etc.

Las científicas y los científicos contemporáneos nos acostumbramos a ver el mundo mediante la mirada de la disciplina a la cual pertenecemos: como nuestro ejercicio es la antropología vemos el mundo a través de los ojos de la antropología y en alguna medida eso mismo ocurre al biólogo, al matemático y al químico, ya que cuando se asume una disciplina, se hace apropiación también de su trayectoria, historia y de la cultura desde donde es producida.

La división académica de las disciplinas ejerció, pues una influencia dominante en la forma como percibimos el mundo, como pensamos y la manera como se busca entender la realidad, igualmente nos llevó a crear solidaridades, el mejor ejemplo, son las sociedades, asociaciones o colegios profesionales. Las disciplinas académicas legitiman organizaciones particulares de significados, filtran y clasifican – de allí que disciplinen – argumentos y temas discutidos, y expanden y/o restringen o modifican sus arsenales y postulados considerados como aceptables.

En la genealogía de las disciplinas académicas se conjugan el discurso de la modernidad (donde es notorio el uso de términos como desarrollo, revolución, progreso, razón, objetivo y objetividad, ciudadano, democracia, etc.), el proceso de modernización (enmarcado por la diferencia entre ciudad/campo, vida pública/vida privada), la formación del estado – nación (el cual adquirió después de la Revolución Francesa un contenido político y estableció un principio de autoridad sobre cada uno de los habitantes del trozo de un mapa, a los cuales, si son ciudadanos, el Estado les reivindica y al mismo tiempo reclama el derecho a obtener su lealtad incluso en caso de guerra aún a costa de su propia vida), el colonialismo (las nuevas formas de colonialismo europeo y norte americano) y el sistema universitario moderno (en el cual hemos sido formados y hemos desarrollado hasta hoy nuestras profesiones).

Ahora bien, la ciencia moderna, como de hecho lo fue también en el pasado y lo es también hoy, estaba encuadrada en una explicación general del mundo. No hay progreso, no hay razonamiento o hipótesis productiva sino

existe un sistema general de referencias con relación al cual puede situarse y, más tarde, orientarse. De allí que sea posible afirmar que las disciplinas modernas trabajan o trabajan con un supuesto cargado ideológicamente de la afirmación de que los límites de las disciplinas reflejan las diversas esencias de segmentos diferentes de la realidad, ya que a la realidad se le fragmenta. Sin embargo, lo que es posible reconocer cada vez más es que los límites tramados y su especialización y monopolio sobre sus territorios disciplinarios fueron y son parte de una división académica moderna del trabajo (el mejor ejemplo de esta situación es la vivencia que tienen algunos egresados de escuelas o de universidades dentro de un área considerada de competencia por los saberes establecidos y constituidos).

Ahora bien, el trabajo de integración entre las disciplinas sería un poco más fácil si reconociéramos el o las áreas en las cuales hay algún tipo de congruencia, ya no tanto centradas en los objetos inmediatos de atención sino en los intereses fundamentales respectivos, para ello el punto de partida, considero que puede ser el conocimiento de una historia crítica de la genealogía y de la visión del mundo de las disciplinas académicas modernas.

Trascender las disciplinas no significa tener un matemático en el departamento de antropología ni un antropólogo en el departamento de matemática, dejemos que cada uno de los departamentos siga blandiendo las banderas de su territorialidad, tampoco significa lo que hasta ahora la interdisciplinariedad y multidisciplinariedad han hecho: hacer un agregado de conceptos para dar lugar a una selva de categorías y a una multiplicidad de jergas que se quedan solo en eso. Trascender implica reconocer al mundo en su unidad y diversidad, el dialogo de saberes y la complejidad humana¹.

II. La antropología atendiendo a su etimología se ocupa del ser humano, tanto en el pasado como en el presente, en su dimensión biológica, así como en su dimensión cultural, en una perspectiva general y en las variadas particularidades que muestra el abanico de las culturas que pueblan el mundo. La antropología es una ciencia holística que estudia a los seres humanos en sus características físicas y/o biológicas, lingüística, sociales y culturales. La antropología transita continuamente de lo cercano a lo lejano, del nosotros a los otros y viceversa, conociendo particularidades y reconociendo diversidades. Estudia la totalidad de la condición humana: pasado presente, futuro; biología, sociedad, lenguaje y cultura.

1 Morin, E. (2003).. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa.

Las diferentes ramas de la antropología se centran en distintos aspectos de la experiencia humana dentro de la sociedad. Algunas de ellas estudian cómo nuestra especie evolucionó a partir de especies más antiguas. Otras analizan cómo llegamos a poseer la aptitud para el lenguaje, de qué manera lo desarrollamos y diversificamos, así como los modos en que las lenguas modernas satisfacen las necesidades de comunicación humana. Otras, por último, se ocupan de las tradiciones aprendidas del pensamiento y la conducta humana, de la forma en que evolucionaron y se diversificaron las culturas antiguas y de cómo y por qué cambian y permanecen inmutables las culturas modernas. [...] La antropología extiende a todos los miembros de esta nueva comunidad una invitación única para explorar las raíces de nuestra humanidad común, así como los orígenes de nuestros distintos modos de vida.²

Interesada por el pasado, y siguiendo el modelo de disciplina moderna estableció divisiones y subdisciplinas en su campo de interés.

a) Una de ellas es la arqueología, la cual debe dar cuenta de las culturas del pasado a través del análisis e interpretación de los vestigios materiales y restos fósiles humanos, de animales y plantas, por ello debe trabajar en conjunto con los botánicos, zoólogos y paleontólogos. El arqueólogo necesitó de metodologías que indiscutiblemente no estaban dentro de su campo de reflexión, así se enriqueció con los adelantos de otros campos del saber cómo son la física, la química, la geología y de los avances de la tecnología. Dentro de sus técnicas y logros están la esmerada delicadeza y sistemática práctica para las excavaciones y los análisis de laboratorios. Cuando hay un yacimiento arqueológico la estructura del subsuelo refleja ciertas cualidades físicas y químicas que son detectadas mediante procedimientos diversos tales como la prospección magnética (consiste en la medición de la tierra con un magnetómetro de alta sensibilidad), de igual manera la existencia de muros, oquedades y otras alteraciones pueden rastrearse mediante prospecciones eléctricas y sísmicas, o también las prospecciones geoquímicas que se usan fundamentalmente para localizar yacimientos minerales, este método se basa en el principio de que las zonas habitadas por el hombre presentan mayor fertilidad química apreciada incluso después de muchos siglos de abandono. Lo cierto es que un yacimiento arqueológico es un libro que sólo podemos leer una vez. Cada página que pasamos es una página que se pierde, por eso se hace necesario un trabajo meticuloso y responsable. Y si el registro de cómo era un poblado o quién lo gobernaba puede

2 Harris Marvin, (1994). *Materialismo Cultural*. Alianza Editorial, Madrid.

ser historia, el buscar los modos de vida y relacionarse es antropología. Hay distintos tipos de arqueología: arqueología histórica, arqueología industrial, arqueología del compromiso.

b) La antropología física es la rama de la antropología que más se ha alejado de las humanidades, viene a ser más desarrollada por biólogos y médicos. Es así como la paleoantropología es la rama de la antropología biológica que se ha ocupado de la evolución humana y sus antepasados fósiles, es decir de los homínidos antiguos. En los prehumanos Toumaï, Orrorin y Ardipithecus son los representantes más antiguos. En los homínidos encontrados en la región africana y clasificados por los paleoantropólogos y antropólogos están los australopitecos (afarensis, africanus, robustus) y los homohabilis (el hábil), los erectus y los ergaster. Todos ellos conocieron la piedra como material y la dominaron, la transformaron, crearon útiles de piedra tallada. Entre ellos mención aparte merece el homo ergaster que marcó un salto evolutivo, adánico. Es imposible, donde están nuestros datos actuales poder establecer definitivamente las relaciones de linaje entre estas diversas especies. Lo que si puede afirmarse es que su esqueleto es muy próximo al del homo sapiens sapiens moderno, que no es el caso de sus contemporáneos. De estos homínidos, hace aproximadamente tres millones de años algunas ramas de ellos fueron portadores de conciencia (la conciencia no está fosilizada) que puede verse por las herramientas deliberadamente talladas y por los animales de caza de los cuales sus huesos nos muestran cómo fueron deliberadamente transportados para ser compartidos y ahora aparecen en los yacimientos arqueológicos juntos. La emergencia de la conciencia nos enfrenta al hombre. La aventura humana es amar porque ya el hijo de homo habilis se queda entre los brazos de la mamá mucho más tiempo que los pequeños otros mamíferos. Aprenden a llorar por sus muertos y se hacen distintos ritos con los cadáveres. La aventura humana es también transmitir el que corta la piedra forma a los más jóvenes. Nacen los sentimientos de solidaridad, una de las bases de todas las sociedades.³

- Aplicado en los cambios alimentarios, la pequeña australopiteca afarensis Lucy de 3,5 millones de años fue hallada por Donald Johanson en 1974 en la depresión de Afar, Etiopía, y forma parte de los antecesores del homo sapiens sapiens. Muerta tal vez a los veinte años, medía 1 metro y 10 centímetros, los dientes revelan que era vegetariana: se nutría de frutas y tubérculos. Las extremidades superiores eran un poco más largas que las

3 Coppen, Ives. (2010). *Los orígenes del hombre*. Cangrejo editores/Ediciones Gato Azul.

nuestras en relación con las inferiores y, si todavía trepaba sobre los árboles, era también bípeda como *Orrorin* y *Ardipitecus*.

El bipedismo hizo posible adquirir otras cualidades y entre éstas el aumento de la caja craneal (donde el cerebro puede desarrollarse mejor) sede del pensamiento. El emerger del hombre es posible debido a un conjunto de modificaciones: postura erecta permanente, aumento del cerebro, reducción facial, transformación de la dentadura en una dentadura de omnívoro, liberación de la mano que pierde la función locomotora.

c) La antropología cultural y lingüística en particular proporcionan una perspectiva comparativa de las formas de expresión creativa, incluidos, el arte, el lenguaje, la narrativa, la música y la danza, vistos en su contexto social y cultural. Tiene también unos vínculos estrechos con las humanidades que incluyen el estudio de idiomas, la literatura comparada, los clásicos, el folklore, la filosofía y las artes.

d) La etnomusicología, que estudia las formas de la expresión musical sobre una base de escala mundial, está estrechamente relacionada con la antropología. También está el estudio sistemático de mitos cuentos y leyendas de diversas culturas.

e) La antropología jurídica, ha conducido a algunos antropólogos a relacionarse estrechamente con aquellos que cultivan el campo legal y la justicia criminal.

f) La sociobiología es un nuevo enfoque interdisciplinario del estudio de la conducta humana que reúne antropólogos, etólogos (que estudian la conducta de muchas clases de animales), genetistas y biólogos. Ellos intentan aplicar la perspectiva de la biología evolucionista a la conducta humana.

g) La ecología cultural (la relación entre la cultura y el ambiente físico) ha conducido al trabajo interdisciplinario entre antropólogos, geógrafos y botánicos.

h) La psicología aporta muchos intereses antropológicos: la salud mental, la cognición (los procesos mentales), la teoría del aprendizaje y los estudios inter y transculturales relacionados con la enfermedad.

Los síndromes relacionados con la cultura se producen exclusivamente en contextos culturales concretos y no parecen responder a esa lógica biomédica de universalidad de los procesos mórbidos, en algunos casos cons-

tituyen problemas sanitarios de primer orden en los contextos donde se producen. Son trastornos enigmáticos, imprecisos... Impacta la salud de los sujetos y las poblaciones. Tal como la histeria ártica o pibloktoq; la persona ataca y mata con ira ciega. Se cree que como resultado de largos meses de oscuridad casi total y frío intenso estallan en cólera sin un motivo claro. El síndrome del emigrante con estrés crónico o Síndrome de Ulises descubrieron por el doctor Joseba Achótegui psiquiatra del SAPPIR (Servicio de Atención Psicopatológica y Psicosocial a Inmigrantes y Refugiados), profesor de la Universidad de Barcelona.

i) La antropología médica, otra nueva especialización, ha originado mayor interés en la medicina y la salud pública en las sociedades modernas y también ha renovado interés en las prácticas curativas de las culturas no occidentales. Ejemplo: el síndrome de Ulises. La histeria ártica entre los inuit. Este último proyecto involucró a un antropólogo que tenía que estar capacitado también en psiquiatra y un biólogo especializado en deficiencias de calcio. Los factores causales considerados en este estudio fueron el ambiente físico, la densidad de población, la dieta, la química corporal, los roles sexuales, las presiones sociales y el cambio cultural.

III. Interdisciplinariedad y ética. Magia y religión en estos tiempos se compenetran, Así, por ejemplo, existen ciertos ritos religiosos que aspiran contradecir a los dioses. De igual manera, hay semejanzas en el comportamiento y en el trato a sacerdotes, magos, chamanes y brujos. La oración, la actitud religiosa, los amuletos y talismanes son medios de conjuración por excelencia. Magia y religión son dos experiencias humanas diferentes que no se deben confundir, pero también hay que reconocer la proximidad y parentesco que existe entre ellas. Ésta consiste en un conjunto de prácticas y técnicas que se mezclan a menudo con otras técnicas como la pesca, la caza o la agricultura. A ella pertenecen una serie de prácticas de las llamadas "tradicionales", y, en consecuencia, son aceptadas y creídas como eficaces en una sociedad dada. La magia como una práctica tradicional, por el hecho de ser repetitiva, un conjunto de ritos que pueden definirse como "actos tradicionales de una eficacia sui generis". Los ritos mágicos no son solemnes, ni públicos, ni obligatorios, ni regulares, ni están insertos en grandes conjuntos de ritos organizados, son ritos donde los individuos que los practican toman la iniciativa, y son ritos que a menudo están marcados por su carácter ilícito y prohibido. La prohibición, de una manera formal, marca el antagonismo entre el rito mágico y el rito religioso.

El mago cree que todas las leyes que rigen la naturaleza inanimada se rigen por la ley de la semejanza (homeopática) que se basa en la asociación de ideas de que lo igual produce lo igual y la ley del contagio que se basa en la asociación de ideas por contigüidad. Cuando el mago realiza (o realizaba) ritos mágicos para el bien de la comunidad llegaron a alcanzar una posición de influencia y a adquirir rango y la autoridad de un jefe o de un rey. La magia homeopática, realizada con fines públicos – es decir dirigida a hacer el bien - ha estado presente en la India, Mesopotamia, Babilonia, Egipto, Grecia, Roma, escocia, Bulgaria, Australia, África, las Américas, Sumatra, etc.

El texto de El chamán, el físico y el místico Patrick Drouot⁴ propone entre distintas concepciones del ser humano, de su rol y su lugar en el universo. Resulta evidente que las cosas que parecían estables y eternas, desde las leyes de la física hasta las sustancias galácticas, deben ser considerados como campos de realidad no permanentes. Toda realidad es ilusoria; solo la conciencia es eterna. Hawking propone una teoría unificada del universo, según él, existe una fórmula única, o una serie de fórmulas, que nos permite cartografiar toda forma de existencia para siempre. Se basa en cuatro hipótesis:

- El tiempo, el espacio y la materia son reales.
- La distancia entre el aquí y el ahora existe realmente.
- El tiempo entre “ahora” y “entonces” se desarrolla de manera lineal.

La magia abrió el camino a la ciencia, es hija del error y al mismo tiempo, madre de la libertad y las verdades. Una de las disciplinas favorecidas con esa magia de los magos, con ese arte de los alquimistas es la química y para darles su exacto valor y conocer estas artes no solo es necesaria la historia sino y fundamentalmente la antropología.

Hay casos de médicos que se han interesado en los chamanes tradicionales, o terapeutas que gozan de una formación pluridisciplinaria, comprenden el hecho de ir en contra de la naturaleza o de tratar de imponer a la vida una evolución que no es la suya, es una fuente mayor de enfermedades graves. Si nos hallamos en ruptura de armonía con la vida, si buscamos dominar lo que no debe ser dominado, nos colocamos a nosotros mismos en un estado de ruptura de armonía... Buscamos las causas físicas de la enfermedad, no las causas mentales y espirituales. Sin embargo, la tendencia empieza a invertirse. Los médicos tal vez estén llamados a desaparecer en

4 Drouot, Patrick. (2001). *El chamán, el físico y el místico*. Javier Vergara Editor, Madrid.

su forma clásica para reaparecer en una forma nueva. Pero antes, tendrían que aprender a penetrar en el interior de sí mismos para buscar las causas de la enfermedad.... No es solo cuestión de resolver problemas y curar a los seres, sino más bien comprender las raíces profundas de todo desarreglo orgánico y psicológico. La visión del ser humano debe ser más amplia, con sus compuestos energéticos, la conexión entre la tierra y cada individuo, deberán ser comprendidos e incorporados en una visión universal de la evolución de la vida.

Desde Foucault es un hecho aceptar que el pensamiento no es sólo teórico, sino que tiene siempre implicaciones y consecuencias (¿Cuáles han sido y/o son las de lo que nosotros producimos?). Si tal como lo señala Foucault existen tres rostros del conocimiento: la matemática y la física, las ciencias del lenguaje, la vida, la producción y distribución de las riquezas. Las Ciencias Humanas existen en los intersticios de esos tres rostros del conocimiento, de todos ellos, porque otorga relevancia a los otros y siguen tres modelos constituyentes basados en la biología y el lenguaje que operan en pares entrelazados: función y forma, conflicto y regla, significación y sistema. Foucault postula la historia como ambiente de los individuos y de las Ciencias Humanas, ambiente que debe examinarse en su relación con su conocimiento dominante, es decir con períodos modales antes que con acontecimientos cronológicos⁵.

Termino con un cuento de la India referido por Geertz "sobre un inglés (que habiéndosele dicho que el mundo descansaba sobre una plataforma, la cual se apoyaba sobre el lomo de un elefante el cual a su vez se sostenía sobre el lomo de una tortuga) preguntó (quizás fuese etnógrafo pues esa es la manera en que se comportan) ¿y en qué se apoya la tortuga? Le respondieron que en otra tortuga ¿y esa otra tortuga? "Ah sahib, después de esas son todas tortugas".

Si hemos de entrar en el debate, todas las posturas han de tener su "razón", al igual que de culturas en sí mismas se tratará; ahora bien, desde el trabajo de campo, desde la investigación con los otros, la antropología puede ser más un arte que una ciencia porque en la cercanía con la otra piel, nos hemos sentido mucho más humanos, con más sapiencia, antropólogos e investigadores, por tanto. En este proceso de rupturas paradigmáticas y epistemológicas en la Antropología es una de las mejores armas, es así como

5 Wuthnow, Robert et al. (1988). *Análisis Cultural: Peter L. Berger, Mary Douglas, Michael Foucault y Jürgen Habermas*. Editorial: Paidós, Buenos Aires, pp. 182

las humanidades pueden convertirse en el lugar por excelencia para que desde allí se produzcan transformaciones “autóctonas”, en otras palabras, tenemos y estamos en el lugar propicio escribiendo, investigando, en medio de las dificultades tener la resiliencia para que comience a emerger nuevo conocimiento.

La edición de la Revista Clío N° 5 del primer semestre de 2023 se compone de 16 artículos de temáticas variadas con enfoques teóricos y metodológicos diversos que ofrece un abanico de posibilidades en cuanto a las perspectivas y escenarios que muestran un mosaico de realidades históricas tanto en el pasado como en el presente que son desarrolladas minuciosamente por los investigadores bajo la influencia de diversas motivaciones acerca de los grupos sociales que son los protagonistas que dan marco a estas escrituras y análisis tal como se muestran en el presente número.

Hemos organizado los textos en torno a temáticas generales para reflexionar acerca de las grandes temáticas sobre las cuales se reflexiona en la ciencia contemporánea como consecuencia de factores diversos como el colonialismo, la decolonialidad, el poder, los conflictos, la religiosidad, la fraternidad, los derechos humanos, interculturalidad, la igualdad de género, políticas públicas entre otros. Es muy necesaria la puesta en escena de los temas más acuciantes para los investigadores contemporáneos, incluso estudiando realidades del pasado surgen relecturas muy interesantes a partir de categorías actuales lo que permite un avance en cada una de las disciplinas.

Está presente una gran variedad de metodologías: de las fuentes escritas hasta las fuentes audiovisuales. Se conjugan diversos métodos y fuentes para el abordaje de las diversas temáticas, que van desde el análisis documental, descriptivo, etnográfico. Las fuentes son igualmente diversas desde las fuentes primarias, documentales y audiovisuales, entrevistas entre otras, así como variadas formas de interpretación que van desde la hermenéutica, crítica historiográfica entre otras.

El primer artículo es el de María Dolores Pérez Murillo titulado “La Iglesia Católica Y La Defensa De Los Derechos Humanos En América Latina A Través Del Cine” que analiza cinco obras cinematográficas: Y también la lluvia (2010), Jericó (1990), La Misión (1986), Romero (1989) y Machuca (2004). producidas por países como España, Reino Unido, Estados Unidos, Venezuela y Chile y realizadas en diversos escenarios de América Latina, que muestra el papel

de un sector de la Iglesia Católica en defensa de los más débiles, lo que se ha venido llamando en términos de la Teología de la Liberación: “opción por los pobres”, que dejan constancia la lucha de la Iglesia latinoamericana en defensa de los Derechos Humanos, manteniéndose fiel a los principios humanitarios emanados del Concilio Vaticano II. La cronología de los filmes nos lleva a aspectos esenciales de la Historia de la Iglesia Latinoamericana tanto en la época colonial como en la contemporánea.

El segundo artículo es desarrollado por Laura María Guerrero Navarro titulado La Asunción De La Virgen María Y El Símil Extático De María Magdalena en las que diversas fuentes con sus correspondientes versiones sirvieron de puntos de referencia para que los artistas las representaran la asunción de la Virgen María y el éxtasis de María Magdalena en cuerpo y alma a los cielos. Es así como las características de dichas elevaciones divinas dieron lugar a diversas comparaciones con un esquema compositivo similar.

El tercer artículo es escrito por José Javier Lombardi Boscán, que se titula Pensamiento político de Juan XXIII sobre el orden internacional del siglo XX, desarrolla una metodología de base documental, el autor aporta sobre el liderazgo y carisma del papa Juan XXIII el cual tuvo un papel preponderante en la política internacional y en asuntos sociales como la paz, los derechos humanos, la cultura, la ciencia, la defensa de los grupos más vulnerables de la sociedad como los niños, las mujeres, las minorías étnicas entre otros.

El cuarto artículo realizado por María Dolores Fuentes Bajo cuyo título es Pinceladas De La Historia De Maracaibo A Través De Algunos De Sus Protagonistas, 1745-1800, su estudio se apoya en fuentes documentales del Archivo General de Indias (AGI) y en menor medida en Archivo General de Simancas, el Archivo Histórico Diocesano y el Archivo Histórico Provincial. Reconstruyó la vida de cuatro hombres, dos mujeres adultas y una niña en la época del gobernador Francisco Ugarte, dichas historias muestran las difíciles relaciones que se tejieron entre sus protagonistas y que dan cuenta de una época convulsa.

El quinto artículo es de Ingrid Magally Romero Barreto cuyo título es Fundación, edificios y edificaciones del Hospital Santa Ana en Maracaibo (Venezuela) cuya estructura tuvo cambios en designación y dimensiones a lo largo del tiempo. Se transformó en un edificio con dependencias especialmente creadas para prestar la atención médico-asistencial. La construcción de las edificaciones hospitalarias de Santa Ana en Maracaibo se inició durante la

primera década del siglo XVII y se continuaron durante el periodo colonial siguiendo el modelo ideado para los hospitales desde la Edad Media.

El sexto artículo es escrito por Rubia Cecilia Luzardo Polanco titulado "Igualdad de género de la mujer indígena: una mirada desde la fraternidad" que hace un recorrido por el estado venezolano y las políticas públicas con enfoque de género para propiciar diálogos necesarios basados en la interculturalidad y la fraternidad que son categorías consideradas como condición fundamental para el diseño, implementación y evaluación de políticas públicas con enfoque en derechos humanos de los pueblos indígenas, lo cual implica vincular en todas sus fases a ese sector relegado por condiciones sociales, étnica y/o culturales, además de otorgarles poder de decisión, autonomía y empoderamiento.

El séptimo artículo es aportado por Elizabeth Pirela bajo el título La Conciencia Imaginante En La Obra Literaria de Miguel Ángel Jusayú, en la que la autora hace un recorrido a todas las obras de Miguel Ángel Jusayú a la luz de la categoría Conciencia Imaginante que hace referencia al ejercicio de la cosmovisión en la cotidianidad de la vida del pueblo wayuu que ha desarrollado dicha conciencia de un modo colectivo y compartido. En las obras de Jusayú está presente la Conciencia Imaginante, en la que se aprecia a este grupo social explicando al mundo que observa tal y como socialmente ha acordado ver mediante una imagen que lo expresa, además le permite identificar los cambios en la realidad y, a partir de allí, enfrentarlos o resolverlos en acuerdo con la conciencia imaginante que trata del ejercicio de la territorialidad identitaria de un "en-grupo" totalmente territorializado.

El octavo artículo es desarrollado por Luz Ángel Martín que se titula: La selección de equivalencias en diccionarios de lenguas amerindias, plantea que dicho concepto se ha limitado a relacionar palabras de una lengua con sus equivalentes, considerándolas unidades formales en sistemas lingüísticos paralelos. La autora plantea que no se puede hablar de sistemas lingüísticos paralelos si se toma en cuenta las diferencias culturales entre las sociedades del mundo. En las publicaciones existentes, Martín observa errores en la selección de equivalentes y ausencia de explicaciones acerca de costumbres y creencias de los grupos amerindios; también señala que, cuando se menciona aspectos culturales, se hace una mala interpretación que refleja desconocimiento y desinterés acerca de los pueblos indígenas. Este artículo aporta criterios de selección de equivalencias para diccionarios

de las siguientes lenguas amerindias tunebo, yukpa, warao, wayuunaiki con la finalidad de dirigir al lexicógrafo en la correcta selección de equivalentes entre lenguas amerindias y lenguas indoeuropeas. De igual modo, revisó la vigencia de ciertos términos y su uso en el contexto.

Nelly García Gavidia desarrolla el noveno artículo con el título Significados Sociales De Las Enfermedades y Estigmatización de los Cuerpos En Tiempos de Pandemia, que trata sobre los significados sociales de las enfermedades y el señalamiento cargado de estigma proyectado sobre los cuerpos durante la pandemia de la Covid-19 en Venezuela. Describió la situación de incertidumbre y miedo provocados por el coronavirus y analizó la estigmatización de los cuerpos enfermos. Utilizó diversas fuentes de información, especialmente las entrevistas a personas que perdieron sus familiares durante la crisis. Hizo la lectura desde la antropología de la medicina revisando las nociones de significados sociales de la enfermedad, salud, enfermedad, cuerpo, enfermedades estigmatizadas. En la interpretación utilizó la hermenéutica para dar cuenta de los procesos de estigmatización, xenofobia, racismo, la responsabilización de los ciudadanos y el control de los cuerpos durante la pandemia del covid-19. La autora concluye que la pandemia generó los procesos de responsabilización de los ciudadanos por parte de los gobiernos y la gubernamentalización de sus cuerpos.

El décimo pertenece a Gloria Zarza Rondón bajo el título "Between fiction and passion. Two centuries of Mexican history through the telenovela/Entre la ficción y la pasión. Doscientos años de historia mexicana a través de la telenovela", quien se propuso estudiar un período concreto de la historia mexicana, comprendido entre mediados del siglo XVIII a las primeras décadas del siglo XX, a través de un género televisivo determinado: la telenovela, un producto que se ha convertido en uno de los resultados audiovisuales más consumidos en América Latina. La autora hace un recorrido por las producciones audiovisuales, especialmente las que recrean la Historia de México que ha contribuido a la representación de diferentes propuestas, y más allá de la fidelidad procurada a los acontecimientos históricos reales, ha desarrollado un modelo determinado a través del cual, la Historia Mexicana puede ser apreciada y valorada.

Ernesto Mora Queipo, Jean Carlos González Queipo y Ernesto Mora Richard desarrollan el undécimo artículo titulado Vallenatos y fronteras. El zurcido sonoro de Colombia y Venezuela entre los años 2015 y el 2022, quienes

ofrecen una interesante perspectiva acerca de cómo los grupos subalternos reaccionan creando sus propios zurcidos y delimitaciones, caracterizados por una particular fluidez y movilidad. Esto último se logra gracias a un marcate simbólico en el que la música y el *paisaje sonoro* en general tienen importancia vital. Describen cómo la frontera colombo-venezolana (concebida desde el poder como una línea divisoria ofensiva-defensiva), ha sido redefinida desde la subalternidad, hasta ser convertida en un espacio de encuentros e intercambios. Este proceso ha dado lugar a una "cultura de frontera", en la que el vallenato integra la población y los territorios escindidos por los límites territoriales binacionales. El abordaje es desde una perspectiva antropológica y crítica de las estructuras del poder dominante constituido a nivel de gobiernos nacionales los cuales establecen sus fronteras con la dureza de las murallas, barricadas, amojonamientos, garitas y banderas y también permitirá conocer la posición de los "valle-natos" frente al "cierre de la frontera" impuesto por el gobierno de Maduro en Venezuela. Concluyen sobre el proceso de sedimentación de la cultura del vallenato, creada en torno a la imposición de las fronteras y han evidenciado la invaluable utilización de su paisaje sonoro en la integración de sociedades y espacios territoriales escindidos por las ficciones ideológicas.

El décimo segundo artículo es escrito por Jorge Luís Horta Orozco cuyo título es "Del mito del Estado nacional a un Estado norcontinental del Caribe colombiano", quien esboza acerca de la construcción dialéctica del Estado nacional en Latinoamérica en general y, Colombia en particular. Señala que es un proceso basado en una historiografía patria caracterizada por su poca cientificidad política, su personalismo desmedido, su centralismo avasallante y su omisión sistemática de la participación decisiva de los colectivos sociales y de las territorialidades regionales en el fenómeno emancipador. El autor discute (crítica y proactivamente) la idea del Estado nacional identificando para ello sus principales mitos y contradicciones, como condición de posibilidad para edificar la propuesta de estructuración de un nuevo Estado norcontinental del Caribe colombiano. Lo que le permite concluir acerca de la existencia persistente del mito del Estado nacional y, en franco contraste, surge la autonomía política radical de un Estado norcontinental del Caribe colombiano.

El décimo tercero es realizado por Lewis Pereira y Jorge Luis Barboza titulado Los límites del Caribe Colombiano. Este artículo avanza en una hipótesis relacionada con la extensión o demarcación geográfica de una región

cultural colombiana denominada “Caribe Colombiano” que se extiende hasta los confines del territorio venezolano. Se declara la existencia real del mismo a pesar de corresponder con una designación naturalizada de los habitantes de otras regiones de ese país y encontrarse sometida al juego de relaciones de poder entre regiones, encabezada por la misma región capital. Se refiere a una reflexión de carácter documental, pero a la vez autoetnográfica, ya que los autores e investigadores, son inmigrantes que residen desde hace cinco (5) años en dicha región provenientes de la región zuliana, Venezuela; por lo que varias de las afirmaciones derivan de este lugar de enunciación. Este último es el mejor posible, habiendo vivido toda la vida del lado venezolano y residenciarse ahora en el denominado Caribe Colombiano. Se concluye en la probable existencia de un Caribe colombo-venezolano o de la continuidad del Caribe Colombiano más allá de la zona fronteriza entre Colombia y Venezuela, hacia territorio de este último, sobrepasando las fronteras entre ambos países. Comparan muchas similitudes de expresiones artísticas, culturales, religiosas. Los autores concluyen que esta región de gran extensión abarca el Caribe Colombovenezolano, categoría que establece una mejor caracterización como región cultural, para entender mejor su musicalidad, gastronomía, dialectos predominantes, religiosidad y probablemente, también, personalidad cultural, de tal manera de ver que el papel de las comunidades afro del sur del lago de Maracaibo tuvo una influencia que va más allá de la frontera de Venezuela, o que las relaciones entre Valledupar y Maracaibo son más profundas de lo que parece. Tal y como la etnia Wayuu une las dos fronteras por tener una península que no tiene fronteras, así mismo ha ocurrido con otros intercambios.

Cecilia Montero Gutiérrez aporta el décimo cuarto artículo sobre Cantos de arrullo y estudios decoloniales: la naturalización de las epistemes dominantes o cómo se hegemoniza desde la sutileza del canto. Esta investigación pretende mostrar como los cantos de arrullo expresan visiones de la configuración de tres culturas y dos mundos: la cultura negra, india y española, y, el mundo eurocentrado y el de la periferia. Los cantos de arrullo hacen referencia al tema de dormir a los niños, razón por la cual son un medio privilegiado para la introyección de mensajes y representaciones que definirán más adelante su identidad social, y como cada sociedad tiene una representación particular de lo que es ser hombre o ser mujer y el lugar que deben ocupar, es aquí donde los cantos de arrullo revisten una gran importancia para los estudios decoloniales: a partir de los mensajes expresados repetiti-

vamente en nanas y canciones, se va instalando una representación del tipo de persona que se es y del lugar que deberá ocupar en la clasificación social del trabajo. A partir de ese reconocimiento, un "tipo" de episteme dará orden y sentido a todas sus acciones. Los cantos de arrullo en Venezuela y otros países latinoamericanos desentrañan significados expresados para develar cómo opera la colonialidad desde el mundo de la tradición, las memorias musicales, y la intimidad del encuentro madre/hijo en canciones con las que cientos de generaciones hemos crecido y soñado.

Para cerrar el apartado de artículos Jorge Isaac Calle García, Robertson Xavier Calle García y Jimmy Alberto Calle García desarrollaron el décimo quinto artículo titulado "Perspectiva ética de la adopción en el Ecuador: instituciones humanas", que analiza la ética de la adopción en el Ecuador como instituciones humanas. Las instituciones de contenido diverso (económico, social, jurídico, político, cultural), como es la adopción, deben estructurarse por medio de componentes éticos, pues se catalogan como ideales de lo que es correcto; en este sentido, los valores superiores del ser humano se plasmarían en figuras sensibles y de gran importancia. Concluyen, que en el sistema jurídico ecuatoriano existe, en efecto, una contradicción ética entre las disposiciones del Código de la Niñez y Adolescencia y las del Código Civil, en materia de adopción. Recomiendan enseñar a los estudiantes a identificar aquellas directrices éticas contradictorias, ya que es el alma máter es la que ofrece multiplicidad de corrientes universales de teorías y criterios éticos y humanos.

Finalizamos con un discurso de Ángel Rafel Lombardi Boscán titulado Dentro de la Historia/Fuera de la Historia en el marco del Octogésimo Quinto (85°) Aniversario de Ciudad Ojeda.

Artículos



LA IGLESIA CATÓLICA Y LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA A TRAVÉS DEL CINE

María Dolores de los Ángeles Pérez Murillo*

RESUMEN

El presente artículo está basado en obras cinematográficas producidas por países como España, Reino Unido, Estados Unidos, Venezuela y Chile y realizadas en diversos escenarios América Latina. A través de las cinco películas seleccionadas hemos pretendido mostrar el papel de un sector de la Iglesia Católica en defensa de los más débiles, lo que se ha venido llamando en términos de la Teología de la Liberación: "opción por los pobres" y las distintas posturas adoptadas desde las propuestas de colonización pacífica, las actitudes de la iglesia misionera encarnada en los pobres, algún ejemplo de transculturación y, sobre todo, el enfrentamiento abierto ante otros sectores católicos, principalmente jerárquicos, casados con el poder económico y, la mayoría de las veces, dictatorial al servicio del imperialismo estadounidense y de las transnacionales. Las cuatro películas son solo una pequeña muestra que deja constancia la lucha de la Iglesia latinoamericana en defensa de los Derechos Humanos, manteniéndose fiel a los principios humanitarios emanados del Concilio Vaticano II. La cronología de los filmes nos lleva a aspectos esenciales de la Historia de la Iglesia Latinoamericana tanto en la época colonial como en la contemporánea

Palabras clave: Cine, América Latina, Iglesia Católica, Derechos Humanos

THE CATHOLIC CHURCH AND THE DEFENSE OF HUMAN RIGHTS IN LATIN AMERICA THROUGH THE CINEMA

ABSTRACT

This article is based on cinematographic works produced by countries such as Spain, the United Kingdom, the United States, Venezuela and Chile and made in various Latin American settings. Through the five selected films we have tried to show the role of a sector of the Catholic Church in defense of the weakest, what has been called in terms of Liberation Theology: "option for the poor"

* María Dolores de los Ángeles Pérez Murillo, Universidad de Cádiz (España). Doctora en Historia de América por la Universidad de Sevilla, Profesora Titular de Universidad y Colaboradora Honoraria de la Universidad de Cádiz. Miembro del Grupo de Investigación "Intrahistoria, Oralidad y Cultura en Andalucía y América Latina (HUM 313). Ha dirigido 20 Trabajos Fin de Máster (TFM) y 9 Tesis Doctorales. Ha asistido a más de 100 Congresos Internacionales. Ha viajado por toda América Latina y enseñado en Universidades de Argentina, Brasil, Cuba, Ecuador y Venezuela. Cuenta con más de 80 publicaciones en forma de artículos, colaboraciones en obras colectivas, reseñas y libros. Actualmente imparte docencia en Másteres de las Universidades de Cádiz y de Granada sobre Migraciones y Cine Latinoamericano. ORCID: 0000-0002-6205-0375

and the different positions adopted from the proposals for peaceful colonization, the attitudes of the missionary church incarnated in the poor, some examples of transculturation and, above all, the open confrontation with other Catholic sectors, mainly hierarchical, married to economic power and, most of times, dictatorial at the service of US imperialism and the transnationals. The four films are just a small sample that records the struggle of the Latin American Church in defense of Human Rights, remaining faithful to the humanitarian principles emanating from the Second Vatican Council. The chronology of the films takes us to essential aspects of the History of the Latin American Church both in colonial and contemporary times.

Keywords: Cinema, Latin America, Catholic Church, Human Rights

1.- EL PAPEL DE LA IGLESIA EN LOS PRIMEROS MOMENTOS DE LA COLONIZACIÓN A TRAVÉS DE *Y TAMBIÉN LA LLUVIA* (2010)

Desde los inicios del proceso colonizador en América Latina, la Iglesia Católica siempre tuvo una postura ambivalente: por un lado nos hallamos ante los defensores de la conquista violenta en aras de la evangelización, como es el caso del dominico, Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), natural de Pozoblanco y prebendado del obispado de Córdoba, que en su libro *Democrates* justifica, desde el etnocentrismo, la guerra a los indígenas, sólo por considerarlos seres inferiores. Para el "humanista" Ginés de Sepúlveda los indígenas americanos eran "hombres silvestres" o "bestias que hablan" y, como lo "perfecto debe reinar sobre lo imperfecto", es justo para Sepúlveda que los indígenas se sometieran al rey de España y a la Iglesia Católica. Así pues, en estos términos se pronuncia dicho representante de una parte de la Iglesia:

"Tan horrendos son los crímenes contra naturaleza, cometidos por las tribus indias, que como castigo el rey de España tiene derecho a matar a todos los naturales y a privarlos de sus tierras y sus propiedades, para que, en adelante, bajo tutela cristiana tengan que abandonar esos vicios (las idolatrías) con los que tanto ofenden a Dios"¹

Las tesis de Juan Ginés de Sepúlveda justificaron la agresión conquistadora y colonizadora, llevada a cabo por algunos. Desde los primeros momentos de la llegada de los europeos al *Nuevo Mundo*, la obsesión por la búsqueda del oro explotó y diezmó a la población indígena, la cual se vio obligada a pagar un tributo a cambio de la evangelización, implantándose de esta manera el sistema de **Encomiendas**². Desde los primeros momentos se impuso a

- 1 Pérez Murillo, María Dolores: *Introducción a la Historia de América: Altas Culturas y Bases de la Colonización española*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz. Cádiz, 2003. Pág., 166.
- 2 Explicamos, grosso modo, que la **encomienda**, impuesta por Colón en 1499 en la Isla de la Española (actualmente República Dominicana y Haití), consistió en el reparto de un número indeterminado de indígenas a un particular (colonizador) que trabajaban para él buscando oro a cambio de la manutención y, sobre todo, de la evangelización. Así pues, la encomienda es una prestación laboral a cambio

los indígenas el tributo (por ser vasallos “libres” de la Corona de Castilla y a cambio de la evangelización). Dicho tributo consistió en el pago de un cascabel lleno de polvo de oro, hecho que se refleja muy bien en la película de Iciar Bolláin *También La Lluvia*³ y *que* tiene su base histórica en los testimonios de Hernando Colón, hijo de Cristóbal Colón:

“Pagaría toda persona mayor de catorce años un cascabel grande lleno de oro en polvo [...] Y para saber quién debía pagar ese tributo se mandó hacer una medalla de latón o de cobre, que se diese a cada uno cuando lo paga, y la llevase al cuello, a fin de que quien fuese encontrado sin ella se supiese que no había pagado y se le castigase con alguna pena”⁴

Los abusos cometidos a los indígenas, además de las epidemias, produjeron una hecatombe demográfica sin parangón en El Caribe. Es justo en ese momento cuando se alza también la voz de la Iglesia y de los frailes dominicos de la Isla de La Española⁵ a través del sermón contra las encomiendas y el sistema violento de colonización, pronunciado por fray Antonio de Montesinos, sermón, de gran transcendencia, hasta el punto de haber sido considerado historiográficamente como el “inicio de la lucha por la justicia en América”. Al respecto mostramos el texto que en una secuencia de la película, antes mencionada, se reproduce con toda fidelidad al documento histórico:

“Me he subido aquí para deciros, para hablaros, yo que soy la voz de Cristo en el desierto de esta Isla, y, por tanto conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual será la más nueva que nunca hayáis oído, la más áspera y dura, y la más espantable y peligrosa que jamás pensasteis oír. Esta voz, dijo él, que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas pobres gentes. Decid:

del “preciado bien espiritual”. En definitiva, una forma encubierta de esclavitud, pues ser vasallos libres de la corona castellana conllevaba el tributo laboral. (Nota aclaratoria de la autora)

- 3 Datos Técnicos, Artísticos y de Producción. **Datos Técnicos:** Directora: Iciar Bolláin. Guión : Paul Laberty. Música: Alberto Iglesias. Producción: Juan Gordon. Dirección de fotografía: Alex Catalán. Dirección de arte: Juan Pedro Gaspar. Dirección de producción: Cristina Zumárraga. Sonido: Emilio Cortés. Montaje: Ángel Hernández Zoido. Vestuario: Sonia Grande. Maquillaje: Karmele Soler. Peluquería: Paco Rodríguez. Actores: Luis Tosar (Costa); Gael García Bernal (Sebastián); Juan Carlos Aduviri (Daniel); Carlos Santos (Alberto); Raúl Arévalo (Juan); Karra Elejalde (Antón); Nawja Nimri (Isabel). **Datos de la Producción:** Drama/Coproducción: España-Francia-México/Año 2010/104 minutos/ Alta Films, Morena Films, Vaca Films; Mandarin Cinema; Alebrije producciones. Duración del rodaje 9 semanas. Lugar de rodaje: Cochabamba (Bolivia). <https://www.filmaffinity.com/es/film240485.html> [Última consulta 10/10/2022]
- 4 Hernando Colón: *Intentos de rentabilizar la empresa colombina, La Española, 1495. Historia del Almirante.* Cap. 61, pág.201.
- 5 La Isla de “La Española” fue el primer laboratorio del experimento colonial en América. Dicha Isla corresponde en la actualidad al espacio compartido entre República Dominicana y Haití (nota aclaratoria de la autora).

¿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 de ellas (de estas gentes) con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan oprimidos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais, se os mueren, y por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis por que los adoc-trinen y conozcan a su Dios y Criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos no son hombres, no tienen almas racionales, no estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Estos no sienten? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño, tan letárgico, dormidos? Tened por cierto que en el estado en que estáis no os podéis salvar más que los moros o turcos que carecen o no quieren la fe de Jesucristo.”⁶

Respecto a la realización de la película de Iciar Bollaín hay que señalar que es una obra de ficción en la que magistralmente se logra mezclar el género histórico con el documental. Es una película, rodada en Cochabamba (Boli-via), hecho, a mi entender no casual, pues dicho país y las selvas, próximas a Cochabamba, fueron los lugares elegidos por Ernesto Guevara (el “Ché”) para el inicio de una revolución libertadora, a nivel continental y netamente latinoamericana que, desde Bolivia, como centro geográfico, neurálgico y corazón de Suramérica, se expandiera por todo el Continente. Fue desde aquellos lugares donde el Ché lideró un movimiento guerrillero que fracasó y acabó con su vida en 1967; pero los rescoldos o cenizas del movimiento liberador han prevalecido, en forma de resistencia indígena y popular. Así pues, siguiendo el sentido circular del tiempo, tan propio de la cosmovisión americana, 33 años después, en ese mismo lugar, surgió “la guerra del agua” que da título a la película de Bollaín, pues Bolivia, por su riquezas minerales y naturales, siempre ha sido objeto de codicia y expolio desde los inicios de la conquista. El cerro rico de Potosí, situado en el altiplano boliviano, proporcionó toda la plata, generadora del capitalismo mercantilista europeo; después le expoliaron el estaño; gas natural; y en el año 2000 también quisieron quitarle el don preciado de la lluvia, el agua de sus neveros, lo único que les quedaba y que da título a la película. Esta es, pues, una dura crítica que no sólo se queda en la época colonial sino que trasciende a la contemporánea, arremetiendo duramente contra el neocolonialismo de las transnacionales como una fase más del injusto y depredador capitalismo globalizador.

6 Sermón de Fray Antonio de Montesinos. Primer Domingo de Adviento de 1511, recogido por fray Bartolomé de Las Casas en su *Historia de las Indias*. Tomo III. Capítulo IV

Igualmente la obra de Iciar Bollaín, al estar rodada en Bolivia, tiene mucho o ,mejor dicho, le “hace guiños” a las películas del cineasta indigenista boliviano Jorge Sanginés, pues películas del referido autor como *Yaguar Malku* (“Cóndor Sangrante”) de 1969 y *Para recibir el canto de los pájaros* de 1994 están muy presentes en la realización de Bollaín. La primera , *Yawar Malku*, en la parte del film que, simulando al género documental, plantea la resistencia y lucha indígena; y la segunda, *Para recibir el canto de los pájaros* es de similar temática a la de Bollaín, pues se refiere a la realización de una película sobre la conquista de América, en la que, casi por primera vez en el cine, los indígenas son los “buenos” de la película, y los colonizadores, todos, incluidos los “buenos” o “defensores” de los naturales de la tierra, son cuestionados pues su mentalidad colonizadora les impide ponerse en el lugar del otro y carecen de sensibilidad para “recibir el canto de los pájaros”.

2-LA TRANSCULTURACIÓN EN LA ÉPOCA COLONIAL A TRAVÉS DE *JERICÓ* (1990)

La película venezolana de 1990 *Jericó*⁷, escrita y dirigida por Luis Alberto Lamata⁸, desde América Latina va más allá de la postura de la Iglesia en cuanto a la defensa de los Derechos Humanos, pues nos muestra el caso de un misionero, fraile dominico, que se dejó aculturar por los indígenas caribes, conviviendo con ellos y como uno de ellos durante cinco años.

Cuatro años después del estreno de *La Misión* (Roland Joffé, Reino Unido, 1986), *Jericó* muestra las dificultades que los misioneros hallaron en la conquista y evangelización de Venezuela. Su protagonista es un fraile dominico,

7 **Ficha Técnica** y Artística: Dirección: Luis Alberto Lamata Guión: Luis Alberto Lamata Fotografía: Andrés Augusti.Dirección de arte: Martietta Perroni.Montaje: Mario Nazoa.Música: Federico Gattorne.Sonido: Mario Nazoa.Producción: Omar Mesone.Producción ejecutiva: Luis Alberto Lamata.Compañía de producción: Bolívar Films.Compañía de distribución Blancica Duración: 90 minutos. **Intérpretes:** Cosme Córdazar, Francis Rueda, Doris Díaz, Alexander Millic, Luis Pardi, Yajaira Salazar, Amilcar Marcano, Wilfredo Cisneros, Luis Alberto Mozos, Fanny Díaz, Zenay Santana, Armando Gota, Gonzalo Cubero, Héctor Cloret, Alfredo Gerardi, Diego Sadot. <https://www.filmaffinity.com/es/film923217.html> [última consulta, 10/10/2022]

8 Luis Alberto Lamata (Caracas, 1959) es Licenciado en Historia por Universidad Central de Venezuela. Desde muy joven escribió para el cine y la televisión, donde ha participado en algunas de las telenovelas venezolanas de mayor éxito internacional. Pero participar en las telenovelas no le ha impedido desarrollar su vocación como director y guionista de un cine histórico que le ha posibilitado aunar sus dos vocaciones (cineasta e historiador). La más grande de sus creaciones y una de las mejores obras del cine venezolano es *Jericó* de 1990. Le siguieron otras películas como: *Desnudo con naranjas* de 1995; *Miranda regresa* de 2007; *Taita Boves* de 2010 . Para profundizar en el referido director remitimos a Fuentes Bajo, María Dolores: “Venezuela y el cine de Luis Alberto Lamata. Estrategias de un superviviente” en Salvador Ventura, Francisco José (coord.) *Cine y autor: reflexiones sobre la teoría y la praxis de creadores filmicos*. Intramar, Santa Cruz de Tenerife, 2012, págs. 181-192

llamado Santiago, profesor de la Universidad de Salamanca en España, que decidió embarcar hacia el *Nuevo Mundo*, persuadido que las ideas hermosas no pueden quedarse sólo en un aula universitaria, sino que deben ir más allá, trascender y convertirse en práctica. Los ideales tienen que salir al mundo para fundirse con la vida y transformarla para lograr una más justa y mejor existencia humana. Este dominico, una vez en América, dejará una vida cómoda y sedentaria, para, en pos de su ideal evangelizador, enrolarse en la expedición de los alemanes a la búsqueda del oro⁹ en la costa occidental de Venezuela. En dicha expedición surgirán disensiones y el fraile Santiago, defensor de un tipo de colonización pacífica, los abandonará, se perderá y acabará él solo conviviendo en una comunidad de indígenas caribes durante cinco años: primero con la idea de evangelizarlos, cosa totalmente sin sentido, después irá transformándose en su cuerpo y en el espíritu hasta llegar a asimilarse totalmente a los indígenas.

La película de Luis Alberto Lamata es una apuesta valiente, pues enfatiza la postura de algunos eclesiásticos en su "opción por los pobres" durante la época colonial, el film va más allá de la defensa humanitaria de los indígenas a través de un proyecto de colonización pacífica¹⁰, ya que el protagonista abandona la idea de la evangelización o aculturación para encarnarse plenamente en los olvidados, olvidándose de sí mismo, hasta llegar a la transculturación.

3.- LA OPCIÓN POR LOS POBRES Y CONFLICTO CON EL PODER EN LAS ÉPOCAS COLONIAL Y CONTEMPORÁNEA A TRAVÉS DE LA MISIÓN (1986), ROMERO (1989) Y MACHUCA (2004)

En el seno de la Iglesia católica siempre ha habido posturas diametralmente opuestas: por un lado, contamos con una jerarquía vaticana¹¹ ultraconservadora, apegada a los explotadores y al poder material, totalmente alejada de los principios del evangelio; por otro lado, y, sobre todo, desde las órdenes religiosas¹², se apostó por una forma de colonización pacífica.

9 El emperador Carlos V subió al trono imperial gracias a la ayuda económica de los banqueros alemanes (los Fugger y los Welser) y por ello les otorgó a través de una Capitulación, que data de 1528. La explotación del oro en la costa occidental de Venezuela. Allí estuvieron los alemanes buscando oro, pepitas de oro en los ríos, hasta 1541, pues al no estar acostumbrados al calor del trópico, los *teutones* fracasaron en su empresa (Nota aclaratoria de la autora)

10 Bartolomé de las Casas es un claro ejemplo de lo que significó la colonización pacífica (nota de la autora)

11 Hay honrosas excepciones de pontífices como León XIII, Pablo VI, Juan XXIII y Francisco I que tuvieron y tienen una sensibilidad especial hacia los oprimidos (Nota aclaratoria)

12 Dominicos y Jesuitas principalmente; aunque con matices, ya que en el seno de cada orden se darán polos opuestos. Entre los dominicos tendremos defensores de los Derechos Humanos como Montesinos, Pedro de Córdoba y Bartolomé de las Casas; e inquisidores de renombre, como Torquemada.

La película británica, *La Misión*¹³ dirigida por Roland Joffé en 1986 plantea magistralmente las dos posturas que, respecto a la colonización del Nuevo Mundo, adoptó la iglesia católica, a saber: la forma violenta, ejercida desde la jerarquías monárquicas y eclesiásticas, vinculadas al poder material y geopolítico, en contraposición a la colonización pacífica defendida y ejercida, casi siempre, por las órdenes religiosas, más vinculadas a las comunidades indígenas que el clero diocesano o secular. La controversia entre el clero secular y regular y la oposición entre “la opción por los pobres o la opción por el poder” es un largo y larvado debate, que tuvo su máxima expresión en la década de los ochenta del pasado siglo XX, debido a las condenas del Papa polaco, Karol Wojtyła, a la Teología de la Liberación, surgida en América Latina a raíz del Concilio Vaticano II. El conflicto entre la jerarquía vaticana y los jesuitas de América Latina era de suma actualidad en la época que se estrena *La Misión*. Es más, incluso dentro de la opción por los pobres, preconizada por la Teología de la Liberación, habrá dos tendencias entre los sacerdotes: los que empuñaron las armas en defensa de los más débiles (en la ficción cinematográfica está representada por Robert de Niro), o los que adoptaron una posición de resistencia pacífica (como la del actor Jeremy Irons)¹⁴

Otra obra que nos muestra el conflicto de la Iglesia latinoamericana con el poder es la película estadounidense de 1989 titulada *Romero*¹⁵, dirigida por

Igualmente sucedió con los jesuitas, que están bastante idealizados en la película *La Misión*; pero la película es hija de su época : año 1986, y los duros ataques del pontificado de Juan Pablo II a la Teología de la Liberación latinoamericana, en la que los jesuitas, como los de la UCA (Universidad Centroamericana) del Salvador, ocupaban un rol de liderazgo (nota aclaratoria de la autora)

- 13 **Ficha Artística:** Muchacho indio. Cherie Lunghi – Carlotta. Chuck Low – Casbeza. Daniel Berrigan – Sebastián. Fred Melamed – Don Cabeza/Voz. Jeremy Irons – Padre Gabriel. Liam Neeson – Fielding. Ray Mc Anally – Altamirano. Robert De Niro- Capitán Mendoza. Rolf Gray – Joven jesuita; Ronald Pickup – Hontar. Sigifredo Ismare – Hechicero. **Ficha Técnica:** Jack Stephens – Ayudante de Tocado. Casting: Juliet Taylor Susie Figgis. Dirección: Roland Joffe. Diseño de producción: Stuart Craig. Efectos Especiales: Peter Fern- Técnico de efectos especiales Meter Hutchinson- Supervisor de efectos especiales. Fotografía: Chris Menges Guión: Robert Bolt. Maquillaje y Peluquería: Tommie Manderson – Supervisor de maquillaje. Montaje: Jim Clark. Música: Ennio Morricone. Producción: Alejandro Azzano – Productor ejecutivo. David Puttnam – Productor. Felipe López Caballero – Productor ejecutivo. Fernan Ghia – Productor. Iain Smith – Productor asociado. Sonido: Hill Rowe – Mezcla de doblaje. Clive Winter – Mezcla de sonido. Ian Fuller – Editor de doblaje. Vestuario: Enrico Sabattini. Resto del equipo: David Nichols – Unidad de dirección de emplazamiento. Héctor Babenco – Género: Drama. Formato y Duración: Color .120 minutos. Producción: Warner Bros.
<https://www.filmaffinity.com/es/film791884.html> [última consulta, 10 /10/2022]
- 14 Pérez Murillo, María Dolores (coordinadora y autora): *La Memoria filmada II. Historia Socio-Política de América Latina a través del cine. La visión desde el norte.* Madrid. Editorial IEPALA. 2010
- 15 Ficha Técnica y Artística: Director: John Duigan. Guión: John Sacret Young. Diseño de Producción: Roger Ford. Director de la fotografía: Geof Burton. Música original: Gabriel Yared. Productor Ejecutivo Lawrence Mortorff y John Sacret Young. Producida por Ellwood E. Kieser. Actores: Raúl Julia (Romero),

John Duigan¹⁶. Este hizo su debut en el cine norteamericano con la referida película, y al respecto declaró: "Siempre me ha fascinado la política centro-americana y conocía la historia de Romero. Cuando me ofrecieron el guión, descubrí que era una obra apremiante sobre un tema muy importante. Me entusiasmó poder tener la oportunidad de dirigirla"

La temática del film nos sitúa en 1980, año en el que el arzobispo Óscar Arnulfo Romero fue asesinado mientras celebraba la Eucaristía, dejando grabada ante los ojos del mundo la tragedia humana de El Salvador. Tan cruda y llena de valores humanos como lo fueron *La Misión o Los Gritos del Silencio*. Romero está protagonizado por el galardonado actor puertorriqueño Raúl Julia en el papel principal junto a Richard Jordan interpretando al padre Rutilio Grande, el sacerdote que ayudó a Romero a denunciar la crudeza y opresión gubernamental de su país y que también se convirtió en el objetivo de los asesinos militares. La película *Romero* tiene como finalidad abrir los ojos del mundo ante el horror y el holocausto del pueblo salvadoreño, oprimido por un régimen militar de corrupción y violencia, vendido al imperialismo y a las transnacionales.

Esta película nació del interés del sacerdote paulista de Los Ángeles, el padre Ellwood Kieser, el cual propuso a su amigo, John Sacret Young, que hiciera el guión. Young había trabajado años atrás con el padre Kieser en un episodio televisivo. Más tarde Young recibiría el premio *Humanitas* 1978 por su película para televisión *Special Olympics*. El guión tuvo como base el libro que sobre Romero estaba escribiendo el jesuita Jim Brockman, el cual dejó una copia mecanografiada del mismo al padre Kieser. Este obtuvo credenciales para viajar a El Salvador, aunque temiendo por su seguridad, el film se rodó en México, en la zona de Cuernavaca y en la paupérrima aldea de Ranchería Tejatec. La película fue financiada en gran medida por la Iglesia Católica Norteamericana y la Congregación de los Padres Paulistas a los que pertenecía Kieser.

Tanto John Duigan como Kieser pensaron que el actor ideal para encarnar a Romero era el puertorriqueño, Raúl Julia, que ya había adquirido fama internacional en otras películas¹⁷. Señalamos que a lo largo de la película se utilizan

Richard Jordan, Ana Alicia. Eddie Vélez. Tony Plana. Harold Gould.
<https://www.filmaffinity.com/es/film195265.html> [última consulta, 10/10/2022]

- 16 El director John Duigan, nacido en Inglaterra, es un cineasta australiano. Su carrera comenzó como actor en la Universidad de Melbourne, en donde dirigió un grupo teatral. Apareció en numerosos cortometrajes y más tarde pudo realizar su primera película : *The Firm Man*, lo que le abrió las puertas del cine y televisión australianos (nota aclaratoria)
- 17 Películas como *El beso de la mujer araña* (Brasil, 1985), *A la mañana siguiente* (EE.UU, 1986), *Presidente por accidente* (EE.UU, 1988), *Conexión Tequila* (EE.UU. 1988) (nota aclaratoria)

reiteradamente los planos del actor principal en contrapicado para resaltar la autoridad moral y carismática del mismo. Raúl Julia se encarna plenamente en la figura de Óscar Arnulfo Romero con sus atributos de persona delicada, humana, sencilla, pura, inocente, mediadora, dialogante, valiente, resuelta y tímida a la vez. A medida que avanza el film, el actor va evolucionando desde la timidez al carisma, convirtiéndose en un auténtico maestro y pastor espiritual de su pueblo. Romero (Raúl Julia) es un gesto que llega al espectador junto a la palabra en defensa de los derechos humanos, como la “homilía de fuego” pronunciada poco antes de ser asesinado, de la que mostramos algunos fragmentos:

“Yo quisiera hacer un llamamiento de manera especial a los hombres del ejército y en concreto a las bases de la Guardia Nacional, de la policía, de los cuarteles: hermanos, son de nuestro mismo pueblo, matan a sus mismos hermanos campesinos y ante una orden de matar que dé un hombre debe prevalecer la ley de Dios que dice: “No matar”. Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la ley de Dios. Una ley inmoral, nadie tiene que cumplirla. Ya es tiempo de que recuperen su conciencia y que obedezcan antes a su conciencia que a la orden del pecado. La Iglesia, defensora de los derechos de Dios, de la dignidad humana, de la persona, no puede quedarse callada ante tanta abominación. [...] En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo, cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios, cese la represión.”¹⁸

También en esa línea de la defensa de los derechos humanos contamos con la película chilena de 2004 *Machuca*¹⁹ de Andrés Wood²⁰ en la que no solo se muestra el conflicto con el poder dictatorial de una parte de la Iglesia católica, inspirada en la Teología de la Liberación; sino también el conflicto intra-ecclesial entre sacerdotes progresistas y sacerdotes cómplices de sangrientas dictaduras.

18 Pérez Murillo, María Dolores, op.cit., pp.195-196

19 **Ficha Técnica y Artística:** Director: Andrés Wood. Producción: Mamoun Hassan, Gerardo Herrero, Andrés Wood. Guión: Eliseo Altunaga, Roberto Brodsky, Mamoun Hassan y Andrés Wood. Música: Miguel Miranda y José Miguel Tobar. Fotografía: Miguel J. Littín. Montaje: Fernando Pardo. Supervisión del montaje: Soledad Salfate. Supervisión del Guión: eliseo Altunaga. Sonido: Marcos Maldavsky. Diseño del sonido: Miguel Hormazabal. Dirección de Arte: Rodrigo Bazaes: Diseño de Vestuario: Maya Mora. Música: Danko Molina Torres, José miguel Tobar. Maquillaje: Guadalupe Correa. **Intérpretes:** Matías Quer, Manuela Martelli, Ariel Mateluna, Ernesto Malbrán, Catherine Mazoyer. Francisca Imboden. Año de realización: 1999. Año de estreno: 2004. <https://www.filmaffinity.com/es/film713463.html> [última consulta, 12/10/2022]

20 Andrés Wood (Santiago de Chile, 14 de Septiembre de 1965) es un director de cine chileno. Después de estudiar Ingeniería Comercial en la Pontificia Universidad Católica de Chile, viajó a Nueva York a estudiar dirección de fotografía. Es conocido por haber dirigido *Historias de Fútbol* (1997) *La Fiebre del Loco* (2001), *Machuca* (2004), película que recibió amplia aclamación crítica. *La buena vida* (2008) le mereció el premio Colón de Oro y el Goya la mejor película extranjera hispanoamericana. Y en 2011 *Violeta se fue a los Cielos* basada en la biografía homónima que Ángel Parra escribió sobre su madre, la cantautora chilena Violeta Parra. <https://www.lavanguardia.com/peliculas-series/personas/andres-wood-71203> [última consulta, 12/10/2022]

Machuca muestra una experiencia que se llevó a cabo desde la Iglesia vinculada a la Teología de la Liberación, es un homenaje a la memoria de Gerardo Whelan (1927-2003), sacerdote norteamericano perteneciente a la “Congregación de la Santa Cruz”²¹, que dedicó toda su vida a la educación de jóvenes chilenos, y en 1970²² llegó a ser profesor y rector del Saint George’s College en Santiago de Chile. A dicho colegio sólo asistían alumnos de la clase alta; pero el P. Gerardo Whelan abrió las puertas de dicho colegio a niños de zonas marginales (o **“poblaciones”** como se les denomina en Chile) con el objetivo de lograr la integración y el diálogo entre clases sociales, diametralmente opuestas²³.

Machuca es un canto a la amistad entre dos niños: Gonzalo Infante (Matías Quer), chico de la clase alta, y Pedro Machuca (Ariel Mateluna) que vive en una población marginal de la ciudad. Estos chicos se conocen gracias al proyecto del Padre Whelan (padre McEnroe en la película) que logra que en Saint George’s College se formen e integren niños de todas las clases sociales. El Proyecto educativo del Padre Whelan data de 1965, año que coincide con la clausura del Concilio Vaticano II y los nuevos aires de una “Iglesia renovada”. Así el referido sacerdote junto con profesores, sacerdotes y laico, llevó a cabo el denominado “Programa Experimental” que consistió en crear un sistema más flexible y distinto al impuesto por el Ministerio de Educación. El proyecto se basaba en que los alumnos son seres humanos, cristianos y chilenos, que debían desarrollarse como personas, para luego integrarse a la realidad nacional e internacional. Tenían que estar relacionados con la vida democrática del país. El programa ponía especial énfasis en la auto-disciplina de los alumnos y en el conocimiento de las distintas realidades del país. Planteaba una educación más ágil y libre, en la cual los alumnos también debían ser partícipes. Cada alumno tenía una riqueza y capacidad distinta, que debía desarrollarse de acuerdo a sus propias capacidades. El programa no sólo debía enfocarse hacia el intelecto del alumno, sino también hacia el desarrollo de valores y personalidad. En 1964, gracias al programa experimental, comenzó a funcionar un sistema de becas para que jóvenes de sectores marginales pudieran estudiar en el colegio. El plan fue generando desconfianza en la clase alta, sobre todo cuando el padre Whelan fue nombrado rector del colegio en 1970, año en el que Salvador Allende llega al

21 <https://www.elquintopoder.cl/educacion/el-cura-de-los-machuca-y-la-educacion-en-chile/>[última consulta, 13/10/2022]

22 No olvidemos que en 1970 llega al poder la Unidad Popular de Salvador Allende que traerá aires nuevos al país, inaugurando la llamada “vía chilena al socialismo”, y que se verá truncada el 11 de septiembre de 1973 con el golpe de Augusto Pinochet (nota aclaratoria)

23 Fernández Fernández, David: *Historia de la Iglesia Católica en Santiago de Chile: Desde el Vaticano II a la actualidad. El testimonio oral como fuente.* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz. Cádiz, 1996

poder. Una de sus primeras medidas fue incorporar mujeres al colegio además de tres estudiantes de escasos recursos en cada clase. La realidad de la integración y de la amistad entre muchachos de clases sociales, diametralmente distintas, la primavera chilena iniciada con Salvador Allende, se verá truncado en 1973 con la llegada al poder del militar golpista, Augusto Pinochet. El colegio Saint George's fue el único colegio privado de Chile intervenido por los militares el 11 de septiembre de 1973, el rector, el P. Gerardo Whelan, fue reemplazado por un capitán de la fuerza aérea de Chile y los profesores fueron sustituidos por sacerdotes y profesores adeptos a la dictadura.

CONCLUSIONES

La realización de Iciar Bollaín posee su particular sello de saber escudriñar con finura en lo más recóndito del alma humana, de hacer que los espectadores seamos empáticos con los actores, comprendamos sus miedos y zozobras, y no dogmatizamos sobre "bondades" o "maldades" absolutas, pues nada es lo que parece, nada es único ni excluyente, ya que la realidad es compleja, poliédrica, y para nada maniquea.

La película de Roland Joffé nos plantea una doble lectura: por un lado el contexto histórico de las misiones jesuíticas guaraníes en un espacio geo-político fronterizo y, por ende, conflictivo entre los poderes seculares y eclesiásticos del momento. Por otro lado, el conflicto intra-eclesial, surgido en el pontificado de Karol Wojtyła, entre la Teología de la Liberación en América Latina, defensora de los Derechos de los excluidos, frente a la jerarquía romana que, en vez de optar por los "pobres", optó por la sumisión a los poderes e intereses del imperio, atacando a la Teología de la Liberación so pretexto de evitar la expansión del comunismo, plegándose de esta forma a los dictados de la política norteamericana de "seguridad nacional" y favoreciendo la expansión del cristianismo norteamericano, portador de valores individualistas y reaccionarios, como una forma de colonización cultural norteamericana de América Latina a costa de cercenar a muchas comunidades eclesiales de base en las que se fundamentaba gran parte de la iglesia de los pobres.

La obra de Luis Alberto Lamata fue una apuesta valiente que va más allá de la defensa de los derechos de los excluidos, concretamente los indígenas. La película *Jericó* nos lleva a plantearnos una y muchas historias silenciadas por la historia oficial acerca de la transculturación, del atractivo que el mundo indígena pudo ejercer para algunos colonizadores que no solo se integraron sino que se encarnaron en el mismo.

La película *Romero* nos sitúa en Centro-América, en el “volcán centroamericano” que pretendieron domeñar Ronald Reagan y Karol Wojtyła. A finales del siglo XX dos obispos dieron su vida en la defensa de los Derechos Humanos en América Latina; pero para nada reconocidos como “mártires” por la iglesia oficial vaticana, liderada en aquella época por Juan Pablo II. De monseñor Romero, asesinado en El Salvador en 1980 cuando oficiaba la Eucaristía, sabemos algo más, además su historia fue llevada al cine; pero casi nada sabemos de monseñor Gerardi, nacido en Guatemala en 1922 y asesinado en Guatemala en 1998. Gerardi desde que se ordenó sacerdote, en 1946, se movió por el medio rural e indígena (altiplano guatemalteco), fue nombrado obispo en 1967 de la zona de Verapaz y siempre estuvo orientado a trabajar con los indígenas y llevar a cabo una pastoral y catequesis en lengua “Q’eqchi”, impulsando en su diócesis las primeras comunidades eclesiales de base (CEBs). En 1974 fue elegido obispo en la región del Quiché, en una época de plena guerra civil en Guatemala y en la que en esa región (Quiché) se estaba perpetrando un auténtico genocidio indígena. Sus vivencias sobre el genocidio le permitieron que cuando se logra la paz en Guatemala (en 1996) fuera la persona indicada por la Conferencia episcopal de Guatemala de participar en la Comisión Nacional de Reconciliación, creando la oficina de Derechos Humanos y redactando el Informe REMHI (Recuperación de la Memoria Histórica), en el referido Informe aparecía toda la verdad sobre el genocidio perpetrado a los indígenas durante la dictadura de Ríos Montt y los cientos de catequistas asesinados por el ejército. El 24 de abril de 1998 se presentaron los resultados del Informe REMHI, dos días después, monseñor Gerardi era asesinado, sus asesinos, cercanos a Ríos Montt, ya convertido a la democracia, siguen impunes, y, por arte de magia hoy rigen la oficina de Derechos Humanos de Guatemala.

Y por último, la película *Machuca* viene a significar que la integración de clases y etnias distintas fue una realidad a través del espacio educativo como la verdadera célula y base transformadora de la sociedad. La realización del cineasta chileno Andrés Wood abre un camino hacia la esperanza que nos hace recordar que la utopía, aunque difícil de alcanzar, es posible, tal y como sucedió en esos pequeños gestos y acciones del Chile de Salvador Allende que, más tarde, se vieron truncados, por el golpe militar de Augusto Pinochet. Una vez más, la iglesia católica nos revela su ambivalencia : unos sectores ultraconservadores vinculados al “nacionalcatolicismo” a la chilena; y otros, no obstante, incansables luchadores de la justicia, de la concordia

y, sobre todo, de los Derechos Humanos como ya se hicieron patentes en 1511 en el famoso sermón de Antonio de Montesinos en La Española.

REFERENCIAS

- Benítez, Raúl; Lozano, Lucrecia; Bermúdez, Lilia: *EE.UU contra Nicaragua: La guerra de baja intensidad en Centroamérica*. Editorial Revolución, Madrid, 1988.
- Casas, Bartolomé de las: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* en edición de Isacio Pérez Fernández. Editorial Tecnos, Madrid, 1982.
- Colón, Hernando. *Historia del Almirante*, en edición de Luis Arranz, Historia 16, Madrid, 1984.
- Delgado, Jesús- Óscar Arnulfo Romero. *Biografía*. Universidad Centro Americana (UCA) Editores, San Salvador, 1994.
- Drago, Tito; Cardoso, Fernando Enrique. *Allende, un mundo posible*. Editorial RIL, Santiago de Chile, 2003.
- Dueñas García De Polavieja, Ignacio. *La Teología de la Liberación en sus primeros años. Las CEBs de Nicaragua como referencia*. Editorial Académica Española, 2013.
- Ferrer Benimelli, José Antonio. *Extinción y expulsión de los Jesuitas, 1759-1773*, Editorial Mensajero, Bilbao, 2013.
- Fernández Fernnández, David. *Historia de la Iglesia Católica en Santiago de Chile: Desde el Vaticano II a la actualidad. El testimonio oral como fuente*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz. Cádiz, 1996.
- Fuentes Bajo, María Dolores. *Venezuela y el cine de Luis Alberto Lamata. Estrategias de un superviviente* en Salvador Ventura, Francisco José (coord.) **Cine y autor: reflexiones sobre la teoría y la praxis de creadores fílmicos**. Intramar, Santa Cruz de Tenerife, 2012, págs. 181-192.
- Galeano, Eduardo. *Memorias del Fuego I. Los nacimientos. II. las caras y las máscaras. III. El siglo del viento*. Siglo XXI Editores, Madrid, 1986.
- García, Diamantino. *Como un diamante*. Editorial Nueva Utopía, Madrid, 1996.
- Katz, Claude. *Chile bajo Pinochet*. Editorial Anagrama, [primera edición, 1975], Barcelona, 1998.
- López Vigil, María. *Monseñor Romero. Piezas para un retrato*. Universidad Centro Americana (UCA) Editores, San Salvador, 1980.

Martínez Díaz, Nelson. *Los Jesuitas en América*. **Cuadernos de Historia** 16 [número 153], Madrid, 1985.

Pérez Murillo, María Dolores: *Introducción a la Historia de América: Altas Culturas y Bases de la Colonización española*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 2003

Pérez Murillo, María Dolores (coordinadora y autora): *La Memoria filmada II. Historia Socio-Política de América Latina a través del cine. La visión desde el norte*. Editorial IEPALA, Madrid, 2010

Piqueras Céspedes, Ricardo (editor) : *La conquista de América*. Ediciones Península. Barcelona, 2001

Smith, Christian : *La Teología de la Liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*. Editorial Paidós, Barcelona, 1994

Vitar Mukdsy, Beatriz: *Guerra y Misiones en la frontera chaqueña del Tucumán 1700-1767*.CSIC, Madrid, 1997

PÁGINAS WEB

<https://www.filmaffinity.com/es/film923217.html>

<https://www.filmaffinity.com/es/film195265.html>

<https://www.filmaffinity.com/es/film240485.html>

<https://www.filmaffinity.com/es/film791884.html>

<https://www.filmaffinity.com/es/film713463.html>

<https://www.lavanguardia.com/peliculas-series/personas/andres-wood-71203>

<https://www.elquintopoder.cl/educacion/el-cura-de-los-machuca-y-la-educacion-en-chile/>

LA ASUNCIÓN DE LA VIRGEN MARÍA Y EL SÍMIL EXTÁTICO DE MARÍA MAGDALENA

Laura María Guerrero Navarro*

RESUMEN

Los sucesos místicos que recogieron los evangelios apócrifos y las hagiografías acaecidos en las vidas de las dos mujeres más destacadas en la vida de Jesús, su madre y su fiel discípula, supusieron las principales fuentes de información e inspiración para que los artistas manifestaran los valores a ellas asignados y como, por ello, fueron recompensadas por la divinidad mediante elevaciones de diversa índole.

Palabras clave: Virgen María, María Magdalena, asunción, éxtasis.

THE ASSUMPTION OF THE VIRGIN MARY AND THE ECSTATIC SIMILE OF MARY MAGDALENE

ABSTRACT

The mystical events collected in the apocryphal gospels and the hagiographies that occurred in the lives of the two most outstanding women in the life of Jesus, his mother and his faithful disciple, were the main sources of information and inspiration for the artists to manifest the values assigned them and how, for this, they were rewarded by the divinity through elevations of various kinds.

Key words: Virgin Mary, Mary Magdalene, assumption, ecstasy.

La asunción de la Virgen María y el arrebatamiento o éxtasis de María Magdalena se dieron por diversos motivos y circunstancias; los cuales, no guardaron ninguna relación de fundamento. Sin embargo, en las representaciones artísticas ambos episodios van a presentar relevantes semejanzas en algunos aspectos.

Las dos mujeres más importantes para Jesús experimentaron la elevación a los cielos en cuerpo y alma. La Virgen María, su madre, lo hizo llegando el momento de su muerte; mientras que María Magdalena fue elevada en múltiples ocasiones y no precisamente con motivo de su deceso, sino para asistir a oficios divinos.

* <https://orcid.org/0000-0003-0958-0120>

1. LA ASUNCIÓN DE LA VIRGEN MARÍA

La asunción de la madre de Jesucristo –lo que implica también su muerte, asumidos ambos episodios como uno¹ por la Iglesia- fue recogida en varios manuscritos apócrifos asuncionistas. Entre ellos destacan los de Pseudo Melitón –*De transitu virginis Mariae* o “Tránsito de la Virgen María”, escrito probablemente entre los siglos IV y V–; el de san Juan el evangelista, “el Teólogo”, –*Libro de San Juan Evangelista sobre la Dormición de la Madre de Dios*, manuscrito hacia el siglo VI–; el del arzobispo Juan de Tesalónica –*Tesalonicense*, fechado en la primera mitad del siglo VII–; o la obra más tardía del Pseudo José de Arimatea –*Narración del Pseudo José de Arimatea*, posterior al siglo XIII–, muy similar a los anteriores y que sirvió de difusión de las demás narraciones apócrifas asuncionistas durante la Edad Media. Aunque, esta última, se diferenció del resto por aportar datos genuinos, como la presencia de Tomás y el episodio en el que la Virgen le entregó a este el cíngulo con el que los apóstoles habían ceñido su cuerpo; convirtiéndose en el único testigo de su subida a los cielos.

A estas habría que añadir la *Leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine, la cual recogió el testimonio de san Juan Evangelista, así como de Padres de la Iglesia, caso de san Cosme; y su redacción fue enriquecida con diálogos y demás relatos.

Todos ellos van a mencionar parte de la vida de la Virgen tras la muerte de Jesús; como el deseo de María de que su hijo cumpliera la promesa de venir desde el cielo a porella cuando muriera:

Entre las muchas cosas que la madre inquirió a su hijo durante el tiempo aquel que precedió a la pasión del Señor figuran las referentes a su tránsito, sobre el cual empezó a preguntarle en estos términos: «¡Oh carísimo hijo!, ruego a tu Santidad que, cuando llegue el momento en que mi alma haya de salir del cuerpo, me lo hagas saber con tres días de antelación; y entonces tú, querido hijo, hazte cargo de ella en compañía de tus ángeles»²

Así, después de que Jesús ascendiera a los cielos, su madre pasó sus últimos años orando y rogando que se produjera lo que tanto anhelaba. Y, llegado ese momento, un ángel del Señor actuó de mensajero para con ella:

Durante el segundo año a partir de la ascensión de nuestro Señor Jesucristo, la beatísima virgen María solía entregarse asidua y constantemente a la oración de noche y de día. Pero en la antevíspera de su muerte recibió la visita de un ángel del Señor, el cual la saludó diciendo: «Dios

- 1 Salvador-González, José María (2011). *La iconografía de La Asunción de la Virgen María en la pintura del Quattrocento italiano a la luz de sus fuentes patristicas y teológicas*. Mirabilia. Revista Electrónica de Historia Antigua y Medieval. Nº 12, pp. 237-268.
- 2 SANTOS OTERO, Aurelio de, *Los Evangelios Apócrifos*. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2005, p. 344.

te salve, María; llena eres de gracia; el Señor es contigo». Ella, por su parte, respondió: «Gracias sean dadas a Dios». Él tomó de nuevo la palabra para decirle: «Recibe esta palma que te fue prometida por el Señor». Ella entonces, rebosante de gozo y de gratitud para con Dios, tomó de manos del ángel la palma que le había sido enviada. Y le dijo el ángel del Señor: «De aquí a tres días tendrá lugar tu ascensión». A lo que ella repuso: «Gracias sean dadas a Dios»³.

A partir de aquí, la Virgen María se preparó para su tránsito al que acudieron, como fue su voluntad, los apóstoles del Señor. Tras fallecer, el mismo Jesucristo descendió de los cielos y elevó el alma de su madre. Posteriormente, dejó encargado a los apóstoles que le dieran cristiana sepultura en el valle de Josafat. Esta información llegó a oídos del príncipe de los sacerdotes e intentaron boicotear el entierro de María. Sin embargo, la gracia de Dios lo impidió y los apóstoles pudieron llevar a cabo su cometido. Y, una vez en el sepulcro, mientras otros autores se limitaron a mencionar sólo el acto de la ascensión, Vorágine detalló como el propio Jesucristo preguntó a los apóstoles sobre cómo debía honrar a su madre, y estos fueron quienes le sugirieron ascenderla a los cielos:

—¿Qué gracias y honores, a vuestro juicio, debo otorgar a la mujer que me dio el ser? *Los apóstoles respondieron:*

—*A tus siervos les parece justo que así como tú, venciendo el poder de la muerte resucitaste y eternamente reinas, así también deberías resucitar a tu Madre y colocarla perpetuamente a tu derecha en el cielo.*

Como a Cristo le pareciese muy bien esta proposición, el arcángel Miguel presentóla inmediatamente el alma de María. El entonces la tomó en sus manos y dijo:

—*¡Levántate, Madre mía, [...], porque ese santísimo cuerpo tuyo que sin cópula carnal y sin mancha de cualquier tipo de concupiscencia concibió el mío, merece quedar inmune de la desintegración que se produce en el sepulcro!*

En aquel instante el alma de María se aproximó a su cuerpo y éste, vivificado nuevamente, se alzó glorioso, salió de la tumba y entonces mismo la Señora, acompañada y aclamada por infinidad de ángeles, subió a los eternos tálamos⁴.

Algunos autores previos indicaron que los apóstoles fueron testigos de la subida a los cielos de la Virgen María, como san Juan Evangelista:

... llevaron los apóstoles el féretro y depositaron su santo y venerado cuerpo en Getsemaní, en un sepulcro sin estrenar. Y he aquí que se desprendía de aquel santo sepulcro de nuestra Señora, la madre de Dios, un exquisito perfume. Y por tres días consecutivos oyeron voces de ángeles invisibles que alababan a su Hijo, Cristo nuestro Dios. Mas,

3 *Ibid.*, p. 345.

4 Vorágine, Santiago de la: *La Leyenda dorada*. Vol. I. Edit. Alianza Forma, Madrid, 1982, p. 481.

cuando concluyó al tercer día, dejaron de oírse las voces, por lo que todos cayeron en la cuenta de que su venerable e inmaculado cuerpo había sido trasladado al paraíso.

Verificado el traslado de éste, vimos de pronto a Isabel, [...], y a Ana, la madre de nuestra Señora, y a Abrahán, a Isaac, a Jacob y a David que cantaban el Aleluya. Y vimos también a todos los coros de los santos que adoraban la venerable reliquia de la madre del Señor. Se nos presentó también un lugar radiante de luz, [...]. Y el sitio donde tuvo lugar la traslación de su santo y venerable cuerpo al paraíso estaba saturado de perfume. Y se dejó oír la melodía de los que cantaban himnos a su Hijo, y era tan dulce cual solamente les es dado escuchar a las vírgenes; y era tal, que nunca llegaba a producir hartura.

Nosotros, pues, los apóstoles, después de contemplar súbitamente la augusta traslación de su santo cuerpo, nos pusimos a alabar a Dios por habernos dado a conocer sus maravillas en el tránsito de la madre de Nuestro Señor Jesucristo⁵.

Para otros, como Juan, arzobispo de Tesalónica, este episodio ocurrió sin que nadie estuviera presente. Y los apóstoles, cuando volvieron al sepulcro, comprobaron que la Virgen no estaba y que en su interior sólo estaba la sábana en la que fue envuelta:

Y llevándose los apóstoles el precioso cuerpo de la gloriosísima madre de Dios, [...], lo depositaron en un sepulcro nuevo [allí] donde les había indicado el Salvador. Y permanecieron unánimemente junto a él tres días para guardarle. Mas, cuando fuimos a abrir la sepultura con intención de venerar el precioso tabernáculo [...], encontramos solamente los lienzos, (pues) había sido trasladado a la eterna heredad por Cristo Dios, que tomó carne de ella⁶.

Y de ambas maneras fue representado este episodio en la pintura barroca europea. Del primer tipo, se puede destacar la obra de Alessandro Turchi (fig. 1), la cual está dividida en dos espacios: el cielo y la tierra. En el superior, aparece la Virgen María con las manos juntas, en actitud de oración, arrodillada sobre una masa de nubes en las que asciende al cielo y sobre las que también se hallan una corte ángeles que la rodean y acompañan en la subida. En la parte inferior, que se corresponde a la tierra, en un primer plano, algunos apóstoles rodean el sepulcro vacío en el que está el lienzo blanco que envolvió a la madre de Dios, y a los que esta dirige su mirada; y en un segundo plano, aparecen tres apóstoles contemplando atónitos la subida de María a los cielos.

O la de Juan Alfaro y Gómez (fig. 2), cuya escena también está dividida en dos. En la zona superior, se encuentra la Virgen María nimbada sobre una nube y elevando su mirada al cielo; mientras un grupo de ángeles la sostiene

5 Santos, A. de (2005): op. cit., pp. 321-322.

6 *Ibid.*, p. 342.

ne para ayudarla a ascender al paraíso; a su vez, otros ángeles músicos la circundan y entonan canciones de alabanzas. En la inferior, los apóstoles comprueban que en el interior del sepulcro sólo se encuentra el lienzo y unas rosas, las cuales hacen alusión al perfume que desprendía el cuerpo de María; y, en el plano del fondo, hay tres mujeres de las que dos de ellas están contemplando el milagro de la asunción, y una podría ser la Magdalena por la larga melena rubia que luce.

Fig. 1. *La asunción de la Virgen*. Alessandro Turchi. Ca. 1631- 1635. Museo del Prado, Madrid (España).



Fig. 2. *La asunción de la Virgen*. Juan Alfaro y Gómez. 1668. Museo del Prado, Madrid (España).



El segundo grupo se correspondería con aquellas representaciones en las que los apóstoles no están presentes en la asunción de la Virgen. Tal es el caso de la pintura de Juan Vicente de Ribera (fig. 3), en la que un rompimiento de gloria inunda toda la escena de nubes y la madre del Señor es ascendida, dejando atrás el féretro cerrado sobre el que van cayendo una lluvia de flores que deja al irse elevando. Un grupo de ángeles ayudan al ascenso impulsando las nubes, al mismo tiempo que fulgores descienden del cielo para iluminarla y las nubes se abren para dejarle paso. Y, en la zona más elevada, el Espíritu Santo la espera para coronarla.

Fig. 3. *La asunción de la Virgen*. Juan Vicente de Ribera. Ca. 1700. Museo del Prado, Madrid (España).



2. EL ÉXTASIS DE MARÍA MAGDALENA

Según las hagiografías y sermones sobre su vida, en el yelmo al que se retiró para realizar penitencia por sus pecados, la Magdalena era ascendida al cielo: «... todos los días en los siete tiempos correspondientes a las Horas canónicas, los ángeles la transportaban al cielo para que asistiera a los oficios divinos que allí celebraban los bienaventurados...»⁷; «... que los ángeles se le aparecían y los veía corporalmente en las siete horas canónicas. [...] y la elevaban a lo alto...»⁸; «Allí en aquel yermo seco (según se cuenta en la historia escolástica) baxavan [los ángeles] por mandado de su Señor, y tomándola en su compañía como aquella que sabía bien ayudarle, y levantándola en lo alto...»⁹; «Era levantada entre día, y noche del suelo, por ministerio de Angeles, siete veces...»¹⁰; y «Hacia vida mas de Angel, que de muger; y assi los Angeles la levantaban siete veces cada dia...»¹¹.

Estos relatos místicos dieron lugar a que algunos artistas recrearan ese 'éxtasis ascensional'. Muestra de ello es la obra de Giovanni di Stefano Lanfranco (fig. 4), de transición entre el Clasicismo italiano y el Barroco, en la que el paisaje pintado por el autor confiere dos espacios, en medio de los cuales se sitúa la Magdalena: la tierra tenebrosa e inhóspita formada por varias montañas y un lago, y el cielo nuboso por el que está siendo elevada con la ayuda de tres ángeles. La santa es representada con una larga cabellera rubia, que en vano cubre su desnudez; envejecida, lo cual queda patente en su cuerpo despojado de cualquier vestimenta, como resultado del paso del tiempo –ya habrían pasado los treinta y dos años¹² (el mayor número de estos que se encuentra en las fuentes) que estuvo de retiro en el desierto– y, por tanto, sería una de sus últimas elevaciones antes de morir; dirige su mirada hacia el cielo y abre sus brazos en señal de devoción. Los ángeles la circundan y se ayudan de un estrecho paño que han pasado por debajo de sus piernas para subirla. La mencionada desnudez de la seguidora de Jesús, así como la de los ángeles, y el paraje solitario transmiten una imagen de pureza y de íntima conexión con la naturaleza y, de este modo, con Dios.

7 Vorágine, S. de la (1982): *op. cit.*, p. 388.

8 Ferrer, Vicente santo, *Sermonario de San Vicente Ferrer*. Lunweg Editores, Valencia, 2002, p. 396.

9 Chaves, Pedro de, *Libro de la vida y conversión de santa María Magdalena*. Publicacions de l'Abadiade Montserrat, Barcelona, 2009, pp. 212, 215-216.

10 Villegas, Alonso de, *Flos sanctorum*, Imprenta de los Herederos de Maria Angela [sic] Martí, Barcelona, 1775, p. 325.

11 Ribadeneyra, Pedro de, *Flos Sanctorum, de las Vidas de los Santos*, Tomo II. Joachin Ibarra, Madrid, edición de 1761, p. 388.

12 Ferrer, V. (2002): *op. cit.*, p. 396.

En otros casos, esta elevación al cielo va a ser figurada de una manera más completa al presentar mayor número de ángeles, algunos de los cuales van a portar varios de sus principales atributos y otros van a tocar instrumentos musicales.

Fig. 4. *Asunción de la Magdalena*. Giovanni di Stefano Lanfranco. Ca. 1616. Museo Nazionale di Capodimonte, Nápoles (Italia).



3. ASUNCIÓN DE LA VIRGEN MARÍA Y ÉXTASIS DE MARÍA MAGDALENA: SIMILITUDES Y DIFERENCIAS

Ambas representaciones se caracterizan por representar momentos importantísimos para ambas mujeres, los cuales demostraban la relevancia que las dos tuvieron para Jesucristo. La Virgen María por ser su inmaculada madre y dechado de santidad en la tierra para la humanidad. Y la Magdalena por demostrar a Cristo un amor incondicional durante su vida y tras su muerte; y representar a una elevada pecadora que fue capaz, tras arrepentirse profundamente y realizar una larga penitencia, de conseguir la distinción de santa por una vida de ejemplar conversión.

Los dos episodios tuvieron en común que estas mujeres fueron elevadas al cielo en cuerpo y alma; y que hubo testigos de dichos acontecimientos. En lo referente a dicha subida, los artistas recurrieron al rompimiento de gloria con el que se demostraba la grandeza innata de María y la adquirida por la mujer de Magdala. Así, por lo general, una masa de nubes desciende del cielo, en ella se suben las dos mujeres asistidas por ángeles y se elevan hacia la bóveda celeste; donde hacen su aparición ángeles músicos que las acompañan con sus cánticos en sus excelsas subidas.

Este modelo compositivo, que se dio en la Virgen María y que se repetirá en las representaciones de la Magdalena, responde, según María Teresa Vicéns, a:

... el típico modelo renacentista [...] que presenta una composición, la mayoría de las veces de formato vertical, en la que, en la parte inferior, se han distribuido los apóstoles alrededor del sepulcro vacío, mientras que en la superior, María, asistida por los ángeles, despega hacia el cielo donde es esperada por el mismo Jesucristo o por la Trinidad. También es posible que esta llegada triunfal quede completada con la Coronación¹³.

El cual continuará durante el Barroco, llegando a desarrollarse y engrandecerse con la mística teatral barroca. De este modo, estas subidas al cielo van a presentar semejante esquema formal, llegando incluso a ser, a veces, casi idénticas. Como ejemplo de ello, para la Virgen María, se puede mencionar la obra de Juan Valdés Leal (fig. 5), en la que se emplea como recurso compositivo la dualidad del espacio tierra y cielo: en la zona inferior, en el primer plano dos apóstoles contemplan la ascensión de la madre de Dios al cielo. En el segundo plano, los apóstoles, ignorando semejante acontecimiento, miran asombrados como en el interior del féretro sólo se encuentra el paño blanco. Y, en la parte superior, la Virgen, vestida con blanca túnica

13 VICÉNS, María Teresa, *Iconografía assumptionista*. Consejería de Cultura, Educación y Ciencia D.L., Valencia, 1986, p. 79.

y manto celeste, presenta los brazos abiertos hacia la bóveda celeste, al mismo tiempo que es elevada por tres ángeles, que la impulsan y con los que ha alcanzado a una corte de ángeles que tocan instrumentos musicales y, sobre los cuales, la esperan un grupo de querubines .

Fig. 5. *La asunción de la Virgen*. Juan de Valdés Leal. Ca. 1658-1660. National Gallery of Art, Washington D. C. (Estados Unidos).



Fig. 6. *La asunción de la Virgen*. Juan Martín Cabezalero. Ca. 1665. Museo del Prado, Madrid (España).



También es digna de reseñar la obra de Juan Martín Cabezalero (fig. 6), titulada *La asunción de la Virgen*, la cual presenta una composición y características muy parecidas a la anterior. En la parte inferior, los apóstoles contemplan asombrados que el cuerpo de María ya no está en el sepulcro y, en la parte superior, la Virgen, ataviada con una túnica blanca y un manto azul y como si estuviera sentada en el trono de la gloria, es elevada por los ángeles que se distribuyen alrededor de ella. Su mirada se dirige al cielo y sus brazos abiertos denotan el júbilo y la aceptación de su destino.

O la de Juan Carreño de Miranda (fig. 7), en la cual la Virgen María aparece coronada y vestida igual que en las representaciones anteriores; pero, en este caso, sólo se muestra su ascenso rodeado de ángeles a los que señala con una mano y la otra se la lleva al pecho, mientras eleva su mirada al cielo desde donde provienen destellos de luz divina.

Fig. 7. *Asunción de la Virgen*. Juan Carreño de Miranda. Ca. Mediados del siglo XVII. Museo de Bellas Artes de Bilbao, Bilbao (España).



Y, en el caso de la Magdalena, una obra que guarda ciertos parecidos a esta última, es la de José Antolínez (fig. 8) –probablemente no muy acertada en su título–, *La asunción de la Magdalena*, donde la santa, también en posición

sedente y vestida en tonos blancos y azules, presenta los brazos cruzados sobre el pecho en señal de devoción y es elevada a los cielos por un grupo de ángeles que la rodean, a la vez que otros revolotean sobre ella y uno, de mayores dimensiones, toca un laúd para acompañar musicalmente tan extraordinario suceso. La escena distingue entre la tierra, de la que acaba de despegar, y el ámbito celestial, en el que se sumerge; el cual, el artista resuelve con una envolvente perspectiva aérea que recrea la atmósfera mística.

Fig. 8. *La asunción de la Magdalena*. José Antolínez. Ca. 1670-1675, Museo del Prado, Madrid (España).



Las similitudes establecidas entre las obras de Carreño y Antolínez son la muestra de que algunas de estas representaciones llegan a ser prácticamente idénticas, salvo algunas diferencias formales: la Magdalena de Antolínez muestra los pies desnudos y la camisa bajada a los hombros, así como algunos atributos que la acompañan; lo cual indicaría que no se trata de la Virgen María, ya que representarla así sería deshonesto e indecoroso, como así lo estableció el tratadista de arte Francisco Pacheco:

Porque, ¿qué cosa más ajena del respeto que se debe a la pureza de la Virgen Nuestra Señora que, pintándola asentada, ponerle la una rodilla cargada sobre la otra, y muchas veces los sagrados pies descubiertos y desnudos? (gracias a la Santa Inquisición que manda corregir esta libertad)¹⁴.

Fig. 9. *Asunción de la Magdalena*. José de Ribera. 1636. Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Madrid (España).



14 PACHECO, Francisco, *Arte de la Pintura*. Cátedra, Madrid, 1990, pp. 299-300.

A esto habría que añadir lo mencionado acerca de los atributos y es que, en algunos casos, los ángeles que acompañan a la Magdalena en la elevación portan sus atributos más característicos. Tales son los casos, entre otros, de las similares obras de José de Ribera (fig. 9) y Luca Giordano (fig. 10), en las que –además de la vestimenta de cilicio en la de Ribera y de la parcial desnudez de la santa en la de Giordano– el tarro de ungüentos, la calavera y las disciplinas indican indudablemente que se trata de la mujer de Magdala.

Fig. 10. *Éxtasis de santa María Magdalena*. Luca Giordano. Ca. 1660-1665. The Hispanic Museum and Library, Nueva York (Estados Unidos).



Es decir, las diferencias principales entre ellas van a ser la indumentaria, que en el caso de la Virgen María siempre será una túnica y un paño que la envuelve; y en el de María Magdalena bien puede tratarse de una túnica y un paño, un cilicio o su larga cabellera como única vestimenta –lo que hace recordar su rechazo a las comodidades terrenales y también podría hacer alusión a su vida pasada como pecadora y, por ende, indigna de llevar una vestimenta decente–. La presencia de los atributos que, en el caso de María Magdalena, van a hacer acto de presencia en algunas ocasiones. Y la finalidad de la elevación a los cielos, y es que la Virgen María subió para no volver a descender, puesto que ello conllevaba su ascenso definitivo al paraíso y con el que dejaba de existir en la tierra; y para María Magdalena suponía una de las elevaciones diarias que ocurrieron varias veces al día durante muchos, y con las que era colmada y enriquecida espiritual y materialmente. Sin embargo, por lo demás, las imágenes van a presentar la misma idea compositiva para transmitir la elevación.

Fig. 11. *La asunción de la Virgen*. Annibale Carracci. Ca. 1587. Museo del Prado, Madrid (España).



Continuando con el análisis, otras obras parecidas, pero en las que las mujeres parecen tomar el impulso y ayudar en su ascenso a los ángeles, son, para la Virgen, la de Annibale Carracci (fig. 11), en la que el espacio dividido en dos presenta en la parte inferior a los apóstoles en el sepulcro, unos comprobando que en el féretro sólo se encontraba la sábana blanca que había servido para envolver a la Virgen, y otros contemplando su subida a los cielos; y, en la parte superior, el rompimiento de gloria que crean las nubes, entre las que parecen los ángeles, con la Virgen María con los brazos abiertos y dispuesta en diagonal, lo que refuerza la idea de movimiento, como si no necesitara de más ayuda que su ímpetu.

Fig. 12. *La asunción de María Magdalena al cielo*. Domenico Zampieri. Ca. 1617-1621.
The State Hermitage Museum, San Petersburgo (Rusia).



Y, para María Magdalena, la de Domenico Zampieri (fig. 12), donde la santa, aunque atendida por los ángeles, se muestra con los brazos abiertos y con una segura predisposición en la subida, ayudando también su disposición diagonal a la idea de desplazamiento.

Fig. 13. *La asunción de la Virgen María*. Nicolas Poussin. Ca. 1630-1632. National Gallery of Art, Washington D. C. (Estados Unidos).



Fig. 14. *Tránsito de la Magdalena*. Anónimo (copia Claudio Coello). Finales del siglo XVII. Museo del Prado, Madrid (España).



En otras ocasiones, es una masa de nubes que en un rompimiento de gloria desciende a la tierra para envolver y marcar el camino que lleva al cielo a las mujeres. Prueba de ello son las figuraciones de Nicolas Poussin (fig. 13),

en la que la Virgen María, vestida con una túnica rosa y envuelta en un manto azul, ha salido del féretro, el cual contiene el lienzo que la envolvía, y desde el que parte una nube que le indica el trayecto a seguir y en el que un grupo de ángeles la ayudan al impulsarla hacia arriba, lugar al que señalan y al que ella dirige su mirada con los brazos abiertos en actitud receptiva.

Fig. 15. *La asunción de la Virgen*. José Antolínez. 1670. Museo de Bellas Artes de Asturias, Asturias (España).



Y, en el caso de María Magdalena, la pintura anónima –copia de una obra de Claudio Coello– (fig. 14) titulada *Tránsito de la Magdalena*, donde la santa, ataviada con un cilicio que denota su rechazo a los bienes terrenales y su dura

penitencia, va subida en una inmensa nube rodeada de ángeles que la han recogido en la tierra y la elevan hacia la luz que proviene de la bóveda celeste entre las nubes que se abren a su paso.

Fig. 16. *La asunción de la Virgen*. Anónimo. Fin del siglo XVII. Museo del Prado, Madrid (España).



A lo anterior habría que sumar aquellas imágenes en las que la tierra ya no aparece representada y el cielo repleto o no de nubes, con el acto de la elevación, ocupa la totalidad del plano. Caso es el de una obra del mencionado José Antolínez (fig. 15), en la que la Virgen María aparece nimbada, vestida con una túnica rojiza y un manto azul oscuro –del que la coge un ángel–, presenta los brazos abiertos, la mirada elevada al cielo y está de pie encima

de una nube, sobre la que revolotean cuatro ángeles que la acompañan en la subida. El color blanco de la nube y la piel de la Virgen y la de los ángeles contrastan con la oscuridad del fondo.

Fig. 17. *Elevación de la Magdalena*. Raffaello Schiaminossi. 1612. Philadelphia Museum of Art, Philadelphia (Estados Unidos).



O la pintura anónima conservada en el Museo del Prado (fig. 16), donde la madre de Dios aparece, con túnica rosa y manto celeste, sobre una nube con los brazos abiertos y mirando hacia arriba; a la vez que unos ángeles la asisten e impulsan en la ascensión y, también, a la nube sobre la que se encuentra. La disposición en diagonal de uno de los ángeles que parece en primer plano, así como su blanca indumentaria, denotan desplazamiento y fluidez.

Fig. 18. *Magdalena llevada por un ángel*. Guido Cagnacci. Ca. Primera mitad del siglo XVII. Galería Palatina, Palazzo Pitti, Florencia (Italia).



En el caso de la Magdalena, como obras parecidas en composición a la previamente comentada, se pueden mencionar el grabado de Raffaello Schiaminossi (fig. 17) o las pinturas de Guido Cagnacci (fig. 18) y Francesco Lupicini (fig. 19), en las que también aparece únicamente la subida de la santa al cielo por los mensajeros de Dios en medio de las nubes –en la de Schiaminossi por cinco ángeles; en la de Cagnacci, por un ángel; y en la de Lupicini por dos–.

En las tres presenta la santa las manos entrelazadas en señal de devoción y, a diferencia de otras representaciones, aparece desnuda y cubierta por su larga cabellera –y también por un manto azul en el caso de la obra de Cagnacci–. Y en las de Schiaminossi y de Cagnacci la disposición del cuerpo de la santa y la de los ángeles dibuja un zigzag que refuerzan la sensación de movimiento.

Fig. 19. *La asunción de María Magdalena*. Francesco Lupicini. Ca. 1630. Colección privada.



Fig. 20. *La asunción de la Virgen*. Luca Giordano. Ca. 1698. Museo del Prado, Madrid (España).



Continuando con la subida, después del momento de elevarse de la tierra y la llegada al espacio intermedio de nubes, la tercera etapa sería el acceso al espacio paradisiaco en el que la esperan el resto de los espíritus celestes y Dios. Como muestra de ambos casos, se pueden mencionar las obras de Luca Giordano, con *La asunción de la Virgen* (fig. 20), de gran espectacularidad por la perspectiva empleada; y la de Giovanni di Stefano Lanfranco, con *La Magdalena en Gloria* (fig. 21). En ellas, las dos mujeres presentan los brazos abiertos como intención de recibimiento y, al igual que en ejemplos anteriores, se encuentran sobre una nube que ayuda a impulsar un grupo de ángeles; pero, en estos casos, se percibe una atmósfera dorada en el culmen que indica la cercanía a la divinidad; lo cual, es matizado por la presencia de una corte de ángeles músicos que entonan cánticos celestiales y crean una atmósfera divina alejada ya de la terrenal.

Fig. 21. *La Magdalena en Gloria*. Giovanni di Stefano Lanfranco (copia). Ca. Siglo XVII. Museo del Prado, Madrid (España).



En cualquier caso, la manifestación de la alabanza mediante las mujeres nimbadas, en honor a su santidad; la presencia de los ángeles asistenciales; las nubes como elementos transportadores; y la actitud agradecida y halagada de ambas mujeres fueron los elementos principalmente característicos de sus elevaciones y glorificaciones; a la vez que unificadores entre ambas. Esto se puede ejemplificar con los grabados de Carlo Maratti (fig. 22) y el atribuido a Wenceslao Hollar (fig. 23), en los que las diferencias entre ellas son sólo los elementos propios de sus historias –el sepulcro abierto de la Virgen María– y las características iconográficas –los pies y el pecho desnudos de María Magdalena, así como estar cubierta sólo por un manto–.

Fig. 22. *La asunción de la Virgen*. Carlo Maratti. Ca. Segunda mitad del siglo XVII. The Metropolitan Museum of Art (The Met), New York (Estados Unidos).



Fig. 23. *Asunción de la Magdalena*. Wenceslao Hollar (atrib.) The Metropolitan Museum of Art (The Met), New York (Estados Unidos).



Y ya, en último lugar, es necesario hacer referencia a las versiones de estos hechos extraordinarios que experimentaron estas mujeres en las que se indicó que sólo una persona, en cada caso, fue testigo de lo ocurrido. Así, en la historia sobre la Virgen María, el pseudo José de Arimatea indicó:

... el dichosísimo Tomás se sintió repentinamente transportado al monte Olivete, y, al ver cómo el bienaventurado cuerpo se dirigía hacia el cielo, empezó a gritar diciendo: «¡Oh madre santa, madre bendita, madre inmaculada!, si he hallado gracia a tus ojos, ya que me es dado contemplarte, ten a bien por tu bondad alegrar a tu siervo, puesto que te vas camino del cielo». Y en el mismo momento le fue arrojado desde lo alto al bienaventurado Tomás el cinturón con que los apóstoles habían ceñido el cuerpo santísimo [de María]. Al recibirlo entre sus manos, lo besó, y, dando gracias a Dios, retornó al valle de Josafat.

Y encontró a todos los apóstoles [...]

Después el bienaventurado Tomás se puso a contarles cómo [...] se vio transportado al monte Olivete y tuvo ocasión de ver el cuerpo santísimo de la bienaventurada [virgen] María que subía al cielo; y rogó a ésta que le otorgara una bendición. Ella escuchó su plegaria y le arrojó el cinturón con que estaba ceñida. Entonces él mostró a todos el cinturón.

Al ver los apóstoles el ceñidor que ellos mismos habían colocado glorificaron a Dios y pidieron perdón al bienaventurado Tomás [movidos] por la bendición de que había sido hecho objeto por parte de la bienaventurada [virgen] María y haberle caído en suerte contemplar su cuerpo santísimo al subir a los cielos¹⁵.

Y, en el de María Magdalena, fueron varios los autores –Santiago de la Vorágine, Pedro de Chaves o Alonso de Villegas– quienes recogieron en sus hagiografías e historias que la subida de la santa a los cielos fue presenciada, en cierta ocasión, por un sacerdote. De todos ellos, se puede resaltar, por haber sido capital, el relato del dominico Vorágine:

... cierto sacerdote, buscando un paraje adecuado para hacer vida solitaria, fue a dar al desierto en que María Magdalena se encontraba, y construyó una celda a doce estadios de distancia de la ocupada por la santa. Un día el Señor permitió que dicho sacerdote, con sus propios ojos corporales, físicamente y con toda claridad, viera como los ángeles descendían de lo alto, llegaban a un lugar próximo a donde él se hallaba y subían al cielo llevando con ellos a una mujer; al cabo de una hora vio de nuevo cómo aquellos ángeles, cantando himnos de alabanza, descendían nuevamente a la tierra acompañando a la misma mujer que anteriormente consigo llevarán¹⁶.

De esta manera, Tomás y el sacerdote anónimo fueron los elegidos para contemplar tan gloriosos sucesos, como si vivencias de esta índole no fueran aptas para multitudes y tuvieran que ocurrir en momentos de soledad y/o en espacios poco habitados. Y de esta manera, aunque no muy frecuentemente, fueron representadas las santas en sus ascensos al cielo y con la presencia de estos testigos. Como muestra de ello es interesante mencionar el grabado atribuido a Francesco Rossellini (fig. 24), en el cual la Virgen María, enmarcada en un haz de luz, aparece subida sobre una aglomeración diminuta de nubes y rodeada de ángeles; los cuales han dejado atrás, en la tierra, su sepulcro repleto de flores –en alusión al aroma que desprendía– en un paisaje campestre. Y, arrodillado al lado del féretro, se encuentra Tomás, de espaldas al espectador, quien recibe de manos de la Virgen el cingulo.

15 Santos, A. de (2005): *op. cit.*, pp. 349-350.

16 Vorágine, S. de la (1982): *op. cit.*, p. 388.

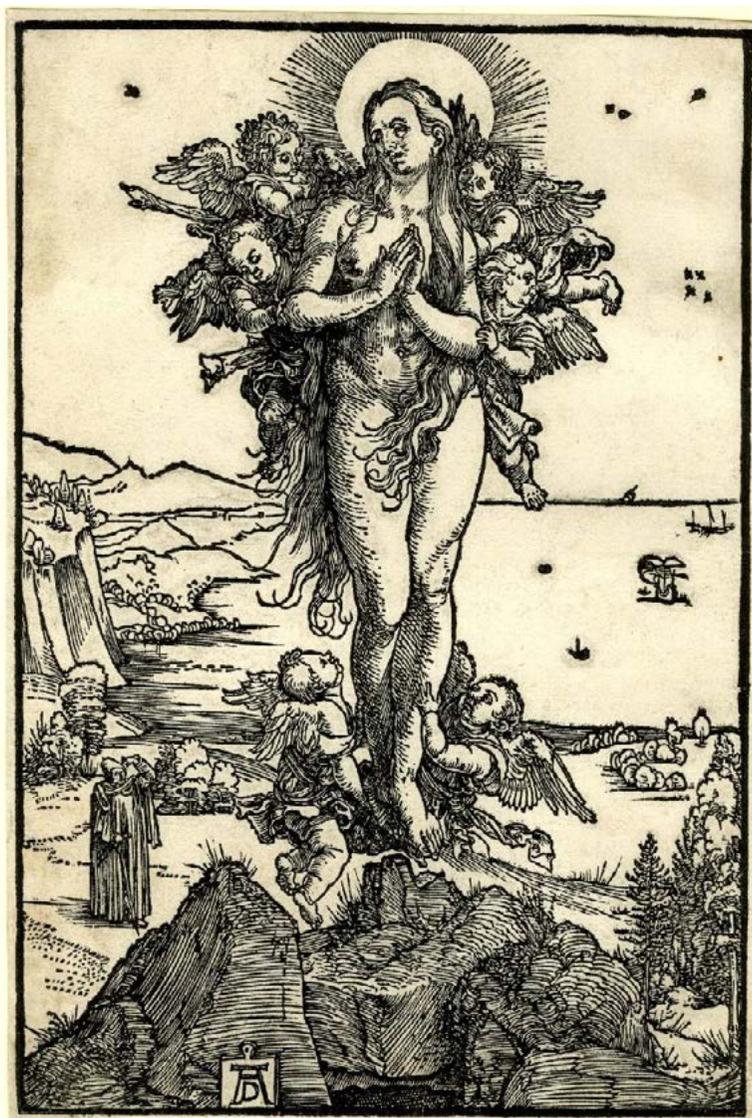
Fig. 24. *Sin título*. Francesco Rosselli (atrib.). Ca. 1490-1500. The British Museum, Londres (Reino Unido).



Y, en el caso de la Magdalena, la xilografía que realizara el destacado artista del Renacimiento alemán, Alberto Durero (fig. 25), donde aparece la santa aureolada por el sol en un paraje montañoso y marino –probablemente hacien-

do referencia a las costas de Marsella donde arribó, según las leyendas, junto a sus hermanos y demás acompañantes-, cubierta únicamente con sus largos cabellos, y siendo ascendida a los cielos por un grupo de ángeles que la sujetan por los brazos y los pies. En un segundo plano, se encuentra el sacerdote siendo testigo de tan extraordinario acontecimiento, protegiéndose los ojos del resplandor del sol y de la posible luz que desprendería el místico suceso.

Fig. 25. *La elevación de Santa María Magdalena*. Alberto Durero. Ca. 1504-1505. The British Museum, Londres (Reino Unido).



En definitiva, las diversas fuentes con sus correspondientes versiones sirvieron de referencia para que los artistas representaran, de una u otra forma, la asunción de la Virgen María y el éxtasis de María Magdalena en cuerpo y alma a los cielos. Y como las características de sendas elevaciones dieron lugar a que el esquema compositivo fuera muy similar.

REFERENCIAS

- Chaves, Pedro de, *Libro de la vida y conversión de santa María Magdalena*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2009.
- Ferrer, Vicente santo, *Sermonario de San Vicente Ferrer*. Lunwerg Editores, Valencia, 2002.
- Pacheco, Francisco, *Arte de la Pintura*. Cátedra, Madrid, 1990.
- Ribadeneyra, Pedro de, *Flos Sanctorum, de las Vidas de los Santos*, Tomo II. Joachin Ibarra, Madrid, edición de 1761.
- Santos Otero, Aurelio de, *Los Evangelios Apócrifos*. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2005.
- Vicéns, María Teresa, *Iconografía assumpcionista*. Consejería de Cultura, Educación y Ciencia D.L., Valencia, 1986.
- Villegas, Alonso de, *Flos sanctorum*, Imprenta de los Herederos de Maria Angela [sic] Martí, Barcelona, 1775.
- Vorágine, Santiago de la: *La Leyenda dorada*. Vol. I. Edit. Alianza Forma, Madrid, 1982.

PENSAMIENTO POLÍTICO DE JUAN XXIII SOBRE EL ORDEN INTERNACIONAL DEL SIGLO XX*

José Javier Lombardi Boscán**

RESUMEN

Por muchas razones como la lucidez de su pensamiento político con algún impacto en el orden internacional de su época, o su liderazgo y carisma, el papa Juan XXIII fue uno de los actores políticos más destacados del siglo XX. En este orden de ideas, el presente artículo interpreta a grandes rasgos los planteamientos más significativos del pensamiento político de este hombre insigne, con énfasis especial en su visión del orden internacional que le tocó vivir como cabeza de la iglesia católica. En lo metodológico se empleó una metodología de base documental. Todo permite concluir que la iglesia católica desempeñó un rol destacado en el mundo como agente de paz, con manifiesta capacidad en la mediación y resolución de conflictos, incluso en sociedades no cristianas. Además, la iglesia postula, en este contexto histórico, una teoría clara y coherente (su doctrina social) que apuesta para la reestructuración de sistemas políticos y económicos que dignifiquen a la persona humana y, al mismo tiempo, coadyuben en la conformación de un mundo de paz y justicia, más allá de sus ingentes conflictos por ideologías e intereses divergentes.

Palabras clave: orden internacional del siglo XX; iglesia católica; papa Juan XXIII; pensamiento político; doctrina social de la iglesia.

POLITICAL THOUGHT OF JOHN XXIII ON THE INTERNATIONAL ORDER OF THE TWENTIETH CENTURY

ABSTRACT

For many reasons, such as the lucidity of his political thought with some impact on the international order of his time, or his leadership and charisma, Pope John XXIII was one of the most outstanding political actors of the twentieth century. In this order of ideas, the present article interprets in broad strokes the most significant approaches of the political thought of this distinguished man, with special emphasis on his vision of the international order that he had to live as head of the Catholic Church. Methodologically, a documentary-based methodology was used. Everything allows us to conclude that the Catholic Church played an outstanding role in the world as an agent of peace, with a manifest capacity for mediation and conflict resolution, even in non-Christian societies. Furthermore, in this historical context, the church postulates a clear and coherent theory (its social doctrine)

* Este trabajo se desarrolló en el contexto del doctorado de Ciencia Política de la Universidad del Zulia.

** Investigador activo adscrito al doctorado de Ciencia Política de la Universidad del Zulia.

that is committed to the restructuring of political and economic systems that dignify the human person and, at the same time, contribute to the conformation of a world of peace and justice, beyond its enormous conflicts due to ideologies and divergent interests.

Keywords: 20th century international order; catholic church; pope John XXIII; political thought; social doctrine of the church.

INTRODUCCIÓN

Juan XXIII, nacido en 1881 en Bérgamo, Italia, como Angelo Giuseppe Roncalli, ejerció la máxima autoridad en la Iglesia Católica Romana en un lapso histórico de tensión internacional y graves amenazas a la paz mundial. Su pontificado, aunque de corta duración, fue trascendental en el proceso de renovación de la Iglesia y un entorno seguro y confiable para el diálogo internacional.

Conocido como “el Papa de la bondad” o el “Papa bueno”, irradiaba un espíritu de humildad y sencillez, siendo al mismo tiempo directo y activo. Convocó, aunque no llegó a verlo completado, el Concilio Vaticano II, e instituyó la Comisión para la revisión del Código de Derecho Canónico. Su pensamiento social y político se expresa principalmente en dos Encíclicas de singular importancia: *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1963). Ambas cartas proponen en términos generales, un sentido de la convivencia respetuoso de la dignidad humana, aplicable también a las relaciones entre las naciones. Juan XXIII fue beatificado por el Papa Juan Pablo II en 2000 y canonizado por el Papa Francisco en 2014.

Para el inicio de su papado en 1958 el orden internacional instituido al finalizar la II Guerra Mundial enfrentaba las mayores amenazas conocidas a la paz mundial. Con una Europa devastada por la guerra, apenas en proceso de reconstrucción, y las naciones derrotadas sometidas a un control férreo por parte de los vencedores, se consolida un orden bipolar con Estados Unidos y la Unión Soviética como extremos irreconciliables. La amenaza de destrucción nuclear, ya probada para finalizar el conflicto bélico, conduce a la aparición de la Guerra Fría.

Por su parte, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) intenta con poco éxito, establecer canales de comunicación y transmitir la idea del respeto a los derechos humanos. Aprobada en 1948, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, era poco más que una expresión de buenas intenciones: “(...) En un momento en que el mundo estaba dividido en un bloque oriental y otro occidental, encontrar un terreno común en cuanto a lo

que sería la esencia del documento resultó ser una tarea colosal" (Naciones Unidas, 1948). Este es el escenario mundial en el cual Juan XXIII inicia y desarrolla su tarea como Papa en la Iglesia Católica.

Si bien la esencia de la Iglesia Católica es estrictamente religiosa, su acción y su labor implican una intervención en la vida social porque así lo determina la doctrina cristiana que predica. Adicionalmente, la Iglesia Católica es una organización humana activa en todo el planeta, con una figura política tangible como lo es el Estado Vaticano, y que posee además una influencia poderosa que no se circunscribe a sus fieles, sino que se extiende a creyentes y no creyentes.

La visión que la Iglesia Católica tiene de la sociedad, de la economía y de la política puede ser entendida a través de la Doctrina Social de la Iglesia, formada por las enseñanzas de la Iglesia expresadas en los documentos dados por los Papas, así como: los Concilios, Sínodos y Conferencias Episcopales.

En particular, los primados de la Iglesia Católica utilizan las Encíclicas para referirse a temas de la doctrina o asuntos de vital importancia de su actualidad. Las Encíclicas son en estricto sentido, cartas dirigidas por el Papa a los obispos y fieles de la Iglesia, siguiendo la tradición epistolar del Nuevo Testamento. En su breve papado, Juan XXIII escribió ocho encíclicas, de las cuales se destacan: *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris* por su profundo contenido social. Especialmente la segunda expresa que las relaciones entre las naciones deben regirse, al igual que entre las personas, por leyes morales, el respeto y la justicia, buscando formas de convivencia en favor del bien de todos. Por su complejidad estas encíclicas serán estudiadas por nosotros próximamente en otro artículo científico.

Juan XXIII tuvo un papel preponderante en la política internacional, tal como lo demostró con su decisiva mediación en la denominada Crisis de los Misiles (1963) que puso a las dos potencias al borde de una guerra atómica. A través de sus encíclicas, estableció puntos clave para el mantenimiento de la paz mundial y el establecimiento de relaciones más equilibradas entre las naciones.

Es indudable que las condiciones y circunstancias históricas en las cuales el Papa emite estas encíclicas cambiaron sustancialmente, dejando atrás el ordenamiento bipolar para dar paso a un orden internacional multipolar. El colapso de la Unión Soviética, icónicamente representado por la caída del muro de Berlín en 1989, el proceso de unificación económica de Europa y el

ascenso de China como potencia mundial, son acontecimientos que cambiaron el panorama internacional.

El ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001 significó también la presencia de actores internacionales no estatales, tales como: grupos terroristas y cárteles de narcotráfico, que han impactado profundamente la política internacional. La reciente invasión rusa a Ucrania vuelve a poner el enfoque en las dificultades para lograr un equilibrio internacional que permita una paz duradera y estable más allá de las diferencias de foques, ideologías e intereses que caracterizan —en su devenir dialéctico— a los actores y factores de poder.

Por lo demás, el presente trabajo se divide en cinco secciones particulares pero interconectadas en su afán de interpretar —a grandes rasgos— los planteamientos más significativos del pensamiento político de Juan XXIII, con énfasis especial en su visión del orden internacional que le tocó vivir como cabeza de la iglesia católica. En la primera se describe los desafíos su pontificado en el marco del orden internacional de la época; en la segunda, se da cuenta del perfil biográfico de Juan XXIII; por su parte, en la tercera sección se aborda la influencia del papa en las relaciones internacionales como cabeza de la iglesia; en la cuarta, se analiza su visión política de las relaciones internacionales y; en la quinta sección, se explora la posición de la iglesia sobre los problemas sociales y políticos en el marco de su doctrina social; por último, se presentan las conclusiones del caso.

1. EL PONTIFICADO DE JUAN XXIII Y EL ORDEN INTERNACIONAL

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial en 1945, el panorama internacional había cambiado por completo. Los acuerdos de Potsdam y Yalta definieron un nuevo orden internacional con el surgimiento de dos bloques políticos antagónicos, Estados Unidos y sus aliados occidentales europeos y, la Unión Soviética, los cuales establecieron sus respectivas zonas de influencia en todo el mundo. Este orden internacional bipolar estuvo signado por el enfrentamiento político, ideológico, económico y militar entre las dos superpotencias, conocido como la Guerra Fría.

En este contexto histórico se desarrolla el papado de Juan XXIII, electo por el cónclave el 28 de octubre de 1958 hasta su muerte el 3 de junio de 1963. Aunque breve, el pontificado de Juan XXIII, tiene una gran trascendencia, no solamente por su activa participación y significativa influencia en los

asuntos internacionales, sino, además, por sus aportes a la adaptación de la Iglesia Católica a los tiempos modernos.

1.1. El orden internacional bipolar

La Segunda Guerra Mundial marcó profundos cambios en muchos ámbitos para la mayoría de las naciones del planeta, no solamente para los que estuvieron involucrados directamente en ella. El fin de la guerra marcó el comienzo de una nueva época, en la cual las antiguas naciones poderosas quedan sometidas al control de los vencedores. El uso de armas nucleares que sirvió para poner fin a la guerra, abrió un nuevo esquema de enfrentamiento bélico. En definitiva, a partir de 1945 se establece un nuevo orden internacional.

El mismo concepto de orden internacional ha evolucionado desde una visión estatista a una estructuración más amplia y menos rígida. En la anterior noción del sistema internacional se consideraba al Estado como el principal actor, siendo los objetivos de dicho sistema la preservación de la soberanía, la paz cimentada en el respeto a tal soberanía, la limitación del uso de la fuerza y el sometimiento de los Estados a los contratos y acuerdos suscritos libremente (Diez, 2021).

Las nuevas condiciones que genera la introducción de armas de destrucción masiva y la pérdida de influencia de las naciones imperialistas como: Alemania y Japón, debido a su derrota, pero también de otras como Reino Unido, Francia e Italia, debido a la devastación causada por la guerra, cambian por completo el panorama internacional, estableciendo un nuevo orden bipolar, donde dominan las grandes superpotencias y se enfrentan entre sí por el dominio de sus respectivas zonas de influencia.

Para que un orden internacional se mantenga es preciso que se cumplan al menos tres condiciones: tener el respaldo del poder de una o varias potencias; tener normas e instituciones con suficiente legitimidad, y; tener la capacidad, aún limitada, de resolver los conflictos. En la definición del orden internacional subyace la idea de establecer reglas racionales de convivencia que confieren beneficios a las naciones más poderosas y que permiten un equilibrio de poder entre ellas, para el logro de una relativa seguridad (Sánchez Múgica, 2018).

Los cambios que se producen en el orden internacional están relacionados en gran medida con el surgimiento o declive de estas grandes potencias. Un Estado se convierte en una potencia cuando es capaz de impulsar sus propios intereses en el ámbito internacional, expandiendo su influencia más

allá de su entorno inmediato y, además, es capaz de influir también en las relaciones internacionales con independencia de otras potencias. Obviamente, los Estados potencia cuentan con una capacidad militar suficiente, pero además es preciso que posean características económicas que le permitan sobresalir en el concierto internacional.

Morgenthau (1986) señala los factores necesarios para definir una potencia: factores estables como la geografía, la capacidad militar, los recursos naturales, la capacidad industrial y el carácter nacional, así como factores más volátiles como las cualidades del gobierno, su política exterior y el respaldo doméstico a tal política.

...ser una gran potencia y contar con la capacidad de construir y mantener un orden internacional no depende únicamente de la posesión de grandes recursos materiales en distintas áreas, sino que también está estrechamente relacionado con las nociones de "legitimidad" y "autoridad", como asimismo resulta de su habilidad para organizar y liderar la cooperación internacional (Diez, 2021: 6).

El orden internacional surgido al finalizar la Segunda Guerra Mundial adoptó una estructura bipolar, con dos grandes potencias, Estados Unidos y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Ambas potencias cumplían los requisitos expuestos por Morgenthau, aunque con estilos muy diferentes. Este orden se caracterizó por un equilibrio precario basado en las amenazas de guerra nuclear y la preservación y ampliación de sus respectivas áreas de influencia.

La Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) fundada oficialmente en 1922 había sido el resultado de la revolución bolchevique, la cual, a pesar de su nombre, no era en absoluto una federación, sino un Estado centralista y totalitario, dominada por el Partido Comunista, donde las Repúblicas que la integraban carecían por completo de autonomía, y habían sido anexadas por la vía de la invasión de sus territorios.

En términos económicos, la URSS se enfocó en el desarrollo de industrias pesadas a un ritmo de crecimiento impresionante, lo cual unido a la abundancia de recursos energéticos en su vastísimo territorio, le permitió posicionarse como una potencia mundial. Su participación en la Segunda Guerra Mundial, que le produjo una pérdida impresionante de vidas y recursos, le valió a su final, el control de Europa oriental, a través de la invasión directa o de instalación de gobiernos pro-soviéticos, así como una ampliación de su influencia en los territorios asiáticos (Velarde Rosso, 2017)

Como parte de su esencia la URSS insiste en su decisión de ampliar su esfera de influencia y su dominio político, en busca del “triumfo definitivo del socialismo” en palabras de Nikita Kruschev (Presidente del Consejo de Ministros desde 1953 hasta 1964). Con su fuerza militar reprimió las rebeliones antisoviéticas en Europa Oriental, como lo fueron los casos de Hungría y Polonia en 1956. La URSS apoyó y promovió las revoluciones socialistas en todo el mundo, como es el caso de Cuba. Al mismo tiempo, se esforzó en desarrollar un programa de armamento nuclear para hacer contrapeso a la hegemonía estadounidense, así como el progreso tecnológico en aras de la competencia por explorar el espacio exterior, conocida como la “carrera espacial”.

Los Estados Unidos, por su parte, habían emergido de la conflagración bélica mundial en condición de victoriosos, no solamente por el hecho de haber derrotado a Alemania y sus aliados, y al imperio japonés. Su territorio no había sido escenario de guerra, por lo tanto, no experimentó su devastación y aunque sufrió bajas considerables, no eran comparables a los doce millones de muertes registradas por la Unión Soviética. Por otra parte, demostró su capacidad militar y armamentista, especialmente con el uso de la fuerza atómica, que terminó poniendo fin al conflicto, con la rendición de Japón.

Tanto la industria pesada como el desarrollo tecnológico experimentaron un enorme impulso y los años de la postguerra fueron para Estados Unidos de un crecimiento económico admirable. La industria automovilística y la construcción de viviendas fueron sectores que se beneficiaron con el crecimiento de la clase media. Por otra parte, los crecientes gastos de defensa y la carrera espacial contribuyeron al desarrollo de las capacidades industrial y tecnológica.

En el plano político, Estados Unidos adoptó la política de “contención” de las aspiraciones expansionistas de la Unión Soviética. En palabras del presidente Truman (presidente de EEUU desde 1948 a 1953): “...Creo que la política de Estados Unidos debe consistir en apoyar a los pueblos libres que se resisten a ser subyugados por minorías armadas o por presiones del exterior”, esta orientación política fue conocida como la doctrina Truman (Departamento de Estado de EEUU, 2011). Acorde con esta política de contención Estados Unidos puso en marcha el denominado Plan Marshall para ayudar en la reconstrucción de Europa, consistente, en principio, en el envío de alimentos, combustible y maquinaria y, más adelante, en asistencia a la industria y estabilización de las economías de sus aliados en el mundo.

En 1949 por iniciativa de los norteamericanos se crea la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) con el fin de establecer una alianza militar frente a la amenaza de expansión de los soviéticos. Una oleada de anticomunismo en lo externo, pero también a lo interno se apoderó de Estados Unidos.

Alemania por su parte, tras la guerra quedó dividida en cuatro zonas de ocupación por parte de Estados Unidos, Francia, Reino Unido y la Unión Soviética. En 1949 se completa su división con la creación de la República Federal Alemana. La ciudad de Berlín fue dividida igualmente y levantado el muro en lo que constituía la frontera entre las dos Alemanias.

Las evidentes diferencias ideológicas y la competencia por zonas de influencia y control condujeron a estas dos potencias al enfrentamiento conocido como la Guerra Fría, las cuales, aunque se encontraban formalmente en paz se aumentaban las amenazas de una nueva guerra mundial, con el agravante de la multiplicación de los arsenales nucleares en ambos bandos que suponía la posibilidad cierta de destrucción total. En varios puntos del planeta se produjeron guerras por delegación, con la generación de conflictos auspiciados y apoyados por una u otra potencia, como las guerras de Corea y Vietnam, el financiamiento de revoluciones e insurgencias, tanto en América Latina como en África, Asia y el Medio Oriente.

La Guerra Fría tuvo algunos puntos realmente álgidos como el levantamiento del muro de Berlín, la invasión soviética a Hungría y la crisis de los misiles en Cuba. En estas situaciones de crisis, la amenaza de la guerra atómica y la destrucción mutua parecía ser mucho más tangible.

La crisis de los misiles de 1962 es probablemente el momento más icónico del enfrentamiento de las dos potencias. La decisión de la URSS de transportar e instalar ojivas nucleares en Cuba fue considerada por los Estados Unidos inadmisibles y, en consecuencia, se estableció un bloqueo naval a la flota soviética que se dirigía a la isla de Cuba. Aunque el incidente no tuvo las consecuencias devastadoras de otros enfrentamientos en el marco de la Guerra Fría, se convirtieron en dos semanas en las cuales las posibilidades de un conflicto con armas atómicas se hicieron patentes.

Las negociaciones entre Moscú y Washington contaron con la mediación no oficial del Papa Juan XXIII, para que los respectivos líderes: Nikita Krushov (Presidente del Consejo de Ministros y Primer Secretario del Partido Comunista de la URSS) y John F. Kennedy (Presidente de los Estados Unidos)

pudiesen tener un acercamiento y llevar a cabo conversaciones que culminaron en acuerdos que comprometían a la URSS a retirar el armamento nuclear de Cuba y el compromiso de EEUU de desmantelar sus misiles apostados en Turquía. Ambas potencias cedieron en sus posiciones y evitaron la escalada del conflicto.

Los enfrentamientos entre Estados Unidos y la Unión Soviética perduraron durante varias décadas. Con los acuerdos sobre la no proliferación de armas nucleares, la resolución militar de algunos de los conflictos con un alto costo para los países involucrados, y los propios problemas internos de ambas potencias, bajaron el tono de los enfrentamientos. Con la caída del muro de Berlín y finalmente la disolución de la Unión Soviética, se puso fin al periodo de la Guerra Fría.

1.2. *iglesia católica en el orden internacional*

De acuerdo con la doctrina internacionalista dominante hasta la primera mitad del siglo XX, solamente los Estados podían ser considerados como sujetos de derecho internacional. Dentro de esta visión estatista de las relaciones internacionales heredada de la tradición europea, tres condiciones deben cumplirse para que un Estado pueda ser considerado como tal: territorio, población y soberanía, siendo que la personalidad jurídica internacional solamente podría atribuirse a las entidades que cumplen con tales condiciones. Nuevas corrientes de pensamiento en el campo de las relaciones internacionales han llevado posteriormente a una orientación más amplia que incluye a actores no estatales.

El caso de Santa Sede representa un caso particular para el derecho internacional. Los Estados Pontificios bajo el mandato del Romano Pontífice que históricamente ocupaban la región central de la península italiana, desaparecieron en 1870, con el establecimiento del Estado Italiano. Reducido a los predios del Vaticano, el Papa continuó estableciendo relaciones con otros Estados a través de la Santa Sede. En 1929, con los Pactos de Letrán entre el Papa Pío XI y Benito Mussolini, se confiere al Vaticano el reconocimiento de Estado soberano, pero con características muy particulares, tanto por lo exiguo de su territorio y población, aunque con una actividad intensa en todo el mundo.

La compleja organización eclesial católica puede provocar confusión respecto al órgano al y que se atribuye la personalidad internacional: la Iglesia Católica, ente universal que agrupa a todos los bautizados bajo la potestad del Romano Pontífice; la Santa Sede, órgano central de gobierno de la Iglesia; el Papa o Romano Pontífice, que es

tanto cabeza de la Iglesia universal como de la Santa Sede, o el Estado de la Ciudad del Vaticano. Dado que la Santa Sede es el órgano gubernativo central de la Iglesia, en el que se incluye el Romano Pontífice, es lógico que se aluda a ambos indistintamente y que se atribuya subjetividad internacional tanto a la Iglesia como a la Santa Sede, incluso, a la persona del Papa. Por su parte, el Estado de la Ciudad del Vaticano poseería una personalidad internacional diferenciada (Bonet Navarro, 2014: 190).

La Iglesia Católica Romana, a través del Estado de la Ciudad del Vaticano, sin duda alguna, posee la condición de sujeto de Derecho Internacional, y es reconocido como tal, manteniendo relaciones diplomáticas con casi todas las naciones del orbe; igualmente, celebra tratados y acuerdos con la mayoría de ellas, y participa en organismos internacionales como miembro de pleno derecho.

“La representación del Estado y sus relaciones con los demás Estados están reservadas al Sumo Pontífice, que las ejerce a través de la Secretaría de Estado.

Tanto la Santa Sede, como órgano soberano de la Iglesia Católica, como el Estado de la Ciudad del Vaticano han ganado cada vez más el pleno reconocimiento de su personalidad internacional, son miembros de organizaciones internacionales, participan en conferencias internacionales y se adhieren a convenciones” (Stato della Città del Vaticano).

Poniendo de lado las consideraciones jurídicas, es indiscutible el importante papel que la Iglesia Católica tiene en el orden internacional. Si bien mantiene una posición de neutralidad en cualquier conflicto entre o dentro de los Estados, está en constante lucha por la justicia y la equidad entre las naciones.

Durante la segunda mitad del siglo XX, la Santa Sede ha desempeñado un destacado papel en la esfera internacional convirtiéndose en un activo en el ámbito de las relaciones diplomáticas. En este terreno, el objetivo del pequeño Estado ubicado en Roma, ha sido defender los Derechos Humanos en cualquier rincón del mundo, con independencia de la confesión religiosa mayoritaria de la población. La Santa Sede mantiene relaciones diplomáticas con cerca de 200 estados y está presente de manera activa en la ONU. Desde la llegada de Juan XXIII al Pontificado, los papas se han esforzado por abrirse a todo el mundo y por defender los derechos de todos los ciudadanos u hombres de buena voluntad como reflejaba Angelo Roncalli en su famosa encíclica *Pacem in Terris* (Pacheco, 2017: 110).

Aunque la figura del Papa ya no tiene la preponderancia de épocas anteriores, cuando además de su soberanía espiritual, ejercía el poder político y una influencia determinante sobre las acciones de muchas naciones, particularmente las europeas, en el presente, el Papa mantiene una influencia importante en campo internacional. La personalidad de los Papas ha determinado también el estilo de su accionar en las relaciones internacionales, y es justamente

esta característica la que le otorga al Papa Juan XXIII una especial significación en el desarrollo histórico del orden internacional en los tiempos modernos.

2. EL PAPA JUAN XXIII

Angelo Giuseppe Roncalli nació en 1881 en la provincia de Bérgamo, al norte de Italia, en el seno de una familia de modestos campesinos de larga tradición católica. A temprana edad ingresó en el seminario de Bérgamo. En 1901 continuó sus estudios en el Pontificio Seminario Romano, luego de cumplir un año de servicio militar. En 1904 fue ordenado sacerdote y al año siguiente, ya graduado como doctor en Teología, es seleccionado por el recién designado Obispo de Bérgamo monseñor Radini Tedeschi, para ser su secretario. Tedeschi sería una influencia muy importante en la vida y el pensamiento del futuro Papa. Fue en esa época también profesor en el Seminario, además de sus múltiples actividades apostólicas.

Con el inicio de la Primera Guerra Mundial en 1914, Roncalli fue incorporado a las filas del ejército italiano, en principio como sargento de sanidad, y luego como teniente capellán en el hospital militar de Bérgamo. A partir de 1921 comenzó su servicio a la Santa Sede, nombrado por el Papa Benedicto XV como presidente para Italia de la Obra Pontificia para la Propagación de la Fe. En 1925 fue ordenado Obispo y nombrado como Visitador Apostólico para Bulgaria, luego elevado a Delegado Apostólico. Años más tarde, en 1934 fue enviado con ese mismo cargo a Turquía y Grecia. Estos cargos le permitieron entrar en contacto con las iglesias del Oriente, con el credo ortodoxo y demás comunidades cristianas no católicas, así como el mundo musulmán, destacándose siempre como una figura conciliadora.

En 1944, aun sin haber finalizado la Segunda Guerra Mundial, fue nombrado por Pío XII como Nuncio Apostólico en París, delicada tarea para un país devastado por la guerra y sufriendo las consecuencias de la invasión alemana. En tal cargo permaneció hasta 1953 cuando fue elevado a Cardenal y nombrado Patriarca de Venecia.

Tras la muerte de Pío XII, el 28 de octubre de 1958 fue elegido Papa, tomando el nombre de Juan XXIII. Aunque su pontificado fue breve, de solamente cinco años, fue sumamente intenso: convocó el Sínodo Romano, creó la Comisión para la revisión del Código de Derecho Canónico, publicó nueve encíclicas, entre ellas, las dos de mayor relevancia en materia social y económica, además de numerosas cartas apostólicas, mantuvo contacto con los jefes de Estado más influyentes, y convocó y organizó la celebración

del Concilio Vaticano II, presidiendo la primera sesión y dejando ordenada su secuencia, la cual fue respetada por su sucesor, Pablo VI.

En sus cinco años como Papa, el mundo entero pudo ver en él una imagen auténtica del Buen Pastor. Humilde y atento, decidido y valiente, sencillo y activo, practicó los gestos cristianos de las obras de misericordia corporales y espirituales, visitando a los encarcelados y a los enfermos, acogiendo a personas de cualquier nación y credo, comportándose con todos con un admirable sentido de paternidad (Santa Sede, 2014, p. 365).

Su propósito como pontífice fue poner a la Iglesia Católica a tono con los tiempos modernos, con una mayor apertura y una renovación en las actitudes y acciones del cristianismo. Su muerte acaecida el 3 de junio de 1963 fue lamentada no solamente por los millones de fieles católicos, sino por el mundo entero. En el año 2000 fue beatificado por el Papa Juan Pablo II y en 2014 canonizado por el Papa Francisco I.

3. LA INFLUENCIA DEL PAPA EN EL CAMPO DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES

Si bien la historia muestra que durante muchos siglos la Iglesia Católica detentó un poder político inmenso, con la Edad Moderna se impone una visión secularizada del Estado, que bajo la influencia de la doctrina racionalista del derecho natural redefine las relaciones Estado-Iglesia, con la preponderancia de la autoridad estatal y el sometimiento de la Iglesia. Sin embargo, ello no ha significado la desaparición de la influencia que tiene la Iglesia Católica Romana en muchos ámbitos, incluyendo además del social, el económico y el político.

La actividad del máximo jerarca de la Iglesia Católica sustancialmente es de naturaleza religiosa, tal como su investidura lo exige, sin embargo, los Papas han tenido una influencia significativa en el desarrollo de diversos acontecimientos políticos.

La presencia internacional de la Iglesia Católica obedece al hecho de que los más de mil trescientos millones de católicos romanos se encuentran repartidos por todo el mundo, y si bien su actividad primordial es espiritual, la obra de la Iglesia es también social, lo cual se evidencia en tareas relacionadas con la educación, la salud, la asistencia social y la defensa de los grupos más pobres de la sociedad.

En el campo de las relaciones internacionales, la Iglesia mantiene relaciones diplomáticas con la mayoría de los Estados. La diplomacia se moviliza a través de la Secretaría de Estado y las Nunciaturas apostólicas que funcionan en todo

el mundo. Posterior al Concilio Vaticano II, el número de representaciones diplomáticas creció de manera extraordinaria. Por una parte, el proceso de descolonización, particularmente en África y Asia, incorporó nuevos Estados al orden internacional. Muchas naciones recién independizadas asumían las relaciones con la Iglesia como una forma de consolidar su reconocimiento internacional.

La formalización de relaciones diplomáticas con los nuevos Estados compensó el cierre de muchas nunciaturas en la Europa del Este, debido a la presión de la URSS, que proscribió las prácticas religiosas en las naciones bajo su esfera de influencia. Por otra parte, la ampliación de las actividades misioneras de la Iglesia también marcó la necesidad de establecer comunicaciones más estrechas con países de tradición no católica.

También tiene representación frente a organismos internacionales que se ocupan de materias de interés social, o que tienen relación con el hombre y su realización integral, como la paz, los derechos humanos, la cultura y la ciencia, y la defensa de grupos vulnerables en la sociedad como la infancia, la mujer, la esclavitud, las minorías étnicas, pobreza y desarrollo, etc. A estas organizaciones o reuniones asisten delegados y observadores representando a la Santa Sede o al Papa como jefe del Estado Vaticano, según el objetivo de la reunión. La Santa Sede tiene desde 1967 un Observador permanente en la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

Los Delegados y Observadores de la Santa Sede, pese a estar revestidos de carácter diplomático, no realizan una actuación política, sino espiritual. La función pastoral prima sobre la diplomática porque la finalidad de la Iglesia se orienta a la promoción de los bienes espirituales incluso en el ámbito de la vida civil (Bonet Navarro, 2014: 210).

Otro de los mecanismos de acción de la Iglesia en el campo internacional son los acuerdos y convenios internacionales. Estos acuerdos de los Estados con la Santa Sede conocidos como Concordatos son la vía para establecer medios de cooperación entre la Iglesia y los entes gubernamentales, puesto que regulan la participación de la Iglesia en funciones de asistencia social. Son igualmente la vía para garantizar la libertad de los católicos para expresión de su religión.

Sin embargo, los medios de actuación internacional por excelencia de la Iglesia han sido su participación como mediador en los conflictos. De acuerdo con el Derecho Internacional son tres los mecanismos a utilizar: la mediación, el arbitraje y los buenos oficios. La mediación se utiliza cuando

las partes en conflicto recurren a un tercero, en este caso, la Santa Sede, para intentar llegar a acuerdos que eviten un enfrentamiento más grave.

El mediador facilita las negociaciones y presenta posibles soluciones, tratando de convencer a las partes a aceptar los términos. Una de las condiciones favorables de la Iglesia en su papel de mediador es su neutralidad y la ausencia de intereses económicos con cualquiera de las partes. En el caso del arbitraje, hay una elección por las partes para que decida al respecto del conflicto, es decir, las partes recurren a un tercero para que adopte una solución que debe ser aceptada.

Siendo que los Estados son libres para escoger a un árbitro internacional, una vez aceptado el arbitraje, están obligados a respetar y acatar la resolución que determine el árbitro en decisión razonada y conforme a derecho. Por último, los buenos oficios son una vía mucho menos comprometida tanto para los Estados en conflicto como para el mediador, puesto que su papel se reduce a ser intermediario entre las partes, alentándolos a llegar a soluciones satisfactorias para poner fin a la disputa.

En variadas oportunidades los Papas han servido como mediadores en conflictos internacionales, tanto por su carácter de neutralidad y por su empeño en la búsqueda de soluciones pacíficas, como por sus cualidades diplomáticas. Las experiencias en el servicio diplomático de quienes posteriormente han llegado a ser Papas les han permitido servir eficientemente como mediadores. Tal es el caso de Juan XXIII.

La experiencia de Roncalli como delegado Apostólico, primero en Bulgaria y luego en Grecia y Turquía le valió el contacto con el mundo del Oriente. Su aproximación tanto a las autoridades como a las mismas comunidades religiosas fue moderada y sosegada, profundamente orientada por la concordia y el entendimiento mutuo. Estas cualidades le permitieron intervenir en momentos de altísima tensión internacional durante la Crisis de los Misiles en Cuba.

Por último, aunque no tienen ningún basamento en el ordenamiento jurídico internacional, el Papa utiliza su condición de máxima autoridad de la Iglesia para tomar posición en los distintos acontecimientos de relevancia mundial. Así, los llamados a la paz y al diálogo entre naciones en conflicto están presentes en las intervenciones públicas del Papa. Si bien estas actuaciones no tienen ningún peso jurídico, si pueden tener influencia en el ámbito internacional.

4. VISIÓN DE LA POLÍTICA INTERNACIONAL DE JUAN XXIII

La Iglesia Católica no se presenta como un Estado más en el concierto internacional, sino que además su estructura y su acción están presentes en todo el mundo, constituyéndose en un elemento de particular importancia en el análisis político. La figura del Papa, su mas alta autoridad, representa un liderazgo mundial y en muchos casos un mediador eficaz en conflictos internacionales.

El estudio de su visión e interpretación del orden internacional constituye un aporte de especial significación, debido a su particular concepción del ser humano y de la sociedad. Tal como lo declara el Papa Francisco: "La Santa Sede no busca interferir en la vida de los estados", sino que observa "las problemáticas que afectan a la humanidad", para "ponerse al servicio del bien de todo ser humano" y "trabajar por favorecer la edificación de sociedades pacíficas y reconciliadas" (Cubías, 2019).

5. LA POSICIÓN DE LA IGLESIA SOBRE LOS PROBLEMAS SOCIALES Y POLÍTICOS: LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Es imposible desvincular a la Iglesia Católica Romana de su origen y esencia religiosa: "La Iglesia sirve para comunicar (no para imponer) la vida y la verdad fundamental de Jesús: que Dios es amor gratuito y no reflejo de los poderes de este mundo, para reconocer y afirmar a otros y dar la vida por ellos es la clave del sentido" (Ugalde, 2013); es decir, su objetivo fundamental se dirige a propagar la fe y predicar la Palabra de Dios, pero tampoco puede negarse su relevancia en el contexto político, sobre todo en la política internacional, dado que al mismo tiempo es una organización humana, con relevancia y significación global.

La principal misión de la Iglesia Católica es espiritual, pero su accionar tiene un impacto en todo el mundo y su influencia se extiende tanto a los católicos como a los no católicos. Si bien la Iglesia Católica insiste en que su obrar trasciende lo terrenal y está orientado a los asuntos de la fe en Dios, también asume al ser humano en su integridad, lo cual incluye los ámbitos social, político y económico. Para la Iglesia, el ser cristiano es un ser social, y el cristianismo asume, por tanto, un modo particular de vivir en sociedad derivado de las enseñanzas de Jesús. Esta es la fundamentación de la Doctrina Social de la Iglesia.

Los principios de la doctrina social de la Iglesia son principios sociales. Esto significa que la Iglesia los reconoce como propios de toda sociedad, y no solo de una sociedad 'buena', 'justa' o 'cristiana'. Los mismos textos mag-

isteriales los proponen, ciertamente, de modo prescriptivo, como ideales o modelos según los cuales debería ordenarse la sociedad, pero también de modo simplemente analítico, como elementos que de hecho son constitutivos de toda forma de vida política: como principios 'normativos', pero antes como principios propiamente 'constitutivos'. (Letelier, 2017: 90)

La Doctrina Social de la Iglesia puede ser definida como el conjunto de las enseñanzas de la Iglesia en materia social, económica y política, que surge de los documentos y escritos principalmente elaborados por el Papa, pero también por obispos y organizaciones eclesiales. Está obviamente fundamentada en las revelaciones del Evangelio, pero encuentra su base en el derecho natural, así como en la reflexión teológica y la experiencia evangelizadora.

La Doctrina Social de la Iglesia instruye sobre los problemas de diversa naturaleza que afectan a las personas, a la sociedad y a la comunidad internacional. El Consejo Pontificio "Justicia y Paz" ha reunido todas estas enseñanzas en el Compendio de la Doctrina social de la Iglesia. Sus orígenes se remontan a la célebre encíclica de León XIII *Rerum Novarum*, fechada en 1891, la cual versa principalmente sobre el trabajo y las condiciones de los trabajadores. Esta es la primera encíclica con contenido social, a la cual le seguirían otras tantas.

Los documentos de la Doctrina Social de la Iglesia se dirigen principalmente a los católicos y, en particular, a quienes tienen la responsabilidad de las tareas de propagación de la fe, obispos y demás pastores de la Iglesia. Sin embargo, con la encíclica de Juan XXIII *Pacem in Terris* dirigida a: "Todos los hombres de buena voluntad", se amplía el alcance de la doctrina, en el convencimiento de que son enseñanzas que pueden ser reconocidas por toda la humanidad.

...las enseñanzas de la Doctrina Social de la Iglesia, tienen tres características: Es una síntesis teórica, es decir un conjunto de principios, que abarcan todos los aspectos del orden temporal o de la realidad humana. Tiene un alcance práctico, puesto que la teoría o el magisterio ilumina la acción y el compromiso de los cristianos en la vivencia de la fe, en relación con la razón y las realidades históricas sociales. Y finalmente es moralmente obligatoria para los cristianos, deben vivirla, transmitirla y actuar según sus principios (Escobar Delgado, 2012: 103).

Los principios de la Doctrina Social de la Iglesia son de carácter general, aplicables a todas las condiciones de la vida humana, pero al mismo tiempo establecen pautas de acción para la convivencia social, puesto que se basan en valores universales de verdad, libertad y justicia.

A pesar de que hay desacuerdo en cuántos y cuáles son los principios de la Doctrina Social de la Iglesia, puesto que unos son derivados de otros, la mayoría de autores coincide en cuatro fundamentales: en primer lugar, y como base de todos los demás está la dignidad de la persona humana y luego tres principios sociales, el bien común, la subsidiaridad y la solidaridad. Estos principios no solamente se aplican en el nivel individual, sino que son igualmente válidos para las relaciones entre las naciones.

El principio de la *dignidad de la persona humana* es señalado por la Doctrina Social de la Iglesia como fundamento universal de los principios sociales: "...el hombre es necesariamente fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales." El hombre por su naturaleza sociable no puede ser reducido a una individualidad aislada, ni tampoco a un simple componente de un grupo social.

"La natural sociabilidad del hombre le exige que se una a otros para vivir de modo proporcionado a su dignidad, pues, aunque ese bien al que está llamado es poseído de modo rigurosamente personal, considerado en sí mismo y en las condiciones que hacen posible su obtención es siempre un bien común, es decir, simultáneamente suyo y de su prójimo" (Letelier, 2017: 104).

El principio de la dignidad del ser humano parte del concepto de que el hombre fue creado por Dios a su imagen y semejanza, por lo tanto, cada vida, individualmente considerada, debe ser respetada. Este principio lleva a dos consecuencias importantes: la obligación de proteger la vida humana y la igualdad fundamental de los seres humanos. El derecho a la vida de cada persona y el rechazo a cualquier tipo de discriminación, son por lo tanto esenciales, según este principio, y se ve reflejado en la Declaración de los Derechos Humanos. Del principio de la dignidad de la persona humana se derivan otros elementos de la Doctrina Social de la Iglesia igualmente importantes, como lo es el bien común.

El principio del bien común implica la plena realización de la persona, tanto en su condición espiritual como material, lo cual hace necesario el cumplimiento de varias condiciones como el respeto a la persona humana, el bienestar social y la paz y la seguridad de un orden justo.

"El bien común es el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las personas, asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro pleno de la propia perfección y desarrollo integral. Por lo tanto, ha de ser el objetivo último que debe orientar toda acción social y política. Requiere la capacidad y la búsqueda constante del bien de los demás como si fuese el propio bien. Es un deber de todos los miembros de la comunidad humana nacional e internacional, según las

capacidades de cada uno, reconociendo que la responsabilidad máxima compete al Estado, pues es la razón de ser de la comunidad política" (Escobar, 2012: 106).

Este principio está mucho más imbricado en la concepción de la vida social, ya que a pesar de que su aplicación en última instancia conduce a una garantía para el desarrollo integral de la persona, éste no puede lograrse sino a través de un justo ordenamiento de la vida social, política y económica.

El bien común no consiste en la simple suma de los bienes particulares de cada sujeto del cuerpo social. Siendo de todos y de cada uno es y permanece común, porque es indivisible y porque sólo juntos es posible alcanzarlo, acrecentarlo y custodiarlo, también en vistas al futuro. Como el actuar moral del individuo se realiza en el cumplimiento del bien, así el actuar social alcanza su plenitud en la realización del bien común. El bien común se puede considerar como la dimensión social y comunitaria del bien moral (Pontificio Consejo « Justicia y Paz », 2005, No. 164)

El bien común debe estar por encima del interés individual, porque no es posible la realización plena de la persona si no es a través del desarrollo de la comunidad que le rodea. Por su parte, el principio de **subsidiaridad** se aplica a las relaciones entre las sociedades intermedias y el Estado, y se enuncia de esta manera:

...una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándola de sus competencias, sino que más bien debe sostenerla en caso de necesidad y ayudarla a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común (Centesimus annus, 1991, p.48).

Según este principio de la Doctrina Social de la Iglesia, las sociedades más desarrolladas o con mayores recursos están llamadas a colaborar y apoyar a las de menor desarrollo o que se encuentran bajo su dominio o dependencia, pero el principio de subsidiaridad asigna a las comunidades subordinadas o grupos minoritarios la obligación de dar solución a sus problemas con su propio esfuerzo y los recursos disponibles, con lo cual afianzan su autonomía.

Las sociedades superiores no deben coartar las acciones de las comunidades intermedias y dependientes tendientes a su desarrollo autónomo e integral, aunque al mismo tiempo, deben prestar su ayuda y colaboración cuando los recursos no sean suficientes, o las metas a lograr estén por encima de las capacidades de las sociedades menores. "La auténtica subsidiaridad hará que la sociedad se consolide en democracia y participación, favoreciendo el accionar político y el ejercicio de la autoridad, así como la eficiencia social" (Escobar

Delgado, 2012: 108). Este principio de subsidiaridad tiene implicaciones políticas en cuanto a la forma de organización de la sociedad, e inclusive del Estado.

Por último, la solidaridad como principio asume la interdependencia entre las personas y las comunidades y, por extensión, a toda la humanidad. Implica la imposibilidad de lograr el bienestar solamente para algunos, si otros padecen por la injusticia o por la carencia de lo indispensable.

La Doctrina Social de la Iglesia está lejos de considerar la solidaridad como un mero sentimiento de comprensión hacia las personas que sufren alguna carencia o sufrimiento. Se entiende como la firme determinación de asumir las responsabilidades que son compartidas para la consecución del bien común y el desarrollo integral, a través del ejercicio de la justicia y la fraternidad. Cada uno de los miembros de la comunidad debe ser responsable de todos sus integrantes.

Otros importantes principios son también elementos significativos de la Doctrina Social de la Iglesia, tales como el destino universal de los bienes, la participación social, la opción preferencial por los pobres. Todos ellos fundamentados en el principio de la dignidad de la persona humana.

CONCLUSIONES

Todo permite concluir que la iglesia católica desempañó y, hasta cierto punto desempeña en el presente, un rol destacado en el mundo como agente de paz, con manifiesta capacidad en la mediación y resolución de conflictos, incluso en sociedades no cristianas. Además, la iglesia postula una teoría clara y coherente (su doctrina social) que apuesta por la reestructuración de sistema políticos y económicos para que dignifiquen a la persona humana y, al mismo tiempo, coadyuben en la conformación de un mundo de paz y justicia, más allá de los ingentes conflictos por ideologías e intereses divergentes.

En este contexto histórico de la guerra fría se desarrolla el papado de Juan XXIII, electo por el cónclave el 28 de octubre de 1958 hasta su muerte el 3 de junio de 1963. Aunque breve, el pontificado de Juan XXIII, tiene una gran trascendencia, no solamente por su activa participación y significativa influencia en los asuntos internacionales, sino, además, por sus aportes al complejo proceso de adaptación de la Iglesia Católica a los tiempos modernos.

La Segunda Guerra Mundial marcó profundos cambios en muchos ámbitos para la mayoría de las naciones del planeta, no solamente para los que estuvieron involucrados directamente en ella. El fin de la guerra marcó el comienzo de una nueva época, en la cual las antiguas naciones poderosas

quedan sometidas al control de los vencedores. El uso de armas nucleares que sirvió para poner fin a la guerra, abrió un nuevo esquema de enfrentamiento bélico. En definitiva, a partir de 1945 se establece un nuevo orden internacional de franco carácter bipolar.

La Iglesia Católica Romana, a través del Estado de la Ciudad del Vaticano, sin duda alguna, posee la condición de sujeto de Derecho Internacional, y es reconocido como tal, manteniendo relaciones diplomáticas con casi todas las naciones del orbe; igualmente, celebra tratados y acuerdos con la mayoría de ellas y participa en organismos internacionales como miembro de pleno derecho.

Aunque la actividad del máximo jerarca de la Iglesia Católica sustancialmente es de naturaleza religiosa, tal como su investidura lo exige, sin embargo, los Papas han tenido también una influencia significativa en el desarrollo de diversos acontecimientos políticos, como lo evidencia su rol de mediador por ante la crisis de los misiles de 1963.

El mediador facilita las negociaciones y presenta posibles soluciones, tratando de convencer a las partes a aceptar los términos. Una de las condiciones favorables de la Iglesia en su papel de mediador es su neutralidad y la ausencia de intereses económicos con cualquiera de las partes. En el caso del arbitraje, hay una elección por las partes para que decida al respecto del conflicto, es decir, las partes recurren a un tercero para que adopte una solución que debe ser aceptada.

En cualquier circunstancia la sante sede supone que su visión e interpretación del orden internacional constituye un aporte de especial significación, debido a su particular concepción del ser humano y de la sociedad. Tal como lo declara el Papa Francisco: "La Santa Sede no busca interferir en la vida de los estados", sino que observa "las problemáticas que afectan a la humanidad", para "ponerse al servicio del bien de todo ser humano" y "trabajar por favorecer la edificación de sociedades pacíficas y reconciliadas" (Cubías, 2019).

En lo concreto, Juan XXIII actúa en el orden internacional de su momento no de forma ambiguo, sino bajo la claridad que le aporta la doctrina social de la iglesia, que puede ser definida como el conjunto de las enseñanzas de la Iglesia en materia social, económica y política, que surge de los documentos y escritos principalmente elaborados por el Papa, pero también por obispos y organizaciones eclesiales. Está obviamente fundamentada en las revelaciones del Evangelio, pero encuentra su base en el derecho natural, así como en la reflexión teológica y la experiencia evangelizadora.

El principio de la dignidad de la persona humana es señalado por la Doctrina Social de la Iglesia como fundamento universal de los principios sociales: "...el hombre es necesariamente fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales." El hombre por su naturaleza sociable no puede ser reducido a una individualidad aislada, ni tampoco a un simple componente de un grupo social.

De igual modo, el principio de la dignidad del ser humano parte del concepto de que el hombre fue creado por Dios a su imagen y semejanza, por lo tanto, cada vida, individualmente considerada, debe ser respetada. Este principio lleva a dos consecuencias importantes: la obligación de proteger la vida humana y la igualdad fundamental de los seres humanos. El derecho a la vida de cada persona y el rechazo a cualquier tipo de discriminación, son por lo tanto esenciales, según este principio, y se ve reflejado en la Declaración de los Derechos Humanos. Del principio de la dignidad de la persona humana se derivan otros elementos de la Doctrina Social de la Iglesia igualmente importantes, como lo es el bien común.

Por su parte el principio de subsidiaridad de la Doctrina Social de la Iglesia, postula que las sociedades más desarrolladas o con mayores recursos están llamadas a colaborar y apoyar a las de menor desarrollo o que se encuentran bajo su dominio o dependencia, pero el principio de subsidiaridad asigna a las comunidades subordinadas o grupos minoritarios la obligación de dar solución a sus problemas con su propio esfuerzo y los recursos disponibles, con lo cual afianzan su autonomía.

Por último, la solidaridad como principio asume la interdependencia entre las personas y las comunidades y, por extensión, a toda la humanidad. Implica la imposibilidad de lograr el bienestar solamente para algunos, si otros padecen por la injusticia o por la carencia de lo indispensable.

En las relaciones internacionales la Doctrina Social de la Iglesia está lejos de considerar la solidaridad como un mero sentimiento de comprensión hacia las personas que sufren alguna carencia o sufrimiento. Se entiende como la firme determinación de asumir las responsabilidades que son compartidas para la consecución del bien común y el desarrollo integral de naciones enteras, a través del ejercicio de la justicia y la fraternidad. Cada uno de los miembros de la comunidad internacional debe ser responsable de todos sus integrantes, entendidos como personas y comunidades diversas.

REFERENCIAS

- Bonet Navarro, J. (2014). *La relevancia internacional de la iglesia católica*. **Anuario de derecho canónico**, (03): 185-215.
- Cubías, M. (18 de octubre de 2019). *Vatican News*. Obtenido de Papa a embajadores: favorecer la edificación de sociedades pacíficas: <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2019-01/papa-cuerpo-diplomatico-discurso-2019.html>
- Departamento de Estado de los EE. UU. (24 de diciembre de 2021). *Reseña de la historia de los Estados Unidos de América*. Obtenido de Oficina de programas de información internacional : https://ar.usembassy.gov/wp-content/uploads/sites/26/2016/10/Capitulo-12_Estados-Unidos_en_la_posguerra.pdf
- Díez, E. (2021). *El orden internacional y las estrategias de las grandes potencias*. En M. Colotta, **Manual de relaciones internacionales** (págs. 50-69). Buenos Aires: Teseo.
- Escobar Delgado, R. (2012). *La doctrina social de la iglesia: fuentes y principios de los derechos humanos*. **Revista Prolegómenos**, 15 (30), 99-117.
- II, J. P. (1991). *Centesimus annus*. Vaticano : Imprenta de la Santa Sede.
- La Santa Sede. (2014). *Perfil biográfico de Juan XXIII*. Bogotá: Dogma.
- Letelier-Widow, G. (2017). *¿Qué son los principios de la doctrina social de la Iglesia?* **Theologica Xaveriana**, 67 (183), 85-111.
- Morgenthau, H. (1986). *Política entre las naciones*. Buenos Aires: Grupo editor latinoamericano..
- Organización de Naciones Unidas. (18 de febrero de 1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos. Historia de la Declaración*. Obtenido de Naciones Unidas: <https://www.un.org/es/about-us/udhr/history-of-the-declaration>
- Pacheco Barrio, M. (2017). *Las relaciones internacionales de la santa sede y la ONU como garantes de los derechos humanos en el mundo*. **Revista Aquitas**, (09), 91-114.
- Pontificio Consejo « Justicia y Paz ». (12 de marzo de 2005). Vatican. Obtenido de Compendio de la doctrina social de la iglesia : https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html
- Sánchez Mugica, A. (2018). *El orden mundial y la reconfiguración hegemónica en el siglo XXI*. **Revista mexicana de ciencias políticas y sociales**, 63 (233), 365-388.

Ugalde, L. (05 de mayo de 2013). *UCAB Universidad Católica Andrés Bello*. Obtenido de ¿Para qué sirve la Iglesia?: <http://w2.ucab.edu.ve/opinion-ugalde/items/para-que-sirve-la-iglesia.html#:~:text=La%20Iglesia%20sirve%20para%20comunicar,es%20la%20clave%20del%20sentido>.

Velarde Rosso, J. (2017). *Breve revisión a la historia de la Unión Soviética en el centenario de la Revolución Rusa*. **Revista Ciencia y Cultura**, 22 (38), 85-120.

PINCELADAS DE LA HISTORIA DE MARACAIBO A TRAVÉS DE ALGUNOS DE SUS PROTAGONISTAS, 1745-1800

María Dolores Fuentes Bajo *

RESUMEN

El presente trabajo se propone un acercamiento al Maracaibo de finales de la colonia a partir de cuatro historias protagonizadas por burócratas, clérigos y algunas mujeres que tuvieron una vida enigmática.

Palabras clave: Historia de Maracaibo, Época colonial.

BRUSHSTROKES OF THE HISTORY OF MARACAIBO THROUGH SOME OF ITS MAIN CHARACTERS, 1745-1800

ABSTRACT

The present work proposes an approach to Maracaibo at the end of the colony through out four stories that were conducted by bureaucrats, clergymen and some women, who had an enigmatic life.

Keywords: History of Maracaibo, Colonial Period.

La investigación que aparece recogida en estas páginas persigue reconstruir algunos pormenores de la vida de Maracaibo en las últimas décadas de la colonia. Para ello hemos partido de datos custodiados en los archivos sobre una serie de personajes vinculados directa o indirectamente con la gobernación. De esta suerte, veremos en este trabajo las aventuras y desventuras de cuatro hombres, dos mujeres adultas y una niña quien, a pesar de sus pocos años, a punto estuvo de ser excomulgada, sin olvidar el cisma que provocó entre los representantes del monarca.

* Natural de Jaén (España), es doctora en Historia por la Universidad de Granada y profesora titular de Historia de América desde 1988. Profesora Titular de Universidad y Colaboradora Honoraria de la Universidad De Cádiz (España). Primero impartió clases en la Universidad de Granada (1979-1996), trasladándose más tarde a la Universidad de Cádiz (1996-2017). Continúa en la actualidad su carrera universitaria en calidad de colaboradora honoraria. Especializada en Historia de Venezuela, ha impartido clases en distintas universidades latinoamericanas, correo electrónico: mdolores.fuentes@uca.es, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3671-1333>

El primero de los apartados está dedicado al gobierno de la región, mediado el siglo XVIII, y a la gestión bastante accidentada, por cierto, de un marino vasco metido a burócrata. Le sigue un epígrafe, al que hemos dado el número dos, donde se abordan los mecanismos que regulaban el paso a Indias (en este caso, a Maracaibo) analizando las contradicciones que pueden observarse en algunos de sus trámites, tomando como referencia lo sucedido a un contador de la Real Hacienda de Maracaibo. Por su parte, el apartado tercero trata de sintetizar 30 años de la vida de una pareja enfrentada en una demanda de esponsales que nos da pie para ofrecer algunas valoraciones sobre la justicia en el contexto colonial. Termina nuestro trabajo en una iglesia de Maracaibo, la más antigua del lugar, y en lo ocurrido a raíz de unos edictos del obispo que pusieron en pie de guerra a autoridades civiles y eclesiásticas.

Hemos considerado clarificador un cuadro explicativo en las últimas páginas que quiere ser una síntesis de los temas abordados, al tiempo que aporta datos de sus problemáticos actores y, en algunos casos, de la relación existente entre ellos.

Las historias recogidas en nuestro estudio se apoyan en fuentes archi-vísticas. En este sentido, se han consultado legajos de diferentes secciones del Archivo General de Indias (Caracas, Santa Fe, Quito, Santo Domingo y Contratación), si bien, en menor medida, se han estudiado también los fondos de otros repositorios como el Archivo General de Simancas, el Archivo Histórico Diocesano y el Archivo Histórico Provincial, estos dos últimos radicados en Cádiz.

1. FRANCISCO DE UGARTE O DE CÓMO DESCUBRIÓ EN MARACAIBO UNA REGIÓN DIFÍCIL DE GOBERNAR ¹

La primera historia que nos proponemos sacar a la luz se relaciona con un gobernador de Maracaibo de mediados del XVIII. En efecto, se trata de Francisco de Ugarte, que oriundo del País Vasco (Idiazábal), llegó por primera

1 Para el estudio de Francisco de Ugarte recomendamos legajos de tres secciones del Archivo General de Indias de Sevilla (en adelante, AGI): Caracas 52, 144, 145 y 146; Santa Fe 576 y 764, y, por último, Quito 299 y 313. En dos publicaciones hemos esbozado algunos de los aspectos abordados en este artículo: *Gobernar en una provincia de frontera, 1750-1775*. En *Revista Historias, Métodos y Enfoques* nº 1, 2008, pp. 9-28; y en el trabajo titulado, *En principio emigraron las ideas... Transferencia de pautas de gobierno y realidad colonial. Maracaibo, Venezuela, 1750-1800*. En Xose Ramón CAMPOS ÁLVAREZ (Editor): *Migración e globalización. Área de Historia de América. Facultade de Historia. Universidade de Vigo*, 2009, pp. 181- 192.

vez allí en 1751, tras una brillante carrera en la real armada ².

Pero la provincia tenía diferentes flancos abiertos y no se lo pondría nada fácil al nuevo gobernador. Emplazada en una zona periférica de la América colonial, sin recursos mineros de interés en esa época y con una población indígena especialmente hostil, había tenido un proceso de formación largo en el tiempo y, sobre todo, difícil, que comenzó a finales del siglo XVI y había durado casi una centuria. A lo largo del Siglo de las Luces, las autoridades de Madrid estuvieron interesadas en un mayor control de determinados dominios por su valor estratégico, entre otros, en uno que mucho tiempo después recibiría el nombre de Venezuela. Con esta finalidad se introdujeron una serie de reformas políticas y económicas de gran calado, aunque tardías.

En lo que a nosotros afecta, la parte occidental de ese enorme territorio, la gobernación de Mérida, La Grita y Ciudad de Maracaibo, fue incorporada primero al Virreinato de Nueva Granada y, ya en el último cuarto de siglo, se decidió integrarla en la Capitanía General de Venezuela, proceso que no se pudo consolidar al verse interrumpido por la crisis monárquica de 1808 y la cadena de acontecimientos que le siguieron, entre otros uno muy importante, el estallido de los primeros brotes independentistas.

Pero centrándonos en nuestro tema, señalaríamos que la gestión de gobierno de Francisco Ugarte coincide en el tiempo con los incipientes intentos de los virreyes neogranadinos por hacerse presentes en la región. Su relación con los vice soberanos fue variable, dependiendo de su mayor o menor injerencia en los asuntos de la gobernación. De esta suerte, está documentado que su trato con José Alfonso Pizarro fue cordial y exento de problemas, no así con su sucesor, José Solís Folch de Cardona, debido a un interés creciente de Santa Fe de Bogotá por supervisar en última instancia todo lo relacionado con Maracaibo.

Pero disponemos de otros muchos datos que inciden igualmente en el fuerte carácter de Ugarte y en la severidad de sus medidas de gobierno. Están documentadas, en este sentido, sus problemáticas relaciones con otros oficiales reales de Maracaibo, oriundos de la península Ibérica como él. Es el caso, sin ir más lejos, de José Armesto Sotomayor (del que volveremos a hablar en otro apartado), contador a la sazón de la Cajas Reales, a quien llegó

2 Por tónica general, la Corona pensó en militares oriundos de la metrópoli para gobernar la zona que, como iremos descubriendo a lo largo de este artículo, se puede calificar de auténtica zona de frontera. Gracias a este tipo de candidatos, argumentaba, se aseguraba que mantendrían el orden en la provincia con mano dura y que no se dejarían contaminar por las presiones de los grupos de poder locales.

a tener encerrado durante casi un año. La documentación disponible en el Archivo de Indias no ofrece detalles de a qué obedeció el severo castigo que decidió darle Ugarte.

Sea como fuere, parece que el número de descontentos fue en aumento, a medida que pasaba el tiempo, dirigiendo sus quejas a instancias superiores. De hecho, llegó a ser suspendido Ugarte por algún tiempo, ejerciendo de gobernador interinamente Antonio Guill y Gonzaga, mientras se procedía a restaurar la calma en la ciudad.

No obstante, Francisco de Ugarte recuperó su puesto en Maracaibo, prueba evidente de que, cuando se lo proponía, sabía actuar con diplomacia y habilidad, en este caso para algo tan importante como era captar la atención de sus protectores. Sabemos así que su gestión de gobierno, una vez solventadas sus dificultades, se alargó hasta 1758.

No podemos cerrar aquí, sin embargo, la página destinada a Ugarte pues debemos hacer mención de nuevas situaciones de crisis relacionadas con él. Nos tenemos que referir para comprender esto a su juicio de residencia. Explicaremos brevemente en qué consistía: era una suerte de control del funcionariado indiano que tenía lugar una vez terminada su gestión, momento en que los posibles perjudicados o agraviados podían expresar libremente los motivos de su malestar, concluyendo, de ser necesario, con severas penalizaciones para el oficial real en cuestión.

Pues bien, a la espera de la celebración de este necesario trámite, Ugarte se vio obligado a permanecer en Maracaibo. Ello coincidió con la llegada de un nuevo gobernador que la Corona había tenido a bien designar: Francisco Moreno de Mendoza (de un hijo suyo, de nombre Jaime, hablaremos por cierto después). Era español como Ugarte, concretamente de la provincia de Málaga (Ronda). Pero la historia reveló que tenían otros muchos puntos en común. De esta suerte, la convivencia pacífica entre ambos personajes fue breve, al tener Moreno de Mendoza un apego al poder y un carácter, tanto o más difícil que su predecesor. Ugarte denunció en diferentes escritos que su casa se vio violentada y que le privó de forma arbitraria de bienes que consideraba de primera necesidad:

“... Fuele nombrado por sucesor Dn. Francisco Moreno con quien usó de las mayores atenciones y su mujer con la de aquel, pero a estímulos del tesorero de aquellas Cajas y con el dispendio de 2000 doblones... empezó a tirarle por los medios más escandalosos; sufrió tres prisiones, y el refugio de cuatro meses y medio sin auto-

ridad alguna, ni otro motivo que el de su antojo; habiéndole hecho 5 embargos de bienes, y vendidole en el último todos sus muebles, hasta la olla, en que estaba la comida del día..³

No podemos precisar hasta qué punto estas amargas denuncias contra Moreno respondían a la realidad. Lo que sí está documentado es que, con carácter extraordinario, ya que la norma no lo contemplaba así, las circunstancias tan extremas que se vivieron en Maracaibo por el enfrentamiento entre los dos gobernadores (el antiguo y el recién nombrado) aconsejaron la marcha inmediata del primero.

Francisco de Ugarte, buscó a sus valedores en Madrid pues estaba claro que en caso de dificultades como las vividas, que ponían en entredicho toda su carrera al servicio de la Corona, era de todo punto necesario defender su causa directamente ante las autoridades peninsulares.

Demos, sin embargo, un salto en el tiempo. Situémonos ahora a mediados de la década de los 60 de ese siglo XVIII. De nuevo la historia nos devuelve a Maracaibo, donde encontramos de regreso a Ugarte, después de su estancia en Madrid, en la que había logrado recuperar el favor de los poderosos.

El juicio de residencia no podía dilatarse indefinidamente si bien, guiados por supuestos criterios de funcionalidad, se acordó hacer coincidir en el tiempo los juicios de tres gobernadores: Francisco Miguel Collado (antecesor de Ugarte), el del propio Francisco Ugarte y, en tercer y último lugar, el de su sucesor Francisco Moreno de Mendoza, cuyo periodo de gobierno había concluido ya.

Un nuevo nombre reseña la documentación de estos años como gobernador, Alonso del Río y Castro, quien parecía más pausado e inteligente que sus antecesores, al menos en apariencia, aunque no por ello tuvo capacidad para controlar los sucesos que se vivieron en la ciudad, tras volver a coincidir personalidades tan explosivas como las de “nuestros” protagonistas.

Que tenía otro talante Alonso del Río quedó demostrado en el recurso empleado para aplacar los ánimos de nuevo enardecidos y que, gravemente, se habían trasladado a la población. Efectivamente como recogía una carta dirigida a Arriaga, confió en una novena a San Francisco. Literalmente escribía el gobernador:

“... consideré precisa alguna providencia cristiana para que llamando la atención de los oyentes, se viese a lo menos en el público alguna disposición a la tranquilidad; y valiéndome de el motivo de la novena de San Francisco Javier se dispuso en ella una seria

3 Representación de Francisco de Ugarte, sin fecha, posterior a marzo de 1764 (AGI, Caracas 145).

misión por el superior y padres jesuitas de la residencia que tienen en esta ciudad, después de la que, ya tenía algunas esperanzas de conseguir el fin de mi solicitud...⁴

Nos quedamos con esta anécdota, con este remedio salvífico al que acudió Del Río. Las fuentes no nos dicen nada del efecto que tuvo en la ciudad y sus habitantes, y si logró, como esperaba el nuevo gobernador, poner fin a los problemas.

Ocurriera de esta forma o no, lo que sí puede advertirse es que no afectó negativamente a Francisco de Ugarte que, como registran los documentos, se vio recompensado con un nuevo destino, la gobernación de Guayaquil. Corría el año de 1770 (Cardozo, 1991; García, 1869; Giraldo, 1954; Izard, 1987; Lombardi, 1985; Morón, 1987; Parra, 1984).

2.- LOS SECRETOS DE LOS OFICIALES REALES: JOSÉ ARMESTO Y LUCIANA DE LA CUESTA⁵

Nuestra segunda historia está también ambientada en Maracaibo, pero solo en parte. Es una historia incompleta, llena de silencios y, lo que creemos, medias verdades. Está protagonizada por una pareja, cuya vida parece salida de una novela y no de serios legajos de archivo.

En un principio, debemos confesarlo, nuestro objetivo era otro; pretendíamos hacer un estudio del que eran protagonistas diferentes mujeres gaditanas vinculadas de alguna forma a Maracaibo, sin embargo, al descubrir entre ellas a Luciana de la Cuesta y topár con las primeras dificultades para reconstruir su historia, decidimos cambiar nuestra investigación, centrándonos exclusivamente en ella, en un intento de averiguar, aunque no fuera tarea fácil, a qué obedecían las contradicciones que claramente podían detectarse al indagar en su vida.

Por otra parte, su "marido", poniendo entre comillas esta palabra, ya que incluso cabe la posibilidad de que no existiera vínculo marital entre ellos, planteaba igualmente muchas interrogantes en relación a su identidad. A lo que se agregaba su trágico final, cuestión que nunca se aclaró suficientemente.

Expongamos esta nueva historia de forma ordenada, en la medida de lo posible. Los archivos gaditanos fueron básicos para conocer algunos datos

4 Carta del gobernador Alonso del Río a Julián de Arriaga, de Maracaibo 5 de septiembre de 1765 (AGI, Caracas 145).

5 La historia de Luciana y José Armesto está documentada en diferentes archivos: Archivo Histórico Diocesano de Cádiz (AHDC), Expedientes Matrimoniales, 2185, Año 1738; Archivo Histórico Provincial de Cádiz (AHPC), Protocolos Cádiz 1447, 1448 y 2158; AGI, Contratación 5487, N3, R8; AGI, Santo Domingo 649; AGI, Caracas 31, 34, 154, 276, 370 y 391. Algunas de las hipótesis formuladas aquí las recogimos en el artículo "Palabras y silencios en la emigración a América, 1708-1770". Revista Dos Puntas Año IX, nº 16, 2017, pp. 107-134

de la infancia de Luciana de la Cuesta, como el nombre de sus padres y su estrecha relación con Bilbao, primero, y, después, con Granada y Cádiz. En esta última ciudad Luciana, una niña de apenas 12 años, contraería matrimonio con alguien mucho mayor que ella, Sebastián Parceró. Los repositorios gaditanos arrojan igualmente información sobre los años siguientes. De esta suerte, el Archivo Diocesano guarda un expediente matrimonial de 1738 en el que Luciana de La Cuesta, al (muy) poco tiempo de quedar viuda, presentaba una serie de testigos para que corroboraran su estado de viudedad y dieran fe de que reunía los requisitos necesarios para contraer nuevas nupcias. Es aquí cuando queda registrado Armesto como el hombre elegido para convertirse en segundo marido. En las últimas páginas de esta documentación, anotaban las autoridades eclesiásticas la celebración del enlace.

De otro lado, y con algunos años de diferencia, se encuentra en el Archivo de Indias una licencia de viaje de 1746 a favor de Armesto, nombrado contador de la Cajas Reales de Maracaibo. En su instancia, especificaba el interesado, le acompañaría su criado, sin hacer mención alguna de su esposa. Viene a cuento recordar aquí que la legislación colonial, si bien fomentaba la emigración a Indias, era muy puntillosa en algunas cuestiones. De esta forma, los hombres casados, en el supuesto de emprender el viaje en solitario, debían contar por escrito con la autorización expresa de sus esposas. Pero en el caso de la licencia solicitada por Armesto, no figuraba nada de esto.

Pero hay más, pues los datos que aporta este documento y los que pueden leerse en el expediente matrimonial no coinciden del todo. En el del obispado, el contrayente se hacía llamar Lorenzo Armesto Mariño, mientras que el solicitante del correspondiente permiso para embarcarse a Venezuela era José Armesto Sotomayor. Deberíamos hacer algunas precisiones con respecto a la cuestión planteada. En aquella época se observaba un criterio distinto en relación a los apellidos de una persona, de esta forma un mismo individuo podía ser conocido en una etapa de su vida con unos apellidos y, en otra, constar la utilización de otros, sin que fuera extraño o se considerara irregular. Por esta razón también, miembros de la misma familia podían aparecer en los documentos con apellidos distintos.

Pero no deja de ser verdad, como sostienen algunos autores, que el viaje a América pudiera ocultar otras intenciones. En este sentido, se convertiría en la excusa perfecta para comenzar una nueva vida, dejando atrás lazos familiares que podían haberse convertido en asfixiantes. En este orden de ideas, la lejanía

de las provincias de ultramar haría posible esta transcendental decisión. En este contexto, bien podía el interesado pensar en hacer un pequeño (o gran) cambio en sus apellidos, asegurándose así que las autoridades difícilmente pudieran dar con su persona, en el caso de ser reclamado desde la península Ibérica⁶.

Luciana de la Cuesta, en los años 70 del siglo XVIII, después por tanto de la muerte de Armesto y cuando pretendía reclamar ante las autoridades competentes un montepío de viuda, se valía de argumentos un poco ingenuos para explicar la no coincidencia de datos de su segundo esposo. Así refería que el nombre completo de Armesto era "Lorenzo Andrés José", si bien desde siempre había preferido ser conocido por "José", debido a "... la devoción que decía sentir hacia el patriarca Señor San José". Luciana no se detenía en sus documentos en la no coincidencia del segundo apellido: Mariño, en los expedientes del obispado; Sotomayor en la licencia de la Casa de la Contratación.

Otro punto que debería ser esclarecido sobre Luciana de la Cuesta, estaría en relación con Maracaibo. Se ha dicho en párrafos anteriores que no acompañó a su esposo en su viaje como flamante contador de la Real Hacienda de Maracaibo. Parece, según afirmaron testigos presentados por ella, que con posterioridad sí llegó a ir allí, aunque se trataba de declaraciones muy imprecisas que no puntualizaban en qué momento realizó su supuesto desplazamiento o la duración de su estancia en la ciudad.

Lo que está documentado, sorprendentemente, es una licencia de embarque a favor de esta mujer con un destino americano muy diferente. El citado documento, expedido en 1744, la facultaba para viajar a Cuba, desde donde la reclamaba un tío materno suyo, Gabriel José Zubrieta⁷

El descubrimiento de esta licencia de la Casa de la Contratación arrojaba serias dudas sobre nuestro personaje, máxime cuando hacía referencia a ella únicamente como viuda de Sebastián Parceró. A la altura de 1744, según se ha señalado con anterioridad, Luciana llevaba ya algunos años casada con su segundo marido. Supuestamente.

6 No fueron pocos los casados que vieron la emigración a América desde esta perspectiva. Las esposas acudieron a diferentes instancias para que se les obligara de nuevo a hacer "vida maridable", según expresión de la época.

7 Como se ha mencionado, la Corona alentó a sus súbditos a viajar a las provincias de ultramar, si bien procuró que lo realizaran de una forma controlada. Los interesados debían explicar en la solicitud de licencia cuales eran los motivos de su marcha, debiendo presentar una "carta de llamada" donde un familiar radicado ya en Indias los reclamara para que vivieran en su compañía, asegurándoles unas condiciones de vida mejores que las que dejaban.

Pasemos a otro punto de nuestra complicada historia y hagamos referencia a la estadía de José Armesto en Maracaibo. Sabemos, en este sentido, que se alargó veinte años, de 1646 a 1767, teniendo oportunidad de colaborar con distintos gobernadores que ya hemos tenido ocasión de citar (Collado, Ugarte, Moreno de Mendoza y, en último lugar, Del Río). En las fuentes se recogen sobre todo sus diferencias con Francisco Ugarte, mientras que apenas se hace mención de lo ocurrido con los otros gobernadores, prueba quizá de unas relaciones más cordiales.

Los datos que restan pertenecen ya al final casi de esta “historia novelada”. En octubre de 1767 moriría asesinado José Armesto Sotomayor en Maracaibo. Desconocemos los detalles de su muerte, al menos los que podrían ser significativos, mientras que disponemos de información sobre temas muy secundarios⁸. Sí consta que colaboró en la investigación de los hechos un joven militar de nombre Rafael Delgado, al que dedicaremos uno de los apartados de este artículo.

El punto final se lo debemos a Luciana de la Cuesta, que algunos años después de la desaparición de Armesto, ensaya el papel de viuda desconsolada, pidiendo a las autoridades una ayuda. Es entonces cuando acompaña sus peticiones de diferentes testigos afectos a ella que tratan de limar o justificar sus contradicciones, según el caso (De la Pascua, 1998; Gálvez, 1997; Martínez, 1983; Otte y Albi, 1988; Sánchez y Testón, 2008).

3. LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA EN EL MARACAIBO DEL SETECIENTOS: JAIME MORENO Y BÁRBARA SÁNCHEZ⁹

Nuestra tercera historia tiene de peculiar el estar documentada casi treinta años, de 1770 a 1797. Parte de una demanda de esponsales, lo que nos ha dado pie para analizar diferentes temas en relación a las especiales características de la administración de la justicia en el contexto colonial.

Comenzaremos diciendo sobre sus protagonistas, Bárbara Sánchez y Jaime Moreno, que se encontraban relacionados con otros personajes ya menciona-

8 Recogen los legajos, por ejemplo, que hubo un número importante de detenidos y que la cárcel de la ciudad no era suficiente para custodiarlos, razón por la que llegó a pensarse en construir otra más grande; también se nos informa con todo detalle de que algunos de los acusados, quizá los de mayor importancia, lograron fugarse y que entre los sospechosos había una mujer muy conocida en los círculos de poder de Maracaibo, Bárbara Hernández Villamil, que recibió un trato especial por su estrecha relación con el gobernador Alonso del Río.

9 La documentación sobre esta demanda de esponsales puede consultarse en AGI Caracas 156 A, 240, 267, 412 y 882; AGI, Contratación 5501, N2, R12; AGI, Santo Domingo 649, 658 y 663; Archivo General de Simancas (AGS), Secretaría de Guerra 7175, 61; 7178, 21; 7229, 32. En la Revista Dos Puntas publicamos un adelanto de esta investigación en el artículo titulado, “Amor y desamor en el Maracaibo colonial (1770-1797)”. Revista Dos Puntas, Año X, nº 18, 2018, pp. 62-86.

dos, sobre todo en lo que se refiere a Jaime. Era hijo de Francisco Moreno de Mendoza, el gobernador de Maracaibo que sucedió a Francisco de Ugarte y que tanta inquietud había provocado también entre la población. Igualmente debemos pensar que conocería necesariamente al contador José Armesto, con quien colaboraría su padre estrechamente, así como a Rafael Delgado, casado con una prima suya y que, cuando se fecha esta demanda matrimonial, era castellano de la Barra de Maracaibo. En definitiva, pues, estaba vinculado Jaime Moreno estrechamente con las autoridades coloniales y sabía moverse con soltura en esos medios. Cuestión que debemos tener presente para poder comprender el desarrollo de los acontecimientos.

De Bárbara Sánchez, en cambio, no tenemos demasiados datos, por no decir que apenas disponemos de ellos. La creemos natural de Maracaibo y era huérfana de padre desde muy joven¹⁰. En los documentos se cita el nombre de su madre, María Muñoz de Alvarado, porque intervino en las primeras demandas de su hija representándola; poco podemos decir de unas hermanas "doncellas" de Bárbara que vivían en la casa familiar y que nuestra protagonista sencillamente mencionaba de esta manera. Pero, aparte de estos pocos datos familiares, no se sabe mucho más de Bárbara; podemos suponerla de origen modesto y, en cuanto a su relación con las capas de población más encumbradas de Maracaibo, diríamos que era poca o ninguna¹¹. Al menos, en las etapas iniciales del contencioso.

Distinguiríamos una serie de etapas en esta nueva historia marabina que nos proponemos abordar. Así hablaríamos, como si se tratara de una obra literaria, de tres momentos diferentes: uno inicial, que servirá al lector para conocer el contexto donde se mueven sus protagonistas y a ellos mismos; otro momento intermedio, donde la trama gana en complejidad, y una etapa final, en la que se asiste al desenlace de los acontecimientos narrados.

Sobre el inicio de la historia, la etapa previa al conflicto y a la intervención de los jueces, diremos que está escasamente reseñada y que la conocemos de forma indirecta. Este tiempo, aproximadamente entre 1770 y 1782, es recordado por sus actores años más tarde o, mejor dicho, reinventado, ajustándolo en función de lo que convenía a sus intereses legales.

Bárbara lo evocará ante las autoridades eclesiásticas ofreciendo una imagen de sí misma muy acorde con los valores de la época. De esta suerte,

¹⁰ Su padre, Nicolás Francisco Sánchez de Agreda, había sido sargento mayor de milicias y alférez real.

¹¹ Debemos suponer que en el pleito objeto de estudio hay de trasfondo la calidad inferior de Bárbara, motivo de peso según Jaime Moreno para eludir el compromiso.

se detendrá en la pérdida de su virginidad, justificando su entrega a Jaime Moreno por la promesa de matrimonio que le hizo en ese momento. Sin embargo, Jaime estará interesado en dar publicidad a una carta escrita por la propia Bárbara, en un afán de descalificarla y mostrar una faceta de ella no precisamente del gusto de los jueces. El contenido de la carta, extractado por el propio Jaime, contenía expresiones muy subidas de tono en donde llegaba a confesarle Bárbara nada menos que “lo quería más que a Dios”, prueba evidente, según Jaime Moreno, de la catadura moral de la mujer.

De estos años de convivencia de la pareja tenemos otros datos, algunos muy cotidianos y, por esa razón, interesantes. De esta suerte, en algún documento llega a decirse que en la casa de Bárbara “se cosía” la ropa de Jaime Moreno, algo significativo que nos está hablando de una relación muy estrecha¹². En este tiempo ocurriría también algo importante, el nacimiento de Antonio José, considerado siempre hijo de Jaime Moreno.

Avanzando en el tiempo podríamos señalar una nueva etapa, la segunda, que abarcaría de 1783 a 1787. Ocurren entonces algunas novedades en la relación de la pareja, que no se pueden especificar, pero que motivarían cierta desconfianza en Bárbara sobre el futuro de su relación y la decidirían a expresar sus quejas al vicario, en compañía de su madre.

Serán años de cierta dificultad para Jaime Moreno, al empezar a ser presionado por las autoridades eclesiásticas en orden a que cumpliera la palabra dada a Bárbara Sánchez. Por esos años hace acto de presencia en Maracaibo Juan Ramos de Lora, primer obispo de la recién creada diócesis de Mérida-Maracaibo. Misionero franciscano procedente del Norte de México, se propuso extirpar de raíz toda suerte de pecados públicos, al tiempo que afianzar la organización eclesiástica de la provincia. En cuanto a su carácter y escaso don de gentes, guardaba parecido con personajes ya citados en el artículo como los gobernadores Ugarte o Moreno de Mendoza. En este sentido sus relaciones con las autoridades coloniales no fueron nada fluidas en muchos momentos, de lo que tendremos ocasión de citar otros ejemplos.

En lo que atañe al joven Jaime Moreno, se verá encerrado en la cárcel de prevención, a instancias del obispo reformador, no teniendo resultado alguno las estrategias ideadas por sus protectores. M^a Teresa Rodríguez de Balbás,

12 En torno a los años 70, los padres y hermanos de Jaime Moreno dejaron Maracaibo, trasladándose a Caracas, antes de su definitivo regreso a la península, como recoge la documentación. No es extraño que, en este contexto, Bárbara Sánchez y su familia abrieran las puertas de su hogar al joven Jaime que había quedado solo, atendiendo a sus pequeñas necesidades.

su madre, consiguió inútilmente una licencia del monarca para que Jaime pudiera viajar a la península y reunirse con ella en Ronda, donde había fijado su residencia tras quedar viuda, alegando ante las autoridades sus muchos años y que quizá se tratara de la última oportunidad de ver a su querido hijo. Aunque fueron argumentos que seguro conmoverían a las autoridades, se proponían realmente alejar a Jaime de Maracaibo y de las demandas de Bárbara Sánchez.

Otros familiares, como Joaquín Moreno de Mendoza, tío de Jaime, desearon igualmente librarlo del atolladero, aunque sin fortuna. El castellano de la Barra Rafael Delgado, también pariente, sugirió para poner fin al contencioso, que se le ofreciera una importante dote a Bárbara Sánchez, lo que le permitiría contraer matrimonio con quien deseara. También otros personajes intervinieron en el asunto y ofrecieron soluciones: Salvador Muñoz, que de forma interina gobernó Maracaibo, propuso que Jaime se casara con su propia hija, de nombre Carmelita, sin las amonestaciones y trámites al uso, para poder hacerlo más rápido¹³. En la lista figura el último un médico que se hizo famoso en Maracaibo y que en principio había llegado en el séquito del obispo Ramos Lora, Sebastián Guzmán, quien llegó a certificar que Jaime Moreno se encontraba enfermo¹⁴.

Llegaríamos así a la etapa final de esta historia que situaríamos entre 1787 y 1797. Son unos años de los que disponemos de mucha menos información. Una novedad significativa se refiere a que Jaime Moreno consiguió liberarse de Juan Ramos de Lora y de las estrictas medidas dictadas contra él. En efecto, después de la muerte del obispo en 1790, apenas se encuentran alusiones a la demanda matrimonial, aunque su aparente triunfo no duraría eternamente.

Mencionar, en otro orden de ideas, que Moreno seguiría valiéndose de aquellos recursos aprendidos a lo largo de los años, en un intento de continuar eludiendo sus obligaciones en lo que concernía a Bárbara Sánchez. Hay constancia, en este sentido, de que barajó de nuevo la posibilidad de viajar a la península Ibérica, valiéndose de aquella real licencia conseguida a instancias de su madre, años atrás, pero todos sus esfuerzos fueron inútiles.

En lo que respecta a los posibles aliados que pudo tener en esta etapa final, no se dispone de muchos datos. Puede aventurarse que siempre contó si no con el apoyo, sí con la complicidad de las autoridades coloniales, en

13 El astuto obispo Ramos de Lora sospechó desde el primer momento la complicidad entre el gobernador y Jaime Moreno y cuidó de que el clero de Maracaibo estuviera alerta y no participara en la celebración de algo tan irregular y penado como era un matrimonio clandestino.

14 Este médico terminó teniendo serios roces con el prelado. No es extraño que se decantara del lado de Jaime Moreno en el pulso que mantuvo esos años con Ramos de Lora.

especial de los gobernadores de Maracaibo. En este sentido, Joaquín Primo de Ribera, disculpaba con cierto paternalismo los errores de juventud que hubiera podido cometer Jaime Moreno, encomiando sus méritos:

... "Y que sería muy útil el que continuara su mérito en otra parte en donde sin duda se olvidaría de algunos enlaces (sic) con que se ha ligado, procedentes del *ardor de la mocedad* que ha pasado en esta ciudad, por lo cual lo halla digno de la gracia que sea del soberano agrado de V.M"¹⁵

En lo que se refiere al desenlace de esta demanda matrimonial, consta que 1792 fue un año clave para el tema que estudiamos, pues se fecha entonces la sentencia del cardenal patriarca de las Indias y vicario general castrense a favor de Bárbara Sánchez. No obstante, Jaime Moreno consiguió algunos años más diferir su cumplimiento, mediante recursos ante diferentes instancias. En efecto, no es hasta 1796 cuando se fecha una real licencia autorizando su matrimonio con Bárbara.

Y nuestra historia está ya casi por concluir. El matrimonio puede que se celebrara poco antes de concluir el año de 1797, si hacemos caso a que, en el mes de septiembre, para finalizar todas las formalidades, se requería un último documento (Candau, 2016; Dueñas, 2016; Lavallé, 1999; Lavrin, 2005; Pellicer, 2004; Rípodas, 1977; Rodríguez, 1998; Seed, 2005; Tovar, 2012).

4. SUCESOS DE UNA MISA DE NAVIDAD. RAFAEL DELGADO Y CARMEN, SU HIJA DE 10 AÑOS¹⁶

Llegamos así a la última historia marabina que queremos recuperar. En ella de nuevo descubriremos en sus protagonistas a personajes de una extraordinaria fortaleza; los nombres de algunos de ellos ya los conocemos por haber tomado parte directa o indirectamente en otros contenciosos reseñados. Los hechos que nos proponemos estudiar tienen de peculiar que sucedieron en una fecha y en un espacio concreto, a diferencia por ejemplo de la complicada historia de Armesto y Luciana de la Cuesta que hemos tratado de reconstruir, no sabemos si con fortuna o no, a lo largo de un buen número de años y desde distintos escenarios a un lado y otro del Atlántico.

15 Se trata de una nota al margen, de Maracaibo 24 de diciembre de 1790, inserta en una instancia de Jaime Moreno, de Mérida 24 de noviembre de 1790 (AGS, Secretaría de Guerra, 7175, 61).

16 El tema tratado está recogido en los siguientes documentos: AGI, Caracas legajos 10, 23, 27, 31, 99, 113, 146, 152, 375 y 952; AGI, Santa Fe, 727; AGS, Secretaría de Guerra 7168, 13; 7176, 42; 7180, 13 y 7327, 81. Aconsejamos la lectura de dos artículos nuestros: La justicia de un obispo. Los difíciles comienzos de la diócesis de Mérida-Maracaibo, 1784-1790. En *Procesos Históricos*, nº 7, 2005, 19 páginas, y *Crónica de una pequeña historia de Maracaibo. La vestimenta femenina y las autoridades de la colonia*. En *Estudios Humanísticos*, Nº 8, 2009, pp. 205-224.

La narración podemos comenzarla haciendo referencia a Juan Ramos de Lora y a unos edictos suyos que se hicieron públicos en las iglesias de Maracaibo la Navidad de 1789. Se ha hecho ya mención en otra publicación del afán reformador de este obispo misionero y de cómo los cambios que se propuso llevar a cabo en la diócesis no siempre fueron bien entendidos. Igualmente, conviene recordar que su trato no era fácil, aunque parece que eso era común a otros personajes designados por la Corona para que la representaran en esta región de frontera.

Debemos mencionar igualmente el nombre de un vicario, Juan Antonio Troconis, a cuyo cargo estaba la iglesia más antigua de Maracaibo, uno de los templos donde se dio a conocer la normativa del nuevo obispo, causando un cierto revuelo en la feligresía, aunque dejamos para más adelante explicar el por qué¹⁷. Solo viene al caso destacar el nombre de una feligresa muy joven de nombre Carmen, convertida de manera involuntaria (o no) en protagonista principal de la historia. Era la hija mayor del castellano de la Barra de Maracaibo Rafael Delgado, ya mencionado en este artículo en otras ocasiones pues estuvo ligado a la ciudad desde su juventud, salvo un paréntesis en el que ejerció de gobernador militar de isla Trinidad, aunque su paso por este nuevo destino no fue muy largo debido a su carácter y a las malas relaciones que pronto tuvo con las otras autoridades de la isla. No es necesario añadir más a este prólogo de la historia ni buscar otros calificativos para los personajes, suficientemente descritos.

Ramos de Lora parecía no muy conforme con los nuevos tiempos y la mala influencia que podían ejercer en la gobernación de Maracaibo y trató de actuar al respecto, sobre todo en aquellos espacios donde su autoridad era indiscutible: las iglesias. Sentía un especial rechazo por la superficialidad que se estaba adueñando de las mujeres y de sus modos de vestir, y de cómo sus nocivos efectos se hacían sentir en el interior de los mismos templos. Por ese motivo promulgó unos edictos sobre la materia, en un intento de regular la indumentaria que debían vestir las mujeres durante la celebración de los servicios religiosos.

Tradicionalmente, las damas habían usado ropas recatadas y oscuras, cubriéndose con un manto negro amplio que ocultaba sus formas y propiciaba

17 La iglesia a la que se refieren los documentos se ubicaba en la actual Plaza Bolívar. Construida a finales del siglo XVI de bahareque y palma sufrió diferentes remodelaciones. En 1600 fue dedicada a los apóstoles Pedro y Pablo. En 1813 fue consagrada catedral de la diócesis de Mérida de Maracaibo, si bien en 1821 se trasladó de nuevo a Mérida la sede episcopal. Con posterioridad, en 1879, tras la erección de la diócesis del Zulia, recobra su dignidad de catedral. En 1965 es elevada al rango de metropolitana.

el recogimiento, nada que ver con las peligrosas modas llegadas de Caracas a finales del siglo XVIII que vestían a las mujeres de tonos claros, cubriéndolas con ajustadas transparencias. El vicario Troconis, de forma vehemente, comparaba esos nuevos tejidos que las cubrían con peligrosas telas de araña que solo inducían al pecado.

Para precisar fechas, deberíamos recordar primero la Misa del Gallo de 1789, ocasión aprovechada por Troconis para difundir por segunda vez los edictos del obispo, dado que, al parecer, lejos de ser obedecidos por las mujeres, habían mostrado éstas abiertamente su descontento, no dejando de engalanarse con las ropas censuradas, lo que parecía una burla a la autoridad del obispo.

La misa de las seis de la mañana del dos de enero de 1790, sería otro momento necesario de rememorar. Acudiría, acompañada solo de sus criadas, la “párvula” Carmen Delgado¹⁸, pues su madre guardaba reposo, después de haber dado a luz unos días antes. Ocuparía un puesto cercano al altar, seguramente guiada por su interés en atender como era debido a la santa misa. Creemos.

Grande sería la sorpresa de la feligresía cuando asistió al complicado inicio de la misa, pues el vicario Troconis, nada más abandonar la sacristía camino del altar mayor y advertir que una “mujer pequeña” lucía en primera fila las ropas tantas veces prohibidas, optó por parar su marcha y ordenarle desalojar la casa de Dios, a voz en grito, advirtiéndole además que podía darse por excomulgada.

Este fue el comienzo de una crisis importante entre las autoridades de la colonia. El vicario Juan Antonio Troconis negará una y otra vez que el incidente persiguiera ser un insulto contra la dignidad de Rafael Delgado, pero éste lo creyó así y exigió del obispo Ramos de Lora una satisfacción del cura de Maracaibo.

La forma de argumentar una y otra parte era bien distinta. Según Troconis, a la distancia, no pudo apreciar si se trataba de una niña crecida o una mujer no de mucha estatura la persona que destacaba en el grupo de feligresas, aunque si recalca que vestía el tipo de ropa prohibido por el prelado expresamente en sus edictos. Por supuesto, no advirtió de quien se trataba.

Rafael Delgado señaló que su hija apenas contaba diez años y que en su familia se vestía con decoro y recogimiento siempre, máxime cuando se iba

18 Las menores de 12 años eran conocidas con el nombre de “párvulas” y, a partir de esa edad, formaban parte del grupo de las “doncellas”, que eran las jóvenes que ya estaban en edad de casarse.

a la iglesia, a lo que añadía que sospechaba que el vicario Troconis no decía verdad y que desde un principio había advertido que se trataba de la hija del castellano de la Barra de Maracaibo. En una carta suya refería Delgado el estado en que regresó su hija, tras el “bochornoso vejamen” sufrido:

“... La inocente criatura con tan bochornoso vejamen, salió llorosa para su casa: y la madre recibió herida tan sensible en su crítica situación de enfermedad, con la ternura de ver castigada sin culpa y afrentosamente su hija. Afligiéndola como corresponde el que recayendo la pena trascendentalmente hacia mí y ella con toda la familia me hallaba ausente. Y que el arrojar de la iglesia con voz de excomulgada a su hija fue con escándalo de toda clase de gente que glosaran el paraje y sus circunstancias con ideas bochornosas para cuantos lo oigan en agravio del moral y obediencia que guardamos a las debidas providencias de los prelados eclesiásticos...”¹⁹

El obispo Ramos de Lora, utilizó en aquella ocasión un tono conciliador, recomendando a Rafael Delgado no acudiera a otras instancias para no hacer aún mayor el desencuentro entre unas autoridades y otras. Está documentado que Delgado prosiguió, sin embargo, con sus quejas contra el párroco y vicario pues juzgaba necesario de todo punto una rectificación del cura. Es más, tras la muerte del obispo Lora aquel mismo año de 1790, Rafael Delgado consiguió que su sucesor en el obispado (Manuel Cándido Torrijos), antes aún de emprender viaje a Venezuela, se comprometiera a que haría lo posible en orden a que el vicario Troconis ofreciera finalmente a él y a su familia las disculpas a que tenían derecho (Gómez, 1972; Hernández, 1998; Lovera, 1995; Porras, 1992; Troconis, 1999).

VALORACIONES FINALES

Cuatro historias diferentes que nos hablan de una misma realidad, la complicada e interesante andadura colonial de Maracaibo.

Se han podido constatar las dificultades de los gobernantes para echar a andar la provincia. Francisco de Ugarte nos ha servido de ejemplo para tomar el pulso a esa gobernación no pocas veces convulsa. Hemos pasado revista a la difícil relación entre los mismos oficiales reales y al empeño de la Corona en que fueran oriundos de la península Ibérica, aunque este detalle no terminaba de asegurar un gobierno sin dificultades. Tal vez, su desconocimiento del medio y de los valores de sus gentes convertía en inoperante su gestión.

En otros apartados se ha incidido en las difíciles relaciones entre autori-

19 Carta de Rafael Delgado, de Castillo de San Carlos 3 de agosto de 1790 (AGI, Caracas 375).

dades civiles y eclesiásticas, al actuar con criterios quizá diferentes. Se ha visto así al obispo Ramos de Lora, primer prelado de la diócesis de Mérida-Maracaibo, luchar denodadamente contra todos para introducir unas reformas que creía necesarias pero que todos criticaban.

Pinceladas de la historia De Maracaibo: Sus protagonistas

| | | |
|--|--|---|
| Francisco de Ugarte | Gobernador de Maracaibo 1751-1758 | Relaciones conflictivas con virreyes, gobernadores posteriores y otros oficiales reales |
| José Armesto Sotomayor Luciana de la Cuesta | Contador de las Cajas Reales 1746-1767 | Diferencias con Francisco de Ugarte Participó en la investigación de su muerte Rafael Delgado Contradicciones de Luciana de la Cuesta |
| Jaime Moreno Rodríguez De Balbás Bárbara Sánchez de Agreda | Infantería Veterana de Maracaibo 1770-1797 | HijoH Hijo del gobernador de Maracaibo Moreno de Mendoza Respaldo de su tío Joaquín y de sus primos Francisca Moreno y Rafael Delgado Difíciles relaciones con el obispo Ramos de Lora |
| Rafael Delgado Cardeña y su primogénita Carmen Delgado Moreno | Castellano de la Barra de Maracaibo, 1784-1800 | Vinculado a Maracaibo desde su juventud Buenas relaciones con el virrey Guirior y diferentes gobernadores de Maracaibo Conflicto con el obispo Ramos de Lora |

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Candau Chacón, María Luisa (Editora). (2016). *Las mujeres y las emociones en Europa y América. Siglos XVII-XIX*. Santander, Editorial Universidad de Cantabria.
- Cardozo Galue, German. (1991). *Maracaibo y su región histórica: el circuito agroexportador. 1830- 1860*. Maracaibo. Ediciones de la Universidad del Zulia.
- De La Pascua Sánchez, María José. (1998). *Mujeres solas: historias de amor y de abandono en el mundo hispánico*. Málaga, Servicio de Publicaciones, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga.
- Dueñas Vargas, Guiomar. (2016). *¿Quién teme a las emociones?* En **Las cosas del querer. Amor, familia y matrimonio en Iberoamérica**. Cruz Lira, Lina Mercedes; Dueñas Vargas, Guiomar; Fuentes Barragán, Antonio (Coordinadores). Zapopán, Jalisco, Universidad de Guadalajara, pp. 19-35.
- Fuentes Bajo, María Dolores. (2005). *La justicia de un obispo. Los difíciles comienzos de la diócesis de Mérida-Maracaibo, 1784-1790*. **Procesos Históricos**, nº 7, 19 páginas.
- Fuentes Bajo, María Dolores. (2008). *Gobernar en una provincia de frontera, 1750-1775*. **Historias, Métodos y Enfoques**, nº 1, pp. 9-28.
- Fuentes Bajo, María Dolores. (2009). *En principio emigraron las ideas... Transferencia de pautas de gobierno y realidad colonial. Maracaibo, Venezuela, 1750-1800*. En Campos Álvarez, Xose Ramón (Editor): **Migración e globalización. Área de Historia de América**. Facultad de Historia. Universidade de Vigo. pp. 181-192.
- Fuentes Bajo, María Dolores. (2009). *Crónica de una pequeña historia de Maracaibo. La vestimenta femenina y las autoridades de la colonia*. **Estudios Humanísticos**, nº 8, pp. 205-224.
- Fuentes Bajo, María Dolores. (2017). *Palabras y silencios en la emigración a América, 1708-1770*. **Dos Puntas** Año IX, nº 16, pp. 107-134.
- Fuentes Bajo, María Dolores. (2018). *Amor y desamor en el Maracaibo colonial (1770-1797)*. **Dos Puntas**, Año X, nº 18, pp. 62-86.
- Gálvez Ruiz, María De Los Ángeles. (1997). *Emigración a Indias y fracaso conyugal*. **Chronica Nova**, nº 24, pp.79- 102.
- García y García, José. (1869). *Relaciones de los virreyes del Nuevo Reino de Granada, ahora Estados Unidos de Venezuela, Estados Unidos de Colombia y Ecuador*. Compiladas y publicadas por el Sr. Dr. D. ---- Nueva York. Imprenta de Hallet and Breen.

- Giraldo Jaramillo, Gabriel. (1954). *Relaciones de mando de los virreyes de la Nueva Granada. Memorias económicas*. Edición preparada por ---. Bogotá, Publicaciones del Banco de la República, Archivo de la Economía Nacional.
- Gómez Parente, Odilo. (1.972) *Fray Juan Ramos de Lora, obispo insigne y sembrador de cultura*. Documentos inéditos sobre su vida y actividad al frente de la diócesis de Mérida de Maracaibo. En el 250 aniversario de su natalicio. Los Palacios-Sevilla (1722-1972). Caracas. Edición del Ejecutivo del Estado Mérida.
- Hernández Armas, María Helena. (1998). *Artificiosas hermosuras. Indumentaria, adornos y encantos picarescos en Venezuela del siglo XVIII*. **Tierra Firme**, Caracas nº 62, pp. 267-277.
- Izard, Miquel. (1987). *Tierra Firme. Historia de Venezuela y Colombia*. Madrid, Alianza Editorial.
- Lavallé, Bernard. (1999). *Amor y opresión en los Andes coloniales*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Lavrin, Asunción. (2005). *La sexualidad y las normas de la moral sexual*. En **Historia de la vida cotidiana en México**. Dirigida por Pilar Gonzalbo Aizpuru. Tomo II.- La ciudad barroca. Antonio Rubial García, coordinador. México, FCE, pp. 489-518.
- Lombardi, John. (1985). *Venezuela. La búsqueda del orden. El sueño del progreso*. Barcelona, Editorial Crítica.
- Lovera Reyes, Elina. (1995). *Las mujeres y la Iglesia en los tiempos coloniales*, En **La mujer en la historia de América**. Bajo la dirección de Ana Lucina García Maldonado. Coordinadora Internacional, Lupe Rumazo. Caracas, Asociación civil La mujer y el V centenario de América y Venezuela, pp. 221-255.
- Martínez, José Luís. (1983). *Pasajeros a Indias: viajes transatlánticos en el siglo XVI*. Madrid, Alianza D.L.
- Morón, Guillermo. (1987). *El proceso de integración de Venezuela (1776-1793)*. Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- Otte, Enrique; Albi Guadalupe. (1988) *Cartas privadas de emigrantes a Indias, 1540-1616*. Sevilla, V Centenario, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla.
- Parra Grazzina, Ileana. (1984). *Proceso de formación de la provincia de Mérida, La Grita y ciudad de Maracaibo, 1574-1676*. Tesis Doctoral dirigida por

- Francisco Morales Padrón. Sevilla, ejemplar mecanografiado de la Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla.
- Pellicer, Luis Felipe. (2004). *El amor y el interés. Matrimonio y familia en Venezuela en siglo XVIII*. En **Historia, género y familia en Iberoamérica (siglos XVI al XX)**. Caracas, Fundación Konrad Adenauer. Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 127-160.
- Porras Cardozo, Baltasar E. (1992). *El ciclo vital de fray Juan Ramos de Lora*. Mérida, Ediciones del Rectorado-Universidad de los Andes.
- Rípodas Ardanaz, Daisy. (1977). *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*. Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Rodríguez, José Ángel. (1998). *Babilonia de pecados... Norma y transgresión en Venezuela. Siglo XVIII*. Caracas, Alfadil Ediciones, UCV.
- Sánchez Rubio, Rocío; Testón Núñez, Isabel (2008). *Fingiéndose llamarse... para no ser conocido. Cambios nominales y emigración a Indias. Siglos XVI-XVIII*. **Norba, Revista de Historia**, nº 21, pp. 213-239.
- Seed, Patricia. (2005). *Dos patrias en un mismo corazón*. En **El matrimonio en Europa y el mundo hispánico. Siglo XVI y XVII**, I. Arellano, I. ; Usunáriz, J.m., editores. Madrid, Visor Libros, pp. 225-236.
- Tovar Pinzón, Hermes. (2012). *La batalla de los sentidos. Infidelidad, adulterio y concubinato a fines de la colonia*. Bogotá, Ediciones Uniandes, Segunda edición.
- Troconis De Veracoechea, Ermila. (1999). *La Iglesia y la mujer en el siglo XVIII*. **Montalbán**, Caracas nº 32, pp. 121-132.

FUNDACIÓN, EDIFICIOS Y EDIFICACIONES DEL HOSPITAL SANTA ANA EN MARACAIBO-VENEZUELA

Ingrid Magally Romero Barreto*

RESUMEN

El establecimiento del Hospital Santa Ana de Maracaibo, estuvo enmarcado en el derecho español de Indias, en el que se prescribía la fundación de nosocomios con los aportes de capital privados, tributados por los vecinos de las ciudades hidalgas de América. La institución también fue una respuesta a la creciente necesidad de atención médica a los lesionados por los constantes ataques de los naturales de la laguna de Maracaibo que defendieron su territorio de los invasores europeos y a los aquejados por las constantes enfermedades tanto epidémicas como endémicas, por lo cual recibió la aprobación de las autoridades eclesiásticas. La construcción de las edificaciones hospitalarias de Santa Ana en Maracaibo se inició durante la primera década del siglo XVII y se continuaron durante el periodo colonial siguiendo el modelo ideado para los hospitales desde la Edad Media lo cual, constituye el objetivo central del presente trabajo incluyendo en el mismo la iglesia de Santa Ana que funcionó como anexa al mismo, soportado sobre las fuentes documentales procedentes de las visitas episcopales realizadas a la institución.

Palabras clave: hospitales, Santa Ana de Maracaibo, enfermerías.

FOUNDATION, BUILDINGS OF THE HOSPITAL SANTA ANA DE MARACAIBO -VENEZUELA

ABSTRACT

The establishment of the Hospital Santa Ana de Maracaibo, was framed in the Spanish law of the Indies, in which the foundation of hospitals was prescribed with private capital contributions, paid by the residents of the noble cities of America. The institution was also a response to the growing need for medical attention to those injured by the constant attacks by the natives of the Maracaibo lagoon who defended their territory from the European invaders and to those afflicted by constant epidemic and endemic diseases, so which received the approval of the ecclesiastical authorities when it was requested by its instigators. The construction of the hospital buildings began during the first decade of the 17th century and continued during the colonial period following the designs devised for hospitals since the Middle Ages, which constitute the central objective of this work, including the

* Profesora, Mención Educación Integral, egresada de (UPEL) Universidad Pedagógica Experimental Libertador, (San Cristóbal - Venezuela) cursante de la Maestría en Historia de Venezuela en la (ULA) Universidad de Los Andes. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7164-5901>

church of Santa Ana, which functioned as an annex to it, supported by documentary sources from the episcopal visits made to the institution.

Keywords: hospitals, Santa Ana de Maracaibo, infirmaries

INTRODUCCIÓN

El término hospital,¹ viene del latín *hospitalis*, que quiere decir “hospitalario”, “afable” y *hopes*, “el que hospeda o da albergue”.² El diccionario Larousse lo define como: “Establecimiento donde se curan los enfermos”³; “establecimiento en que se recogen pobres y peregrinos”⁴. En ese mismo sentido, Alfonso Casares señala que, “El hospital tiene una definición común como un edificio que alberga funciones relacionadas con la enfermedad, la rehabilitación y la salud, y en él residen enfermos durante periodos de tiempo variables utilizando sus servicios sanitarios, ya sean de diagnóstico o de tratamiento”⁵. Asimismo, particulariza que “el edificio hospital ha ido desarrollándose, como tipología y como estructura funcional, en paralelo con los cambios históricos de la concepción sociológica de la salud, la enfermedad y la muerte. Simultáneamente el saber curativo y su consideración”⁶. Del mismo modo, Luis Alberto Ramírez precisa que, “entre las más significativas aportaciones del saber médico en el mundo atlántico se halla la concepción de hospital que en el imaginario social es la representación material de la práctica médica en su forma más avanzada”.⁷

De acuerdo con lo expuesto, se considera que el hospital es un centro en el que se trata, la enfermedad, la rehabilitación y la salud, su concepción e imaginario están relacionados con la práctica médica en su forma más avanzada, la cual se ha ido, desarrollado con las exigencias de los cambios que han surgido con el paso del tiempo. Sin embargo, el hospital no siempre fue el centro adaptado y equipado adecuadamente con el fin de cubrir las necesidades del paciente.

- 1 Casares Alfonso, “Arquitectura Sanitaria y Hospitalaria”. Madrid (España). Escuela Nacional de Sanidad; 2012Tema12.1. Disponible en: [pdfhttp://espacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:500920/n12.1_Arquitectura_sanitaria_y_gesti_n_medio_ambiental.pdf](http://espacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:500920/n12.1_Arquitectura_sanitaria_y_gesti_n_medio_ambiental.pdf).
- 2 Medrano, Fidel Aguirre. *Historia de los Hospitales Coloniales de Hispanoamérica*. Caracas. Editorial Arenas, 1992, V. I. p.77
- 3 Medrano, Fidel Aguirre. *Historia de los Hospitales Coloniales de Hispanoamérica...* p. 77
- 4 Medrano, Fidel Aguirre. *Historia de los Hospitales Coloniales de Hispanoamérica...*p. 77
- 5 Ramírez Méndez, Luis Alberto. *La tierra prometida del sur del Lago de Maracaibo. El Santo Hospital de Caridad Jesús Nazareno de San Antonio de Gibraltar (Siglos XVII-XVIII)*. Maracaibo. Academia de Historia del estado Zulia / Ediciones Clío, 2021. Tomo V. p. 19.
- 6 Casares Alfonso, “Arquitectura Sanitaria y Hospitalaria”. Madrid. Escuela Nacional de Sanidad; 2012 Tema12.1. Disponible en: [pdfhttp://espacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:500920/n12.1_Arquitectura_sanitaria_y_gesti_n_medio_ambiental.pdf](http://espacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:500920/n12.1_Arquitectura_sanitaria_y_gesti_n_medio_ambiental.pdf)
- 7 Ramírez Méndez, Luis Alberto. *La tierra prometida del sur del Lago de Maracaibo. El Santo Hospital de Caridad Jesús Nazareno de San Antonio de Gibraltar (Siglos XVII-XVIII...* p.19

Como respuesta a la necesidad de atención médica, se crean los centros hospitalarios como medida para enfrentar las penurias que afligían al ser humano y buscando la solución y control de la propagación de las enfermedades, que han aquejado al hombre a través de su historia. El encuentro de los europeos y americanos, trajo consigo la mezcla de epidemias, las cuales durante la colonia se convirtieron rápidamente en endémicas. Esa situación, es referida por Motolinía, quien describió la tragedia indígena en los años inmediatos a la conquista, al decir que: “en primer lugar, las epidemias que la habían azotado tanto a europeos como a los naturales”, el mismo afirma que hubo por lo menos “siete epidemias” a lo largo del primer siglo de la conquista.⁸ De ese modo, los naturales sufrieron de las enfermedades comunes de los españoles y viceversa, este intercambio trajo consigo la disminución de la población aborigen.

Ante esta situación, surgió la necesidad de prestar atención médica, por lo cual las edificaciones hospitalarias que ya se erigían en el viejo mundo, se replicaron en el nuevo mundo, con el fin de atender al convaleciente. De esa forma, los nosocomios se establecieron en lugares adecuados con las condiciones mínimas para asistir al paciente, en respuesta a la necesidad de sanar al otro, que ya era manifiesta en distintas partes de España, aunque, en el mundo occidental esta práctica se arraigó al cristianismo y la cultura mediterránea, que prescribía como un principio cristiano impulsándolo a auxiliar al otro, aun cuando el amor al prójimo no era lo que realmente les inducía a socorrer al convaleciente y menesteroso, la idea primordial era la de salvar su propia alma por medio de las obras piadosas.

En esa convulsiva época, de principios del siglo XVII, surgió la iniciativa de establecer un centro asistencial en la Nueva Zamora de Maracaibo que estuvo enmarcada en el derecho español de Indias, en el que se determinaba que la fundación de nosocomios debería contar con los aportes de capital privado, tributados por los vecinos de las ciudades hidalgas de América. La institución también fue una respuesta a la creciente necesidad de atención médica a los lesionados por los constantes ataques perpetrados por los naturales de la laguna de Maracaibo, quienes defendieron su territorio de los invasores europeos y también a los aquejados por las constantes enfermedades tanto epidémicas como endémicas, por lo cual recibió la aprobación de las autoridades eclesíásticas cuando el mismo fue solicitado por sus instigadores. La construcción de las edificaciones hospitalarias se inició durante la primera década del siglo XVII y continuó durante el periodo colonial si-

8 García Barreno Pedro, *Hospitales Novohispáños siglo XVI* Madrid. Ediciones informatizadas, S.A, 1991. p.13

guiendo los diseños ideados para los hospitales desde la Edad Media cuyo proceso fundacional y la descripción de sus edificaciones durante el periodo colonial, lo que constituye el objetivo central del presente trabajo incluyendo en el mismo la iglesia de Santa Ana que funcionó como anexa al mismo.

El trabajo se apoya en las fuentes documentales, la mayoría de ellas publicadas en dos recopilaciones documentales de insospechada importancia, la primera la visita que le hiciera a la ermita y hospital de Santa Ana el obispo Mariano Martí, en el año 1775, en la cual se halla el acta de fundación y una descripción detallada sobre la iglesia y el hospital de Maracaibo, incluyendo el inventario con pormenores de los utensilios y ornamentos sagrados, que formaban parte del recinto hospitalario⁹. Asimismo, Juan Carlos Morales Manzur, ha publicado una interesante y valiosa documentación que reposa en Archivo Arquidiocesano de Mérida, relativa al hospital Santa Ana de Maracaibo, en la cual se halla la visita realizada por el obispo Fray Juan Ramos de Lora al mismo y otras actuaciones realizadas tanto por ese primado como por otros personeros relativos a la expansión y mejoramiento de las instalaciones.¹⁰ El estudio se dirige a mostrar la permanencia de los principios vigentes para la construcción de los hospitales en Indias en su estructura material.

1. MARACAIBO, SIGLOS XVI-XVII.

Hace aproximadamente 1.500 años, antes de la llegada del imperio español al Nuevo Mundo “Los señores de la laguna”, población originaria de Maracaibo, ya trasladaban y comercializaban productos entre sí, utilizando como medio de transporte fluvial el lago. Los pueblos de agua y los pueblos de tierra, se reconocían y el medio de comunicación eran las aguas del Coquivacoa.¹¹ En la laguna de Maracaibo, coexistían dos tipos de poblados indígenas: los pueblos de tierra o rancherías, dedicados a la explotación de la sal, la siembra, vegetales, cultura, recolección de frutas y conchas marinas, la caza, la cría y la extracción de sal y mene (para utilizarlo como brea o pez para calafatear a las embarcaciones). Asimismo, cercanos al borde costero, se localizaban en gran número, los pueblos de agua o palafitos¹², sus habi-

9 Mariano Martí (obispo), *Documentos relativos a su vista Pastoral de la Diócesis de Caracas (1771- 1784)*. Caracas. Academia Nacional de la Historia. Segunda Edición 1989. T, IV, V.

10 Morales Manzur Juan Carlos, *Compendio documental de la gestión hospitalaria en la antigua provincia de Maracaibo durante la época colonial*. Maracaibo. Fondo Editorial de la Academia de Historia del Estado Zulia. Primera Edición, noviembre de 2020.

11 Ortiz Malavé, Argenis. *Maracaibo ciudad de tres fundaciones*. Cabimas. Fondo Editorial UNERMB. 2015, p.13.

12 Los palafitos son una forma especial de viviendas construidas sobre lagos y pantanos. En algunos casos se pueden observar a orillas del mar y en menor escala existen asentados sobre canales. En efecto, se llama

tantes, los señores de la laguna, expertos nadadores eran quienes tenían el dominio del territorio, al poseer el control de acceso y tránsito del lago, se ocupaban en actividades de pesca y labores de mercadeo (ya existía una red cultural y comercial entre los indígenas de la cuenca y las comarcas aledañas), además de ser consumados guerreros.¹³

La agrupación de las distintas etnias confirmó la existencia de identidades previas al encuentro con el conquistador europeo. En efecto, las relaciones establecidas entre los indígenas de Maracaibo con los Welser¹⁴ y luego con los peninsulares generalizaron de manera diferenciada las tradicionales opciones de subsistencia y diversificaron las normas de comportamiento al asociarse modos de vida contrapuestos: el propio de una economía comunitaria y el impuesto por una economía de mercado.¹⁵

Durante el siglo XV, los europeos pudieron apreciar en la superficie que constituye la cuenca del lago de Maracaibo, la coexistencia de distintas formas de producción caracterizados por la diversidad de modos de vida presentes en los pueblos de agua y pueblos de tierra; el territorio constituía una región histórica que se dilataba sobre los pueblos costeros del Golfo de Venezuela y la península de La Guajira al norte del Lago, así como también las comunidades del sur. Los europeos, en su intento de conquistar esa extensa área, enfrentaron

palafitos a ciertas viviendas de madera fundamentadas en una serie de palos, estacas o troncos hincados en el fondo sobre lo que se construye una plataforma que sirve de vivienda, elevada y techada con madera, paja u otros materiales endebles. Arkplus.com. Disponible de: <https://www.arkplus.com/palafito/>

- 13 Petit Nereida, Pineda Eduardo, Quijano Elisa. "La Maracaibo hispana. Fundación y expansión de una ciudad-puerto. Venezuela, siglos XVI-XVIII", Artículo arbitrado. Año 6, N° 12. p. 200.
- 14 (... Los Welser pertenecían a una vieja familia aristocrática alemana, cuyo escudo hacía remontar su nobleza a 400 años; su fortuna, considerada la segunda después de la de los Fugger, la formaron en el ejercicio mercantil de artículos de consumo, y ocasionalmente participaron con capital en las explotaciones mineras. De los países nórdicos traían hilo de lino, cáñamo en bruto; hilo de algodón y terciopelo de Italia; telas de seda, lino y lana de Inglaterra. Eran grandes comerciantes en especies orientales: pimienta, jengibre, nuez moscada, clavos de especie, canela y azafrán. Tenían plantaciones de azúcar en Madeira, de donde la extraían para Alemania y otras partes de Europa; comerciaban también plantas medicinales y colorantes; vendían metales preciosos directamente a los joyeros, herramientas y materias primas a los artesanos y los gremios. Se dedicaban a las actividades bancarias de su tiempo, como eran las ventas de letras de cambio y la transferencia de caudales entre las ciudades donde ellos tenían establecimientos e intereses. Funcionaban como una sociedad mercantil que admitía las aportaciones de capital de otras familias y de mercaderes. La sede de la casa era la ciudad de Augsburgo, pero la red de factorías y de agentes se extendía por muchos países de Europa. Arcila Farías, Eduardo. "Los Welser..." Diccionario de Historia de Venezuela. Disponible en: <https://bibliofep.fundacionempresaspolar.org/dhv/entradas/w/welser/#tope>
- 15 Urdaneta Quintero Arlene, Parra Grazzina Ileana, Cardozo Galué Germán. "Los orígenes de Maracaibo y el dominio del Lago: diversidad social y mestizaje (I)", **Procesos Históricos**. N° 10, julio, 2006, p. 3. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/200/20001007.pdf>Urdaneta

y coexistieron con una sociedad plural, liderada por caciques, que dominaban la navegación del lago y controlaban las salinas en el norte lacustre, estos jefes constituían una autoridad reconocida y respetada por las tribus de la región.¹⁶

La llegada de los invasores extranjeros al lago de Maracaibo ocurrida, el 24 de agosto de 1499, cuando Alonso de Ojeda recorrió la costa desde Paria hasta el Cabo de La Vela cruzando frente a la barra de Maracaibo, en su recorrido por la costa del golfo, Ojeda llamó Coquivacoa, la zona que visualizaba¹⁷. En su travesía pudo apreciar el inmenso lago y le dio el nombre de San Bartolomé, en honor al santo, cuyo onomástico se celebra en la expresada fecha.¹⁸ En esa travesía acompañaron a Ojeda, Américo Vespucio, Juan de la Cosa y el geógrafo Martín Fernández de Enciso. Posteriormente, se aseguró que Américo Vespucio, de origen italiano, asoció los palafitos del lago de Maracaibo con las casas sobre el agua en Venecia, y esta fue la razón de llamar al territorio Venezuela “pequeña Venecia”.¹⁹ Aunque la expresada versión del origen de nombre de Venezuela, no fue ratificada por Fernández de Enciso, testigo presencial de la expedición, pues en su obra *Suma de Geografía*, publicada en 1518, reveló que: “...cerca de la tierra está una piedra grande que es llana y encima della está un lugar o casas de indios que se llama Veneciuela...” De esta manera, el nombre de Venezuela es autóctono y no un diminutivo veneciano.²⁰ Asimismo, el expresado cronista, relató que en la región de Coquivacoa, la gente era bien dispuesta y había “más gentiles mujeres que en otras partes”, por lo que tomaron algunas jóvenes, que les siguieron voluntariamente.²¹

Además es preciso resaltar que, para 1499 Américo Vespucio, proveniente de una cultura post-medieval, tuvo conciencia de que no habían llegado al Katay o a Çipango, sino a un nuevo continente, que llevaría su nombre: América,²² un territorio inhóspito para España, pero habitado y dominado

16 Urdaneta Quintero Arlene, Parra Grazzina Ileana, Cardozo Galué Germán. “*Los orígenes de Maracaibo y el dominio del Lago: diversidad social y mestizaje I...*”. p. 4. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/200/20001007.pdf>

17 Bárcena Plaza Jorge. “*Alonso de Ojeda, explorador y descubridor de Venezuela*”. Disponible en: <https://jorgeplazabarcena.com/post/alonsodeojeda-explorador-descubridor-venezuela/>

18 Bárcena Plaza Jorge. “*Alonso de Ojeda, explorador y descubridor de Venezuela*”. Disponible en: <https://jorgeplazabarcena.com/post/alonsodeojeda-explorador-descubridor-venezuela/>

19 Monagas Ángel. “*Origen del nombre Maracaibo*”. 12 febrero 2008. Disponible en: <https://maracaibo.blogia.com/2008/021201-origen-del-nombre-maracaibo.php>

20 “*Historia de Venezuela*”. Disponible en: <https://www.buenosaires.gov.ar/areas/educacion/escuelas>

21 Campo del Pozo Osa, Fernando. *Fundación del convento San Agustín de Maracaibo (1634-1642)*. Disponible en: https://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/archivoagustiniano/archivofondos/archivo1982/archivo_1982_04.pdf

22 Amodio Emanuele. “*El lago de los sueños. El Lago de Maracaibo en la cartografía y cronistas tempranos (1499-1540)*”. Re-

por distintas etnias con un patrón de población característico. Por lo tanto, la fundación de ciudades a la orilla del lago de Maracaibo se realizó siguiendo el patrón de poblaciones autóctonas existentes, que dieron paso a localidades como: Gibraltar, Santa Rita, Los Puertos de Altagracia, Cabimas, La Cañada, Lagunillas, Tomoporo y Maracaibo.²³

Como resultado de las capitulaciones suscritas por Carlos V con los Welser, mediante las cuales les cedía la región comprendido entre el Río de la Hacha y Maracapana, razón por la cual enviaron sus representantes a Venezuela y tomaron posesión de la misma, iniciando inmediatamente exploraciones en ese territorio. Una de ellas fue la encabezada por Ambrosio Alfinger quien, el 8 de septiembre de 1529, rebautizó al lago de San Bartolomé con el nombre de Nuestra Señora, y en esa misma fecha estableció una pequeño asentamiento en la costanera, descrita por fray Pedro de Aguado como “una manera de alojamiento, que comúnmente llaman ranchería, donde se alojó él y su campo, para de ella dar mejor orden en lo que se había de hacer tocante al descubrimiento y pacificación de aquella laguna y su provincia”.²⁴

Ciertamente, Alfinger desembarcó en un pequeño poblado de indígenas de la punta de los “Haticos”, que hoy día se conoce como “Santa Lucía”; y habiendo hecho buena vecindad con los naturales de ese pueblo, hizo levantar una ranchería.²⁵ Sin embargo, su principal obsesión fue apropiarse de riquezas minerales que pudiera conseguir,²⁶ por lo cual prosiguió su incursión por la

vista de Ciencias Humanas y Sociales [online]. 2005, vol.21, N°46 pp.9-38. Disponible en: <http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1012-15872005000100002&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1012-1587.

- 23 Ortiz Malavé, Argenis. *Maracaibo ciudad de tres fundaciones*. Cabimas. Fondo Editorial UNERMB. 2015. Colección Poderes Creadores del Pueblo N° 1.
- 24 Petit Nereida, Pineda Eduardo, Quijano Elisa. “*La Maracaibo hispana. Fundación y expansión de una ciudad-puerto. Venezuela, siglos XVI-XVIII*” ...p.201
- 25 Urdaneta Quintero Arlene, Parra Grazzina Ileana, Cardozo Galué Germán, “*Los orígenes de Maracaibo y el dominio del Lago: diversidad social y mestizaje (I)*.”, **Procesos Históricos**. N° 10, julio, 2006, p.3. disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/200/20001007.pdf>
- 26 (...el cordobés Sebastián de Belalcázar tuvo noticia de una tierra más al norte llamada Cundinamarca, donde los reyes eran cubiertos con oro en polvo a su muerte para ofrendarlo a los dioses, naciendo allí la actual leyenda de «El Dorado»). «Desnudaban al heredero y lo untaban con una liga pegajosa, y lo rociaban con oro en polvo, de manera que iba todo cubierto de este metal. Metíanlo en la balsa, en la cual iba de pie, y a su alrededor depositaban un gran montón de oro y esmeraldas para que ofreciese a su dios», escribió muchos años después el cronista Juan Rodríguez Freyle sobre el mito que corrió febril entre los conquistadores españoles. En la mayoría de los casos, los conquistadores eran aventureros que habían costado su viaje con la venta de sus bienes en España. Viajaban al Nuevo continente con la única ambición de hacerse ricos. Cervera, César. “El mito de “El Dorado”, la locura y la perdición de los conquistadores españoles”, *ABC España*, 17 febrero 2015, p. 1. Disponible en: <https://www.abc.es/espana/20150217/abci-dorado-mito-conquistadores-espanoles-201502162212.html>

Sierra de Perijá hasta la cuenca del río Magdalena, en la actual Colombia. Allí recibió un flechazo mortal en la garganta a la altura de la población de Chitacomar, en el territorio independiente de los chitareros, una tribu hoy extinta.²⁷

Después de aquel acontecimiento, la ranchería establecida por el gobernador germano Ambrosio Alfinger, languideció, con apenas 30 pobladores y muy poca actividad comercial, hasta que seis años después el alemán Nicolás Federmann ordenó trasladar la población a la península de la Guajira, con el nombre de "Nuestra Señora Santa María de los Remedios del Cabo de la Vela" (en la actual Colombia). A diferencia de su antecesor alemán, Federmann dirigió su primera expedición (1530), a la región de Barquisimeto, Portuguesa, Yaracuy y el oriente de Falcón. A continuación, en 1536 el germano, realizó su segunda expedición con gran interés, como todos los gobernadores anteriores por explotar las perlas de las islas próximas.

El siguiente gobernador también de origen alemán, Georg von Speyer, del mismo modo que sus antecesores fracasó rotundamente al perseguir sus objetivos, sus hombres fueron asolados por enfermedades tropicales y hostigados por los indígenas. De hecho, Georg von Speyer fue el último gobernador de esta Venezuela germana.²⁸ Hacia 1531 los alemanes esclavizaron más de doscientos indígenas bobures y parautes "que se habían manifestado muy amigos", quienes fueron marcados con una "v" de hierro incandescente en la barba y vendidos como esclavos en Santo Domingo para cubrir parte de los gastos de su expedición.²⁹

La retirada de los alemanes de la ciudad de Maracaibo favoreció, a la reocupación del territorio ancestralmente habitado por los aborígenes. Los nuevos intentos de establecer urbes fueron enfrentados implacablemente por las tribus quienes se oponían a ser nuevamente sometidas. En consecuencia, las posibilidades de llegar a acuerdos con los naturales, para garantizar el abastecimiento de los españoles disminuyó. La resistencia por parte de los aborígenes fue la causa de, la tardía ocupación y poblamiento hispánico de Maracaibo en comparación con otras ciudades venezolanas como Trujillo, Mérida, Coro o Caracas³⁰.

27 Pozo Indiano Antoni. "La familia de banqueros aventureros, Los Welsler...", *Diario ABC*. 9 de junio de 2019. Disponible en: http://condeindianodeballabriga.blogspot.com/2019/06/la-familia-de-banqueros-aventureros-los_9.html

28 Pozo Indiano Antoni. "La familia de banqueros aventureros, Los Welsler...". Disponible en: http://condeindianodeballabriga.blogspot.com/2019/06/la-familia-de-banqueros-aventureros-los_9.html

29 Urdaneta Quintero Arlene, Parra Grazzina Ileana, Cardozo Galué Germán. "Los orígenes de Maracaibo y el dominio del Lago: diversidad social y mestizaje (I...p.19. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/200/20001007.pdf>

30 Urdaneta Quintero Arlene, Parra Grazzina Ileana, Cardozo Galué Germán. "Los orígenes de Maracaibo y el dominio del Lago: diversidad social y mestizaje (I...p.21. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/200/20001007.pdf>

Con la intención de repoblar la ciudad en el lago, en 1560, Alonso Pacheco, acompañado con 50 hombres, lideró la empresa de colonizar la provincia y fundó Ciudad Rodrigo, convencido de los beneficios económicos que aportaría, no solo para la gobernación de Venezuela sino también para el Nuevo Reino de Granada, al establecerse una ruta de mercaderías entre Pamplona, a través del río Zulia y el Caribe. Sin embargo, el proyecto fracasó por el enfrentamiento con los indígenas y por la imposibilidad de restablecer la vía de comunicación fluvial con Pamplona.³¹

Posteriormente, en 1574, el gobernador de Venezuela, Diego de Mazariegos, inconforme con la despoblación de Maracaibo, ordenó su repoblamiento, comisionó a Pedro Maldonado, quien refundó la ciudad con el nombre de Nueva Zamora, acompañado de 35 hombres, quienes “hicieron 37 vecindades cuando se repartió la tierra, y ahora, 1579, hay 30 vecinos”.³² El explorador, Pedro Maldonado había acompañado a Pacheco en la expedición anterior, hacia 1574, fue comisionado para repoblar la ciudad de la Laguna, y fundó Nueva Zamora, respetando el reparto de encomiendas realizado por Pacheco y llamando a los sobrevivientes de la fundación anterior. Esta nueva ciudad desde un principio fue concebida como “puerto” reforzando su condición de “paso”. emplazada en una zona donde la costa es uniforme, conocida como la bahía de Maracaibo que es el único lugar en la época con características de puerto natural³³.

Maracaibo como ciudad quedó bajo la jurisdicción de la provincia de Venezuela, e incluso dentro de su obispado y dependiendo de la Real Audiencia de Santo Domingo hasta 1676 que fue separada de la misma y anexada como sufragánea de la Provincia del Espíritu Santo de la Grita de Mérida, cuya capital era Mérida y a la Real Audiencia de Santa Fe de Bogotá en el Nuevo Reino de Granada. En 1682, el entonces gobernador de la provincia decidió trasladar su residencia y funciones a la Nueva Zamora y a partir de entonces se le denominó la Provincia de La Grita, Mérida y ciudad de Maracaibo, asumiendo la ciudad el rango de capital provincial.³⁴

pdf

- 31 Urdaneta Quintero Arlene, Parra Grazzina Ileana, Cardozo Galué Germán. “Los orígenes de Maracaibo y el dominio del Lago: diversidad social y mestizaje (I...p.29. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/200/20001007.pdf>
- 32 Urdaneta Quintero Arlene, Parra Grazzina Ileana, Cardozo Galué Germán. “Los orígenes de Maracaibo y el dominio del Lago: diversidad social y mestizaje (I...p.4. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/200/20001007.pdf>
- 33 Petit Nereida, Pineda Eduardo, Quijano Elisa. “La Maracaibo hispana. Fundación y expansión de una ciudad-puerto. Venezuela, siglos XVI-XVIII...p.200
- 34 Fuentes Bajo, María Dolores. “Estudio de una provincia: Maracaibo, siglo XVIII”, Trocadero. N° (17) 2005, p. 250.

La provincia de La Grita, Mérida y ciudad de Maracaibo, era una más de las gobernaciones que formaban parte del territorio de la Tierra Firme aunada a la Nueva Andalucía, Trinidad, Margarita, Venezuela y Guayana. A lo largo del siglo XVIII sobre todo en sus décadas finales se operarán de forma paulatina transformaciones significativas encaminadas a integrar las diferentes provincias, al tiempo que cada vez tendrá más peso una de ellas, la de Venezuela, y su capital, Santiago de León de Caracas. En este proceso serán hitos importantes la aparición de la Intendencia, la Audiencia y, sin duda, el Real Consulado, así como la elevación del obispado de Caracas al rango de arzobispado³⁵.

Esa ciudad portuaria creció con cierta prosperidad, desde sus inicios su desarrollo fue resultado de una pujante actividad comercial que beneficiaba a sus pobladores. Maracaibo, en su génesis fue un lugar de tránsito fluvio-lacustre, acosada por piratas y filibusteros, con su gran puerto que da al lago, su distribución urbanística se adaptaba a lo que ordenaba las "Leyes de Indias": en cuadrícula, con su plaza mayor, su iglesia parroquial, su casa de Gobierno y el Cabildo.³⁶

2. LA FUNDACIÓN DEL HOSPITAL SANTA ANA DE MARACAIBO

El asedio indígena sobre la ciudad de Maracaibo, al igual que la expansión de las enfermedades epidémicas produjo la ingente necesidad de establecer un centro asistencial que prestara el necesario servicio de salud a los amenazados pobladores que frecuentemente eran heridos en los ataques de los naturales o eran víctimas de las dolencias de diferentes tipos. Por esa razón, y en acatamiento a las disposiciones de la Corona española que establecían la instauración de hospitales, los cuales deberían ser patrocinados y financiados por los vecinos de las urbes coloniales.

En atención a las necesidades expuestas y a lo previsto en la legislación indiana, en 1608, una devota y pudiente familia proveniente de España, quienes se presume que, llegaron al poblado de Maracaibo a finales del Siglo XVI, puesto que, para ese entonces, empezaron a construir la ermita de Santa Ana.³⁷ Doña Inés de Basto, dama distinguida originaria de Andalucía en los días de la naciente colonia y su esposo don Francisco Ortiz, personas carita-

35 Fuentes Bajo, María Dolores. "Estudio de una provincia: Maracaibo, siglo XVIII... p. 250

36 Ortega Manuel. "El retablo colonial del templo Santa Ana de Maracaibo", *Revista Arbitrada*. Maracaibo, Venezuela año 12 N° 22. Enero – junio 2017, p.8. Disponible en: file:///C:/Users/Hp/Downloads/30317-Texto%20del%20art%C3%ADculo-47277-1-10-20191218%20(3).pdf

37 Morales Manzur Juan Carlos, *Compendio documental de la gestión hospitalaria en la antigua provincia de Maracaibo durante la época colonial*. Fondo Editorial de la Academia de Historia del Estado Zulia. Primera Edición: noviembre de 2020. p. 6

tivas y católicos, propietarios de un hatillo de ganado menor, en lo que sería para esa época los suburbios de la ciudad. Don Francisco Ortiz se desempeñaba como alguacil mayor y los cónyuges de mutuo acuerdo decidieron solicitar los permisos necesarios para fundar una institución hospitalaria, motivados por el amor al prójimo y la necesidad de ayudar al aquejado.

Ciertamente, el 1° de diciembre de 1607, Francisco Ortiz e Inés del Basto, acudieron ante fray Antonio de Alcega el entonces obispo de Venezuela y le comunicaron que disponían de un solar inmediato a la ermita de Santa Ana, que ellos mismos habían construido porque esa era su devoción personal y solicitaron que en ese espacio se edificara un hospital, el cual se mantendría bajo la advocación de Nuestra Señora Santa Ana, en honor a la Madre de María Santísima, el solar se extendía sobre 50 pies³⁸ y en la zona se comprometían a construir una enfermería, una cocina con una dimensión de 20 pies, con su corral cerrado para el servicio del mismo. Además, ofrecían entregar ganado menudo y 200 pesos pagados en lienzo a razón de 5 varas el peso de oro de 20 quilates, para lo cual se obligaron a suscribir una carta de censo e hipotecaron "las casas de nuestra morada que en las que al presente vivimos, cubiertas de palma que lindan por delante calle real, que va a la dicha ermita de Nuestra Señora de Candelaria y por la espalda con la laguna de esta ciudad", cuyo censo rendía una renta anual de 14 pesos destinados a cubrir los gastos del centro asistencial.³⁹

Los solicitantes también ofrecieron los servicios de dos indios llamados Magdalena y Gaspar para que diariamente asistieran en la atención a los enfermos y otras labores que fueran necesarias y asimismo los peticionarios, en un acto de piedad cristiana muy común en la época, donaron sus servicios al disponer que: "hemos de acudir y ayudaremos con nuestras personas de ordinario al hospital y velaremos por los pobres que en el estuvieran y a curar y regalar porque lo tenemos por devoción de la cual fundación, y casa y hospital".⁴⁰ El primado de Venezuela recibió la solicitud y la proveyó como viable, por lo cual los solicitantes procedieron a realizar la escritura de donación de los bienes recibidos.⁴¹

Efectivamente, al día siguiente el 2 de diciembre de 1607 en la Nueva Zamora, doña Inés del Basto con aprobación de su legítimo marido don Francisco Ortiz, quien también acudió procedieron a hacer la donación a la ermita de Santa Ana de un solar

38 Mariano Martí (obispo), *Documentos relativos a su visita Pastoral de la Diócesis de Caracas (1771- 1784)*. Caracas. Academia Nacional de la Historia. 1989. T. V. p. 91

39 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* p. 92.

40 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* p. 92.

41 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* p. 92.

de 20 varas y cierta cantidad de ganado menudo con la finalidad edificar “un hospital junto a dicha ermita y en el solar de ella donde se recojan pobres y enfermos y con ello de servir a Ntro. Sr. para que lo susodicho tenga efecto de nuestra propia voluntad”.⁴² Y además entregaron la cantidad de 200 pesos en lienzo, por lo cual se obligaron en una carta de censo perpetuo con un rédito de 14 pesos destinados para subvencionar los egresos por la administración y funcionamiento del sanatorio, los cuales fueron afianzados sobre las casas de su morada y asimismo como dotación fundacional entregaron 50 cabezas de ganado cabruno. Igualmente se comprometieron a construir una casa en el expresado solar con una extensión “50 varas de largo para enfermería, que ha de ser de tapias y cubierta de palma y una cocina de 20 pies de largo junto a la dicha casa con su corral cercado para servicio de dicho hospital, todo lo cual nos obligamos a hacer a nuestra costa y minción”.⁴³

En el mes siguiente, fray Antonio Alcega, quien se hallaba en Trujillo, procedió a revisar la solicitud de los fundadores del hospital, estudiando tanto las cuantías de los bienes y la respectiva escritura de donación y consideró que “era muy importante hacer el dicho hospital en la dicha ciudad de la laguna” y que los bienes ofertados “podrá haber con el que poder sustentar ya que los quieren hacer a su costa y en la mejor vía y forma”⁴⁴. En atención a esas consideraciones procedió a otorgar la respectiva licencia “a los dichos Francisco de Ortiz e Inés del Basto por patronos y por cada uno de los días de su vida y a sus herederos y sucesores”⁴⁵. Al mismo tiempo, el prelado dispuso que los bienes se entregaran en administración a personas legas, llanas y abonadas y que el ganado que se estaba aportando se marcara con el “hierro y señal conocido” y además dispuso de “lo que sobrare” se había de colocar a censo para que siempre vaya de más y han de tener libro con día, mes y año para dar buena quenta de los bienes de dicho hospital”.⁴⁶ Finalmente, el obispo procedió a conceder los honores y prebendas a los solicitantes que en su condición de fundadores y patronos *ad perpetuan* y estipuló la pena de excomunión mayor para aquellos que desconociesen ese mandato.⁴⁷ Los fundadores también solicitaron al obispo que el censo suscrito por ellos fuera redimible y no perpetuo y que los bienes gravados se pudieran liberar o subrogar, lo cual les fue concedido por el obispo.⁴⁸

42 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* p. 93.

43 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* p. 94.

44 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* p. 96.

45 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* p. 96.

46 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* p. 96.

47 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* p. 97.

48 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* p. 97.

Mapa 1 Maracaibo a principios del siglo XVII.



Fuente: Disponible desde: <https://www.redalyc.org/pdf/200/20001007.pdf>

De esa forma, las intenciones piadosas de doña Inés del Basto y don Francisco Ortiz en beneficio de los pobres necesitados de atención médica se cristalizaron en la instauración del Hospital Santa Ana, en cuyo recinto se procedió a recibir a los pobres menesterosos que requerían ser atendidos por los galenos y también por los curas de almas cuando estos se hallaban agonizantes y fallecían sus cuerpos eran sepultados en el interior de la ermita de Santa Ana.

Esa edificación se ubicó en el área central de la Nueva Zamora, como se puede observar en un mapa antiguo, de autor desconocido, en cuyo plano también identificaron los palafitos del lago y el asentamiento de un pueblo de agua en las inmediaciones de la iglesia Santa Ana, construido en tierras que

estaban al nivel del mar, en una zona húmeda rodeada de manglares, por lo tanto, era muy probable que hacia el frente existieran algunos palafitos con pobladores que se servían del templo para el culto religioso.⁴⁹ (Véase mapa 1)

3. EDIFICIOS Y EDIFICACIONES DEL HOSPITAL SANTA ANA

El hospital colonial fue una de las instituciones cuyo propósito era, dar una respuesta adecuada a la miseria de las ciudades, “encarnada”, entre otros, en los despojados enfermos. Durante ese período, la pobreza e institución hospitalaria estaban íntimamente unidas debido a que la política imperial se establecía más sobre una cierta concepción de la pobreza que sobre una real estrategia sanitaria.⁵⁰

En consecuencia, el hospital Santa Ana de Maracaibo en sus comienzos fue una modesta edificación de tapias y palma que se construyó sobre un solar anexo a la ermita Santa Ana que posteriormente fue elevada a la condición de iglesia del mismo. En las instrucciones del obispo fray Antonio de Alcega se dispuso que ese centro asistencial deberían contar con “tres salas, el uno para mujeres, el otro para enfermos de enfermedad contagiosa y otro para los demás enfermos”⁵¹, además de la cocina, y las huertas en donde se pudieran sembrar tanto alimentos como las hierbas medicinales que se requerían y los corrales para criar los animales, especialmente aves destinados a la alimentación de pacientes y personal del mismo.⁵²

La edificación del hospital fue básicamente, una casa fabricada de cal y canto cubierta de teja con ciertas divisiones que tenía un zaguán que comunicaba a la calle y a su costado había una habitación, cuyo suelo estaba enladrillado tenía 7 varas cuadradas con una ventana a la calle y una puerta al zaguán.⁵³ En contraposición, al zaguán había otra habitación con iguales dimensiones también contenía una puerta que se conectaba con el zaguán y ventana hacía la calle, dicho cuarto estaba asignado al capellán y era utilizado como su morada.⁵⁴ En el interior de la misma había otra puerta que daba con un corredor pequeño de tres varas y tres cuartas de ancho que comunicaba con la despensa⁵⁵.

49 Urdaneta Quintero Arlene, Parra Grazzina Ileana, Cardozo Galué Germán. “Los orígenes de Maracaibo y el dominio del Lago: diversidad social y mestizaje (1...p. 12. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/200/20001007.pdf>

50 Alzate Echeverri Adriana María, “Militares, marineros y pobres enfermos. Contribución a la historia del hospital San Juan de Dios de Cartagena de Indias (Siglo XVIII)”, **Asclepio, Revista de Historia de la Medicina y la Ciencia**, Vol. 60, N° 1, enero - junio 2008. p. 3

51 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* p. 97.

52 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* p. 97.

53 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* T. IV, p. 158.

54 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* T. IV, p. 158.

55 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* T. IV, p. 158.

Al otro costado de la habitación del capellán se hallaba la iglesia de enfermería con tres varas y media de largo y tres cuartas de ancho con una reja grande hacia la pieza de los enfermos y una puerta con aldaba que comunicaba al corredor.⁵⁶ En tanto que quedaba unida a la capilla y solo separada por la expresada reja estaba la ala de los enfermos de doce varas y media de largo y siete y dos tercias de ancho con una ventana que se abría al corredor con dos puertas y sus llaves, la una que comunicaba al corredor y la otra a un cuarto contiguo que también servía de enfermería.⁵⁷ Por el año, 1737 el Mayordomo del hospital Don Marcos Montiel levantó e igualó las paredes nuevas de dicho templo de Santa Ana de cal y piedra. El inmueble del hospital para el 14 de mayo 1775, comprendía una sala de enfermería con cuatro camas aparejadas para los convalecientes.⁵⁸

El mobiliario de la enfermería costaba de cuatro camas⁵⁹. A principios del siglo XVI, los hospitales tenían entre 18 a 23 lechos, pero la mayoría solo contaba con menos de cinco e incluso muchas de ellas de mala calidad, rotas o inservibles, por lo cual el número de 6 camas era lo más aceptable⁶⁰. En la enfermería, se disponían de algunos enseres de servicio, cocina y otros muebles, entre los cuales se referían, "seis camas catres sin contar las cuatro que estaban en la enfermería"⁶¹, además de otras cuatro camas dispuestas en la sala del sanatorio y seis en el cuarto anexo a la misma que se destinaba para depósito, por lo tanto el sanatorio disponía de 10 camas 4 en la sala de enfermería y 6 en almacén. Asimismo, habían cuatro colchones, la lencería consignada para las camas estaba compuesta por: cuatro almohadas, doce sábanas, y dos colchas puesto que, las camas debían proveerse de todo lo necesario, para el descanso del paciente, y con la correspondiente limpieza, así pues se deberían cambiar con regularidad⁶².

Del mismo modo, se hallaban otros instrumentos para el uso de los médicos para aplicar los tratamientos entre ellos, se disponía de dos jeringas, 6 campanas de vidrio o ventosas comúnmente usadas para disipar el estancamiento de la sangre disminuyendo el dolor, un lebrillo o recipiente hondo

56 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* T. IV, p. 158.

57 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* T. IV, p. 158.

58 Morales Manzur Juan Carlos, *Compendio documental de la gestión hospitalaria en la antigua provincia de Maracaibo durante la época colonial...*p. 20

59 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* T. IV, p. 157.

60 Fernández Pacheco Sánchez Gil Carlos, Moya García Concepción, "Historia de los Hospitales de la Solana (1507-1889)", *Cuaderno de Estudios Manchegos*. Nº 28, 2004, p. 179.

61 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* T. IV, p.160.

62 Morales Manzur Juan Carlos, *Compendio documental de la gestión hospitalaria en la antigua provincia de Maracaibo durante la época colonial...*p. 37

para sangrar, un candelero de bronce, igualmente una cafetera de cobre amarillo, un almirez o mortero de metal que servía entre otras cosas, para machacar los ingredientes que se usaban para hacer los diferentes tratamientos herbolarios, dos faroles uno con arco de hierro y otro de palo, por lo general, se encendían con aceite y duraban toda la noche encendidos. Aunque es preciso expresar que la enfermería del hospital Santa Ana, carecía de botica, y sangrador, quien efectuaba curaciones realizando una incisión con un puñal, previamente esterilizado al fuego de manera que drenara el forúnculo hasta lograr el "sangrado", lo cual liberaba al organismo de los agentes que causaban la infección. Con esa finalidad se llamaba a los sangradores o barberos⁶³ y solo se les requería cuando se les necesitaba⁶⁴.

En la cocina, separada del hospital y edificada de tapias con chimenea había un mantel, diez servilletas, dos paños de mano y 6 platos, que indistintamente podían ser utilizados por los enfermos u otro personal a cargo del hospital, de igual manera solo, se contaba con tres tenedores de acero, uno de cobre y cuatro cucharas de estaño, además disponían de 6 sillas de las cuales 4 estaban en buen estado y dos viejas, un taburete y un butaque. En cuanto a los utensilios para la elaboración de los alimentos se encontraba, una olla grande en la que se cocían los alimentos para los enfermos y el personal dependiente del hospital, con el mismo fin, se utilizaban una cazuela y dos ollitas, un caldero, tres ollas de barro dos cazuelas y dos ollas pequeñas un tomucero con 6 cocos, una botija dos botijuelas y dos tinas de cargar agua.

Además de los espacios anteriores, se disponía de una huerta en cuyas labores se utilizaba una azada, pala y barra de hierro, que servían para, las siembras de frutas, hierbas, hortalizas y vegetales, los cuales estaban reservados para la alimentación de los pacientes y personal adjunto. Asimismo, se cultivaban plantas que se empleaban en recetas herbolarias, con las que se realizaban compresas para aliviar los males del cuerpo. Del mismo modo, la azada, pala y barra, eran los implementos necesarios para cavar fosas y se disponía de un ataúd, con el fin de darle cristiana sepultura al cadáver en las instalaciones del hospital siempre y cuando este no dispusiera de los bienes necesarios para cubrir los gastos fúnebres. De lo contrario, se llevaría al cementerio de la localidad.

Igualmente se mantenían los enseres precisos para realizar las pompas fúnebres de los difuntos, con este propósito se disponía de una campana de

63 Ramírez Méndez, Luis Alberto. *La tierra prometida del sur del Lago de Maracaibo. El Santo Hospital de Caridad Jesús Nazareno de San Antonio de Gibraltar (Siglos XVII-XVIII) ...* T. V. p. 87.

64 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* T. IV. p. 157.

bronce la cual se hacía sonar para llamar a la misa, dos frascos de vino y tres libras de cera para la fabricación de las velas⁶⁵. Los cuerpos eran colocados sobre dos plataformas y luego se empleaban dos camillas para transportar a los fallecidos en su último adiós y en las mismas también se conducían sus almas en el camino de la salvación eterna, con el toque de los tambores a misericordia⁶⁶.

En 1736, se refiere que, debido a las mayores ganancias en las rentas, se procedería a la construcción de tres cuartos o salas para los pacientes, una para hombres, otra para mujeres y otra para los enfermos contagiosos y además de esta que se hiciera otra para los convalecientes, sin embargo, se hacía la advertencia de que en ese momento las rentas para este fin eran insuficientes y se alentaba al mayordomo a solicitar limosnas entre los vecinos que estuvieran movidos por la piedad cristiana.⁶⁷ En esas instalaciones, se colocarían tres camas más, de modo que el total sería de seis camas, sin embargo, quedaba a discreción del mayordomo la adicción de los lechos que el presupuesto le permitiera. Las camas debían estar provisionadas con todo lo necesario, para el descanso y limpieza teniendo la precaución de cambiar su lencería frecuentemente, el mismo tratamiento se le daría a la ropa interior de los pacientes, teniendo para este fin, todas las prendas que fuesen necesarias.⁶⁸

Posteriormente, en una comunicación emitida por el obispo Ramos de Lora, fechada el 31 de julio de 1784⁶⁹ y dirigida al rey Carlos III, le manifestaba que con antelación había inspeccionado la edificación del centro asistencial y consideró que su capacidad era insuficiente debido a las pocas piezas disponibles, por lo cual era necesario ampliarlas y después de evaluar las rentas, encontró disminución en varios capitales, constituidos por la piedad⁷⁰, lo cual hacía imposible sufragar los costos de tales ampliaciones, exponiendo las necesidades del hospital Santa Ana a la Corona, solicitó que los capitales asignados al hospital Jesús Nazareno de Gibraltar que se hallaba derruido y el de villa del Rosario de Perijá que aún no se construía se destinaran al

65 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* T. IV, p.160.

66 Ramírez Méndez, Luis Alberto. *La tierra prometida del sur del Lago de Maracaibo. El Santo Hospital de Caridad Jesús Nazareno de San Antonio de Gibraltar» (Siglos XVII-XVIII... p. 44.*

67 Morales Manzur Juan Carlos, *Compendio documental de la gestión hospitalaria en la antigua provincia de Maracaibo durante la época colonial...p. 36.*

68 Morales Manzur Juan Carlos, *Compendio documental de la gestión hospitalaria en la antigua provincia de Maracaibo durante la época colonial...p. 36.*

69 Morales Manzur Juan Carlos, *Compendio documental de la gestión hospitalaria en la antigua provincia de Maracaibo durante la época colonial...p. 39.*

70 Morales Manzur Juan Carlos, *Compendio documental de la gestión hospitalaria en la antigua provincia de Maracaibo durante la época colonial... p. 39.*

hospital Santa Ana, por ser bienes vinculados a sus respectivas obras pías, y explicó el prelado que los enfermos de esas localidades deberían ser trasladados al hospital Santa Ana, puesto que para la fecha era el único que estaba en funcionamiento. En consecuencia, el rey Carlos III mediante una cédula real con fecha de mayo 17 de 1786 ⁷¹ en respuesta a esa petición aprobó otorgar para este fin las rentas de los expresados hospitales aún no erigidos de Gibraltar y Villa de Perijá, hasta tanto fueran establecidas las instituciones hospitalarias en las mencionadas poblaciones.⁷² Por tanto, el monarca impulsó la reconstrucción del hospital de Santa Ana de Maracaibo.

Como resultado de esas actuaciones, en 1786 se ordenaron nuevas ampliaciones al hospital Santa Ana.⁷³ Dichas ampliaciones se llevaron a cabo, puesto que, se registraron para el año 1788 y se le denomina "Hospital de Caridad", cuya asignación se puede constatar en documentos de 1801, localizados en los Archivos del Registro Principal de Maracaibo. Para el siglo XIX, la asistencia social no fue muy satisfactoria, esto se refiere en un informe enviado por los señores Manuel J. Amador y M. Baralt, en mayo de 1831, en el que se acota: "Hospitales hay dos establecimientos en Maracaibo, que son el Lazareto y el Hospital de Caridad antes llamado Santa Ana". Cabe resaltar que, en ese mismo documento se hace mención del cambio de nombre del hospital Santa Ana al de hospital de la Caridad.⁷⁴ Posteriormente, en 1836, el Sr. Juan Romero, asistió a la Diputación Provincial e informó del abandono en el que se encontraba el Hospital de Caridad, por lo cual, ese cuerpo decretó su reparación, sin embargo esta no se llevó a cabo, debido a la situación turbulenta y angustiosa por la que atravesaba la República para ese momento.⁷⁵ Dos años después, en 1838, la Diputación Provincial, dispuso que el Hospital estaría bajo autoridad del gobernador y ordenó que se recibieran en sus recintos hasta cinco enfermos. El presupuesto para empleados se fijó en 557 pesos anuales, siendo el mayor sueldo el del médico cirujano que ganaba diez pesos mensuales. También se destinaba real y medio para alimentos de los enfermos.⁷⁶

71 Morales Manzur Juan Carlos, *Compendio documental de la gestión hospitalaria en la antigua provincia de Maracaibo durante la época colonial...* p. 39.

72 Morales Manzur Juan Carlos, *Compendio documental de la gestión hospitalaria en la antigua provincia de Maracaibo durante la época colonial...* p. 39.

73 Morales Manzur Juan Carlos, *Compendio documental de la gestión hospitalaria en la antigua provincia de Maracaibo durante la época colonial...* p. 20

74 Morales Manzur Juan Carlos, *Compendio documental de la gestión hospitalaria en la antigua provincia de Maracaibo durante la época colonial...* p. 20.

75 Morales Manzur Juan Carlos, *Compendio documental de la gestión hospitalaria en la antigua provincia de Maracaibo durante la época colonial...* p. 20.

76 Morales Manzur Juan Carlos, *Compendio documental de la gestión hospitalaria en la antigua provincia de*

4. LA IGLESIA DEL HOSPITAL SANTA ANA DE MARACAIBO

La iglesia Santa Ana de Maracaibo adjunta al hospital del mismo nombre, había sido construida siguiendo las directrices que se empleaban en la época colonial para estos recintos, era de una sola nave este tipo de edificación se ajustaba a las construidas en poblaciones pequeñas o rurales, no obstante, fungían de iglesia principal, en ciudades en calidad de capillas secundarias, adoptaron una monótona disposición en la planta basilical conformada por un rectángulo con techumbre similar a las construcciones civiles. Por faltar las naves laterales, el techo adoptó los mismos sistemas empleados en las casas, diferenciándose solo en la longitud impuesta por características de la construcción. Entre la nave y el presbiterio siempre se interponía el arco de triunfo que de ese modo permite independizar los dos espacios y elevar los muros y techumbre del presbiterio por encima de los de la nave.⁷⁷

Las dimensiones de la planta basilical de una nave, incluyendo presbiterio y sacristía, eran de cuarenta y una varas y medio de largo, (la vara era la medida española, equivalente a 3 pies), de ancho diez y media, las paredes se hallaban levantadas hasta el enrasamiento edificadas de cal y canto (material comúnmente usado en las fábrica de iglesias y hospitales), con extensiones de nueve varas de alto, y una de grueso, no estaba techada, de modo que, para cubrir esta falencia, en el centro había una zona revestida de palma para que las personas se resguardaran de la lluvia y el sol durante las actividades realizadas en el caso de la iglesia Santa Ana, a la obra Pía de Nuestra Señora de la Soledad la cual, tenía una capilla en su honor unida a la iglesia por la parte del norte.⁷⁸

La fachada de la iglesia muestra una puerta central con arco, sobre se había colocado un rosetón y a ambos lados pilastras dobles que suben hasta encontrarse con un gran frontón triangular decorado con molduras. En la parte izquierda se levantó la torre del campanario de tres niveles con ventanas y puertas enmarcadas en arcos y culmina en una cúpula con cruz. También contaba con un oratorio, una capilla lateral, así como un área de servicio u oficina, patio posterior y plaza exterior.⁷⁹ Al fondo de la iglesia estaba demarcado el sitio para la sacristía, cuyas paredes se localizaban fuera de cimiento de alto tenía una vara poco más, es decir, solo algo más de 3 pies de alto y de largo

Maracaibo durante la época colonial... p. 20.

77 Ortega Manuel. "El retablo colonial del templo Santa Ana de Maracaibo...p. 9.

78 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas... T. IV. p. 157.*

79 Ortega Manuel. "El retablo colonial del templo Santa Ana de Maracaibo... p.9.

el perímetro de esa pieza, seis vara y media y el mismo ancho que la iglesia. Después de ella, se hallaba un patio de once varas y tercia de largo, va desde un costado de la cocina hasta la pared, fabricada de cal y canto cuyas paredes eran de piedra, tenía una puerta que se comunicaba con el patio.⁸⁰

Inicialmente, la ornamentación de la iglesia fue dotada por la fundadora, Doña Inés, quien hizo traer de España las imágenes de Santa Ana y San Agustín, un altar y varios cuadros grandes pintados al óleo, que en la actualidad se conservan en el templo, al acceso y vista de todos, y para la conmemoración de la Semana Santa, un Santo Sepulcro con el Cristo yacente.

En su altar mayor se instaló un retablo que abarcaba todo el frente de la capilla tallado y su color era dorado, con tres nichos al medio uno grande que tenía a la Señora de la Soledad, fabricado de "piedra del largo y ancho correspondiente con su tarima de ladrillo", la fachada era de color turquesa blanca, de mediano servicio en bastidor de madera dorada, entre sus ornamentos se exhibían un altar, cubierto de un mantel y encima se hallaba un crucifijo pequeño con su pedestal y soporte pintado y dos pares de granadillas unas grandes y otras pequeñas. (Véase imagen 1)

El retablo fue un elemento indispensable de ornamentación del altar, su función era servir de fondo para ilustrar con imágenes y escenas religiosas el espacio más importante del templo; posteriormente los retablos se colocaron en otros espacios de interés, como capillas, el púlpito, y el techo los que seguían este estilo artístico⁸¹. (Véase imagen 1)

En el retablo destaca el remate superior, guardapolvo o polsera, del mismo modo, sigue con la decoración de motivos vegetales y ondulantes de todo el retablo. En las esquinas estaban decoradas con elementos ornamentales en forma de espiral: volutas y, coronando el guardapolvo, se resalta una gran concha marina y, dentro de ella, una más pequeña; todo ello forma parte de la simbología cristiana, así como motivos característicos del arte barroco.⁸² En el mismo altar se ubicaba un tabernáculo dorado en el que se situaba la "Divina Majestad", con su correspondiente cerradura y llave de plata⁸³. El sagrario estaba cubierto con vidriera en "dos pedazos", y dos menores en los que se hallaban respectivamente, las representaciones de Nuestra Señora del Carmen y San José, estas imágenes pertenecían al hospital Santa

80 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* T. IV, p. 160.

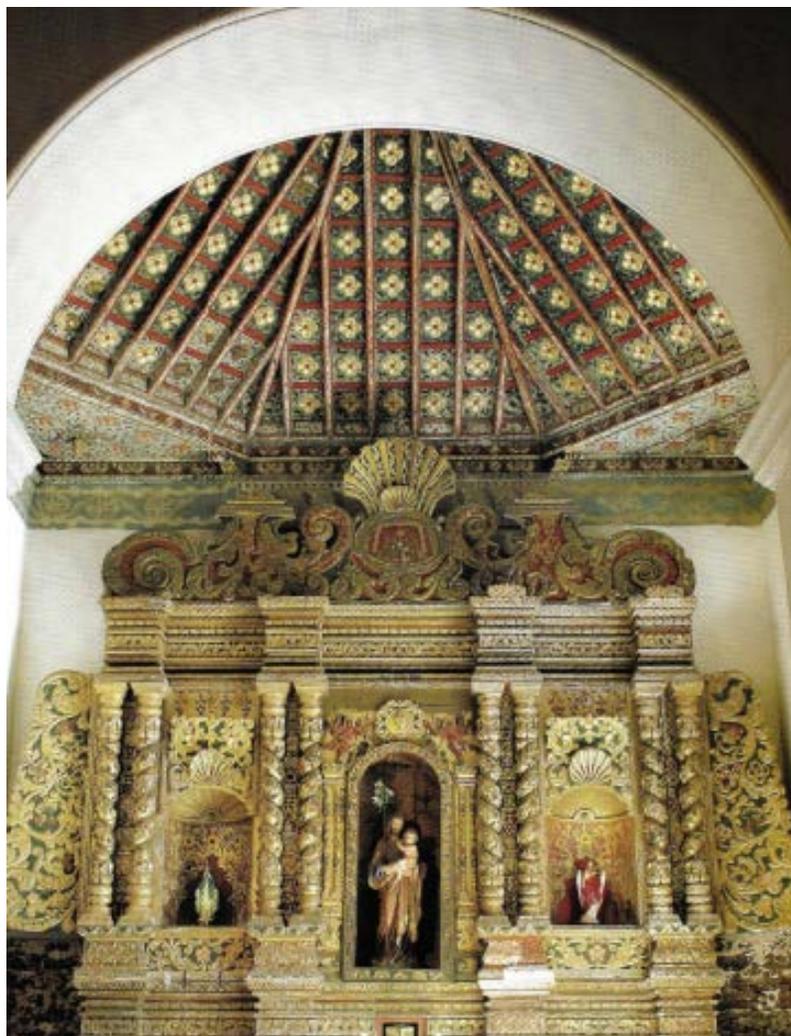
81 Ortega Manuel. "El retablo colonial del templo Santa Ana de Maracaibo..." p. 10.

82 Ortega Manuel. "El retablo colonial del templo Santa Ana de Maracaibo..." p. 11.

83 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* T. IV, p. 164.

Ana⁸⁴. El altar y las alhajas de la capilla de los enfermos, tenían “ de largo, alto y ancho correspondiente con su frontal de madera pintado”⁸⁵, el sagrario se encontraba cubierto con un mantel, y dos candelabros se posaban sobre este. El soporte era engalanado con la imagen de Santa Ana (advocación a la que debía su nombre el hospital).

Imagen 1 Altar mayor de la iglesia de Santa Ana



Fuente: Disponible desde: [file:///C:/Users/Hp/Downloads/30317Texto%20del%20art%C3%ADculo-47277-1-10-20191218%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/Hp/Downloads/30317Texto%20del%20art%C3%ADculo-47277-1-10-20191218%20(3).pdf)

84 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* T. IV, p. 163.

85 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* T. IV, p.159.

La escultura estaba hermosamente arreglada y decorada, con sus andas doradas, había otra imagen de retablo con medidas de “dos varas de alto y vara y tercia de ancho”, del mismo modo la pintura del Santo Cristo formaba parte del ornamento sagrado. Asimismo se describe, una obra escultural de la Inmaculada Concepción Nuestra Señora, la cual poseía “tres cuartas de alto con fundamento”, se distinguía conjuntamente un pequeño cuadro de Nuestra Señora de Chichiquira, este a su vez estaba en su altar de madera, del mismo modo, habían dos imágenes de las mismas medidas ambas de poco “más de una vara”, correspondientes a Nuestra Señora del Carmen y la otra de San José, las dos tenían sus diademas de plata y se encontraban en la capilla de Nuestra Señora de Dolores.⁸⁶

En la capilla, la de Nuestra Señora de la Soledad, el techo estaba cubierto de teja en figura de limatón, con cielo de tablazón al que se le habían pintado varias figuras para realzar la belleza de la obra, el piso de la capilla era de ladrillo con una longitud de 8 varas, con siete y media de latitud, sin el grueso de las paredes las que tenían de alto ocho varas escasas y una de grueso.

La iglesia estaba unida a la enfermería en forma de galería,⁸⁷ consagrado para las eucaristías. El recinto se comunicaba con el hospital a través de una puerta principal de tres varas y medio de alto, y cuatro de ancho en el copete medía tres varas de alto, este fragmento estaba enrejado y la puerta antes mencionada tenía cerradura y llave corriente, había otra puerta que se comunicaba con la a la sacristía, está a su vez tenía cerradura y llave, pero en este caso eran nuevas, al lado de la epístola se hallaba una ventana con dirección a la calle, la cual tenía una extensión de dos varas, y dos tercios de alto con su respectiva reja, cerrojo y aldabas las que se hallaban bien tratadas y encima de estas un escudo grabado con primor en piedra y puestos en el la corona y los clavos del Señor.⁸⁸

En la sacristía de la capilla de Nuestra Señora de la Soledad se guardaba el Santo Sepulcro y demás alhajas u ornamentos sagrados. En ese mismo recinto se depositaban los utensilios dedicados al servicio de los enfermos que formaban parte de la capilla de la enfermería, entre los que se encontraba el cáliz o vaso en el que el sacerdote consagraba el vino para la eucaristía, y un platillo de plata ambos estaban sobredorados, dos vinajeras o jarras de plata que pesaban 5 onzas, utilizadas para llevar vino y agua, una ampolla de plata

86 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* T. IV, p.159.

87 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* T. IV, p. 159.

88 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* T. IV, pp. 163-164.

que pesaba 6 onzas para administrar la extremaunción esta siempre tendría la provisión del santo óleo (puestos en los casos donde la vida de la persona estaba en riesgo), continuamente sería colocado por los curas rectores⁸⁹.

Entre los atuendos litúrgicos utilizados por el capellán del hospital se refieren, una túnica de primavera cuatro sotanas una blanca, otra de damasco blanco, otra de tafetán encarnado, y otra de damasco morado de buen uso guarnecida con servilleta de plata, cinco amitos (vestidura blanca con una cruz al centro) bien tratados, cuatro albas, o prendas largas utilizada por el sacerdote, diáconos y demás ministros del altar, cuatro ceñidores o especie de faja que ceñía la cintura del ministro, veinte purificadores eran paños pequeños rectangulares con los que se limpiaba el Cáliz y la patena, cinco corporales o paños cuadrados de lino blanco de holán guarnecidos con encajes, dos manutigios, paño de lino blanco con los que el sacerdote se seca las manos, cuatro manteles de Bretaña con encaje, un superhumeral de tafetanes o banda que descansa en los hombros y espalda del sacerdote. Del mismo modo disponían de dos misales y un manual nuevo, una campanilla, manual, un libro de asiento de los fallecidos en dicho hospital, otro libro en el que se da cuenta de la visitas episcopales, un cajón de cedro con cerradura y llave en el que se guardan los ornamentos sagrados⁹⁰.

La iglesia también estaba junto a la habitación del capellán, con el propósito de que éste asistiera a los enfermos en su convalecencia o su encuentro con la muerte, en aquellas ocasiones que fuera requerido y para que diera consuelo al menesteroso. En la iglesia, se llevaban a cabo los rituales que eran necesarios para que el paciente estuviera en paz con Dios a la hora de agonizar. En el altar de la iglesia de los enfermos, se distinguían los vasos sagrados que eran utilizados para colocar el vino que representaba la Sangre del Señor, y los ornamentos. La iglesia de Santa Ana, es la única de Maracaibo que, en la actualidad, mantiene elementos del arte mudéjar (un estilo artístico que se desarrolló en los reinos cristianos de la península ibérica, pero que incorpora influencias y materiales de estilo hispano-musulmán)⁹¹.

89 Morales Manzur Juan Carlos, *Compendio documental de la gestión hospitalaria en la antigua provincia de Maracaibo durante la época colonial...* p. 37.

90 Martí Mariano, *Documentos relativos a su visita pastoral de la diócesis de Caracas...* T. IV, p.159.

91 "El retablo de la capilla de Nuestra Señora de la Soledad en el templo de Santa Ana de Maracaibo, es un valioso ejemplo del estilo barroco americano en Venezuela. En el largo recorrido realizado por el obispo Mariano Martí, a finales del siglo XVIII, en el que, supervisó la mayor parte del territorio de la Capitanía General, entre 1771 y 1784. En el año de 1774 visita el templo de Santa Ana, y expone que: El retablo acusa influencias de lo que se hacía en el Virreinato de Santa Fe (al cual pertenecía Maracaibo). La técnica del dorado y pintura es menos refinada que en otras regiones de Venezuela. Esta es una característica de las obras colombianas las cuales persiguen más

CONCLUSIÓN

El Hospital Santa Ana de Maracaibo, surgió como respuesta a las necesidades asistenciales del ser humano y como una iniciativa para socorrer al desvalido tanto espiritualmente, como físicamente, fundamentalmente fue instituido para salvar el alma de los moribundos, como garantía para obtener la propia salvación, por lo tanto, es resultado de una estrecha relación entre lo religioso, la asistencia espiritual y sanación de las dolencias. Este recinto, que en sus inicios fue una modesta edificación de tapias y techos de carrizo, con el transcurrir del tiempo, se transformó en un edificio con dependencias especialmente creadas para prestar la atención médico asistencial, como lo fueron la enfermería, los cuartos para hospedar a los pacientes, una cocina para preparar sus alimentos, además de una iglesia ricamente decorada para prestar la asistencia espiritual a los enfermos durante su convalecencia o en su tránsito a la vida eterna. Esta fue indiscutiblemente una edificación construida bajo los patrones del periodo colonial con profunda significación entre la población marabina.

FUENTES

Libros

García Barreno Pedro, *Hospitales Novohispános siglo XVI Madrid (España)*. Ediciones informatizadas, S.A, 1991.

Mariano Martí (obispo), *Documentos relativos a su vista Pastoral de la Diócesis de Caracas (1771- 1784)*. Caracas. Academia Nacional de la Historia. Segunda Edición, 1989. T, IV, V.

Medrano, Fidel Aguirre. *Historia de los Hospitales Coloniales de Hispanoamérica*. Caracas. Editorial Arenas, 1992 .V. I.

efecto que el refinamiento. Según, (Gasparini y Duarte, 1971, p. 189). Por otro lado, los autores Gasparini y Duarte, señalan que: El conjunto se desarrolla en anchura y alterna los nichos con pares de columnas salomónicas. El remate, de diseño pesado, se adapta a la poca altura y acentúa el efecto de horizontalidad. Puede fecharse a fines de la primera mitad del siglo XVIII. (1971, p. 190) El retablo es una gran talla de relieve en madera ensamblada, resalta su riqueza decorativa, está formado por tres calles o cuerpos, predela y un piso con remate o guardapolvo. Presenta cuatro pares de columnas adosadas salomónicas. Siendo este detalle característico en los retablos barrocos coloniales, la columna tomó una forma especial con una gruesa moldura enrollada y ornamentada en el fuste, cuya curva describe un movimiento en espiral. Entre estas columnas, los nichos donde se encuentran las imágenes de Nuestra Señora de la Soledad, Nuestra Señora del Carmen y San José. El nicho central se enmarca con pequeños pares de columnas salomónicas y, en su parte alta, dos querubines y un corazón coronan la imagen central. En los nichos laterales se reiteran las conchas marinas, signo de peregrinación y bautizo. Las grandes orlas o remates laterales, se ornamentan con relieves de ramas y flores entrelazadas. Debajo de estos remates se hallaban dos medallones con pinturas de imágenes religiosas (posiblemente Santa Bárbara), que en la actualidad no se encuentran”. Ortega Manuel. “El retablo colonial del templo Santa Ana de Maracaibo... p. 11.

Morales Manzur Juan Carlos, *Compendio documental de la gestión hospitalaria en la antigua provincia de Maracaibo durante la época colonial*. Maracaibo. Fondo Editorial de la Academia de Historia del Estado Zulia. Primera Edición, noviembre de 2020.

Ortiz Malavé, Argenis. *Maracaibo ciudad de tres fundaciones*. Cabimas. Fondo Editorial UNERMB, 2015.

Ramírez Méndez, Luis Alberto. *La tierra prometida del sur del Lago de Maracaibo. El Santo Hospital de Caridad Jesús Nazareno de San Antonio de Gibraltar (Siglos XVII-XVIII)*. Maracaibo. Academia de Historia del estado Zulia / Ediciones Clío, 2021. T. V.

Revistas

Alzate Echeverri Adriana María, "Militares, marineros y pobres enfermos. Contribución a la historia del hospital San Juan de Dios de Cartagena de Indias (Siglo XVIII)", **Asclepio, Revista de Historia de la Medicina y la Ciencia**, Vol. 60, N° 1, enero junio 2008. p. 3

Fernández Pacheco Sánchez Gil Carlos, Moya García Concepción, "Historia de los Hospitales de la Solana (1507-1889)", **Cuaderno de Estudios Mancheegos**. N° 28, 2004, p. 179.

Fuentes Bajo, María Dolores. "Estudio de una provincia: Maracaibo, siglo XVIII", **Trocadero**, N° (17) 2005. p. 250.

Petit Nereida, Pineda Eduardo, Quijano Elisa. "La Maracaibo hispana. Fundación y expansión de una ciudad-puerto. Venezuela, siglos XVI-XVIII", **Artículo arbitrado**. Año 6, N° 12, p.200

Digitales

Amodio Emanuele. "El lago de los sueños. El Lago de Maracaibo en la cartografía y cronistas tempranos (1499-1540)". Revista de Ciencias Humanas y Sociales [online] 2005, V.21, N° 46. pp. 9-38. Disponible en: <http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S101215872005000100002&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1012-1587.

Arcila Farías, Eduardo. "Los Welsler...)" Diccionario de Historia de Venezuela. Disponible en: <https://bibliofep.fundacionempresaspolarg.org/dhv/entradas/w/welsler/#tope>

Arkiplus.com. Disponible en: <https://www.arkiplus.com/palafito/>

- Bárcena Plaza Jorge. "Alonso de Ojeda, explorador y descubridor de Venezuela". Disponible en: <https://jorgeplazabarcena.com/post/alonsodeoje-da-explorador-descubridor-Venezuela/>
- Cardozo Galué Germán. "Los orígenes de Maracaibo y el dominio del Lago: diversidad social y mestizaje (I)", **Procesos Históricos**, N° 10, julio, 2006, p. 3. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/200/20001007.pdf>Urdaneta
- Campo del Pozo Osa, Fernando. "Fundación del convento San Agustín de Maracaibo (1634-1642)". Disponible en: https://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/archivoagustiniano/archivofondos/archivo1982/archivo_1982_04.pdf
- Casares Alfonso, "Arquitectura Sanitaria y Hospitalaria". Madrid. Escuela Nacional de Sanidad; 2012 Tema 12.1. Disponible en: dirección url del pdf http://espacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:500920/n12.1_Arquitectura_sanitaria_y_gesti_n_medio_ambiental.pdf
- Cervera, César. "El mito de "El Dorado", la locura y la pérdida de los conquistadores españoles". *ABC España*. 17 febrero 2015, p. 1. <https://www.abc.es/espana/20150217/abci-dorado-mito-conquistadores-.....espanoles-201502162212.html>
- "Historia de Venezuela". Disponible en: <https://www.buenosaires.gob.ar/areas/educacion/escuelas>
- Monagas Ángel. "Origen del nombre Maracaibo". 12 febrero 2008. Disponible en: <https://maracaibo.blogia.com/2008/021201-origen-del-nombre-maracaibo.php>
- Ortega Manuel. "El retablo colonial del templo Santa Ana de Maracaibo", **Revista Arbitrada**. Maracaibo, Venezuela año 12 N° 22. Enero – junio 2017, p.8. file:///C:/Users/Hp/Downloads/30317-Texto%20del%20art%C3%ADculo-47277-1-10-20191218%20(3).pdf
- Pozo Indiano Antoni. "La familia de banqueros aventureros Los Welser", *Diario ABC*. 9 de junio de 2019. Disponible en: http://condeindianodeballabriga.blogspot.com/2019/06/la-familia-de-banqueros-aventureros-los_9.html
- Urdaneta Quintero Arlene, Parra Grazzina Ileana, Cardozo Galué Germán. "Los orígenes de Maracaibo y el dominio del Lago: diversidad social y mestizaje (I)", **Procesos Históricos**. N° 10, julio, 2006, p. 3. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/200/20001007.pdf>Urdaneta

IGUALDAD DE GÉNERO DE LA MUJER INDÍGENA: UNA MIRADA DESDE LA FRATERNIDAD

Rubia Cecilia Luzardo Polanco*

RESUMEN

El enfoque de derechos humanos colectivos de los pueblos indígenas contemplados globalmente y establecidos en diversas cartas políticas de los Estados Nación, abre nuevas posibilidades a las mujeres indígenas en relación con la defensa de sus derechos históricos, sociales, culturales y educativos, permitiendo repensar sus orígenes, su modo de vida tradicional y la relación intercultural con los otros. Interesa en este trabajo, visibilizar las condiciones que generan discriminación de la mujer indígena con el objeto de comprender la necesidad de acciones transformadoras que garanticen los derechos de igualdad de género. En este sentido, el estudio plantea analizar la política pública para la igualdad de género de la mujer indígena desde la perspectiva de la fraternidad e interculturalidad. El entramado complejo que abarca la realidad abordada remite la revisión teórica de las nociones de discriminación, violencia, género, justicia social, alteridad, sistemas de inclusión, poder, toma de decisión, democracia, Estado y políticas públicas

Palabras clave: mujer indígena, igualdad, interculturalidad, fraternidad.

INDIGENOUS WOMAN'S GENDER EQUALITY: A GLANCE FROM FRATERNITY

ABSTRACT

The approach of indigenous people's collective human rights contemplated globally and established on different constitutions of Nation States, opens new possibilities to the indigenous women in relation to the defense of their historical, social, cultural and educational rights, allowing to rethink their origins, their traditional ways of living and their intercultural relation with others. It is in the interest of this work to highlight the conditions which generate discrimination on the indigenous woman with the objective of grasping the necessity of transformative actions that guarantees gender equality rights. In that sense, the study poses the analysis of public action for the indigenous woman's gender equality, from the political ambit viewpoint and with the perspective of fraternity and interculturality. The complex framework which covers the approached reality refers to the theoretical review of discrimination, violence, gender, social justice, alterity, inclusion systems, power, decision making, democracy, State and public policies notions.

Key Words: indigenous woman, equality, interculturality, fraternity.

* Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA), Venezuela. Correo electrónico: rluzardom@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/000-0002-0941-2234>

INTRODUCCIÓN

Comprender la situación de vulneración de los derechos, que vive la mujer indígena en el continente americano y Venezuela como referencia concreta de estudio, implica reconocer la exclusión histórica de los procesos económicos, sociales y políticos a las cuales han estado sometidas las sociedades indígenas, muy a pesar de que estas representan en muchos países de la región una importante parte de la población, dichas condiciones han generado a su vez, reproducción de la pobreza y marginalidad social.

Por ello, la búsqueda de equidad, bienestar común y justicia social, conforme al enfoque del goce de los derechos humanos fundamentales por parte de las mujeres indígenas, requiere de acciones concretas enfocadas desde la fraternidad con miras al diálogo y encuentro intercultural, con el propósito de resarcir esa deuda histórica con las minorías amerindias, particularmente, en Venezuela las mujeres indígenas son objeto de irrespeto en sus derechos al igual que el resto de las mujeres del país, no obstante; su condición social y cultural las coloca ante una doble situación de vulnerabilidad derivadas por un lado; en razón del género y por el otro; en su origen étnico.

Preciso señalar que, con el reconocimiento de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas en la Constitución de la República Bolivariana de 1999, la carta política dio un giro de trascendental importancia, concibiendo a un sujeto distinto como lo es el colectivo, comportando esto un avance significativo, tanto a nivel jurídico como filosófico en materia de derechos indígenas, ya que desde una concepción completamente excluyente se pasa a la inclusión de los derechos a la diversidad cultural de la nación.

No obstante, la transformación social demandada por los nuevos sujetos de derecho, en la configuración de las políticas públicas efectivas que permitan satisfacer las necesidades socio-culturales en las comunidades indígenas y, en el caso particular de las mujeres nativas ha sido lenta, por cuanto, pese a que el Estado Venezolano reconoce los derechos de los pueblos indígenas en el marco de concebirse como sociedad diversa y plural, en el desarrollo de su política social se observa con deficiente atino, la toma de decisiones con impacto en sus realidades, encontrándose además; que el aparato estatal, no precisa claramente el número exacto de pueblos indígenas existentes en el territorio nacional.

Situación que se agrava, cuando la gran mayoría de estos grupos conviven de forma tradicional en comunidades selváticas y rurales, distribuidas a

lo largo y ancho de las fronteras terrestres y marítimas con Colombia, Brasil, Zona en Reclamación con Guyana y Trinidad cuya característica principal, es el difícil acceso vial, predominando la escasez de recursos económicos ante una ausencia total del Estado en materia de protección de las minorías.

En este contexto, los efectos de la pobreza, discriminación y exclusión de todo tipo afectan de forma distinta a los hombres con relación a las mujeres indígenas, imposibilitando a estas últimas gozar del derecho a la igualdad. Al respecto, es menester saber que a nivel internacional se ha reconocido que la igualdad jurídica no siempre garantiza la igualdad material o real. Por ello, se plantea en diferentes escenarios de la región, la perspectiva de género en el diseño de las políticas públicas como un mecanismo de superación de las desigualdades encontradas, asimismo desde la mirada fraterna de las realidades étnicas impera promover el diálogo civilizatorio entre las sociedades diferentes.

Coincidiendo, diversos estudios en la importancia de visibilizar las condiciones que generan discriminación de la mujer indígena para responder con acciones transformadoras y garantizar los derechos de igualdad de género en un contexto de relaciones interculturales, en este sentido; el estudio plantea analizar las políticas públicas para la igualdad de género de la mujer indígena desde la perspectiva de la fraternidad e interculturalidad.

FUNDAMENTOS DEL ANÁLISIS

La vida humana no es solo un horizonte ontológico, va más allá de ella, la tesis filosófica plantea que la misma, no puede subsumirse a la sobrevivencia física, sino que se remite también a lo cultural, histórica, religiosa y mística, en la búsqueda del desarrollo integral humano, por cuanto; la vida no se concreta en una cultura, contrariamente es la fuente creadora de muchas culturas, bajo la premisa de "existo en un modo de realidad" y por ello "pienso y siento" de determinada manera.

Señalando, el fundamento teórico como tema discursivo central, la dialéctica entre el universalismo y la particularidad, lo cual permanece en el umbral filosófico vigente y, remite hacia el problema de la cultura, la identidad y sus libertades que aboga a su vez, por una política de la diversidad y no homogeneizante, sobre esta base se considera, lo planteado por Cansino (2008), sobre la necesidad de repensar la democracia en América Latina desde la cuestión social. Al observar como las nuevas formas de acción colectiva transforman la realidad de la política, conllevando también a redefinir la democracia a partir de nuevos constructos sociales.

Estos desafíos conllevan a un nuevo punto de partida, transitando por los caminos de la refundación de lo político, lo cual implica una reconceptualización de la democracia como sistema político y construcción de nuevos puntos de partida, en la interpretación del Estado, Democracia y las nuevas formas de institucionalidad desde lo popular como fenómeno social de transformación profunda del ciudadano.

Ampliando la visión categórica de los derechos humanos fundamentales de las personas cuya condición cultural, requiere del ejercicio pleno en la democracia participativa y multiétnica sin obstáculos de tipo valorativo o discriminatorio que impidan a la totalidad de la población, incluso a la excluida históricamente retomar el desarrollo social y económico desde sus propias perspectivas sociales, en este caso se presenta, el constructo teórico emergente de ciudadanos interculturales con las particularidades expuestas, reconocida desde las ciencias sociales a partir de la nuevas configuraciones de Estados pluriculturales.

En la sociedad moderna, la igualdad se reconoce como un pilar fundamental de la democracia, no obstante, en términos de mayoría y minoría esa igualdad puede resultar no beneficiosa para los menos favorecidos, en torno al significado de igualdad, Bobbio (1986) señala que; debe ser considerada como un fin para los entes que conforman una totalidad, entendiendo a la persona como parte de la humanidad.

Sobre esa pretendida universalidad, en la teoría política surgida en algunos países de Europa y Estados Unidos, Sousa Santos (2009), reflexiona que dichas circunstancias ha invisibilizado la realidad de los países del sur de América, por cuanto; la desigualdad no sólo se origina en el capital y el trabajo. Para este autor, debe reconocerse la diversidad, las contradicciones sociales y el ejercicio del poder si se aspiran profundas transformaciones, como es el caso de la realidad abordada, en lograr el acceso a la igualdad de género de la mujer indígena.

Lo cual implicaría, conforme al principio de igualdad, reconocer a la persona en sus especificidades y condiciones inherentes a su estatus femenino, en el caso de estudio, es necesario comprender la desigualdad ocasionada la mujer por razón social étnica, edad, territorial, educativa, entre otros aspectos, coincidiendo que cuando un sujeto vive más de una condición de discriminación, se trata ya de una discriminación múltiple.

Por cuanto, las sociedades indígenas han sufrido históricamente ese tipo de discriminación, marginación y exclusión acarreado en desigualdades profundas, es necesario considerar que el principio de igualdad no significa

un tratamiento igualitario para todos, contrariamente, comporta reconocer la diversidad más allá de la igualdad formal en función de materializar el principio cuando aplicas a cada unicidad lo que verdaderamente corresponde o necesita. En tal sentido, los Estados-Nación están obligados a garantizar la igualdad formal y material minimizando las discriminaciones.

Retomando a Cansino (2008), sobre la necesidad de innovar el conocimiento político, se observa a la democracia como resultado de la interacción social y no sólo como forma de gobierno, buscando develar el entramado de relaciones y vivencias que conforma la experiencia social de los ciudadanos, articulando también con otras experiencias dicho conocimiento político. Particularmente, este estudio se enfoca desde la política de la complejidad, definida por Cansino (2008), como el objeto de estudio orientado por la realidad compleja y cambiante que involucra las instituciones, sujetos, acciones, sentidos, símbolos y significados. Para este autor, en lo político, los significados se transmiten a través de un cúmulo de signos entre los cuales podría destacarse la narrativa y el lenguaje. De igual forma se toman en cuenta propuestas emergentes para las nuevas configuraciones teóricas.

En este mismo orden de construcción del conocimiento, se plantea observar la realidad de la mujer indígena como un hecho político prioritario para la transformación social de los excluidos en el marco de una sociedad que necesita ser fraterna con sus connacionales y extranjeros siguiendo principios de reciprocidad, bienestar común y, sobre todo de superar las brechas de la inequidad social.

Con base en los estudios interdisciplinarios que reconocen a la fraternidad como una categoría política, la cual contempla el derecho de los seres humanos a estar incluidos en un proyecto común, valorando la dignidad, diversidad y la libertad de cada uno, este estudio acoge el principio de fraternidad como medio de una nueva práctica política, también encontrada de forma intrínseca en las identidades latinoamericanas.

Para Baggio (2009), la fraternidad está cobrando relevancia como categoría política, pese a ser una especie de "principio olvidado" en la trilogía de la Revolución Francesa de 1789, (compuesta por los conceptos de libertad, igualdad y fraternidad) sus innegables raíces religiosas la han excluido de los debates ideológicos, colocando la libertad a la derecha y la igualdad en la izquierda. Doscientos años después, regresa a los espacios académicos para confrontar el discurso postmoderno.

Según este autor, la fraternidad resulta clave para superar el desencuentro, las diferencias ideológicas con miras a construir un proyecto nacional de inclusión, que no sólo se limite a libertades e igualdades hegemónicas, contrario a ello -desde el punto de vista político- permita redimensionar el vínculo social a partir del reconocimiento de las identidades particulares y colectivas contextualizadas en un cuadro de referencia único como la familia humana, "...ya que cuando nos definimos como hermanos, el otro no es distinto a mí, sino otro yo mismo.", implicando ello el respeto de todos sus derechos. (Baggio, 2009, p.54)

De acuerdo con Amaya (2017), la fraternidad requiere que una comunidad estructure sus relaciones sociales, reconociéndose sus miembros como iguales, unidos por lazos afectivos y dispuestos a cooperar y sostenerse mutuamente. En esta línea de pensamiento, la fraternidad, comporta un principio político o categoría que representa lo universal y lo político, lo cual a su vez; es la novedad y un problema posible de resolver en la medida en que se supere otro problema clásico de la filosofía política, como es el de la unidad política universal.

Tal como se ha planteado, la fraternidad como categoría política trae consigo una serie de complejidades aún no resueltas, como la superación de viejos paradigmas y estructuras del pensamiento que perciben al "otro" sin valorar su diversidad o especificidad en un marco de relaciones que anulan la otredad. Por ello, en este análisis se plantea la deconstrucción y construcción de categorías emergentes que visibilicen la diversidad, equidad, justicia, dignidad, con miras a incorporar a todos en una misma condición de oportunidades y encuentros en el marco del respeto a los principios fundamentales de la paz y la convivencia societaria.

NOCIONES DE INTERCULTURALIDAD, GÉNERO Y DERECHOS INDÍGENAS

Ante la histórica exclusión de los pueblos indígenas por parte de los Estados Nación, la búsqueda del reconocimiento inclusivo se centra en el goce de la igualdad, y ser tratado en un mismo nivel de condiciones ante los otros diferentes, sin embargo, iguales. Desde esta perspectiva, la interculturalidad se observa como el encuentro entre sociedades diferentes, lo cual también implica la reflexión crítica para develar el ejercicio del poder dominante, en la cual puede fungir, como proyecto político y espacio necesario en el otorgamiento de los significados emanados de las relaciones dadas entre los sujetos con modos de vida y pensamiento diferente, contextos en los cuales se crea, recrea y reinventa la identidad histórica, social, cultural y política.

En Latinoamérica y particularmente Venezuela como referencia concreta del análisis, la mujer indígena se le reconoce su derecho a la diferencia por ser Estados que se autodefinen como multiétnicos y pluriculturales, es decir, se válida la existencia de distintas culturas, lo que a su vez justifica el tránsito a la interculturalidad, el diálogo y encuentro de los diferentes.

Asimismo, en esta revisión conceptual, se concibe la noción de género (como la raza o la etnia), la cual funciona como un principio organizador de la sociedad, cuando se le otorga un significado cultural al hecho de ser hombre o mujer (Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional ACIDI, 2001). Por ejemplo, la división para el trabajo según el género es una muestra clara. Ya que en la mayoría de las sociedades hay modelos claros en lo que concierne al "trabajo de la mujer" y al "trabajo del hombre", tanto en el hogar como fuera de este y las razones que lo explican son de orden cultural, siendo modelos que varían de una sociedad a otra.

En este orden de ideas, se resaltan los obstáculos que impiden la participación de las mujeres en la toma de decisión de tipo político y económico, originándose al margen de su cualificación, en los prejuicios y estereotipos culturales entretejidos en torno a la mujer, la discriminación y la visión tradicionalista de los roles de género, produciendo una debilitada posición social de la mujer, como los valores culturales y sociales que enfatizan la importancia del cuidado de los hijos y la familia, impidiendo a estas incursionar de forma libre en el campo laboral económico y político.

De acuerdo a estas circunstancias, surge la propuesta de transversalizar el género, como medio para contrarrestar la inequidad, en la promoción de la igualdad de género y autonomía de la mujer, ubicado como uno de los ocho objetivos de la Declaración de los Objetivos del Milenio OM (2000), aprobada por la comunidad internacional, en su intento por reducir la pobreza y las desigualdades, erigiendo la posibilidad de medición de las metas a través de sus indicadores, además comporta un instrumento de ampliación de oportunidades de participación de las mujeres.

Asimismo, con base a este enfoque de género, se contemplan los Objetivos de Desarrollo Sostenible, específicamente el ODS 5, el cual propone: Lograr la igualdad entre los géneros y empoderar a todas las mujeres y niñas, vinculándolas con el propósito de este estudio, se destacan las siguientes metas: a) Velar por la participación plena y efectiva de las mujeres y la igualdad de oportunidades de liderazgo a todos los niveles de la adopción

de decisiones en la vida política, económica y pública; b) Emprender reformas que otorguen a las mujeres el derecho a los recursos económicos en condiciones de igualdad, así como el acceso a la propiedad, control de las tierras y otros bienes, los servicios financieros, recursos naturales conforme al ordenamiento jurídico venezolano.

En tal sentido, la búsqueda de igualdad de género, conmina a reflexionar sobre las prácticas sociales reproducidas sistemáticamente al seguir patrones estructurales establecidos por la sociedad dominante en sus relaciones de poder, situaciones posibles de transformarse con la toma de conciencia de la desigualdad vivida, comprendiendo que; la igualdad de género, no significa que la mujer llegue a ser lo mismo que el hombre, al contrario los derechos y oportunidades de uno, no dependen del hecho de ser mujer u hombre, siendo significativos los aportes de los movimientos feministas en la visibilización de las condiciones de vulneración y discriminación sufridas por las mujeres.

Por otra parte, la equidad de género y el enfoque de los derechos humanos de la mujer originan constantes debates que cuestionan la capacidad para ofrecer una protección efectiva a las mujeres y una garantía al disfrute efectivo de los derechos fundamentales. Abordar desde una mirada fraterna la política de igualdad de género de la mujer, exige entender ¿por qué? a pesar de los esfuerzos realizados y los logros alcanzados tanto a nivel internacional como nacional, aún persiste la incapacidad para ofrecer una protección efectiva a las mujeres, sobre todo a las nativas.

Por consiguiente, se hace necesario cuidar el discurso en la defensa de la igualdad de género de la mujer indígena, en virtud que; cuando se parte del enfoque de los derechos humanos desde la visión occidental y universal, se puede incurrir en el error de imponer concepciones de mujer y género distintas a las realidades específicas de la mujer amerindia.

Desde el plano jurídico y legal, existen mecanismos para la protección de la mujer tanto en el ordenamiento jurídico interno como a nivel internacional, contenidos en los diferentes pactos, convenios, declaraciones y tratados internacionales suscritos por los Estados y otros con carácter vinculante en el derecho interno.

Tal es el caso, de la convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres (CEDAW siglas en inglés), conocido como el principal instrumento internacional de derechos humanos de las

mujeres. Declarando desde su preámbulo la obligación de los Estados en garantizar al hombre y la mujer la igualdad en el goce de todos los derechos económicos, sociales, culturales, civiles y políticos. Asimismo, condena todas las formas de discriminación contra la mujer y se comprometen a establecer políticas que hagan efectivas estos derechos. Por otro lado, la convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer (Belém do Pará), fundamenta la búsqueda de transformación en las relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres, consagrando el derecho de la mujer tanto en el ámbito público como privado.

Con relación a los derechos a la diversidad cultural, está reconocida en el ordenamiento jurídico interno de los Estados Amerindios y, a nivel internacional en diferentes instrumentos, por su parte, Naciones Unidas, crea una Declaración de los pueblos indígenas del Mundo (2007), reconociendo a la diversidad y pluralidad cultural en la cual coexisten los pueblos originarios, en este sentido, expresa en su Artículo 8; "que el derecho de los pueblos otorga el derecho colectivo a una cultura, lo cual implica una identidad particular en un espacio territorial propio", comportando para los Estados plantear formas o medios que propendan la interculturalidad y complementariedad de la sociedad, a través de políticas sociales que promuevan el desarrollo de la cultura y el fortalecimiento de lo propio desde un enfoque de derechos humanos colectivos.

Otro instrumento que promueve la protección de los derechos colectivos y la mujer indígena, es el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), referente a los Pueblos Indígenas y Tribales en Países independientes convocando a los Estados a crear una agenda pública con miras al diálogo entre las diversas culturas que conviven en un mismo hábitat o territorio, es decir; los programas tendientes al desarrollo democrático, intercultural y participativo deben comprometerse en función de esta realidad.

De acuerdo con este contexto, las políticas públicas con enfoque en derechos humanos colectivos y en lo particular en igualdad de género de la mujer indígena implican un cambio profundo en la institucionalidad democrática, sociedad y Estado.

METODOLOGÍA

Por las múltiples vertientes de tipo, cultural, social, histórica y simbólica que rodean la temática, se exige una comprensión sistemática profunda para captar los significados concretos y únicos en su espacio temporal, por ello, se aplicó el enfoque intersubjetivo, a fin de privilegiar esa riqueza subyacente de la realidad

abordada. En tal sentido, el estudio siguió una ruta metodológica descriptiva con base etnográfica, priorizando a la mujer nativa, como sujeto histórico cultural y político, predominante en este abordaje, posibilitando el alcance de las realidades cuya naturaleza y estructura peculiar sólo pueden ser captadas desde el marco de referencia interno del sujeto que las vive y experimenta, en este caso específico, observar desde la mujer, la construcción simbólica en torno a la fraternidad e interculturalidad como categorías emergentes en el marco del diseño de políticas para la igualdad de género de la mujer indígena.

En cuanto a la muestra de estudio, se tomó de manera intencional, 2 historiadoras claves que proporcionaron su discurso narrativo para el contraste con la información analizada en los documentos y textos.

ESTADO Y POLÍTICAS PÚBLICAS CON ENFOQUE DE GÉNERO

El Estado, lo define O'Donnell (2008); como una entidad que demarca un territorio frente a otras entidades semejantes, proclamando autoridad sobre la población de ese espacio territorial en cuestión y, a su vez, es reconocido por otros actores estatales a nivel internacional. En América Latina, según este autor; los Estados han emergido producto de procesos históricos complejos y diferentes a los Estados de los países centrales.

De acuerdo con esta definición, el Estado incorpora al menos cuatro dimensiones a saber: a) aparato burocrático; b) sistema legal; c) foco de identidad colectiva; d) Estado filtro regulador. Según O'Donnell (2008), esta configuración muestra la eficacia de las burocracias estatales, la efectividad de su sistema legal, su papel en el foco de la identidad democrática y de su condición de filtro en la búsqueda del bienestar de la población y de los agentes económicos que operan en su espacio geográfico.

En consecuencia, pensar en una democracia efectiva para sus ciudadanos, conlleva a observar que el Estado tiene una función importante en la sociedad libre y democrática y no es otro que permitir a los ciudadanos, independientemente de su nivel de ingreso, condición social, racial o física, el goce de sus derechos humanos fundamentales, garantizando el acceso a la educación, salud y justicia en igualdad de condiciones. No obstante, la realidad de los países latinoamericanos y, en particular Venezuela como referencia concreta de este estudio, está alejada del cumplimiento efectivo de esa función ideal del aparato estatal, contrariamente, resulta insuficiente el esfuerzo del Estado en promover las políticas necesarias para sostener y expandir la democracia pluricultural concebida constitucionalmente.

Por ello, revisar la acción política del Estado, remite la observación de la democracia y sus mecanismos de inclusión, tal como se ha evidenciado de forma sustancial el fundamento de las políticas públicas dirigidas a la igualdad de la mujer indígena, son situaciones aún no resueltas. Y precisamente este es el punto de partida de esta nueva búsqueda del conocimiento.

Es menester aclarar que, en este análisis se observa a las políticas públicas, como instrumentos o herramientas en los cuales el Estado, luego de identificar una necesidad de origen (económica, política, ambiental, social, cultural, entre otras) implementa un conjunto de medidas reparadoras, construidas con la participación de los grupos afectados por los diversos problemas.

En torno a las políticas públicas, Ortegón (2008), las define como una directriz que guía la acción pública en un proceso sistemático, dinámico y participativo, por lo cual; orienta objetivos, instrumentos, actores y recursos para generar un cambio, están unidas al rol del Estado ante la sociedad civil en los procesos políticos y en las instituciones en que se desenvuelven.

En tal sentido, el Estado, sin políticas públicas, comportaría un sistema político sin rumbo ni horizonte claro, concentrando la distribución del poder y la riqueza en los actores políticos. Análogamente, las políticas públicas sin lineamientos estratégicos, terminaría en propuestas de gobierno y Estado. De acuerdo con Ortegón (2008); la teoría debe estar en sintonía con la práctica, el discurso con las acciones y las propuestas con las realidades para tener sistemas operativos viables y confiables.

Sin estos principios, las políticas públicas estarían surgiendo sin profundizar en los recursos necesarios para la implementación, evaluación y seguimiento que permitan detectar, las dificultades y alternativas de solución en el proceso de ejecución. Por cuanto, puede avanzarse en el desarrollo de las políticas de protección de la mujer, no obstante, si no hay claridad en la realidad particular como es el caso de la mujer indígena, se producen las inconsistencias y un impacto nulo en el cambio de las situaciones no resueltas de la mujer.

En términos generales, las políticas públicas con impacto en las mujeres se legitiman en los movimientos sociales que reclaman en el espacio público los cambios necesarios y respuesta a los derechos reconocidos por el Estado. Tal como se contempla en La Convención sobre la "Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la mujer", ratificada en Venezuela en 1982 y el Congreso Nacional la aprueba como Ley de la República en

1983, mientras que la Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres “Convención Belén do Pará”, fue aprobada mediante Ley por el Congreso Nacional de la República de Venezuela en noviembre de 1994, publicada en Gaceta Oficial N 35.632 de 1995.

Según, la Comisión Económica para América Latina. CEPAL (2012), las políticas públicas en materia de Género (PPG), representan un rol fundamental en las transformaciones de las relaciones de género en los distintos países latinoamericanos y caribeños, en virtud que desde el inicio de los ochenta en adelante, en el contexto de configuración de las democracias en los países de la región, posterior a los regímenes dictatoriales y de largos procesos de pugnas internas, comenzaron a cuestionar el orden impuesto por el modelo neoliberal, demandando un rol activo del Estado.

En este contexto, surgen las políticas de igualdad, concretadas en ministerios, consejos e institutos de la mujer en sintonía con la agenda internacional de derechos propuestas a los gobiernos, además; la globalización trajo consigo, el movimiento feminista y de mujeres que empezaron a visibilizarse en el espacio público como tales, replanteando así, su relación con el Estado.

De esta manera, la inclusión del género en el campo de la política pública ha venido implicando una modificación del discurso institucional del Estado, permitiendo incorporar en la agenda pública los temas relativos a la mujer, no obstante, pese a los avances descritos, aún se presentan demandas no atendidas como es el caso de las mujeres indígenas, las cuales representan poblacionalmente un aproximado de 20 millones en América Latina, formando parte, tanto del movimiento indígena como de las mujeres, un dual protagonismo, necesario de comprender por la complejidad en la cual ha emergido, ya que no se trata de excluir un derecho por otro, es decir, el derecho de la mujer ante el derecho colectivo de los pueblos indígenas, sino de comprender que la naturaleza de estos implica dinámicas diferentes.

Entre las debilidades de las políticas públicas con impacto en la mujer indígena, se observa un desconocimiento cultural de las sociedades y sus sistemas de educación propia, reproducción de los saberes tradicionales, lenguas, territorialidad, modo de vida, porque en el diseño de la PPG no se concibe estas particularidades, sino contrariamente se homogeniza el impacto a las beneficiarias.

A propósito de lo descrito en el párrafo anterior, la Comisión Interamericana de los Derechos Humanos. CIDH (2020), hace énfasis en la ne-

cesaria adopción de medidas, por parte de los Estados, que incluyan de forma prioritaria la atención de mujeres adolescentes y niñas, víctimas de matrimonio forzado, abuso infantil y las provenientes de zonas rurales y grupos tradicionalmente excluidos y vulnerables como indígenas, afrodescendientes o pertenecientes a otras minorías étnicas, con escasos recursos económicos, así como niñas y adolescentes LGBTI, migrantes, refugiadas, en situación de calle, con alguna discapacidad, o afectadas por el SIDA/VIH. Destacando la comisión, que los Estados deben adoptar dichas medidas desde una perspectiva de interseccionalidad y múltiples factores de vulnerabilidad y discriminación asociados no solo a su condición de niña y mujer.

En Venezuela, se ha avanzado significativamente en el desarrollo de PPG con la globalización, internacionalización de los derechos, enfoque de derechos humanos, haciendo énfasis en el servicio social, y el reconocimiento de los derechos colectivos indígenas, sin embargo, se repite lo que pasa a lo largo del continente con referencia al alcance en la realidad de la mujer indígena, la cual reside en su mayoría en zonas rurales, y no posee información de los programas y acciones de gobierno, el acceso a la toma de decisiones, salud, educación, justicia, servicios sociales es limitada, con ello se evidencia que los mecanismos jurídicos e institucionales por si solos no son suficientes, haciéndose necesario la participación de la mujer nativa en los procesos de diseño, implementación y evaluación de la PPG.

En cuanto al acceso a la justicia, hay un desconocimiento de los derechos de la mujer, en las comunidades rurales, fronterizas, territorio donde residen en su mayoría, las mujeres nativas, y sobre todo de los procedimientos a seguir, en caso de sufrir algún tipo de violencia, según algunas experiencias, los operadores de justicia no siempre contribuyen a educar a la población femenina sobre sus derechos, tal como lo percibe esta historiadora en el siguiente testimonio: "...seguimos viendo que la mujer llega a los entes, golpeadas, maltratadas, topándose a funcionarios insensibles, que dicen: -Y tú ¿qué hiciste para que te golpearan? Además, tienes que contar los hechos muchas veces, pasando de una oficina a otra" (E2: Línea 101-104)

De acuerdo, al relato anterior de una mujer nativa víctima de violencia en su hogar, se observa como los esfuerzos del Estado se diluyen por la inoperancia, falta de coordinación entre los entes encargados al momento de brindar acceso a la justicia, generando una doble victimización en la mujer vulnerable en alguno de sus derechos, situaciones que pueden estar influenciadas

por prejuicios sociales, culturales y bajo una mirada androcéntrica que coloca a la figura masculina como dominante en la sociedad, cuando la mujer en las culturas amerindias son el centro del saber y reproductora de los valores culturales, aspectos a considerar en el diseño de la acción pública.

Bajo esta consideración, las instituciones del Estado están en la obligación de responder las demandas de las víctimas, porque cuando los operadores de justicia no atienden debidamente la denuncia, de cierta manera, sistematizan una cadena social de violencia, en virtud que la administración de Justicia es un elemento fundamental para garantizar los derechos de la mujer.

En consecuencia, la institucionalidad política del Estado Venezolano debe abocarse a optimizar los procesos y procedimientos, por los cuales atraviesa la víctima al momento de denunciar una vulneración de sus derechos, facilitando previamente a los operadores de justicia la preparación y sensibilización en los casos de las condiciones socioculturales que caracterizan a la mujer indígena, puesto una asistencia inadecuada, puede producir revictimización de la víctima de delitos diversos con graves efectos psicológicos y además la desconfianza en las instituciones del Estado. Interpretándose, la necesidad de incorporar las concepciones de fraternidad e interculturalidad en los planes, políticas, programas y rutas de atención a la mujer en condición de víctima.

Preciso necesario, reiterar nuevamente en este análisis, que la condición sociocultural de la mujer indígena, la coloca en una doble vertiente de vulnerabilidad, por un lado, ser mujer y por el otro; poseer una identidad cultural diferente a la sociedad dominante. La segunda, arrastra consigo la carga histórica, social e ideológica a la que han estado sometidas por siglos las sociedades amerindias, por lo cual se impone desmitificar los discursos y narrativas en el espacio público, una tarea nada simple cuando la negación y falta de reconocimiento es la consigna más relevante de las sociedades no indígenas. Por ello, la ruta es hacia el diálogo, encuentro fraterno entre las culturas diferentes.

DIÁLOGOS NECESARIOS: FRATERNIDAD E INTERCULTURALIDAD

En el quehacer científico con miras al reconocimiento de la diferencialidad, puede afirmarse; que no hay interculturalidad sin encuentro fraterno. Y, este último remite a la observancia del otro con identidades particulares en un escenario de diversidad cultural. Para Mujica (2007), la interculturalidad como enfoque social y político implica, primeramente; deconstruir las es-

estructuras que reproducen la discriminación para construir a su vez, espacios de reconocimiento de los derechos específicos de las sociedades nativas, seguidamente; estos sujetos históricos deben convertirse en sujetos sociales y políticos transformadores de sus realidades locales, vulnerados sistemáticamente por la sociedad y el sistema político.

Según el planteamiento anterior, pensar la interculturalidad remite a lo diverso y unitario en las concepciones de vida, sentimientos y formas de relacionarse en la convivialidad con los otros, suponiendo ello, el reconocimiento de los derechos de esos "otros", basados en los principios de libertad, respeto, equidad y tolerancia, sin ceder la autonomía propia en el proceso de diálogo y encuentro.

Desde el preámbulo de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999), se establece el carácter democrático, protagónico, multiétnico y pluricultural de la nación, incorporando además el reconocimiento de la diversidad, se dedica un capítulo especial a los Derechos de los Pueblos Indígenas, implicando una extensión amplia e integral de los derechos, que incluye no sólo los aspectos de su vida material, sino también sus rasgos esenciales constitutivos de su identidad particular.

En esta perspectiva, el derecho colectivo, se interpreta a partir del sentido de pertenencia grupal, tal como se refleja en este texto: "...a mí lo que me define socialmente es ser de un grupo familiar, clanil, y étnico, específicamente el conocido como wayuu". Asimismo, expresa el informante: "Estoy más allá de la individualidad -Soy parte de un colectivo- que condiciona toda mi vida y relaciones, sin embargo, reconozco que he sido enseñada para vivir un mundo diferente al de los otros que no son como yo". (E1: Líneas: 5-10), en ambos textos se percibe la adscripción a la identidad propia y el reconocimiento de otras diferentes.

En la narrativa de las historiadoras, se asoman vestigios que son necesarios de comprender en el campo de la política de la fraternidad, como puede observarse en las siguientes líneas: "...a pesar de que si llega la ayuda del gobierno en nuestros territorios, muy a pesar de ello, hay mucha discriminación a nosotras, por ejemplo sino formas parte del partido oficial no te toman en cuenta para nada" (E1 L: 50-53).

Considerándose necesario para el desarrollo humano integral de la mujer indígena en el país, en primer lugar; la garantía del Estado en el respeto a los derechos inherentes a la mujer, libre tránsito en el territorio, tutela judi-

cial, acceso al trabajo, a la educación, salud, servicios públicos y, en segundo lugar; configuración de la política pública tendiente a fortalecer las identidades construidas colectivamente; promoción de la participación social de la mujer desde las costumbres tradicionales y no a partir de modelos impuestos ajenos a la idiosincrasia genuina; sensibilización a los funcionarios de orden, control y operadores públicos, sobre las realidades culturales étnicas, medidas sustentadas en una política de fraternidad, que contribuyan con la justicia y bienestar ante los atropellos sufridos diariamente por la mujer nativa en zonas de alto riesgo como la frontera.

ALGUNAS APROXIMACIONES INTERPRETATIVAS

Más allá del reconocimiento del derecho a la igualdad de la mujer, aún el sistema político venezolano, no ha logrado resignificar en la sociedad los nuevos constructos, cuando lo estatuido jurídicamente por el Estado y sus instituciones no se cumple fielmente, observándose, por un lado; las normas y por otro; su débil cumplimiento, así lo devela el análisis a través de los casos de violencia, discriminación en contra de las mujeres en diversos escenarios, particularmente, el caso de la mujer indígena como minoría étnica está aún más sometida a la segregación y alienación cultural en sus identidades.

Sobre el planteamiento anterior, válido referenciar los abusos sexuales, hechos de violencia de diversa índole, discriminación a la mujer indígena que sufren a diario en los puestos de control fronterizo, lugares donde habita en su mayoría, las poblaciones indígenas del país y que por razones de movilidad económica, abastecimiento de alimentos entre otros, las féminas nativas tienen que pasar continuamente por estos sitios, preocupa las cifras no registradas ya que por temor a las represalias de las autoridades, las mujeres se niegan a denunciar este tipo de abusos suscitados en sus propios territorios y hábitat naturales, aunado a la presencia de grupos armados al margen de la ley que también incurren en violaciones flagrantes de los derechos civiles de las mujeres indígenas, poniendo de manifiesto los retos que aún existen para erradicar las distintas formas de violencia contra la mujer.

Impera comprender en América y particularmente, Venezuela como referencia concreta de este análisis, que la violencia contra la mujer es un tema de agenda pública, reconociendo los avances logrados en el tiempo y espacio, producidos por el incesante movimiento de las mujeres a nivel global y local, surgidos desde las organizaciones de base y sociedad civil, no obstante, se hace necesario también, mirar de forma consciente las debilidades del siste-

ma político, el real impacto de la acción estatal para enfrentar efectivamente este fenómeno, las barreras socioculturales que ocasionan los discursos y narrativas, cuando los funcionarios u operadores de justicia, trasladan a la práctica institucional, esos discursos cargados de estereotipos, haciendo más complejo el acceso a la justicia para las mujeres, produciendo espacios de violencia institucional con la inoperatividad de la política pública.

En cuanto al objeto de estudio propuesto sobre la política pública para la igualdad de género de la mujer indígena desde la perspectiva de la fraternidad e interculturalidad, se considera como condición fundamental que el diseño, implementación y evaluación sea con enfoque en derechos humanos colectivos, lo cual implica vincular en todas sus fases a ese sector relegado por condiciones sociales, étnica y/o culturales, además de otorgarles poder en las decisiones.

Con relación a la categoría de la fraternidad, concebida con fines de inclusión, su primer elemento corresponde a la igualdad política, lo cual implica la búsqueda del cambio en la lógica de elaboración de políticas orientadas a la mujer como víctimas pasivas receptoras de asistencia a la orientación de mujeres protagonistas y transformadoras de cambios.

Por su parte, la interculturalidad, transversaliza los derechos relativos a la diversidad cultural, igualdad de género, mujer indígena, diálogo, inclusión y fraternidad en razón del encuentro entre las sociedades diferentes, según esta interpretación lo público, sugiere una transformación profunda de sus instituciones para atender las demandas de la población femenina nativa, la idea es ampliar las bases de la participación para desarrollar en la sociedad relaciones de encuentro y reconocimiento mutuo.

Finalmente un aspecto determinante en la garantía de los derechos de igualdad de la mujer indígena está relacionado a la situación de extrema pobreza que viven las nativas del país, con limitado acceso a un sistema de salud, educación, tutela judicial, servicios públicos como agua, electricidad, entre otros, impactando sustancialmente la calidad de vida y dignidad humana, lo cual exige del Estado una concreción en la formulación de políticas y programas específicos y eficaces que reviertan el panorama actual.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amaya, Amalia (2017) *La Relevancia de la Fraternidad*. Julieta Marcone y Sergio Ortiz. Leroux (eds). **Las formas de Fraternidad**. Disponible en SSRN: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3078197>

- Baggio, Antonio (2009) Comp. *La Fraternidad en perspectiva política. Exigencias, recursos, definiciones del principio olvidado*. Editorial Ciudad Nueva, Buenos Aires.
- Bobbio, Norberto. (1986) *El Futuro de la Democracia. Sección de obras de Política y Derecho*. Fondo De Cultura Económica. México.
- Cansino, Cesar. (2008) *La Muerte de la Ciencia Política*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. Argentina.
- Coffey, Amanda; Atkinson, Paúl. (2003) *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. Editorial Universidad de Antioquia. Colombia.
- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. (1999). Publicada en la Gaceta Oficial de la República de Venezuela N° 36.860. Diciembre 30 de 1999.
- Dussel, Enrique. (2001) *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Latina. Editorial Desclée De Brouwer, S.A. Bilbao
- Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas. (2005). Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela No. 38.344 Ordinario. 27 de Diciembre 2005.
- Ley Aprobatoria del Convenio No 169 de la Organización Internacional del Trabajo Sobre Pueblos Indígenas y Tribales. (2001) Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela No. 37.305. 21 Diciembre 2001.
- Mujica Bermúdez Luis (2007) *Hacia la formación de las identidades*. En: **Educación en la Ciudadanía Intercultural. Experiencias y retos en la formación de estudiantes universitarios indígenas**. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Naciones Unidas (2018) *La agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible: una oportunidad para América Latina y el Caribe* (LC/G. 2681-P/Rev.
- O'Donnell, Guillermo. (2008) *Hacia un Estado de y para la democracia*. En: **Democracia, Estado y Ciudadanía**. Coordinado por Mariani, Rodolfo. PNUD. Serie contribuciones al Debate.Volumen II
- Organización de las Naciones Unidas ONU (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas*. Nueva York: ONU.

- Sartori, Giovanni. (1992) *La Política, Lógica y Método en las Ciencias Sociales*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Sousa Santos, B. (2010) *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas de una Epistemología del Sur*. Ediciones IVIC. Caracas.
- Sousa Santos, B. (2009). *Una concepción multicultural de los Derechos Humanos*. México: Editorial Trillas.
- Taylor, S. y Bodgan, R. (1992) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós. Barcelona. España.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH, 2020). *Violencia y discriminación contra Mujeres, niñas y adolescentes*. Disponible en página Web: <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/ViolenciaMujeresNNA.pdf>.
- Convención de Belém do Pará (1996) *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer "Convención de Belém do Pará"* Disponible en página web: https://www.unicef.org/argentina/spanish/ar_insumos_ConvencionBelem.pdf
- Ortegón, Edgar (2008) *Guía sobre Diseño y Gestión de la Política Pública*. Disponible en página web: <http://cpps.dyndns.info/cpps-docs-web/secgen/2015/pol-oceanica-regional/Doc%2011.Guia%20sobre%20gestion%20y%20diseño%20de%20la%20politica%20publica.pdf>.

LA CONCIENCIA IMAGINANTE EN LA OBRA LITERARIA DE MIGUEL ÁNGEL JUSAYÚ

Elizabeth Pirela*

RESUMEN

El presente trabajo registra un recorrido reflexivo por los campos de producción intelectual del escritor Miguel Ángel Jusayú, cuya obra expresa su interés lexicográfico, narrativo y gramático, con un profuso trabajo en esos segmentos del pensamiento lingüístico-literario, en este artículo, se enfatiza en una poderosa conciencia imaginante que permite a este autor generar un pasaje a la cosmovisión wayuu y articularla con la cotidianidad traduciendo su profundidad mítica a universos metafóricos contundentemente actuales, activando una narrativa que toma por asalto la realidad y el mito revelando la materia que los conecta como desde la oralidad a la escritura y recíprocamente.

Palabras clave: territorio, oralitura, conciencia imaginante, construcción de arquetipos, cosmovisión, akua'ípa, pueblo wayuu.

IMAGINING CONSCIOUSNESS IN THE LITERARY WORK OF MIGUEL ÁNGEL JUSAYÚ

ABSTRACT

The present work compiles a reflexive journey through the fields of intellectual production of the writer Miguel Ángel Jusayú, whose work expresses his lexicographical, narrative and grammar interest, with a profuse work in those segments of linguistic-literary thought. In this article, it is emphasized in a powerful imaginative conscience that allows this author to generate a passage to the Wayuu worldview and articulate it with the everyday translating its mythical depth into overwhelmingly current metaphorical universes, activating a narrative that takes reality and myth assault revealing the subject that connects them as from orality to writing and reciprocally.

Key words: Territory, oraliture, imagining consciousness, construction of archetypes, worldview, akua'ípa, wayuu people.

* Facultad de Humanidades y Educación. Universidad del Zulia. Email. elizabeth.wayuu@gmail.com.

José del Rey Fajardo, Numerario de la Academia Nacional de la Historia de Venezuela, realiza un hermoso y completo recorrido sobre la vida del gran Jusayú titulado "In Memoriam" 1933-2009¹, en la que señala tres grandes campos irrefutables de la producción intelectual de Jusayú.

Así, el primer campo, de acuerdo a este autor es el lexicográfico que, según el mismo autor se trata de una ciencia extenuante porque sus fuentes son inagotables, pero que es aquí donde se inicia Jusayú con el *Diccionario de la Lengua Guajira. Guajiro-Castellano*². Luego, en 1981³, completa su *Diccionario de la Lengua Guajira. Castellano-Guajiro*, y posteriormente, el *Diccionario Sistemático de la Lengua Guajira*⁴. Es por ello que, cuenta Rey Fajardo que su obsesión por la lexicografía era inagotable y, antes de morir dejó inédito un libro sobre los "sufijos", obra de un género intermedio entre la gramática y la lexicografía, más un léxico antropológico contentivo de los treinta términos que, de acuerdo a Jusayú son los más importantes de la cultura guajira: entierro, bodas, bailes, etc.; de igual forma, una obra inconclusa, la segunda edición del *Diccionario de la Lengua Guajira. Guajiro-Castellano*, de la que llevaba adelantada unas dos quintas partes.

Para Rey Fajardo el segundo campo abarcado por la obra de Jusayú es el literario que, como ya hemos señalado, inicia con *Relatos Guajiros I* publicado en el año 1975. Al referirse a este libro, el novelista e importante crítico José Balza, en conmovedoras líneas se pregunta:

¿Quién puede dudar de la maníaca exploración que Jusayú establece en los límites del lenguaje? Del guajiro al castellano algo muy profundo se transfigura (por ejemplo: *volveré cuando el sol esté un poco torcido en vez de volveré como a los dos*), y nosotros sólo podemos tocar un resultado, una visión: la débil proporción que ahora nos corresponde leer ¿Quién duda que el vidente sea él: terriblemente solitario entre los signos, la abstracción oral?⁵ (Jusayú, el vidente. 1979: s/n).

Dos años después, publica *Jukujala'irruawaiú II (Relatos Guajiros II)*, 1979, obra en la que aparecen 12 nuevos relatos, entre ellos, la primera versión

- 1 Olza Zubirí, Jesús. Jusayú Miguel Ángel. *Gramática de la Lengua Guajira*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello. 2012.
- 2 Jusayú, Miguel Ángel. *Diccionario de la Lengua Guajira. Guajiro / Castellano*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello. 1977.
- 3 Jusayú, Miguel Ángel y Jesús Olza. *Corpozulia*. 1981.
- 4 Jusayú, Miguel Ángel y Jesús Olza. *Diccionario Sistemático de la Lengua Guajira*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello. 1988.
- 5 Balza "Jusayú el vidente". En: **Miguel Ángel Jusayú. Jukujala' irruawaiú II**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello (1977)

de *"Ni era Vaca ni era Caballo"*, en el que narra el acercamiento de los wayuu con la ciudad, el contacto con la *civilización* a través de la historia de un niño pastor de ovejas que ve por primera vez un camión⁶. Ciertamente, tal como lo expresa José del Rey Fajardo, esta obra es la respuesta a la pregunta que hacía José Balza: ¿Cómo será un nuevo libro suyo donde la mirada ciega elija el espacio solo concebido por él?⁷

Pero el incansable Jusayú continua su ardua producción literaria, pues, su afán y necesidad de expresión lo impulsó a cultivar dos nuevas obras: *Achi'ki, Relatos Guajiros* (1986), y *Taküjala (Lo que he Contado)* (1989). Con respecto a estas nuevas obras, el lingüista José Álvarez, quien en esta oportunidad realiza el prólogo de la obra *Taküjala (Lo que he contado)*, señala en su reflexión que:

Miguel Ángel Jusayú, *El Lluvia*, ha logrado dar el primer gran paso hacia la construcción de una lengua guajira literaria escrita, al decidir escribir primero en wayuunaiki y luego traducir al español sus relatos.⁸

Posteriormente, Ediciones Ekare nos convoca a ver una nueva edición de *Ni Era Vaca Ni Era Caballo* (1984)⁹. Jusayú junto a Monika Doppert, nos ofrece una versión ilustrada que tuvo un gran éxito y se agotó rápidamente, convirtiéndose así en un libro de referencia obligada en la literatura infantil y juvenil venezolana, su éxito traspasó las fronteras al ser traducido al inglés, danés, noruego y sueco. En esta edición, Álvarez comenta respecto a esta obra:

"Es nuestro parecer que esta temática muestra a Miguel Ángel en su mejor forma de narración, quizás porque logra liberarse de las ataduras del mito y entregarse con mayor fuerza a la pasión fabuladora" (Álvarez, 1989: 9)¹⁰.

Continuando esta narrativa en primera persona que inicia con *Ni Era Vaca Ni Era Caballo*, Jusayú nos presenta *Karra'lóutaNüchi'kimájatü: Autobiografía*,¹¹ en la que sorprende por la honestidad y pureza con que nos cuenta su vida, su estilo narrativo no permite despegarse de cada capítulo, reír y llorar con cada suceso de la vida que tiene que afrontar, pero más allá de su historia, está su narrativa particular que lo hace dueño de una bella y admirable prosa de una literatura indígena contemporánea y, precisamente por esta razón, es distinguido con el Premio Ministerio de la Cultura 2005, recono-

6 Miguel Ángel Jusayú. *Achi'ki: Relatos Guajiros*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello. 1986

7 Miguel Ángel Jusayú. *Taküjala. Lo que he Contado*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello. 1989

8 José Álvarez. Miguel Ángel. *El Lluvia*. En: Miguel Ángel Jusayú *Taküjala. Lo que he contado*. Caracas (1989). 8-9.

9 Miguel Ángel Jusayú y Monika Doppert. *Ni Era Vaca Ni Era Caballo*. Caracas, Ediciones Ekari. 1984.

10 José Álvarez. Miguel Ángel. *El Lluvia*. En: Miguel Ángel Jusayú *Taküjala. Lo que he contado*. Caracas (1989). 8-9.

11 Miguel Ángel Jusayú. *Autobiografía*. Maracaibo, Universidad del Zulia. 1993.

ciendo su obra como patrimonio cultural de la nación al ser declarada "Bien de Interés Cultural" por el Instituto del Patrimonio Cultural en la Providencia Administrativa 060/2006; de igual forma, obtuvo una distinción con la mención honorífica del Premio Nacional del Libro 2006, en el renglón "Libros de Referencia".

En 2005 Jusayú publica *La Casa cerrada de Aku'wolu*¹² en la que desarrolla a profundidad el tema del viaje, el simbolismo del sueño que ha tocado en relatos anteriores, introduce los genios del bien y el mal en la cultura wayuu y la concepción de la muerte, el *camino a Jepira*. Posteriormente, Kane'wa "El Árbol que daba Sed", es un texto ilustrado para niños, donde el maestro hace gala, ciertamente, de su capacidad fabuladora.

La tercera faceta es la del gramático, señala Fajardo que, en este verdadero laberinto Jusayú se mueve en un terreno propio que se inicia en 1975 con la morfología guajira¹³ y, tres años después, presenta una visión mucho más completa en el libro *El idioma guajiro* su fonética, su ortografía y su morfología, lo que hace con la colaboración del canadiense Jean Guy Goulet¹⁴, pero que además le permite publicar, a lo largo de los últimos 30 años, diversos textos de carácter didáctico sobre su lengua materna como método para enseñar a escribir y leer el wayuunaiki, y como su legado figura, listo para la edición, un *manual para la enseñanza del idioma guajiro*.

Sin embargo, sus más grandes aportes se reflejan en dispersas ediciones acerca de la gramática guajira, pues, en ellas ha dejado su huella como un auténtico filósofo del lenguaje y de la lengua wayuu y que, de acuerdo al parecer de Jesús Olza, quien no duda en definirlo como un verdadero Zahori de su idioma materno, *como solo un nativo puede interpretar el alma de la sintaxis y ese es el valor perdurable de la gramática de Jusayú*.

En este sentido, creemos necesario señalar que Jusayú traza una trayectoria que se inicia con la primera edición de la *Gramática de la lengua guajira* del año 1977¹⁵. No obstante, su capacidad creadora y de trabajo se expresan en las tres facetas que describe Fajardo: El lexicográfico, el literario y el gramático, pero por sobre todo, su desprendido interés por enseñar el wayuunaiki

12 Miguel Ángel Jusayú. *La Casa Cerrada de Aku'wolu*. Maracaibo, Editorial Kuruvinda, 2005.

13 Miguel Ángel Jusayú. *Morfología Guajira*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello. 1986.

14 Miguel Ángel Jusayú y Jean Guy Goulet. *El Idioma Guajiro. Su fonética, su ortografía y su morfología*. Caracas, Ministerio de Educación. 1978.

15 Miguel Ángel Jusayú. *Método para enseñar a escribir y a leer wayuunaiki. Kano'lataa'ikiajunáinasha'jájü-maashajeerráwáiunaiki*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello. 2002.

(que nunca abandonó) a todos aquellos wayuu y ali'junas que estuvieran dispuestos a aprenderlo; por ello, nunca dudó en asesorar tesis, investigadores, así como asistir a todos aquellos eventos académicos y culturales en los que la voz, palabra y pensar wayuu pudiera estar involucrado.

EN TORNO A LA CONCIENCIA IMAGINANTE

Cuando hablamos de *Conciencia imaginante* nos referimos al ejercicio de la **cosmovisión** en la cotidianidad de la vida de la cultura, es decir, cada pueblo, desde su *lugar de ver* el mundo, esto es, desde su propia perspectiva, es capaz de ver el mundo expresado territorialmente en sus elementos presentes a los que configura a partir de imágenes que le permiten conceptualizar al mundo, sus elementos constitutivos, y sobre todo, las relaciones entre los mismos; por tanto, pertenecer a una cultura es, en cierto modo, desarrollar una *conciencia imaginante* que es siempre colectiva y compartida, pues, sólo a partir de ella, el grupo no sólo logra explicar al mundo que ve tal y como socialmente ha acordado ver mediante una imagen que lo expresa, sino que además, tal *conciencia imaginante* le permite identificar los cambios en la realidad que, sabemos, siempre es cambiante y, a partir de allí, enfrentarlos o resolverlos en acuerdo con la *conciencia imaginante* que así se expresa como el ejercicio de la territorialidad identitaria de un en-grupo totalmente territorializado.

Dicho de otra manera, la *conciencia imaginante* resulta ser la capacidad de crear imágenes en virtud de la mirada que nos otorga la conciencia de la comunidad a la que culturalmente pertenecemos; de tal manera que, Jusayú, en su escritura, busca ser firmemente fiel a lo aprendido desde la oralidad como constante y pleno ejercicio de la *conciencia imaginante* de su pueblo, pues, sólo el ejercicio de su conciencia imaginante es lo que le permite mantener el sentido oral de la memoria en la interpretación de su realidad presente en la escritura; espor ello que, por ejemplo, en el relato de *El Conejo y el Rey Zamuro*, él llega a decirnos:

Había quienes lo creían y había quienes no se lo creían. «Quizás eso es una simple patraña; ya que el rey zamuro no era nada manso para un pobre conejo»- había quien decía. ¡Epa! Vamos a verlo ¿Será verdad? - hubo también quien dijo- Pues bien, después de todo, fueron muchísimos los animales que llegaron a donde el conejo a ver el Rey Zamuro y él lo tenía escondido en todo momento, no se lo mostraba a ellos. (Jusayú, 1989:17).

Así, y tal como en las más legendarias fábulas, Jusayú, mediante la humanización de los personajes, logra introducir al lector en las definiciones éticas

de la cultura, esto es, el wakua'ipa, que puede ser entendida como la forma de vivir del wayuu. En todo caso, se trata de los ejemplos visualizados a partir de la trama en la que, como en este caso, un conejo atrapa al Rey Zamuro, algo insólito y sagrado, ya que como su mismo nombre lo indica el anuwanaí es el Rey Zamuro y, por tanto, es un ave que casi nunca se deja ver y los que la ven pueden sufrir de alguna enfermedad; por eso, el conejo pide un obsequio para mostrarlo a todos aquellos que quieran verlo sin consecuencias.

Y tras eso recibió como remuneración muy buena recompensa. Hubo quienes dieron un pedacito de oro. Hubo quien le trajo prendas; hubo quien le trajo al menos comida. Hubo animales que se asustaron. «Es que no lo veamos, no sea que algún día les caiga el mal de ojo a nuestros hijos» - se dijeron. (Jusayú, 1989:18).

Precisamente por ello, en el relato, los wayuu que veían al Rey Zamuro entregaban esas recompensas, porque en la *conciencia imaginante* de la comunidad, todos reconocen la condición sagrada de este animal que, por ello, exige el cumplimiento de las normas social y simbólicamente establecidas por la cultura; de lo contrario, todos corren el riesgo de sufrir las enfermedades que este animal puede ser capaz, en efecto, transmitir. Posteriormente, en la narración el Rey Zamuro le dice al Conejo que accederá a enseñarle las plantas medicinales, lo que se convierte en motivo para poder atraparlo:

“Si te lo mostraré, son muchas las clases de remedios que conozco. Es necesario que me lleves ahora esta noche para allá, para mi tierra, donde abundan los remedios - le dijo al conejo. Y el conejo lo llevó entonces a la montaña. Le acompañaron los amigos al llevarlo. (Jusayú, 1989:8).

De tal manera que, en el relato, Jusayú deja bien claro el ejercicio de su *conciencia imaginante* a partir del reconocimiento de ambos personajes de la historia; es por ello que, el conejo sabe que el rey zamuro es poseedor de los conocimientos sobre las plantas y remedios tradicionales y, por lo mismo, todas las personas de la comunidad reconocen el valor sagrado que tiene él como animal; pero además, esta condición es validada por la comunidad, ya que sólo a partir de su respeto a tal sacralidad es que puede hacer uso de tales saberes. Por ahora, nos conformamos con lo dicho, aunque de seguro retomaremos esta historia en el apartado donde nos referiremos al proceso de humanización como expresión de una genealogía propia de los wayuu.

De igual forma, en el *Relato de un hombre que fue víctima del Aka'lakuui*, Jusayú nos presenta la imagen del misterio como presencia de seres que, aunque humanizados, representan una especie animal que forman parte del espacio

territorial wayuu y, por tanto, éstos deben respetar sus lugares, pues, éstos jamás invaden el territorio wayuu lo que se expresa en una presencia temporalmente determinada. Vale decir, los wayuu pueden transitar y hacer uso de amplios espacios territoriales, pero han de respetar aquellos lugares en los que “gente” como los Aka'lakuui tienen como propios.

Y al instante se levantó y echó a correr por delante, ya que para él aquello no era desconocido, bien sabía él que aquello era dañino. Claro el Aka'lakuui, que no era nada lento, alcanzó al hombre inmediatamente, poco más adelante. (Jusayú, 1979:89).

Pues, según cuentan, Aka'lakuui es un *animal* misterioso que infunde miedo. En su sitio de habitación son numerosos y muy parecidos a niñitos provistos de pelos de color ceniza, portan flechas y llevan en la cabeza un penacho de plumas de pájaro. Ellos duermen durante el día, pues, tal es el tiempo que corresponde al uso territorial de los wayuu; por ello, Aka'lakuui duerme en presencia del sol en algunas grutas y parajes solitarios y sólo salen a caminar durante la noche, o cuando el tiempo está nublado. Por ello, pueden ser muy malos con aquellos que violan esta regla de convivencia y actuar con violencia contra las personas que andan solas por el monte.

Como podemos apreciar, se trata de un personaje que la *conciencia imaginante* del pueblo wayuu crea en función de materializar el horizonte ético que le orienta hacia el respeto de todas las comunidades de seres con las que comparte su espacio territorial. Vale decir, para el imaginario wayuu, este invisible y misterioso ser existe, en virtud de que se constituye en límite ético en el ejercicio de su territorialidad, esto quiere decir, que los seres humanos no están absolutamente autorizados para disponer de todo el territorio todo el tiempo, sino que su acción en y sobre el espacio territorial está determinado por la necesidad de acción y reposición de la naturaleza misma; de allí que, cuando los hombres violan esta norma ética de convivencia, seres como los Aka'lakuui se hacen presentes en función de la restitución de la armonía entre todas las comunidades de seres que pueblan o están presentes en el territorio.

Es por ello que, en el relato, el personaje hombre corre al sentir o ver la presencia efectiva de Aka'lakuui. Ciertamente, para los ali'juna esto no es más que una visión mitológica de la naturaleza; sin embargo, para los wayuu se trata de la necesidad de hacer efectiva la relación entre la comunidad humana y la naturaleza como expresión de una convivencia entre comunidades y no como la superioridad de una comunidad sobre las otras; por ello,

Aka'lakuui se hace perfectamente real o verdadera. Por ello, dice Jusayú:

Enseguida fue interrogado, claro que ya no tenía habla como para decir “me fue así”, solamente señalaba hacia el punto donde había estado bebiendo, señalaba el cerro y también el camino y también su lengua. “Ah sí, con que fue la víctima del Aka'lakuui, llegaron por eso a deducir”. (Jusayú, 1979:90).

Como vemos, toda la comunidad wayuu reconoce lo que le ha sucedido al personaje, lo que realmente expresa la validación comunitaria y colectiva del horizonte ético asumido que los que los wayuu denominan y consideran como “Wakuaipa”. Vale decir, lo sucedido al personaje en el relato corresponde a la expresión manifiesta en el relato de la conciencia imaginante de la cultura en función de asentar material y simbólicamente el horizonte ético por el que toda la comunidad orienta su vida.

En este mismo orden de ideas, Jusayú nos presenta el *Relato de un Epe'yüi y de un hombre cazador*, en el que cuenta la historia de un hombre muy aficionado a la cacería; pero, un día le llegó una inesperada enfermedad que lo dejó tullido de una pierna por lo que no pudo volver a cazar. Entonces, a través de un sueño le fue dicho que volviera al lugar que frecuentaba cuando estaba bien y, cuando lo hizo, pudo observar:

¡Caramba! ¿Será que no es tigre? dijo el que nunca fallaba y que nunca perdía el tiro. Disparó de nuevo y no le acertó. Por lo que vino a sospechar que aquel no era tigre: “seguramente será eso que llaman Epe'yüi – dijo por eso de pronto”. (Jusayú, 1979:169).

Es evidente que nos topamos con otro de los seres misteriosos que para el wayuu, pueden transformarse en humanos o animales y, de esta forma engañar o poner a prueba “el caminar” del wayuu que, por bien o por mal, llega a encontrárselos en su camino. Vale decir, cuando un wayuu es sometido a prueba en su ambición personal, en su descuido de sus responsabilidades como miembro de una comunidad o de una carne (eirükü) de la que no puede desprenderse sólo por su decisión; en fin, cuando el wayuu anda en su **caminar verdadero**, esto es, en su Wakuaipa, al enfrentarse a la permanente tentación de ambicionar estar por encima de la comunidad a la que pertenece, el relato de Jusayú nos muestra que, de seguro, un wayuu verdadero dirá: “Estoy ante la presencia de un fantasma, de un Epe'yüi o de un Aka'lakuui”, porque ambos forman parte de ese lugar de donde se ve el mundo como manifestación de lo que el horizonte ético de la comunidad.

Esto es posible confirmarlo, además, porque en el relato se reafirma la

idea de la metamorfosis de estos seres, pues, la mujer del tullido, en su batalla contra el Epe'yüi logra cortarle la cola a su figura de animal; sin embargo, una vez terminada la pelea y al salir del matorral, ella vio a un joven montado sobre una mula, y vio que todo lo que este joven llevaba consigo era de buena calidad y, además, estaba muy bien armado; entonces, el extraño joven le pregunta por el rabo del tigre y le pide que se lo venda.

“¡Epa! ¡Pero qué bueno está, hermano! Véndemelo, pues” – dijo entonces el joven. “No creas que está a la venta y además no quiero vendértelo a ti” – le fue dicho entonces. El tullido sospechó que el joven no era sino el mismo Epe'yüi. (Jusayú, 1979:171).

Sabe, pues, el wayuu, que su vida no es sólo como miembro de la comunidad humana sino como comunidad en relación con las otras comunidades de seres que, visibles o invisibles, forman parte del Wakua' ipa, lo que en la oralitura se encargan de afirmar y reafirmar mediante personajes de diferente naturaleza que, de alguna manera van estableciendo los límites de la acción individual y social.

Es por ello que otro de estos seres se hace presente. Hablamos de las diferentes formas de aparición de los **Yoluja** o de **Puloui**, quienes, con su presencia, limitan el ir, estar o no en determinados lugares dentro del territorio de los wayuu. Así, en la historia **El guajiro casto**, cuentan que el encuentro de un joven con dos mujeres muy agraciadas; sin embargo, estas mujeres tenían un rostro muy distinto al de cualquier wayuu y, además, a él le parecieron demasiado corteses:

Entonces la mamá le habló así: “¿De dónde serán? ¿De quiénes eran hijas? ¿Serán sobrinas de quién? Por aquí no hay personas que no conozcamos. Hijito mío, ten mucho cuidado apártate de eso, no vaya a ser otra cosa. El hijo le dijo entonces “así lo haré”. (Jusayú, 1979:95).

Ciertamente, estás muchachas no eran personas sino **puloui** que viven en las profundidades del mar y que, con su encanto, buscan seducir y atrapar a los wayuu desprevenidos en su castidad, es decir:

Instantes después, lo llevaban abrazado hacia lo hondo. El esclavo estaba de pie, inmóvil al lado de las bestias. Muy atento contemplando a los bañistas. El los veía flotando en el agua, pero momentos después, desaparecieron repentinamente. El esclavo se preguntaba mentalmente: “¿dónde se habrá metido?”. (Jusayú, 1979:98).

En este sentido, y para no abundar más en las precisiones de sus relatos, Jusayú llega a presentarnos todo un bestiario en su libro Autobiografía. En el mismo, el autor nos describe toda una simbología generada desde la con-

ciencia imaginante en virtud y, en función de sustentar los límites de acción de un wayuu en términos del Wakuaipa comunitario, función en la que el autor describe a estos *animales* misteriosos sobre los que versan una gran cantidad de relatos del pueblo wayuu. Estos son los nombres y descripciones de estos seres invisibles pero que, forman parte del territorio y del ejercicio de la territorialidad wayuu:

Wanü´lü: ser de acción mortal, tiene figura de hombre montado a caballo y que cabalga y silba a cada instante.

Yolu´já: corresponde al espíritu de cualquier persona muerta y la que puede ser visualizada como la sombra de la persona.

Mma´rrulia: es el mismo **yolu´já** invisible, pero su presencia se percibe mediante un olor a cuerno quemado.

Chámá: ser antropófago que tiene la figura de una mujer de senos muy desarrollados, de cabellos largos y que habitaba por lugares muy despoblados.

Shanétái´nrrü: tiene la figura de una mula y que, cuando llega a rebuznar en algún rancho y la gente escucha su rebuzno, muere enseguida.

Wanétünai: posee la forma de un medio cuerpo humano (longitudinalmente), provisto de una pierna y de un brazo. Hace que las personas caminantes, se desorienten y se extravíen en el camino sin posibilidad de recuperar su ruta.

Kérralia: es como una potente linterna que anda por sabanas y caminos, y que alumbraba horizontalmente; suele atacar a los viajeros.

Puloi, tenía la figura de una mujer muy bella, de cabellos largos. Habitaba principalmente en el mar y atrapaba algún hombre bajo la apariencia de bondad y generosidad.

Aka´lakuui: tiene la figura de una persona muy pequeña; andan en grupos numerosos y habitan en cuevas. Atacan a la gente que consiguen en el campo y le introducen arena por algún orificio del cuerpo: el ano, la nariz, etc.

Koju´: es como un pequeño carnero que se apodera de una persona llevándola luego a una cueva.

Jésú: es muy parecido al **koju´**.

Wali´rru: es el zorro, quien, en el desierto de la guajira, puede transformarse en espíritu de la guerra.

Walíi: el oso hormiguero.

Wuyáliwa, el mapurite.

Wonkulúnsérru, el búho; **Shóchi:** la lechuza y **Shokohin:** el mochuelo de hoyo, todos ellos, están de alguna manera vinculados a la sombra de la muerte o a su anuncio a través de los sueños.

En todo caso, todos estos personajes, ya como animales humanizados o como formas invisibles o sólo perceptibles por el espíritu del wayuu, forman parte de una elaborada construcción territorial o de límites entre los seres o comunidades de seres presentes en el mundo, éste entendido como un espacio vivible y compartido por todas las comunidades: animales, plantas, humanos y seres invisibles, como expresión de la naturaleza en general.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez, José (1989). *Miguel Ángel. El Lluvia*. En: **Miguel Ángel JusayúTaküjala. Lo que he contado**. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas.

Apushana, Vito (1992). *Contrabando sueños con ali'junas cercanos. Woumainpa 2*, Riohacha: Secretaría de Asuntos Indígenas, Universidad de la Guajira.

Armellada, Cesáreo de y C. Bentivenga de Napolitano (1974). *Literaturas Indígenas Venezolanas*. Monte Ávila Editores, Caracas, Venezuela.

Balza (1977). *"Jusayú el vidente"*. En: **Miguel Ángel Jusayú. Juküjala' irruawaiú II**. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.

Baralt Villasmil, Magdalena (1991). *El Discurso Mítico Polémico entre Juyá y Pülowi dentro del Relato Guajiro*. Tesis de la Maestría en Lingüística, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

Butrón Vejega, Iris (1992). *La Semiótica de la Transgresión en los Relatos Guajiros*. Tesis de la Maestría en Lingüística, Universidad del Zulia. 127 páginas. Maracaibo, Venezuela.

Calvet, Louis-Jean (2002). *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. Fondo de Cultura Económica, México.

Diccionario Básico wayuu/Guajiro (2007) Publicaciones Avantis. Colombia.

Diccionario de la Lengua Española. (2002). Vigésima Segunda Edición. Editorial Espala Calpe, S.A. Madrid

Diccionario Wayuu/ Guajiro (2010). Publicaciones Avantis. Colombia.

- Dorado González, Alicia (2007.). "La continuidad de tópico en los relatos wayu". Tesis de Maestría en Lingüística, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- Durand, Gilbert (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Dussel, Enrique (1992). *El descubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. UMSA.Fac. de Humanidades y Ciencias de la Educación. Plural Editores. La Paz Bolivia.
- Espino Relucé, Gonzalo (s/f). *La Literatura Oral*. Editorial Abyayala.org. Quito-Ecuador.
- Fernández Silva, José Angel (1993). *litakaa. La Totuma*. (Poemario bilingüe en guajiro y castellano). Colección Wayuunaiki, Secretaría de Cultura del Estado Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- García de Morán, Josefa (1991). Análisis Lingüístico de Relatos Guajiros, Tesis de la Maestría en Lingüística. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- Huaman López, Carlos (2006). *Literatura, Memoria e Imaginación en América Latina*. UNAM. Ediciones Altazar. Lima Perú.
- Jusayú, Miguel Ángel (1977). *Diccionario de la Lengua Guajira. Guajiro / Castellano*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello. 1977
- Jusayú, Miguel Ángel (1979). *Juküjala'irruawaiú. Relatos Guajiros II*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- Jusayú, Miguel Ángel (1986). *Achi'ki: Relatos Guajiros*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- Jusayú, Miguel Ángel (1986). *Morfología Guajira*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- Jusayú, Miguel Ángel (1989). *Taküjala. Lo que he Contado*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- Jusayú, Miguel Ángel (1993). *Autobiografía*. Maracaibo, Universidad del Zulia.
- Jusayú, Miguel Ángel (2002). *Método para enseñar a escribir y a leer wayuuaniki. Kano'lataa'ikiqjunáinasha'jájumaashajeerráwaiúnaiki*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- Jusayú, Miguel Ángel (2005). *La Casa Cerrada de Aku'wolu*. Maracaibo, Editorial Kuruvinda.

- Jusayú, Miguel Ángel y Jean Guy Goulet (1978). *El Idioma Guajiro. Su fonética, su ortografía y su morfología*. Caracas, Ministerio de Educación.
- Jusayú, Miguel Ángel y Jesús Olza (2006). *Diccionario Sistemático de la Lengua Guajira*. Caracas. Universidad Católica Andrés Bello.
- Jusayú, Miguel Ángel y Monika Doppert. (1984). *Ni Era Vaca Ni Era Caballo*. Caracas, Ediciones Ekare.
- Mendoza M. Algimiro (2003) "El relato wayuu: de la oralidad a la escritura". Tesis de Maestría en Lingüística, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- Mujica Rojas, Jesús (1997). *La cerámica Guajira. Yanama-Guarero*. Caracas. Venezuela
- Ojeda Jayariyuu, Guillermo (2013). *Contexto Social y Lingüístico de la mujer Ouustu*. Ediciones Gráficas Verdessa. Colombia.
- Olza, Jesús y Miguel Ángel Jusayú (1981). *Diccionario de la Lengua Guajira II Guajiro Castellano*. Caracas. Universidad Católica Andrés Bello.
- Olza, Jesús y Miguel Ángel Jusayú (1981). *Diccionario de la Lengua Guajira II Guajiro Castellano*. Caracas. Universidad Católica Andrés Bello.
- Olza, Jesús y Miguel Ángel Jusayú (2012). *Gramática de la Lengua Guajira (Morfosintaxis)*. Universidad Católica Andrés Bello
- Olza, Jesús y Miguel Ángel Jusayú (2012). *Gramática de la Lengua Guajira (Morfosintaxis)*. Universidad Católica Andrés Bello.
- Ong, Walter (2004) *Oralidad y Escritura. Tecnología de la Palabra*. Fondo de Cultura económica, sexta reimpresión, Mexico.
- Panfilov, V.Z (1962) *Acerca de la correlación entre el lenguaje y el pensamiento*. En: **El Pensamiento y Lenguaje**. D.P. Gorki (Coordinador). Academia de Ciencia de la URSS. Instituto de Filosofía. Editorial Grijalbo. México.
- Paz Ipuana, Ramón (1973). *Mitos, Leyendas y Cuentos Guajiros*. Instituto Agrario Nacional, Caracas, Venezuela.
- Paz Ipuana, Ramón (1987). "La Literatura Wayuu en el Contexto de su Cultura". **Revista de Literatura Hispanoamericana**, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- Paz, Carmen (2000). *La Sociedad Wayúu: Identidad y Resistencia (Siglo XVIII- Medios del Siglo XIX)*. Tesis de Postgrado. Universidad del Zulia. Maracaibo.

- Perrin, Michel (1980). *El Camino de los Indios Muertos*. Monte Avila Editores, Caracas, Venezuela.
- Perrin, Michel (1997). *Los Practicantes del Sueño. El chamanismo wayuu*. Monte Ávila Editores, Caracas, Venezuela.
- Pocaterra, Jorge (2002). *Naküjala Wayuu. Relatos Wayuu*. Ministerio de Educación, Cultura y Deportes y UNICEF, Maracaibo.
- Pocaterra, Jorge (2002). *SüchonyuuMmakaa. Los Hijos de la Tierra*. Ministerio de Educación, Cultura y Deportes y UNICEF, Maracaibo.
- Pocaterra, Jorge (2009) *Los Wayuu. NaWayuukana*. Impresiones Ex libres, Odebrecht.
- Ricoer, Paúl (2001) *Del Texto a la acción. Ensayo de Hermenéutica II*. Fondo de Cultura económica. México.
- Rocha vivas, Miguel (2008). *El Sol babea Jugo de piña. Antología de las Literaturas Indígenas del Atlántico, el pacífico y la serranía del Perijá*. Nomos Impresione. Colombia.
- Varios Autores (1992). *Teoría y Praxis del cuento en Venezuela*. Monte Ávila Editores.
- Zumthor, Paul (1991). *Introducción a la poesía oral*. Tauros Humanidades. Madrid,

LA SELECCIÓN DE EQUIVALENCIAS EN DICCIONARIOS DE LENGUAS AMERINDIAS

Luz A. Martín V.*

RESUMEN

El proceso de traducción de una lengua a otra requiere superar dificultades lingüísticas y culturales que se acrecientan cuando existen diferencias entre ambas comunidades lingüísticas. El concepto de equivalencia de traducción se limitaba a relacionar palabras de una lengua con sus equivalentes, considerándolas unidades formales en sistemas lingüísticos paralelos. Sin embargo, no podemos hablar de sistemas lingüísticos paralelos si tomamos en cuenta las diferencias culturales entre las sociedades del mundo. El propósito de este trabajo es establecer criterios de selección de equivalencias para diccionarios bilingües con la finalidad de dirigir al lexicógrafo en la correcta selección de equivalentes entre lenguas amerindias y lenguas indoeuropeas. Partimos del contenido semántico de la palabra en lengua amerindia y se escoge la expresión que mejor represente ese contenido en la lengua meta. Finalmente, se revisa la vigencia de ciertos términos y su uso en el contexto.

Palabras clave: Traducción, equivalencias, lexicografía, lenguas amerindias.

SELECTION OF EQUIVALENCES IN DICTIONARIES OF AMERINDIAN LANGUAGES

ABSTRACT

The process of translating from one language to another requires overcoming linguistic and cultural difficulties that increase when there are differences between the two language communities. The concept of Equivalence was limited to relating words in a language to their equivalents in another language, considering them to be formal units in parallel linguistic systems. However, we cannot talk about parallel language systems if we take into account cultural differences between the world's societies. The purpose of this work is to establish criteria for the selection of equivalences for bilingual dictionaries in order to direct the lexicographer in the correct selection of equivalents between Amerindian languages and Indo-European languages. We start from the semantic content of the word in the Amerindian language and choose the expression that best represents that content in the target language. Finally, the validity of certain terms and their use in context is reviewed.

Keywords: Translation, equivalences, lexicography, Amerindian languages.

* Luz Angel Martín Villalobos. Universidad Del Zulia- Profesora Asociada Y Coordinadora Académica, Investigadora Delegada Del Consejo De Desarrollo Científico Y Humanístico. Diseñadora de currículum y programas educativos, aulas virtuales. Universidad Complutense de Madrid / 2019. Colaboradora De Investigación Revista Interacción Y Perspectiva -2015 – 2019. Redactora, Editora Y Traductora Oficial. Enlace ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6217-222>, correo electrónico: luzangel73@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Los diccionarios bilingües de lenguas amerindias constituyen una herramienta valiosa para la preservación de la diversidad cultural de las etnias indígenas de un país. Además de su indiscutible papel en los procesos de educación intercultural bilingüe, tales diccionarios tienen una importancia política porque favorecen el reconocimiento y valoración de las poblaciones amerindias por parte de los miembros de la cultura mayoritaria. En este contexto, señalamos la importancia de elaborar diccionarios que vayan más allá de simplemente ser instrumentos decodificadores. El diccionario ideal debería proveer un acercamiento al conocimiento del mundo de esas sociedades diferentes, con informaciones históricas, sociológicas, ideológicas y etnográficas que no siempre son evidentes en cualquier diccionario; como resultado, obtendremos una representación de las actitudes mentales de un conjunto humano en un tiempo determinado, y no solamente una decodificación de su lenguaje.

En la actividad lexicográfica amerindia siempre ha existido la controversia entre el significado real de las palabras y el modo en que se les atribuían los significados, sus modificaciones a través del tiempo y sus cambios por nuevos significados. Por otro lado está el aspecto pragmático, cómo las circunstancias y el contexto ayudan a decidir entre alternativas de uso o interpretación de las palabras. En muchas ocasiones, no encontraremos el equivalente posible de un término entre una lengua amerindia y una insoeuropea. Sin embargo, no se trata de establecer equivalencia entre unidades, sino generar mensajes completos; toda experiencia cognitiva y su clasificación pueden expresarse en cualquier idioma existente (Jakobson, 1987).

La mayoría de los problemas que se presentan a la hora de compilar un diccionario bilingüe provienen de la noción de equivalencia de traducción. Señala Hartmann (1994) que el concepto tradicional de equivalencia de traducción se limitaba a relacionar palabras de una lengua con sus equivalentes, considerándolas unidades formales en sistemas lingüísticos paralelos. Esto es válido siempre que exista equivalente del término de una lengua en otra lengua diferente. Pero, en realidad, la equivalencia léxica entre dos lenguas es un fenómeno subjetivo y complejo y esto se ha evidenciado en la lexicografía amerindia en mayor grado.

El equivalente ideal es aquel que coincide plenamente con el término de la lengua de origen en denotación y connotación significativa, y que además comparte idénticas colocaciones lexicográficas. Se considera que una unidad

traducida ha alcanzado el nivel de equivalencia con respecto al segmento origen cuando lo traducido presenta el mismo "valor" que la unidad original en la lengua origen (Zgusta, 1984). El término "equivalence" fue acuñado por Jakobson en su obra *On linguistic Aspects of Translation*. Jakobson afirma que la equivalencia absoluta no existe, pero que cualquier significado puede ser expresado en cualquier lengua mediante otros recursos. De esta forma, la misión del traductor es la de trasladar un contenido del texto original a la lengua meta.

Mientras menos se parezca la lengua origen a la lengua meta, más difícil será encontrar equivalencias y, por ende, será más compleja la traducción. Un problema común lo provocan las diferencias culturales referidas a las creencias y costumbres de dos comunidades distintas como las amerindias y las indoeuropeas; fenómenos que existen en una cultura y no existen en la otra. El darse cuenta de las diferencias lingüísticas y socioculturales sería indudablemente un factor muy positivo que permitiría llevar a cabo con éxito la explicación de una lengua en otra.

El propósito de este trabajo es establecer una serie de criterios para la selección de equivalencias en los diccionarios de lenguas amerindias - español. Revelaremos, mediante un ejercicio lexicográfico, que existen errores de equivalencias en los diccionarios de lenguas amerindias. Este ejercicio se realizó a partir del estudio de corpus textuales de varias lenguas amerindias de Suramérica, entre diccionarios, vocabularios, glosarios y textos narrativos, de donde se extrajeron colocaciones y frases. A partir de este tipo de ejercicio, el lexicógrafo podría elaborar listas de traducciones bidireccionales después de contrastar y validar las equivalencias.

Antes de presentar los criterios propuestos, se hará una revisión de la literatura sobre estudios de la equivalencia en diccionarios bilingües. Se explicará la situación de los diccionarios de lenguas amerindias y señalaremos ejemplos que demuestran que las equivalencias en estas obras son inexactas. Se parte de la premisa de que cualquier mensaje puede ser expresado en cualquier lengua, ya que las lenguas son precisamente elementos de comunicación capaces de superar las diferencias que se puedan plantear entre dos sistemas distintos.

El problema del equivalente en la lexicografía amerindia.

La mentalidad cultural de los pueblos presenta muchas diferencias de una sociedad a otra y estas diferencias se plasman en las palabras y en la

forma de usar el lenguaje. Lo que puede ser una mala palabra en un dialecto, puede no serlo en otro de los dialectos de la misma lengua. Una particularidad de las lenguas amerindias es que pueden existir varios equivalentes para una palabra o término; muchas veces, los equivalentes tienen diferentes sentidos; otras veces, se trata de sinónimos. Según Bo Svensén (2009), entre los problemas más importantes en la lexicografía bilingüe está la distorsión del vocabulario de una de las lenguas para satisfacer necesidades de la otra lengua; e incluso, el hecho de que dentro de una misma lengua no se preste atención a las variantes expresionales que existen.

En las publicaciones lexicográficas de lenguas amerindias encontramos casos de distorsión que se deben, por lo general, a la mala adaptación de un término a la lengua meta. Por otra parte, está el aislamiento que algunos grupos amerindios mantienen por su propia voluntad, como el caso de los Yanomami, Mapoyo, Yabarana, Sapé o los Pirahã en Amazonas. La lengua y la cultura de los pirahã son prácticamente desconocidas, y la lengua sapé se ha extinguido recientemente. Esto se ve reflejado en la escasez de estudios lingüísticos; la dificultad de acceso a algunas comunidades amerindias y el hecho de que existan pocos hablantes ha comprometido la actividad lingüística. El trabajo lexicográfico es bastante arduo; por lo que estudiar costumbres, ritos y tradiciones haría el trabajo mucho más largo y extenuante. De allí que muchos lexicógrafos hayan evitado incluir en sus obras términos culturales y, más aún, explicarlos.

Los diccionarios han sido vistos por mucho tiempo como meras obras de referencia, más que como instrumentos de divulgación cultural y etnográfica. Hoy en día, los estudios modernos en lexicografía y crítica de diccionarios dan cuenta del valor ideológico y político de estas obras. Sin embargo, la elaboración de nuevos y mejores diccionarios de lenguas amerindias ha sido insuficiente. En las publicaciones existentes, se observan errores en la selección de equivalentes y ausencia de explicaciones acerca de costumbres y creencias de los grupos amerindios; por otra parte, observamos que, cuando se hace mención a aspectos culturales, se hace una mala interpretación que refleja desconocimiento y desinterés.

1. TRATAMIENTO DE COSTUMBRES E IDEOLOGÍAS

Muchas lenguas amerindias están en peligro de desaparecer, y una causa es la discriminación que reciben desde afuera y la poca valoración se les da desde adentro, por los propios hablantes, que renuncian a sus lenguas para hablar únicamente la lengua nacional. El tratamiento dado a las costumbres

e ideologías muestra la problemática de la comprensión etnográfica de los diccionarios. En los diccionarios de la lengua wayuunaiki, hay términos culturales importantes que no están incluidos, como *pūlowi* (espíritu o fantasma femenino), o *epe'yüi*, bastante común en la cultura wayuu¹. Relatos de Miguel Jusayú (1986) y Paz Ipuana (1973) hacen referencia a esta especie de tigre o jaguar que tiene la capacidad de antropomorfizarse o zoomorfizarse. En el diccionario de Jusayú y Olza (castellano-guajiro, 1977) encontramos referencia a la palabra *epe'yüi* dentro de la entrada de 'jaguar' (pág. 135), como 'jaguar legendario envidioso del hombre'; la equivalencia no es exacta pues el *epe'yüi* tiene forma humana, es un ser mitológico 'hombre-jaguar', no un animal

En lenguas amerindias, el uso de un aspecto gramatical puede estar relacionado con lo cultural. Así ocurre en la lengua cuiba², en la que el imperativo de los verbos impersonales no se utiliza normalmente, ya que no tiene sentido. El uso de estos imperativos está limitado al chamán (brujo o curandero), quien los usa en futuro en sus cantos y rezos cuando quiere hacer un hechizo sobre alguna persona. Por ejemplo: *Domae caxaena* 'Que la fiebre le afecte a Usted' (Kerr, 1995). Este fenómeno debe ser descrito en la entrada o en un apartado gramatical.

El lexicógrafo y los compiladores deben conocer las ceremonias y rituales de la lengua amerindia con la que estén trabajando. Los términos referidos a lo ceremonial no deben omitirse de la lista de lemas. Se observan distorsiones y omisiones debidas, tal vez, a no haberse informado lo suficiente; como ejemplo, en el vocabulario de la gramática de la lengua tunebo³ de Márquez, Aguablanca y Olza (1988), encontramos la palabra "*agráma*" con la glosa 'amor de dos mujeres'. En el diccionario Uw Cuwa (tunebo) y en corpus textuales de la lengua tunebo de Headland (1997), observamos esta misma palabra escrita como "*acrama*" y traducida por 'esposa (otra) del marido; como una esposa llama a la otra'. Ej.: *acrám jor is bar técuata* óraro 'tal vez nosotros peleamos con la otra esposa del marido' (Headland, 1997). Vemos que la definición en el vocabulario de Márquez no es correcta, pues el término no refiere el "amor de dos mujeres"; sino que se refiere a una de las dos mujeres de un mismo hombre.

- 1 Los **wayús** (autónimo *wayuu* ['waju:]) o **guajiros** son aborígenes arahuacos de la península de la Guajira, sobre el mar Caribe, que habitan territorios de Colombia y Venezuela.
- 2 Los **Cuiba** o **Wamonae** son un pueblo amerindio de vida nómada, aproximadamente 3 mil personas que habitan en los Llanos entre los ríos Meta, Casanare y Arauca, en Colombia y en el estado de Apure, Venezuela.
- 3 Los **tunebos** —llamados **u'wa** en su propia lengua— son un pueblo amerindio, asentado en la Sierra Nevada del Cocuy, en los Andes nororientales, de la República de Colombia.

Los warao⁴ realizaban la ceremonia llamada *jabisanuka*, asociada a la fertilidad. Nava (2012) reporta que el *jabisanuka* consistía en un baile en parejas, con juegos recreativos como el de *los báquiros* y *el araguato*, con el cual se culmina la fiesta. Los instrumentos musicales utilizados son unas maraquitas, a las cuales también llaman *jabi-sanuka*. El diccionario de Barral (1957) enlista el lema *jabisanuka*, hace referencia a la maraquita utilizada en el baile y describe brevemente que se trata de una danza con maracas tocadas por los varones:

JABI SANUKA. (Maraquita). Etnog. Guar. Danza coral teúrgica de los guaraúnos, llamada de las maraquitas por ejecutarse al ritmo de pequeñas maracas que los varones llevan en sus manos.

La entrada que ofrece De Barral no explica que se trate de un ritual de fertilidad que bailan hombres y mujeres; por otra parte, quienes se encargan de tocar las maracas, son los ancianos o *wisimo* (chamán, sacerdote) (Nava, 2012).

El estudio de los aspectos culturales de las etnias no debe limitarse a entrevistas y preguntas al hablante; debe incluir una observación participante, no estructurada, directa e indirecta. En ocasiones, ha ocurrido que el hablante nativo modifica y adapta las traducciones a las necesidades de la lengua meta. Perrin (1980) observó que los hablantes bilingües wayuu simplificaban la realidad de su cosmovisión cuando traducían al español; para facilitar la traducción, adaptaban la realidad a la dicotomía religiosa de los hablantes de castellano: Dios-Diablo. Así, únicamente se hablaba de *Maleiwa* 'Dios' y del *Yolujaa* 'diablo'. Los wayuu traducían como 'diablo' a cualquiera de los términos de seres sobrenaturales: *wanülü*, *pulowi*, *epe'yüi*, etc. Las confusiones del hablante no-nativo surgían cuando estudiaban más profundamente la cultura wayuu. Estas palabras no poseen un término equivalente en español, pero su sentido es fácil de explicar, por lo cual no es necesario adaptar la terminología a la lengua meta.

La Gramática de la Lengua Tunebo de Márquez, Aguablanca y Olza (1988), indica que el significado de *bájara* (o *bachara*, *bachera*) es 'hoja grande para protegerse del agua y del sol'. Señalan entre paréntesis el término *kókora*, como si se tratase de un sinónimo; pero luego, no enlistan el término *kókora* en el glosario. Todo conocedor de la cultura tunebo debe saber que la *kókora* (*cócora*) es utilizada en un ritual femenino, "la ceremonia de la pubertad o primera menstruación", es un sombrero de hoja de rascadera que se le impone a una joven en la primera menstruación. Antiguamente, se llevaba durante cuatro años; actualmente, la llevan durante un año (Cerón, 2012). Mientras

4 Warao es un pueblo indígena amerindio que habita en el delta del Orinoco.

que en el glosario de Márquez et al. no incluyen este término, en el Diccionario Tunebo de Headland (1997) aparece no se menciona la implicación ritual de kokora, además de indicar que ambos términos son sinónimos.

El problema se repite en diversas obras lexicográficas. En el *Manual Glotológico del Idioma Wo'tihéh (Piaroa⁵)* de Pedro Krisólogo (1976), las palabras con carga cultural son tratadas con una traducción o equivalente sin explicación alguna: 'soplo mágico' (*tea'kuawiyuna' phu#Ewa*), 'cuñada entre hombres' (*'cu'ca'pO' i'cah*), 'cuñada entre mujeres' (*'co'wi'ya*), 'xenofobia' (*yabókuahkuá'wa*). El *Diccionario Básico Ilustrado Wayuunaiki-Español* de Captain y Captain (2005), no ofrece explicación sociocultural ni marcan los términos culturales; en entradas como *pütche'ejachi* (*pütchipü*: palabrero, intermediario), *wo'olu* (mochila para el cinturón del hombre) sólo se ofrece un equivalente. Hay términos culturales importantes que no están en el diccionario, como *pülowi* (fantasma femenino). El *Diccionario bilingüe Español-Jodi* (Quatra et al., 2008) es una obra reciente; sin embargo, presenta las mismas deficiencias de las obras anteriores. Algunas entradas para términos culturales no poseen explicación clara: *Jkyoae Jkyoae* 'personaje mitológico o espíritu que vive en las montañas'; *Jani diyë* 'Chinchorro pequeño para la mujer durante la menstruación'.

Terminología Genérica

En diccionarios publicados se ofrece información vaga para algunos vocablos científicos los cuales, la mayoría de las ocasiones, traducen con términos genéricos. El usuario amerindio que necesite traducir del español a su idioma nativo, se verá en dificultades para recuperar información exacta. Un ejemplo es la terminología relativa a las tortugas en español y wayuunaiki. En los diccionarios sólo se registraba la palabra 'tortuga' en español con su glosa '*sawainru*' en wayuunaiki. Mientras que en español, la palabra 'tortuga' refiere animales terrestres y marinos, se sabe que las únicas especies de tortugas con las que se relacionan los wayuu son las marinas. Cada tortuga marina posee su nombre en wayuunaiki, pero no se catalogan estos términos en ninguna obra. La tortuga *Caretta* es llamada *wuo wuo*, y la tortuga Caguama Amarilla (*Lepidochelys olivácea*), se conoce como *áitppise*.

Los jodi⁶ poseen amplios conocimientos sobre los hongos vegetales y sus usos; manejan aproximadamente 30 tipos de hongos que son usados como

- 5 Los **piaroa** son un pueblo amerindio que vive en las orillas del Orinoco y sus ríos tributarios en la actual Venezuela y en algunas otras zonas de Venezuela y Colombia.
- 6 Los **hoti** o **joti** son un pueblo amerindio que vive en la Sierra de Maigualida (150 a 1000 msnm), en la Amazonia venezolana. Conocidos también como shicana, yuwana y waru-waru. Se autodenominan, **hodi** o **hoti**, que significa "personas", "gente" o "pueblo".

fuentes de alimentos, poderosos medios de cacería, protectores contra la magia negra, agentes medicinales o bien como adornos corporales (Zent et al., 2004). Extraña que en el diccionario de la lengua jodí (Quatra, 2008) sólo ofrezcan un término genérico para hongo vegetal ñajkino. Al contrario, el mismo diccionario ofrece lemas para varias especies de palmas también utilizadas por los jodí en su quehacer diario, como por ejemplo:

- *awajto* 'palma de coroba'
- *belö* 'palma de muyé'
- *jkoko-ji* 'palma de coco'
- **ulu** 'palma de cucurito'
- *wejta* 'palma de hoja de San Pablo'

En los diccionarios deben incluirse los nombres de las especies botánicas y animales que forman parte importante de la vida y creencias de las etnias amerindias. Otro problema palpable es el uso de nomenclatura científica, la cual ha sido desatendida causando distorsiones de significado. Las palabras que refieren plantas o animales no llevan su marcación (bot. o zool.), solo el equivalente. En algunos diccionarios no se ofrece traducción de muchas de las especies vegetales de nuestras regiones, cuando para todas y cada una de ellas existe un equivalente y nomenclatura científica. En el diccionario de Olza y Jusayú (1988) encontramos las siguientes entradas para nombres de árboles y animales:

- Átpai abs. especie de algarrobo.
- **Jashírrü** abs. árbol leguminoso de mediano tamaño.
- **Jepi'** cierta clase de árbol.
- **Jerrü'le** abs. cierta serpiente de color verde.

En unas pocas entradas encontramos que la traducción y el contenido están completos, e incluyen el nombre científico:

- **Kasísü** abs. aritival, aritivare...Es una ipomea de flores blancas...**Ipo-meaa abutiloides.**

Puede que el lexicógrafo piense que incorporar marcadores dentro de las entradas es un gasto de tiempo y espacio, por lo cual suelen evitar su uso. No obstante, algunos diccionarios han hecho un buen intento en el uso de marcación y nomenclatura científica; es el caso del *Diccionario Ilustrado Panare-Es-*

pañol, (Mattei-Müller, 1994), el cual presenta una lista de marcas gramaticales, lexicales, científicas y sociolingüísticas. Sin la marcación adecuada, el usuario no recuperará datos claros ni exactos. En el diccionario warao de Barral (1957) encontramos algunos términos referidos a plantas que no existen en todas las regiones; la glosa que ofrecen no aclara de qué tipo de planta se trata. Hay un término que se refiere a las raíces salientes de un árbol: **Agüjji 'salientes a modo de tabletas que tienen los troncos de sangrito y otros árboles**. Para obtener el equivalente correcto de *agüjji*, hubo la necesidad de investigar acerca de la vegetación de la Amazonia; en fotografías observamos que esta especie presenta crecimientos de raíces tabulares que parten del tronco hasta la tierra. En este caso, el equivalente adecuado sería 'raíces tabulares', pues es así como se denomina a estos crecimientos. El sangrito tiene el nombre científico de 'pterocarpus officinalis', el cual no se menciona.

En los últimos años, se ha promovido el orgullo por las lenguas amerindias y su cultura; sus costumbres, bailes, música y creencias se han dado a conocer en cada región. Si estos conocimientos se extinguieran, se perderían valiosas soluciones ambientales y medicinales, muchas desconocidas por la ciencia. Los diccionarios son importantes obras de referencia e instrumentos de divulgación cultural y etnográfica; su valor ideológico dependerá del tratamiento que se dé a las costumbres y creencias de los grupos amerindios, sus costumbres, bailes, música, creencias, valiosas soluciones ambientales y medicinales. La comunicación y la capacidad de comprensión de fenómenos naturales como hechos "significativos" son constitutivas de las acciones humanas. Sin estos factores, no hay explicación posible para la cultura.

2. FUNDAMENTOS TEÓRICOS

Partimos de un enfoque de las teorías de la traducción y las teorías de la equivalencia para establecer el tipo de equivalente ideal. Hemos revisado los métodos propuestos en lexicografía para determinar cómo seleccionar el equivalente más adecuado al diccionario bilingüe amerindio.

Las teorías de la Equivalencia.

Para Pym (2012), el concepto de equivalencia plantea que "un texto de origen y un texto de llegada pueden tener el mismo valor a cierto nivel y respecto a ciertos fragmentos, y que este valor se puede expresar de más de un modo" (Pym, 2012:20). Pym observa que las teorías de equivalencia comprenden dos conceptos opuestos: equivalencia natural vs. equivalen-

cia direccional. Las teorías direccionales han sido por años las más activas, ya que encierran una visión dinámica de la traducción como proceso (Pym, 2012). El autor no defiende a la equivalencia natural, puesto que considera que, aunque existen, generalmente no se encuentran en estado natural sino como terminología que se ha estandarizado de forma artificial, que "se han hecho corresponder" exactamente con otras (Pym, 2012).

Nida (1964) desarrolló un enfoque comunicativo de la traducción basado en mantener el contenido y la forma del texto original. "Lo importante es que se consiga que el lector del texto traducido reaccione ante el mensaje traducido de la misma manera que los receptores del mensaje en su lengua original, para lo que el traductor debe conseguir trasladar el valor semántico a la realidad comunicativa de destino". Posterior a Nida, el estudio del fenómeno de la equivalencia en traducción presentó diferentes visiones planteadas por lingüistas como Catford, Reiss y Vermeer. Catford (1970, p. 163), partiendo del concepto de equivalencia textual y contraponiéndolo al de correspondencia formal. Para Catford, un equivalente textual es cualquier forma (texto o porción de texto) del texto de la lengua de llegada que resulte ser el equivalente de una forma dada (texto o porción de texto) de la lengua origen (Catford, 1970, p. 50). La correspondencia formal es "cualquier categoría de la lengua meta que ocupa aproximadamente el mismo lugar en la economía de la lengua meta que el ocupado por la categoría en la lengua origen en la economía de la lengua origen" (Catford, 1970, p. 49). Por su parte, Reiss y Vermeer, presentan los conceptos de equivalencia y adecuación. La teoría de la adecuación trata de adecuar la traducción a la finalidad que se persigue conseguir.

Como hemos visto, abundan las teorías; sin embargo aún no existe acuerdo con respecto a un concepto diferenciador de equivalencia. García (1994), indica que existen tres razones por las que no se ha creado este concepto: el traductor y su subjetivismo, el texto original y el receptor (García, 1994, p. 44). García indica que el traductor debe analizar primero las características del texto en cuanto a su función y el contexto socio-cultural y lingüístico de ambas lenguas, para luego tomar las decisiones en la selección de equivalencias lo más aproximadas que sea posible.

Tipos de equivalencias en diccionarios bilingües

Svensen (2009) define la equivalencia como la relación que existe entre una expresión de la lengua origen y una expresión en la lengua meta con respecto al significado (equivalencia semántica) y el uso (equivalencia

pragmática). En el diccionario bilingüe, el tipo de equivalencia que debe generarse es la llamada equivalencia **interlingüística** en el plano léxico-semántico. La traducción interlingüística es una comparación dinámica de dos culturas que termina por subrayar las diferencias, a veces irreconciliables, entre los dos idiomas y las dos culturas (Gorlée 2000, p. 133). Los diccionarios bilingües son las obras que, por excelencia, albergan las equivalencias interlingüísticas; en ellos se incluye información de tipo semántico, no sólo correspondencias conceptuales. El equivalente interlingüístico muestra la diferente distribución léxica de dos lenguas.

La equivalencia interlingüística es un término general. Ella abarca diferentes tipos de equivalencias: equivalencias semánticas (denotativas y connotativas), pragmáticas. Si reunimos estas equivalencias en una sola, hablaríamos de **equivalencia semiótica**, que encierra a la semántica y la pragmática. Luego, dentro de este grupo, podemos diferenciar las equivalencias en cuanto a su alcance, su amplitud, su concordancia. Hay equivalencias completas o literales (formales), parciales, o inclusive la equivalencia cero, cuando no puede encontrarse un equivalente exacto. También entran en juego las equivalencias explicativas y traductivas.

Svensen (2009) señala que la diferencia entre equivalencia semántica y pragmática radica en el significado de la expresión y la forma en que la palabra es usada por el hablante en una conversación normal. **La equivalencia pragmática** se refiere al uso de la palabra en contexto. La equivalencia semántica se refiere al significado de la palabra.

La equivalencia semántica encierra las equivalencias denotativas y connotativas (equivalencia significacional de Gorlée, 1994); el significado denotativo, es el objeto, lo cognitivo, lo que el hablante tiene en su mente; mientras el connotativo es lo subjetivo, lo emotivo. La denotación relaciona un término con el mundo. "Ésta indica a los individuos u objetos "reales" a los que se aplica el término y que son causa de su uso". La connotación, por el contrario, remite al contenido de significado de un término, a los atributos o cualidades que éste puede poseer. "Logical breadth refers backward to the object, and logical depth forward to the interpretant. The dual elements in the sign produce what Peirce called "information"" (Gorlée, 1994: 179).

Aquí el punto importante es tomar en cuenta ese significado connotativo al traducir una palabra para evitar pérdida de información o que la traducción sea errada y no represente la realidad del significado. A propósito, seña-

la Wotjak (1995), que la equivalencia semántica presenta un mayor o menor grado de coincidencia; cualquier diccionario bilingüe indica, por lo general, más de un equivalente correspondiente en el otro idioma (Wotjak, 1995).

Svensén (2009) añade, además, dentro de las equivalencias semánticas completas, a las **equivalencias explicativas y traductivas**. La traductiva es la traducción literal, cuando existe un equivalente exacto en la lengua meta; mientras que la explicativa se hace necesaria cuando, a pesar de que existe equivalente, se requiere explicar al usuario la idea del contenido de la expresión. No se confunda esta equivalencia con las frases explicativas cuando no existe equivalencia exacta.

Svensén también divide las equivalencias en cuanto a su alcance y amplitud. La **equivalencia completa**, se refiere a la concordancia completa entre dos expresiones en diferentes lenguas. Mientras que la **equivalencia parcial**, refiere que hay congruencia, pero no completa; la concordancia es parcial porque puede darse solo en cuanto al contenido del significado pero no en cuanto al uso en el habla común. En algunos casos, un solo término en una lengua posee dos términos en la lengua meta; por ejemplo, en lengua amerindia arutani, la palabra maŋ'sa significa 'niño o niña', dos términos diferentes en español. También existe la **equivalencia cero**, cuando no existe equivalencia alguna en la lengua meta; aquí entran en juego las frases explicativas que hacen siempre posible la comprensión de las ideas entre diferentes culturas (Svensén, 2009). Aquí entran en juego los **marcadores culturales**, que son frases o palabras que contienen alguna carga cultural y que no tiene equivalente exacto en la lengua de llegada. Muchas veces, y a falta de un equivalente los marcadores culturales se mantienen en la lengua original, o se generalizan, o se hace una modulación, lo que en muchos casos resulta en la pérdida de la carga cultural del término.

Zgusta (1984) indica que en el diccionario bilingüe, el equivalente debe tener dos propiedades diferentes las cuales podemos etiquetar como traducibilidad (o insertabilidad) y parafraseo explicativo. Lo que un lexicógrafo puede hacer cuando no existe ninguna equivalencia en la lengua meta es tratar de crear un equivalente, frecuentemente tomando prestada la expresión del lenguaje origen. Una explicación puede darle al usuario la comprensión del significado. El diccionario debe ofrecer no sólo frases explicativas o definiciones, sino además unidades lexicales reales de la lengua meta que, cuando se insertan en el contexto, producen una traducción fluida (Zgusta, 1984).

Según Nida, existen dos polos opuestos en el modo de traducir: la traducción de **“equivalencia formal”** (acercándose más al texto origen) y la de **“equivalencia dinámica”** (acercándose más al lector y a la cultura meta). La traducción por equivalencia formal conserva la forma lingüística del original en la lengua de salida, tratando de mantener el mismo orden de palabras, en la sintaxis y la fonología de la lengua meta. Se trataría, entonces, de realizar una traducción literal. La equivalencia formal no suele ocurrir debido a las diferencias culturales entre comunidades lingüísticas, que no permiten que se logre una copia exacta de las estructuras de la lengua origen. En el lector meta se genera confusión en lugar de claridad en la comprensión del otro, cuando lo que espera es obtener un objeto conceptual que pueda concordar con las estructuras idiomáticas de su propia lengua.

Cuando se traduce por equivalencia dinámica, el producto se acerca más al lector y a su cultura; no trata de copiar exactamente el elemento de la lengua origen, sino de transformarlo en la lengua meta y lograr el mismo efecto contextual o significativo que tiene el término en el hablante de la lengua origen; estaríamos hablando de “interpretación”. El traductor debe trasladar el efecto del texto original al texto meta, buscando la adaptación dentro de la comunidad lingüística, para lo que el traductor deberá manejar bien las diferencias lingüísticas y culturales entre ambos idiomas.

3. METODOLOGÍA

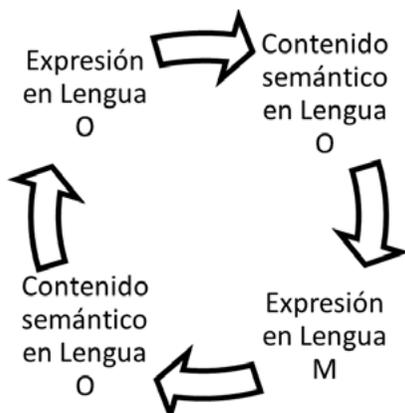
Métodos para la selección de equivalentes

La selección de la equivalencia interlingüística es respaldada por diferentes teorías y métodos, aunque todos ellos convergen de una u otra manera. Estos enfoques y métodos proponen procedimientos que contrastan lo textualizado con lo semiótico, lo comunicativo y lo pragmático. Se parte de corpus lingüísticos de los que se extraen colocaciones y frases; se toman en cuenta los factores culturales de las comunidades lingüísticas y se infiere la equivalencia mediante el contraste del lenguaje textualizado y lo semiótico con el conocimiento general y el uso de la palabra o expresión en el contexto situacional. Como resultado de esta ecuación obtendremos un equivalente ideal, lo más cercano posible al significado traducido.

Para seleccionar equivalentes, se debe seguir un proceso de comparación interlingüística; no obstante, el lexicógrafo tiene la responsabilidad de conocer bien ambos idiomas, la lengua origen y la lengua meta. La cultura y

costumbres de la lengua meta deben ser comprendidos por el lexicógrafo y por el traductor, para así poder expresarlo en la otra lengua.

Svensén (2009) señala que, ante todo, se debe determinar el contenido semántico del lema. Esto se puede hacer mediante un diccionario monolingüe de la lengua origen, y de allí se indaga la expresión en la lengua meta que represente mejor ese contenido semántico. Luego, se lleva a cabo el mismo proceso desde la expresión en la lengua meta y se compara con el contenido en la lengua origen. No es más que la cadena semiótica de Peirce (1978):



Como plantea Wotjak (1995), el grado de equivalencia real se ubica entre el polo de adecuación (fidelidad de la lengua origen) y el polo de aceptabilidad (adecuación del mensaje original a los conocimientos previos y las expectativas de los receptores de la lengua meta, así como a las normas de textualización que regulan la confección de los distintos géneros de texto en la lengua meta) (Wotjak, 1995:108). Siguiendo a Wotjak, el valor comunicativo enunciativo-ilocutivo (propósitos, finalidad, intención de la comunicación) e interaccional “se obtiene al contrastar las macroestructuras comunicativas textuales con la situación enunciativa y con nuestros conocimientos relativos al emisor y a su intención interaccional y comunicativa, así como al receptor de TM y sus expectativas y valoraciones, el trasfondo sociocultural en el que vive, etc” (Wotjak, 1995:108).

Wotjak lo expone de manera más clara, cuando clasifica las equivalencias de la siguiente manera:

- Relación de 1:1 o equivalente exacto (muy raro).
- Relación de 1: múltiple o diversificación (una palabra: varios equivalentes).
- Relación inversa de múltiple: 1 o neutralización (varias palabras: un mismo equivalente).

- Correspondencia sistémica nula o cero (falta de un equivalente semántico y comunicativo, socializado y usualizado, y por eso no disponible en el inventario léxico del otro idioma).
- Carencia de una categoría morfosintáctica en el otro idioma (por ejemplo, del gerundio del español, inglés o francés en el alemán).

Actualmente, los métodos que más se acercan a la selección del equivalente real son la lingüística del corpus y la gramática léxica; estas corrientes han servido de armazón teórico para las metodologías de detección y establecimiento de equivalentes en entorno multilingüe. Tognini Bonelli (2001:65) aplicó la lingüística del corpus en sus trabajos con equivalencias interlingüísticas; los enfoques basados en corpus usan los datos de cuerpos de texto como ayuda para la descripción lingüística y para deducir principios del uso del lenguaje en una comunidad.

Otro método acertado es el colocacional. Aquí se analiza el lenguaje a través de colocaciones, ya que las palabras se combinan con otras y generan nuevos significados. Durante el proceso de análisis, debe tenerse en cuenta las funciones del lenguaje, el contexto situacional, y el significado colocacional (el significado que adquiere una unidad en virtud de los significados de las otras unidades que coaparecen con aquella (Leech, 1974:20). El significado colocacional ofrece explicación de las restricciones de uso y las asociaciones y combinaciones que presentan las producciones de los hablantes, lo que no se logra mediante la elección libre de equivalencias que hace el lexicógrafo. Es como plantea Magariños (2008), la diferencia entre la palabra, que es una entrada de diccionario, y sus diferentes empleos recopilados. Además, en ese contexto se puede observar la evolución del sentido de una palabra en el tiempo, la significación adquirida por la palabra en un nuevo contexto (Magariños, 2008).

Aquí entra en juego lo que se llama la memoria episódica, que se refiere a las experiencias previas de los hablantes en el uso de una palabra dentro de un contexto dado. Una palabra puede presentar, entonces, diferentes sentidos dependiendo de cada individuo y su propia experiencia. Hoey (2006) explica que, dependiendo de la experiencia de los hablantes, cada palabra debería:

- a) Coaparecer con un grupo de colocados
- b) Coaparecer con determinados grupos semánticos (una palabra es asociada en la mente del hablante con una clase semántica).
- c) Aparecer asociada a ciertas funciones pragmáticas o asociaciones pragmáticas

- d) Aparecer o evitar aparecer en determinadas posiciones gramaticales
- e) Desempeñar uno o más papeles gramaticales
- f) Evitar participar en relaciones cohesivas del discurso (colocaciones que no forman cadenas cohesivas)
- g) Aparecer asociada a relaciones semánticas del discurso como contraste, ejemplificación o secuenciación)

Método de análisis con corpus

Los métodos más utilizados en la actualidad como metodologías de detección y establecimiento de equivalentes en entorno multilingüe, son la lingüística del corpus y la gramática léxica. La gramática léxica da cuenta de los tipos de construcciones en las que las categorías intervienen, número de argumentos necesarios, restricciones semánticas. Generalmente un diccionario no ofrece estas explicaciones, pero sí son de gran ayuda en la selección del equivalente adecuado.

La lingüística del corpus estudia el lenguaje a través de textos reales, escritos o grabados, producidos en el "mundo real". Este método busca inferir los criterios mediante los cuales una lengua natural se rige y, a la vez, se compara con otro idioma. Los corpus comenzaron a hacerse escritos a mano; posteriormente, en ocasiones, grabados en equipos portátiles. Pero hoy en día los corpus lingüísticos se obtienen mediante procesos automatizados con el uso de computadoras. Se trata de textos, orales o escritos, contenidos en documentos de todo tipo que han sido debidamente recopilados. Estas muestras son más fidedignas cuando han sido recopiladas en el entorno natural y a partir de los hablantes nativos, con interferencia mínima del lingüista o el investigador.

Dentro de la lingüística del corpus como teoría, han aparecido una serie de métodos de investigación. Un método bastante acertado es la "Perspectiva de las tres A" (*3A perspective*) de Wallis y Nelson (2001): anotación, abstracción y análisis.

- La **anotación**: En la anotación, se organizan los textos. Las anotaciones pueden incluir etiquetas estructurales, etiquetado gramatical, análisis sintáctico, y otras representaciones.
- La **abstracción**: traducción (mapeo) de términos en el conjunto de datos. La abstracción incluye la búsqueda lingüística dirigida.

- El **análisis**: consiste en sondear, manipular y generar el conjunto de datos de manera estadística. El análisis podría incluir evaluaciones estadísticas, optimización de bases de reglas o métodos de descubrimiento de conocimiento.

La ventaja de la elaboración de un corpus con anotaciones es que otros usuarios pueden realizar experimentos con el mismo corpus, con intereses y perspectivas diferentes en el uso del corpus. Entre los datos que se investigan, tenemos:

1) Datos que son resultado de la intuición: intuición del investigador o del lingüista (introspección) o la intuición de otras personas, como informantes (por ejemplo, por medio de tests de elicitación).

2) Lenguaje natural utilizado: textos o experiencias recolectados al azar (evidencia anecdótica); o colecciones de textos recolectados sistemáticamente (corpora).

Corpas Pastor (2008) reseña algunas investigaciones con metodologías de corpus para el establecimiento de la equivalencia. Corpas menciona a autores, como Tognini Bonelli (2001) o Teubert (2005) quienes sugieren el análisis de corpus para establecer equivalencias entre dos lenguas que van a compararse para elaborar diccionarios bilingües. En este tipo de método, se usan corpus paralelos para sustituir equivalentes por entradas que contengan unidades de traducción basadas en perfiles colocacionales. Este método propone elaborar un repertorio o lista de unidades léxicas donde cada lema, que pudiese resultar ambiguo en la otra lengua, ofreciera en su microestructura su patrón colocacional a modo de guía para seleccionar el equivalente adecuado (Corpas Pastor, 2008). Esto es necesario en diccionarios bilingües de lenguas amerindias - español, donde muchos términos podrían quedar sin traducción. Jakobson (1966) criticaba que muchos diccionarios de limitaban a incluir entradas de las palabras que poseían un equivalente en la otra lengua, mientras que omitían términos culturales que no poseían equivalente. De allí que Eco (1976) propusiera partir de la conciencia del hablante a la hora de seleccionar equivalencias, pues "a las diferentes formas de la expresión corresponden, en cada lengua, diferentes formas del contenido". La aplicación de la metodología de corpus ofrece excelentes resultados, ya que los corpus paralelos permiten que se refleje de manera auténtica la realidad de ambas lenguas. Teubert y Cermáková (2004) añaden que el uso de corpus paralelos sirve para monitorear la práctica de la traducción y verificar su competencia y eficacia.

Método colocacional y fraseológico

En términos lexicográficos, las colocaciones son “el resultado de dar forma léxica a ciertas relaciones semánticas que se pueden describir formalmente” (Bosque 2004:153). Bosque añade que la colocación es una combinatoria léxica restringida; sus elementos no pueden reemplazarse. De allí que las colocaciones muestren las restricciones combinatorias de una lengua.

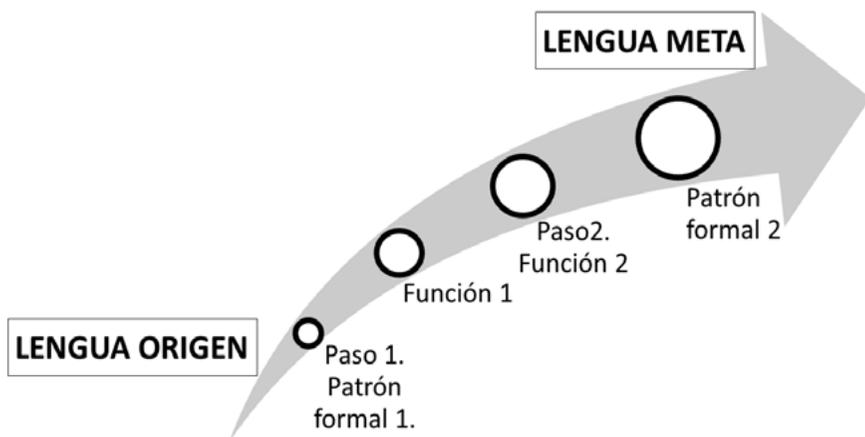
Por lo general, muchos diccionarios incluyen información colocacional en algunos lemas; las colocaciones siempre están presentes, si bien de una manera no explícita, en la microestructura de muchos diccionarios cuando se hace alusión dentro del artículo de entrada a las restricciones semánticas, las combinatorias que tiene una palabra, en los ejemplos que completan la información que aparece en la definición, en el empleo de algunas fórmulas para destacar las restricciones semánticas del lema.

Para trabajar con colocaciones en lexicografía, se recogen y analizan corpus de textos. Se observa la aparición de palabras determinadas y frases y sus combinaciones; de esta forma, se detectan patrones léxico-gramaticales. Se elaboran bases de datos de unidades semánticas comparables; es decir, unidades que pueden ser equivalentes de la palabra núcleo. Se equipara la realización textual (palabras, colocaciones, frases) de una determinada función en la lengua origen con la realización textual de esa misma función en la lengua meta. En este punto, hay que tener en cuenta también la *vigencia* del significado de un término o expresión, respondiendo a la aceptación de esa vigencia en la comunidad de hablantes (Magariños, 2008). Es indudable que las traducciones se vuelven obsoletas porque el contexto cultural varía con el paso del tiempo.

Tognini-Bonelli (1996) ha estudiado el método colocacional y lo ha aplicado en sus trabajos. La autora presenta un esquema del proceso de establecimiento de la equivalencia de traducción:

- Establecer unidades de traducción o colocaciones a partir de los textos paralelos de ambas lenguas
- Se comparan las colocaciones en la lengua meta con respecto a las de la lengua origen para verificar que existen correspondencias reales o equivalencias.
- Se establecen colocaciones a partir de textos paralelos de la lengua meta, traducidos a la lengua origen.

- Se compararan las traducciones en lengua origen con sus respectivas producciones en corpus, para verificar si se trata de usos idiomáticos.
- Se elaboran las listas de colocaciones bidireccionales después de contrastar y validar las colocaciones de la lengua origen con las de la lengua meta.
- Los patrones combinatorios permitirán establecer equivalencias de diferentes tipos: inequívocas, frágiles o fuertes.



El análisis de los patrones colocacionales permite precisar equivalencias exactas cuando existen más de dos equivalencias, como suele ocurrir en algunas lenguas amerindias con la multiplicidad de infinitivos o las gradaciones verbales⁷. Las colocaciones son también útiles cuando se trata con términos de elevada carga cultural.

Método de evaluación de la equivalencia

Cuando se ha seleccionado una equivalencia, es necesario determinar su grado (fuerte o frágil) y su nivel de adecuación. Eugene Nida, promotor del concepto de “equivalencia dinámica”, estableció una serie de métodos de evaluación para baremar el grado de equivalencia dinámica conseguida en una traducción:

7 Gradación verbal (en lenguas arahuacas: wayuunaiki, lokono); tres formas del mismo verbo que expresan tres maneras de concebir la misma acción verbal. Gradación 1: modo único del predicado (dedicación, frecuencia); Gradación 2: modo **múltiple** (progresividad, repetición, multiplicidad de actantes); Gradación 3: modo **súbito** (violencia, brusquedad, precipitación).

a) La retroversión, es decir, la reconversión del texto de llegada en texto de salida.

b) La prueba cognitiva, consistente en preguntar al receptor sobre el texto de salida y el texto de llegada, comparando los resultados.

c) La prueba práctica, donde se comparan las reacciones de los lectores del texto de salida y del texto de llegada.

d) La crítica o análisis de traducciones que se puede llevar a cabo de cuatro formas: analizando la intención del autor y la función lingüística predominante, estableciendo una comparación detallada entre las dos lenguas, estableciendo la impresión global de las reacciones entre ambas lenguas, juzgando la traducción de forma global (Nida, 1964).

¿Qué hacer cuando no existe equivalente?

Existen varios medios para compensar la ausencia de equivalencias entre dos lenguas. Svensén (2009) reporta tipos de indicaciones, como glosas, indicaciones de contexto, marcación, información metalingüística e información enciclopédica. Las glosas por lo general son expresiones que tienen relación paradigmática con la expresión a traducir; por ejemplo, un sinónimo, un hiperónimo o un sub-sentido, un parafraseo del significado del lema. Las indicaciones de contexto se utilizan para indicar acompañantes en contexto, palabras o frases que acompañan al lema para formar colocaciones. La marcación es un medio excelente para indicar diferenciación de equivalentes al caracterizar a un elemento léxico señalando sus restricciones y condiciones de uso. La información metalingüística y enciclopédica aporta información explícita acerca de la función del lema, conceptos de una cultura específica, información científica, etc.

Cuando el lema representa un concepto inexistente en la otra cultura y no puede establecerse una contraparte ni siquiera aproximada, se ofrece una definición o explicación.

Ejercicio de Aplicación. Métodos para la selección de equivalentes.

Se llevó a cabo un ejercicio de aplicación de la metodología con el fin de identificar problemas de selección de equivalentes adecuados y determinar el equivalente correcto para algunos términos con elevada carga cultural. Se aplicaron métodos de análisis colocacional y fraseológico, además del análisis de entradas lexicográficas. Tomamos varios ejemplos de lenguas indíge-

nas escogidas, de las cuales se tuviera acceso a corpus y muestras textuales.

Aplicamos el *método de análisis con corpus*. Utilizamos corpus paralelos para evaluar los equivalentes presentes en los diccionarios; en caso de no existir equivalente, se sustituye la glosa por entradas que contengan unidades de traducción basadas en los perfiles colocacionales. Cada lema que pudiese resultar ambiguo en la otra lengua puede ser expresado en su microestructura con un patrón colocacional a modo de guía para seleccionar el equivalente adecuado.

Mediante el *método colocacional y fraseológico*, se recogieron y analizaron corpus de textos narrativos en lenguas amerindias para extraer las colocaciones; se detectó la aparición de palabras determinadas, frases y sus combinaciones. Se equipara la realización textual (palabras, colocaciones, frases) de una determinada función en la lengua origen con la realización textual de esa misma función en la lengua meta. Finalmente, se empleó el *método de evaluación de la equivalencia*, para determinar el grado (fuerte o frágil) de la equivalencia y su nivel de adecuación; seguimos los pasos propuestos por Nida (1964): a) La retroversión: reconversión del texto de llegada en texto de salida. b) La prueba cognitiva: preguntar al receptor sobre el texto de salida y el texto de llegada. c) La prueba práctica: se comparan las reacciones de los lectores del texto de salida y del texto de llegada. d) Análisis de traducciones: estableciendo una comparación entre las dos lenguas.

4. ANÁLISIS Y DISCUSIÓN

Estudio de las equivalencias en obras amerindias.

Para desarrollar este ejercicio, escogimos varias obras de cada lengua amerindia, entre diccionarios, vocabularios, glosarios y textos narrativos. Las lenguas escogidas, las cuales contaban con corpus textuales fueron tunebo, yucpa, warao y wayuunaiki. Los corpus textuales utilizados fueron:

- Tunebo: *Gramática de la lengua tuneba* (Márquez, Aguablanca y Olza, 1988); *Utacayá*, texto en tunebo traducido por Headland y Levinson (1975); *Diccionario Uw Cuwa de Headland* (1997).
- Yukpa: Cuento "El sapo y el espíritu (Kopitcho etperat okatuku), en Oquendo (2008); *Diccionario Ilustrado yupa-español*, de Vegamián (1978).
- Warao: Entrevistas en Jenny Nava (2012); *Diccionario De Barral* (1957).
- Wayuunaiki: *Diccionario Básico Ilustrado de Captain y Captain* (2003); *Relatos Guajiros* de Jusayú (1986); *Diccionario Sistemático de la lengua guajira* (Olza y

Jusayú, 1988); *Diccionario castellano-guajiro* (Olza y Jusayú, 1981); *Costumbres y mitos de la sociedad wayuu* de Yaneth Segovia; *Mitos, leyendas y cuentos guajiros* (Paz Ipuana, 1973); *El camino de los indios muertos* (Perrin, 1980).

Se revisaron, en primer lugar, los vocabularios y diccionarios en lenguas amerindias y se escogieron unidades léxicas con carga cultural para las que no se ofrecía un significado exacto. Se compararon los equivalentes dados a cada palabra en los diccionarios, con el significado y uso que las mismas palabras presentaban en los corpus narrativos para corroborar que estuvieran traducidas correctamente. Se extrajeron también algunas palabras que no poseían equivalente en los diccionarios y se analizó su uso en los textos seleccionados. De los textos en lenguas amerindias, interlinealizados y traducidos, se extrajeron colocaciones y oraciones que contuvieran las unidades con implícitos culturales y se verificó que existieran correspondencias reales o equivalencias de las palabras escogidas en español. En algunos casos, se consultó a hablantes nativos bilingües.

Lengua Tunebo. Obras escogidas: *Gramática* de Márquez, Aguablanca y Olza (1988); *Utacayá*, texto en tunebo traducido por Headland y Levinson (1975); *Diccionario Uw Cuwa* de Headland (1997).

Se procedió a revisar el glosario de la gramática de Márquez et al. y el diccionario de Headland para escoger unidades léxicas con implícitos culturales. Las entradas y glosas de las palabras escogidas se compararon entre sí. Las palabras escogidas fueron las siguientes:

| | |
|---------------|--|
| <i>agrama</i> | 'amor de dos mujeres' (Márquez et al.) |
| <i>acrama</i> | 'otra esposa del marido' (Headland) |
| <i>umára</i> | 'casa del niño dentro del vientre de la madre' (Márquez et al.) |
| | 'placenta' (Headland) |
| <i>bájara</i> | 'hoja grande para protegerse del agua y del sol' (Márquez et al.) |
| | '1 estera (hoja para la lluvia); 2 'capucha que usan las chicas antes de casarse' (Headland) |
| <i>kókora</i> | 'bájara' (Márquez et al.) |
| <i>cócora</i> | 'capucha que usan las chicas antes de casarse' (Headland) |

En el vocabulario de Márquez et al., página 227, encontramos la palabra "agráma" con la glosa 'amor de dos mujeres'. En el diccionario de Headland

encontramos la entrada de esta palabra en la página 67, como “*acrama*” ‘esposa (otra) del marido; como una esposa llama a la otra’. Ej.: *acrám jor is bar técuata* óraro ‘tal vez nosotros peleamos con la otra esposa del marido’.

Vemos que la definición en el vocabulario de Márquez no es correcta, pues el término no refiere el “amor de dos mujeres”; sino que se refiere a una de las dos esposas de un mismo hombre. Observamos que en el ejemplo ofrecido por Headland, el término *acrám* se usa para referir a “otra esposa” que no está presente, o una segunda esposa. El término para ‘esposa’ es *wiya*. Veamos los ejemplos:

As wiyan acrám acwan boran abayro.

‘Mi señora está muy celosa de mi otra mujer’ (Headland 1997)

As wiya bar yir jiro.

‘Mi esposa está embarazada’ (Headland 1997)

En la oración ‘mi señora está celosa de mi otra mujer’, se entiende que hay una esposa principal que se identifica con el término “*wiya*”; mientras que la esposa secundaria se identifica con “*acrám*”. Aplicando la retroversión, vemos que el equivalente en español podría ser ‘co-esposa’ o ‘esposa secundaria’. Este es un término poco común en la cultura occidental, por lo cual no suele aparecer en todos los diccionarios. Sin embargo, en el Diccionario de la Real Academia Española (2014), está listada la palabra ‘coesposa’ y su entrada posee el siguiente contenido:

coesposa. (De *co-* y *esposa*).

1. f. En las religiones y pueblos polígamos, cada una de las mujeres legítimas de un varón con relación a las demás.

Comparamos y verificamos que hay correspondencia real o equivalencia entre las dos lenguas.

La segunda palabra escogida fue *umára*, pues la equivalencia dada en español era dudosa. En el glosario de Márquez et al., página 240, está listada la palabra *umára*, con la glosa ‘casa del niño dentro del vientre de la madre’. Cuando el usuario lee esta información se imagina diferentes cosas; podemos estar hablando del útero o de la bolsa amniótica. Contrariamente, la glosa que presenta el diccionario de Headland (1997) es ‘placenta’. No obstante, al aplicar la retroversión y revisar corpus textuales, observamos que la glosa en Headland no parece ser la correcta. Veamos el ejemplo:

Sasa yehnyat umára questoc wícaro. Ey yir sara ey úbachcuano.

Niños al nacer “placenta” después sale Ella vientre en el casa

‘La placenta sale después de nacer los niños. Esta es la casa del bebé cuando está en la matriz’ (Headland, 1997:212).

Seguimos el paso de la prueba cognitiva y preguntamos a los receptores sobre el texto de salida y el texto de llegada. Informantes nativos concuerdan en que dentro de la *umára* se encuentra el bebé y luego es expulsada después de nacer el bebé. A partir del ejemplo recogido de la narración y de la reacción de los hablantes, descartamos el significado de ‘útero’, pues éste no “sale al nacer el niño”. Por otra parte, si como indica la traducción de la oración, el bebé habita dentro del *umára*, el significado correcto debe ser ‘bolsa amniótica’ y no ‘placenta’. La bolsa amniótica sale después de nacer el bebé, junto con la placenta. Consideramos que el equivalente correcto debe ser ‘bolsa amniótica’.

Las dos últimas palabras escogidas fueron *bájara* y *kókora*. Ambas palabras se relacionan por tratarse de un mismo tipo de hoja (rascador u ortigo) utilizadas para dos fines distintos.

En Márquez et al. (pág. 229) indican que el significado de *bájara* (o *bachara*, *bachera*) es ‘hoja grande para protegerse del agua y del sol’. Señalan entre paréntesis el término *kókora*, como si se tratase de sinónimo; pero luego, no enlistan el término *kókora* en el glosario. Escogimos esta palabra, puesto que al leer la glosa presentada en el glosario nos damos cuenta de que posee información dudosa o incorrecta. Quien desee trabajar con la lengua tunebo, debe saber que la *kókora* (*cócora*) es utilizada en un ritual femenino; por lo tanto, este término posee carga cultural importante.

Los informantes nativos relatan que la *kókora* es pieza importante de un rito tunebo, “la ceremonia de la pubertad o primera menstruación”. La *Kókora* es a manera de un sombrero de hoja de rascadera que se le impone a una joven cuando entra en la pubertad en el momento de tener la primera menstruación (ceremonia de la imposición de la *kókora*). Antiguamente se llevaba durante cuatro años. Actualmente solamente la llevan más o menos durante un año. Este rito también se llama “rito de paso” y lo deben celebrar con la finalidad de prevenirle enfermedades a la muchacha en la segunda etapa de la vida y evitar que se presenten problemas en las menstruaciones, en el embarazo, el parto y en la vida cotidiana. Cuando una muchacha ya ha cumplido, según los *Uejená*⁸ y según sus padres, con el tiempo previsto du-

8 Los ancianos de la tribu. A estos ancianos se se les llama *Uejená*, *Mansená* (carecas o chamanes en la

rante el cual lleva la *kókora* puesta, se hace la ceremonia de quitar la *kókora* y se prepara una fiesta (Cerón, 2012).

Mientras que en el glosario de Márquez no incluyen este término, en el Diccionario de Headland (1997) aparece una explicación que no es del todo correcta:

cócara, cócura s. 1. señorita (en la edad de la pubertad)

2. capucha (hoja que las niñas usan sobre la cabeza por un tiempo antes de casarse) (1997:108)

bajara, bachara s. 1. estera (hoja para la lluvia)

ej. Riwan abáy ayat, riwa bajara tamo bicaro.

Cuando llueve mucho uno anda cubierto con una estera.

2. (Tegría) capucha (hoja que las niñas usan sobre la cabeza por un tiempo antes de casarse)

Sinón. cócara. (1997:81)

La autora no hace mención acerca de la implicación cultural de este término, además de utilizar una explicación confusa, puesto que la *kókora* es utilizada durante un período de uno a cuatro años; y, según explica el informante, al cabo de este período no necesariamente se casa la joven.

Estableciendo una comparación entre las dos lenguas, al analizar los corpus textuales, específicamente el Relato de Utacaya (Headland, 1975), encontramos oraciones en las que se usa el término *bajara* con el significado de 'capucha'; esta palabra no se usa para referirse a la capucha ceremonial *kókora*.

Eta rey quemir cuara bájara cuijacro

Luego él alrededor aunque capucha tejieron

'Luego, aunque él estaba alrededor, ellas tejieron capuchas' (pág. 8)

Se realizó la reconversión del texto de llegada en texto de salida. La prueba cognitiva y la prueba práctica a partir de las reacciones de los hablantes; finalmente, se estableció una comparación entre las dos lenguas y se logró la equivalencia.

Lengua Yukpa. Obras escogidas: Cuento "El sapo y el espíritu" (Kopitcho etperat okatuku) en Oquendo (2008); Diccionario Ilustrado yupa-español, de Vegamián (1978).

En el caso de la lengua yukpa revisamos, en primer lugar, el diccionario de Vegamián. Encontramos diversos artículos de entrada con contenido incomprensible o confuso. Escogimos la palabra “espíritu”, pues observamos en yukpa varias maneras de referirse a este término. En el diccionario de Vegamián, todas las glosas siguientes aparecen dentro de la entrada de la palabra ‘espíritu’ en la sección español: *terekpo*, *yoramsi*, *yorampsi*, *yoramsche*, *yoransei*. En la sección yukpa, la entrada para *terekpo* solo contiene la glosa ‘espíritu’; las entradas para *yoramsi*, *yorampsi*, *yoramsche* y *yoramsei* contienen las glosas ‘espíritu’, ‘alma’, ‘respiración’, ‘respirar’. Las entradas de la sección español para ‘respirar’ y ‘alma’, integran todas esas glosas en lengua yukpa.

Al revisar los textos, observamos que, cuando se refieren a ‘espíritu de un difunto’, no utilizan ninguna de estas palabras. Estas palabras, tanto *terekpo* como *yoramsi*, expresan el significado de ‘alma’ y ‘respiración’ como aliento de vida. Es probable que esta cultura no posea la palabra ‘espíritu o alma’ como la entendemos en español, la concepción de espíritu y alma como entidad inmaterial que poseen los seres vivos. Esta diferencia debe explicarse en el artículo de entrada de un diccionario.

En el relato “El Sapo y el espíritu” no se usan los términos mencionados arriba para referirse a ‘espíritus de difuntos’:

Kasüi kopitcho yenetan yukpa shütu süwara pirum tükan:

Kasüi kopitcho y-eneta-n yukpa shütu süwara pirum tüka-n:

Entonces sapo T-escuchar-AM yukpa pelar Anafórico perro decir-TAM

Trad. Lit: *Entonces el sapo escuchó el llanto de un espíritu y le dijo al perro:*

En esta oración, la palabra utilizada para referirse a ‘espíritu’ fue *yukpa* ‘persona’. Preguntamos al informante nativo hablante de yukpa, quien explica que a los espíritus de personas fallecidas se les llama *okátu* o *ekátu*, como vemos en el título del cuento “*okatuku*”. Se dice que aparecen durante la noche para espantar a diversos demonios de la selva y que residen en los árboles cercanos a las cuevas osarias funerarias (Fernández et al., 2011). En el diccionario de Vegamián, las glosas para *okátu* o *ekátu* son “muerto, Lucifer”. Sin embargo, el informante no concuerda con que el término se refiera a Lucifer.

En este segundo caso, utilizan nuevamente la palabra *yukpa* con un sufijo posesivo: *yukparat* (*yukpa-rat*= *yukpa-POS*) ‘espíritu yukpa’.

Yukparat sa tukan: wa, wa.

Yukpa-rat sa tuka-n: wa, wa.

Yukpa –POS PART decir-TAM no,no

Trad. Lit: *El espíritu yukpa dijo: no, no.*

En el siguiente ejemplo, encontramos la palabra *osemayayi* ‘Dios-verdad’ para referirse a ‘espíritu’.

Kasüi osemayayi ot nütmak oyiprakanat

Kasüi osema-yayi ot n-üt-mak oyi-prak-anat

Entonces Dios-verdad cómo 3A-escuchar venir-COP

Trad.Lit: *Entonces el espíritu escuchó venir*

En los corpus constatamos que las palabras *terekpo* y *yorampsi* (y sus variantes) llevan el significado de ‘aliento de vida’; mientras que para referirse a ‘espíritu difunto’ se utilizaría el mismo término de gentilicio: *yukpa*, o la palabra *okátu*. No encontramos artículos para la palabra fantasma, espanto o espectro.

En cuanto a la palabra *osemayayi* (Dios-verdad), no podemos constatar si la equivalencia es correcta, ya que no contamos con otros ejemplos. En el diccionario de Vegamián no aparece esta palabra enlistada; sin embargo, aparece la palabra *osema* ‘camino, vereda’. Los artículos de entrada para ‘Dios’, ‘Papá-Dios’, ‘Padre’, ‘papá’, ‘Padre espiritual’ no contienen las glosas *osema ni osemayayi*. En todo caso, la traducción literal de *osemayayi* podría ser ‘camino-verdad’, tal vez una forma de referirse al Dios cristiano. Pedimos la colaboración de hablantes nativos bilingües, quienes refieren que Osemma (con doble m) fue una especie de mesías que bajó del cielo de los dioses cuando los yukpa imploraron por alimento. Osemma les enseñó la agricultura. Es necesario contar con textos más extensos para corroborar estas equivalencias.

Lengua Warao. Obras escogidas: Entrevistas en “Del morichal a la ribera” de Jenny Nava (2012); Diccionario De Barral (1957).

Escogimos, en primer lugar, dos palabras a partir de los textos de entrevistas realizadas por Jenny Nava a habitantes warao en su tesis doctoral de 2012. Recogimos información acerca de las entradas lexicográficas de estas palabras en el Diccionario Warao-Español de Basilio de Barral (1957). Comparamos el significado dado en el diccionario con el uso de cada palabra en los corpus textuales.

| | | |
|-----------------------------|---|-----------------|
| <i>Nasi</i> | 'collar de abalorios menudos y uniformes; collar típico' | De Barral, 1957 |
| | 'cuentas de collar, mostacillas' | Nava, 2012 |
| <i>sanama, sanamata</i> | 'Maltrato, injuria, ultraje' | De Barral, 1957 |
| | 'sufrir, pasar penurias' | Nava, 2012 |

La entrada lexicográfica de la palabra *nasi* presenta las glosas 'collar, abalorio, cuentas de collar'. En el texto revisado solo aparece referido a las 'cuentas de collar', que llaman mostacillas (cuentas, cuentecillas). Para referirse a 'collar', usan la palabra *doai* 'collar de abalorios'. Veamos las oraciones extraídas del corpus:

Nasi aobonona nasi

'Cuentecillas, yo quiero cuentecillas'

Maro wai doai obonona ine tamitane jisaba waraya

'Como yo quiero collar, yo te cuento esto' (Nava, 2012)

Observamos también un término compuesto por *nasi* y *tejere*, cuyo significado es 'cascabel o campana'. En el diccionario de Barral no aparece enlistada la palabra *nasitejere*, pero encontramos entradas para cascabel y campanilla: étere, *iterere*. Ej.:

Ama ja tai dakobo abitu ja nasitejere

'Ahora hay entre las cosas de mi hermano una campanita redonda (cascabel)'

Nasitejere ja majanoko eku

'La campanita está en mi casa' (Nava, 2012)

En cuanto a la palabra *sanama, sanamata*, la entrada lexicográfica en De Barral (1957) posee las glosas: 'maltrato, ultraje, injuria'. No obstante, en los corpus textuales, la palabra se usa con el sentido de 'sufrir, pasar penurias'. Ej.:

Tai kasanamata

'Ese es nuestro sufrimiento (desgracia)'

Sanamata eku oko najoroya

'Así sufrimos y comemos'

Tai diana kasanamata

'Ese es nuestro sufrimiento'

Kasanamata aukuatukamo oko najoroya

'Del sufrimiento todos comemos'

Ama diana sanamatanaja iabanae

'Antes sufría, ahora no'

La glosa que De Barral da a 'sufrir' es ájera: doler, tener pena, tristeza (De Barral, 1957). En este caso, puede revisarse la vigencia de ciertos términos, ya que el diccionario de Barral es muy antiguo y el corpus recogido es reciente. De hecho, se observa la influencia del español en la lengua warao en los textos de las entrevistas. Magariños (2008) señala que cuando la eficacia en la traducción se agota es necesario transformar el nombre que designa a un objeto específico. Si no se tratara de pérdida de vigencia del significado, podríamos hablar de divergencias de los hablantes sobre los contenidos léxicos de un término (Eco, 2008), por lo cual se debe consultar al hablante nativo para decidir por el equivalente adecuado.

Antes de traducir un término de esta naturaleza, se debe buscar información sobre el término y observar al objeto que define, consultar a hablantes nativos para que indiquen exactamente cuál es la referencia del término y qué significa.

Wayuunaiki. Obras escogidas: *Diccionario Básico Ilustrado* de Captain y Captain (2003); *Relatos Guajiros* de Jusayú (1986); *Diccionario Sistemático de la lengua guajira* (Olza y Jusayú, 1988); *Diccionario castellano-guajiro* (Olza y Jusayú, 1981); *Costumbres y mitos de la sociedad wayuu* de Yaneth Segovia; *Mitos, leyendas y cuentos guajiros* (Paz Ipuana, 1973); *El camino de los indios muertos* (Perrin, 1980).

La lengua wayuunaiki es posiblemente la más estudiada de las lenguas amerindias del territorio venezolano. Esta lengua cuenta con un buen número de textos, como relatos, traducciones bíblicas, diccionarios y gramáticas, entre otros.

Revisamos, en primer lugar, los diccionarios para detectar palabras de significado dudoso o confuso. También extrajimos algunos términos de los corpus textuales, los cuales no estaban enlistados en los diccionarios. Escogimos las siguientes palabras:

| | | |
|------------------------|-------------------------------------|--------------------|
| <i>aa'in</i> | 'alma, corazón, espíritu, voluntad' | Captain 2005 |
| <i>ái'n</i> | 'alma, corazón, espíritu, voluntad' | Jusayú y Olza 1988 |
| <i>kachalu'uwainrü</i> | 'espectro' | Jusayú 1986 |

| | | |
|----------------|---------------------------------|--------------------|
| <i>Epe'yüi</i> | 'ser mitológico, hombre-jaguar' | Jusayú y Olza 1981 |
| <i>Wanü'lü</i> | 'ser mitológico, mal espíritu' | Jusayú 1986 |

En el diccionario de Captain (2005) la entrada para *aa'in* traduce como 'corazón, alma, espíritu, mente, voluntad'; no se añaden explicaciones con respecto a cada significado. Por otra parte, cada una de las entradas de esas mismas glosas ('corazón, alma, espíritu, mente, voluntad) en el diccionario castellano-guajiro de Jusayú y Olza se traducen a su vez por *aa'in*. En el diccionario sistemático de Olza y Jusayú (1988) también se ofrecen las mismas glosas y, además, añaden 'apariencia, semejanza'. A partir de ejemplos y colocaciones, observamos que el significado de *aa'in* tiene el sentido de 'la persona, su ser, su vitalidad'. Buscamos la entrada para la palabra 'ser' en el diccionario castellano-wayuunaiki; pero sólo enlistan el verbo y no el sustantivo 'ser'.

En el diccionario sistemático tenemos el ejemplo siguiente:

Atúnkésü pái'n 'quieres dormir' (literal: tu alma quiere dormir)

Ejemplo en el "Relato de un hombre cuya mujer murió", encontramos estos ejemplos:

Julüjapaja'a nia jaa'in irua

3F cuidar-TJ-advers él 3F-alma PDLR

'Sin embargo, ellas estaban pendientes de él'

Mojusu naa'in wayuukai waneepia

Malo-F 3S-alma persona así continuamente

'Continuamente él se hallaba triste'

En estos ejemplos, notamos que el sentido que encierra la palabra *aa'in* es 'ser' (sust.), una glosa que no fue incluida en las entradas. La cultura wayuu entiende al alma y espíritu humano de la misma forma que las culturas occidentales. No obstante, es confuso el hecho de que haya tanta polisemia dentro de la entrada de la palabra *aa'in*, que significa voluntad, semejanza, espíritu y corazón, además de alma. Según Eco (2008), ante la elección de un equivalente se debe partir de la conciencia del hablante, puesto que siempre existirán múltiples divergencias de los hablantes sobre los contenidos léxicos; en un diccionario debe plasmarse y explicarse la reinterpretación de los hablantes de este tipo de unidades léxicas con polisemia. En la entrada de *aa'in* no se explica, por ejemplo, si el significado de 'corazón' tiene el sen-

tido de órgano del cuerpo o de sensibilidad humana; o si el significado de 'espíritu' va referido a el alma de cada persona o al fantasma de un difunto.

Al revisar los corpus en wayuunaiki, encontramos que se utilizan palabras diferentes para referirse a 'espíritu o fantasma' (*yolujaa*, *mma'rüla*, *ájuná*, *ase'yú*, *wanülü*, *áinkúá áin*). En los corpus, sin embargo, aparece una palabra no enlistada en ninguno de los diccionarios: *kachalu'uwainrü* 'espectro'. Esta palabra aparece en el relato Nuchiki wanee (págs. 104 y 112):

"Jamakuwa'ipai pia jutuma kachalu'uwaintkalü?"- müshi laülaakai.

jamv-kuwa'ipa-li pia jV=tuma kachalu'uwainrü-ka-lü mv -shi laülaa-ka-li

cómo-manera -M tú 3F=por espectro -ES-F decir-M viejo -ES-M

"Qué hizo el espectro contigo?" - dijo el viejo.

"Anashiyaje'e pia nnojoishi jamajüin pia jutuma tü kachalu'uwaintkalü.

ana -shi-yaa-je'e pia nnojo -li-shi jamv-jv-ni pia jV=tuma tü kachalu'uwainrü-ka-lü

bueno-M -IRR-POND tú no.ser-M -M cómo-TJ-GR tú 3F=por DEM.F espectro-ES-F

"De hecho estás bien, el espectro no te ha afectado para nada.

De la misma forma, la palabra *epe'yüi*, la cual es bastante común en la cultura wayuu, tampoco aparece enlistada en los diccionarios revisados. Jakobson (1987) critica el hecho de que a veces los lexicógrafos eluden o evitan términos típicos o tradicionales que no poseen equivalente; y es lo que muchas veces evidenciamos en los diccionarios de lenguas amerindias. También puede ocurrir que el hablante nativo modifique y adapte las traducciones. Perrin (1980) reportaba que los hablantes wayuu bilingües traducían al español lo referente a estos seres sobrenaturales; hacían concordar su realidad con la dicotomía del universo religioso de los hablantes de castellano: Dios-Diablo. Traducían como *Maleiwa* 'Dios' y *Yolujaa* 'diablo'. Y traducían como 'diablo' a cualquiera de los términos de seres sobrenaturales: *wanülü*, *pulowi*, *epe'yüi*, etc.

Para comprender el sentido de la palabra *epe'yüi* y poder decidir acerca de un equivalente adecuado, es necesario estudiar las creencias y costumbres del pueblo wayuu. Autores como Ramón Paz Ipuana (1973), Michel Perrín (1980), Segovia (1998), López Hernández (2004) hablan de este ser mitológico. Diversos relatos recogidos por Miguel Angel Jusayú y Ramón Paz Ipuana hacen referencia a estos seres, especie de tigre o jaguar que tienen la capacidad de antropomorfizarse o zoomorfizarse según la necesidad. Los *epe'yüi* están presentes en mitos wayuu como el de Tumájule y Peeliyuu (me-

lizados Maleiwa), o en la leyenda de Kulami´a.

Según López Hernández (2004), el *epe’yüi* es un ser en la forma de hombre-jaguar que se cree que persigue a mujeres señoritas —vírgenes. Este término aparece en el relato de “Un borracho y un Epe’yüi” (Jusayú, 1986), donde se refieren a un ser sobrenatural en forma humana que envidia al hombre y le roba sus cosas, se come su comida, se pone su ropa, toma su caballo y huye. En el diccionario de Jusayú y Olza (1981) encontramos referencia a la palabra *epe’yüi* dentro de la entrada de ‘jaguar’ (pág. 135), como ‘jaguar legendario envidioso del hombre’; como sabemos ya, la equivalencia no es exacta pues *epe’yüi* tiene forma humana; es hombre-jaguar’, no un animal. En los siguientes ejemplos extraídos de los relatos observamos que se refieren a un ser sobrenatural que desea las cosas del hombre:

na’atüin nünain epeyüikai nüshe’ein wayuukai;

nV=’a -tv-ni nV=nani epeyüli-ka-li nV=she’eni wayuu -ka-li

3S=meter-TT-GR 3S=sobre epeyüi -ES-M 3S=ropa persona-ES-M

‘El epeyüi se puso el vestido del hombre’

nijj’tta’ale’einya nüyatapünaa tü na’apülakalü.

nV=jj’t-tv-v-le’e-ni-ya nV=yata -pünaa tü nV=’apüla-ka-lü

3S=atar-TT-? -ACLA-GR-ASER 3S=costado-TRANSIT DEM.F 3S=arma -ES-F

‘y se ciñó de una vez su arma’

Nnojoishijasa jashichin epeyüikai jaalii nnojolin wayuukai nüpüla.

nnojo -li-shi-jasa jashichi-ni epeyüli-ka-li jV=alii nnojo -li-ni wayuu -ka-li nV=püla

g no.ser-M -M -CORR enojado -GR epeyüi -ES-M 3F=causa no.ser-M -GR persona-ES-M 3S=para

‘Seguramente el epeyüi estaba furioso por no haber encontrado al hombre’

La palabra *wanülü* representa otro de los seres mitológicos de la cultura wayuu. *Wanülü* aparece tanto en los diccionarios como en los textos escogidos:

- Captain y Captain (2005): 1) demonio, espíritu maligno; 2) enfermedad.
- Jusayú y Olza (1981) enfermedad, espíritu de un muerto.
- Jusayú y Olza (1988) Espíritu malo en forma de hombre blanco a caballo. Peor que un *yolujaa*. Sale de noche y silba fuerte.

En el diccionario de Jusayú y Olza (1981), aparece dentro de la entrada de

“espíritu” como ‘espíritu de un muerto’, pero no es equivalente exacto, puesto que no se trata de espíritu de un difunto. Una palabra como esta, debe llevar una explicación cultural dentro de la entrada lexicográfica, ya que aquí se da la generación de un nuevo sentido. Siguiendo a Lotman (1999), entendemos que la traducción de lo intraducible genera una explosión de sentido por medio de la intersección semántica.

Paz Ipuana dice que el *wanülü* es el desequilibrio y la desarmonía (Paz Ipuana, 1973:302). Segovia (1998) reporta que su informante, Albino, explica que la referencia para ‘alma de wayuu difunto’ es *yolujaa*. Albino dice: “es el más malo porque anda por ahí comiendo y mata; mientras que *wanülü* es más bien enfermedad”.

Paz Ipuana (1973) reporta lo contrario: “*yolujaa* es más o menos destructivo (difuntas ánimas) y *wanülü* es el más devorador, más respetado y viejo” (Paz Ipuana, 1973:302). Se dice que el *epeyüi* llega a transformarse en *wanülü*. Por su parte, Perrín (1980) le da tres sentidos a la palabra *wanülü*:

- Enfermedad seria
- Ser masculino sobrenatural
- Espíritu auxiliar del chamán

A partir de la información recogida sobre *wanülü*, podemos concluir que la equivalencia adecuada vendría a ser ‘ser sobrenatural que provoca enfermedad y destrucción’; a esta glosa habría que añadir explicaciones, como por ejemplo, que el *yolujaa* llega a transformarse en *wanülü*, o que este ser asiste al chamán en sus actividades. Ejemplos tomados de los relatos de Jusayú (1986) plasman que el sentido dado a *wanülü* es el de ‘enfermedad’:

Mayeeinshaanashi jutuma wanülüükalü nnojoishi kasakayain atumaa.

meyeeni-shaana-shi jV=tuma wanülüü -ka-lü nnojo -li-shi kasa-ka-yaa-ni v=tuma-w
grave -SUPERL-M 3F=por enfermedad-ES-F no.ser-M-M -ES-IRR-GR0=por -INF

‘La enfermedad lo puso gravísimo y nada pudieron hacer por él’

Nnojotsü atüjaaushiin aa'u tü wanülüü nünainkalü.

nnojo -lü-sü v=tü -jv-v-uushi-ni v=a'u tü wanülüü nV=nani-ka-lü

no.ser-F -F 0=saber-TJ-L-PAS2 -GR 0=sobre DEM.F enfermedad3S=sobre-ES-F

‘No se sabía que enfermedad padecía’

En la siguiente oración, el sentido que se le da al *wanülü* es del un ser poderoso y enérgico:

jamüsücheje amaitaasütaain tü wanülüü.

jamv-sü-che-je v=mali -taa-sü-taa-ni tü wanülüü

cçmo-F -DUB-COND 0=demorar-POS-F -POS-GR DEM.F wanülüü

'... como el wanülüü no era nada lento'

En esta oración, se constata que los yolujaa terminan convirtiéndose en wanülü (esto puede ocurrir cuando se desentierra un difunto):

Wanülü shia tü outüska sümaiwa, kamairrü

'Los wanülü son los difuntos de tiempo atrás'

Después de verificar el significado del *wanülü*, podemos determinar que no existe un equivalente exacto en español, puesto que se trata de unidad léxica con implicación cultural o religiosa. Al desentrañar las diversas características y acciones del *wanülü*, podemos determinar las glosas que deben aparecer en el artículo de entrada y las frases explicativas que son necesarias para aclarar el sentido y uso de la palabra en contexto. Las equivalencias para *wanülü* deben ser: 'ser sobrenatural que provoca enfermedad y destrucción; espíritu malo en forma de hombre blanco a caballo'. A estas glosas habría que añadir explicaciones, como por ejemplo, que el *wanülü* es peor que un *yolujaa*; que el *yolujaa* llega a transformarse en *wanülü*; que este ser sale de noche y silba fuerte, etc.

Al culminar la aplicación de este tipo de ejercicio, estamos en disposición de enumerar y clasificar ciertos criterios de selección de equivalencias. La elección del equivalente está condicionada por la aparición de la palabra en los corpus textuales de ambas lenguas, meta y origen. Cuando no existe equivalencia, se desarrollan estrategias para definir, explicar y demostrar el concepto lo más fielmente posible. Si existen sentidos distintos en ambas lenguas, se constata el significado de la palabra dentro de cada entorno.

Para seleccionar equivalentes correctos o explicaciones propias para las entradas de un diccionario, Jakobson propone "adaptar y ampliar la terminología mediante definiciones o comentarios explicativos". Por otra parte, siempre es importante tener la ayuda de un informante hablante nativo para aclarar dudas y obtener información fidedigna.

Criterios de selección de equivalencias.

Hemos trazado una serie de criterios para la selección de equivalencias entre una lengua amerindia y una lengua indoeuropea. Tales criterios tienen por finalidad elaborar bases de datos colocacionales y vocabularios o glosarios de las lenguas estudiadas; estas bases de datos luego servirán para el desarrollo de cualquier proyecto lexicográfico (diccionario para traducción, didáctico, enciclopédico, neologismos, sinónimos y antónimos).

El primer paso del lingüista o el compilador será recoger corpus textuales (escritos o grabados) en lengua amerindia, entrevistas o textos que comenzarán a ser traducidos en colaboración con hablantes nativos, preferiblemente bilingües; esto para establecer una comparación detallada entre las dos lenguas y verificar que existan correspondencias reales o equivalencias. Pero este no es un proceso sencillo; es necesario ir y venir, pues no todos los hablantes tienen la misma percepción o interpretación de la realidad. Este proceso de recolección de información debe ir acompañado del estudio y la investigación consciente para conocer la cultura de la comunidad lingüística amerindia. Además de las costumbres y cultura general, también es necesario estudiar su entorno, conocer la naturaleza que les rodea, su geografía, los alimentos que siembran y consumen, sus remedios medicinales, creencias religiosas, etc.

Los criterios de selección que emergen de esta investigación son los siguientes:

| Criterios de Selección de Equivalencias | |
|--|---|
| Seleccionar un equipo de investigación | Conformar un equipo de investigación, lingüistas y lexicógrafos que trabajen juntos. A cada miembro se le asigna una tarea. |
| Recolección de información | Estudio e investigación consciente para conocer la cultura de la comunidad lingüística amerindia. |
| | Recoger corpus textuales (escritos o grabados) en lengua amerindia, entrevistas o textos. |
| Selección de Informantes | Se debe definir el tipo de informante nativo que se necesita, debido a que siempre habrá un mejor informante, un informante clave. Por lo general, debe ser bilingüe; debe conocer bien su cultura y su lengua. Se debe mantener siempre el contacto con el informante (o informantes). |
| | Proceso de ida y vuelta con el informante clave; después de traducir una palabra, repreguntar y asegurarse de que es el sentido correcto, que el informante esté de acuerdo. |

| Criterios de Selección de Equivalencias | | |
|--|---|--|
| Selección de Equivalencias | Se parte del contenido semántico de la palabra en lengua amerindia, y se escoge la expresión que mejor represente ese contenido en la lengua meta. | |
| Traducción | El contenido de la expresión en lengua meta es luego comparado con la expresión de la lengua amerindia. | |
| | Verificar que los equivalentes concuerdan en contenido y uso con la expresión en lengua amerindia. | |
| Evitar suposiciones | Es difícil deslastrarse de los prejuicios, sobre todo de los preconcebidos desde hace tiempo. Se debe evitar las interpretaciones propias. | |
| Evaluar las equivalencias | <p>Corroboración de datos.</p> <p>(Nida, 1964)</p> <p>Para corroborar que las equivalencias son las más adecuadas, deben ser aceptadas desde la perspectiva del hablante nativo.</p> <p>Es describir o comprender el fenómeno desde los ojos del nativo, es el único que puede juzgar legítimamente la traducción.</p> | <p>La retroversión, es decir, la re-conversión del texto de llegada en texto de salida.</p> |
| | | <p>La prueba cognitiva, consistente en preguntar al receptor sobre el texto de salida y el texto de llegada, comparando los resultados.</p> |
| | | <p>La prueba práctica, donde se comparan las reacciones de los lectores del texto de salida y del texto de llegada. Identificar divergencias de los hablantes sobre los contenidos léxicos de un término.</p> |
| | | <p>Comparación. Comparar las traducciones en lengua amerindia con sus respectivas producciones en corpus, para verificar que se ofreció una equivalencia exacta en español.</p> |
| | <p>Vigencia y Uso. Revisar la vigencia de ciertos términos y su uso en contexto.</p> | |
| Cuando no hay equivalencia | Adaptar y ampliar la terminología mediante definiciones o comentarios explicativos. Explicar la reinterpretación de los hablantes sobre las unidades léxicas. | |
| Interpretaciones plurales | El equipo de investigación ayudará en la interpretación de las palabras y selección de equivalencias; un colega debe leer las interpretaciones y señalar su acuerdo o desacuerdo con ellas. Tener interpretaciones variadas, favorece la interpretación final. | |
| Bases de Datos | Elaborar listas de traducciones bidireccionales después de contrastar y validar las equivalencias. | |
| | Elaborar una base de datos colocacional y un vocabulario o glosario de la lengua amerindia. | |

El equipo de lexicógrafos debe siempre llevar sus datos organizados. Para esto, cuentan con diarios de campo, guiones de observación, cuadernos de notas, bases de datos escritas o digitales, grabaciones y transcripciones, etc. Para simplificar las tareas, pueden utilizar formatos o planillas de datos. A continuación,

ofrecemos un formato de seguimiento del proceso de selección de equivalentes:

| Chequeo del Proceso de Selección de Equivalencias | | | | | | |
|---|-------------------------|-------------------------|---------------------|-----------------------|---|---|
| Equipo de investigación | Nombre | | | Tarea | | |
| | Írida García | | | Entrevistas | | |
| | Luz Martín | | | Grabación de diálogos | | |
| | | | Base de datos | | | |
| Recolección de información | Corpus textuales | | | | | |
| | Escritos | | | Grabados | | |
| | Relatos | | x | Entrevistas | | |
| | Mitos | | | Canciones | | |
| Otros | | | Diálogos | | X | |
| Selección de Informantes | Contacto: | | Edad: Profesión: | | | |
| | | | Teléfono/dirección: | | | |
| | Número de entrevistas | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| | Fecha | 13/03/2016 | | | | |
| | Contacto: | | Edad: Profesión: | | | |
| | | | Teléfono/dirección: | | | |
| Número de entrevistas | 1 | 2 | 3 | | | |
| Fecha | 13/03/2016 | | | | | |
| Selección de Equivalencias | Traducción | X | Compara- ción | Verificación | | |
| Evaluación de equivalencias | Corroboración de datos. | Proceso de Retroversión | | | | |
| | | Prueba cognitiva | | Hecho | | |
| | | Prueba práctica | | | | |
| | | Comparación final | | | | |
| | Vigencia y Uso | | Revisado | | | |

5. CONCLUSIONES

El proceso de traducción de una lengua a otra requiere superar una serie de dificultades tanto lingüísticas como culturales. Estas dificultades se acrecientan cuando existen grandes diferencias culturales entre ambas comunidades de habla; en nuestro caso, entre una lengua amerindia y el español. La mayoría de los problemas que se presentan a la hora de compilar un diccionario bilingüe proviene de la noción de equivalencia. Tradicionalmente, el concepto de

equivalencia de traducción se limitaba a relacionar palabras de una lengua con sus equivalentes, considerándolas unidades formales en sistemas lingüísticos paralelos. Pero, en realidad, no se trata de sistemas lingüísticos paralelos, sobre todo si tomamos en cuenta las diferencias culturales. Jakobson fue el primero en analizar el concepto de equivalencia desde un punto de vista lingüístico. Aunque el autor señala que la equivalencia absoluta no existe, también confirma que cualquier mensaje puede ser expresado en cualquier lengua, ya que las lenguas son precisamente elementos de comunicación capaces de superar las diferencias que se puedan plantear entre dos sistemas distintos.

Observar las diferencias lingüísticas y socioculturales sería indudablemente un factor muy positivo que permitiría llevar a cabo con éxito la explicación de una lengua en otra. Cuando se traducen conceptos u objetos propios de una cultura y ajenos a la propia, es posible adaptar y ampliar la terminología mediante perífrasis, préstamos, neologismos o cambios semánticos. Magariños (2008) explica que en la traducción ocurre un proceso de producción, comunicación y transformación del significado. El autor se refiere a la diferencia que existe entre la definición o la glosa de una palabra en el diccionario y el uso que la palabra tiene en contextos determinados. Añade, además, que traducir no sólo se trata de conocer los conceptos de determinada comunidad, sino también saber cómo cambia la vigencia de determinados significados en esa comunidad.

Este trabajo ha girado en torno a la aplicación de metodologías para la selección del equivalente ideal. Hemos redactado una serie de criterios con la finalidad de dirigir al lexicógrafo en la correcta selección de equivalencias entre lenguas amerindias y lenguas indoeuropeas como el español. No obstante, estos criterios pueden aplicarse a la traducción de cualquier tipo de lenguas del mundo. Es necesario que previamente se elabore una base de datos colocacional y un vocabulario o glosario de la lengua amerindia sobre la cual se vaya a producir un material lexicográfico; luego, una base de datos que servirá para el desarrollo de cualquier otro proyecto lexicográfico (diccionario para traducción, didáctico, enciclopédico, neologismos, sinónimos y antónimos). El primer paso del lingüista será recoger corpus textuales (escritos o grabados) en lengua amerindia, entrevistas o textos que comenzarán a ser traducidos en colaboración con hablantes nativos, preferiblemente bilingües; esto para establecer una comparación detallada entre las dos lenguas y verificar que existan correspondencias reales o equivalencias. Se debe definir el tipo de informante nativo que se necesita, debido a que siempre

habrá un mejor informante, un informante clave. Por lo general, debe ser bilingüe; debe conocer bien su cultura y su lengua. Se debe mantener siempre el contacto con el informante (o informantes). Para seleccionar el equivalente, se parte del contenido semántico de la palabra en lengua amerindia, y se escoge la expresión que mejor represente ese contenido en la lengua meta. El contenido de la expresión en lengua meta es luego comparado con la expresión de la lengua amerindia. Para corroborar que las equivalencias sean las más adecuadas, deben ser aceptadas desde la perspectiva del hablante nativo; se debe evitar las interpretaciones propias. Finalmente, se revisa la vigencia de ciertos términos y su uso en el contexto.

Cuando el lema representa un concepto inexistente en la otra cultura y no puede establecerse una contraparte ni siquiera aproximada, se ofrece una definición o explicación. Se puede adaptar y ampliar la terminología mediante definiciones o comentarios explicativos que expresen la reinterpretación de los hablantes sobre las unidades léxicas; incluso, se recomienda el uso de ilustraciones. Cuando ya han sido recabados los datos, se elaboran listas de traducciones bidireccionales, después de contrastar y validar las equivalencias. El lexicógrafo y el lingüista se verán en la tarea de ahondar en lo referente a cuestiones culturales con informantes clave.

La lexicografía moderna de lenguas amerindias requiere, no sólo hacer más riguroso el método diccionariológico, sino también que el diccionario sea reflejo de la cultura. Las lagunas y silencios en cuanto a los factores ideológico-culturales en estas obras indican una dificultad de percibir con conciencia y responsabilidad la realidad de las culturas que nos son diferentes. La capacidad de comunicarse y de comprender fenómenos naturales como hechos significativos es propia del ser humano. Sin estas capacidades, no hay explicación posible para las culturas humanas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bosque, I. (2004): «*Combinatoria y significación. Algunas reflexiones*», en I. Bosque, dir., **REDES. Diccionario combinatorio del español contemporáneo**, Madrid, SM, pp. LXXVII-CLXXIV.

Captain, D. y Captain L. (2005). *Diccionario básico ilustrado; Wayuunaiki-Español; Español-Wayuunaiki*. 1st ed. Bogotá: Editorial Fundación para el Desarrollo de los Pueblos Marginados.

Catford, J.C. *Una teoría lingüística de la traducción: Ensayo de lingüística aplicada*.

- Caracas: Universidad de Venezuela, 1970.
- Ceron, Adrian - Encuentro andino. "El sonido original de nuestra raza". Comunidad uwa tunebo, "habitante del sarare".http://adrianceron-encuentroandino.es.tl/comunidad-u-h-wa-tunebo_-casanare-y-boyaca_-colombia.htm
- Corpas Pastor, G. (2002). *Traducir con corpus: de la teoría a la práctica. Texto, terminología y traducción* / Joaquín García Palacios, 2002, págs. 189-228.
- De Barral, B. (1957). *Diccionario Guarao-Español, Español-Guarao*. Sociedad de Ciencias Naturales La Salle. Editorial Sucre. Caracas.
- Eco, Umberto
- Eco, Umberto, [1976] (2000). *Tratado de semiótica general*. España: Lumen.
- Eco, Umberto, [1968] (1999). *La estructura ausente. Introducción a la Semiótica*. España:Lumen.
- Fernández N. y Kelly J. (2006). "La política de salud en Venezuela para pueblos en aislamiento". Actas de Seminario Regional de Santa Cruz de la Sierra. 20-22 noviembre 2006
- Fernández, Z., Alarcón, J., Mora, E., Leal Jerez, M., López, R., Casanova, V. (2010). Informe socio antropológico sobre el pueblo yukpa. Universidad del Zulia. Facultad Experimental de Ciencias. Laboratorio de Antropología social y cultural. Consultado en <http://laclase.info/content/informe-socioantropologico-sobre-el-pueblo-yukpa/>
- García, P. Elena (1994). *Aspectos teóricos y prácticos de la traducción*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1994.
- Gorlée, D. (1994). *Semiotics and the Problem of Translation with Special Reference to the Semiotics of Charles S. Peirce*, Amsterdam - Atlanta, Rodopi. Española de Semiótica, nº 1, 1992. Ch. S. Peirce y la Literatura)
- Hartmann, Reinhard. (1994) "The Use of Parallel Text Corpora in the Generation of Translation Equivalents for Bilingual Lexicography". En: Martin, W. et al. (eds.) 1994. **EURALEX 94** Proceedings. Amsterdam: John Benjamins, pp. 291-297.
- Headland, E. R. (1997). *Diccionario bilingüe uw cuwa (tunebo)-español español-uw-cuwa (tunebo) con una gramática uwcuwa (tuneba)*, Bogotá: Instituto Lingüístico de Verano.
- Headland, E. y Levinson (1975). *Utacayá, texto en tunebo traducido*. Autor: Co-

- bardia Buswara. **Series Sintáctica no. 1**. Editor: Lomalinda (Colombia) : Instituto Lingüístico de Verano, 1976. Edición: 2a. Colombia. En: Estudios Chibchas no. 1 (1976), p. 109-136
- Hoey, M. (2006). *Lexical priming: A new theory of words and language*. Nueva York: Routledge, 2005.
- Jakobson Roman (1987) *Language in Literature*. Ed. Krystyna Pomorska y Stephen Rudy, Cambridge (Massachusetts), Belknap Press, 1987.
- Jakobson Roman (1966) On Linguistic Aspects of Translation, in **Language in Literature**, ed. K. Pomorska y S. Rudy, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press 1987, p. 428-435. ISBN 0-674-51028-3.
- Jusayú, M. (1979). *Jükü'jalairrua Waiu II, (Relatos Guajiros)*.
- Jusayú, M. y Jesús Olza. (1981). *Diccionario de la Lengua Guajira. Castellano-Guajiro*. Caracas/Maracaibo: Universidad Católica Andrés Bello/CORPOZULIA.
- Jusayú, M. (1986). *Achi'ki (Relatos Guajiros)*
- Jusayú, M. y Jesús Olza. (1988). *Diccionario Sistemático de la Lengua Guajira*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Jusayú, M. (1992). *Wane Takü'jalayaasa (Otros Relatos Míos)*,
- Jusayú, M. (1995). *Anu' Takü'jalairrua (Aquí están mis Relatos)*
- Kerr, Isabel J. (1995). *Gramática pedagógica del cuiba-wámonae: lengua indígena de la familia lingüística guahiba de los llanos orientales*. Colombia: Instituto Lingüístico de Verano.
- Krisólogo, P. (1976). *Manual glotológico del idioma wo'ti'eh*. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas.
- Leech, G. (1974). *Semantics*. Harmondsworth: Penguin. (Citado por: Gerbig y Mason, 2008).
- López-Hernández, Miguelángel (2000). *Encuentros en los senderos de Abya Yala*.
- Lotman, Iuri M. (1999). *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Barcelona: Gedisa.
- Magariños de Morentin, JA (1998) *Manual operativo para la elaboración de "definiciones contextuales" y "redes contrastantes"*. En Signa, **Revista de la Asociación Española de Semiótica**, 7: 233-253.
- Magariños de Morentin, JA (2008). *La semiótica de los bordes*. Apuntes de

- metodología semiótica. <http://www.magarinos.com.ar/Impresion.html>
375 páginas. Córdoba, Argentina. Edit. ComunicArte, S.A. Consultado el 16/04/2011.
- Magariños de Morentin, JA (1996) *Los Fundamentos lógicos de la semiótica*. Editorial, 1996.
- Márquez, E., Aguablanca, E. y Jesús Olza (1988). *Gramática de la Lengua Tuneba - Morfosintaxis del Cobaría*. Universidad Católica del Táchira. San Cristóbal.
- Mattéi-Müller Marie-Claude (2007). *Lengua y cultura yanomami: diccionario ilustrado yanomami-español / español-yanomami*. Unesco. Caracas.
- Nava, Jenny. (2012) *Del morichal a la ribera: dinámicas de cambio cultural y entramados subjetivos entre los warao del Delta bajo central*. Tesis doctoral. IVIC
- Nida, E. (1964). *Toward a Science of Translation with Special Reference to Principles and Procedures involved in Bible Translation*. London: Leiden, 1964.
- Nida, E. (1996). *El desarrollo de una teoría de la traducción HIERONYMUS*. Núms. 4-5.
- Oquendo, Luis. (2008) *La cláusula relativa yukpa en el discurso*. **Lingua Americana** Año XII Nº 22 (2008): 113 - 131
- Paz Ipuana, Ramón (1973). *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*, Volume 1. Instituto Agrario Nacional, 303 pages.
- Peirce, Ch. (1978). *Collected Papers (1931-1966)*. Cambridge: Belknap Press. 8 vol.
- Peirce, Ch. (1902). *Unpublished manuscripts*. Peirce Edition Project. Indiana University-Purdue University at Indianapolis. (L75D: 234, 1902).
- Pérez, F.J. (2000). *Diccionarios, discursos etnográficos, universos léxicos. Propuestas teóricas para la comprensión cultural de los diccionarios*. UCAB. Fundación CELARG. Caracas.
- Perrin, Michel (1980). *El camino de los indios muertos: mitos y símbolos guajiros*. Monte Avila, - 273 pages
- Pet, Willem (2011). *A Grammar Sketch and Lexicon of Arawak (Lokono Dijan)*. SIL e-Books
- Pym, A. (2012). *Teorías contemporáneas de la traducción*. Materiales para

- un curso universitario. Traducción de una versión parcial del libro *Exploring Translation Theories* (Routledge, 2010). © Anthony Pym 2012. Publisher: Intercultural Studies Group. URV. Av. Catalunya 35. 43002 Tarragona, Spain.
- Quatra, Liye, Mölö, Melomaja, Jono, Ijtë,... Andrade, R. (2008). *Diccionario Básico Castellano-Jodi. Jodi ine - Dodo ine. Bajkewa Jkwikidëwa-jya*. Ediciones IVIC. Caracas, Venezuela.
- Real Academia de la Lengua Española. *Diccionario de la lengua española / Edición del Tricentenario*. 23.ª ed., Edición del Tricentenario, [en línea]. Madrid: Espasa, 2014
- <http://dle.rae.es/>
- Reiss, K. y Vermeer, H. (1984). *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*, Tübingen: Niemeyer.
- Sapir, E. (1921). *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Segovia, Yaneth (1998). Costumbres y mitos en la sociedad wayuu. http://ecotropicos.saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/pubelectronicas/boletin antropologico/num44/yanet_segovia.pdf
- Svensén, B. (2009). *A handbook of lexicography. the theory and practice of dictionary making*. Cambridge University Press.
- Teubert, Wolfgang & Anna Cermáková. (2004) *_Lexicology and Corpus Linguistics*. Continuum.
- Tognini-Bonelli, E. (2001). *Corpus Linguistics at Work*. John Benjamins Publishing, Jan 1, 2001 - 223 pages
- Vegamián, P Félix Ma. De. (1978). *Diccionario ilustrado Yupa Español - Español Yupa - Padres Capuchinos - Talleres Formateca -Caracas*.
- Wallis, S. y Nelson G. (2001). *Knowledge discovery in grammatically analysed corpora*. **Data Mining and Knowledge Discovery**, 5: 307-340. 2001.
- Wotjak, G. (1995). "Equivalencia semántica y comunicativa", en V Encuentros en torno a la traducción, Madrid, Complutense, 1995.
- Zgusta, L. (1984). *Translational Equivalence in the biligual dictionary*. En: R.R.K. Hartmann (ed.), *Lexeter 83 Proceedings*, Tiibingen: Niemeyer, 147-154

SIGNIFICADOS SOCIALES DE LAS ENFERMEDADES Y ESTIGMATIZACIÓN DE LOS CUERPOS EN TIEMPOS DE PANDEMIA

Nelly García Gavidia*

RESUMEN

El artículo aborda los significados sociales de las enfermedades y la estigmatización de los cuerpos durante la pandemia de la Covid -19. Se describe la situación de incertidumbre y miedo que provocó, se analiza la estigmatización de los cuerpos enfermos. Las fuentes de información fueron: a) prensa escrita, medios televisivos, redes sociales, b) entrevistas a personas que perdieron sus familiares durante la crisis. Se hace la lectura a partir de los supuestos teóricos: a) considerar las enfermedades en su doble carácter individual y social; b) los sistemas socioculturales modelan la relación entre salud, enfermedad, curación, prevención; lo normal y lo patológico; c) el cuerpo es quien entra en relación (sea de aceptación, deseo o rechazo) con otros sujetos-cuerpos y permite la comunicación interhumana. Se concluye: afirmando que la pandemia generó los procesos de responsabilización de los ciudadanos por parte de los gobiernos y la gubernamentalización de sus cuerpos.

Palabras clave: enfermedad, pandemia, estigmatización, significados sociales.

SOCIAL MEANINGS OF DISEASES AND STIGMATIZATION OF THE BODY IN TIMES OF PANDEMIC

ABSTRACT

The article is about the social meanings of diseases and the stigmatization of bodies during the Covid -19 pandemic. It describes the situation of uncertainty and fear that it provoked. And analyzes the stigmatization of sick bodies. The information sources were: 1) written press, television media, social

* Profesora Titular emerita (Universidad del Zulia). Licenciada en filosofía (LUZ). Postgrados: Educación Superior Antropología filosófica (LUZ). Sociología de las religiones (EHSS- París); Especialista en Etnología (Université Paris VII), Doctor de la Université Paris VII. Postdoctorales: Discurso Etnográfico y Contextos Histórico-Sociales (CSIC. España). XIII Curso de Etnología Española: Discurso Etnográfico y Análisis del Discurso (CSIC. España). Corredactora de los Programas de: Licenciatura en Antropología, Maestría en Antropología (LUZ), Doctorado en Antropología (ULA). Adscrita al Laboratorio de Antropología Social y Cultural. Campos de investigación: Antropología Social y Cultural; Líneas de Investigación: Problemáticas de las Identidades; Lo sagrado y la diversidad religiosa: creencias y prácticas; Significados sociales y cuidados de la enfermedad. Tutora y Jurado de Trabajos y Tesis de Grado en los niveles de: licenciatura, maestría y doctorado en el Área de la Antropología Social y Cultural. Publicaciones varias. Diseño y curaduría del Proyecto de exposición multimediática Etnografías del Zulia I, II, III. Universidad del Zulia Facultad Experimental de Ciencias. División de Estudios para Graduados. Programa de Maestría en Antropología. garciagavidia@gmail.com (ORCID 0000-0001-7766-5754)

networks, 2) interviews with people who lost their relatives during the crisis. The reading is made from the theoretical assumptions: a) consider diseases in their double individual and social character; b) the Sociocultural systems shape the relationship between health, disease, cure, prevention; the normal and the pathological; c) the body is who enters into a relationship (be it acceptance, desire or rejection) with others subjects-bodies and allows interhuman communication. It concludes: affirming that the pandemic generated the processes of responsibility of citizens by governments and the governmentalization of their bodies.

Keywords: disease, pandemic, stigmatization, social meanings

1. INTRODUCCIÓN

En el transcurrir de la vida terrenal los seres vivos y la humanidad han estado siempre acompañados de virus, microbios, pestes, plagas, bacterias, hongos etc. En el caso de los seres humanos, todos esos microorganismos han azotado a la humanidad y han producido y siguen produciendo las enfermedades infecciosas que son la primera causa de mortalidad desde inicios de la historia humana¹. Sin embargo, desde mediados del siglo XX tanto por el avance de la medicina y de la farmacopea (con las vacunas, los antibióticos, etc.), como por los cambios en las condiciones de vida en las sociedades desarrolladas dejaron de ser la primera causa de muerte; todo lo contrario de lo que sucede en las sociedades más pobres y menos desarrolladas donde continúan siendo la primera causa de muerte anualmente. Podemos afirmar que las enfermedades infecciosas son el mayor flagelo de la humanidad y su contagio se produce, generalmente, por los intercambios humanos ya sean éstos por migraciones, por guerras, por intercambios comerciales, o simplemente por intercambio social, como ejemplo podemos recordar, lo citado hasta la saciedad, el altísimo número de muertos que ocasionó en las poblaciones amerindias el contacto con los europeos por rubeola y viruela y en los europeos, la sífilis y el tifus² contagiado por los amerindios.

Ahora bien, entre las enfermedades infecciosas están aquellas transmitidas por los virus. Éstos han estado presentes desde los primeros tiempos de vida

- 1 Las primeras reseñas que se tienen de las pestes podemos encontrarlas: en el Canto Primero de *La Iliada* (2010, traducción de Óscar Martínez García; Editorial Alianza, Madrid); en el relato que hace el historiador Tucídides, en la Historia de la Guerra del Peloponeso (1997; Círculo de Lectores, S.A) sobre la peste que azotó a Atenas entre los años 430/429 a. C; el poeta romano Tito Lucrecio Caro quien en su poema "De Rerum Natura" (De la Naturaleza, 2003, traducción de Francisco Socas Gavilán; Gredos, Madrid). En la Biblia en el Antiguo Testamento en el libro del Éxodo se narra la peste de Egipto, en el Levítico se hace referencia a la lepra, de igual manera, en el libro del Apocalipsis se hace referencia a pestes.
- 2 El profesor Didier Raoult, en una intervención sostenida, en el Café Thème promovido por l'Association Thucydide, sobre la Historia de las enfermedades infecciosas. Visible en https://www.medicinesciences.org/en/articles/medsci/full_html/2020/06/msc200144/msc200144.html

en la tierra, algunos especialistas en la evolución biológica señalan que han permanecido desde el mismo momento cuando la tierra comenzaba a emerger; escritores que se han ocupado de divulgar el conocimiento científico como David Quammen³, se atreven a afirmar que existen desde hace más de 4.000 millones de años. La genética afirma, hoy que el 8% del ADN humano proviene de los virus. La ciencia tiene certeza de que son indispensables para la vida desde los primeros momentos del desarrollo de la placenta y el embarazo.

Hay una gran diversidad y abundancia de virus, según algunos biólogos es inconmensurable, y abundan en todas partes: mar, aire, tierra. Muchos de esos virus tienen funciones adaptativas y no causan daño a la vida terrestre, otros, por el contrario, contagian a todos los seres vivos: plantas —los fitovirus, como por ejemplo el virus del mosaico del tabaco, que contagia tabaco, tomates, entre otras plantas—, animales sean bovinos, ovinos, caprinos, equinos, aves, perros, gatos y animales silvestres. Y los que atacan a los humanos unas veces directamente y otras transitando desde los animales o por zoonosis. La capacidad patogénica de los virus ha sido incontrolable desde la antigüedad más remota, en su estrategia violenta de desarrollo se multiplican y superan la capacidad humana de dar respuestas y de defenderse, producen enfermedades, generalmente epidemias; cuyo panorama comienza a aclararse a partir del siglo XIX⁴. En los últimos siglos las epidemias producidas por virus han provocado millones de víctimas, por ejemplo, hace apenas un siglo la humanidad vivió la experiencia de la gripe española que causó 50 millones de víctimas (Lévy Bernard -Henry; 2020⁵, más recientemente las gripes asiática y la de Hong Kong donde perecieron en cada una de ellas más de un millón de personas, sin contar el número de víctimas que provocan los virus de las gripes estacionales o las víctimas del VIH que se cree que ha causado más de 20 millones de fallecidos .Ahora bien, ante la amenaza invisible del contagio y la enfermedad las sociedades humanas han recurrido a: Dioses⁶, santos, peregrinaciones, exorcismos generalizados,

3 Quammen, David (2021) en artículo publicado en National Geographic Vol. 29, No 4, dic-2020.

4 Entre los reconocidos pueden citarse: rabia, ébola, sarampión, polio, parotiditis, las gripes, el VIH (SIDA), el VPH, el Nipah, el Handra, el machupo, el dengue, Zika, herpes zoster, fiebre amarilla, herpes B, viruela, virus del Nilo occidental, varicela, hepatitis, SARS- CoV-2 (Covid -19). Madrid.

5 “La gripe española, con sus 50 millones de muertos, hace ya un siglo causó más víctimas de las que se cobrará, sin duda alguna, el COVID-19”. Lévi, Bernard -Henri (2020). Este virus que nos vuelve locos; la esfera de los libros

6 Era común entre los griegos la creencia que las pestes eran enviadas y curadas por los dioses, en el mundo homérico, mas exactamente en la Iliada leemos: “«¡Atrida! Creo que tendremos que volver atrás, yendo otra vez errantes, si escapamos de la muerte; pues si no, la guerra y la peste unidas acabarán con los aqueos.; en la Biblia igualmente leemos como los afectados por plagas claman a Dios

aislamiento y en los dos últimos siglos a las vacunas y al negacionismo. En todo caso, tanto en el pasado como en el presente ha habido una emoción que ha sido constante: el miedo⁷; de igual manera, actitudes de exclusión y rechazo del o de los otros.

Desde finales del 2019, una nueva epidemia sale de China y a principios del 2020 se extiende por todo el mundo convirtiéndose en otra de las epidemias del siglo XXI, con la particularidad que este virus iba a una velocidad inusitada y produjo la pandemia de la Covid -19 que ha generado cambios en la vida social y en la dinámica de los procesos sociales: aislamiento, convivencia social, interacciones, relaciones interétnicas y relaciones comerciales. La pandemia llegó a nuestras vidas sin previo aviso de forma silenciosa para provocar un des-orden vinculado con la salud; así como también, cambios bruscos de valores y la vivencia de situaciones cargadas de ambivalencia, se hizo visible la corriente de los que hablan de una gran conspiración contra la sociedad global.

En tiempos, de pandemia, una de las evidencias que más ha preocupado es el silencio de algunos gobiernos sobre la “comisión de expertos”; de igual manera, es preocupante que en aquellas que se han conocido no haya presencia de especialistas de las ciencias sociales y humanas. De allí que es oportuno que desde, la Antropología Social y Cultural, que es el campo profesional con el cual estoy vinculada, se reflexione sobre lo vivido. Es preciso aclarar que más que reflexión es la narración de la crónica de cómo la vivimos: la incertidumbre se hizo presente y la inquietud frente a la nueva situación que desde las instituciones oficiales y los medios de información se le ha llamado “la nueva normalidad”.

En el artículo abordaremos la ausencia de considerar lo sociocultural en el manejo de la pandemia tanto por los gobiernos (caso español y venezolano) como por la OMS, describiremos la situación de incertidumbre y miedo que provocó, la poca atención prestada a algunos grupos etarios, así como, la estigmatización que se hizo de los cuerpos enfermos. Para realizar la lectura partimos de algunos supuestos teóricos y categorías que nos proporciona la Antropología Social y Cultural en el entrecruzamiento de las áreas de Antro-

por protección y sanación, de allí muchas oraciones que eran las primeras respuestas de los afectados. De igual manera Tucídedes relata que en el comienzo los habitantes de Atenas pedían ayuda a los dioses en los santuarios de la ciudad. Sin embargo, al ver la progresión continua de la epidemia dejaban de frecuentarlos y terminaban por ignorar las leyes divinas y humanas. Este mismo efecto se denota en Lucrecio, donde «el dolor presente vencía». Se conoce que en la edad media frente a la peste las reacciones iban desde: las oraciones a diversos santos, las procesiones y las quemas de herejes y leprosos, las purgas y hasta las sangrías de los enfermos.

7 Puede citarse como ejemplo, de la histeria y miedo colectivo que causo la llamada peste de Justiniano.

pología de la Medicina y la Antropología del Cuerpo; las categorías utilizadas son: los significados sociales de las enfermedades, el carácter social de la enfermedad que lleva a que la relacionemos con la identidad personal, relacional y colectiva de manera especular, y el cuerpo entendido como un lugar y tiempo donde se construyen las identidades, el elemento operante y viviente que marca el límite con su piel que permite la separación con el otro. Se expresan en primer lugar, los conceptos y categorías que fundamentan la reflexión; en segundo lugar, se describe brevemente como recogimos la información, para seguidamente describir la situación y presentar las consideraciones finales.

2. FUNDAMENTOS TEÓRICOS

2.a. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de significados sociales de las enfermedades⁸?

Los Significados Sociales de las enfermedades nos permiten comprobar el carácter individual y social de éstas, que se articulan en los cuerpos. A través del análisis de los diferentes discursos de los enfermos - y su entorno- sobre su enfermedad, la percepción que ellos tienen de sí mismos, su aislamiento en algunos casos y, entre otros, la revalorización de la dolencia; así como también los esquemas de pensamiento que subyacen en las concepciones de las enfermedades lo que permite a los individuos y los grupos sociales reconocer, identificar y tratar las enfermedades.

Los significados sociales de la enfermedad, sólo se elaboran dentro de un sistema sociocultural. Dichos significados expresan: a) la definición del individuo- sus componentes, sus accidentes, su destino -, b) la definición de la sociedad -las causas de la enfermedad, los valores, la estructuración social, la familia, las alianzas, etc.; c) los síntomas y circunstancias de la enfermedad y d) la organización institucional y el funcionamiento ritual dispuesto para la curación y/o prevención. (Flores Díaz Dilia 1994: 44), Se trata de estudiar el contenido socio-cultural de las enfermedades. La Antropología puede hacer aportes interesantes: desde la Etnomedicina que se refiere a la gran variedad de actitudes y prácticas referentes tanto a la enfermedad como a los ritos para enfrentarla y controlarla, preferentemente a los procedimientos

8 Una de las líneas de investigación que fundamentan el Programa de Maestría en Antropología (LUZ/FEC/DEPG) se denomina Sistemas Socioculturales y cuidados de las enfermedades, en ella hemos elaborado la categoría de significados sociales de las enfermedades para abordar el sentido que los grupos sociales y actores sociales le dan a las enfermedades, como se las representan y los sistemas curativos a los cuales acuden para buscar su tratamiento y curación; la problemática ha generado algunos trabajos sobre estas temáticas (algunos de los cuales están esperando para su publicación).

«tradicionales que ocurren en los grupos étnicos» (Menéndez 1990), la Antropología de la Medicina (o Antropología de la Médica, en España y México) que si bien se ocupa también de los sistemas médicos en forma global, hace referencia a problemas más específicos que van desde las prácticas curativas populares hasta el significado dado a las enfermedades, la Antropología de las Enfermedades que se ocupa de las formas elementales de la enfermedad, de la curación y las representaciones sobre la salud.

Es innegable que en el abordaje que hace la Ciencia Médica de la problemática de la salud se relega a un lugar secundario los aportes de las Ciencias Sociales y Humanas. Lo ideal sería la interdisciplinaridad y convergencia de estas ciencias. Dicho en palabras de Menéndez: «el surgimiento de la antropología, por un lado y la medicina social y la salud pública, por otro, más que representar áreas de conocimiento, (y de acción o de práctica) fundadas epistemológicamente, son campos construidos social e institucionalmente... Dentro del amplio campo de los sistemas sociales de salud/enfermedad/atención se ha dado una convergencia disciplinaria que conduce a que cada una de las disciplinas intervinientes sólo pueda entenderse realmente en su posible especificidad en relación con otras disciplinas y con el contexto en el cual se desarrollan». (Menéndez, E; 2000: 28). En fin, es necesario, igualmente, señalar que la intención de la antropología de la medicina está lejos de pasar por alto aportes y esfuerzos del sistema biomédico en la curación y prevención de la salud. La finalidad está más bien en llamar la atención sobre los aspectos culturales de la enfermedad y la necesidad de valorarlos sin prejuicios.

2.b. Salud /enfermedad.

De la enfermedad existen múltiples interpretaciones a partir de la cultura que, a su vez, es portadora de las más variadas creencias acerca de cómo se produce la enfermedad en el cuerpo del individuo que la padece y la carga de inquietudes, angustias, sin sabores que llevan al individuo enfermo a darle una serie de connotaciones según lo que siente y los contextos situacionales. La enfermedad, es considerada, en un sentido supra-biológico, de allí que está relacionada con la identidad personal, relacional y colectiva de manera especular, donde el cuerpo y sus manifestaciones anormales, como las causas externas de la enfermedad, se representan como contrapunto de la integridad personal. Esto se debe a que la enfermedad se presenta no en forma parcial, sino como una totalidad que invade a la persona y que se manifiestan en el individuo en forma de «síntomas» que se producen dentro de

un espacio-tiempo, extensión-intención, alegría-sufrimiento y que, al superar los trances difíciles, el caos se transforma en armonía, equilibrio, orden y por consiguiente en salud. (García Gavidía, N. 1996)

La enfermedad como un hecho social, es una representación que puede ser aprehendida, en tanto que es una producción intelectual y pragmática que hace referencia no sólo a palabras e ideas sino también a comportamientos y sentimientos. Cada cultura modela socialmente la relación entre salud, enfermedad, curación, prevención; entre lo normal y lo patológico. La tarea nuestra es interrogarnos sobre cómo se entretajan los sentidos sobre la salud y las enfermedades; sin pasar por alto sus características de ser multisocietal y multisectorial.

Enfermedad/salud son términos que significan fenómenos de un mismo proceso: la vida humana. Describen estados del individuo estrechamente relacionados con características particulares cada uno y antinómicas entre ellos: la salud, valor positivo, un derecho social básico y asociado con un estado de bienestar; la enfermedad, un anti valor, la negación de la salud que refleja las fallas del organismo vivo —además de poner en evidencia las debilidades de la organización social— y considerada como un mal contra el cual el hombre se ha enfrentado y ha luchado desde siempre. Enfermedad/salud son, pues, fenómenos propios a la organización social. (García Gavidía, N. 1996)

2.c. Cuerpo

El cuerpo humano ha sido objeto de investigación biológica, anatómica, fisiológica y desde la filosofía a partir de la tradición cartesiana —mecanicismo— que además, influyó a toda la ciencia para que se le considera y aplicara la metáfora de la máquina. Es solo, a finales del siglo XIX y principios del XX que S. Freud abrió las puertas a otra manera de observar y comprender el cuerpo, cuando descubrió que el inconsciente habla a través del cuerpo. Se comienza a hablar, entonces, de las somatizaciones lo que sirvió para que se tuviera en cuenta la imagen del cuerpo en la formación de lo que fue el “yo -piel” (Courtine, J.J 2006). Lo sucedido, dio paso para que otras disciplinas se ocuparan del cuerpo como la psicología, y dentro del mismo campo de la filosofía: la fenomenología y el existencialismo. Es entonces, cuando el cuerpo se convierte en el origen de todo significado, en ex-sistencia⁹ y en encarnación de la conciencia o pivote del mundo.

9 Es decir, en el cuerpo que aparece, que emerge y los existencialistas lo expresaban como ex -sistere estar consciente del mundo o vivir hacia afuera.

Dentro de las Ciencias Sociales –Historia, Sociología y Antropología -se abordó a partir de los aportes de Marcel Mauss¹⁰ –con las Técnicas del cuerpo, desde las de aseo a las de los rituales religiosos y de socialización. Para él, el cuerpo es el primer instrumento del ser humano, el más natural y material (Mauss, M 1979); es el ejecutor de todas nuestras actividades cotidianas y el origen de la instrumentalidad de las culturas.

En conclusión, la condición humana es corporal y es la base de la identidad personal /individual que permite conformar las identidades colectivas y es el mediador en las relaciones con los diferentes otros que entramos en contacto en nuestra vida. Es «en sí mismo materia prima del simbolismo y al mismo tiempo, el cuerpo es una realidad significada». (Augé, Marc. 1996:64); es un referente que posee un lenguaje y por consiguiente es un “texto”. En él se pueden leer los movimientos, los gestos de la cara, expresiones de alegría y de dolor, salud y enfermedad. Es decir, el cuerpo habla, dice; no es un significante vacío. Él se expresa de diversas maneras en cuanto a sus dolores, su crecimiento, su fuerza, su derrota, su alegría, su salud, su muerte. Además, es capaz de percibir tanto lo que pasa a nivel interior como exterior para luego expresarlo dentro de una codificación especial representada en su propio lenguaje, cargado de significados llenos de apariencia ordenada y definida dentro de ese mundo caótico conocido como “vida” con sus exigencias dentro del binomio salud/enfermedad, que conduce a la persona a sentar las bases de lo que se puede o no hacer para conservar la existencia de la vida. (Flores Diaz, Dilia 1993/1994).

Es también, frontera y límite, separa al individuo de otros individuos, como dice Flores Diaz: «El cuerpo es la marca, su frontera o barrera que le separa de los demás». (Flores Diaz, D 1994:51). La definición del cuerpo, o como suele decirse en algunos sistemas socioculturales, darle nombre al cuerpo o a las diferentes partes del cuerpo, constituye una de las funciones fundamentales de la cultura que sistematiza y organiza la percepción del mundo.

La enfermedad, en los individuos, pasa a través del cuerpo cuya naturaleza es entrar en relación (sea de aceptación, deseo o rechazo) con otros sujetos-cuerpos con los que se comunica y realiza una manipulación lúdica y utilitaria de los objetos asociados a una cierta intencionalidad creadora que

10 Marcel Mauss fue uno de los primeros especialistas en Ciencias Sociales que abordó el estudio del cuerpo a través de las prácticas; sin olvidar como fue el cuerpo considerado tanto en el mundo medieval, donde se le considero en las fiestas y en el renacimiento donde se le reduce a objeto de investigación (Vesalio), y desde la filosofía se le opone a la mente (Descartes).

está en relación con todo lo que pasa. (García Gavidia, N. 1996). Ahora bien, todo acto humano —esté en relación tanto con el estado del cuerpo, con las necesidades básicas, con los sentimientos y emociones o/y con la producción de la vida misma— es racionalmente incomprensible si no se ubica dentro de una realidad espacio-temporal donde el individuo hace su cotidianidad. En consecuencia, es sólo dentro de un sistema sociocultural determinado que es elaborado el sentido y el significado de la enfermedad, como también, la de la organización institucional y el funcionamiento ritual dispuestos para la curación, alivio y/o prevención". (García Gavidia, N. 1996: 19-20)

Lo que lleva al actor enfermo a expresar a partir del lenguaje verbal o no verbal, todos aquellos "significados" atribuidos a determinados sucesos observados en el cuerpo y que son reconocidos por los interlocutores dentro del proceso interactivo y esto se debe, como argumenta Augé, (1996:64) a que, «el cuerpo representa a la vez todo lo que se puede aprehender de la intimidad individual y la forma inmediata de la exterioridad, la forma sensible del espacio exterior». es decir, aspectos en cuanto a lo interno-externo ya que el individuo experimenta su propio cuerpo; tiene conciencia de su existencia y experimenta sus sensaciones orgánicas en ese espacio-cuerpo que le permite delimitar cualquier frontera ya sea agradable, precaria o amenazadora.

El cuerpo humano ofrece un sistema orgánico análogo con el sistema social en el que cada persona vive su propia experiencia en la medida en que asigna valores a la imagen del cuerpo humano. Valores que reflejan y expresan la experiencia social de la persona. En ese cuerpo también se desarrolla un proceso a partir de la enfermedad la cual tiene dos dimensiones: la dimensión individual y la social. Lo que lleva al actor enfermo a expresar a partir del lenguaje verbal o no verbal, todos aquellos "significados" atribuidos a determinados sucesos observados en el cuerpo y que son reconocidos por los interlocutores dentro del proceso interactivo. A pesar de las diferencias que existen en las representaciones del cuerpo/la enfermedad y la curación en todos los sistemas socioculturales; hay un rasgo común en todos ellos que es la necesidad de asignarle nombre al cuerpo (que constituye la representación general de éste) y a las partes del cuerpo para establecer las relaciones entre ellas y formular todas las teorías y prácticas que atañen al binomio salud/enfermedad que constituyen los "sistemas médicos". El discurso emitido por el cuerpo humano es uno de los procesos más complejos que se pueden explicar en cuanto al comportamiento que siguen los sistemas y subsistemas al reorganizarse ya que el cuerpo sano/enfermo envía señales

acerca de la calidad de vida y que puede ser reinterpretada desde diversos puntos de vista como son los aspectos y los comportamientos que conllevan una carga emocional como amar, odiar, tocar, cuidar, compartir, etc., ya que inciden grandemente sobre la salud del cuerpo.

Ningún organismo establece diferencias entre lo biológico y lo sociocultural, entre lo imaginario y lo real, entre el miedo y lo psicológico, simplemente somatiza ante cualquier situación que lo perturbe. Los significados que se le dan al cuerpo tienen que ver con las emociones y sentimientos tanto positivos como negativos entre los que cabe mencionar: alegría, tristezas, entusiasmo y depresión. También lo son la pena, la ansiedad, las frustraciones o los sentimientos de felicidad, de impotencia, de esperanza y de satisfacción. Aspectos siempre latentes dentro del contexto sociocultural en cuanto a lo que concierne al individuo en el poder de vida y el poder de muerte.

El cuerpo emite señales que vendrían siendo los síntomas. Entendiendo el síntoma como una experiencia sensorial desagradable relacionada con un daño real o potencial de un determinado tejido, miembro u órgano concebido como "daño corporal" o "afección orgánica". El "síntoma" o "los síntomas" son una forma de expresión del organismo que busca defenderse. Son defensorios para verificar si la persona está "enferma" lo cual es complementado por el "terapeuta" quien ayudará a buscar cuál es el camino adecuado hacia ese nuevo estado y con su orientación, tiene el poder de transformar el "síntoma" en signo y etiquetar la enfermedad. Estos síntomas están codificados tanto por quien los padece como por el "terapeuta" que los detecta y los que habitan dentro del contexto sociocultural. La decodificación que de ellos se haga tiene que ver con los valores, prácticas y creencias arraigadas (contexto comunitario y científico) donde se ubican, ya sea en la práctica biomédica o en otras "prácticas" que se acomodan en diferentes ámbitos del sistema sanitario

2.d. Enfermedades Estigmatizadas

En el siglo XX se reconoció el derecho a la salud, el derecho de la persona a su desarrollo, y en consecuencia el derecho a la asistencia médica. Esta realidad ha permitido el desarrollo de la medicina preventiva que consiste en apuntar las señales de alarma, de igual manera, diseña los chequeos a intervalos regulares, cuyo ritmo se acelera si hay antecedentes familiares. Por otra parte, la epidemiología –durante el siglo XX y lo que va del XXI – ha contribuido mucho a marcar las diferencias entre sano y enfermo y las enfermedades toman así, la dimensión de probabilidad. Los enfermos se convierten

en cifras (aun en los hospitales el enfermo “es el paciente de la cama X, piso Y”), diluyéndose, de esta manera, la enfermedad en el espacio, sin límites concretos en los cuerpos individuales y en la soledad absoluta de cada uno de los enfermos que, en algunos casos, aterrados ven cercana la muerte.

La medicina preventiva, desde el siglo XX, conjuntamente con la vacunación, han retrasado las enfermedades y de esa manera las epidemias se van controlando. Para ello algunos Estados occidentales diseñan políticas para la vacunación sistemática y obligatoria. Las vacunaciones contra la viruela, el sarampión, la BCG, el polio, la neumonucleosis, las paperas, los retrovirus, etc., fueron campañas organizadas por los poderes públicos para lograr el objetivo de inmunizar a la población. En este proceso, los médicos y el personal sanitario se convirtieron en los intermediarios obligados de la gestión de los cuerpos. Aun así, hay enfermedades que pueden presentarse en un grupo social o en una comunidad, cuando esto pasa, algunas de ellas son estigmatizadas y los enfermos son estigmatizados. No hay más que recordar como los leprosos¹¹ durante la antigüedad y en la Edad Media debían usar campanas o vestirse de un determinado color para así avisar a los otros ciudadanos de su presencia y debían quedarse en las afueras de la ciudad, era una enfermedad considerada como un castigo, una enfermedad maldita.

El estigma ha sido calificado tanto como atributo y como proceso. En el primer caso, es, un atributo negativo, profundamente desacreditador, especialmente los que son incongruentes con los estereotipos acerca de cómo debe ser una determinada especie de individuos. (Goffman, 1.963:13). En el segundo, es un proceso interpersonal mediante el cual se le asigna a una persona calificaciones y atributos que la convierten en no deseable. El proceso de la estigmatización, se caracteriza por ser siempre un proceso interactivo a través del cual se establecen diferenciaciones y desigualdades sociales, es el señalamiento mediante el cual individuos y grupos hacen efectiva una violencia simbólica que inhabilita para la plena aceptación social. (Rodríguez Martínez, E, y García Gavidia, N. 2006). La estigmatización se construye a partir de: a) la construcción de las diferencias, el otro es el que tiene o a quien se le asignan los atributos negativos:

11 La lepra es una enfermedad contagiosa producida por una bacteria existe entre los seres humanos desde tiempos muy remotos y en la edad media se extendió por toda Europa. Era una enfermedad considerada “maldita por eso los leprosos eran estigmatizados y tanto en Europa como en América se construyeron leprosarios para aislarlos, fuera siempre de las ciudades. En el caso de Venezuela los ubicaron en una de las islas del Lago de Maracaibo (Isla de la Providencia), comúnmente llamada “Isla de los Leprosos o de san Lázaro”

“En este marco, el señalamiento y construcción del estigma, o de modo más simple: la estigmatización, incluye el establecer diferencias significativas entre categorías de personas, y mediante dicho señalamiento, su inserción en sistemas o estructuras de poder” (Parker; Aggleton. 2.002:1).

El estigmatizado siempre es el otro; b) la ideología vinculada a estereotipos definidos y prejuicios que llevan a etiquetar a las personas, las llevan a excluirlas, a dejarlas de lado, se les da un trato diferente; c) la segregación y distancia entre los grupos sociales, al diferente y estigmatizado se le silencia; d) el estigmatizado pierde su estatus porque se le degrada; e) la asimetría entre los sujetos estigmatizadores – estigmatizados pone en evidencia las relaciones de hegemonía/subordinación. (Link & Phelan, 2001). En la historia de las enfermedades (han sido estigmatizadas varias enfermedades (la lepra, la varicela, la viruela, la tuberculosis, la peste, el sida, el zika, actualmente la viruela del mono, etc.) casi todas virales y bacterianas, contagiosas.

Las enfermedades infecciosas se producen por el encuentro inoportuno y no deseado entre un micro-organismo que se multiplica y un anfitrión que reacciona violentamente y no logra resistir la proliferación de aquellos. Las producidas por virus han existido desde tiempos remoto porque vivimos en un mundo lleno de virus; estos han tenido un carácter ambivalente por un lado sostienen la vida (como por ejemplo, los virus bacteriológicos), pero por el otro tienen una capacidad patogénica que la ponen en riesgo¹². Muchos de los virus han producido y siguen produciendo epidemias, aun cuando durante el siglo XX y principios del XXI la ciencia y la tecnología hayan incidido en la prolongación de la vida y hasta del envejecimiento, como dice Morin, E (2021: 146) “La crisis del Covid es en un sentido una crisis de concepción de la modernidad fundada sobre la idea de que el destino del hombre era de dominar la naturaleza y convertirse en el maestro del mundo”. Nunca nos hemos librado aun cuando en ocasiones así lo hayamos pensado así; en la actualidad los seres humanos vivimos nuestra fragilidad con angustia. La Covid 19, nos ha sembrado de zozobra.

3.MÉTODO

Esta reflexión sobre la pandemia, es más la narración de la crónica de cómo la vivimos de cómo fue nuestra experiencia que una etnografía; en los tiempos de pandemia no era posible hacer una etnografía cara a cara, ni tener encuen-

12 Hay virus que son fatales para los humanos: la rabia, el sarampión, el polio, el ébola, las paperas, los 1001 virus gripales, VIH, el nipah, el dengue, el sika, los herpes, la fiebre amarilla, varicella, hepatitis, viruela, el Sars del 2003, Sars Covid 2, de este último se derivó la Covid 19.

tros dialógicos presenciales. Las fuentes de información fueron los informativos televisivos, digitales y la prensa escrita; entrevistas a personas que perdieron familiares durante la pandemia (de ellas solo señalaremos sus iniciales para atender a su solicitud de respeto a su privacidad); además del dolor profundo de conocer la noticia de familiares y amistades queridas que sucumbieron ante la enfermedad y de quienes no pudimos despedirnos ni participar en los ritos funerarios, de ellas solo nos ha quedado el vacío de su presencia.

Los datos de la pandemia se presentaban en los canales televisivos en los informativos de la mañana, del mediodía y por la tarde, en el caso de España el encargado de la comisión de asesores daba una rueda de prensa diaria al final del día para dar el parte oficial del número de fallecidos y de la situación de las UCI¹³; además en todos los canales y en la radio se presentaron invitados (médicos, epidemiólogos, responsables de las emergencias e investigadores en el área y hasta negacionistas) a exponer sus ideas. En el caso de Venezuela accedimos a la información a través y de las redes y las entrevistas las realizamos vía telefónica y a través del WhatsApp. Redes y prensa digital permitieron conocer sobre la naturaleza del virus que estaba causando el problema. En todo caso, en esta pandemia hubo una difusión pública del problema, como señala. Ferro Vidal, L.E (2020:232) “es un fenómeno que se presenta en el instante como un problema potencial”.

En ese escenario público de la información sobre el virus estuvieron ausente las ciencias sociales. A pesar de los esfuerzos de las ciencias biomédicas por responder a aquellas interrogantes que los ciudadanos se hacían, eran incapaces de dar respuesta a la incertidumbre y a los efectos que la pandemia podía generar, todavía hoy hay quienes se interrogan como entienden los gobiernos y sus funcionarios la “nueva normalidad” que predicán. Tampoco, hubo respuestas ni de los especialistas ni de las instituciones oficiales sobre la incertidumbre social que provocó la pandemia; ninguna interrogante (ni mu-

13 Esa situación en Venezuela fue completamente distinta ya que hubo opacidad en todo el tiempo de la crisis mas fuerte de la pandemia. Tanto el Ministerio de Sanidad como el Ministerio de Comunicación e Información suministraron información errónea sobre la problemática hospitalaria. El Ministerio de Comunicación e Información reporto la existencia de 23.723 camas preparadas, incluyendo hospitales, clínicas privadas, ambulatorios y hoteles, 836 mas de lo que reportaba el Ministerio de Sanidad. Sin embargo, en los hospitales centinelas solo existían 943 camas operativas que contaban solo con 339 ventiladores y monitores de signos vitales y 707 habitaciones con capacidad de aislamiento. Hasta el extremo de que en algunas regiones como el Táchira existía un solo centro hospitalario centinela y en el Zulia dos, siendo que ambas regiones eran foco de contagios por ser zonas fronterizas. <https://t.co/sgITpM8SgN> <https://t.co/QbUH7nigeW> (<https://twitter.com/RunRunesWeb/status/1332957488874999808?s=03>)h

cho menos respuestas) sobre cuáles son los efectos de la situación vivida. Hay un sin número de aspectos del orden socio-cultural que quedan ocultos.

En este artículo haremos un ejercicio interpretativo, utilizaremos la hermenéutica, concebida como un proceso cognitivo y como recurso de análisis para ello utilizaremos los discursos tomados de las fuentes que ya hemos citado, ampliando las informaciones recogidas para hacer emerger los sentidos mediante las herramientas teóricas que nos ofrece la Antropología Social y Cultural como ya lo señalamos en páginas anteriores.

4. LA CRISIS PRODUCIDA POR LA COVID -19 Y ESTIGMATIZACIÓN DE LOS CUERPOS ENFERMOS

Las crisis sanitarias conducen, casi siempre, a situaciones de amenazas a la salud pública, y por supuesto, generan reacciones de los ciudadanos, de allí la necesidad de mantener a la sociedad informada a través de una educación formal e informal adaptada y continua sobre los peligros epidemiológicos. De igual manera, es recomendable que los métodos de recolección epidemiológicos sean revisados con frecuencia y la información oficial sea transparente y en un lenguaje sencillo. La experiencia de la pandemia existente desde el 2020 mostró que casi ninguno de los Estados, estaban preparados para enfrentar la situación de riesgo; lo que provocó en los ciudadanos de todo el mundo miedo e incertidumbre, a eso hay que añadirle las decisiones políticas poco acertadas de la gran mayoría de los gobiernos, incluida instituciones mundiales como la OMS.

Recordando los acontecimientos. En el mes de marzo de 2020 veíamos en las pantallas de los televisores al director de la OMS declarando sobre el brote de la COVID-19 y de su transformación en pandemia. Se informaba que era una enfermedad zoonótica, altamente contagiosa y que se había originado en la ciudad de Wuhan, provincia de Hubel, en China. Por informaciones suministradas, días después en un programa televisivo confirmamos que en esa ciudad el virus estaba circulando desde noviembre y según la OMS desde principios de diciembre, lo que si es cierto es que el gobierno chino no dio la voz de alerta a las autoridades sanitarias mundiales preventivamente, y el 22 de enero una gran cantidad de ciudadanos chinos salieron a celebrar "el fin de Año Chino" en otras latitudes, de allí que algunas personas consideren que hubo muy mal manejo de la situación por parte de la OMS. Lo que sí es notorio fue su incapacidad para predecir la aparición del virus. En marzo ya era Europa el centro de la pandemia y algunos países de las Américas: Estados Unidos, México, Brasil y Perú.

No es la primera vez, que un Coronavirus se hospeda en los seres humanos; como ser vivo, se adapta a cada uno de los individuos que contamina y mutan para su mejor adaptación; el mejor ejemplo, es el virus de la gripe que cada año hay una variante nueva, distinta. El coronavirus del 2019 - COVID 19 - es causado por el SARSCoV-2 que produce una enfermedad respiratoria aguda¹⁴, con eventos complejos, cuyo desenlace puede ser fatal, y se propaga de forma directa de humano a humano o a través de fómites. La velocidad de los contagios ha producido variaciones o mutaciones del virus lo que ocasionó que el contagio masivo de la enfermedad haya sido de difícil manejo en las diferentes sociedades del planeta¹⁵, poniendo en evidencia el riesgo de algunos grupos etarios, de algunos trabajadores, de poblaciones étnicas diferenciadas, agudizando las diferencias entre sociedades ricas y sociedades pobres. En definitiva, puso en evidencia el poco acierto de los sistemas nacionales e internacionales de gestión de la salud/enfermedad, E. Morin (2020) señala que es posible establecer una diferencia entre aquellos Estados que no estaban preparados para una pandemia y, en consecuencia, han manejado muy mal la situación como por ejemplo, Francia y España, otros por el contrario, lo han hecho mejor como Vietnam, Corea del Sur y Marruecos.

Durante estos dos años, hemos sido testigos de las consecuencias de la pandemia a nivel de los sistemas de salud, la economía, la política y socioculturalmente en las sociedades y países, generando una crisis generalizada, de tal manera que la competitividad se convirtió en una competencia descarada entre la economía y la ciencia, entre los países en su lucha por controlar los contagios y entre los ciudadanos.

4.a. Xenofobia y el racismo

En la historia de las sociedades humanas cada vez que ha habido epidemias y pandemias, se busca un chivo expiatorio: un culpable. En la antigüedad se creía que las pandemias eran un castigo de los dioses y lo podemos ver expresado en la alusión que hace Homero en la *Ilíada*, o Sófocles en *Edipo rey*, o en la Biblia en el libro del *Éxodo*; actualmente se siguen buscando chivos

14 La COVID-19 se transmite muy rápidamente de persona a persona en contacto cercano (a una distancia aproximada de 6 pies o 2 metros). El contagio puede darse a través de las gotitas respiratorias que se liberan cuando una persona que tiene el virus tose, estornuda, respira, canta o habla. Estas gotitas pueden inhalarse o caer en la boca, la nariz o los ojos de alguien que esté cerca. Puede haber personas asintomáticas y que también contagian el virus.

15 Muy pocos países fueron asertivos en sus medidas sanitarias, E. Morin (2020: 31), afirma que, entre otros : "como es el caso de Islandia o de determinados países africanos, tal vez porque su baja densidad demográfica los protege"

expiatorios a quienes asignarles el peso de la "culpa", en el siglo pasado ante la epidemia del VIH se culpó a los homosexuales y en el caso de la pandemia actual del COVID -19 se ha culpado a los "chinos", en China, por el contrario, se señala que el origen del virus fue estadounidense. Este discurso acusatorio lo hemos escuchado desde: un presidente (expresidente de USA)¹⁶, a otros ciudadanos. En conversaciones con algunas personas les hemos escuchado comentarios de esta naturaleza: "todo es culpa de los malayos chinos", "siempre he desconfiado de los chinos" y más específicamente una persona de nacionalidad china que tuvo que salir de su país hace algún tiempo dice: "del gobierno chino siempre hay que desconfiar, esos hospitales que dicen que están construyendo con mucha eficiencia deben ser crematorios", de igual manera se hizo eco el llamar a la enfermedad "el virus chino", una abuela le dice a su nieta: "hijita cuídate que todavía anda el malayo virus chino jodiendo por todos lados". En algunas regiones de China se acusó directamente a los africanos. En todos los casos esos discursos son eco de sentimientos xenofóbicos, excluyentes y han generado reacciones racistas.

Todo control social ligado a los aspectos de la medicalización conduce a que una persona detectada con la enfermedad (en este caso con la Covid 19) es ya desacreditada, esta contagiada y es contaminante. Una vez que se determina la alteración o desviación biológica se genera la desviación social y esto sucede a partir del acto diagnóstico (Auge, M; Herzlich, C. 1.983). La exagerada reacción frente al virus y con la intención de prever el contagio de sus ciudadanos hubo personajes gubernamentales de comarcas y hasta de municipios que cerraron el ingreso de personas externas a sus dominios; un caso extremo fue la de un grupo de vecinos que apedrearon a un autobús que conducía a unos ancianos que los trasladaban a un nuevo espacio cercano.

Otro de los grupos sociales signado por sospechoso fueron los ancianos. Según Fernando Mieres, en un artículo titulado "La pandemia de los viejos" (26/2020), la Covid 19 o corona virus, espanta a los seres, los obliga a involucrarse en barreras, de distancia y de miedo. Y sobre todo el miedo a los adultos mayores que son los más vulnerables. Esa situación produjo, tanto el aislamiento de las residencias de ancianos como la soledad de los enfermos en las salas y en los pasillos de los hospitales que estaban desbordados, produciéndose la estigmatización de los enfermos que fueron puestos al margen.

16 "La pandemia causaría estragos en cualquier nación y sistema, pero el rechazo de Trump a la evidencia [científica] y a las medidas de salud pública ha sido catastrófico", afirmaba el editorial del *New England Journal of Medicine* (NEJM)

La situación, llego en algunos casos extremos a que se escuchara la propuesta de instituciones oficiales a proponer el dilema de salvar a un joven antes que a un viejo porque los respiradores eran insuficientes. En algunas residencias de ancianos se tomó la decisión de no llevar a los ancianos enfermos al hospital... "no le perdono a la administración de la residencia que no me permitieran ver a mi madre en sus últimos momentos y no puedo evitar llorar cada vez que recuerdo que a lo mejor necesitaba que la llevara a un centro hospitalario o algo mas sencillo que en esos momentos de angustia, seguramente, hubiera querido que le diera la mano. Mi madre murió sola, muy sola". (M. M). "Era tanto el miedo que teníamos algunos de contagiarnos que cada vez que íbamos a la residencia a saber de mi abuela no nos dejaban entrar y desde afuera podíamos ver los viejitos que se habían muerto porque no fueron atendidos en camillas en la entrada de la casa de reposo, siempre teníamos miedo que fuese la abuela" (ASR). "La familia de Zaira dice que el culpable fue mi papá que le contagió el virus...pero yo creo que fue al contrario ella que lo trajo a mi casa, sin prestar atención que aquí vivían puros viejos y el resultado fue que se contagiaron desde mi abuela y mis padres...a la final nada pude hacer por mi papá" (N.J.). "A Lula no le hubiera pasado nada, ya estaba vieja, en cualquier momento sabíamos que se iría y siempre, bueno en el negocio. con tanto contacto con gente extraña no podía tener otro resultado...siempre que no se sabe de dónde viene la gente hay problemas. Hicimos lo que pudimos, pero nos tocó y ¿cómo lo resuelves?, La gente que tiene sus años hasta de un vientecito se muere" (E.G.). "Todo fue muy duro, sabes? ¿Ya era mayor, cuando tienes un viejito en la familia, en tu casa, no esperas que se contagie de nada, no le daba ni gripe, tuvo que venir el viejo de enfrente, enfermo, ese viejo que en su casa no lo cuidaban sabes? La contagió, no pudimos hacer nada murió aquí en la casa, porque no hubo ambulancia para llevarla al hospital y después no había UCI para atenderla ni respiradores...es una desgracia" (TRP).

4.b. La incertidumbre y cambios de valores

Toda sociedad está articulada por el sistema de sentido y de valores generalmente diferenciados por la estructuración de las diferentes clases socio-económicas, las diferencias de las clases de edad y por la diversidad y variabilidad de los grupos étnicos que estén presente. Los actores sociales interactúan y tienen interrelaciones e intercambios de significados sobre la base de las convenciones comunes y sujetos a la creación y cambios colectivos. Su relación con la naturaleza se traduce en términos socioculturales y la percepción que tienen de ella es cultural también. De allí que, la visibilidad de

un microorganismo invisible convertido, en un enemigo, en un peligro para la vida humana, generó cambios colectivos, en los discursos, en los significados, en las convenciones, e irrupción de protestas, controversias y contradicciones, miedos e incertidumbre, además provocó un des-orden en la salud individual de muchos ciudadanos y en todas las instituciones de salud pública.

Una pandemia siempre intimida, sobre todo si se conoce la historia de las enfermedades o si de oídas se tiene noticias de alguna epidemia, como es el caso de la epidemia de la "gripe española" que es la referencia que tienen jóvenes y adultos de pandemias (tanto en Venezuela como en España) y que siempre fue considerada como cosas del pasado, por eso es quizás que la situación no se le calificaba como posible a pesar de que los organismos oficiales nacionales como internacionales (OMS) lo consideraban probable. Y tanto éstos, como los ciudadanos, de la noche a la mañana fueron sorprendidos con la pandemia de la Covid 19 que generó cambios en la vida social, en los procesos sociales: en los intercambios comerciales y personales, en las relaciones interétnicas, en la convivencia en las ciudades y pueblos de todo el mundo.

Esos cambios no fueron sin riesgo ni sin consecuencias hemos observado comportamientos cargados de ambivalencia y emociones encontradas hacia ciertos grupos, por ejemplo, a los sanitarios, en algunos barrios y zonas residenciales se les aplaudía, en otros, al mismo tiempo, se les atacaba física y verbalmente, llegando al extremo de ponerle avisos en el ascensor o en el estacionamiento para que no lo usasen al mismo tiempo que el resto de los habitantes del condominio. A este mismo grupo de los sanitarios se les exigía cumplir con protocolos para evitar contagios y sin embargo, la institución oficial no les proveía de los materiales suficientes para hacerlo, la consecuencia de estos hechos fue que el número de sanitarios contagiados y fallecidos fue muy alto, la OMS en mayo del 2021 estimaba que habían fallecido por Covid -19 180.000 sanitarios¹⁷; también llamaba la atención el organismo internacional a los Estados por la situación que estaban viviendo estos profesionales ya que una gran mayoría de ellos presentaba agotamiento, estrés, ansiedad y fatiga. Es innegable y de justo reconocimiento el comportamiento de los profesionales de la salud, su compromiso, su empatía con los enfermos y su sacrificio que incluía dedicarse al trabajo sobrepasando las horas que debían dedicar al trabajo.

17 En la página del diario médico en España se señalaba que el número de sanitarios infectados era de 40.000 y el de fallecidos de 241. En el caso de Venezuela, no se tenían datos oficiales, pero la Federación Médica Venezolana anunciaba, casi para la misma fecha que el número de sanitarios fallecidos era de 850

A pesar del número de fallecidos, aun dentro de los profesionales de la salud, los informativos también se hacían eco de aquellos que negaban la verdad de lo que estaba sucediendo, a este grupo de individuos se les calificaba de “negacionistas”, entre ellos se encontraban personajes públicos del espectáculo, uno que otro político y ciudadanos. Los negacionistas asumieron la lucha para enfrentarse a todas las medidas de higiene: uso de la distancia social, de las mascarillas, de los tests y denunciaban los procedimientos utilizados para obtener las vacunas (hubo entre ellos quienes denunciaban la incorporación de un chip de “espionaje mundial ya que todo era producto de una conspiración contra la sociedad global”, otros recurrieron a la desobediencia civil y forzaban su ingreso a espacios cerrados y bares sin seguir las recomendaciones sanitarias¹⁸).

Con el paso de los días, en los dos años de aislamiento y encierro, la incertidumbre, el miedo, la sospecha, la desconfianza hacia los otros y la controversia fueron las reacciones más comunes entre los ciudadanos. Se desconfiaba de los suministros en mercados y supermercados y se llegaba a enfrentarse por el papel sanitario por temor a que escaseara, Los más jóvenes expresaban enojo y en muchos casos, depresión, pero también algunos celebraban el cierre de las universidades. Pocos Estados ofrecieron alternativas para los encierros y el aislamiento social, ni programas de esparcimiento para ocupar el tiempo de ocio. “El confinamiento nos volvía a todos más frágiles, más porosos” (Gandara, A; 2020:1430). Las aulas de clase se cerraron sin contar que en muchas sociedades no había recursos para la educación a distancia.

Las controversias y enfrentamientos no solo fueron entre los ciudadanos, sino entre los países que compitieron para obtener el material sanitario; la urgencia del mismo puso en evidencia el lado más irresponsable y criminal de individuos que utilizaron la situación para hacer sus negocios, otros realizaron ciberataques a hospitales para obtener datos y pedir rescate. Pero también, se dio la situación de países ofreciendo a otros su solidaridad intercambiando recursos e información para evitar la propagación de la pandemia.

La Covid -19, es como todas las enfermedades multisectorial y diferenciada, puso nuevamente en evidencia las diferencias entre sociedades ricas y sociedades pobres; no todas tuvieron los mismos recursos para atacar los contagios ni en todas se siguieron los mismos protocolos. Los casos más remarcables de esas diferencias se observaron en los países de la América

18 En Venezuela la policía detuvo a una enfermera porque le exigió el uso de mascarilla en el recinto hospitalario.

del Sur¹⁹ y en África. Los especialistas preconizaban los riesgos de los países del sur (de Europa y de la América) donde los comportamientos y vínculos de los ciudadanos son cercanos (“Nos han prohibido los abrazos y hasta el dar la mano para saludar”) ya que las relaciones tanto familiares como interpersonales debían hacerse a distancia, través de las pantallas, porque todos éramos, en resumidas cuentas, sospechosos de contagiar, de tal manera que perdíamos el contacto y la confianza.

4.c. Responsabilización de los ciudadanos y gubernamentalización de sus cuerpos.

El proceso curativo como la enfermedad siempre se dan, en lo más íntimo, el encuentro de la persona con el significado social de la enfermedad que compromete todos los niveles más personales y más profundos del proceso cultural y bio-psíquico-social que llamamos vida y en el que está en juego la salud. La pandemia ha abierto, nuevamente, la entrada a la servidumbre corporal; a la gubernalización por parte de los gobiernos y de los especialistas encargados del asesoramiento. El enfermo como actor, tiene derechos, sus elecciones y decisiones deben ser escuchadas de acuerdo con sus condiciones de salud que garantizan su libertad; en tiempos de pandemia eso no es tomado en cuenta (conocemos de gente que a pesar de estar enfermos no avisaban ni acudían a los centros hospitalarios para no someterse al aislamiento). El discurso de los especialistas y asesores de salud con su narrativa “hegemónica”, veían el cuerpo del enfermo como un organismo regido por leyes fisiológicas, sin tomar en cuenta que el cuerpo de la persona también es encarnación de la subjetividad.

Los Estados suspendieron las libertades individuales (libre tránsito, libertad de reunión con familiares, amigos y conocidos, contactos interpersonales en general) en aras de resolver la crisis de la salud. La pandemia incidió en la degeneración de las interrelaciones humanas. Nuevamente, volvió al escenario la utilización, por parte de organismos oficiales y de los responsables de la salud pública, de las metáforas bélicas para llamar la atención sobre el virus sus mutaciones y la necesidad de atacarlo; frente a esta era urgente limitar los contagios (y esa era la consigna). Al final se produjo el tránsito de la responsabilización de los ciudadanos por parte de los gobiernos, cada uno de nosotros teníamos la responsabilidad de excluir a los otros; y al mismo tiempo, que el gobierno controlaba todas las libertades: desde la

19 Entendiendo por América del Sur desde el sur del río Grande del Norte hasta la Patagonia.

de la boca descubierta hasta la de movimiento. Esas medidas no evitaron la crisis global: quiebra de comercios de pequeños y medianos propietarios, cierre de empresas y el aumento del desempleo, las agrupaciones gremiales de industriales pedían la apertura para evitar el quiebre y los especialistas seguían ordenando el aislamiento; era el enfrentamiento de la economía y la ciencia médica. En algunos contextos, como el venezolano se dio la deserción escolar, además de agravarse los problemas sociales, en España, particularmente en Catalunya, en Granada se ha denunciado la violencia.

Para limitar los contagios, los gobiernos prohibieron las visitas familiares: “somos imprudentes y desobedientes si nos saludamos dándonos la mano, si nos besamos o nos abrazamos”, pero “lo más doloroso es no poder visitar a los familiares enfermos que estaban aislados, en la más completa soledad”. En las pantallas televisivas podíamos observar las camas con los enfermos y en algunos casos fallecidos en los pasillos de los hospitales; tampoco se podía velar a los fallecidos ni enterrarlos, eran incinerados sin sus familiares y amigos. A los enfermos se les cosificó y eso resquebrajó el orden sociocultural de casi todas las sociedades porque los individuos -enfermos o no – sufrían de verse en la situación y con tener cercana la posibilidad de ser contagiado.

CONSIDERACIONES FINALES

La pandemia trajo como consecuencia problemas médicos y de salud pública, económicos, intergeneracionales, interculturales e interétnicos. De igual manera, puso en evidencia tanto en Venezuela como en España y en otros países de Europa, la necesidad de invertir en salud, en investigación y mejorar la regulación de la competencia entre las farmacéuticas para la producción de medicamentos y vacunas. Si bien, los medios -TV, radio y redes – ofrecían desbordante información (entrevistas a epidemiólogos y especialistas), el resultado era una información fragmentada, eran “fractales de la realidad” (Ferro Vidal, 2020), de lo que estaba pasando. La reflexión que se supone la harán gobiernos y organismos internacionales (OMS, por ejemplo) es la urgencia de investigación científica, de inversión en la salud pública y de información y formación en a los ciudadanos de una cultura de riesgo y del impacto de las enfermedades infecciosas.

REFERENCIAS

Augé, Marc y Herzlich, Claudine :(1983) *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Editions des Archives Contemporaines. Paris

- Augé, Marc (1996). *Dios Como Objeto*. Gedisa Editorial. Barcelona.
- Courtine, JJ (2006). *Historia del cuerpo. Las mutaciones de la mirada. Siglo XX*. (dirigido por Alain Corbin, Jean – Jacques Courtine, Gorges Faigarello). Taurus, Madrid.
- Ferro Vidal (2020) “Asimetrías culturales: la comunidad en la cultura de pandemia”; **Espacio Abierto, Cuaderno Venezolano de Sociología**, Vol.29, No 4, octubre -diciembre 2020, pp 230-245. Universidad del Zulia.
- Flores Díaz, Dilia (1991). *La Adivinación en el culto a María Lionza*. Universidad del Zulia. Facultad Experimental de Ciencias. EDILUZ. Maracaibo.
- Flores Díaz, Dilia (1993) “Los significados sociales del proceso interactivo médico-paciente”. **Opción** N° 12. Año 9. Editorial de la Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela.
- Flores Díaz, Dilia (1994). “El enfermo y su entorno”. **Opción** N° 13. Año 10. Editorial de La Universidad del Zulia, Maracaibo.
- Gándara, Alejandro (2020); *Dioses contra microbios. Los griegos y la Covid-19*; Editorial Planeta, Ariel. Barcelona.
- García Gavidia., N. (2010). “Estigmatización y exclusión del cuerpo enfermo y anciano”; en Yaneth Segovia Comp.. **Espacios de Violencia**. Universidad de los Andes (Venezuela) y Universidad de Caldas (Colombia).
- García Gavidia, N y Flores Díaz, D. (2010). “El cuerpo y sus expresiones del dolor y el sufrimiento”; en Yaneth Segovia Comp. **Espacios de Violencia**. Universidad de los Andes (Venezuela) y Universidad de Caldas (Colombia).
- García Gavidia, Nelly (1996). *El arte de curar en el Culto a María Lionza*. Ediluz, Universidad del Zulia. Maracaibo.
- García Gavidia, Nelly (1990). “Enfermedad y Sistema sociocultural: Vías que ofrece el Culto a María Lionza para la Curación”. **Boletín Antropológico**. 19:18 – 30. Universidad de los Andes. Mérida
- Goffman, E (1963). *El estigma. La identidad deteriorada*; Amorrortu, editores. Buenos Aires – Madrid., (1986
- Link, Bruce & Phelan, C (2001). *Conceptualizing Stigma*. **Annual Review of Sociology**. Vol. 27:363-385.
- Lévy, Bernard -Henri (2020); *Este virus que nos vuelve locos*; La Esfera de los Libros, S.L Madrid.

- Mauss, Marcel (1936). "Les techniques du corps", communication à la Société de psychologie le 17 mai 1934. Retomado en la obra : *Sociologie et anthropologie*. (1978), P.U.F. Paris.
- Menéndez, Eduardo (1990). *Antropología Médica. Orientaciones Desigualdades y Transacciones*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. **Cuadernos La Casa** Chata # 179. México.
- Menéndez L. Eduardo (2000) "Factores Culturales. De las definiciones a los usos específicos". En **Medicina y Cultura**. Ediciones Bellaterra. Barcelona.
- Morin, Edgar; Abouessalam Sabah (colaborador) (2020); *Cambiamos de Vía. Lecciones de la pandemia*. Planeta, Paidós, Barcelona.
- Morin, Edgar (2021); *Leçons d'un siècle de vie*; Editions Danoël, Paris.
- Parker; Aggleton (2002). *El Estigma y sus efectos discapacitadores*. En www.letraese.org.mx. Recuperado el 2-12-2020.
- Rodríguez Martínez, Elvis Nel y García Gavidia, Nelly (2006). "Enfermedad y significación: Estigma y monstruosidad del VIH/SIDA. **Opción**, Año 22, No 50, 9-28. Revista de Ciencias Humanas Editorial de la Universidad del Zulia. Maracaibo.

Revisiones digitales

- Iglesias, Carmen (2020), "Historia de las pandemias". En LETRAS LIBRES JUNIO 2020; visitado 11 abril 2022. /<https://letraslibres.com/revista/historia-de-las-pandemias/>
- Espinosa Luna, Carolina (2021). "La configuración social de la pandemia por SARS-CoV-2. Un ensayo sociológico"; en *Sociológica*, año 36, número 102, enero-abril de 2021, pp. 279-290. Visitado mayo 2022. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732021000100279
- El número de sanitarios infectados por coronavirus en España supera los 41.000 en [https://www.diariomedico.com/medicina/medicina-preventiva/politica/el-numero-de-sanitarios infectados-por-coronavirus-en-espana-supera-los-41000.html](https://www.diariomedico.com/medicina/medicina-preventiva/politica/el-numero-de-sanitarios-infectados-por-coronavirus-en-espana-supera-los-41000.html)
- Federación Médica Venezolana: 850 trabajadores sanitarios han muerto por Covid- 19. (21/1/2021) en <https://runrun.es/noticias/461722/federacion-medica-venezolana-850-trabajadores-sanitarios-han-muerto-por-covid-19/>

La OMS estima hasta 180.000 fallecimientos de sanitarios por Covid-19, revisado julio 2022; en <https://www.redaccionmedica.com/secciones/sanidad-hoy/la-oms-estima-hasta-180-000-fallecimientos-de-sanitarios-por-covid-19-2312>

Martin Sáez, Daniel (2020) "Filosofía en tiempos de pandemia". revisado junio 2022. <https://www.nuevatribuna.es/articulo/sociedad/filosofia-tiempos-pandemia/20200607163856175843.html>

Mires, Fernando (2020) La pandemia de los viejos. En Polis. Política y cultura. Revisado en julio 2022. En <https://polisfmires.blogspot.com/2020/03/fernando-mires-la-pandemia-de-los-viejos.html>

Quammen, David "De cómo los virus moldean nuestra vida en National Geographic. Revisado el 20/07/2022 02-21-natgeo-byneon_UserUpload.Net (1).pdf.

Sáez, Cristina 09/10/2020 09:04; en lavanguardia.com/ciencia/20201009/483954856923/revistas-ciencia-contra-trump.html.

Patrice Debré Med Sciens (Paris) 2020 ; "SARS-CoV, le MERS-CoV ou le SARS-CoV-2 sont la marque des vingt premières années du XXIe siècle"; 36 : 642-646 Épidémies: Leçons d'Histoire en patrice.debre@aphp.fr

BETWEEN FICTION AND PASSION. TWO CENTURIES OF MEXICAN HISTORY THROUGH THE TELENOVELA*

Gloria de los Ángeles Zarza Rondón**

ABSTRACT

Rethinking the practice of historiography through certain productions, whether on the big or small screen, has become a topic of common interest in the academic field. In this sense, this article aims to study a particular period of Mexican history, from the mid-18th century to the first decades of the 20th century, through a specific television genre: the telenovela, a product that, incidentally, has gradually become one of the most consumed audiovisual products in Latin America.

Keywords: Telenovela, México, History.

ENTRE LA FICCIÓN Y LA PASIÓN. DOS SIGLOS DE HISTORIA MEXICANA A TRAVÉS DE LA TELENOVELA

RESUMEN

Repensar la práctica de la historiografía a través de determinadas producciones, ya sea en pantalla grande o pequeña, ha ido convirtiéndose en un tema de interés común en el ámbito académico. A partir de este planteamiento, el presente artículo tiene como objeto el estudio de un período concreto de la historia mexicana, comprendido entre mediados del siglo XVIII a las primeras décadas del siglo XX, a través de un género televisivo determinado: la telenovela, un producto que se ha convertido en uno de los resultados audiovisuales más consumidos en América Latina.

Palabras clave: Telenovela, México, Historia.

1. INTRODUCTION

The presence of history in the audiovisual media is not a novelty. The representation of historiography through this format has been proposing the viewer, for decades, a new way of immersing themselves in past eras. The

* Work presented in Paris, November 14, 2016. Originally published in Spanish in: Gloria de los Ángeles Zarza Rondón. "Entre la ficción y la pasión. Dos siglos de historia mexicana a través de la telenovela". *Procesos Históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 31, enero-junio, 2017, 42-58. Universidad de Los Andes, Mérida (Venezuela) ISSN 1690-4818

** Gloria de los Ángeles Zarza Rondón. University of Limoges (France). Doctor in Hispanic Studies (University of Cádiz). <https://orcid.org/0000-0002-1658-5651>.

link between audiovisual productions and History was already investigated in depth by Marc Ferro¹, arguing that cinema was a feasible tool to be analyzed as a source of this discipline, and as such, viable in its teaching². Starting from this idea, and following the approach of Charlois Allende³, rethinking the practice of historiography, not only through cinema, but also through the television format, has become a topic of common interest, “understanding that the presence of historical discourse on television is something recurrent”, giving rise to “different academics, both from history and from communication, who have set the theme of their investigations in this narrative crossover” (Charlois, 2011: 131).

Precisely, at this point we place the start of this study; we propose a journey through Mexican history through a certain television genre: the telenovela. We will address the issue by drawing up a general outline on the origin and development of the telenovela industry in Mexico; and, in a second part, we will focus attention on the appearance of the historical subgenre and period piece genre raised in this type of productions, referring to a specific period of the history of Mexico and the telenovelas that have inspired its plot between the mid-eighteenth century and the first decades of the twentieth, approximately 1940.

2. ORIGIN AND DEVELOPMENT OF THE TELENOVELA IN MEXICO

In reference to the origin of this genre, its first backgrounds are found in the English sentimental novel of the eighteenth century⁴, whose development

- 1 We refer among other publications of the author: Ferro, M.: *El cine, una visión de la Historia*. Akal, 2008, 168 págs; “Perspectivas en torno a las relaciones Historia- Cine, *Film- Historia*, vol. 1, # 1, 1991, pp.3-12; “La Historia en el Cine”, Fondo Aleph, Virtual Library of Social Sciences, 2005, pp.3-10.
- 2 Ferro, M., *Cinema and History*, Detroit, Wayne University Press, 1986, 29-31 p. Vid. in: Gabriela Jonas Aharoni, “Telenovelas de época y cine: la intertextualidad como herramienta que construye segmentos de la memoria histórica argentina (1984-2004)”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], Online since 11 July 2012, connection on 16 September 2016. To complete the idea, we will point out that: “cinema is an auxiliary source to the extent that it is considered that through the historical reading of a film, whether it is documentaries, newsreels or fiction films, we can be carry out a counter-analysis of the society that produces it”.
- 3 Charlois Allende, A. J.: “De la historia de la telenovela a la telenovela histórica. Las características del formato de la telenovela a través del desarrollo de la industria televisiva”. *Folios*, Journal of the Faculty of Communications of the University of Antioquía. # 26, 2011, p.s.129- 150.
- 4 León Valdez, R.: “La telenovela histórica en México: apuntes para la construcción de un proyecto con “beneficio social La telenovela histórica en México: apuntes para la construcción de un proyecto con “beneficio social La telenovela histórica en México: apuntes para la construcción de un proyecto con “beneficio social “. *Multidisciplina*, # 18, 2014, p.s.123-147. The author points out as precursors of the sentimental novel the writings of Samuel Richardson and his work *Pamela*, in 1740; Juan Jacobo Rousseau and *La Nueva Eloisa* in 1761; Laurence Sterne with *Sentimental Journey*; or *Pablo y Virginia*, de

was part of the Romantic Movement where the high emotional content presented by its plots prevailed⁵. Also, in the nineteenth century, the marked sentimental trend and its “deliberate attraction to cause readers to cry” (León, 2014:126). As a “complement” to this sentimental novel, we must point out the initiative on the part of newspapers, in countries such as France, England or the United States, to publish some of these stories in magazines, gazettes and newspapers⁶, broken down into chapters⁷. However, the most direct background of the telenovela, as we know it today, was the radio soap opera, which emerged in 1926 in the United States in the heat of the growing radio industry. It was then that different manufacturers’ firms, through advertising agencies, began to sponsor this type of program (Barrón, 2009: 79). The patrons of these radio broadcasts were mostly engaged in the manufacture of soaps and cleaning products for housewives who listened to the radio while performing household chores. This is how well-known brands (Colgate Palmolive, Peet, etc.) became interested in the initiative, giving rise to the term Soap Opera, to name this type of melodramatic radio program⁸ that, under the “protection of soap”, would end up moving to the television format with the same name⁹.

In Mexico, the first radio soap operas began to be heard in the late thirties¹⁰, reaching a large number of listeners with stories such as *El derecho de*

Bernardino de Saint- Pierre in 1788.

- 5 It was a melodrama that basically consisted of having a protagonist, an antagonist and an hindered love that finally emerges victorious. Reyes de la Maza, L.: *Crónica de la telenovela I: México Sentimental*. México, Editorial Clío, 1999, p. 10. Vid. in: Barrón Domínguez, L.: *Mexican Telenovela Industry: process of communication, documentation and commercialization*. Universidad Complutense de Madrid, 2009, p. 78
- 6 *Ibidem*, p. 127. “The stories that addressed this genre showed heroines who lived situations of romance, action, drama, and suspense where the highlight was a scene of intrigue that kept the reader in a state of expectation to know what the outcome would be”.
- 7 Barrón Domínguez, L.: *La industria de la telenovela mexicana: procesos de comunicación, documentación y comercialización*. Universidad Complutense de Madrid, 2009, p.s. 78-79.
- 8 They also acted as sponsors representing brands of cereals, beverages or medicines, as the radio soap opera became an effective method to promote their products. León Valdez, R.: “La telenovela histórica en México: apuntes para la construcción de un proyecto con “beneficio social”. *Multidisciplina*, # 18, 2014, p. 127.
- 9 At first, the initiative to transfer these stories to the audiovisual format did not arouse great interest among the producers, since it was thought that for most of the listeners (mainly women), the novelty would not be well received. The explanation was simple: the radio could be part of the daily activities of housewives, that is, listening to the radio soap operas while performing daily tasks did not suppose any kind of distraction; however, the new soap opera format required momentarily abandoning domestic activities. However, the first incursion of the radio novel into the audiovisual field was carried out in the United States in 1950, with the television melodrama entitled: *The First Hundred Years*, obtaining an audience ranking that reached almost four million viewers. *Ibid.*, p. 128.
- 10 Following the idea of Martín Barbero, we will point out that the aforementioned “newspaper novel or saga” typical of the nineteenth century, was introduced in Cuba through the readings that were made in the tobacco factories while the workers carried out their work. Apparently, from there the model

nacer (Right to be born) (1938) or *Anita de Montemar* (1941)¹¹. However, in the mid-twentieth century, the splendor of radio soap operas began to decline due to the arrival of television, and with it the takeoff of the audiovisual representation of this genre.

The initial stage of the Mexican telenovela begins with the appearance of the national television industry from the fifties¹², beginning to emerge and shape in the 60s through the so-called "teleteatro", where we not only find the adaptation of classic authors works translated into Spanish, but also the conversion of the old radio soap operas to the television format. The aforementioned radio soap opera *Anita de Montemar* of 1941, is transferred to the small screen in 1967 with the same title; the same goes for stories such as *La Mentira*, whose radio version premiered in 1952 and its television namesake in 1965; *Cristina*, a 1954 radio soap opera adapted for television in 1962 as *Encadenada*; or *Corazón Salvaje*, broadcasted in 1955 and televised with the same title in 1966¹³.

These first telenovelas are already beginning to present a series of characteristics of the genre, differing from the so-called American Soap Opera, both in duration and narrative structure. While the American has an average

was taken for the radio production of serial stories, many of whose titles were moved to Mexico in television format. Martín Barbero, Jesús and Muñoz, Sonia (Coord.): *Televisión y melodrama. Géneros y lecturas de la telenovela en Colombia*. Tercer Mundo Ediciones, Bogotá, 1992. Vid. in Charlois Allende, A. J.: "De la historia de la telenovela a la telenovela histórica. Las características del formato de la telenovela a través del desarrollo de la industria televisiva". *Folios*, Journal of the Faculty of Communications of the University of Antioquia. # 26, 2011, p. 133.

- 11 Barrón Domínguez, L.: *La industria de la telenovela mexicana: procesos de comunicación, documentación y comercialización*. Universidad Complutense de Madrid, 2009, p.79.
- 12 The first television channel in Mexico was XHTV, operational as early as 1950 and owned by Rómulo O'Farril. That same year, Mexican engineer Guillermo González Camarena was granted the concession of a new channel, Channel 5, known as XHGC; and in 1951, it began broadcasting a third channel, which was assigned the acronym of XEW TV, owned by Emilio Azcárraga Vidaurreta. In 1955, the three stations merged into a single audiovisual medium, giving rise to the so-called company Telesistema Mexicano S. A. de C.V., direct background of one of the main Mexican audiovisual companies: Televisa, also a precursor of the telenovela in Mexico. The aforementioned Telesistema Mexicano began to bear fruit through a system of repeaters, and the television signal expanded throughout the Mexican territory, becoming the first national television station and reaching coverage in the 32 states between 1955 and 1968. León Valdez, René: "La telenovela histórica en México: apuntes para la construcción de un proyecto con "beneficio social". *Multidisciplina*, # 18, 2014, p. 129.
- 13 On June 6, 1958, when the first Mexican telenovela considered as such appeared. It was *Senda Prohibida*, whose former radio production had been the story written by Fernanda Villeli. The importance of this title lies in the fact that *Senda Prohibida* already has the characteristics of a telenovela as such: it consists of chapters with sequences between each one, importance of suspense at the end of each chapter, and is transmitted through a television channel, in addition to having certain advertising sponsorships. Barrón Domínguez, Leticia: *La industria de la telenovela mexicana: procesos de comunicación, documentación y comercialización*. Universidad Complutense de Madrid, 2009, p. 86.

length, remaining on screen even years, the Mexican ranges between 90 and 120 chapters approximately, with exceptions at certain times. On the other hand, the narrative structure has in the Mexican case a less open ending; these are stories that affect melodrama and endings that claim the reward for the suffering of their protagonists throughout the plot¹⁴. In the same way, another of the characteristics of these first Mexican telenovelas is the emphasis on love relationships, beyond the reflection of everyday life and the approach to deeper problems (Orozco, 2006: 21).

They also had a specific audience, women, especially housewives, and their plot revolved around the future of their protagonists and martyrs, women who personified roles ranging from selfless mothers, to Cinderella, naive damsels, and even villains. The recordings of these initial telenovelas were made live until the inclusion of the videotape in 1965, which lowered production costs and began the first exports of telenovelas to other Latin American countries. Already between 1965 and 1967, the time slot dedicated to telenovelas was raised from two to three and a half hours a day, in response to the remarkable audience that they were acquiring.

Also in this decade, new subgenres of melodrama begin to appear, among them, the historical telenovela, such as Sor Juana Inés de la Cruz; they also begin to stand out among other authors, who would become one of the main virtuosos of the telenovela genre, Caridad Bravo Adams¹⁵. Likewise, and as can be seen in the table that we reproduce at the end of this study¹⁶, most of the Mexican telenovelas of this time were produced by Ernesto Alonso (precursor of the so-called historical telenovela with the screenwriter Miguel Sabido) and

14 Orozco Gómez, G.: "La telenovela en México: de una expresión cultural a un simple producto de marketing? New Epoch, # 6, 2006, pp. 11-35.

15 She is one of the most prolific Mexican writers in terms of the creation of stories that were adapted to the format of the telenovela, and whose plots have been covered on more than one occasion and at different times. Under her authorship, there are such well-known titles as: *La mentira* (adapted as a telenovela not only in Mexico, but also in Brazil, Venezuela or the United States under the title of *La mentira, El amor nunca muere, Calúnia, El Juramento, Corações Feridos, Cuando me enamoro o Lo imperdable*). *Yo no creo en los hombres* (versionada hasta cuatro veces en México, una de ellas con el título *Velo de novia*). *La intrusa, Pecado mortal, Abrázame muy fuerte, Que te perdone Dios, Laberintos de pasión, Corazón que miente*; the "hyper versioned", both in telenovela and film format *Corazón Salvaje, Orgullo de mujer, El enemigo, Adiós Amor mío, Mas allá del corazón, Cita con la muerte, Cristina Guzmán, Sueña conmigo Donaji, Más fuerte que el odio, Amor en el desierto, Lo prohibido, Deborah, La desconocida, Águeda, Cristina, El precio de un hombre, La hiena, Aprendiendo a amar, Alma y carne, Bodas de odio* (remade three times in Mexico, the first retaining in the same title and the other two as *Amor Real* y *Lo que la vida me robó*); *Herencia maldita, Al pie del altar o Una sombra entre los dos*.

16 Summary-Table with the main characteristics of the historical and period telenovelas selected to develop this article are synthesized.

represented a good part of the protagonists actresses such as Carmen Montejo, Maricruz Olivier or Spaniard actress Amparo Rivelles (Barrón, 2009: 90).

Continuing the chronological development, the decade of the seventies represented for Mexican telenovela the beginning of the consolidation of the genre; exports increased, telenovelas were imported from Peru or Venezuela, with titles such as *Simplemente María* or *Cristal*, and successful foreign telenovelas began to be adapted that in turn became an exportable Mexican product. It even increased in the number of chapters per telenovela, as well as the different subgenres within it continued to rise: the children's telenovela (*Mundo de juguete*, 1974) or the didactic kind (*Ven conmigo*, 1975), which promoted literacy in the country). Along with this, the arrival of color television, which dyed nuances and details that was progressively becoming one of the most consumed television products in the country.

From the eighties onwards, the consolidation of telenovela in Mexico will be a constant. Exports increased to 80 per cent between 1982 and 1983, representing, in addition, between eighteen and twenty-two thousand hours of broadcast per year. The countries of Eastern Europe were becoming a favorite export area; the subgenres of the telenovela multiplied, appearing the police telenovela with titles such as *Cuna de Lobos* (1986); horror soap operas, such as *El maleficio* (1983); and great successes began to occur both nationally and internationally, embodied among others by stories such as *Los ricos también lloran* or *Muchachita* (Barrón, 2009: 97). Likewise, the telenovela ceased to be an exclusive product for women, trying to capture new audiences with themes aimed at men and young people, emerging the so-called telenovelas of "social content" (outlined in the middle of the seventies), which through habitual stories tried to influence the social life of Mexico¹⁷. Accompanying and endorsing the resounding success of the telenovela, the number of viewers was increasing, to such an extent that, following the estimates of IBOPE¹⁸, one of the telenovelas we will refer to later, (possibly one of the Mexican telenovela with most adapted versions) *Corazón Salvaje*, issued in

17 Charlois Allende, A. J.: "De la historia de la telenovela a la telenovela histórica. Las características del formato de la telenovela a través del desarrollo de la industria televisiva". *Folios, Journal of the Faculty of Communications of the University of Antioquía*. # 26, 2011, pp. 138- 139.

18 IBOPE corresponds to the acronym of the *Brazilian Institute of Public Opinion and Statistics*, a Mexican subsidiary in charge of measuring the audience in the Valley of Mexico, through the People meter system, small transmitters installed on the television that allow to know in which channel the device is tuned. In: Aguilar Díaz, Miguel A., Rosas Mantecón Ana and Vázquez Mantecón, Verónica: "Telenovelas: la ficción que se llama realidad". *Política y Cultura*, # 4, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, 1995, pp. 173- 185.

1993, reached a weekly average of about 40 points, which would be equivalent to more than six million inhabitants of the Metropolitan area of the Valley of Mexico (Brazilian Institute of Public Opinion and Statistics, 1995: 174).

3. ABOUT REALITY, FICTION AND PASSION. A MEXICAN STORY THROUGH THE TELENOVELA

As noted in the previous section, in the sixties new subgenres of melodrama started to appear, among which the so-called historical telenovela stood out, mainly sponsored by the tandem formed by Ernesto Alonso in the production and direction, and Miguel Sabido in the script work¹⁹. Gradually, and always aiming to contribute to the social function of entertainment, this type of story began, not only to promote cultural and nationalist interest, but even came to have government sponsorship (León, 2014: 132).

In this way, and once presented the telenovelas' format in which we will focus, we must point out an important aspect that will mark the development of this epigraph. Starting from the subgenre of telenovela that proposes in its plot the development of a historical content, we will differentiate between the historical telenovela itself, and the period telenovela. In this sense, the historical telenovela, as its name suggests, narrates a specific period of History (of Mexico in this case), or the biography of a relevant character, to which are added a series of fictional characters, whose loves and heartbreaks develop within the plot. We could say then, that the fictional story adapts to the historical reality that is intended to be shown. For its part, the period telenovela, recreates moments of the past, locating itself in an "indeterminate" point of History, whose object is none other than to adapt it to the fictional plot it presents. It is a type of novel that puts the emphasis on details: costumes, furniture, setting and all those accessories and elements of the period that is intended to recreate, but where historical rigor passes to a second or third level.

4. MEXICAN HISTORY THROUGH PERIOD TELENOVELA, SERIES AND MOVIES (1956-2011)

Thus, delimited both concepts, it remains only to delve into Mexican history through the 33 productions selected for this study²⁰, and that were is-

19 Both authors were part of the project called Weekly Telenovela. It was a series of short stories (about five chapters each) whose success lay precisely in the brevity of the arguments and the quality of the stories, developing the first soap operas recreated and inspired by past eras. León Valdez, R.: "La telenovela histórica en México: apuntes para la construcción de un proyecto con "beneficio social". *Multidisciplina*, # 18, 2014, pp. 129- 130.

20 It is about 29 telenovelas, 2 TV series and 2 movies.

sued in the country between 1956 and 2011. To do this, we will follow the chronological order posed by the stories, pointing out that a good part of them belong to the model of a period telenovela and, therefore, they do not specify exactly their historical location. However, most of them refer throughout their plot to some fact, event, detail or historical character that has allowed us to locate them in a relatively successful time.

We begin our journey from the second half of the eighteenth century. The telenovelas *Pasión* and *Alborada*, in both starring the same actor, the Mexican Fernando Colunga. They present a plot that, judging by the setting, the characterization of its characters, as well as the allusion to certain elements such as Inquisition, the mention of the figure of the Viceroy, or the representation of the most classic piracy (in addition to the reference to the "droit de seigneur"), make us place it at this point in Mexican history. Both represent clear examples of the so-called *period telenovela*, where the importance does not lie in the narration of historical events, but in the development of the different stories in which their characters are involved, paying special attention to the love relationship of the protagonist couple.

The following two telenovelas propose a different image: *Los Caudillos* and *La antorcha encendida*²¹, moving us to a specific and identifiable period in the history of Mexico: the background and development of the independence process, as well as the decline of New Spain in the face of insurgent uprisings²². However, it should be note that while the plot of *Los Caudillos*, although faithful to historical events, focuses much of its attention on the sentimental evolution of the protagonist, *La antorcha encendida*, gives special importance to the real historical characters, especially to the figure of the priest Miguel Hidalgo y Costilla, without neglecting the different love stories, heartbreak, jealousy and intrigue. Likewise, it recreates with enough fidelity certain historical events²³ of the time, highlighting sequences such as the

21 Considered the last historical telenovela produced by Televisa in 1996. With it, the project initiated by Ernesto Alonso is closed. Alonso, producer of this story, wanted to make known through television the most important events in the history of Mexico recreating facts and characters, real and fictional that consolidated the telenovela industry in Mexico against other powers that began to be part of the telenovela production market. León Valdez, R.: "La telenovela histórica en México: apuntes para la construcción de un proyecto con "beneficio social". *Multidisciplina*, # 18, 2014, p. 142.

22 We point out in the summary table, attached at the end of the article, the broadcast of a television series: *Gritos de Muerte y Libertad* (13 chapters) where, leaving aside the usual melodrama in telenovelas, we proceed to recreate the historical events immediately prior to the independence process and the course of this.

23 José Manuel Villalpando was part in the production of *La antorcha encendida* as a historical advisor, having previously ventured into this field and being responsible for the historical research of the te-

well-known *Grito de Dolores* or the takeover of the Alhóndiga de Granaditas on September 28, 1810²⁴.

Next, titles such as *The Mummies of Guanajuato* or *Legends of Mexico*, both produced by Ernesto Alonso in the sixties, place us in what could well be the transition between colonial Mexico and the nineteenth-century period. It is true that its historical location is not precisely determined, but it does seem to adapt to those two times. The first of them, *Las Momias de Guanajuato* (1962) presents us with an argument that revolves around the life stories of the bodies that ended up being petrified. It not only exposes love plots, but also drama and horror, themes shared with *Leyendas de Mexico* (1968). In the latter, mysterious legends of the colonial era are reproduced, such as: “*La Llorona*”, “*El callejón del beso*”, “*La mulata de Córdoba*”, or “*Doña Beatriz, La Sinventura*”²⁵.

Then, the next batch of telenovelas is again framed in the “period” novel model: *Corazón Salvaje*, *Amor Real*, *Ramona*, and *El Zorro: la espada y la rosa*, place us in the course of the new Mexican Republic. In this sense, the version of *Corazón Salvaje* of the year 2009 sets its plot in Veracruz around 1850; the historical references, with greater or lesser precision, are not remarkable, apart from proposing as an incentive the beautiful images of the location, or the pretended setting of its scenes and characters. However, the argument revolves only around the comings and goings of the protagonist love triangle.

Similar characteristics arise the productions *Amor Real*, *Ramona* and *El Zorro: la espada y la rosa*. The first, *Amor Real*, refers to some “historical notes”, especially when mentioning certain characters in Mexican history. It refers to Juan Álvarez, the Alliance for Progress party, and its leader, Pedro Baranda. The protagonist of the plot, Manuel Fuentes Guerra, born from the rape of an Indian woman at the hands of the owner of a hacienda, seems to be in

lenovela produced two years earlier, in 1994, with the title of *El vuelo del águila*, the dramatized adaptation of the biography of Porfirio Díaz.

- 24 We do not want to miss the opportunity to transcribe “the talk” of Father Hidalgo in the so-called “Grito de Dolores” at 5 a.m. on September 16, 1810: (...) *We take up arms to take away the command of the gachupines, who have surrendered to the French and want us, the Americans, to suffer the same fate, which we will never consent. (...) We must save our holy religion from the wicked, end the privileges of the gachupines that have done us so much damage. Look at the hungry face, the rags, and the sad condition in which they live (...) because we are the owners of these lands... Long live independence, long live America, die bad government, die gachupines. This sequence belongs to chapter 39 (1-4) of the telenovela.*
- 25 As we have explained, these stories made mention of “the popular councils that happened during the period of New Spain”, and were starred by “souls in sorrow, sinister characters who lurked in the dark, or slaves who escaped in ships drawn on the wall”. León Valdez, R.: “*La telenovela histórica en México: apuntes para la construcción de un proyecto con “beneficio social”*”. *Multidisciplina*, # 18, 2014, p. 131.

favor of what in the soap opera is called the “army of the people’s party”, defender of the suppression of the privileges of the ruling class of the country. This telenovela could therefore be placed in the mid-nineteenth century.

The chronological environment is clearer in *Ramona*. This production is presented to us as a love story located in California after the Treaty of Guadalupe Hidalgo, right on the border between Mexico and the New Northern State. Years after the border war between Mexico and the United States, the quarrels and conflicts over the possession of land continued in force. In that context, the love was born between *Ramona*, daughter of the wealthy Moreno Gonzaga family, Mexicans who resolve to stay to live in California, and *Alejandro*, an indigenous member of the Yahís tribe.

Similar geographical location presents the telenovela *El Zorro, la espada y la rosa*, a Colombian-American production linked to the history of Mexico. Its plot is set in the city of Nuestra Señora de Los Angeles, and exposes part of the life of Diego de la Vega, whose true identity is that of the well-known hero “El Zorro”.

The historical references follow one another; San Martín and Bolívar are spoken of as contemporaries. However, we find again the main feature of the period telenovela; the historical recreation is nothing but the “backdrop” that adapts to the fictional plot of its characters.

Continuing the chronological development of Mexican history through the telenovela, it is the turn of three productions that, although it is not the specific objective of our study, well deserve a more complete investigation of the historical approach they propose. These are *La Tormenta* (1967), *Maximiliano and Carlota* (1965), and *El Carruaje* (1972). The first of them, *La Tormenta*, is considered an excellent historical production that exposes the history of Mexico between the promulgation of the Constitution of 1857, and the outbreak of the Revolution in 1910 (León, 2014: 134), paying special attention to the period of government of Benito Juárez. Along with the recreation of the historical facts, this telenovela includes in its plot the theme of indigenism and miscegenation, being its protagonist an Indian originally from Oaxaca who, after learning to read and write, decides to join the army of Juárez. Obviously, the argument is accompanied by the everlasting love relationships that characterize the genre, even more when *La Tormenta* extends its history for more than 30 years.

The second telenovela presents a different nuance, *Maximiliano y Carlota*, released in 1965. This production romantically recreates the history of the emperors of Mexico who ruled at the time of confrontations between con-

servatives and liberals. However, despite the fact that the love story was successful, the treatment that the telenovela gave to certain historical figures, made even the Mexican government itself express a clear disagreement. The disagreements occurred due to the way Benito Juárez's character was presented. To illustrate this, we reproduce verbatim the following quote:

The telenovela was an immense success in telling the romantic story of two deluded princes, whose only sin was to love each other in the land of Indians (...) In this case, the villain whose evil opposes these loves to the point of sending the Austrian Quetzalcoatl to the wall was the very "Benemérito de las Américas", Benito Juárez (León Valdez, 2014: 134)²⁶.

However, redemption came a few years later, in 1972, when the telenovela *El Carruaje* premiered, the first historical telenovela in color where, again, the plot places us during the government of Juárez; this time, from a very different perspective. The years of the War of Reform mark the evolution of this production when Juárez, prevented from establishing his legitimate government in Mexico, must move to the north of the country in a carriage, carrying with him the documentation that confirmed him as effective president. In this case, the critics were much more benevolent, praising the image that was represented of one of the most outstanding characters in Mexican history.

The next historiographical stage could be placed at the beginning of the government of Porfirio Díaz, from the seventies and eighties of the nineteenth century.

Titles such as *Alondra*, *Los plateados*, some versions of *Corazón Salvaje*, especially the one of 1993, *Bodas de Odio*, *Pueblo chico infierno grande*, *Azul tequila* and *Yo compro esa mujer*, they tended to draw inspiration from this period to recreate their melodramas. Now, the one that does clearly raise its argument during the years of the Porfiriato, is *El Vuelo del Águila*, since it is the dramatized biography of its main protagonist, Porfirio Díaz, and his rise to power for 30 years.

As part of the plot, and with various historical advisors, it represents with some veracity, real events such as: the War of Reform, the battle of May 5 in Puebla or the *Decena Trágica*. However, also in this case the telenovela received harsh

26 León Valdez refers in its quotation to: Soto, 2011, p. 244. Apparently, the head of the Ministry of Internal Affairs, Mario Moya Palencia, along with prestigious historians, expressed their rejection of the handling of the character of Juárez, conceived as a villain for sending Maximiliano to be shot, without disclosing the true reasons behind this action. So much that, Ernesto Alonso as producer, along with Miguel Alemán, were sent to call by President Gustavo Díaz Ordaz, to make clear their annoyance at the perverse recreation that had been made of Benito Juárez in the telenovela.

criticism; especially those that pointed out that the character of Porfirio Díaz had been shown from an only positive point in relation to the actions he carried out during his mandate. It was even argued that “the telenovela responded to commercial and not cultural interests” (León, 2014: 141). Also set in the Porfirist stage is the telenovela *La Constitución*, premiered in 1970, coinciding with the anniversary of the promulgation of the Political Constitution of the United States of Mexico. Its history recreates the precarious and exploitative living conditions in which the indigenous people lived, as well as the need to establish a constitution that would establish the rights of Mexicans (León, 2014: 136).

And at this point in the study, we will finish the analysis by referring the two telenovelas that will conclude our journey through the history of Mexico. It is the “pack” formed by the productions *La Tierra and Senda de Gloria*. The first of them issued in 1974, focused on the course of the so-called *Cristeros War* in Mexico during the government of Plutarco Elías; regarding the second, *Senda de Gloria*, covers the historical period located between 1917 and 1940 through a series of personal and family plots adapted to the time, with the clear intention of “linking the viewer with the national plot”²⁷.

It begins with a brief allusion to the outbreak of the Revolution in 1910, the assassination of Madero and the struggle initiated by Emiliano Zapata, Francisco Villa and Venustiano Carranza against Huerta government. The different melodramatic plots, headed by the protagonist couple, Andrea Álvarez and Manuel Fortuna, she was rich and he was poor, are happening and adapting to the historical evolution of the country after the Revolution, linking with historical characters and events that marked post-revolutionary Mexico.

5. CONCLUSION

Finally, as a conclusion, we compile a series of ideas developed throughout the article highlighting, in the first place, the one that considers the audiovisual format, whether film or television, as one of the platforms from which past eras can be recreated. In this sense, and supported mainly by the progressive success of the telenovela in Mexico, the new television format became a viable tool to remember the past following a certain line of action. On the one hand, the historical telenovela born shortly after the takeoff of this genre and, secondly, the period telenovela.

27 Charlois Allende, A. J.: “De la historia de la telenovela a la telenovela histórica. Las características del formato de la telenovela a través del desarrollo de la industria televisiva”. *Folios, Journal of the Faculty of Communications of the University of Antioquia*. #26, 2011, p. 145.

As we have seen, the subgenre of historical telenovela as it is, will know its period of splendor in the last three decades of the twentieth century. Productions such as *El Carruaje*, *La Constitución*, *El vuelo del Águila*, *La Tierra* or *Senda de Gloria*, preceded by those first stories among which *Los Caudillos* or *Las momias de Guanajuato* stood out, tried to recreate, with more or less fidelity, a specific historical period of Mexican history. Its fictional plots were adapted and accompanied the historical events of the country. However, alongside the historical telenovela, the development of the period subgenre also printed its own character, where melodrama itself was the main objective. The historical recreation was little more than the setting from which the plot developed, and consequently, the historical rigor could not be counted as an incentive. This is how we have seen it through titles such as: *Corazón Salvaje*, *El Zorro*, *la espada y la rosa*, *Azul Tequila*, *Alborada*, *Pasión* or *Pueblo chico infierno grande*.

In any case, there is no doubt that the recreation of the History of Mexico, carried out by the telenovela genre, has contributed to the representation of different proposals; and beyond the fidelity sought to real historical events, it has developed a certain model through which History can enter our lives with a single "click".

REFERENCES

- Aguilar Díaz, Miguel Ángel., Rosas Mantecón Ana and Vázquez Mantecón, Verónica. (1995). *"Telenovelas: la ficción que se llama realidad"*. **Política y Cultura**, # 4, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, pp. 173- 185.
- Barrón Domínguez, Leticia. (2009). *La industria de la telenovela mexicana: procesos de comunicación, documentación y comercialización*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Charlois Allende, Adrien José. (2011). *"De la historia de la telenovela a la telenovela histórica. Las características del formato de la telenovela a través del desarrollo de la industria televisiva"*. **Folios, Journal of the Faculty of Communications of the University of Antioquía**. # 26, pp.129- 150.
- Cueva, Álvaro, Estrada, Carla, Garnica Alejandro, Jara, Rubén, López, Heriberto, Orozco, Guillermo. (2011). *Telenovelas en México. Nuestras íntimas extrañas*. Grupo Delphi, México.
- CUEVA, Álvaro. (1998). *Lágrimas de cocodrilo: historia mínima de las telenovelas en México*. Editorial Tres Lunas, México.

- Ferro, Marc. (2008). *El cine, una visión de la Historia*. Akal, edition, Madrid.
- León Valdez, René. (2014). "La telenovela histórica en México: apuntes para la construcción de un proyecto con "beneficio social". **Multidisciplina**, #. 18, pp.123-147.
- Martín Barbero, Jesús and Muñoz, Sonia. (1992). *Televisión y melodrama. Géneros y lecturas de la telenovela en Colombia*. Tercer Mundo Ediciones, Bogotá.
- Orozco Gómez, Guillermo. (2006). "La telenovela en México: ¿de una expresión cultural a un simple producto de mercadotecnia? **Nueva época**, # 6, pp. 11-35.
- Reyes De La Maza, Luis. (1999). *Crónica de la telenovela I: México Sentimental*. Editorial Clío, México.

Web Sources

- <http://www.ilovetelenovelas.com/telenovela/pasion> (12/11/2016)
- <http://cincosdesinope.com/cine-y-series/asi-esta-el-elenco-de-la-novela-alborada-en-la-actualidad/> (12/11/2016)
- https://www.filmaffinity.com/es/filmimages.php?movie_id=528786 (7/11/2016)
- <http://www.sepanlotodos.info/2010/09/la-historia-de-mexico-en-imagenes-del.html> (7/11/2016)
- <http://www.telenowele.fora.pl/televisa,71/el-carruaje-televisa-1972,25452.html> (7/11/2016)
- <http://www.abandomoviez.net/indie/pelicula.php?film=11885> (7/11/2016)
- [http://www.network54.com/Forum/223031/message/1039318240/*%26quot%3BCoraz%C3%B3n+salvaje%26quot%3B*\(M%C3%A9xico,+1966\)*](http://www.network54.com/Forum/223031/message/1039318240/*%26quot%3BCoraz%C3%B3n+salvaje%26quot%3B*(M%C3%A9xico,+1966)*) (7/11/2016)
- <https://www.suggest-keywords.com/Y29yYXpvbiBzYWx2YWplIDE5NjY/> (7/11/2016)
- <http://www.miblogdecineytv.com/2010/01/corazon-salvaje/> (7/11/2016)
- <http://seriesadicto.com/serie/corazon-salvaje> (7/11/2016)
- <http://www.imdb.com/title/tt1522468/> (7/11/2016)
- https://en.wikipedia.org/wiki/Amor_real (7/11/2016)

<https://www.mundolatino.ru/forum/php/viewtopic.php?f=75&t=13021&start=60> (7/11/2016)

<http://www.todotv.com/%E2%80%98pueblo-chico-infierno-grande%E2%80%99-llega-a-rcn.html> (7/11/2016)

<http://derecuertos.blogspot.fr/2011/02/yo-compro-esa-mujer.html> (7/11/2016)

<http://mistelenovelasfavoritas.com/store/home/241-ramona-dvd.html> (7/11/2016)

<http://www.filmaffinity.com/es/film243760.html> (7/11/2016)

<https://www.youtube.com/watch?v=An2aftWLXt0> (7/11/2016)

<http://mastelenovelas.org/azul-tequila.html> (7/11/2016)

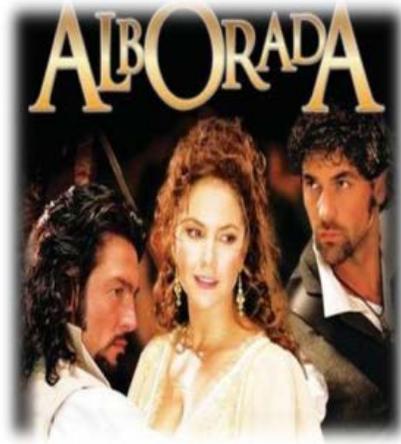
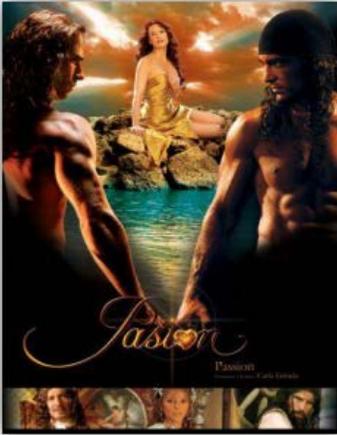
Table1.- Summary table “Main characteristics of the historical and period telenovelas”.

| Title | Gender | Period | Broadcast | Production | Chapters |
|------------------------------------|------------|------------------------|-----------|--|------------------------|
| Pasión | Telenovela | Colonial-1740/50 | 2007 | Carla Estrada/ Televisa | 95- 115 |
| Alborada | Telenovela | Colonial | 2005 | María Zarattini / Televisa | 90 |
| Los Caudillos | Telenovela | 1790-1811 | 1968 | Ernesto Alonso Telesistema Mexicano (Televisa) | --- |
| La antorcha encendida | Telenovela | 1785 a 1811 | 1996 | Ernesto Alonso / Televisa | 140 National 70 Inter. |
| Gritos de Muerte y Libertad | TV Series | Colonial- independence | 2010 | Leopoldo Gómez Televisa | 13 |
| Las momias de Guanajuato | Telenovela | Colonial | 1962 | Ernesto AlonsoT. Mexicano | |
| Leyendas de México | Telenovela | Colonial | 1968 | Ernesto Alonso /T. Mexicano | 30 |
| Los bandidos de Río Frío | Telenovela | 1810/1830 | 1976 | Televisa | |

| Title | Gender | Period | Broadcast | Production | Chapters |
|--------------------------------------|-----------------------|------------|------------|--|----------|
| Corazón Salvaje | Telenovela | 1850 | 2009 | Salvador Mejía / Televisa | 135 |
| Amor Real | Telenovela | 1850 | 2003 /2004 | Carla Estrada /Televisa | 95 |
| Ramona | Telenovela | 1847/1850 | 2000 | Lucy Orozco /Televisa | 74 |
| El Zorro: la espada y la rosa | Telenovela (Colombia) | XIX | 2007 | Hugo León RTI Producciones Sony Pictures Telemundo | 112 |
| La tormenta | Telenovela | 1857-1910 | 1967 | Miguel Alemán /T. Mexicano | 91 |
| Maximiliano y Carlota | Telenovela | 1864- 1867 | 1965 | Ernesto Alonso /Televisa | 50 |
| El carruaje | Telenovela | 1867 | 1972 | Miguel Alemán /Televisa | 44 |
| Alondra | Telenovela | Fin XIX | 1995 | Carla Estrada /Televisa | 76 |
| Santa | Telenovela | Fin XIX | 1978 | Miguel Sabido /Televisa | --- |
| Los plateados | Telenovela | 1900 | 2005 | Marcelo Mejía /Tele-mundo | 148 |
| Azul tequila | Telenovela | 1860- 1870 | 1998 | TV Azteca /ZUBA | 160 |
| Pueblo chico infierno grande | Telenovela | Fin. XIX | 1997 | Ernesto Hernández / Televisa | 150 |
| Corazón Salvaje | Telenovela | 1900 | 1993 | José Rendón /Televisa | 160 |
| Bodas de odio | Telenovela | 1905- 1919 | 1983 | Ernesto Alonso /Televisa | 150 |

| Title | Gender | Period | Broadcast | Production | Chapters |
|------------------------------|------------|------------|----------------------|---|----------|
| Juan del Diablo | -Movie - | 1900 | 1956 | | |
| Corazón Salvaje | Movie | 1900 | 1968 | | |
| Juan del Diablo | Telenovela | 1900 | 1966/ Puerto Rico | Telemundo | |
| Corazón Salvaje | Telenovela | 1900 | 1966 | Ernesto Alonso, T. Mexicano | 62 |
| Corazón Salvaje | Telenovela | 1900 | 1977 | Ernesto Alonso /Televisa | 168 |
| Yo compro esa mujer | Telenovela | 1900 | 1990 | Ernesto Alonso /Televisa | 160 |
| La Constitución | Telenovela | 1900 | 1970 | Ernesto Alonso, Miguel Alemán T. Mexicano | 84 |
| El vuelo del águila | Telenovela | Porfiriato | 1994 | Ernesto Alonso /Televisa | 140 |
| El encanto del Águila | TV Series | 1910-1928 | 2011 | Leopoldo Gómez / Televisa | 13 |
| La tierra | Telenovela | 1920-1930 | 1974 | Ernesto Alonso /Televisa | 99 |
| Senda de Gloria | Telenovela | 1917- 1940 | 1987 | Ernesto Alonso /Televisa | 135 |

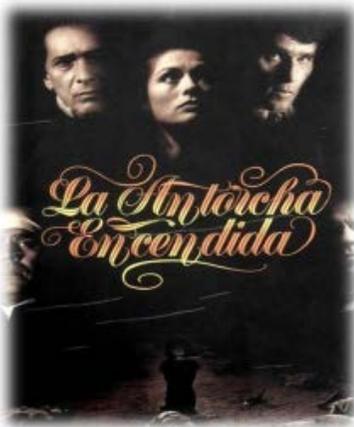
ANNEX OF IMAGES:



Pasión / Alborada

Web source: www.ilovetelenovelas.com/telenovela/pasion

Web source: www.cinicosdesinope.com/cine-y-series/asi-esta-el-elenco-de-la-novela-alborada-en-laactualidad



La antorcha encendida

Web source: www.filmaffinity.com/es/filmimages.php?movie_id=528786



Different adaptations of Corazón Salvaje (films and soap opera between 1956 and 2009)

Web source: www.abandomoviez.net/indie/pelicula.php?film=11885

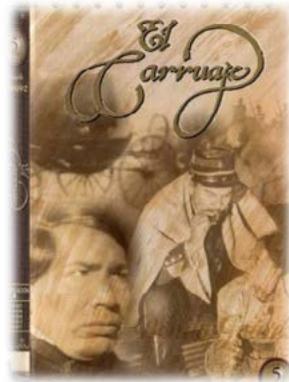
Web source: www.network54.com/Forum/

Web source: www.suggest-keywords.com/Y29yYXpvbiBzYWx2YWplIDE5NjY/

Web source: www.miblogdecineytv.com/2010/01/corazon-salvaje/

Web source: seriesadicto.com/serie/corazon-salvaje

Web source: www.imdb.com/title/tt1522468/



Maximiliano y Carlota/ El Carruaje

Web source: www.sepanlotodos.info/2010/09/la-historia-de-mexico-en-imagenes-del.html

Web source www.telenowele.fora.pl/televisa,71/el-carruaje-televisa-1972,25452.html



Amor Real/Bodas de odio

Web source: wikipedia.org/wiki/Amor_real

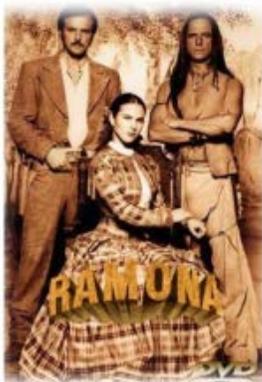
Web source: www.mundolatino.ru/forum/php/viewtopic.php?f=75&t=13021&s-tart=60



Pueblo chico Infierno grande/ Yo compro esa mujer

Web source: www.todotv.com/%E2%80%98pueblo-chico-infierno-grande%E2%80%99-llega-arcn.html

Web source: www.derecuerdos.blogspot.fr/2011/02/yo-compro-esa-mujer.html



Ramona/ El vuelo del águila

Web source: mistelenovelasfavoritas.com/store/home/241-ramona-dvd.html

Web source: www.filmaffinity.com/es/film243760.html



Senda de Gloria/ Azul tequila

Web source: www.youtube.com/watch?v=An2aftWLXt0

Web source: mastelenovelas.org/azul-tequila.html

VALLENATOS Y FRONTERAS: EL ZURCIDO SONORO DE COLOMBIA Y VENEZUELA ENTRE LOS AÑOS 2015 Y 2022

Ernesto Mora Queipo*, Jean Carlos González Queipo**, Ernesto Mora Richard***

RESUMEN

Mientras las estructuras del poder dominante constituido a nivel de gobiernos nacionales, establecen sus fronteras con la dureza de las murallas, barricadas, amojonamientos, garitas y banderas; los grupos subalternos reaccionan creando sus propios zurcidos y delimitaciones, caracterizados por una particular fluidez y movilidad. Esto último se logra gracias a un marcaje simbólico en el que la música y el paisaje sonoro en general, tienen fundamental importancia. En este artículo, describimos cómo la frontera colombo-venezolana (concebida desde el poder como una línea divisoria *ofensiva-defensiva*), ha sido redefinida desde la subalternidad, hasta ser convertida en un espacio de encuentros e intercambios. Este proceso ha dado lugar a una "cultura de frontera", en la que el vallenato integra la población y los territorios escindidos por los límites territoriales binacionales. Nuestro abordaje en perspectiva antropológica, permitirá conocer la posición de los vallenatos frente al "cierre de la frontera" impuesto por el gobierno de Maduro.

Palabras clave: Música, paisaje sonoro, cultura, identidades.

* Ernesto Mora Queipo (Maracaibo, 1964). Doctorado en Ciencias Humanas por la Universidad del Zulia (LUZ, Venezuela). Magister Scientiarum en Antropología Social y Cultural (LUZ). Licenciado en Música, mención Educación por la Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA, Venezuela). Premio Ciencias de la Universidad del Zulia (2001). Mención Honorífica del Concurso de Musicología Alberto Calzavara (2007). Referente de la cultura nacional venezolana en el área de la música (2013). Compositor de: "Majestuoso mural", "Cabimas", "Las 4Rs", "Tu piel de noche sin luna"; todas ellas obras musicales ganadoras de premios. Ha sido docente e investigador en La Universidad Católica Cecilio Acosta (Venezuela), La Universidad del Zulia (Venezuela), la Universidad de las Artes (Ecuador) y la Universidad Nacional de Educación (Ecuador). Universidad Nacional de Educación (Ecuador). <https://orcid.org/0000-0003-3418-3637>, emoraqueipo@gmail.com

** Jean Carlos González Queipo. (Maracaibo, 1980). Magister en Composición Musical por la Universidad Simón Bolívar (USB, Venezuela). Doble licenciado en Música y en Educación mención Música por la Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA, Venezuela). Dirigió el Departamento de Música de la Universidad del Zulia (LUZ, Venezuela) y fue docente en la Facultad Experimental de Artes (LUZ). Compositor de: "El Hombre" (Poema sinfónico), "Barroco, Fandango y Joropo" (Suite sinfónica), "Onírico Yuckpa" (Sinfonía), "Joropos" (Poema sinfónico), "Regresaré" (Balada pop), "Indígena" (Obra para flauta transversa y percusión). Ha sido premiado con la Mención Honorífica del Concurso de Musicología Alberto Calzavara (2007), y la Mención Honorífica del Concurso de Composición. Renglón: Obra de Música de Cámara "Juan José Landaeta" (2008), por la obra "Indígena". CDE Music Center (EEUU). <https://orcid.org/0000-0003-3765-5839>, jeanca72@gmail.com

VALLENATOS AND BORDERS: THE SOUND MENDING OF COLOMBIA AND VENEZUELA BETWEEN THE YEARS 2015 AND 2022

ABSTRACT

While dominant power structures at the national government level establish their borders with the hardness of walls, barricades, demarcations, sentry boxes and flags; the subaltern groups react by creating their own amendments and delimitations, characterized by a particular fluidity and mobility. The latter is achieved thanks to a symbolic marking in which music and the soundscape in general have fundamental importance. In this article, we describe how the Colombian-Venezuelan border (conceived from power as an offensive-defensive dividing line), has been redefined from subalternity, to the point of being converted into a space for meetings and exchanges. This process has given rise to a "border culture", in which the vallenato integrates the population and the territories divided by the binational territorial limits. Our approach in anthropological perspective, will demonstrate the position of the valley-born in front of the "border closure" imposed by the Maduro government.

Keywords: Music, soundscape, culture, identities.

1. EL SURGIMIENTO DEL VALLENATO COMO FORMA MUSICAL Y LA SUPERACIÓN DE LAS FRONTERAS ÉTNICAS.

Con el nombre de *vallenato* se conoce a una forma musical cantable y bailable, interpretada en compás binario simple, consolidada como tal a mediados del siglo XIX en los patios de las casas y en las vaquerías de Valledupar (capital del departamento colombiano de Cesar). Desde el punto de vista literario, el vallenato se basa en la estructura del romance. Esto es, en una composición poética no estrófica, formada por una cantidad variable de versos octosilábicos, que tienen rimas asonantes en los versos pares y deja libres los impares (Oñate, 2003).

El contenido literario de los vallenatos es muy variado y suele incluir temas amorios y narrar de manera ingeniosa diversos acontecimientos reales o imaginarios, que remiten a la vida cotidiana de la provincia, el país y el mundo. La instrumentación básica con la que tradicionalmente se ejecuta, está integrada por el acordeón, la guacharaca o raspa, y un tambor llamado caja. Resulta de interés considerar el carácter portátil de estos instrumentos y las vertientes culturales representadas en ellos:

El acordeón: Este aerófono (de viento mecánico, ya que no funciona a través del soplo humano, sino a través de un mecanismo), aporta la base melódica y armónica del vallenato, y llegó a Colombia acompañando las mú-

*** Ernesto Mora Richard. (Maracaibo, 1998). Licenciado en Música por la Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA, Venezuela). Contrabajista de la Orquesta Sinfónica de la Juventud Zuliana "Rafael Urdaneta" (perteneciente al Sistema de Orquestas y Coros de Venezuela). Contrabajista en la Orquesta Típica del Estado Zulia (Venezuela). Músico y directivo de la Fundación Centro de Estudios Socioculturales (CES). Universidad Católica Cecilio Acosta (Venezuela). <https://orcid.org/0000-0003-2683-1542>, ernestomora21@gmail.com

sicas de baile europeo. Al igual que el bandoneón -utilizado en la ejecución del tango-, el acordeón fue tenido como propio de la gente pobre de los arrabales. Su inclusión en la instrumentación del vallenato está vinculado al trueque que los mercaderes y campesinos hicieron con este instrumento, de reciente invención alemana para mediados del siglo XIX.¹

La guacharaca o raspa: Es una caña hueca con hendiduras transversales, percutida por frotación con un hueso (costilla) de animal, baqueta o clavo de metal. La procedencia de este idiófono raspador se atribuye a las culturas indígenas locales, debido al uso de una planta de la familia del bambú (llamada lata), abundante en la región y de la cual se fabrica el instrumento. Además, la ejecución de idiófonos por frotación está presente en diversos grupos indígenas de la región (Araújo Noguera, 1973).

La caja: Este instrumento está conformado por un cilindro de madera de unas doce pulgadas de alto, con un cuero o plástico en el extremo superior, donde es percutido con las manos. Su origen se atribuye a los esclavos africanos y sus descendientes (Medina Sierra, 2002).

La procedencia atribuida a estos instrumentos constituye un elemento de especial significación para los cultores del vallenato, pues representa la confluencia de las tres grandes vertientes culturales (indígena, africana y europea), que se encontraron en ese suelo, aportando lo mejor de sí para trascender las fronteras étnicas e integrarse en una misma sociedad.

2. AUGE Y DIFUSIÓN DEL VALLENATO EN EL SIGLO XX. FRANQUEANDO FRONTERAS ESTÉTICAS

A partir de la década de 1960 tuvo lugar el periodo de mayor auge y difusión del vallenato a nivel internacional. A la referida base instrumental tradicional, se le agregaron quenás y zampoñas (flautas de pan), guitarra, bajo eléctrico, teclados y batería, entre otros. La recomposición instrumental del vallenato ocurrió paralelamente a su expansión desde la frontera noroeste de Colombia hacia el área andina, Europa y Estados Unidos.

Este proceso contribuyó a enriquecer el particular concepto estético del vallenato, caracterizado por una sonoridad brillante, articulada en un ritmo

1 Este instrumento portátil, formado por un fuelle sujeto a dos bastidores ovalados en los que hay botones o teclas como las del piano, tiene un antecesor en el handöoline, creado en Berlín en la década de 1820. En 1829 Cyril Demian patentó en Viena el primer acordeón con el modelo actual, los más antiguos de los cuales tenían diez botones para la ejecución de sonidos agudos (melodías) y dos botones para sonidos graves (acompañamiento). Posteriormente se añadieron más botones y teclas como las del piano, dando origen al piano-acordeón en la década de 1850.

generalmente lento, expresivo y cadencioso, que invita al baile y al regocijo, y que, sobre todo, está abierto al encuentro con nuevas culturas, dispuesto para intercambiar y capitalizar nuevos instrumentos y elementos estéticos. Un ejemplo diciente de este proceso es, de hecho, la referida fusión de los instrumentos tradicionales del vallenato, con algunos instrumentos musicales del altiplano andino, el pop y el rock.

Hoy por hoy, los departamentos de Cesar y la Guajira son sólo los puntos de partida del vallenato, pues este ha trascendido las fronteras de las vaquerías de Valledupar para ocupar espacios culturales en toda América Latina, Estados Unidos y Europa. Esto, aunado al Festival Anual de Vallenato, que se realiza durante el mes de abril en el departamento del Cesar, y a la difusión lograda por radio, televisión, redes sociales y plataformas como Spotify.

Respecto a las series televisivas, es ilustrativo señalar las protagonizadas por actores como el colombiano Carlos Vives, quien desde la década de 1990 hace de sus presentaciones personales, conciertos multitudinarios, en los que el vallenato ocupa la totalidad del espectáculo. Su CD "Clásicos de la Provincia" (Poligram, 1993), se editó en varios países latinoamericanos y también en Estados Unidos y España, convirtiéndose en la producción colombiana con el registro de ventas más alto y la más difundida en el mundo en toda la historia de ese país. El concepto estético de este disco está centrado en la realización de versiones nuevas de obras tradicionales del vallenato, incorporando instrumentos y sonoridades de la cumbia y el rock. El rotundo éxito de este disco, proyectó el vallenato al escenario continental y mundial con temas como "La gota fría", de Emiliano Zuleta.

Por su proceso de conformación histórico y cultural, el contenido de sus canciones, su especificidad rítmica, instrumental y estético-conceptual; el vallenato se ha convertido en una forma musical capaz de identificar, cohesionar, e incluso, modelar el comportamiento de un considerable sector de la población, especialmente en su epicentro de la frontera colombo-venezolana.

Si bien, la conformación del vallenato como una forma musical particular, pone de manifiesto la superación de las fronteras étnicas de sus cultores originarios, los procesos posteriores a esa conformación permiten comprender otros eventos en los que el vallenato ha sido un recurso fundamental para superar otro tipo de fronteras. En las próximas líneas nos ocuparemos de estudiar esas otras "dinámicas de frontera", para interpretar el papel del vallenato en el zurcido que reconstituye el relacionamiento de las pobla-

ciones escindidas por los límites territoriales colombo-venezolanos. En este sentido, explicaremos el rol del vallenato como una música que se produce en la frontera, para recomponer las sociedades escindidas por la frontera binacional, con una misma cultura: *la cultura del vallenato*.

3. LAS FRONTERAS Y SUS PAISAJES SONOROS.

3.1. Premisas teóricas

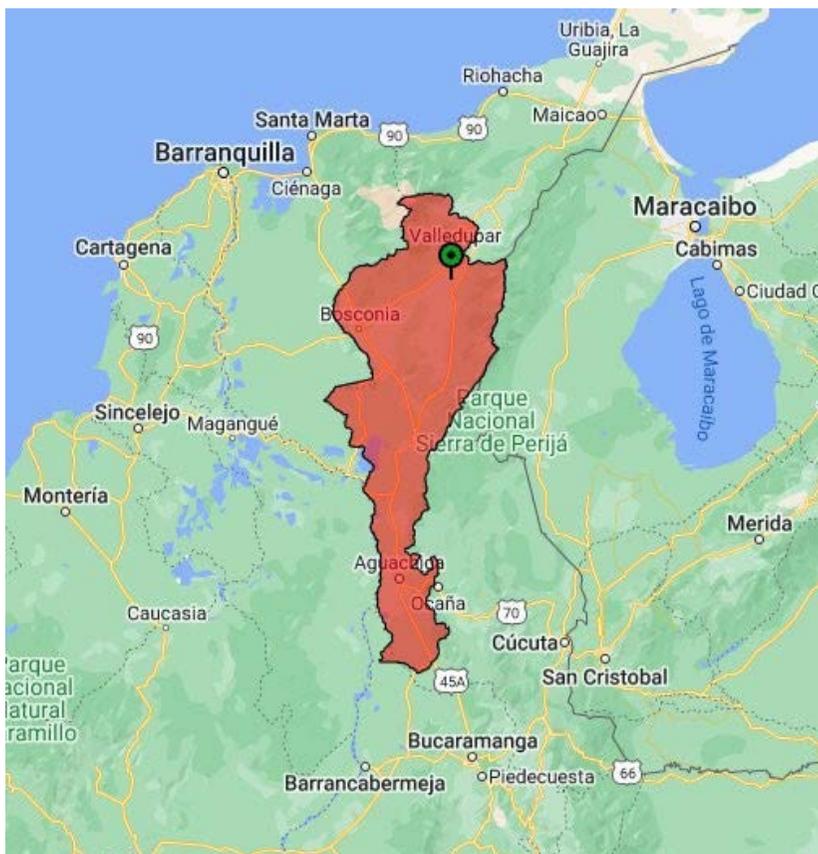
Si bien, desde las estructuras del poder, la frontera es concebida como una línea divisoria *ofensiva-defensiva*; desde la vivencia de los grupos subalternos suele concebirse como un espacio de encuentro e intercambio. Esta "concepción subalterna" de las fronteras y sus consecuentes prácticas sociales, están articuladas al complejo contexto del conflicto estructural limítrofe que, en los países de Hispanoamérica, se instauró en el siglo XIX, y ahora se redefine en un siglo XXI, signado por las nuevas formas de relacionamiento global y sus procesos de integración.

La interacción de las fuerzas de escisión/integración, se realiza, fundamentalmente, seleccionando, articulando y poniendo en escena ciertos elementos culturales. En especial, este proceso da lugar a la construcción de dos tipos de paisajes: un *paisaje visivo* (Berger y Luckman, 2001), conformado por los elementos materiales y humanos perceptibles a la vista (soldados, uniformes, garitas, alcabalas, amojonamientos, banderas, cédulas de identidad, pasaportes, sellos, entre otros), y un *paisaje sonoro* (Mora Queipo, 2001), conformado por los diversos recursos acústicos (instrumentos musicales, canciones, himnos, nombres, pregones, relatos, consignas...). Así, el paisaje sonoro permite, no sólo crear y delimitar unidades espaciales y/o temporales, sino también integrar territorios escindidos por fronteras geográficas, sociales, míticas o nacionales.

3. 2. El método.

El abordaje de este estudio se ha realizado conjugando las perspectivas historiográfica y etnográfica. El recorrido historiográfico ha permitido reconstruir el proceso de conformación del vallenato en el siglo XIX y su auge en el siglo XX. En el abordaje etnográfico (siglo XXI), se presenta la versión de los cultores del vallenato sobre los acontecimientos acaecidos a partir del 2015 con el cierre de la frontera colombo-venezolana. Para ello, se presentan las letras de una muestra de composiciones, que expresan el sentir de los cultores del vallenato y la población local respecto a dicho cierre de fron-

tera. Finalmente se presenta un análisis interpretativo sobre el significativo impacto que los límites y fronteras han tenido en la vida cotidiana de estas poblaciones y sus procesos de conformación histórico y cultural.



Departamento de Cesar y su capital, Valledupar.²

4. EL CONTEXTO HISTÓRICO Y CULTURAL DEL VALLENATO

4. 1. *Desbordando las fronteras naturales de Valledupar.*

Valledupar, ciudad capital del departamento de Cesar, fue fundada el 6 de enero de 1550 por Hernando de Santana y Juan de Castellanos, con el nombre de Valle de Upar, en honor al cacique Upar del grupo indígena eupari que habitaba la región. Su topografía ofrece por sí misma una especie de “frontera natural”, dada su ubicación en la orilla occidental del río Guatapurí, entre las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta.

2 Imagen: Valledupar, Cesar. Fuente: Google My Maps. Disponible: <https://images.app.goo.gl/PV05R-XkUs2CmmJ3CA>

Su actividad económica está basada en el cultivo de algodón, arroz, cacao, palma africana, maíz, ajonjolí, sorgo, plátano y frutales. Además, posee una ganadería extensiva de doble propósito, minería (explotación de carbón), turismo, y un comercio que abastece a la mayor parte del departamento. Este poderoso aparato productivo dio lugar a su designación como capital del departamento en 1967.

Llama la atención que, pese a su pujante aparato productivo y a su intenso comercio, el departamento de Cesar sea el único departamento costero colombiano cuyas fronteras geopolíticas impiden su salida al mar. Además, desde el siglo XIX, el departamento de Cesar enfrentó, por el Este, los problemas generados por la in-determinación de la frontera binacional con Venezuela.

4. 2. Acepciones de los términos “Vallenato” y “Ballenato”. Trascendiendo las fronteras sociales

La palabra *vallenato* ha designado tanto a un tipo de música de la costa norte de Colombia, como a sus cultores: los nacidos en el valle de Upar (nato del valle). De hecho, el término *vallenato* se utilizó para nombrar en forma despectiva a los habitantes más pobres de las áreas rurales de los bancos de arena del río Cesar, quienes sufrían la enfermedad producida por la picadura de un mosquito, que les dejaba la piel reseca, escamosa y con áreas descoloridas. Estas manchas en la piel se asociaron con las manchas en la piel de las ballenas, con sus marcas y parásitos, por lo que también encontramos la palabra *ballenato* para designar esta misma música y a sus cultores.

Así, la connotación del término *vallenato* (o *ballenato*), se mueve en un ámbito semántico que integra a la gente pobre nacida en el valle, las marcas del cuerpo dejadas por una enfermedad, los individuos con la piel similar a la cría de la ballena, y la música cultivada por ellos. Parece claro que tal perfil identitario (pobres, enfermos, bestializados), constituye la representación social que les fue creada desde los sectores dominantes de la sociedad colombiana. Esa representación estigmatizante de los cultores del *vallenato*, ha sido redefinida por estos desde su subalternidad, y reelaborada a través de relatos como el de *Francisco el Hombre*.

4. 3. Francisco el Hombre: el acordeonero que derrotó al diablo. Cruzando la frontera mítica

El mito de Francisco el Hombre constituye quizás el relato más elocuente sobre la actitud de la cultura del *vallenato* y sus formas de relacionamiento frente al mundo (material y espiritual). El relato se cuenta como una his-

toria real acaecida en los albores del siglo XIX, y sintetiza el episodio en el que Francisco Antonio Moscote Guerra (un campesino analfabeta de la etnia wayúu), se encuentra con el diablo, lo reta y lo vence en un espectacular y vibrante duelo de acordeones (Vanegas Romero, 2020).

Aquel humilde ayudante de recua, ahora convertido en legendario acordeonero y trovador, se instauró en el imaginario popular como un anciano errante, en lo que Gabriel García Márquez denominó *realismo mágico*. Francisco el Hombre contaba en versos sus penas y alegrías, relatando vivencias y anécdotas, propias y ajenas, o expresando amor a la mujer, a la usanza de los trovadores y juglares del medioevo. Pasó por Macondo con su acordeón al hombro, componiendo y divulgando en sus canciones lo acontecido en los pueblos de su itinerario:

Meses después volvió Francisco el Hombre, un anciano trotamundos de casi 200 años que pasaba con frecuencia por Macondo divulgando las canciones compuestas por él mismo. En ellas Francisco el Hombre relataba con detalles minuciosos las noticias ocurridas en los pueblos de su itinerario, desde Manaure hasta los confines de la ciénaga, de modo que si alguien tenía un recado que mandar o un acontecimiento que divulgar, le pagaba dos centavos para que lo incluyera en su repertorio. Fue así como se enteró Úrsula de la muerte de su madre, por pura casualidad, una noche que escuchaba las canciones con la esperanza de que dijeran algo de su hijo José Arcadio (García Márquez, 1971: 61).

El relato de Francisco el Hombre, permite ir más allá de la definición del vallenato como una música típica del norte de Colombia. Su contenido hace explícita una relación mítica entre el ser humano y su música. El relato destaca cómo la habilidad musical y el ingenio pueden convertir a un individuo común, como Francisco Moscote, en un Hombre. Los relatos hablan de cómo este prodigio del acordeón, venció al diablo cantándole el credo al revés.

El mensaje subyacente en estos relatos es claro: el hombre portador de la cultura del vallenato, tiene las condiciones para erigirse en un héroe legendario, superando cualquier obstáculo o adversidad. El cultor del vallenato es una persona con voz propia en el escenario que él mismo crea y delimita con su paisaje sonoro, donde quiera que llegue. El fuelle del acordeón se suma al aliento del cantor, para acompañar y amplificar su voz,³ para intensificar el paisaje sonoro que le hace ser escuchado, incluso por los grupos sociales

3 El acordeonista toca su instrumento al bombear aire estirando y comprimiendo el fuelle y pulsando uno o más botones o teclas. De esta forma el aire puede pasar por unas lengüetas que al vibrar emiten sonido. Este sistema es similar al sistema fonador del ser humano con sus pulmones (fuelle), laringe y cuerdas vocales (lengüetas).

que, en algún momento, puedan intentar asimilarlo a los animales y negarle su condición de persona (Quiroz, 1983).

El vallenato le permite a sus cultores trascender las fronteras entre lo profano y lo sagrado, para aturdir, apabullar, acallar y vencer a cualquier contrincante, incluso, al mismo diablo. Queda claro que no estamos frente a una música creada para el reposo o la meditación, sino frente a un recurso sonoro para el movimiento, expresión y reafirmación de la persona en libertad.

El carácter portátil de su instrumentación tradicional, lo caracteriza como un elemento cultural dispuesto para la avanzada en cualquier momento y lugar y, si es necesario, para la defensa y ataque. El vallenato se escucha a tantos decibeles como sea posible (sin audífonos). Se exhibe con orgullo y se comparte con el "Otro", para que lo escuche (quíralo o no), pues es un regalo que se le entrega y, como tal, debe ser recibido (Mauss, 2009).

El vallenato es un referente cultural que reafirma una presencia social inconfundible. Puede ser escuchado con aprecio o con desprecio, pero nunca ignora. Reafirma el patrimonio, la memoria e identidad de sus cultores y los consagra como *Los Hombres* (Mora Queipo, 2002; Llerena, 1985). Para estos *Hombres*, el vallenato es su símbolo más representativo y eficaz. Es un recurso sonoro cuyo poder les permite delimitar su propio espacio y reafirmar su presencia cultural frente a los "Otros" (Gutiérrez, 1992). El paisaje sonoro del vallenato tiene la virtud de crear continuidad donde los "Otros" intentan imponer fronteras, sean estas geográficas, sociales, étnicas, nacionales, materiales o espirituales.

5. 4. Zurciendo la frontera binacional colombo-venezolana

En Venezuela y Colombia, el respeto a la integridad de los territorios ancestrales de los pueblos indígenas, sigue siendo un derecho constitucional más declarativo que real (Mora Queipo, 2001 b). De hecho, la frontera colombo-venezolana divide el territorio ancestral de los indígenas wayúu (cultores por excelencia del vallenato), y les impone la vivencia de una particular forma de binacionalidad, conjugada con la eventual deportación desde uno u otro lado de la frontera (Vangrieken Alvarado, 2022).

Tales circunstancias han exigido a los wayúu la producción de una "cultura de frontera", desarrollada para lograr superar los obstáculos que los límites territoriales han impuesto a su relacionamiento intercultural. En este sentido, han desarrollado ciertas dinámicas socioeconómicas del intercambio comercial a lo largo de los años. No obstante, este relativo equilibrio de

su relacionamiento intercultural les fue trastocado, luego que el gobierno de Nicolás Maduro impusiera el cierre de la frontera en el año 2015.

5. 5. El vallenato frente al cierre de la frontera del 2015 al 2022.

El 19 de agosto del año 2015, el gobierno de Nicolás Maduro anunció unilateralmente el cierre de la frontera colombo venezolana por tiempo indefinido. La restricción del paso entre ambos países no solo cercenó el libre tránsito de los wayúu en sus territorios ancestrales y agravó las calamidades de todos los ciudadanos en la frontera, sino que además, incrementó la escasez de alimentos y otros insumos en Venezuela. Sin embargo, Maduro reafirmó: “La frontera va a seguir cerrada”.

Las instituciones académicas de Venezuela no dudaron en calificar la decisión y argumentos de Maduro como una farsa, orientada a culpar a los colombianos de la escasez de alimentos y la destrucción de la economía del país.

Las razones esgrimidas en un primer momento por el Gobierno y el presidente Nicolás Maduro para cerrar la frontera, son difusas. El hecho lamentable e injustificable de un ataque, por dos personas, a tres militares y un civil en San Antonio del Táchira, ha servido de excusa para argumentar un ataque a miembros de la Fuerza Armada Nacional “por parte de paramilitares”, y para reforzar el discurso de la “guerra económica” contra Venezuela y su Gobierno, o señalar a “los colombianos” como grupo social al que se acusa de cometer contrabando –en el neolenguaje oficial venezolano: bachaqueo–, al comprar productos cuyo precio de venta está regulado en Venezuela, y comercializarlos libremente en Colombia... (Centro de Estudios de Fronteras e Integración, 2016).

El 26 de septiembre del 2022, culminó el **cierre** de la frontera entre Colombia y Venezuela, que duró siete años. Durante los siete años de esta crítica situación, el vallenato hizo escuchar la voz de los sectores subalternos con diversas composiciones, como las que presentamos a continuación.

En el año 2015, la “Carta a Maduro” denunció la escasez de alimentos que llevó a gran parte de la población venezolana a emigrar o, en el mejor de los casos, a comerse una ración de arroz sin nada más (“arroz sin liga”).

Carta a Maduro.⁴

Maduro tú me tienes emputao
¿Cómo tú dejas que la gente en Venezuela
se mame el arroz sin liga?

4 Alfredo Redondo y Oscar Polo (2015). “Carta a Maduro”. Solistas: Horacio Mora y Gabrielito González. Disponible: https://www.youtube.com/watch?v=K8tjm_01UvU

Y eso es porque a ti no te han arrecostado
Un "nabacazo" en el caracol de la oreja
Un planazo en la barriga.

Maduro maldecío ¿Cuál es tu invento?
En Venezuela no hay un dólar
Tampoco bicarbonato
La gente tiene grajo y mal aliento
Como usted anda de pendejo...
Te voy a mandá un fuetazo.

Estribillo

Papel higiénico no hay
Maldecío cara ´e lechuza
La gente en Venezuela
Se está limpiando es con tusa...
Cachetón cabeza ´e puerco
Esta carta es pa´ que la escuche
Te voy a meter a lo serio es
una ... en el estuche.

Mientras tanto el pueblo sufre
Tú eres único que goza
Te voy a recostar en el lomo es
Una mata ´e pringamoza.

Maduro, tienes que cogerla suave
 No se consigue el alimento
 Y todo el mundo se queja...
 El día que te tropiece yo en la calle
 Voy a hacer como Luis Suárez
 Te voy a mordé una oreja.

Hace rato yo te tengo chequeao
 Cogiste el mandato
 Y estrellaste en Bolívar
 A Venezuela tienes acabao
 Y esto es porque no te he tropezao
 Te voy a partir la tranca
 De la puerta en las costillas.

Ese mismo año 2015, el vallenato denunció también el intento de ocultar la escasez de alimentos y el despilfarro del gobierno de Maduro tras una farsa de la “guerra económica”. Así mismo, denunció la destrucción de aparato productivo venezolano y la paz en la frontera con Colombia.

***Maduro marrano.*⁵**

Coro

Ay marrano maldecío
 Tú no estás maduro
 Tú lo que estás es podrido

I

Maduro tú crees que posando colombiano
 Tú vas a acabar el problema de Venezuela
 Parece que tú nunca fuiste a la escuela

5 Fredy Hernández (2015). “Maduro marrano”. Solista: Gregorio Causil. Acordeonista: Lucho Cobo. Disponible: https://www.youtube.com/watch?v=_IC-AZ3sPt0

Y el grado que recibiste fue de marrano.

Metiste las cuatro patas fue de una vez

Despilfarrando el petróleo de la nación

No hay queso, no hay pollo

y no hay pescao pa comer

La carne solo la ven en televisión.

Escusa la gente buena

Que está trabajando allá

Lo hace pa´ disimular

La quiebra de Venezuela.

Vive buscando pelea

O bizna de distracción

Pa´ borrar el nubarrón

De tu política fea.

A ese tirano opresor

Que se la tira de macho

Le voy a mandar a Obama

Que le zampe un cocotazo

II

Si a ese puerco carroñero

Yo me lo encuentro

Con una flama prendida lo correteo

Lo cojo por las orejas y lo tiro al suelo

Lo dejo que se lo mame a un candelillero.

Yo no creo que tú has nacido aquí en mi Colombia

¿De dónde carajo salió ese bochinchero?

Al dictador siempre lo castiga la historia

Llevándose los pitazos del mundo entero.

El pueblo ya no resiste

Que tu armes con todo un pleito

Pasas viendo pajaritos

Quizá estás fumando bichi

Bolívar desde su tumba

Le pide licencia a Cristo

Pa´ venirte a dar una tunda

Y acabar con tus caprichos.

La paz en nuestra frontera

Que tanto tiempo reinó

Hoy se encuentra destrozada

Por un marrano panzón

Que merece un macanazo

Con una mano ´e pilón.

Los vallenatos no sólo expresaron su indignación por el desempeño de Maduro, sino también por el fraude electoral, la corrupción y la anuencia y participación de la guardia nacional y personeros del gobierno en el contrabando de gasolina y otras mercancías.

***Maduro es colombiano.*⁶**

I

Oiga Nicolas Maduro

Se lo digo pa´ que sepa

Que al pasar por la frontera

Usted se siente inseguro.

Andan buscando en el mundo

Un hombre que amanse burro

Pa´ que le dé un tatequieto

6 Horacio Mora y Eduardo Salcedo (2019). "Maduro es colombiano". Disponible: <https://www.youtube.com/watch?v=mTRWNoCwvow>

Hombre, a Nicolás Maduro

Estribillo

Lo estamos esperando

A Nicolas Maduro

Que lo sepa todo el mundo

Que Maduro es colombiano

II

La guardia que está en la vía

Esa sí que come bien

Con el paso ´e gasolina

Y la mercancía también.

Le ganó la oposición

Ahora la pasa llorando

Mejor búscate un avión

Y vente para los llanos.

En febrero del año 2019, las relaciones globales y sus procesos de integración y solidaridad regional y mundial, dieron lugar a la iniciativa liderada por Colombia, Brasil, Estados Unidos, y posteriormente los Países Bajos, para ingresar ayuda humanitaria a Venezuela por vía terrestre y marítima. Este episodio fue ocasión para que el gobierno de Maduro negara la crisis y expresara que los problemas en Venezuela se debían a las sanciones económicas que habían bloqueado las cuentas bancarias de Petróleos de Venezuela (PDVSA) en el extranjero, dinero sin el cual no se podían comprar medicinas ni alimentos.

El intentó ingresar tres camiones con ayuda humanitaria -compuesta por medicina y alimentos-, a través del Puente Internacional Francisco de Paula Santander (frontera con Colombia), fue repelida por efectivos de la Policía Nacional Bolivariana, que incendió dos de los tres camiones, perdiéndose gran parte del cargamento. Los bloqueos y acciones violentas para impedir el ingreso de la ayuda humanitaria dejó como saldo, al menos 25 muertos en Santa Elena de Uairén (frontera con Brasil) y 285 heridos en la frontera colombo-ve-

nezolana. A continuación la versión de estos hechos en la voz del vallenato.

Cocotazo pa maduro por whatsapp.⁷

(Diálogo telefónico imaginario)

Maduro: Aló. Habla Nicolás Maduro Moros, presidente de la República Bolivariana de Venezuela.

Trump: Es Donald Trump. Maduro, cabeza de chocho. Me quemaste dos tractomulas de yuca con gordito para la gente de Venezuela. Te vas a mamar unos cocotazos. ¡Maldecío!

I

Un kilo y tres cuartos y cuatro onzas ´e cocotazos

Se está buscando Maduro ´e Donald Trump en la perilla.

Escuche, éste va a quedar pegao en el espinazo

La tripa de atrás te va a saltar pa´ las costillas.

Porque le quemaste a Trump dos camioncitos

De galillo ´e puerco, con yuca y gordito.

También dos mil tractomulas se perdieron

De cucayo amaneció rociao con suero

Y cien carros tanques con agua ´e panela

Que eran pa´ jartá a todo el mundo en Venezuela.

Coro

Maduro aquí es tarde ya

Si Donald Trump te tropieza

Van a creer que ese fue el negro del WhatsApp

Que te dio tu moñolazo en la cabeza.

7 Alfredo Redondo Simarra (2019). "Cocotazo pa Maduro por WhatsApp". Solista: Horacio Mora. Acordeonista: Yovanni Ortega. Disponible: <https://www.youtube.com/watch?v=LDoXQODqDSU>

Como te invadan los gringos
Se va a acabar el fetiche
De que Donald Trump va
A meter marihuana biche.
Y como la frontera
Tú la vuelvas a bloquear
Ahí esos cocotazos
Te los mamas por WhatsApp.

II

Oye Nicolás Maduro
Cara de chocho abortao
Estás sentencia´o por los gringos
A unos kilos´e cocotazo.
En el Facebook estas bien visto
Por WhatsApp y por Instagram
Como prendas tu celular
Te mamas tus chacarazos.

Por dejar tu gente morir de hambre
Habiendo tripita´e puerco y patacón.
Y dejar tu pueblo sin desodorante
A quitarse el grajo con mata´e ratón.

Coro

Maduro entrega la silla
Donald Trump va a cocotearte
Después van a ver si fue el compa Trilla
Que te golpeó con la trompa de elefante.

Como te invadan los gringos

Se te va a acabar el fetiche

De que Donald Trump va

A meter marihuana biche.

Y como la frontera

Tú la vuelvas a bloquear

Ahí esos cocotazos

Te los mamas por WhatsApp.

6. EL VALLENATO FRENTE A LAS FRONTERAS Y OTRAS FICCIONES IDEOLÓGICAS

En Hispanoamérica, el siglo XIX estuvo signado por la conflictiva emergencia de los estados nacionales y el establecimiento de sus límites territoriales. Durante ese proceso, la diversidad cultural, la pluralidad étnica y la organización social generados bajo modelos diferentes a los prescritos por la clase dirigente, fueron vistos como ajenos, e incluso contrarios a la consolidación de las naciones y al logro de la igualdad, justicia, y libertad, pregonados por la revolución francesa y abrazados por las nacientes repúblicas.

Se creyó que homogeneizar culturalmente a la población y asignarle la condición de *ciudadano* a todos los individuos por igual, garantizaría, por sí mismo, la realización del proyecto democrático. Por ello, el fortalecimiento de los nacientes Estados nacionales se realizó en un proceso inversamente proporcional al respeto de las particularidades culturales y étnicas de los múltiples grupos que, a partir de entonces, quedaron atrapados o escindidos por los límites territoriales nacionales. Ejemplo de ello es el referido caso de la etnia wayúu, escindido por la frontera colombo-venezolana.

No obstante, mientras más se han fortalecido los mecanismos de control de los Estados nacionales sobre sus ciudadanos, más relegadas y menos escuchadas han sido las voces de los grupos subalternos por parte de las elites que ejercen el poder. Este progresivo “enmudecimiento” del ciudadano común o, mejor aún, su imposibilidad para hacerse escuchar en los nuevos escenarios de poder nacional; ha transcurrido paralelamente a un hecho modesto pero muy significativo en contextos subalternos: el fortalecimiento de los recursos culturales para preservar su derecho a pensar y expresarse libremente. Este

proceso, orientado a preservar la condición de persona (esto es, del individuo con derecho a tener voz propia y ser escuchado), tiene en la frontera colombiana su particular historia, que remite a la adopción del acordeón por parte de algunos campesinos en el norte de Colombia y la consolidación del vallenato.

Si bien, cada grupo social escindido o engullido por las fronteras nacionales está constreñido permanentemente a encontrar las mejores formas de generar puentes y preservar el relacionamiento interétnico e interpersonal, en el caso wayúu (y en general en la población de la zona limítrofe colombo-venezolana), el vallenato ha sido el recurso más efectivo para ello. Es este un símbolo cultural que expresa las luchas, carencias, fortalezas y esperanzas de sus cultores, y vehicula el sentido positivo de su existencia como un grupo social y cultural diferenciado.

En el actual contexto global, lo que antes fue la música de un grupo cultural subalterno del norte de Colombia, se ha consolidado como la música que zurce la frontera colombo-venezolana. Además, gracias a las redes de comunicación, se ha convertido en un producto de exportación para toda Latinoamérica, Estados Unidos y Europa; consagrándose como una música de frontera, capaz de rebasar cualquier frontera.

A lo largo de esta investigación hemos analizado el proceso de sedimentación de la *cultura del vallenato*, creada en torno a la imposición de las fronteras. Pero además, se ha evidenciado la invaluable utilización de su paisaje sonoro en la integración de sociedades y espacios territoriales escindidos por las ficciones ideológicas.

REFERENCIAS

(2001 b). *El Paisaje Sonoro del Destierro*. En **Revista UNICA**. Año 2. No. 3. pp. 129 – 153.

(2002). *Patrimonio, Memoria e Identidad*. En Memorias del VI Congreso Nacional de Historia Regional y Local. Tomo II, pp. 533 – 544. ULA. Trujillo, Venezuela.

Araújo Noguera, Consuelo. (1973). *Vallenatología: orígenes y fundamentos de la música vallenata*. Edit. Tercer Mundo, Bogotá.

Berger, Peter, y Luckman, Thomas. (2001). *La Construcción Social de la Realidad*. Amorrortu Editores: Buenos Aires.

Centro de Estudios de Fronteras e Integración de la Universidad de Los Andes (2016). *“Cierre de frontera con Colombia y estado de excepción en Táchira:*

- opinión desde la academia*". **Aldea Mundo**, vol. 21, núm. 41, pp. 69-73, 2016. Disponible: <https://www.redalyc.org/journal/543/54349914008/html/> (Recuperado: 6-10-2022).
- García Márquez, Gabriel. (1971). *Cien Años de Soledad*. Edit. Sudamericana. Buenos Aires.
- Gutiérrez, Tomás Darío. (1992). *Cultura vallenata, teoría y pruebas*. Edit. Plaza y Janés. Bogotá.
- Llerena, Rito. (1985). *Memoria cultural del vallenato*. Universidad de Antioquia, Medellín.
- Marcel, Marcel. (2009). Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Editorial Katz. Madrid.
- Medina Sierra, Abel Antonio. (2002). *El Vallenato: Constante Espiritual de un Pueblo*. Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes de La Guajira. Río hacha.
- Mora Queipo, Ernesto. (2001 a). "Derechos de los Pueblos Indígenas. ¿Utopías Constitucionales Frente a la Globalización?". En Revista Espacio Abierto, Vol. 10. No. 3. pp. 431 – 454.
- OÑATE, JULIO. (2003). *El abc del vallenato*. Taurus, Bogotá.
- QUIROZ, CIRO. (1983). *Vallenato, Hombre y Canto*. Edit. Icaro. Bogotá.
- VANEGAS ROMERO, LILIANA. (2020). "Francisco El Hombre, su acordeón y el diablo: una leyenda musical". Radio Nacional de Colombia. <https://www.radionacional.co/cultura/leyenda-de-francisco-el-hombre-su-acordeon-y-el-diablo> (Recuperado: 10-10-2022).
- Vangrieken Alvarado, Melanie (2022). "Nación wayuu: entre la migración internacional y la movilidad territorial ancestral". *Latin American Law Review*, N.o 8 (2022): 57-72. <https://doi.org/10.29263/lar08.2022.04> (Recuperado: 10-10-2022).

DEL MITO DEL ESTADO NACIONAL A UN ESTADO NORCONTINENTAL DEL CARIBE COLOMBIANO*

Jorge Luís Horta Orozco**

RESUMEN

La construcción dialéctica del Estado nacional en Latinoamérica en general y, Colombia en particular, es un proceso basado en buena medida en una historiografía patria caracterizada por su poca cientificidad política, su personalismo desmedido, su centralismo avasallante y su omisión sistemática de la participación decisiva de los colectivos sociales y de las territorialidades regionales en el fenómeno emancipador. En este sentido, el objetivo del presente artículo consiste en discutir (crítica y proactivamente) la idea del Estado nacional identificando para ello sus principales mitos y contradicciones, como condición de posibilidad para edificar la propuesta de estructuración de un nuevo Estado norcontinental del Caribe colombiano. En lo metodológico se usó la técnica de investigación documental y de la crítica historiográfica o crítica interna de las fuentes. Todo permite concluir en la existencia persistente del mito del Estado nacional y, en franco contraste, surge la autonomía política radical de un Estado norcontinental del Caribe colombiano.

Palabras clave: mito; leyenda dorada; Estado nacional; Estado norcontinental del Caribe colombiano; autonomía política radical.

FROM THE MYTH OF THE NATIONAL STATE TO A NORTH-CONTINENTAL STATE OF THE COLOMBIAN CARIBBEAN

ABSTRACT

The dialectical construction of the national State in Latin America in general, and Colombia in particular, is a process based to a large extent on a national historiography characterized by its lack of political scientificity, its excessive personalism, its overwhelming centralism and its systematic omis-

* Este artículo surge de una investigación más amplia desarrollada en el contexto del doctorado en Ciencia Política de la Universidad del Zulia; más concretamente de la tesis intitulada *La Autonomía Política del Caribe Norcontinental colombiano*, cuyo objetivo general se centra en analizar la viabilidad de la autonomía política del Caribe norcontinental colombiano y, al mismo tiempo, tratar de identificar los lineamientos teóricos generales de carácter ideo-políticos, para la comprensión, evaluación y justificación de dicha viabilidad, en la perspectiva de una construcción política amplia para la solución a los conflictos políticos-culturales y, de tensión territorial, en la república de Colombia, de una región que reclama autonomía política radical.

** Abogado, Universidad del Atlántico. Magíster en gestión ambiental y desarrollo sostenible por la Universidad Pontificia Javeriana. Candidato a doctor en Ciencias Políticas por la Universidad de Zulia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4513-8997>. Email: jorge.horta.orozco.5@gmail.com

sion of the decisive participation of social collectives and regional territorialities in the emancipatory phenomenon. In this sense, the objective of this article is to discuss (critically and proactively) the idea of the national State, identifying its main myths and contradictions, as a condition of possibility to build the proposal for the structuring of a new norcontinental State of the Colombian Caribbean. Methodologically, the technique of documentary research and historiographic criticism or internal critique of the sources was used. Everything allows concluding in the persistent existence of the myth of the national State and, in stark contrast, the radical political autonomy of a norcontinental State of the Colombian Caribbean emerges.

Keywords: myth; golden legend; national State; Colombian Caribbean norcontinental State; radical political autonomy.

INTRODUCCIÓN

La creación de los Estados nación en América Latina fue un proceso sucedido a la luz de la ruptura con los nexos coloniales iniciados en el siglo XIX en Latinoamérica, lo que resulta al decir de Carrera Damas (2006; 1969; 2011) en la edificación de las *Repúblicas liberales autocráticas* primero y democráticas después (en algunos caos), en un periodo de tiempo que varía de un país a otros. Por lo demás, la formación de las nacientes repúblicas se orientó ideológicamente a luz del pensamiento liberal ilustrado y seguidamente del pensamiento positivista.

Al decir de Villasmil y Jiménez (2022), la: “—etapa de la organización o del progreso—, devela la construcción de un ideario que justifica la compleja tarea de realizar y organizar repúblicas libres, soberanas e independientes en el marco de la cooperación Inter-americana” (2022, p. 15), en este contexto ideológico, el logro de la civilización implicaba emular el modelo de sociedad europeo-occidentalizante en el que se imponía el capitalismo en lo económico y la cultura de la etnia caucásica, *al tiempo que se negaba* lo negro, lo indio y lo mestizo como resabios de la barbarie que se debía superar a toda costa, de ahí que Múnera destaca como la Santa Fe de Bogotá colonial, basó su supremacía capitalina en un discurso de desprecio al Caribe continental representado por Cartagena de Indias:

(...) basó su propia posición sobre la construcción de una imagen negativa de Cartagena. Santa Fe habló sobre el **clima pestilente del Caribe, su falta de luces, su escasa población, su geografía marginal** (porque el Reino era, ante todo, andino) y su falta de tradición burocrática. (Múnera, 1997, 67) (negritas añadidas)

Las fuentes documentales a nuestra disposición evidencian más allá de toda duda razonable que la construcción dialéctica del Estado nacional en Latinoamérica en general y, Colombia en particular, fue un proceso basado en buena medida en una historiografía patria caracterizada por su poca cientificidad po-

lítica, su personalismo desmedido (Pino Iturrieta, 2007), su centralismo avasallante y su omisión sistemática de la participación de los colectivos sociales y regiones en el fenómeno emancipador (Torres, 2011). De modo que, tal como afirma Cardozo Galué (1998), la invención historiográfica del Estado-nación se dio mucho tiempo antes en los textos que en la realidad histórica concreta.

Por estas razones y por otras que se debaten en el artículo, la idea del Estado nacional como un bloque compacto en lo territorial y sociológico es un mito producido y reproducida hasta hoy por la historiografía patria de carácter nacionalista, para justificarse simbólicamente en las representaciones sociales y los imaginarios colectivos de una nación fragmentada con diversas territorialidades e identidades, multiétnica y pluricultural en su esencia y existencia, y es que como sostiene Múnera en Colombia:

El logro de una estabilidad política quedó simbolizado por la sumisión de unas colonias que en su interior se organizaban mediante la coexistencia de espacios autónomos e identidades regionales construidas por el influjo de una geografía en extremo fragmentada y del precario estado de las comunicaciones. (Múnera, 1997, pp. 65-66)

El problema fundamental es que para esta historiografía centralizante la realidad bogotana en Colombia o caraqueña en Venezuela y su hinterland, se convirtió en el paradigma de lo nacional en franco desconocimiento de las historias locales y regionales, ricas e igualmente importantes y en algunos casos, determinantes. Esta situación permite formular la tesis de que el Estado-nación es generalmente una construcción ontológicamente artificial, ya que carece de un ser verdadero y, epistemológicamente mitológica, porque no parte de un conocimiento certero de las diversas historias que deben conformar lo nacional, sino más bien de un conjunto desordenado de mitos e historias inconsistentes (Cardozo Galué, 1998).

Por lo demás, conviene recordar dos cosas, la nación es un concepto problemático que solo sirve como un referente simbólico para representar colectivamente a un conjunto disímil de personas y comunidades que participen a su modo en una historia compartida, de ahí que:

No existe... una diferencia sustancial entre el proceso de construcción nacional y el surgimiento de una identidad nacional. No hay más nación que la que se experimenta como referente simbólico entre quienes se representan a sí mismos como parte de esa comunidad imaginada (Rodríguez Zepeda, 2003, p. 564).

Por otro lado, autores como Morales, Martínez, Castaño y Parra (2019) a la luz de una reflexión de filosofía política sostienen que la noción de Estado

ha sido desde su origen reificada, de modo que se le asigna en el discurso jurídico y político hegemónico una existencia autónoma más allá de la voluntad humana, como si se tratara no de una convención social para dar sentido a los procesos administrativos más allá de la impronta temporal de los gobiernos de turno, sino de un ente natural, universal y absoluto base de todo *statu quo*. Ciertamente la nación es un concepto problemático y cerrado porque deviene de la estirpe de nacimiento ancestral, la complementación con el concepto político de Estado-nación, abre su comprensión comunicacional con otras nacionalidades a través de las formas políticas diversas de Estado para coexistir pacíficamente.

El artículo se divide en cuatro secciones autónomas pero interconectadas en su propósito de resolver, aunque sea parcialmente, el objetivo planteado. En la primera, se describe el procedimiento metodológico utilizado para procesar las fuentes a nuestra disposición; en la segunda sección, se da cuenta de las principales obras y autores que configuraron nuestra visión crítica sobre los mitos del Estado nacional. Por su parte, la tercera sección explica los fundamentos conceptuales de la tesis que aquí se defiende, por último, se arriba a las principales conclusiones del caso con el ánimo de generar un debate sosegado sobre el tema de la autonomía radical de un Estado Caribe norcontinental colombiano, íntimamente polémico y que pudiera resultar hasta subversivo para las *mentes tradicionales*.

1. METODOLOGÍA

La estructura metodología de toda investigación no se elige al azar ni tampoco depende de los gustos y preferencias del autor, es el propio tema de investigación con su naturaleza intrínseca la que determina, en último término, cual es el mejor método para abordarlo. En este orden de ideas, la presente investigación se sirvió de la técnica de observación documental para lograr el objetivo planteado. Tal como indica Fideas G., (2006):

La investigación documental es un proceso basado en la búsqueda, recuperación, análisis, crítica e interpretación de datos secundarios, es decir, los obtenidos y registrados por otros investigadores en fuentes documentales: impresas, audiovisuales o electrónicas. Como en toda investigación, el propósito de este diseño es el aporte de nuevos conocimientos. (Fideas G., 2006, p. 27)

No obstante, conviene aclarar que no toda fuente documental es necesariamente una fuente secundaria, todo dependerá del tipo y modalidad de investigación que se esté desarrollando. En este caso, el diseño documental

de investigación próximo a la hermenéutica dialéctica se combinó con la crítica historiográfica o crítica interna de las fuentes, la cual consiste al decir de Brom (2003) en: "...el análisis destinado a comprobar su autenticidad y a permitir su comprensión." (2003, p. 43).

Además, la labor crítica también implica el reconocimiento constante de que las crónicas y demás modalidades de la propaganda política o de las llamadas historias oficiales, destinadas a configurar en nuestra América Latina una *leyenda dorada* de tipo fundacional para una sociedad excluyente, están comúnmente construidas mediante el recurso de la distorsión de la realidad histórica, ya que sus autores pretender rendir un homenaje a los llamados héroes patrios quienes son comúnmente los próceres de la gesta emancipadora o se trata, también, de "relatos hechos por encargo" en función de los intereses retóricos del poder y sus corporaciones para el logro de una identidad nacional sobre una "comunidad imaginada."

En consecuencia, la crítica interna de las fuentes que se propone es un ejercicio intelectual para desentrañar en este caso, las contradicciones y falsas premisas de la historia oficial, destinadas, por una parte, a justificar en cada momento la existencia del Estado nacional colombiano desde una narrativa que ensalza la prerrogativas de la capital y su hinterland a contravía de los legítimos derechos de autonomía política y autodeterminación de las distintas localidades y regiones que conforman a Colombia, como una suerte de periferia menospreciada. Por la otra, todo indica que el propósito definitivo de esta historiografía del poder es crear una matriz ideológica de *economía política*. Como bien explica Fontana:

La descripción del presente —producto obligado de la evolución histórica— se completa con lo que llamo, genéricamente, una "economía política", esto es: una explicación del sistema de relaciones que existen entre los hombres, que sirve para justificarlas y racionalizarlas —y, con ellas, los elementos de desigualdad y explotación de trabajos y funciones, que no solo aparece ahora como resultado del progreso histórico, sino como la forma de organización que maximiza el bien común. (Fontana, 1999, p. 10)

Pero no solo el sistema de relaciones existentes entre los hombres ha sido manipulada por la estrategia de "economía política" de la historia oficial colombiana, sino además, el de las relaciones asimétricas de poder que se dan entre las distintas regiones históricas que componen el panorama nacional; relaciones que objetivamente subordinan a las regiones y reducen dramáticamente su posibilidad de autonomía política para edificar la supremacía del poder central que produce y reproduce todo tipo de desigualda-

des, como se puede observar en el cuadro de asimetrías económicas y sociales de los siete departamentos del Caribe norcontinental colombiano: Guajira, Cesar, Magdalena, Atlántico, Bolívar, Sucre y Córdoba, donde las estadísticas corroboran la discriminación, el atraso y lo injusto del centralismo político y colonialismo interno del centro andino que se ejerce contra las regiones periféricas, veamos:

Cuadro No 1. Departamentos del Caribe norcontinental colombiano: Indicadores económicos y sociales, 2021. Fuente: DANE (2022). PIB por departamento.

| Departamentos | Poblacion | Aporte al P.I.B (%) | Indice de Pobreza | P.Extrema |
|---------------|-----------|---------------------|-------------------|-----------|
| Bolívar | 2.236.603 | 3,5 | 36% | 7% |
| Atlántico | 2.804.025 | 4,4 | 24,2% | 2,4% |
| Sucre | 972.350 | 0,8 | 41% | 7,5% |
| Cesar | 1.341.697 | 2,0 | 42,9% | 12,5% |
| La Guajira | 1.002.394 | 1,2 | 53,7% | 26,7% |
| Magdalena | 1.463.427 | 1,4 | 46,6% | 14,7% |
| Cordoba | 1.856.496 | 1,7 | 44% | 11,1% |

Lo anterior nos permite hacer un constructo del Caribe norcontinental colombiano como una

El Caribe norcontinental colombiano es, por derecho propio, una región natural con vocación autonómica histórica, que comprende un territorio extenso localizada en la parte norte de la república de Colombia, frente al Mar Caribe. Su límite es una poligonal geográfica natural, que integra las siete entidades territoriales, caracterizada por ser: una región biogeográfica, cuyo territorio fisiográficamente se encuentra delimitado por el paisaje natural de la llanura costera del mar Caribe y una cultura costeña común arraigada en los siete departamentos, que es distinta al resto del país.

El Caribe norcontinental colombiano es también una región Etno-anropológicamente, multicultural, polifuncional, socio-históricamente, identificada bajo la toponimia nuestra del Caribe norcontinental colombiano, para señalar la región conocida típicamente como costeña, representada por los siete departamentos del litoral Caribe señalado del norte continental colombiano.

Es una región ampliamente consolidada como tal y, como indicará Fals Borda: "Una región es fundamentalmente un espacio socio-geográfico con elementos físicos y humanos que le dan unidad y la distingue de otros, más que homo-

geneidad, es la integración de dichos elementos lo que determina la existencia de una región." (Fals, 1996, p.26). Por su parte, Mendoza acota: "La palabra región amplió su significado hasta a el concepto romano de gobierno y abarca [...] el significado geográfico de espacio físico y más tarde la acepción etno-anropológica de espacio cultural." (Mendoza, 1995, p. 59). Para Massiris: "[...] en su concepción primitiva el término región tiene una connotación política, es decir, una región es el espacio regido o gobernado por una autoridad. [...], hacen uso del término para indicar áreas o zonas de dominio." (Massiris, 1997, p.1)

Dicha Región Caribe tiene una población de 11.676.992 habitantes casi una cuarta parte de Colombia con un área superficial continental de unos ciento treinta y dos mil cuarenta y cuatro kilómetros cuadrados (132,244 km²), equivalentes al 11,6% del área del territorio nacional (DANE, 2018) y un PIB nacional del 14,43% (DANE, 2022), lo cual significa que el peso específico de la región norcontinental del Caribe en área y población no se puede subestimar. Sin embargo, concentra menos del 15% del PIB nacional.

Las asimetrías con otras regiones del país, que se han favorecido por el modelo político centralista andino, son evidentes. La capital del país, Bogotá, D.C, concentra una cuarta parte del PIB y tiene una población de 7,7 millones de habitantes, muy inferior a la de la región Caribe, Antioquia, otra región favorecida por este modelo político centralista, tiene una población de 6,6 millones de habitantes y participa con el 14,4% en el PIB nacional, casi igual al del Caribe norcontinental y; el Valle del Cauca, en la costa pacífica, tiene una población de 4,5 millones habitantes y concentra el 9,6% del PIB nacional (DANE, 2022), menos de la mitad de habitantes y un PIB superior al 70% de la región norcontinental Caribe colombiana .

Si sumamos la actividad económica de los tres departamentos señalados, que se han favorecido con este modelo político centralista injusto, se concluye que concentran alrededor del 50% de todo el Producto Interno Bruto del país y, por ende, han sido estas entidades territoriales las que más se han beneficiado con los frutos del desarrollo económico derivado del modelo centralista andino. Del mismo modo, El Caribe norcontinental tiene un rango de pobreza extrema del 9,88% (DANE, 2022) de los cuales el 73,9% se encontraba localizado en zonas urbanas y el 26,1% en el área rural (DANE 2018).

También, encontramos reflejadas estas asimetrías económicas en los indicadores sociales. Según el DANE (2022) de los diez departamentos más pobres de Colombia, cinco pertenecen a la Región Caribe (Guajira, Magda-

lena, Córdoba, Cesar y Sucre). La Guajira, que ha exportado miles de millones de dólares en carbón durante más de cuatro décadas, es el segundo departamento más pobre del país, con un indicador de pobreza monetaria de (53,7%), cuando la media nacional es de (27,0%), y las regiones más ricas mencionadas tienen indicadores de pobreza por debajo de la media nacional: Bogotá (12,4%), Antioquia (21,2%) y Valle del Cauca (20,4%). Y en cuanto a la pobreza extrema, también sucede lo mismo. En las regiones más ricas este indicador de pobreza extrema está por debajo del promedio nacional, así: Bogotá (2,5%), Valle del Cauca (5,1%) y Antioquia (5,7%).

La depredación de las riquezas de la región del Caribe norcontinental colombiano en detrimento de su población igualmente se manifiesta en otros indicadores de pobreza: el Índice de Pobreza Multidimensional (IPM) DANE, que mide la pobreza en cinco dimensiones, las cinco dimensiones de pobreza que muestra este indicador son: i) condiciones educativas, ii) condiciones de la niñez y la juventud, iii) trabajo, iv) salud; v) condiciones de la vivienda y servicios públicos. La Guajira, Magdalena, Córdoba, Cesar, Sucre y Bolívar; estos siete departamentos de la región Caribe, son parte de los ocho primeros con mayor pobreza multidimensional. Mientras, que el promedio nacional de este indicador es (19,6%) los siete departamentos mencionados superan de lejos este promedio nacional, como se muestra a continuación:

La Guajira tiene un indicador IPM de (53,7%), Magdalena (46,6%), y Córdoba (44%), Cesar (42,9%), Sucre (41%) seguido de Bolívar (36%) Atlántico (24,2%), cuya estructura económica de la región se representa en el 14,43% del PIB de Colombia, DANE (2022). A igual que en el resto del país, el sector económico mayoritario en la región es el sector de servicios, con una participación de (41,7%), le sigue el comercio al por mayor y al por menor (17,7%), la industria (11,0%), el sector de explotación de minas y canteras (8,3%), DANE (2018).

Es comprensible que una región autosuficiente por su potencial: ambiental-territorial, cultura y con ecosistemas estratégicos, para acercarse a un desarrollo sostenible óptimo, que soporte cualquier matriz de autonomía política territorial, se proponga entonces su independencia efectiva, de ahí el afán del autor para tratar de aportar a la discusión los insumos ideopolíticos que superen las carencias teóricas y metodológicas del pasado.

2. REFERENCIAS IDEOLÓGICAS

Por referencias ideológicas se quiere significar al conjunto de textos que desde su lectura sosegada hicieron posible nuestro aparato analítico y crí-

tico sobre la impronta del Estado nacional, en tanto, realidad histórica que limita el desarrollo de las propuestas para la autonomía política del Caribe norcontinental colombiano. Estas lecturas que se describen a continuación se centran en una crítica historiográfica o en la identificación del influjo ideológico que se propaga desde el discurso de poder, en sus múltiples dispositivos de saber y comunicación, para servir a los intereses de una identidad nacional o conciencia histórica a tono con la hegemonía del centro andino.

Destaca en un primer momento el trabajo de Torres (2011) que describe de forma magistral la función social de los mitos fundacionales de la historia de Venezuela, muy ligada a la historia de Colombia. Según Torres el mito como recurso historiográfico ficcional está presente en todas las sociedades humanas de una u otra forma. Básicamente estos se presentan en dos tipos particulares: *mitos re-unificadores, como el Estado nacional y mitos funcionales* que: "...como dijera don Manuel García Pelayo, contribuyen al sostenimiento de posibilidades y actitudes vitales y, con ello, al mantenimiento o cambio de situaciones existentes" (2011, p. 91).

Dentro del universo de la mitología historiográfica resalta el tópico del culto desmedido a los héroes y particularmente el llamado Culto a Bolívar (Carrera Damas, 1969). El problema del culto a Bolívar es que se proyecta una imagen avasallante en la cual se sintetizaron todos los esfuerzos de personas, colectividades y territorios para alcanzar la emancipación política lo que terminó configurando un relato según el cual es Bolívar, primero, y los proceres militares después, los principales protagonistas en el proceso de la construcción de la república. Al decir de Pino Iturrieta (2007) este culto debe ser interpretado como una forma particular de personalismo y puede ser utilizado para apalancar a caudillos autoritarios que personalizan de forma radical los procesos políticos, al tiempo que erosionan a la arquitectura del Estado de derecho:

Ya no se trata solo de un nexo entre un sujeto y sus seguidores, sino de la imposición de una autoridad individual y no pocas veces colectiva aprovechándose de circunstancias específicas de las cuales no surge una dependencia acogida sino impuesta por la fuerza... la adhesión no es corolario de factores como la simpatía que un hombre produce entre las muchedumbres, o de una atracción particular que se encumbra sobre las instituciones, sino de la desembocadura de un acto de violencia frente al cual no se puede reaccionar sin correr riesgo de trascendencia... (Pino Iturrieta, 2007, p. 32)

Así las cosas, queda claro que la historiografía patria crea las condiciones ideológicas de posibilidad para afianzar en los imaginarios colectivos el ejercicio de liderazgos autocráticos que no solo pueden estar representados

por personas concretas, sino también por *instituciones y regiones hegemónicas* en detrimento del resto del país. Es situación es explicada por Cardozo Galué (1998), el ilustre cultor de la historia regional como consustancial a las etapas de la historiografía:

- Proto-historiografía.
- Historiografía tradicional.
- Historiografía científica.

La primera etapa dentro de la evolución historiográfica de cualquier país está caracterizada por el conjunto de crónicas y relatos dispersos donde priva la información geoeconómica de viajeros y exploradores, tales como lo que visitaron Iberoamérica desde los siglos XVI al XIX, describiendo en su afán espacios, personas y comunidades, para ellos desconocidos, desde una profunda mirada eurocéntrica, cargada de sesgos y prejuicios por ante los modos de vida americanos. En un segundo momento, se imponen productos como las llamadas *historias patrias* que advienen desde los inicios de la república en el siglo XIX desarrolladas mediante la confección de mitos y leyendas que venían a justificar la emergencia del Estado nacional y a apalancar las primeras manifestaciones simbólicas de identidad nacional, esto es supra-regional y de conciencia histórica, pero no necesariamente de conciencia cívica.

Por último, es en los dominios de la emergencia de una historiografía científica y académica en el siglo XX, donde se estructura un proyecto historiográfico basado en el arqueo de fuentes fidedignas y en el uso de teorías y métodos adecuados, donde se aspira superar los mitos y leyendas infundadas mediante la racionalidad crítica, para construir una historia nacional no desde un centro artificial, sino desde la especificidad de las diferentes regiones históricas que conforman dialécticamente al panorama nacional. Se trata del reconocimiento de las regiones como: "(...) un espacio con especificidad y ritmos históricos propios, diferenciable, en cuanto a su dinámica y características fundamentales, del resto de los conjuntos regionales de las áreas vecinas..." (1989, p. 11).

3. DEL MITO DEL ESTADO NACIONAL A UN ESTADO NORCONTINENTAL DEL CARIBE COLOMBIANO

La creación de un nuevo Estado avalado no ya en una ficción historiográfica sino en las legítimas aspiración de autonomía radical y autodeterminación de una comunidad humana con plena conciencia de su situación en el mundo y, más aún, de sus grandes posibilidades de desarrollo integral, implica el inicio de

un arduo proceso político que al menos transcurre por cuatro etapas particulares: a) desarrollo de un clima de opinión general ganado al logro de la independencia; b) organización de la fuerzas emancipadoras en un programa político coherente de cara a la acción; c) consumación de la independencia y organización del nuevo Estado emergente y; d) estructuración del liderazgo político regional del nuevo Estado al calor de los desafíos y realidades que le toca vivir.

En la etapa a) no basta con el hecho de que una elite política, empresarial e intelectual este ganada al ejercicio del derecho de la autodeterminación, se necesita también que desde el punto de vista de la comunicación política, dimensión en la cual es importante: *lo que se dice, como dice y cuando se dice*, se le comunique efectivamente a la sociedad en general el alcance y significado de la independencia como nueva realidad de cara al progreso y como condición de posibilidad para superar cualquier vestigio de "nacionalismos sentimental" en los sectores populares que mantenga anclado a algunas personas y comunidades de la sociedad civil, en esta caso, con la idea de Colombia.

Sin un clima de opinión general favorable a la independencia y ganado al apoyo irrestricto para crear un nuevo Estado que combine, si es necesario, todas las formas de lucha: jurídicas, políticas, económicas e ideológicas, no es posible la emancipación ni, mucho menos, el asumir colectivamente los grandes desafíos y sacrificios que este proyecto puede implicar en el tiempo, incluso, para distintas generaciones de personas. Por su parte, la etapa b) organización de las fuerzas emancipadoras en un programa político coherente de cara a la acción, es crucial para el logro de la autonomía radical.

Sin la organización armónica más allá de sus tensiones y diferencias, de todas las fuerzas pro independencia, no es posible el logro del grande objetivo planteado. Para el proceso de organización es fundamental un programa político coherente en términos de objetivos, metas en el tiempo, visualización de capacidades, estrategias de lucha, movilización de personas, logística, conciencia de las limitaciones del movimiento, entre otros factores. En la construcción de un programa político así, se puede emplear herramientas analíticas como la metodología FODA, la cual permite visualizar sin sesgos: las amenazas, fortalezas, debilidades y oportunidades del programa político y de su agenda, de las circunstancias globales y del movimiento emancipador en general.

Un movimiento organizado como un bloque compacto, liderado por una vanguardia esclarecida a la altura de las duras circunstancias, estará sin duda a en la capacidad histórica de la etapa b) consumación de la independencia y

organización del nuevo Estado emergente. Tal como lo muestra la historia común de América Latina, el logro de la independencia política no es realmente el final del camino, es apenas el inicio de una nueva etapa en la cual la neo-república debe organizarse internamente desde el punto de vista, político, económicos y social para desmostar al mundo que es, en esencia y existencia, un proyecto sostenible en el tiempo y no un fracaso como país (país-fracaso).

En este proceso, la discusión del modelo político y económico más conveniente no debe ser simplemente una discusión intelectual, sino el resultado de un diagnóstico científico que pueda evidenciar, más allá de toda duda razonable, que es lo más conveniente para el nuevo país al calor de sus aspiraciones, necesidades y recursos. El diagnóstico sugerido evoca, por ejemplo, lo sucedido en 1936 en Venezuela con el llamado Programa de Febrero del general López Contreras mediante el cual se identificaron las grandes necesidades del país y se definieron, al mismo tiempo, con el plan trienal, políticas públicas coherentes para darles respuesta expeditas a estas problemáticas materiales y morales e impulsar, definitivamente, la modernización exitosa del Estado venezolano y la sociedad en su conjunto (Pacheco, 1984).

Por último, la etapa c) estructuración del liderazgo político regional del nuevo Estado al calor de los desafíos y realidades que le toca vivir, implica en la realidad histórica concreta la manifestación de que el nuevo Estado emergente tiene la capacidad no solo de ser un país promedio en términos de gobernabilidad política y gobernanza, sino además, de desarrollar un liderazgo, al menos regional, que logre superar con creces a la vieja formación nacional de la que era parte, como región relegada del ejercicio del poder; de lo contrario, la independencia política no tendría mucho sentido, sino se logra superar en un lapso perentorio los indicadores de progreso y bienestar de Colombia, ya que en buena medida la tesis de la independencia se sustenta en la promesa de impulsar al nuevo país a una etapa cualitativamente superior en el desarrollo de sus capacidades multidimensionales.

En lo concreto, la existencia de un Caribe norcontinental colombiano como un territorio de tierra firme o continental en el área del mar Caribe, puede sonar un poco exótico, toda vez que y, en general, se relaciona el término Caribe con la región del gran Caribe del océano Atlántico americano que contiene un universo de islas-países de múltiples lenguas. En este orden de ideas, se ha deslindando la parte del Caribe insular de las islas del archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, no sólo porque su

lengua y su cultura es diferente al Caribe norcontinental colombiano, sino porque los isleños raizales han emprendido su propia lucha autonómica.

De cualquier modo, adquiere vital importancia dentro de esta propuesta la caracterización de un Caribe norcontinental colombiano, como territorio natural y cultura particular, distinto en identidad y territorialidad al resto de las regiones del país. Igualmente, se destaca que el continente norte caribeño de Colombia, constituye por sí sólo, la base material de una sociedad que plantea legítimamente reivindicar su identidad política, para reclamar soberanía y autodeterminación como un problema histórico de tensión político-territorial-cultural, de carácter político autonómico, en el contexto teórico de lo que significa la libre autodeterminación de los pueblos, existentes dentro de una región natural, localizada en el espacio del territorio norte continental y marítimo del Caribe de la república de Colombia.

Esta región histórica que hemos denominado lógicamente como Caribe norcontinental colombiano está conformada por lo que hoy son siete departamentos o entidades territoriales: Guajira, Cesar, Magdalena, Atlántico, Bolívar, Sucre y Córdoba, colindantes sucesivos entre sí.

Lo expresado es la realidad histórica y material de unos territorios dentro de un país, donde una región (la andina hegemónica) asumió la centralidad, homogenizando la actividad política y económica en un proceso de intención de configurar un proyecto de Estado-nación en detrimento de otras regiones, como la región del Caribe norcontinental colombiano, que fue segregada y sometida a una inequidad en la distribución territorial de los recursos públicos, profundizando la brecha social entre el centro y las periferias regionales y originando, además, una dinámica de anomia política y administrativa que imposibilitó consolidar un Estado nacional en la república de Colombia (Horta Orozco, 2022). Es esa precisamente, una de las causas primarias donde subyace el carácter violento de la sociedad colombiana, en las dos últimas centurias de proyecto de nación.

En definitiva, el Caribe norcontinental colombiano es una región histórica que viene planteándose una autonomía radical en el contexto de una proclama de autodeterminación política y territorial, desde momentos de los inicios de la ocupación española, pasando por los periodos de independencia y de la república, librando una lucha externa e interna por los intentos de encontrar sus propias instituciones políticas independientes bajo la impronta de su cultura norcontinental caribeña, para erigirse en un Estado-asocia-

do¹ que no ha encontrado amalgamarse políticamente dentro del configurado actual Estado nacional de Colombia, por distintas causas y razones que conviene analizar en su momento.



Imagen No. 02. Mapa político base territorial del Estado norcontinental del Caribe de colombiano. Toponimia del autor para la investigación (Horta, 2022).

El planteamiento y formulación de la autonomía política radical del Caribe norcontinental colombiano que busca trascender el mito del Estado nacional colombiano y estructurar, en su decurso, un Estado norcontinental del Caribe colombiano, ésta determinado por tres hechos materiales relevantes: 1°. De connotación natural; 2°. Socio-cultural y un; 3° de carácter netamente político; fueron estos tres hechos los que originaron esta problemática de pretensiones políticas autonómicas en el marco de la emancipación y libre determinación de los pueblos, derecho que por lo demás no es negociable, ni se puede negar *a priori* por los intereses de poder del centralismo andino.

Por connotación natural se quiere enfatizar en la existencia de una territorialidad específica que agrupa en su interior un conjunto de comunidades humanas y coloca a su disposición deferentes tipos de recursos naturales,

1 Creemos que la versatilidad del Estado asociado es la mejor opción para edificar un nuevo país, ya que, entre otras cosas, le permitirá libremente a un conjunto de territorios y regiones participar como socios igualitarios en esta forma de Estado y de gobierno. En trabajos futuros se explicará de forma detallada cual es el sistema político que mejor respondería a un Estado marítimo como el que se quiere desarrollar.

humanos y geoestratégicos. Por su parte, la cuestión socio-cultural tiene que ver con la existencia de una identidad propia que, como recuerda Leal y Alarcón, ha sido negada por los intentos de fraguar una identidad nacional totalizante en una dinámica muy similar en Colombia y Venezuela:

(...) comenzando con un proyecto fraguado desde la capital político administrativa del país, luego de la independencia. A partir de ese momento, **comienzan a imponerse una serie de valores y pautas culturales a todo el país como si ellas reflejasen su totalidad, negando de esta manera los desarrollos culturales particulares y bien diferenciados de cada región.** (Leal y Alarcón, 2005, p. 3) (negritas añadidas)

Una de las consecuencias más notables de la negación sistemática de las identidades naturales de cada región histórica es el desprecio de su ser colectivo particular para tributarle a una historia nacional, artificial, que no es otra cosa que la historiografía de la hegemonía andina, en este caso, y sus personalidades destacadas. Esta situación de *genocidio de la memoria* nos lleva a configurar una política de emancipación como condición de posibilidad para, no solamente reivindicar las historias regionales y locales, sino también para deconstruir los mitos supuestamente benéficos (para la conciencia histórica e identidad nacional) de una historia centralizadora que oblitera derechos fundamentales de personas y comunidades por igual, como lo es el ejercicio de la autodeterminación y el goce de la soberanía.

CONCLUSIONES

Cuando se intenta discutir críticamente la idea del Estado nacional identificando para ello sus principales mitos y contradicciones, como condición de posibilidad para edificar la propuesta de estructuración de un nuevo Estado norcontinental del Caribe colombiano, emergen algunas conclusiones provisionales como las que se describen a continuación:

- El proyecto historiográfico nacionalista y centralizador de la historia patria de Colombia caracterizado por su poca cientificidad, su personalismo desmedido, su centralismo avasallante y su omisión sistemática de la participación de los colectivos sociales y regiones en el fenómeno emancipador significa, categóricamente, una construcción ontológicamente artificial, ya que carece de un ser verdadero y, epistemológicamente mitológica, porque no parte de un conocimiento certero de las diversas historias que deben conformar a lo nacional, sino más bien de un conjunto desordenado de mitos inconsistentes (Cardozo Galué, 1998).

- Los Estados nacionales no deben ser asumidos como una prisión en la que se somete a condena de cadena perpetua a comunidades, regiones y personas, se trata más bien como afirma Anderson (2006) de “comunidades imaginadas” conformadas por distintas territorialidades e identidades que nunca pierden su derecho de autonomía y autodeterminación, derecho que puede ser efectivo en cualquier momento de su historia por muy polemico que resulte para algunos.
- Desde los inicios del Estado nacional republicano en Colombia se han edificado relaciones asimétricas de poder entre el centro capitalino andino y las regiones periféricas, relaciones que objetivamente subordinan a las regiones y reducen dramáticamente su posibilidad de autonomía política para edificar la supremacía del poder central que produce y reproduce todo tipo de desigualdad en el acceso a los repartos de valores, materiales y simbólicos del país.
- El desarrollo de un pateamiento legitimante independentista de cara a la edificación del Estado norcontinental del Caribe Colombiano se trata de una propuesta que transita al menos por cuatros momentos diferenciables: a) desarrollo de un clima de opinión general ganado al logro de la independencia; b) organización de las fuerzas emancipadoras en un programa político coherente de cara a la acción; c) consumación de la independencia y organización del nuevo Estado emergente y; d) estructuración del liderazgo político regional del nuevo Estado al calor de los desafíos y realidades que le toca vivir.
- Por último, conviene aclarar que no es la intención del autor crear una matriz de opinión en los departamentos del Caribe colombino contraria a Colombia, ello, aunque históricamente el centralismo andino ha arremetido de forma irrespetuosa contra las formas de ser y hacer que identifican al “hombre caribe” (Lobo, 2018; Reales, 2008; Múnera, 1997). De lo que se trata aquí es de construir una autonomía radical en la región que posibilite sin más dilaciones el derecho a la autodeterminación para el logro de la soberanía plena del emergente Estado norcontinental del Caribe hoy colombiano. Esta situación no niega que en un futuro próximo de paz y de justicia se puedan mantener con la república de Colombia y, el resto del mundo, relaciones de amistad y respeto mutuo.

REFERENCIAS

- Anderson, B. (2006). *Comunidades imaginadas Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Brom, J. (2003). *Para comprender la historia*. México DF.: Grijalbo.
- Cardozo Galué, G. (1989). *Maracaibo y su Región histórica. El Circuito Agroexportador 1830-1860*. Maracaibo : Editorial de la Universidad del Zulia.
- Cardozo Galué, G. (1998). *Historia zuliana. Economía, política y vida intelectual en el siglo XIX*. Maracaibo: Editorial de la Universidad del Zulia.
- Carrera Damas, G. (1969). *El culto a Bolívar*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Carrera Damas, G. (2006). *Una nación llamada Venezuela*. Caracas : Monte Ávila editores Latinoamericana.
- Carrera Damas, G. (2011). *El bolivarianismo-militarismo, una ideología de reemplazo*. Caracas: Editorial Alfa.
- DANE-Departamento Nacional de Estadísticas de Colombia (2018). Censo Nacional de Población y Vivienda. Bogotá D.C.
- DANE Departamento Nacional de Estadísticas de Colombia (2022). PIB por departamento, Bogotá D.C.
- Fals Borda, Orlando (1996) *Región e Historia*. Bogotá D.C: Tercer mundo
- Fidias G., A. (2006). *El proyecto de investigación Introducción a la metodología científica*. Caracas: Editorial Episteme.
- Fontana, J. (1999). *Historia: análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona: Biblioteca de Bolsillo.
- Horta Orozco, J. (2022). *La autonomía política del Caribe norcontinental colombiano*. **Multiverso Journal**, 02 (03), 08-20.
- Leal Jerez, M., & Alarcón Pentes, J. (. (2005). *Antropología, cultura e identidad*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Lobo Alvis, A. H. (2018). *Políticas culturales en Colombia. La experiencia de la región Caribe*. Cabimas : Fondo editorial de la UNERMB.
- Losada, R., & Andres, C. (2008). *Enfoques para el análisis político Historia, epistemología y perspectiva de la Ciencia Política*. Bogotá: Universidad Javeriana.

- Massiris Cabeza, Á. (1997). *Ordenamiento Territorial, Región y Procesos de Construcción Regionales*. Revista Perspectiva Geografica. 01 (01), 12-28.
- Mendoza, A. (1995). *El Ordenador*. Bogotá D.C: Ecoe Ediciones.
- Morales, Y., Martínez, R., Castaño, L., & Parra, R. (2019). *Relecturas del Estado ¿reificación del orden sociopolítico o estructura auténticas de poder?* **Revista de filosofía**, 39 (93), 20-39.
- Múnera, A. (1997). *El Caribe colombiano en la república andina*. **Revista ecuatoriana de historia**, 10, 63-82.
- Pacheco, E. (1984). *De Castro a López Contreras Proceso social de la Venezuela contemporánea (Contribución a su estudio en los años 199-1941)*. Caracas: Editorial Domingo Fuentes y Asociados SRL.
- Pino Iturrieta, E. (2007). *Nada sino un hombre Los orígenes del personalismo en Venezuela*. Caracas: Editorial Alfa.
- Reales Utria, A. (2008). *El país caribe de Colombia* . Barranquilla: Editorial Galume.
- Rodríguez Zepeda, J. (2003). *El mito de la nación y otros abusos*. **Historia Mexicana**, LIII, (02), 559-568.
- Torres, A. T. (2011). *La herencia de la tribu Del mito de la independencia a la Revolución Bolivariana*. Caracas: Editorial Alfa.
- Villasmil Espinoza, J., & Jiménez Idrovo, Í. (2022). *El discurso de la unidad americana en tres tiempos. Independencia, organizacion nacional y antiimperialismo*. Maracaibo: Ediciones Clío/ Academia de la historia del estado Zulia.

LOS LÍMITES DEL CARIBE COLOMBIANO

Lewis Pereira*, Jorge Luis Barboza**

RESUMEN

Este artículo hace referencia a avanzar una hipótesis relacionada con la extensión o demarcación geográfica de una región cultural colombiana denominada "Caribe Colombiano". Se declara la existencia real del mismo a pesar de corresponder con una designación naturalizada de los habitantes de otras regiones de ese país y encontrarse sometida al juego de relaciones de poder entre regiones, encabezada por la misma región capital. Se refiere a una reflexión de carácter documental, pero a la vez autoetnográfica por el hecho de que los autores, son inmigrantes que residen desde hace cinco (5) años en dicha región provenientes de la región zuliana, Venezuela, en condición de inmigrantes; varias de las afirmaciones derivan de este lugar de enunciación. Este último es el mejor posible, habiendo vivido toda la vida del lado venezolano y residenciarse ahora en el denominado Caribe Colombiano. Se concluye en la probable existencia de un Caribe colombo-venezolano o de la continuidad del Caribe Colombiano más allá de la zona fronteriza entre Colombia y Venezuela, hacia territorio de este último, sobrepasando las fronteras entre ambos países.

Palabras clave: Caribe Colombiano, región cultural, región histórica, región zuliana.

THE LIMITS OF THE COLOMBIAN CARIBBEAN

ABSTRACT

This article refers to advance a hypothesis related to the extension or geographical demarcation of a Colombian cultural region called "Colombian Caribbean". It declares the real existence of the same despite corresponding to a naturalized designation of the inhabitants of other regions of that country and being subjected to the game of power relations between regions, headed by the capital region itself. It refers to a reflection of documentary character, but at the same time autoethnographic due to the fact that the authors are immigrants who have been residing for five (5) years in that region coming from the Zuliana region, Venezuela, as immigrants; several of the affirmations derive from this place of enunciation. The latter is the best possible, having lived all his life on the Venezuelan side and now residing in the so-called Colombian Caribbean. It is concluded in the probable existence of a Colombian-Venezuelan Caribbean or the continuity of the Colombian Caribbean beyond the border zone between Colombia and Venezuela, towards the territory of the latter, surpassing the borders between both countries.

Keywords: Colombian Caribbean, cultural region, Historical Region, Zulia region

* Antropólogo y sociólogo. Corporación Universitaria del Caribe CECAR. Mail: pereira.lewis@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5679-5074>

** Doctor en Educación. Licenciado en Letras. Investigador Junior, Minciencias, Colombia. Corporación Universitaria del Caribe CECAR. Mail: jorge.barbozah@cecar.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6743-428X>

INTRODUCCIÓN

Una problemática que se presenta cuando se habla del *Caribe Colombiano* es que se trata de una noción naturalizada dentro de ese país, por lo cual el colombiano promedio sabe de qué se trata cuando se le habla de ello y acepta que, efectivamente, esa región existe. Se habla de esta región desde siempre y se han llegado a atribuir características a sus habitantes. Como señala una antropóloga citando a otro científico de las ciencias sociales “Lo costeño... estaba relacionado con lo bullanguero, lo perezoso, carismático y astuto frente a lo bello, inteligente y recatado de lo andino” y de esto también participan los habitantes, sobre todo, de la capital del país, Bogotá (Pérez, 2008). Es decir, los “costeños” no sólo se caracterizan en ese imaginario social, sino que les asignan características opuestas al del habitante de los Andes, que es otra extensa región de Colombia, en el cual justamente se encuentra la capital del país, para jugar con la noción dualista de Civilización/ Barbarie. Los costeños se encontrarían más cerca de la barbarie y los andinos (incluidos los “paisas” y los bogotanos) de la civilización.

Formando parte, pues, de esos otros identificados por la población existe la pregunta de si se trata de una diferenciación establecida por otros intereses, o se podría tomar en serio para el análisis antropológico. En esta reflexión vamos a diferenciar las relaciones de poder y los dualismo políticos hechos razones de desagregación de extensas zonas del país, de una noción más relacionada con la ciencia social de *región cultural* para sostener que, si bien es cierto que dicho sesgo existe por parte de la población, el liderazgo político y algunos intelectuales, y que en esto se encuentran presentes relaciones de poder hegemónicas por parte extensos sectores sociales de la capital del país, si es sostenible la idea del Caribe Colombiano como región cultural.

Para tener éxito en esa tesis tenemos que hacer dos (2) tipos de cosas, a saber, realizar una definición adecuada del término Región Cultural, y desde ella colocar para la discusión algunas evidencias que dejen ver que la definición es aplicable al Caribe Colombiano y a otras regiones de Colombia y Venezuela; además, hacer ver que dichas evidencias en forma de manifestaciones culturales se presentan en una extensa zona que existe y que analizaremos del lado colombiano y venezolano. En ese sentido, definiremos una región cultural como un territorio en el que existe una homogeneidad estructural de saberes y prácticas que la diferencian de otros territorios por esa misma característica, y que se expresa en diversos ámbitos de la vida social que pueden cubrir la religiosidad, formas de habla o idioma, pasado histórico compartido,

valores y personalidad cultural; se dirá que los referentes simbólicos que comparten los habitantes de una región cultural cubren los componentes básicos y articuladores de configuración cultural (Arocena y Gamboa, 2011).

Esta definición obliga de inmediato diversas aclaraciones. Ciertamente, la cultura no ocupa necesariamente un territorio de manera que se tenga que decir que ella siempre puede ser demarcada territorialmente, sino que la cultura puede hacer referencia a un grupo interconectado (que se comunica) y que constituyen una comunidad de rasgos culturales, pero que se encuentra dispersa por el mundo, por lo cual la cultura no es lo mismo que región cultural, que si alude necesariamente a un territorio. Si se afirma que la cultura ocupa siempre un espacio, entonces, ambas nociones serían equivalentes y redundante, la diversidad cultural sería una diversidad de regiones culturales esparcidas por el mundo.

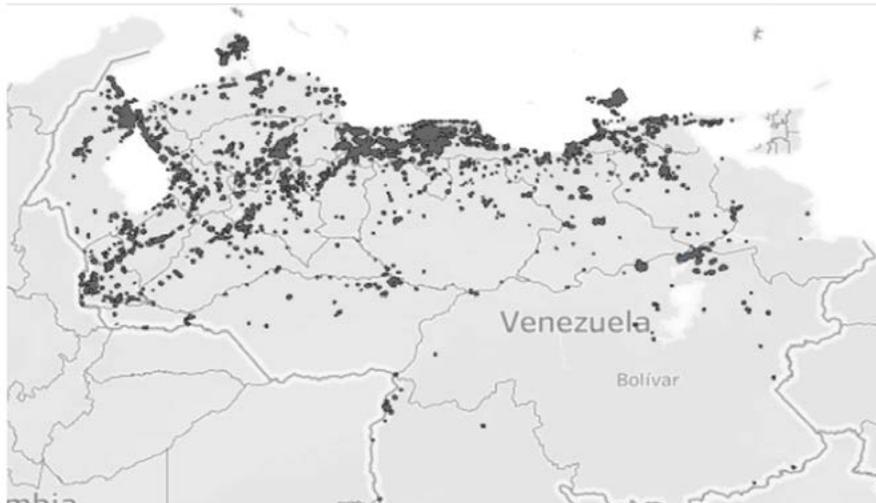
La existencia de regiones culturales tampoco obliga a una identidad que corresponde con el espacio que ocupa y de la cual sean conscientes sus habitantes, al menos no en el sentido de que la identidad se refiere a lo que identifica un colectivo (Grimson, 2010). Es decir, puede ser que una región cultural lleve asociada una identidad de sus habitantes que corresponda con la misma, pero puede ser que no suceda; cultura e identidad son fenómenos diferentes. Si los dos se consiguen juntos está bien, pero la homogeneidad y comunidad estructural puede ser leída sin ella. Dejaremos el término región cultural para hacer referencia a las culturas contenidas *dentro* de un territorio. Desde luego que definida de esta manera una región cultural no tiene por qué ser sentida como tal hacia dentro y tampoco por las miradas *Etic* que se encuentran por fuera, y mucho menos, portar las características que los demás le asignan.

Un último criterio de definición es lo que tiene que ver con la cercanía de la noción de región cultural con la de región que manejan los geógrafos y economistas, incluso científicos de la geología. Habitualmente, se entiende como región una región natural con características particulares frente a las demás, desde sus características geológicas o porque forma parte de una división político-administrativa de un Estado o de una Nación. Siendo así es fácil entender como región cultural una zona que ha sido dividida de esa manera por un gobierno, que los economistas miran como una región económica o que los geólogos observan que se trata de un territorio con rasgos que no tienen los demás, o que se encuentre aislado geográficamente. Y es que ciertamente, si una región cultural posee, a la vez, esas otras características

(se encuentra aislada geográficamente o tiene un ecosistema particular) eso debe ayudar a reforzar la comunidad compartida de rasgos culturales, si se piensa que esta situación tiene un carácter histórico y ha durado el tiempo suficiente. En todo caso, ocurre muchas veces que las regiones culturales son a la vez regiones naturales, sociales y económicas (Arocena y Gamboa, 2011). Incluso puede ser que grupos racializados hayan sido segregados territorialmente, como ocurre en el caso colombiano, y eso forme parte de una región cultural. Veamos las características que pudieran estar presentes en lo que pudieran ser las regiones culturales de Colombia y Venezuela.

LAS REGIONES CULTURALES DE COLOMBIA Y VENEZUELA

En Venezuela no existe un término equivalente a “Caribe Colombiano”, es decir, “Caribe Venezolano”, al modo en cómo se usa en Colombia, la población no tiene consciencia de eso, no se habla del Caribe venezolano como una región cultural, aunque eso esconde realidades. Existe una región que parece cumplir la misma función. Hay que ver esto con más detalle: la mayor parte de la población venezolana se concentra en la costa del Mar Caribe, en la zona norte, y varias regiones económicas. En épocas recientes se ha estimado la distribución espacial de la población de acuerdo con metodologías emergentes que aprovechan las imágenes de satélite que confirman esta idea (ver siguiente ilustración).

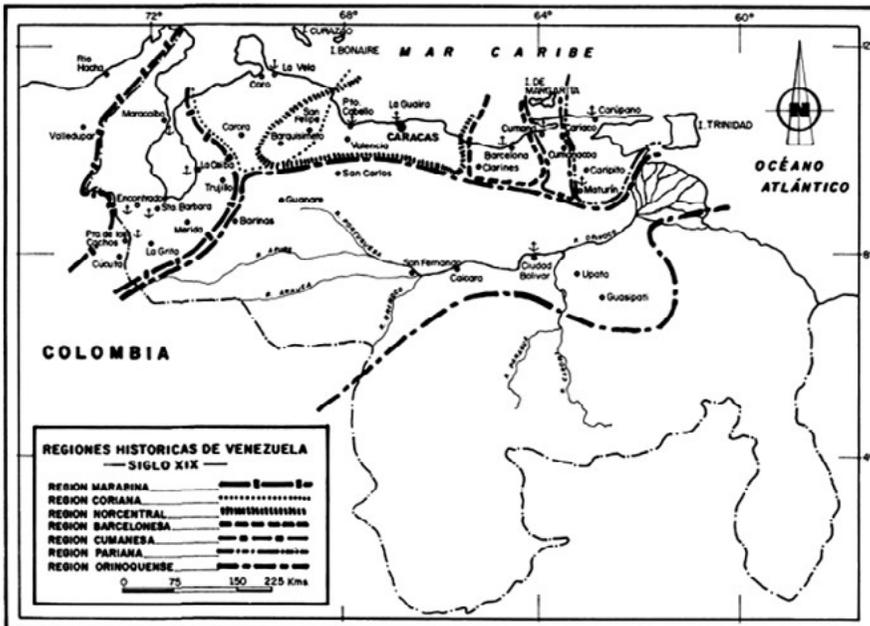


Esta realidad esconde, sin embargo, una división del país en “regiones históricas”, como las denominó el profesor Germán Cardozo Galué (2010), que significó una dinámica de ocupación del espacio y una manera de confi-

guración de la nación venezolana. Como sostiene este experto en la materia, el que se tenga que pensar en dicha conformación en términos de región histórica obedece a evidencia empírica que se relaciona con lo siguiente:

- Hubo una relación directa de la monarquía española con estas regiones y sus ciudades de referencia
- El espacio de la capitanía general de Venezuela, la porción del territorio sobre la que luego se conformó el país, recibió un fuerte influjo de suerte de ciudades-Estado que centralizaban la actividad social y económica
- Las diferentes regiones siguieron la regionalización previa de sociedades indígenas prehispánicas
- La conformación de regiones históricas fue reforzada por la autonomía productiva de cada una de ellas frente a los intentos de conformar un Estado-Nación único.

Las *regiones históricas*, para el caso venezolano, son las siguientes:



En este caso, se habrían formado históricamente la Región Marabina (que giraba alrededor de la ciudad de Maracaibo), la Región Coriana (alrededor de la ciudad de Coro), la Región Norcentral (con Caracas como capital), la Región Barcelonesa (que giraba alrededor de la ciudad de Barcelona), la Cumanesa (alrededor

de Cumaná y la isla de Margarita), la Pariana (relacionada con el Golfo de Paria) y la Orinoquense (que incluía los llanos venezolanos) (Cardozo Galué. Germán, 2010). La Región Marabina significaba un circuito agroexportador que incluía los Andes venezolanos y el nororiente de Colombia, y esto ayudó a consolidarla.

En Colombia, en cambio, lo que se entiende como Caribe Colombiano, es una región que los demás reconocen como tal y que, por razones históricas, concentra una parte de los afrodescendientes del país y la mayor parte de la población indígena, es decir, que se corresponde con una zona de segregación poblacional racializada; por otro lado, se encuentra alejada de la capital, ubicada más hacia el sur, por lo cual resulta fácil hablar desde ella del Caribe Colombiano, como Otro lejano. Se trata de la zona norte del país mientras que la capital, Bogotá, se ubica al sur. Esto puede observarse en el siguiente mapa:

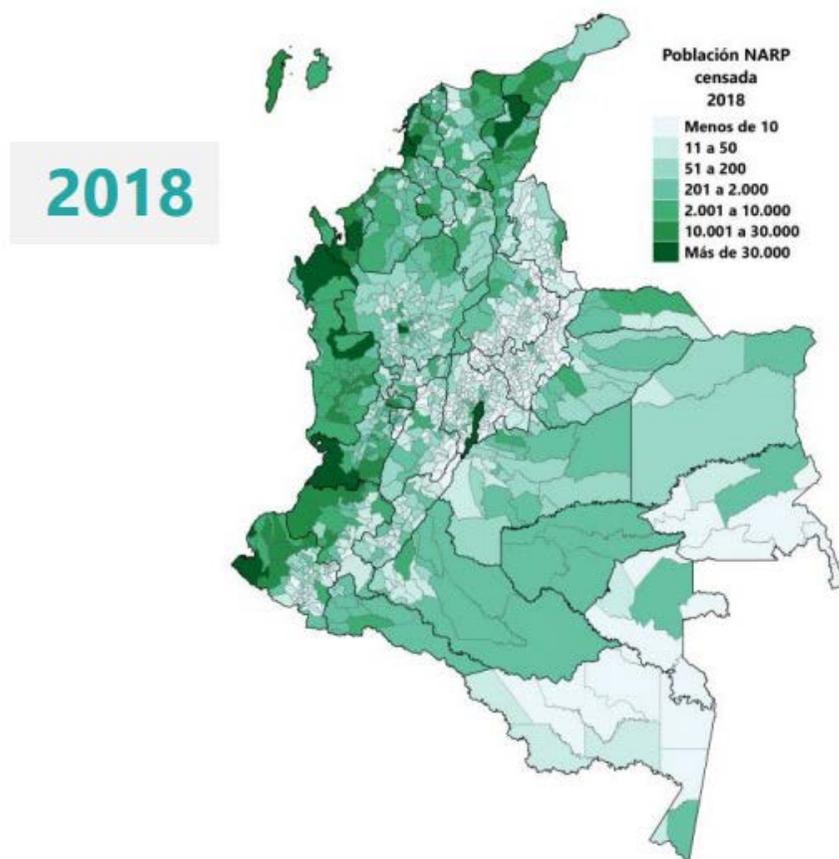


Ilustración 1. Población afrocolombiana según censo de 2018. Fuente: (DANE, 2019b)

Las zonas más oscuras representan las de mayor concentración de población de origen afro, la capital se encuentra en el centro del país. La población de origen afro se encuentra en la costa. Lo que se entiende de forma naturalizada como Caribe Colombiano cubre aproximadamente el área indicada en la ilustración 2:

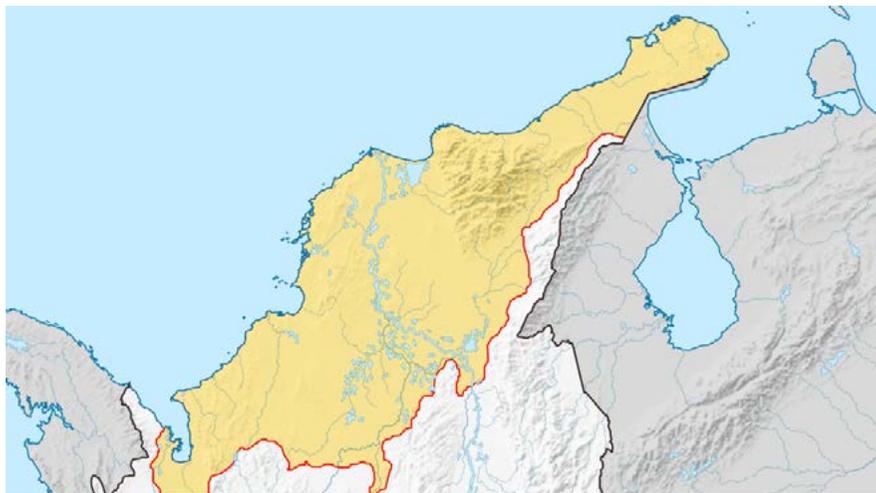


Ilustración 2. Zona aproximada que cubre el Caribe Colombiano. Fuente: (Cajal, 2018)

Comúnmente se acepta que se corresponde con una región natural y que está conformada por siete departamentos, a saber, La Guajira, Atlántico, Cesar, Magdalena, Bolívar, Sucre y Córdoba. La región limita por el norte con el Golfo de Venezuela o golfo colombo-venezolano. La zona concentra la mayor cantidad de indígenas de las etnias Wayuu y Zenú, la primera con 380.460 individuos, según el último censo realizado en Colombia en el 2018, y la segunda con 307.091 individuos, lo que representa el 36% de la población indígena del país (DANE, 2019a). Se debe agregar, además, a los Kogui, los Arhuaco, los Wiwa y los Kankuamos, habitantes de la sierra nevada de Santa Marta (un accidente geográfico en forma de serranía que se encuentra muy cerca del mar caribe), que, según el último censo, suman 85.719 miembros.

Del lado venezolano, en la frontera con esta región, existe una continuidad con la etnia Wayuu, que transita indistintamente por toda la Península de la Guajira entre ambos países. Los miembros de esta habitualmente no entienden de nacionalidades y es frecuente que posean documentos de identidad de ambas nacionalidades, lo cual les facilita el tránsito de mercancías. Es tan numerosa esta etnia que, del lado venezolano, el habitante de Maracaibo ha mantenido una relación histórica muy prolongada e íntima con aquella; de

hecho, la mayor parte de los wayuu se han asimilado al estilo de vida criollo y asisten rutinariamente a la ciudad. Se estimada que se trata, igualmente, de la etnia más numerosa en Venezuela. Otras etnias que se encuentran del lado venezolano y en la frontera con el Caribe Colombiano, son los Añú, Yukpa y Barí, y en cuanto a la presencia afro se cuenta con diversos asentamientos históricos en el sur del lago de Maracaibo, ricas en tradiciones. Es la zona en la cual se encuentra la Región Histórica Marabina, ya señalada.

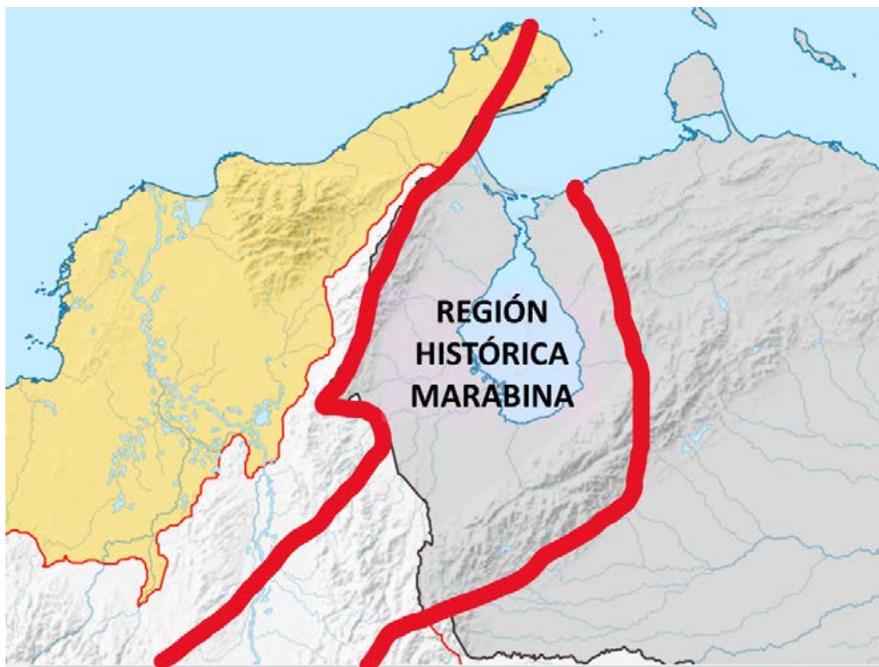


Ilustración 3. Región cultural Marabina (Maracucha). Fuente: Propia

Al norte se encuentra la península de la guajira, en el centro el Lago de Maracaibo y hacia el sur un conjunto de comunidades de origen afro, entre las cuales se encuentran Bobures, Gibraltar, Palmarito, Son José y Santa María.

LA REGIÓN HISTÓRICA MARABINA

La posibilidad de una continuidad cultural del Caribe Colombiano hacia la Región Histórica marabina se refiere a una zona fronteriza. Se puede empezar a visualizar gracias a las lógicas históricas en las que participó la región. Se debe hacer notar de inmediato, el mal estado de las vías de comunicación con el resto de las ciudades venezolanas y el hecho del circuito comercial que tenía, que incluía la producción cafetalera de los andes venezolanos y

del nororiente de Colombia que se encontraban todavía más al sur del Lago de Maracaibo; esta producción salía hacia las islas de Curacao y Aruba y no a Caracas como cabría esperar (Cardozo Galué, 1991)

En este caso, como se imaginará, hacemos referencia a una época en la cual no había transporte aéreo ni terrestre dentro de Venezuela, sino a través del Mar Caribe, lo cual fue la realidad de todo el siglo XIX. A lo largo de ese siglo lo normal para el puerto de Maracaibo era ver salir barcos a diario con destino a Curacao cargados pasajeros, café, cueros y otras mercancías como plátanos y caña de azúcar, y esto era comercio internacional. La isla de Curacao pertenecía a Holanda. El comercio era tan intenso que se entendía que la capital comercial de Maracaibo era Curacao, incluso los jóvenes de las familias más ricas acudían a la isla a estudiar el bachillerato y había una sucursal de un conocido liceo de la ciudad allá. Las mujeres acudían a los centros hospitalarios de la isla, ya que se encontraban mejor dotados y se comenta que un conocido intelectual de la localidad, Jesús Enrique Lossada, había nacido allá (Matos Romero, 1989). La cercanía de la ciudad de Maracaibo con Curacao puede verse en la siguiente imagen:



Ilustración 4: Ubicación geográfica respecto a Curacao

Esto significó para Maracaibo un real aislamiento comercial respecto de la capital de Venezuela, Caracas, y su papel central en el comercio de café que se originaba en los Andes Venezolanos y en el norte de Colombia, por lo cual ciudades como Cúcuta y Bucaramanga se encontraban integradas (del lado de Colombia), al igual que San Cristóbal. El Lago de Maracaibo era la vía de comunicación por excelencia, con el punto de contacto situado hacia el sur de este, con un sistema de puertos que permitía la recolección del café

del norte de Santander. Las firmas alemanas realizaban directamente ese comercio hacia el exterior (Cardozo Galué, 2005).

Este comercio se apoyaba en una red de vías ferroviarias que partía de Cúcuta, en Colombia, y finalizaba en "El Gran Ferrocarril del Táchira". Una investigación nos recuerda hechos adicionales:

Cúcuta por su excelente ubicación geográfica, *mantenía un dinámico corredor de exportación a través del río Zulia*; los fondos no escaseaban para la construcción de caminos y las normas fiscales de la época preveían el cobro de un impuesto que ascendía al valor de un centavo por cada kilo de sal vendida, sumas destinadas al desarrollo, mantenimiento y apertura vial. *La topografía cucuteña era favorable para la construcción de vías hacia Venezuela* toda vez que el índice de precipitaciones anuales era mínimo y la mano de obra abundaba, en muchos casos incluso gratuitamente y sin esperar contraprestación alguna (Pradilla, 2012)

Había un hecho histórico de fondo y era que durante el proceso de independencia de España y como resultado de una realidad mucho más antigua, el Zulia (nombre formal de la región del lado venezolano) se convirtió en un Departamento de la Gran Colombia, frente a los departamentos de Venezuela, es decir, que tempranamente el Zulia mantuvo su independencia de Venezuela, y esto incluía a Riohacha, hoy en día territorio colombiano (Domínguez Ossa, Chaparro Mendivelso, y Gómez 2006). De hecho, para 1824 los departamentos de Venezuela y Zulia eran distintos; los otros eran Quito, Guayaquil, Asuay, el Cauca y el Istmo de Panamá. El Zulia era una suerte de nación independiente.

LAS REGIONES CULTURALES DE COLOMBIA Y VENEZUELA

Es posible asimilar o colocar en relación de equivalencia la mayoría de las regiones de ambos países, al menos en cuanto a los criterios naturalizados que se encuentran en la mente de sus pobladores, es decir, de acuerdo con el imaginario social que existe para mirar hacia el interior. Se trata de códigos que sirven para valorar las diferentes provincias. Del lado venezolano se encuentra, por ejemplo, las regiones de los llaneros, los gochos (andinos), caraqueños, orientales y los maracuchos; del lado colombiano, lo que identifican sus habitantes, incluye a los llaneros, los paisas, cachacos y los caribeños. En ambos países se podría decir que al interior cada nación se divide por territorios y eso sería aceptable, no se confunden de ninguna manera los gochos con los caraqueños o los maracuchos del lado venezolano, o los paisas con los cachacos o los caribeños del lado colombiano.

Entre estas apreciaciones de tipo *Emic* se pueden sostener apreciaciones *Etic* para recordar categorías propuestas por Marvin Harris (1994) que permitan abrirnos paso entre los juicios de valor colectivos y los dualismos éticos que sirven para crear regiones opuestas y valoraciones despectivas (Pereira, Falcón, y Vera, 2008). Por muchas razones se podría sostener que la región cultural del llano venezolano es básicamente idéntica a la región de los llanos orientales y que, como antes hemos hecho notar para la mayoría de las regiones culturales, coincide que una sola región ecológica. Para empezar, se cultiva el mismo tipo de musicalidad (el joropo y géneros relacionados), el mismo tipo de tradición laboral (la faena asociada a la cría de ganado vacuno) y se podría decir que el mismo tipo de personalidad cultural. Como lo recuerda un conocido folclorista colombiano, algo que se podría decir para ambos países es que “los cantos, el baile del joropo, la carne asada y las hayacas; el coleo o toros coleados, son las más conocidas manifestaciones del folclor” (Martín, 1979). Muchos elementos son comunes como el uso de ese tipo de guitarra de cuatro cuerdas que en Venezuela se conoce como “cuatro” y el arpa para la interpretación de los géneros musicales, así como el traje de faena pastoril, la forma como se baila el joropo y demás. Los estudios sobre musicalidad hablan de las semejanzas (Calderón, 2015).

Hacer referencia a todas las regiones excedería los propósitos de esta reflexión, por lo que sólo se hará notar que las nociones de “caribeño” y maracuco guardan semejanzas en cuanto a lo que se afirma en ambos países sobre las características de sus habitantes. En Bogotano por su lado, y en Caracas, por el otro, se refiere al caribeño y al maracuco sucesivamente como pueblerino, de mal hablar, carismático, bullanguero y poco disciplinado, y en ese sentido, como un opuesto al habitante de la capital. Sería de la misma manera poco instruido y de modales poco refinados (Pérez, 2008). En ese sentido, se diría que se trata de personajes equivalentes en el imaginario colombiano y venezolano, y eso incluye el dialecto, como variante del habla o idioma estandarizado del español. Ahora es necesario aprovechar un punto de vista *Etic*.

“LOS CARIBEÑOS VENEZOLANOS”

Sobre el dialecto maracuco se puede decir que posee similitudes con el existente en el Caribe Colombiano. La pronunciación de la “s” es un rasgo similar que tiene que ver con la pronunciación debilitada de esta consonante, sobre todo cuando va seguida de una consonante. Los estudios indican que se refiere a la aspiración del fonema /-s/ en posición implosiva y que, adicio-

nalmente, es propio de las tierras bajas del Caribe la confusión de vocales, por ejemplo, de la /-r/ con la /-l/ (Castro y Malaver 2016). En el Departamento del Cesar, en Colombia, que limita con la región zuliana de Venezuela (se trata de departamentos que se encuentra uno al lado del otro), la forma como se pronuncia el fonema /-s/ es bastante similar, mostrando la tendencia a perderse cuando va seguida de la serie /b, d, y, g/. Contrariamente, en las tierras altas de los Andes venezolanos, se tiende a exhibir “una pronunciación cuidada de las consonantes en posición final de sílaba y de palabra” (Castro y Malaver, 2016).

Las similitudes entre Valledupar y Maracaibo, incluyendo Barranquilla, se hacen notar en algunas muletillas que son de uso común y diversas palabras que tienen un significado parecido o idéntico como cantaleta (habladera), billuyo (para significar dinero), “las frías” (para hacer referencia a las cervezas), cachivache (objetos deteriorados de escasa utilidad), “papi” (para trato informal entre hombres), “maginate” (en lugar de imagínate), achicopalado (sobre quienes se sienten tristes o débiles), llaman “icotea” a la tortuga morrocoy (*Chelonoidis carbonaria*), usan la palabra “guineo” para referirse a un tipo de cambur, etc. El uso de “primo” para nombrar al Otro (esto puede incluir forasteros) es muy interesante porque se trata del uso de un término de parentesco aplicado al trato social generalizado; en la guajira es posible observar un fenómeno semejante, y eso para el lado colombiano o venezolano.

LA GAITA

Por lo que se refiere a la musicalidad tenemos paralelos entre el Caribe Colombiano y el territorio zuliano del lado venezolano. Existe un género predominante en ambos lados, aunque más del lado venezolano, denominado “gaita” que se refiere a un toque de tambores acompañados por coros. En ambos lados se utiliza el término gaita y algunos les parecen géneros distintos por razones que tienen fundamento, a saber, a pesar de que la gaita del Caribe Colombiano tiene como protagonista a un tipo de flauta indígena (que es la que propiamente se denomina “gaita”) y en el lado venezolano este instrumento no se utiliza, o se le utiliza de forma ocasional bajo la forma de otro tipo de flauta; el término incluye variaciones del lado venezolano que guardan relación con lo que el Colombia se entiende como gaita. En efecto, la variante denominada “gaita de tambora” en Venezuela posee profundas afinidades con ritmos existentes en el Caribe Colombiano, vinculados a la gaita, a pesar de que no se les aplica esa denominación.

En Colombia, ciertamente, la presencia de esta flauta se toca por pares, que allí se entiende como “macho” y “hembra”, a lo que se agregan los tambo-

res; del lado venezolano la denominada *gaita de tambora* puede utilizar una sola flauta, a veces también un clarinete, pero se parece más a un canto que se conoce del lado colombiano como bullerengue. De hecho, se podría decir que la afinidad del ritmo no tiene que ver necesariamente con los nombres, lo que significa la gaita son cosas distintas en ambos lados, pero las variantes asociadas si guardan relación. Se trata, pues, de un grupo de ritmos relacionados donde el término “gaita” se utiliza para recordar los orígenes comunes, se trata de sincretismos en ambos lados entre aportes indígenas y culturas afro.

El uso de del término al instrumento ocurrió en la colonia, cuando los españoles vieron tocar a los indígenas el mismo y lo asociaron al sonido y forma de ejecución de la gaita española, pero esto resultó bastante arbitrario. Es la manera como el instrumento quedó bautizado (Escobar, 1985). Luego se agregaron los tambores de origen afro con algunos de sus toques característicos y el género fue configurando variantes. Lo que se debe tener presente es que todos estos ritmos aparecieron en la zona que cubre la península de la Guajira, Valledupar, la Sierra Nevada de Santa Marta y las costas del Lago de Maracaibo, que se caracteriza por una mezcla de grupos de origen africano con población criolla y una muy numerosa población indígena, y que de ellos emergieron todas las formas de gaita y toques como el bullerengue. De hecho, lo que luego se conoció como la Cumbia y Vallenato (que en estos países se tiene como la música típica de Colombia) proviene del mismo origen. La región se trata de un laboratorio social y cultural para diversas de estas manifestaciones.

Los protagonistas son las poblaciones afro del norte de Colombia, sobre todo las más cercanas a la península de la Goajira, los indígenas de filiación Arahuaca (muy numerosa) y la población criolla que asimiló todo aquello (Pereira, 2014). El término “Vallenato” se relaciona con “Valledupar”, considerada su cuna, y el término gaita a un instrumento indígena que luego cedió su protagonismo a los tambores y ritmos africanos.

Los géneros principales en el caso venezolano se refieren a la gaita de tambora y la gaita de furro: la primera más conocida en el sur del Lago de Maracaibo, entre las comunidades negras, que emplea para su ejecución una flauta y en la que las mujeres son las protagonistas. La gaita de tambora es cantada por mujeres y esto la conecta con el bullerengue que, antiguamente, en el área de influencia de Cartagena se relacionaba igualmente, con musicalidad femenina. Las cantadoras y las gaitas se encuentran relacionadas (un análisis de los versos de las cantadoras puede verse en Silva Caraballo, 2016),

y el sentido de la tradición también. Se trata de festejos para el divertimento asociados por lo general al culto a un santo, para amanecer cantando y bailando, para la picaresca criolla y los acontecimientos de las comunidades. Años atrás ese era el sentido originario que se vivía en comunidades como La Boquilla, Cartagena, en los días en los que se festejaba el culto a San Juan y en Venezuela, en la región zuliana, cuando se celebraba a San Benito, un santo negro de la iglesia católica, asumido por los palenques y comunidades de origen afro del sur del lago de Maracaibo. Todavía hoy en día, se tocan gaitas, se canta y se baila en honor a San Benito; del lado venezolano, en poblaciones como Palmarito, la permanencia de la gaita de tambora se asociada a una lucha simbólica entre esta y los ritmos que acompañan a San Benito, teniendo como "armas" unas banderas y los tambores. Las fiestas de San Benito son de lo más pintorescas porque la estatuilla del santo ("imagen del santo") se le lleva en procesión por las calles al ritmo de los tambores, mientras se le baña con ron que también consumen los asistentes (un estudio de la festividad puede verse Suárez 2004; Queipo *et al.* 2013).

LA RELIGIOSIDAD DEL CARIBE COLOMBO-VENEZOLANO

Otro elemento importante tiene que ver con la religiosidad. En el norte del lago de Maracaibo predomina una forma de gaita más relacionada con los villancicos navideños. Se le denomina *gaita de Furro* y se encuentra asociada al culto a la que, curiosamente, es también la patrona de Colombia, es decir, "Nuestra Señora de Chiquinquirá". Esto incluye la veneración al mismo tipo de reliquia consistente en una pintura del siglo XVI. En el caso colombiano la pintura fue encargada a Alonso De Narváez y en el venezolano se trató probablemente de una réplica de dicha pintura de las tantas que se realizaron por la época en el área de Tunja. Una base de datos interesante de la Universidad de los Andes, Colombia, documenta la sobrevivencia de, al menos, ocho (8) de las mismas, casi todas ubicadas en la ciudad de Tunja, lugar donde originalmente fue pintada hacia el año 1562 (ARCA, 2022).

En Maracaibo el culto llegó a comienzos del siglo XVIII, según cuenta la tradición, y se debe al encuentro de una "tablita" con la pintura flotando en las aguas del Lago de Maracaibo; lo cual, en realidad, tiene un carácter simbólico y recoge varios significados sobre los que hay que detenerse para entender mejor. Que la reliquia provenga del Lago tiene un profundo sentido que se relaciona con los habitantes de la ciudad para los cuales el lago significa el espacio natural donde moverse, el medio para comunicarse con

el exterior y el topónimo a partir del cual entender el espacio. Por ejemplo, para estos el gran espacio se divide entre la “costa oriental” (que serían los Otros) y el nosotros que sería por deducción la costa occidental.

El encuentro de la “tablita” (con la pintura de la virgen y que se entiende como milagrosa) se podría entender como una “donación” de las aguas del lago, la virgen vino del lago. A lo que hay que agregar que quien la rescató fue una humilde mujer de pueblo. La similitud de las pinturas colombiana y venezolana puede apreciarse en la siguiente imagen:

IMAGEN COLOMBIANA



IMAGEN VENEZOLANA (MARACAIBO)



Ilustración 5: Comparación de reliquias colombiana y venezolana

En ambos casos, la pintura incluye a tres (3) personaje con la virgen María en el centro, del lado izquierdo San Antonio de Padua con el niño Jesús sobre un libro, y en el lado derecho San Andrés sosteniendo también un libro con la mano derecha y una cruz con la mano izquierda. Según se cuenta, esta particular disposición se debió a quien encargó el cuadro, el encomendero Antonio de Santana que, al parecer, no incluyó al fraile Andrés Jadraque, al menos en la fase temprana de aparición del culto, como se cree habitualmente (Martínez y Otálora, 2019).

Resulta interesante observar que las similitudes van más allá del cuadro. Cuando la veneración a la virgen de Chiquinquirá aparece en Maracaibo, ya tiene más de un siglo en el área de Bogotá, en un espacio que incluye tres ciudades, o, mejor dicho, dos ciudades y un poblado indígena, Tunja, Santa Fe de Bogotá y el “pueblo de indios de Suta”. El cuadro se lo disputaban los tres lugares e iba de un sitio a otro en pujas de poder. Al parecer, habiendo aparecido el culto en el área indígena, en una capilla que se encontraba allí,

que estaba bastante despoblada y que luego pasó a llamarse Chiquinquirá, la reliquia recibió un impulso improbable con una “peste” que asoló la región en 1587; se trató de sarampión y viruela (Martínez y Otálora, 2019). Ocurrida la primera “renovación”, es decir, la restauración milagrosa de la pintura que había sido abandonada y colocada en un depósito cuando María Ramos la rescató y aconteció el “resplendor” (la pintura se iluminó repentinamente de forma milagrosa), acto acontecido el 26 de diciembre de 1786, y encontrándose la región en medio de la pandemia, comenzaron a reportarse los milagros atribuidos a la reliquia. Es decir, el culto comenzó cuando la peste también lo hacía, y esa coincidencia colocó la reliquia en un momento en el que se la necesitaba. Según se comenta, los milagros comenzaron a sucederse, como lo asegura un documento escrito algunos años después:

Comenzó la ciudad a experimentar los milagrosos efectos del patrocinio de esta Soberana Señora, pues con el haber llegado a la ciudad fue Nuestro Señor servido de desterrar las tinieblas de la tristeza y sombras funestas de la muerte; viéndose y observándose de que los desahuciados se levantaron sanos y continuándose la novena iban a la iglesia a dar las gracias a Dios y a su Santísima Madre por cuya intercesión habían conseguido la desesperanzada salud; esta se fue adelantando de manera, que a los nueve días ya estaba casi extinguida la peste y era muy raro el que moría (Tomar, 1694, citado por Martínez y Otálora, 2019)

La rápida desaparición de la peste se le atribuyó a la reliquia y al hecho del compromiso y disciplina que observó la población en rendir sus votos, de lo cual formó parte la población indígena.

Al tiempo que la delegación de Tunja llegó a Chiquinquirá, se presentó el cacique de Tinjacá, quien pidió que la imagen pasara por su pueblo a cambio de 4.000 tejas para la iglesia. Alonso, cacique de Chiquinquirá, se opuso con su gente a que sacaran la imagen. El doctrinero explicó que los vecinos de Tunja la llevaban por la peste “de que moría mucha gente”, la pedían “para rogarle que fuera intercesora de su precioso hijo de aplacarla; quedaba la palabra de que presto, la devolverían”. Puesta en andas, bajo palio, a hombros de sacerdotes, salió la imagen de Chiquinquirá acompañada de devotos. Los indígenas salían al camino a verla y guardaban yerbas y hojas como reliquias del lugar por donde transitaba. En Tinjacá, bajo flores de campo fue llevada a la iglesia, le rezaron letanías y salves para luego pasar la noche en Suta (Martínez y Otálora, 2019)

Los indígenas de Tinjacá ofrecieron 4.000 tejas, los peregrinos (entre sacerdotes y fieles) marcharon descalzos de una población a otra y los rezos nunca cesaron; como se comenta, había ocasiones en que la pintura pasaba

la noche en Suta. Realmente se difundió por todos lados que la pintura hacía milagros y protegía contra la peste, lo cual quedó reforzado con una nueva peste que asoló a la misma región en 1633, denominó "la Peste General", y a pesar de todo, ni que decir, terminó que reducir la población indígena en más del 80%, según reporta una investigación que estima que el número de indígenas en la provincia de Tunja pasó de 230 mil a poco más de 47 mil habitantes (Martínez y Otálora, 2019).

La gravedad de las crisis sólo debe indicarnos la desesperación por la que pasaron las personas en aquellos días, y la necesidad de algún milagro, las dos crisis de peste fueron muy contagiosas. Cuando a finales de octubre de ese año se realizó una sentida procesión "los pueblos de indios se esmeraban en recibir la imagen bajo arcos de flores y frutas, estandartes, pendones, velas, cruz alta y niños de las doctrinas por la calle", cientos de enfermos se vieron tendidos por las calles en el suelo, los sacaban de las casas, para poder tener algún tipo de contacto con la "santa reliquia" (Martínez y Otálora, 2019).

Según parece, pues, desde sus comienzos, el culto a los indígenas, el mismo vocablo "Chiquinquirá" se refiere a un término Chibcha, fue un niño indígena el que vio el *resplandor* de la pintura durante el milagro de diciembre de 1586 (el primero), el mismo que restauró "milagrosamente" la pintura para entonces deteriorada, fue el niño indígena el que alertó a su madre y a María Ramos sobre la extraña luz, y como comentan otros investigadores, se refería a una zona donde ya había, desde tiempos inmemoriales, un fuerte culto dual de origen Chibcha a la madre agua y a la madre tierra; esta última denominada Bachué "la deidad femenina más importante entre los indígenas de Colombia" (Reyes, 1987 citado por Vences, 1999). Bachué residía en la laguna de Iguaque que, por esa misma razón, ya era un centro de adoración, ofrendas y peregrinación antes de la "diosa cristiana" Chiquinquirá, y se le asocia también a un santuario situado en la laguna de Fúquene que se relaciona con la población de Chiquinquirá (Vences, 1999).

No es extraño, por lo tanto, que en la citada región, lugar en el que tuvo desarrollo el culto prehispánico a Bachué, se hayan levantado múltiples sitios de veneración católica al grado de que ahí se localiza el 80% de los santuarios marianos de Colombia, encabezados por el de Chiquinquirá (Vences, 1999)

Y por si quedan dudas hay que recordar que la simbología del "resplandor" asociado al inicio del culto a la virgen de Chiquinquirá tenía como antecedente las narraciones Chibcha sobre la diosa Bachué que hizo *resplandecer*

también la tierra cuando emergió de la laguna de Iguaque (Florez, García, y Bohórquez, 2011). Es decir, este particular fenómeno puede hacer referencia a la aparición de Bachué, o para decirlo de un modo más preciso, a la trasposición (sincretismo) entre la aparición de Bachué y el de la virgen de Chiquinquirá. Es decir, el resplandor no debe ser interpretado en un contexto cristiano de significación, sino en un contexto Chibcha de significación.

Todo esto ya había ocurrido cuando el culto llega a Maracaibo, Venezuela, y le aportó sus códigos básicos, a saber, la reliquia sobre la cual recrear el culto (una réplica de la pintura de Narváez hecha en Tunja) y el simbolismo del resplandor. Si esto ocurrió en 1709 ya habían transcurrido más de 100 años. La tradición marabina se fundamentó en los mismos códigos identitarios del culto, una mujer (anciana lavandera) de origen humilde que consiguió la pintura flotando en las aguas del Lago de Maracaibo (la misma reliquia que en la narrativa bogotana) que luego fue desestimada o echada a un lado (al igual que en Chiquinquirá) y quizás por ello mismo, la toma por sorpresa y resplandece, con lo cual se restaura milagrosamente. Se supone que esto ocurrió el 18 de noviembre de ese año. El paralelismo de las narraciones tiene los mismos cuatro (4) símbolos, a saber, el relativo a la humilde mujer, el relativo a la reliquia (la misma pintura), el que tiene que ver con desestimar la pintura y el resplandor. No único que faltó, en este caso, fue la referencia al elemento indígena que no aparece expresamente en la narrativa marabina o venezolana.

Sin embargo, esto también es aparecen porque eso ocurrido después, y si quedó unido a la tradición. Se debe recordar que a la virgen de Chiquinquirá se le conoce en Venezuela como la "chinita" y ese era el apelativo o apodo que se utilizaba localmente a "guajiros" o miembros de la etnia Wayuu. El término "chinita" es, por lo tanto, un diminutivo de miembro de la etnia Wayuu, o para ser más preciso, de mujer miembro de la etnia Wayuu, por lo que el símbolo queda de nuevo reconstituido. De nuevo se hace referencia a la mujer y al elemento indígena, y al ser de esta manera, y esta es la conclusión lógica, a la deidad católica se le entiende como "un desplazamiento semántico hacia la figura femenina" (Florez et al., 2011). Es más no se trata de una significación implícita, a la virgen de la chinita en Maracaibo también se le conoce como como la *virgen Guajira*, que es otra forma de llamar a los Wayuu.

La lectura que se debe hacer de estos datos no es que la virgen de Chiquinquirá se refiere a un culto propiamente caribeño o relacionado con el Caribe Colombiano, sino que los intercambios desde Colombia hacia la re-

gión zuliana eran intensos y que los indígenas fueron grandes aportadores en la conformación de manifestaciones expresadas radicadas en el Caribe. Tuvieron un papel estelar en la musicalidad de la región y también en su religiosidad, es probable que, de alguna manera, los indígenas hayan hecho llegar el culto hasta las costas del Mar Caribe habiendo madurado inicialmente en la zona de Chiquinquirá, o que si no es así, intervinieran para apropiárselo y sincretizar en ello, sus símbolos y sus deidades femeninas, tanto como lo hicieron la música. Por algo se trata, tanto en Colombia como en Venezuela, de la región con mayor número de indígenas. En el Caribe Colombiano y en la región zuliana el culto a las vírgenes ha sido especialmente intenso, entre las más importantes se encuentran la virgen del Carmen, muy importante en toda la zona, la virgen de la Candelaria, y la virgen de Chiquinquirá. El hecho de que no se trate de la misma deidad sólo oculta las similitudes, se trata de deidades femeninas indígenas, lo que si le daría homogeneidad a la región.

LO QUE DICE LA COMIDA

Otra semejanza relacionada entre las dos regiones que comparamos tiene que ver con su gastronomía tradicional, los sabores y olores que se asemejan para el visitante que pasa de un lugar a otro. El "patacón", por ejemplo, es considerado autóctono en Cartagena de Indias y también en Maracaibo. Se trata, en este caso, de plátano verde frito en aceite y aplastado para que parezca una tortilla. Los maracuchos consideran a su ciudad como la cuna del patacón y lo mismo dicen los cartageneros. En esta última sirve para acompañar otros alimentos, en la primera se aprovecha como plato principal en la condición de patacones rellenos.

Sobre esto es necesario el establecimiento de algunos principios: La gastronomía tradicional utiliza, según parece, *prototipos* que pueden ser definidos como modelos a partir de los cuales otros platos se preparan, es decir, que muchos aprovechan algún principio esencial del modelo para ser preparados. La idea la tomamos de la lingüística y en verdad, sólo hace referencia a un patrón básico que sirve para elaborar platos tradicionales, el prototipo indica a qué debe parecerse ese plato (Padilla, 2005). La idea es interesante porque no sólo se refiere a algo material como puede ser la comida, sino al asunto semántico de las significaciones.

Ya algunos antropólogos se han dedicado a teorizar sobre las posibilidades comunicativas de la comida en términos de ser potadoras de mensajes del pasado o de las condiciones sociales en las cuales emergieron.

“La acción de comer no sólo es ingerir, masticar y tragar, sino que cada vez que se mire un platillo, se olfatee o se deguste, también se está teniendo contacto directo con el pasado, con la herencia cultural y con los caminos recorridos por un pueblo a lo largo de su historia” (Silva, Tania; Fernández, 2008)

En el caso venezolano “la arepa rellena” representa uno de esos modelos, es decir, que la forma como se presenta cumple la función de un patrón básico. Dado que existen en ese país regiones en las cuales la arepa no se consume rellena, como el Estado Trujillo, hacemos solamente referencia al modelo de arepa que sirve para rellenarse. Como se trata del patrón predominante en el área de Maracaibo, sería natural que el patacón se comiera de la misma manera y no fuese un acompañante de otros ingredientes como ocurre, por ejemplo, en Cartagena. Es decir, allí la forma de la arepa rellena no se utiliza como se puede constatar, los cartageneros consumen mayoritariamente la arepa frita y si viene rellena, como la “arepa de huevo”, lo es desde antes de ser preparada. En Maracaibo un patacón se parece, en su forma final de presentación, a una arepa rellena.

Otro tanto ocurre con la tradicional hayaca venezolana que puede ser tenido como un tamal de época de navidad, es decir, como un alimento estacional, y que tiene su correlato en el Caribe Colombiano bajo la forma del “pastel”. Se trata de un preparado envuelto en hojas de “Bijao” (*Calathea lutea*) que son unas hojas grandes en las cuales se le cocina, aunque en el lado venezolano se trata de un guiso de varias carnes envuelto en una masa de harina de maíz y en el lado colombiano, a una mezcla de arroz con pollo. Cuando se trata del Caribe Colombiano, al destapar el pastel y retirarle las hojas, se consigue una mezcla de arroz con carne, sin una cubierta de harina de maíz. En el lado venezolano está fuertemente asociado a la Navidad, en el lado colombiano no tanto, aunque si recuerda en algo a esta época del año.

Lo que permite hablar de la función del arroz en el Caribe Colombiano como modelo. En este caso, se trata del patrón básico para ordenar otros platos y el prototipo, lo que en Maracaibo es la arepa, lo es en el Caribe Colombiano el arroz, es decir, funciona como un pan. Acompaña todas las comidas y es la base para muchas de ellas, por ejemplo, sirve para acompañar los otros alimentos de la cena, por las tardes, lo que en Maracaibo se hace con la arepa. Si es cierto que el tamal se prepara con arroz, no deja de ser un tamal envuelto en hojas vegetales, de hecho, la apariencia es la misma y para saber lo que contiene se le debe descubrir.

Se puede ver en el caso de los “bollos” denominados así en el caso colombiano, y los preparados que se denominan “salpicón”, que refieren a nombres locales, pero que se trata del mismo plato. El conocido “bollo de Mazorca” del lado colombiano, se le denomina “guapita” de lado venezolano, se trata de una masa de maíz tierno envuelto en las hojas del mismo maíz. El salpicón corresponde al conocido “mojito maracucho”, se refiere a la carne de pescado desmenuzada y acompañada con arroz. Así ocurre en ambos lados.

Cabe mencionar, del mismo modo, el gusto por las comidas preparadas con leche de coco, o conocidas como “comida en coco”. En el área de Maracaibo sirve para la preparación de carnes silvestres como conejo, el chigüiro, cerdos salvajes y otras carnes no tan silvestres como chivo y pescado, lo que en el Caribe Colombiano es idéntico. Se diría que el gusto por la comida en coco es común en ambas zonas. En Cartagena se prepara el “arroz de coco”.

Lo que se afirma con esto no tiene que ver con el hecho de que sólo en estas regiones se consuma este tipo de platos, de hecho, por ejemplo, una versión de las “guapitas” o “bollos de mazorca” se consigue en Chile, en el cono sur del continente americano, y diversas regiones de Venezuela y Colombia, se trata más bien del “sistema de comidas” como un todo. Este conjunto de platos *juntos* se consigue sólo en estas regiones, por lo cual se trata de una *configuración gastronómica*. En Caracas y en Bogotá se pueden consumir bollos de mazorca, pero no en el medio de la configuración local que se consigue en el *Caribe Colombovenezolano*. Un comensal puede comer una hamburguesa norteamericana en una ciudad africana cualquiera, pero allí debe ser recontextualizada o mirada con criterios identitarios diferentes; en verdad, no se trata de la misma hamburguesa. Cuando se acompaña de otras comidas locales, se trata de otra hamburguesa. Es decir, la gastronomía no puede ser mirada en términos de platos aislados como si hiciesen referencia sólo a lo material, la gastronomía tradicional es un sistema de símbolos que utiliza códigos lingüísticos para denominar los platos, pero también sus acompañantes, así como los sabores y olores. Se puede comer suero de vaca en copas de vino, pero no será lo mismo que hacerlo en envases de totumo en el llano venezolano y en el contexto social correspondiente. El rodear un alimento de un contexto diferente, obliga a una lectura semiótica distinta. Es un sistema de “textos gastronómicos–musicalidad–religiosidad–personalidad cultural”.

A MODO DE CONCLUSIÓN

De acuerdo con lo dicho es probable que exista suficiente evidencia para sostener que el territorio entendido del lado colombiano como “Caribe Co-

lombiano" se extienda hasta Venezuela, hasta la región conocida como Zulia, y quizás un poco más allá, en la medida en que las fronteras culturales no son tan definidas como las que son de carácter político administrativo. Esta hipótesis facilita la comparación de ambas zonas, al considerarlas una sola, y permite una mejor caracterización como región cultural. permite entender mejor su musicalidad, gastronomía, dialectos predominantes, religiosidad y probablemente, también, personalidad cultural, de tal manera de ver que el papel de las comunidades afro del sur del lago de Maracaibo tuvo una influencia que va más allá de la frontera de Venezuela, o que las relaciones entre Valledupar y Maracaibo son más profundas de lo que parece. Tal y como la etnia Wayuu une las dos fronteras por tener una península que no tiene fronteras, así mismo ha ocurrido con otros intercambios. La hipótesis sobre la "región histórica marabina" apoya con datos las razones por las cuales debe ser considerada de esta manera. No es algo reciente sino muy antiguo.

La región se asemeja, de hecho, a los llanos en el sentido de que representa un *continuum* entre la parte oriental colombiana y occidental venezolana y aunque este tema no fue tratado aquí, resulta bastante obvio. Un punto de partida esencial aquí es que las fronteras jurídico-políticas entre países no demarcan las fronteras culturales y que la conformación histórica decide la constitución de estas últimas.



Ilustración 6: hipótesis sobre la extensión del Caribe Colombiano. Fuente: Propia

El Caribe Colombovenezolano se refiere a una comunidad de códigos, subjetividades y prácticas de raíces afro, arawakas, chibchas y españolas que, a pesar de poseer múltiples diferencias locales, mantiene un sustrato esencial, de carácter estructural, que permite tenerla, como han sospechado mucho, con una región cultural diferenciada del resto, tanto del lado venezola-

no como colombiano. Las especificidades locales dentro de ella no deberían llamar a confusión, la homogeneidad no puede llegar hasta los detalles más específicos, si en Venezuela la gaita refiere a un género musical muy distinto, aparentemente, a lo que significa esto en el Caribe Colombiano, eso no debe impedirnos ver las raíces comunes de ambas manifestaciones, por ejemplo, con la gaita de tambora o los toques de San Benito, o lo que ocurre con otras tantas manifestaciones no abordadas aquí como la similitud de personalidad cultural. La homogeneidad a la que se refiere la tesis de cualquier región cultural se refiere a elementos estructurales. En fin, la tesis sobre el *Caribe Colombovenezolano* podría verse geográficamente en la siguiente ilustración:

Cierto que la tesis se encuentra en proceso de construcción y se requiere mucha investigación para detallarla o arreglarla, pero es altamente creíble a partir de las evidencias que existen.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARCA. (2022). Colección Mariología. ARCA Arte Colonial.

Arocena, Felipe, y Gamboa, Martín. (2011). *Marco Conceptual e Hipótesis de Trabajo para la regionalización cultural*. En Felipe Arocena (Ed.), **Regionalización cultural del Uruguay** (1.a ed., Vol. 1, pp. 17-44). Montevideo, Uruguay: Universidad de la República. Recuperado de: www.manosanta.com.uy

Cajal, Alberto. (2018, enero 17). Regiones culturales de Colombia. www.lifeder.com. Recuperado el 5 de noviembre de 2022 de: <https://www.lifeder.com/regiones-culturales-colombia/>

Calderón, Claudia. (2015). *Aspectos Musicales del Joropo en Venezuela y Colombia*. **Música Oral del Sur**, (12).

Cardozo Galué, Germán. (1991). *Maracaibo y su región histórica: el circuito agroexportador, 1830-1860*. Maracaibo, Venezuela: Editorial de la Universidad del Zulia.

Cardozo Galué, Germán. (2005). *Maracaibo y su circuito agroexportador en el siglo XIX*. **Memorias: revista digital de historia y arqueología desde El Caribe**, 2(4), 5.

Cardozo Galué, Germán. (2010). *Regiones históricas, independencia y construcción de la nación venezolana*. **Académica**, 2(3), 1-35. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3748165>

Castro, Thais, y Malaver, Irania. (2016). *División dialectal del español venezolano: estudio dialectológico perceptivo*. **Dialectología**, (16), 19-43.

- DANE. (2019a). *Comunicado de Prensa: Entrega de Resultados Población Indígena Censo Nacional de Población y Vivienda CNPV-2018*. Bogotá, Colombia.
- DANE. (2019b). *Población Negra, Afrocolombiana, Raizal y Palenquera. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*. Bogotá, Colombia.
- Domínguez Ossa, Camilo, Chaparro Mendivelso, Jeffer, y Gómez, Carla. (2006). *Construcción y deconstrucción territorial del Caribe Colombiano en el siglo XIX*. **Scripta Nova: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales**, (10), 75. doi:10.1344/sn2006.10.1282
- Escobar, Luis A. (1985). *La música precolombina*. Caracas, Venezuela: Fundación Universidad Central. Recuperado de: http://www.academia.edu/download/36747895/La_musica_precolombina.docx
- Florez, Dilia, García, Nelly, y Bohórquez, Diana. (2011). *De la mujer a la virgen María: desplazamiento semántico de la figura femenina*. Trocadero. **Revista del Departamento de Historia Moderna, Contemporánea, de América y del Arte**, (23), 151-163. doi:10.25267/Trocadero.2011.i23.08
- Grimson, Alejandro. (2010). *Cultura e Identidad: dos nociones distintas*. **Social Identities**, 16(January), 63-79. Recuperado de: <http://www.ram-wan.net/restrepo/identidad/Cultura e Identidad-grimson.pdf>
- Harris, Marvin. (1994). *El materialismo cultural*. Barcelona (España): Alianza Editorial.
- Martín, Miguel angel. (1979). *Del folclor llanero :: Obras generales*. Villavicencio, Colombia.
- Martínez, Abel, y Otálora, Andrés. (2019). *Una celestial medicina. La Virgen de Chiquinquirá y las pestes de 1587 y 1633 en Tunja*. **Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia**, (50). Recuperado de: <http://200.31.24.9/index.php/procesos/article/view/1657/1458>
- Matos Romero, Manuel. (1989). La Reapertura de la Universidad del Zulia y la Participación de la FEV, SZ. *Entrevista*. Maracaibo.
- Padilla, Xosé. (2005). El problema del patrón básico desde la teoría de prototipos (su aplicación al orden de palabras en español). *LEA*, 27.
- Pereira, Lewis. (2014). ¿Cómo se transforma una tradición cultural o los Orígenes de la Gaita Zuliana? *Blog La Cultura Ausente*. Recuperado de: http://laculturaausente.blogspot.com/2014/12/como-se-transforma-una-tradicion_26.html

- Pereira, Lewis, Falcón, Nelimar, y Vera, Mirian. (2008). *Dualismo del espacio, historia y ecología en los pueblos de agua del sudeste del Lago de Maracaibo, Venezuela*. **Boletín Antropológico**, 2(073). Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=71217219004>
- Pérez, Ginna. (2008). «La nación» *El Caribe Colombiano imaginarios y relaciones hegemónicas*. **Jangwa Pana**, 7(1). doi:<https://doi.org/10.21676/16574923.115>
- Pradilla, Olga. (2012). «El ferrocarril de Cúcuta 1876-1960: expresión de unos cambios regionales» Trabajo para optar al título de Magister en Historia. Pontificia Universidad Javeriana.
- Queipo, Ernesto Mora, Jerez, Morelva Leal, Queipo, Jean González, y de Mora, Dianora Richard. (2013). *Los mitos de San Benito en la identidad de las comunidades afrovenezolanas*. **Opcion** (Vol. 29).
- Silva Caraballo, Cecilia. (2016). *Modos de producción y circulación en el bullerengue desde cantadoras mayores e intérpretes jóvenes. Estudio de caso*.
- Silva, Tania; Fernández, Carmen. (2008). ¿Cómo Comunica la Comida?: Una Perspectiva Semiótica. *Investigación Científica*, 4(2), 1-15.
- Suárez, Carlos. (2004). *Los Chimbángueles de San Benito*. Caracas, Venezuela: Fundación de Etnomusicología y Folklore del Consejo Nacional de la Cultura, Venezuela.
- Vences, Magdalena. (1999). *Orígenes del culto a Nuestra Señora de Chiquinquirá*. **Estudios Latinoamericanos**, 4(5), 87-93. Recuperado de: <https://revistas.udenar.edu.co/index.php/rceilat/article/download/3775/4471>

CANTOS DE ARRULLO Y ESTUDIOS DECOLONIALES: LA NATURALIZACIÓN DE LAS EPISTEMES DOMINANTES O CÓMO SE HEGEMONIZA DESDE LA SUTILEZA DEL CANTO

Cecilia Montero Gutiérrez*

RESUMEN

En nuestra América, las músicas se mezclaron con todo lo que significó el proceso de colonización, articulándose diversas sonoridades propias de los diferentes contingentes humanos que poblaron estas tierras; y, aunque la fuerza de los conquistadores logró establecer una hegemonía social y cultural, no obstante, los grupos subalternizados lograron incorporar su capital cultural para dejar evidencia de un proceso que aunque asimétrico, no fue aséptico o inmune a la dinámica de los intercambios culturales. Esta evidencia pretendo mostrarla en los cantos de arrullo, que expresan visiones de la configuración de tres culturas y dos mundos: la cultura negra, india y española, y, el mundo eurocentrado y el de la periferia. Los cantos de arrullo hacen referencia al tema de dormir a los niños, razón por la cual son un medio privilegiado para la introyección de mensajes y representaciones que definirán más adelante su identidad social, y como cada sociedad tiene una representación particular de lo que es ser hombre o mujer y el lugar que deben ocupar, es aquí donde los cantos de arrullo revisten una gran importancia para los estudios decoloniales: a partir de los mensajes expresados repetitivamente en nanas y canciones, se va instalando una representación del tipo de persona que se *es* y del *lugar* que deberá ocupar en la clasificación social del trabajo. A partir de ese reconocimiento, un "tipo" de episteme dará orden y sentido a todas sus acciones. Por tal motivo presento una revisión de cantos de arrullo en Venezuela y otros

* Educadora Musical, Conservatorio de Música José Luis Paz. Licenciada en Educación Integral, Mención Educación Estética, Universidad Cecilio Acosta. Magíster Scientiarum en Antropología Social y Cultural, Universidad del Zulia. Doctora en Ciencias Humanas, Universidad del Zulia. Neuroeducadora, Centro Internacional de Capacitación Profesional. Profesora de la Licenciatura de Antropología de La Universidad del Zulia. ctmontero@hotmail.com/ cmontero@fec.luz.edu.ve

países latinoamericanos, desentrañando los significados expresados para develar cómo opera la *colonialidad* desde el mundo de la tradición, las memorias musicales, y la intimidad del encuentro madre/hijo en canciones con las que cientos de generaciones hemos crecido y soñado.

Palabras clave: cantos de arrullo, colonialidad del poder, representaciones.

LULLABY SONGS AND DECOLONIAL STUDIES: THE NATURALIZATION OF THE DOMINANT EPISTEMES OR HOW IT IS HEGEMONIZED FROM THE SUBTLETY OF THE SONG

ABSTRACT

In our America, the music was mixed with everything that the colonization process meant, articulating various sounds typical of the different human contingents that populated these lands; and, although the force of the conquerors managed to establish a social and cultural hegemony, nevertheless, the subalternized groups managed to incorporate their cultural capital to leave evidence of a process that, although asymmetric, was not aseptic or immune to the dynamics of cultural exchanges. I intend to show this evidence in the lullaby songs, ones, which express visions of the configuration of three cultures and two worlds: black, Indian and Spanish culture, and the Eurocentric world and that of the periphery. Lullaby songs refer to the theme of putting children to sleep, which is why they are a privileged medium for the introjection of messages and representations that will later define their social identity, and since each society has a particular representation of what it is to be man or woman and the place they should occupy, it is here where lullabies are of great importance for decolonial studies: Based on the messages repeatedly expressed in lullabies and songs, a representation of the type of person one is and the place they should occupy in the social classification of work is installed. From this recognition, a "type" of episteme will give order and meaning to all their actions. For this reason, I present a review of lullaby songs in Venezuela and other Latin American countries, unraveling the meanings expressed to reveal how coloniality operates from the world of tradition, musical memories, and the intimacy of the mother/son encounter in songs with the that hundreds of generations have grown and dreamed of.

Keywords: lullaby songs, coloniality of power, representations.

INTRODUCCIÓN

Presento una revisión de la práctica del arrullo en Venezuela y otros países latinoamericanos desentrañando los significados expresados en los cantos que se utilizan para este fin, develando cómo opera la *colonialidad*, concepto que describe un fenómeno histórico más complejo que el colonialismo, del cual nace, pero se diferencia de éste porque perduró tras la constitución de los Estados nacionales a través de diversos mecanismos político/ideológicos/epistémicos que producen y reproducen las diferencias étnicas y división social del trabajo extendiéndose hasta nuestros días. La decolonialidad por tanto, es un movimiento que busca visibilizar las epistemes subyacentes que sostienen la colonialidad del poder/saber, planteamientos promovidos por el grupo Colonialidad/Modernidad constituido por Aníbal

Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, entre otros. Bajo estas consideraciones pretendo mostrar cómo la colonialidad se reproduce y se naturaliza en nuestras prácticas cotidianas y en los arrullos específicamente. El abordaje metodológico lo he realizado desde el paradigma cualitativo, apoyado en la metodología etnográfica, asumiendo con Velazco y Díaz de Rada que, por *etnografía* se puede entender muchas cosas incluso incompatibles- pero en última instancia, puede ser entendida como un modo de concebir la investigación, "como una serie de operaciones que suponen un tratamiento especial de la información desde su captación hasta la producción de un texto escrito". (Velazco y Díaz de Rada, 1997:10). Estas operaciones pasaron por la etnografía de texto (Velazco y Díaz de Rada, 1997), etnografía virtual (Hine, C. 2004) análisis de cantos de arrullo, así como registro de narrativas orales y sonoras como herramientas que posibilitaron la reflexión y la interpretación.

LOS CANTOS DE ARRULLO: ¿PREDECESORES DEL HABLA HUMANA?

Posiblemente el canto fue una de las primeras expresiones comunicativas del hombre, pues siendo el aprendizaje por imitación una de las características más resaltantes de los animales con grado de inteligencia superior (J.J. Campos, 2004), el hombre pudo comenzar a reproducir los sonidos que escuchaba de la naturaleza y de otros animales con los que compartía su existencia. Autores como Goffe (1980) exponen que la música fue una de las primeras manifestaciones del homo sapiens, incluso mucho antes que el habla, desarrollada a través de su capacidad de *percepción*: Al imitar el hombre los sonidos de la naturaleza, fue perfeccionando su aparato fonador y construyendo vocablos que desarrollaron paulatinamente su capacidad de habla.

M. Harris (1989) también expone que nuestros antepasados utilizaron señales auditivas y visuales para expresar emociones y realizar peticiones sencillas. Plantea, que hablar con perfección supone oír con perfección, por tanto, distinguir las diferencias entre los sonidos es tan propio de nuestra naturaleza, como ser prolíficos fabricándolos. De esto, hace una interesante disertación sobre la importancia de los sonidos en los humanos, preguntándose (y preguntándonos):

¿Es pura coincidencia, pues, que hacer música sea asimismo propio de nuestra naturaleza?... ¿Que nos guste tanto la música porque sea en esencia una forma de habla o que nos guste tanto el habla porque sea en esencia una forma de música?

La respuesta, como el mismo lo indica, no es cosa fácil de decidirse, pero deja tendida otra pregunta con la que puede inferirse su posición al respecto: "Las interpretaciones musicales, desde el lastimero punteado de una simple cuerda de violín hasta el frenesí vertiginoso del rock, ¿celebran cada una a su manera la evolución victoriosa de las señales auditivas sobre las señales visuales, el nacimiento del lenguaje y el comienzo del extraordinario vuelo de las culturas humanas?". (1989, 48)

Beorlegui (2000), por su parte, sugiere la aparición de un "lenguaje elemental" como producto de la interacción del hombre con el medio natural/cultural. No es difícil imaginar que este "lenguaje elemental" estuviese presente especialmente entre la madre y su cría, dado el tiempo que ésta debe pasar con ella; ahora bien, siendo las madres las implicadas directamente en proporcionar los estímulos y recursos necesarios para que los infantes alcancen los aprendizajes que les harán competitivos en su medio natural y cultural, incluyendo el lenguaje, las madres deben cubrir los deseos innatos de los infantes proporcionando cuidados y estimulación necesaria para su desarrollo. Las expresiones afectivas son recursos indispensables para el crecimiento normal de los pequeños. Consideremos lo expresado por Tomatis Alfred al respecto: "El alimento vocal que da la madre a su hijo es tan importante como su leche para el desarrollo del niño" (en: Campbell, 1998).

Así como lo hace la madre de los cachorros de perro y gato con el lamido, y el acicalamiento entre los monos, las madres humanas lo hacen a través de las caricias. Sin tal estímulo, los recién nacidos no llegan a ser adultos normales. A este tipo de estimulación Goldschmidt llama *hambre de afecto*. Según el autor, este tipo particular de hambre es el que induce a los niños a buscar expresiones de afecto de los adultos: caricias, besos y sonidos de arrullo, a cambio, los adultos están capacitados para sonreír y ofrecer otras mañas que constituyen sus recursos para satisfacer a los infantes. (2000:6). "Caricias, besos y sonidos de arrullo" son identificadas como estímulos necesarios para el desarrollo y maduración del recién nacido; pero además indica que los adultos estamos "capacitados", es decir, programados genéticamente para sonreír y ofrecer otras "mañas", (¿cantar?, ¿emitir sonidos guturales? ¿sonidos onomatopéyicos?) para responder a la demanda de los bebés o *hambre de afecto*.

Si son ciertos los planteamientos de Goldschmidt, estas prácticas debieron estar presentes en las etapas primarias de las sociedades humanas para garantizar el éxito de la especie. No podremos identificar si éstas hayan sido

como las conocemos hoy, sin embargo, los sonidos de arrullo por su simplicidad pueden guardar estrecha relación con las primeras vocalizaciones que establecieron las antiguas comunidades de humanos.

Existen diversas teorías sobre la aparición y el desarrollo del habla humana. Tal vez sea uno de los asuntos mayor tratados y al que no se ha llegado a una conclusión generalizada ni conclusiva, sin embargo, nos parece interesante para nuestro propósito, exponer los planteamientos de la teoría de los "Estudios del habla materna" (Motherese, Fegurson 1977, en Rivero 1993). Esta teoría apunta a que las mamás o incluso, cualquier persona con la que tenga interacción el bebe, utiliza un "estilo de habla" al que han denominado "lenguaje- bebé" (baby talk): el uso por parte del adulto de palabras propias del habla infantil en las que son frecuentes los fenómenos de onomatopeya y los procesos de simplificación fonológica, por ejemplo "guau-guau", por perro. Esas características diferenciales han sido observadas en todas las lenguas y clases sociales estudiadas, independientemente del sexo o del estatus materno del hablante. (Rivero, M. 1993).

Es probable que el uso de este *estilo* de comunicación se parezca a ese "lenguaje elemental" que plantea Beorlegui como expresiones iniciales de la oralidad humana, y actúe como mecanismo desencadenador ante el estímulo del "hambre de afecto" que menciona Goldschmidt. Todos los bebés manifiestan este tipo de *hambre*, y los adultos observados de diversos pueblos y culturas responden al *baby talk*. Esto nos hace elaborar la premisa de que tal vez la comunicación madre- bebé fue una de las primeras expresiones del origen gramatical del lenguaje de nuestra especie: la expresión de sonidos, palabras y frases de complejidad simple, onomatopéyicos y de simplificación fonológica, nos dibuja la idea de un lenguaje primario, incipiente, "elemental" como lo denomina Beorlegui; y precisamente de sonidos onomatopéyicos y fonemas simples están constituidos los arrullos, especialmente los dirigidos a los infantes en sus primeros meses de vida.

A medida que el niño crece, la complejidad léxica se hace mayor ya que el niño va adquiriendo un mayor rango de comprensión de las unidades sintácticas del lenguaje; así mismo, en los arrullos van apareciendo frases y oraciones de mayor significatividad. La utilización de un arrullo es como si volviéramos a revivir el momento de iniciación lingüística no sólo de la persona o individuo que lo utiliza, sino de la especie humana misma. Es como una re-edición de tiempos memoriales, y quizás por eso nos guste tanto, porque

es una manera de revitalizar la memoria de tiempos de infancia individual e histórico-cultural, es decir, una especie de recapitulación del proceso de ontogénesis del habla humana.

Björn Merker (1998), utilizó el concepto de *coralidad sincrónica* en un estudio detallado sobre el escenario evolutivo, sugiriendo que las raíces de la música humana se extienden unos cinco millones de años en el pasado. Expone que esta perspectiva arroja nueva luz no sólo en los orígenes de la canción con ritmo y danza y, por consiguiente, de la música, sino también sobre las relaciones entre música y lenguaje en la evolución humana. Esto nos hace pensar que es posible que, inicialmente, la presencia de los sonidos producidos y perfeccionados por el hombre en imitación a la naturaleza, y después como modo de comunicación y construcción simbólica del mundo, convirtieran al hombre en un *homo sonorus*, donde a partir de la increíble capacidad de percepción y comunicación a través de un lenguaje corporeo musical -donde entra perfectamente la categoría de *arrullos*-, se diera el salto cualitativo del hombre como lo sospecha Harris.

LOS CANTOS DE ARRULLO Y SU FUNCIÓN

Los cantos de arrullo son un género musical, que pueden definirse como comunicación tanto verbal como extra-verbal, pues el arrullo no sólo implica sonido, sino movimientos, caricias, miradas, acompasamiento, expresión de sentimientos. En los arrullos importa tanto la práctica en sí del acunamiento (sostén del bebé, movimientos de vaivén sincrónicos con la pulsación cardíaca, caricias, palmadas, etc.) como lo que se expresa: los sonidos, las expresiones, las ideas, los conceptos, las representaciones.

Algunos autores sitúan el origen de cantos de arrullo en la solicitud que hicieran las madres a ángeles y dioses para alejar los malos espíritus de sus bebés: "Estas cancioncillas tenían, entonces, un valor práctico y utilitario de sentido netamente mágico y conjura del mal. (Fernández Poncella, 2005). De allí que existan arrullos tranquilizadores y dulces, tristes, nostálgicos o fantásticos:

Arroró mi niño

Arroró mi amor

Duérmete pedazo

De mi corazón.

(Popular)

En las puertas del cielo
Dan caramelo
A todos los negritos
Pata en el suelo
(Serenata Guayanesa)

Pero también arrullos amenazantes donde aparecen “el coco”, “la cancamona”, “el Bu”, o demonios:

Duérmete niño
Duérmete ya
Que viene el coco
Y te comerá
(Popular)

Yo no voy a llama` al coco
Ni al diablo pa` que te asuste
Lo que quiero es que sonrías,
Y tus pestañas se junten...
(Zully Morillo)

Como observamos, algunos autores sostienen que los arrullos son expresiones que describen el imaginario mágico- religioso de sociedades pasadas y presentes, pero, sin embargo, existen otros cantos que, aunque fueron y/o son utilizados para dormir o calmar al bebé, denotan adversas realidades con que la maternidad era asumida o debía ser asumida por las mujeres de diferentes épocas. De allí también que algunos identifiquen los cantos de arrullo como catarsis de la mujer secularmente agobiada y oprimida. (Tejero, 2002):

Duérmete, mí niño,
duérmete, que tu llanto
me da pena;
qué dirán si un niño llora
en casa de una soltera.
Ea, ea

En los brazos te tengo
y considero
qué será de ti, niño,
si yo me muero.
(Cerrillo, 1992)

Dormite mi niño
Que estás en la cuna
Que no hay mazamorra
Ni leche ninguna
(Popular venezolano)

Algunas de las canciones de cuna que reconocemos en Venezuela como “tradicionales” fueron recopiladas por grandes figuras de la música nacional como Vicente Emilio Sojo, Juan Bautista Plaza, Luís Felipe Ramón y Rivera, entre otros. Estas canciones, según Ramón y Rivera, pertenecen a la herencia cultural española, proceden de modelos medievales europeos a los cuales se les ha añadido pequeños giros particulares o variantes que de manera general se conservan fieles a sus modelos de origen. Aunque la casi nula existencia de documentación sobre los arrullos en Venezuela hace difícil confirmar los planteamientos de Ramón y Rivera, es bastante conocida la influencia de la música europea en todos los géneros musicales de Iberoamérica, y, en la revisión sobre el tema, conseguimos que en los países de habla hispana, son cantadas muchas de las canciones de cuna que en el país forman parte de la tradición musical popular, confirmando la referencia del origen español o

europeo de éstas cancioncillas. (Ver Poncella Fernández 2005, 2006; P. Cerrillo 2007, Tejero Doblede 2002, Menéndez- Ponte y Serna A. 1999).

La utilidad que se ha generalizado de esta práctica está vinculada al cuidado del bebé por parte de la madre, abuelas, tías o hermanas; y los mensajes varían desde aquellos que hacen referencia al sueño de los infantes, hasta las tareas y labores de las mujeres, sus anhelos, y esperanzas, y sus desamores y reclamos por la suerte que les ha tocado vivir. Aunque tal vez las nanas no se canten con la intención de expresar motivos diferentes a las relacionadas con las del bebé; pareciera que, en ese espacio de relación íntima, de encuentro con los afectos, ese acto donde sólo existe la díada madre-hijo en un aquí y un ahora; la madre siente la libertad y tal vez la necesidad de arrullarse/consolarse también a sí misma, de objetivar su historia de vida, y admitirse tan vulnerable como el bebé que arrulla en su regazo.

EL ARRULLO: ALIMENTO PARA EL DESARROLLO PSICO-SOCIAL DEL NIÑO

La biología ya nos ha expuesto la imperiosa necesidad del adulto o la madre del niño para su sobrevivencia. La psicología evolucionista y el psicoanálisis han planteado la misma necesidad absoluta e imprescindible del “otro” para que el niño crezca psicológicamente sano. Winnicott sostiene que ese “otro” es indiscutiblemente la madre, de hecho, para él no existe cosa como bebé, sino bebé- con- su- madre. Autores como Marty, kreissler y Debray han estudiado el modo cómo la madre y el hijo regulan los estímulos pulsionales que circulan entre ambos y han constatado que los diversos acontecimientos y situaciones que suceden en lo cotidiano entre la madre y el bebé llevan consigo una similitud de reacciones emocionales que producen impresiones en el mundo afectivo de ambos. (En: Altmann de Litvan, et al. 2001)

Nos preguntamos ¿Qué tipo de impresiones? Resulta interesante porque remite al hecho de que el ser humano no sólo responde a estímulos externos de manera automática, instintiva, sino que, con éstos, *intelige*, produce *impresiones* de la realidad que lo rodea. Esto es, construye *representaciones* del entorno, elabora imágenes, conceptos, ideas, que irán modelando o construyendo su patrón de identidad. Altmann de Litvan, lo expresa de esta manera: “Las sincronías (movimiento sincrónico de los arrullos) construyen modelos de vínculo objetal narcisista, vinculados a identificación primaria, que juegan un importante papel en la estructuración de las representaciones de sí”. (Altmann de Litvan, et al. 2001: 51)

Los arrullos con su vaivén coadyuvan en su estructura rítmico- melódica a la conformación de un puente afectivo simbólico entre la madre y el bebé, integrando nuevamente en un "entre-dos" la unidad perdida posterior al parto. En esa re-uniión nace el apego, que es la base psicológica que brinda la madre, y sobre la cual el bebé explora el mundo desde la seguridad brindada, lo que le permitirá organizar sus experiencias en función de un equilibrio emocional seguro para sus actividades futuras.

Esto podría ocurrir en los casos donde los arrullos tengan como centro de atención al niño amado, esperado, deseado; pero no todos los niños recién nacidos llegan o llegaron al mundo en las mismas condiciones, por lo que los mensajes dirigidos a éstos, no necesariamente eran para estimular la construcción de la imagen narcisista, ni egocéntrica del infante. Pensar incluso en el niño que no es arrullado.

Según las experiencias del infante en el acto del arrullo, ¿Qué representaciones de sí mismo se construirán?

Numerosos estudios han comprobado cómo la música utilizada como terapia ha coadyuvado en el mejoramiento de diversas enfermedades y en la tolerancia al dolor. Culturas ancestrales y contemporáneas también han utilizado la música cómo medio para curar enfermedades, alejar espíritus, conducir ritos, hacer catarsis. Es decir, la música ha sido utilizada como medio o vehículo para acceder al plano psicológico o metafísico de personas y pueblos enteros, tanto de manera consciente como inconsciente. Si es en el plano ideológico/emocional donde finalmente se gesta la estructuración o la construcción del tipo de persona que se es, las madres pueden aprovechar este recurso para ir modelando la futura vida de sus crías con los cantos de arrullo. Pero no sólo las madres se han interesado en ello, los sistemas socioeconómicos que dominan los centros de poder/saber también lo han hecho.

CANTOS DE ARRULLO Y COLONIALIDAD DEL PODER

Desde el año 2000 aproximadamente se articula un numeroso grupo de investigadores que representan instituciones diseminadas por norte, centro y sur América, quienes desde sus espacios académicos han venido desarrollando trabajos relacionados con la modernidad y la colonialidad constituyendo un aporte sustantivo al debate sobre la globalización. Sostienen que la colonialidad es un fenómeno histórico mucho más complejo que el colonialismo, del cual nace; pero a diferencia de éste, no terminó con la constitución de los Estados nacionales, sino que sobrevivió, persiste y se ha extendido hasta nuestros días.

Las administraciones coloniales, basadas en los modelos culturales de la Europa feudal del siglo XV establecieron en el nuevo mundo una jerarquización étnico- racial de las poblaciones así como una división internacional del trabajo en centros y periferias: el ser clasificado como “blanco”, “indio” o “negro” servía primeramente para definir la posición del individuo dentro del marco social de trabajo y las funciones que cada uno debía cumplir para el sostenimiento del sistema, y así mismo se ordenaba también el conocimiento producido mediado por la ideología de esa jerarquización: al conocimiento que producía el hombre blanco, procedente de los países europeos era calificado como “racional”, “objetivo”, “científico”; mientras que el producido en las periferias, países no europeos: indios, negros (incluyendo mujeres); era considerado como “exótico”, “mágico”, “subjetivo” “pre-científico” o “irracional”.

El grupo Modernidad /Colonialidad -así se le llama a ese programa de estudio- sostiene que esa división social del trabajo así como la jerarquización étnico-racial y la representación de los sujetos formada durante varios siglos de expansión colonial europea no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la conformación de los Estados independientes, sostienen más bien que operó una transición del “*colonialismo moderno a la colonialidad global*” (Castro- Gómez y Grosfoguel, 2007).

La expansión de los mercados funda el capitalismo y este a su vez motiva la aparición de grandes consorcios transnacionales que divide al mundo en centros (Europa y más tarde Norteamérica) y periferias (nuevos Estados-nación), donde los primeros imponen sus jerarquías y políticas económicas y los segundos el papel de imitar los modelos de desarrollo de los centros del poder euro-norte centrado, reproduciendo las antiguas formas de colonización, que homogeniza las periferias en lo que llamamos hoy globalización.

Sin embargo, la colonialidad no sólo se expresa en los ámbitos económicos y políticos, sino que posee una dimensión tal vez más silenciosa pero mucho más persuasiva que la económica y la política: la epistémica. La configuración de mensajes que dirigen al conocimiento global a pensar desde y hacia una sola dirección. Es lo que Castro Gómez denominó “la *hybris del punto cero*”: pretender hacerse un punto de vista (desde occidente), pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse otro punto de vista. No es que fuera de occidente no pueda hacerse conocimiento, es que el conocimiento que se produce en occidente *es* “el conocimiento verdadero”, *la episteme*. Y para reproducir y ratificar ese conocimiento, todas las estrategias valen. A este conjunto de sa-

beres, utilizados como mecanismos para perpetuar la diferencia étnica, racial y cultural más allá del colonialismo, es lo que el grupo en cuestión ha denominado *colonialidad del poder*: un concepto que describe el dispositivo que produce y reproduce la diferencia colonial más allá de la diferencia étnica en los procesos culturales. (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007).

Ahora bien, la música -como hemos visto-, es producto de un proceso cultural que se construye y que construye sentido en sus sonidos, en las imágenes que evoca, en los relatos y, por tanto, no es lenguaje unívoco, sino un conjunto de discursos que se entrecruzan para dotar de sentido y significación las diversas prácticas en las que se manifiesta, pero como expresa Pitarch (1997), el poder evocativo que posee la música no se entiende como un dominio de lo subjetivo, de lo individual, sino que se trata más bien del compromiso de la subjetividad con el imaginario social, es decir, supone que los procesos subjetivos que la música provoca son «culturalmente conscientes», y que esa unión que establece la música entre imágenes, sonidos, memoria, sensaciones, recuerdos y deseos, crean en el emisor (y el receptor), formas de subjetividad que son en sí mismas inequívocamente sociales.

La música entonces puede ser un mecanismo o un dispositivo de persuasión sutil y efectiva para establecer a través de sus sonidos, un universo de representaciones que, construidos desde un imaginario social, pueden ser internalizados a través de un proceso de subjetivación que propicia la asunción de valores colectivos como propios. Por tanto, si la música puede ser “leída” en su sentido gramático- musical o lenguaje especializado, también puede ser leída como “lenguaje cultural” por su esencia eminentemente social, constituyendo un documento inestimable para el conocimiento de los pueblos, sus costumbres y su historia.

Los cantos de cuna o de arrullo como expresión musical y producto cultural, son una de las principales herramientas de aculturación del individuo recién nacido. Como hemos visto, en su mayoría, proceden de modelos medievales europeos; que, hay que resaltar, trajeron consigo la lógica epistémica del colonialismo, pudiendo encontrar canciones de cuna de herencias africana o indígena que han permanecido entre nosotros mezcladas no sólo con melodías europeas sino también con la ideología eurocentrada, constituidas en saberes populares, cantadas en la cotidianidad de los hogares, es decir, naturalizadas, como lo apunta Quijano: “El eurocentrismo naturaliza la experiencia de la gente dentro de este patrón de poder”. Quijano expone que la perspectiva cognitiva eurocéntrica no sólo era o es de los europeos

sino también del mundo eurocentrado, es decir, de aquellos que fueron educados o docilizados bajo la hegemonía de la colonialidad del poder. Así, encontramos melodías que reflejan las situaciones contextuales de la población femenina/madres/nodrizas de tiempos pasados mediados por la colonialidad, siendo otro el mensaje que ha sido incorporado musicalmente al complejo representacional del niño que se arrulla y la mujer que arrulla. (y también de quienes hemos crecido oyéndolos y/o repitiendo estos cantos):

Dormite mi niño
 Dormite mi niño
 que tengo que hacer,
 lavar los pañales
 y hacer de comer.
 Este niño quiere
 que lo duerma yo
 que lo duerma su madre
 que fue quien lo parió.
 (Arrullo tradicional venezolano)

Duerme negrito

Duerme, duerme negrito
 Que tu mama está en el campo, negrito...
 Duerme, duerme Mobila
 Que tu mama está en el campo Mobila...
 Trabajando, trabajando y va de luto
 Trabajando si,
 Trabajando y no le pagan, trabajando sí,
 Trabajando y va tosiendo, trabajando sí,
 Pa´ el negrito chiquitico, pa´ l negrito sí...
 (Fragmento de canción popular de Sur América recopilada por Atahualpa Yupanki).

Dormite mi niño

Dormite mi niño

Que estás en la hamaca

Que no hay mazamorra

Ni leche de vaca...

Dormite mi niño

Que estás en la cuna

Que no hay mazamorra

Ni leche ninguna...

(Popular venezolano)

Como puede observarse, estos cantos hacen referencia directa al tema de dormir al niño, pero un niño que tiene desde su nacimiento una posición señalada en la jerarquización étnico-racial de su sociedad, su lugar en el mundo, y las tareas y prácticas relativas a él/ella: niño/a de la periferia, pobre, huérfano/a, negro/a; por tanto, perteneciente a un contexto de pobreza, necesidades, trabajo y maltrato. Por otro lado, en el fondo se remarca la necesidad y por ende, la importancia del cuidado materno al niño, la importancia de remarcar el lugar social que debe ocupar la mujer (madre o nodriza), lo que son sus funciones y deberes "hacia los otros".

El mensaje reiterado en estos cantos denota el despliegue de la ideología de la *colonialidad del poder*: el uso de mecanismos culturales como la *música* para perpetuar un pensamiento que mantiene la jerarquización social basada primeramente en la diferenciación étnica (resaltar la diferencia de color/grupo étnico y de posición social), y en segundo lugar la condición subalterna de la mujer, destinada al espacio privado del hogar, la tarea hogareña y la manutención de los hijos, reproduciendo la misión de la mujer de los siglos XVII hasta bien entrado el siglo XX.

Para Lugones (2008) la inferiorización de las mujeres indígenas está ligada íntimamente con la dominación y transformación de la vida tribal. En América Latina, aunque la actuación pública de la mujer occidental estuvo subordinada a la figura del hombre, fue distinto el trabajo desempeñado por éstas al realizado por las indígenas, negras, mestizas y mulatas. Las prime-

ras, recludas en el hogar, tenían la responsabilidad de reproducir hijos para sostener y consolidar el sistema de dominación colonial y de clase, pero las mujeres indígenas y negras o mulatas fueron reproductoras de fuerza de trabajo, protectoras de los herederos de los beneficios coloniales, y además estaban obligadas a pagar tributo produciendo un excedente para el sistema colonial. La dominación de la mujer, consolidó en la colonia la división del trabajo no sólo por etnia y por clase, sino también por género, quedando expresado en cantos como los citados arriba y los siguientes:

En los brazos te tengo
y considero
qué será de ti, niño,
si yo me muero.
(Cerrillo, 1992)

Tristeza

Tristeza
No me reclame, niño,
si lo abandono;
le peleo a la vida
por usted tesoro.
no me reclame, niño,
si me demoro.
¡Ay, qué camino
tan desperejo:
la angustia cerca
y mi niño lejos!
(Fragmento, Hermanos Núñez)

Las realidades dilatadas en estos cantos son un reflejo de la jerarquización que oprimió a las mujeres y tiene repercusiones aún en el mundo moderno.

Es posible escucharlos hoy entonados con ese aire de nostalgia y dolor, porque son un reflejo de la subjetividad relacionada con el imaginario social que los produjo, consecuencia de la unión que establece la música con imágenes, sonidos, memorias, sensaciones y recuerdos que como expresa Pitarch, son en sí mismas inequívocamente sociales. Veamos como se evidencia esta proposición de Pitarch en esta hermosa anécdota de Federico García Lorca:

“Hace unos años, paseando por las inmediaciones de Granada, oí cantar a una mujer del pueblo mientras dormía a su niño. Siempre había notado la aguda tristeza de las canciones de cuna de nuestro país; pero nunca como entonces sentí esta verdad tan concreta. Al acercarme a la cantora para anotar la canción observé que era una andaluza guapa, alegre sin el menor tic de melancolía; pero una tradición viva obraba en ella y ejecutaba el mandado fielmente, como si escuchara las viejas voces imperiosas que patinaban por su sangre.” (1974, 104)

Como podemos ver, la música convertida en un dispositivo que permite evocar y expresar emociones que están más allá de nuestras experiencias personales, representaciones colectivas que subsume a la persona a subjetivar los fenómenos que le dieron origen a situaciones impersonales, convertida en instrumento provechoso para la introyección y reproducción de mensajes de diversas índoles.

Desde esta perspectiva podemos ver que, más que canciones infantiles, son discursos discriminatorios del ser negro, del ser indio, del ser pobre, del ser mujer; y forman parte del sistema de colonialidad al que aún están sujetas nuestras representaciones. Cuando estamos cantando estas canciones, muchas veces no somos conscientes de los mensajes que estamos ratificando y de las ideologías que estamos incorporando hacia quienes la dirigimos, porque la fuerza con que la tradición nos la deposita hace que la naturalicemos. De allí que sería provechoso hacer un ejercicio de “desnaturalización” de lo cotidiano y escuchar -incorporar- otros cantos, otras epistemes, que la mentalidad eurocentrada ha silenciado o ha minimizado como saberes subalternizados.

Por ejemplo, en el mercado se nos vende como música altamente calificada para arrullar a los bebés, la música eurocéntrica (Efecto Mozart, Brahams, Beethoven, Ligt, Chopin, etc.); pero si la práctica del arrullo está presente en todas las culturas y cada una tendrá melodías, sonidos, ritmos propios y diversos, ¿porqué sólo son del conocimiento global o masivo las producidas por occidente? ... he aquí el uso de dispositivos culturales como *la música* para perpetuar un pensamiento que mantiene una jerarquización social: los sonidos eurocéntricos dominando los sonidos periféricos.

Develar e incorporar otro tipo de conocimiento es propiciar que esos sonidos silenciados, subalternizados, ganen espacios no sólo en el ambiente popular sino en los espacios académicos donde ha reinado un solo tipo de pensamiento como "único y verdadero". Esto sería promover lo que Mignolo y Santamaría (2003) llaman "producción de conocimientos fronterizos". Los cantos de arrullo y la música en general constituyen una herramienta valiosa, primero para la comprensión de los fenómenos socioculturales donde se expresa la colonialidad, y segundo como puente comunicativo para el acercamiento y la valoración positiva del conocimiento eurocéntrico y el conocimiento periférico, porque no se trata de desconocer unos para imponer otros, pues estaríamos reproduciendo las prácticas de dominación que hemos estado revelando, sino que, como expresan los autores citados, estamos en el deber de pensar desde la frontera para reflexionar y construir desde la conciencia de nuestra posición intermedia: entre el eurocentrismo académico y las culturas tradicionales o populares.

El conocimiento emergente espera por nuestras acciones; la tarea debemos hacerla nosotros, quienes creemos que otro conocimiento no sólo es posible, sino necesario. Sin esto, como expresan Castro- Gómez y Ramón Grosfoguel (2007) no puede haber decolonización alguna del conocimiento ni utopía social más allá del occidentalismo.

REFERENCIAS

- Altmann de Litvan M. (2001). *Arrullo, ritmos y sincronías en la relación madre-bebé*. **Revista iberoamericana de psicomotricidad y técnicas corporales**. ISSN: 1577-0788 N° 1- 2
- Beorlegui C. (2000). *La singularidad del ser humano como animal bio-cultural*. **Realidad UCA, El Salvador**. En: <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1207325170.pdf>. Recuperado: 26 de marzo de 2011
- Björn M. (1998). La coralidad sincrónica y los orígenes de la música En: <http://musicweb.hmt-hannover.de/escom/MusicSc/Mssi99/MSSI99Es.htm> Recuperado: 12 de junio de 2011
- Cambell, D. (1998). *El efecto Mozart*. EDICIONES URANO, S.A. Barcelona
- Campos J. (2004). *La evolución de la inteligencia*. En **Miscelánea en homenaje a Emilio Aguirre**. Volumen III. Paleontología. Eds. E : Baquedano, S. Rubio Jara 102-119. En: http://eprints.ucm.es/11648/1/103_la_evolucion_inteligencia.pdf. Recuperado: 14 de julio de 2011

- Castro-Gómez S y Grosfoguel R. (2007). *El Giro Decolonial*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Cerrillo, P. (1992). *Antología de nanas españolas*. Ciudad Real: Ediciones Perea.
- Cerrillo, P. (2007). *Amor y miedo en las nanas de la tradición hispánica*. **Revista de Literaturas Populares** VII-2. 318-339. Universidad de Castilla – La Mancha.
- Chomsky, N. (1959). *Review of Verbal Behavior, by B.F. Skinner*. **Languange**, 35, 26-58.
- Compagnoni F. *Etología y sociobiología*. En Word Wide Web: http://www.mercaba.org/DicTM/TM_etologia_y_sociobiologia.htm. Consultado el 28 de Agosto de 2006
- Fernández P, A (2005). *Canción de cuna: arrullo o desvelo*. **Anales de antropología**. Volumen 39- II. 189- 213. Universidad nacional autónoma de México. ISSN: 0185-1225
- Fernández P, A. (2006). *Género y canción infantil. Política y cultura*. Universidad autónoma Metropolitana de Xochimilco. México. ISSN 0188- 7742. Versión impresa
- García Lorca, E (1974). *Obras completas*, 190 Editores, t., 1, Madrid, Aguilar.
- Geertz C. (1973). *La interpretación de la Cultura*. Editorial Gedisa. Nueva York.
- Goffe, T. (1980). *Xys of musical instruments*. Ediciones Toray, S.A. España
- Goldschmidt W. (2000). *Acerca de la unidad de las ciencias antropológicas*. En: http://www.amaresperu.org/interculturalidad/material/Modulo10/Luis%20Alberto%20Vargas/Mat_adicional/Unidad%20de%20las%20ciencias%20antropologicas.doc. Recuperado el 17 de agosto de 2007
- Harris, M. (1989). *Nuestra especie*. Madrid, Editorial Alianza.
- Hine, C. (2004). *Etnografía Virtual*. UOC Editorial, Barcelona
- Lugones M. (2008). *Colonialidad y género*. **Tabula rasa**. Nº 9: 73-101. Bogotá. ISSN 1794-2489
- Menéndez-Ponte, M., Serna, A. (1999): *Duérmeme, niño. Antología de nanas*, SM (Colección para padres y maestros), Madrid.
- Molero L., López M. (2006). *El análisis del discurso en las ciencias humanas y sociales*. Universidad del Zulia/ Petróleos de Venezuela (PDVSA).

- Pitarch, A. J. (1997). *La música popular contemporánea y la construcción de sentido: Más allá de la sociología y la musicología*. **Revista Transcultural de Música**. En: <http://www.sibetrans.com/trans/trans3/adell.htm> Recuperado el 23 de Julio de 2007
- Ramón y Rivera, L. (1964). *La música folklórica en Venezuela*. Monte Ávila Editores, Caracas.
- Rivero, M. (1993). *La influencia del habla de estilo materno en la adquisición del lenguaje: valor y límites de la hipótesis del input*. Universidad de Barcelona
- Santamaría E. (2003). *Reseña de Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo de Walter D. Mignolo. Convergencia*. Universidad autónoma del estado de México. ISSN Versión impresa 1405- 1435.
- Sapir, E. (1966). *El lenguaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Skinner, B.E (1957). *Verbal Behavior*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Tejero E. (2002). *La canción de cuna y su función de catarsis en la mujer*. **Didáctica (Lengua y Literatura)** Vol. 14(2002): 211-232. Universidad Complutense de Madrid. ISSN: 1130-0531
- Velasco H., Díaz de Rada A. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Editorial Trotta,S.A.
- Whorf, B. I. (1956). *Language, thought, and reality*. The M.I.T. Press. Massachusetts institute of technology. Cambridge, Massachusetts.

PERSPECTIVA ÉTICA DE LA ADOPCIÓN EN EL ECUADOR: INSTITUCIONES HUMANAS

Jorge Isaac Calle García*, Robertson Xavier Calle García**, Jimmy Alberto Calle García***

RESUMEN

La investigación tiene como objetivo general analizar la ética de la adopción en el Ecuador como instituciones humanas. Tiene un diseño cualitativo con alcance descriptivo, la investigación es documental, sustentada en el método analítico. Las instituciones de contenido diverso (económico, social, jurídico, político, cultural), como es la adopción, deben estructurarse por medio de componentes éticos, pues se catalogan como ideales de lo que es correcto; en este sentido, los valores superiores del ser humano se plasmarían en figuras sensibles y de gran importancia. Se concluye, que en el sistema jurídico ecuatoriano existe, en efecto, una contradicción ética entre las disposiciones del Código de la Niñez y Adolescencia y las del Código Civil, en materia de adopción. Además, se recomienda enseñar a los estudiantes a identificar aquellas directrices éticas contradictorias, ya que es el alma máter es la que ofrece multiplicidad de corrientes universales de teorías y criterios éticos y humanos.

Palabras clave: Ética, adopción, contradicciones, Ecuador.

ETHICAL PERSPECTIVE OF ADOPTION IN ECUADOR: HUMAN INSTITUTIONS

ABSTRACT

The general objective of the research is to analyze the ethics of adoption in Ecuador as human institutions. It has a qualitative design with a descriptive scope, the research is documentary, based on the analytical method. Institutions with a diverse content (economic, social, legal, political, cultural), such as adoption, must be structured through ethical components, since they are classified as ideals of what is correct; in this sense, the superior values of the human being would be reflected in sensitive figures of great importance. It is concluded that in the Ecuadorian legal system there is, in effect, an ethical contradiction between the provisions of the Code for Children and Adolescents and those of the Civil Code, regarding adoption. In addition, it is recommended to teach students to identify those contradictory ethical guidelines, since it is the alma mater that offers a multiplicity of universal currents of ethical and human theories and criteria.

Keywords: Ethics, adoption, contradictions, Ecuador.

* Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí (ULEAM), jcallegarcia@yahoo.es, ORCID <http://orcid.org/0000-0001-6567-2762>.

** Universidad Técnica de Manabí (UTM), robertson.calle@utm.ec, ORCID <http://orcid.org/0000-0003-0938-5608>.

*** Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí (ULEAM), jimmycalleg@hotmail.com, ORCID <http://orcid.org/0000-0002-7931-9414>.

INTRODUCCIÓN

La adopción es un acto humano plasmado de percepciones sociales, económicas, jurídicas, culturales, por el cual el niño¹ que se encuentra en aptitud social y legal para ser adoptado puede tener la oportunidad de ser acogido por una nueva familia que les sepa brindar afecto, cuidados y principalmente seguridad conforme a valores superiores en un contexto de igualdad y respeto hacia su interés superior por medio de parámetros éticos acordes a la sensibilidad y nobleza de tal institución, es decir la adopción. Es una institución que ha transitado un amplio camino de cambios, básicamente pasó de ser una figura en la que se enaltecía al adoptante a una en la que el adoptado cobra especial relevancia, por lo cual las diversas disciplinas científicas deben propender a mejorar las condiciones de la persona adoptada, sin menoscabar ninguna de las prerrogativas que como ser humano tiene.

La figura de la adopción se encuentra consagrada constitucionalmente al igual que los valores que sustentan todo el funcionamiento del Ecuador, particularmente los que procuran el Buen Vivir. Dichos valores se materializan por medio de sus instituciones, servidores públicos, ciudadanos, familias, sociedad en general, que deben actuar con apego a ideales o construcciones éticas asumidas, entonces como correctas.

De lo anterior se desprende el interés de analizar la ética de la adopción en el Ecuador como instituciones humanas. Para ello, este manuscrito se divide en los siguientes aspectos: 1. La ética en la conducta humana; 2. Comentarios acerca de la adopción como institución humana, en este punto se indican los antecedentes históricos de la adopción, su finalidad y los principios humanos de la misma; posteriormente de plantean unas consideraciones finales.

METODOLOGÍA

Para abordar el objeto de esta investigación es pertinente el uso de un método analítico, el cual exige rigurosidad científica y académica. Asimismo, se trata de una investigación con diseño cualitativo puesto que, contempla los aspectos particulares de la ética de la adopción en el Ecuador desde una visión humana, ya que ambas instituciones (ética y adopción) contienen aspectos que deben ser razonados desde un enfoque multidisciplinario. En este sentido, el nivel de la investigación se corresponde con el descriptivo, con esto se desglosan los componentes del objetivo del presente manuscrito, es decir analizar la ética de la adopción en el Ecuador como instituciones humanas.

1 Es menester aclarar que, al hacer referencia a niño se incluyen niñas y adolescentes.

En función de lo anterior, las fuentes son bibliohemerográficas y las respuestas de los entrevistados, ya que las técnicas por medio de las cuales se seleccionan los datos que brindan las fuentes son el análisis de contenido y la entrevista no estructurada, las mismas se acompañan de las fichas de carácter mixto y la guía de entrevista para mantener organizada la información.

1. LA ÉTICA EN LA CONDUCTA HUMANA

Uno de los componentes sobre los que se sustentan las conductas humanas es la ética, la cual tiene acepciones dilatadísimas que, en ocasiones, pueden tornarse subjetivas; en todo caso, la ética se configura como el camino de lo correcto, de lo moralmente recto. Se puede asumir como parte de la Filosofía, es decir que se encuentra dentro de un conjunto de principios que procuran, de manera general, orientar tanto el sentido de la realidad como del obrar humano. Entonces la ética forma parte de la manera de pensar y obrar de las personas.

“El ethos implica una relación con los otros, en la medida en que el cuidado de sí convierte a quien lo posee en alguien capaz de ocupar en la ciudad, en la comunidad, o en las relaciones interindividuales el lugar que conviene... aquel que cuidaba de sí mismo como era debido se encontraba en posición de conducirse como es debido en relación a los otros y para los otros... el poder sobre sí mismo es lo que regula el poder sobre los otros” (Ball 1994. Citado por (Lozano Suárez, 2012).

Dada la amplitud del término ética, establecer una definición única no es tarea sencilla, por ello se asume como un ideal que se convierte en material cuando la mayoría de las personas están de acuerdo en asumir algún comportamiento como ético. Es así, que cada especialidad del conocimiento tiene su propia estructura de lo que considera ético. En esta investigación se utiliza la terminología en función de una institución denominada adopción, la cual presenta factores humanísticos, políticos, jurídicos, económicos, culturales, entre otros; todos ellos, a su vez, se soportan en distintos valores, de los cuales se destaca la igualdad.

Aunado a lo anterior, las dinámicas individuales y sociales cambian con el transcurso del tiempo, pues si bien la ética se vincula a lo idealmente correcto, esa percepción puede transformarse en función de la etapa histórica correspondiente, por ejemplo, en la antigua Grecia las personas con discapacidad eran consideradas dioses, mientras que, durante el Imperio Romano se asumían como marginales, entonces ante una misma situación (la discapacidad), el contexto modificaba la forma de pensar y actuar, tras-

formando a la ética. “Los sujetos hablan de una ética y una moral relativas al momento, al sujeto, al acontecimiento; estas representaciones son diferentes a la ética y la moral regidas por los dogmas que antes las dirigían” (Betancur Jiménez, 2016, pág. 111).

“La ética es la reflexión del propio modelo de vida – acciones, comportamientos, actos– en donde la razón tiene un papel importante en la toma de decisiones para comprender, justificar y argumentar” (Betancur Jiménez, 2016, pág. 110). De manera que, la ética debería estar presente en cada uno de los parámetros que un ser humano sigue para tomar decisiones, ejercer sus derechos y cumplir sus obligaciones, incluso los organismos gubernamentales también deben ejercer sus atribuciones y cumplir las competencias que les están dadas por medio de patrones éticos, es así que cada institución política, social, económica, jurídica y cultural propende a la materialización de la ética.

En el Ecuador, la ética se encuentra inmanente en el *Sumak Kawsay*, pues se asume como la directriz esencial para las individualidades y la sociedad en general, es lo ideal y hermoso que equilibra a la vida con el entorno, implica dignidad, respeto a los valores superiores, entre ellos la igualdad. Tiene rango constitucional desde el Preámbulo (Asamblea Nacional Constituyente, 2008), por lo que cada una de las disposiciones allí establecidas se encuentra impregnada del Buen Vivir o *Sumak Kawsay*.

La ética del Buen Vivir es la ética del sistema de Derecho de los pueblos originarios por ser ésta ineludiblemente praxis moral-política. La ética del Buen Vivir afirma que la praxis moral es constitutivamente praxis política, y la praxis política produce la praxis jurídica o del Derecho); por ello, la relación entre Moral (ética), Política y Derecho, es del todo a la parte, en otras palabras, la praxis jurídica es una parte, un modo, de la praxis político-moral o ética. El ámbito de mayor amplitud es el de la praxis en su totalidad como praxis moral y política (Salamanca Serrano, 2021), en este sentido el Derecho debe ajustarse a contenidos éticos y así cada una de sus instituciones, de las que destaca la adopción.

En opinión de Betancur Jiménez (2016), las construcciones éticas actuales no se rigen por los cánones pre-establecidos y no pueden cumplirse ciegamente, han surgido fenómenos que no se responden con las normas y los deberes ya establecidos, ya ningún sujeto tiene la razón pura kantiana, por ende la ética debe incorporar otros argumentos que permitan conocer, construir y evaluar reflexivamente los acontecimientos actuales; para esta investigación, uno de ellos lo constituyen el listado inacabado de derechos humanos de la

Organización de las Naciones Unidas (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1948) que ha pasado por transformaciones y dan lugar a generaciones de derechos, los civiles y políticos, en la primera; los económicos, sociales y culturales, en la segunda; colectivos o de solidaridad, en la tercera; y, una cuarta generación de derechos humanos referidos a las nuevas tecnologías.

De manera que, el esquema para combinar ética como institución humana con otras igualmente determinantes en el ser humano y en la sociedad (adopción) requiere considerar valores humanos presentes en una y otra, particularmente la igualdad, ésta se configura como derecho humano en el artículo 1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1948), de la siguiente manera: "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros". A este respecto, la Corte Constitucional (2019) sostiene que el derecho a la igualdad tiene tres elementos para configurar un trato discriminatorio:

"Primero, la comparabilidad: tiene que existir dos sujetos de derechos que están en igual o semejantes condiciones; segundo, la constatación de un trato diferenciado...; tercero, la verificación del resultado, por el trato diferenciado, y que puede ser una diferencia justificada o una diferencia que discrimina. La diferencia justificada se presenta cuando se promueve derechos, y la diferencia discriminatoria cuando tiene como resultado el menoscabo o la anulación del reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos".

Situación ésta (igualdad) que forma parte del constructo ético de la adopción, de manera que lo contrario sería discriminatorio y opuesto a una perspectiva ética. En razón de lo anterior, a continuación, se plantean algunas reflexiones en torno a la figura de la adopción en el Ecuador.

2. COMENTARIOS ACERCA DE LA ADOPCIÓN COMO INSTITUCIÓN HUMANA

2.1. Antecedentes históricos de la adopción

El origen etimológico de la palabra adopción proviene del latín *adoptio*, y adoptar, de *adoptare*, de *ad*, y *optare*, desear (acción de adoptar o prohijar). Es decir, la adopción se trata de la creación técnica de un derecho en el cual se recibe al adoptado como hijo natural o propio con la finalidad de protegerlo, ofreciéndole seguridad jurídica y con esto también contribuir al fortalecimiento de la familia, permitiendo de esta manera la continuación de la especie (Chávez Asencio, 1985, pág. 199).

Históricamente la adopción es una institución jurídica, política, social, cultural, económica, de gran antigüedad, su origen se remonta a hace aproximadamente alrededor de 2000 años A.C. en regiones primitivas como las de Mesopotamia, Grecia y Roma; sin embargo, en esa época la finalidad de esta institución era diferente a la actual, ya que buscaba ante todo el beneficio del adoptante, lo cual marca una gran diferencia con el presente, ya que ahora se persigue más que todo la seguridad jurídica y el beneficio del adoptado, con esto las transformaciones de la ética o modo de pensar y actuar frente a la adopción se materializan.

Adicionalmente, el origen más antiguo de la adopción es en la India; no obstante, su inicio tuvo como finalidad neta el aspecto religioso ya que lo que se buscaba era mantener el culto doméstico en esta región. En este sentido, debido a que en ese entonces los pueblos de la India eran más que todo nómadas, es decir, migraban en gran medida, ellos transmitían sus creencias y dogmas a otros pueblos vecinos, consecuentemente, fue el pueblo hebreo quien acogió esta institución jurídica como propia y la transmitió a Egipto, posteriormente los egipcios la llevaron a Grecia y luego los griegos a Roma.

Curiosamente, en Grecia la adopción se manejaba sin formalidades legales, pero existía una especie de protocolo tradicional, que se transmitía de generación en generación y consistía en que si un padre quería dar en adopción a su hijo debía dejarlo en una vasija en un camino y las personas ya sabían que podía llevarse a ese infante, otorgándole así una vida completamente nueva, lamentablemente hubo niños a los que nadie adoptó y murieron en la vasija, ya sea comidos por animales o por desnutrición.

Para los británicos, los lazos de sangre eran los importantes, allí la adopción no fue aceptada hasta el año 1926, lo que evidenciaba dificultades en cuanto a las necesidades emocionales y deseos de las parejas sin hijos, esto llevó a una especie de adopción informal, bajo la forma de aprendices, pero este esquema no perpetuaba la herencia ni la línea familiar (Rojas Sánchez, 2004).

Ahora bien, han sido los conflictos bélicos los que impulsaron cambios en la forma de percibir a la adopción en la sociedad, ya que se comenzó a utilizar esta institución humana como una respuesta también humanitaria y solidaria con aquellos niños que quedaron en estado de orfandad al perder a sus padres y demás familiares en la guerra.

Consecuentemente, se dieron los primeros debates sobre la adopción en Europa y la integración de esta institución jurídica en el Derecho Inter-

nacional, debido a las adopciones internacionales a causa de la guerra suscitada entre Corea y Vietnam, ya que fueron los países industrializados de Europa que como un acto de solidaridad y humanidad con el tercer mundo adoptaron a aquellos menores que quedaron huérfanos por la guerra, por ende, con este hecho se realizaron los primeros debates sobre la adopción en Europa, ya que el principal problema a resolver, era el conflicto de leyes entre los países, para luego analizar la conveniencia de sacar a un niño de su propio país, en lugar de protegerlo y garantizar sus derechos, en su lugar de origen" (Simon, 2009).

2.2. Finalidad de la adopción

La finalidad de la adopción ha evolucionado en gran medida con el pasar del tiempo, ya que si se compara su estado originario hasta la actualidad se observa la existencia de dos finalidades completamente diferentes; en la antigüedad lo que se buscaba al adoptar era el interés particular del adoptante, asegurar la perpetuidad familiar y el culto doméstico y posteriormente la transmisión del apellido y el patrimonio. Por su parte, la finalidad de la adopción actual es el beneficio del adoptado, integrando al menor de edad desvalido en una familia que le pueda brindar seguridad, felicidad, educación y cuidados, protegiendo de esta manera su infancia.

Incluso es criterio jurisprudencial ecuatoriano el derecho a ser cuidado, así sostiene la Corte Constitucional (2020) que "por el derecho a cuidar una persona cuenta con el tiempo necesario y suficiente para desarrollar vínculos con otra que necesita cuidado. El derecho a cuidar es una manifestación de respeto, consideración, y empatía a otra persona o ente vivo", lo cual es cónsono con el nuevo enfoque de la adopción.

"La adopción se ha convertido en un instrumento de socialización de los menores huérfanos o abandonados, y a la vez también es un cauce para satisfacer los deseos y aspiraciones paternas de los matrimonios sin hijos. Constituye, sin duda, la mejor solución para el doloroso problema de la infancia abandonada, pues la integración familiar es con seguridad el medio más adecuado para la formación espiritual del ser humano, y además cumple acabadamente la función de llenar el vacío creado en un hogar por la ausencia de hijos" (Ancel, y otros, 1958).

El artículo 151 del Código de la Niñez y Adolescencia (Congreso Nacional, 2003) ecuatoriano menciona que en el país la finalidad de la adopción es; "garantizar una familia idónea, permanente y definitiva al niño, niña o adolescente que se encuentren en aptitud social y legal para ser adoptados".

Es importante mencionar, que los efectos indicados se refieren a la denominada adopción plena, es decir la que desliga por completo al niño de su familia biológica, creando nuevos derechos y obligaciones con la familia adoptante, en igualdad con otros hijos biológicos. Contrario a lo que sucede con la adopción simple o semiplena en la que el niño adoptado mantiene vínculos jurídicos con su familia biológica, con lo cual se plantean diferencias entre hijos por el hecho de ser adoptado o biológico, ello desdibuja la ética sustentada en el derecho a la igualdad contenida en la Declaración Universal de Derechos Humanos. La adopción simple “extinguía la patria potestad del padre o madre de sangre y no extinguía los derechos y obligaciones que existen por los vínculos de parentesco. Hasta la expedición del Código de Menores de 1992, la legislación consagraba la adopción simple” (Cabanilla León & Alfonso Caveda, 2018, pág. 7).

2.3. Principios humanos de la adopción

La legislación ecuatoriana enmarca en el artículo 153 del Código de la Niñez y Adolescencia los principios específicos de la adopción, que constituyen la vía para salvaguardar la legalidad de esta institución humana, en el ámbito jurídico tanto en la administrativa como en la judicial para que así el interés superior del niño no sea vulnerado por las autoridades competentes ni por las personas a quienes les corresponde el cuidado del niño, estos principios son los siguientes:

- Se recurrirá a la adopción, cuando se haya agotado las medidas de apoyo familiar y de reinserción familiar, es decir que se asume como última instancia porque, en primer lugar, se tratará de mantener al niño dentro de su familia de origen siempre que ello se ajuste a su interés superior.
- Se priorizará la adopción nacional sobre la adopción internacional, la adopción internacional será excepcional, bajo este enfoque las raíces culturales del niño tienen preferencia sobre otros territorios; sin embargo, en tanto que las condiciones concretas de la adopción internacional signifiquen una mejora para el niño, entonces se aplica la que trasciende las fronteras ecuatorianas.
- Se prioriza la adopción por parte de parejas heterosexuales constituidas legalmente, sobre la adopción por parte de personas solas, en todo caso las parejas deben estar unida por más de tres años, en matrimonio o unión de hecho.
- Se va a preferir como adoptantes a los miembros de la familia de origen del niño, hasta el cuarto grado de consanguinidad, ello en virtud

de procurar mantener al niño en un entorno con personas con quienes ha tenido trato frecuente y confianza pues no solo es necesario el entramado jurídico, sino que los aspectos emocionales, psicológicos, en todo caso humanos son trascendentales para cada uno de los sujetos circunscritos en una realidad denominada adopción.

- El niño que estén en condiciones de hacerlo, deberá ser oído en el proceso de adopción y su opinión será analizada de acuerdo al desarrollo evolutivo y emocional de cada uno, por su parte el consentimiento del adolescente es obligatorio, con esto es fundamental el criterio del niño, lo cual exige un elevado comportamiento ético de los actores sociales encargados de conocer, evaluar y decidir cada uno de los casos de adopción.
- Las personas adoptadas tienen derecho a conocer su condición de tal, su origen, su historia personal y a su familia consanguínea, salvo que exista prohibición expresa de esta última. Este aspecto guarda íntima relación con el derecho a la identidad de toda persona, comienza desde el momento en el que los adoptantes guardan algún tipo de información referida a la familia de origen y deciden, además, informar al adoptado acerca de la manera en la que forma parte de la familia adoptiva. Las fases para garantizar el ejercicio de este derecho Castillo Aguirre (2018, pág. 76) las explica y son: "i) conocimiento de la persona adoptada de su condición de tal; ii) asimilación de la persona adoptada de su condición de tal; y, iii) búsqueda de los orígenes, historia personal y familia consanguínea". En cada una de estas etapas pudiera estar acompañado de un equipo multidisciplinario esencialmente conformado por psicólogo, filósofo, abogado, médico, historiador.
- Los candidatos a ser adoptantes deberán ser considerados como personas idóneas, este principio es de gran relevancia ética pues determinar el significado de ser adecuado o apropiado para la crianza, acompañamiento, cuidado, protección de un ser humano, no se encuentra establecido de manera concreta o específica, en todo caso al momento de realizar el análisis correspondiente debe mantenerse como norte el interés superior del niño.
- Los niños y candidatos a adoptantes deberán recibir una preparación adecuada para la adopción. De ahí ese aspecto de rectitud que trae aparejada la ética, algunas actividades a realizar implican aseso-

rías psicológicas, comunicarse para conocer las rutinas de todos en la familia, servir alimentos que resulten familiares, mantener igualdad entre los hijos, ello con el propósito de facilitar la transición.

En opinión de Rojas Sánchez (2004), los hijos adoptados pudieren tener dificultades educativas y alteraciones emocionales, tales como: el motivo de la adopción, por ejemplo al tener un hijo no concebido por infertilidad, sustituir un hijo perdido por cualquier causa, con fines comerciales o lucrativos o para ser utilizados por trasplantes de órganos, razones humanitarias etc.; edad del niño adoptado, ya que suelen ser más estables, equilibrados y adaptables los niños adoptados en las edades más tempranas; características sociopsicológicas de la familia que adopta así como las interiorizadas por el niño según el medio de donde proviene.

- En casos de adopción de niños, niñas y adolescentes pertenecientes a los pueblos y nacionalidades indígenas o afrodescendientes, se preferirá a adoptantes de su propia cultura. Resalta acá, nuevamente, la ética como ideal que se materializa por medio del colectivo, así el niño adoptado en razón del interés superior que lo acompaña se sentiría más seguro en un contexto que hubiere frecuentado.

Por lo anterior, en la adopción se encuentra inmerso el interés superior del niño ya que es un procedimiento regulado por el Estado mediante la vía administrativa y judicial, que tiene por objetivo velar por la recuperación de la infancia de los niños en estado de orfandad, garantizando su seguridad y cuidado mediante la asignación de una familia que cumpla con los requisitos y estándares inmersos en la normativa vigente con alto contenido ético.

Asimismo, amerita comportamientos éticos por parte de los funcionarios públicos quienes deben cumplir de manera dedicada, responsable y celeridad tan importante rol decisor para el bienestar del adoptado, los adoptantes y la familia en general, en virtud de ello los trámites correspondientes para hacer efectiva la adopción traspasan los requisitos legales y demandan un compromiso recto en todas las conductas de los llamados a interactuar en cada caso concreto de adopción, por lo tanto las decisiones que se tomen deben respetar los derechos del niño conforme a su interés superior, en aras de satisfacer el ejercicio efectivo del conjunto de los derechos de los niños, como es la igualdad. A pesar de ello, el artículo 326 del Código Civil (Congreso Nacional, 2005) establece un trato diferenciado y excluyente del niño adoptado de aquél que no lo es, tal como se indica a continuación:

“Artículo 326.- Por la adopción adquieren el adoptante y el adoptado los derechos y obligaciones correspondientes a los padres e hijos. **Se exceptúa el derecho de herencia de los padres de los adoptantes; pues, de concurrir éstos con uno o más menores adoptados, exclusivamente, la herencia se dividirá en dos partes iguales, una para dicho padre o padres, y otra para él o los adoptados.** Esta disposición no perjudica los derechos del cónyuge sobreviviente” (Resaltado nuestro).

En el artículo que antecede queda claro que; aunque a causa de la adopción el adoptante y el adoptado adquieren todos los derechos y obligaciones correspondientes a los padres e hijos consanguíneos queda excepto el derecho de herencia de los padres de los adoptantes. Sin embargo, de haber uno o más menores adoptados, la herencia se dividirá en dos partes iguales, una para dicho padre o padres, y otra para él o los adoptados, situación que escapa al contenido ético, correcto de una institución sensible e importante como es la adopción.

Por su parte, el contenido dispuesto en el artículo 152 del Código de la Niñez y Adolescencia dispone que, “...se establecen entre el o los adoptantes y el adoptado todos los derechos, atributos, deberes, responsabilidades, prohibiciones, inhabilidades e impedimentos propios de la relación parento filial. En consecuencia, jurídicamente el hijo adoptivo se asimila en todo al hijo consanguíneo”.

Ambas disposiciones plantean una suerte de confrontación ética, por lo que esta investigación asume como correcto es lo contemplado por el Código de la Niñez y Adolescencia, ya que no solo otorga el adecuado trato de igualdad entre los hijos, sino que además mantiene el ejercicio del derecho a la identidad al no ocultar la condición de adoptado y, al ser más beneficioso para el niño, enaltece su interés superior.

Igualmente, para Ferrer (2001) una de las connotaciones de la adopción plena es que se extinguen los vínculos del adoptado y su familia de origen; con tal institución lo que hace es posicionar al adoptado en la posición jurídica de hijo legítimo del adoptante, con esto hay una correcta inserción del niño en la familia y se crea, de esta manera, relaciones de parentesco entre el adoptado y los parientes del adoptante, por ende, se extinguen los vínculos del adoptado y su familia de origen y este tipo de adopción es irrevocable. Esto incluye lo referido a la sucesión.

Es decir, al ser una de las características o connotaciones más importantes de la adopción plena el que se extingan los vínculos jurídicos entre el adoptado y familia natural, ya que el menor pasa a ser hijo legítimo del

adoptante, el artículo 326 del Código Civil si muestra una clara contradicción ética al señalar que el adoptado no tendría igualdad de derechos que otros hijos en cuanto a herencia se refiere.

En otras palabras, el inciso segundo del artículo 326 del Código Civil trae consigo una excepción que tiene relación con el derecho de herencia que mantienen los padres de los adoptantes, es decir, los abuelos del adoptado con respecto a la herencia que dejan los padres adoptivos del menor. En relación a esto, se debe tener en cuenta que de acuerdo con el artículo 1023 del Código Civil; "son llamados a la sucesión intestada los hijos del difunto, sus ascendientes, sus padres, sus hermanos, el cónyuges sobreviviente y el Estado"; pero, cuando hay hijos, éstos desplazan a cualquier otro sucesor, conforme dispone el artículo 1028 del mencionado Código: "los hijos excluyen a los demás herederos, sin perjuicio de la porción conyugal"; sin embargo, en el caso de la adopción, los padres de los adoptantes conservan el derecho de herencia, es decir, el o los adoptados no excluye en su totalidad a los padres de los adoptantes, a diferencia de lo que sucede en el caso de que hubieren hijos consanguíneos, ya que ellos según la ley si excluyen a cualquier otro heredero, lo cual desdibuja a la ética.

Incluso se menciona que de presentarse el caso en el cual, el o los causantes solo tengan hijos adoptados la herencia se debe dividir en dos partes iguales: una parte para los padres del o los adoptantes y la otra parte para el o los adoptados, en pocas palabras, cuando una persona fallece y hay hijos consanguíneos que heredan, los padres del causante no tienen derecho a heredar, pero cuando sólo hay hijos adoptados los padres del causante si tienen derecho a heredar la mitad de la herencia, lo cual menoscaba los derechos de los hijos adoptados como si ellos, de alguna forma, se convirtieran en hijos de categoría distinta los hijos consanguíneos por el hecho de ser adoptados.

En este mismo sentido, el artículo 327 del Código Civil, señala que "la adopción no otorga derechos hereditarios al adoptante con relación al adoptado y los familiares de éste, ni al adoptado con relación a los parientes del adoptante"; esto implica que sólo se generaría derechos hereditarios del adoptado con respecto al adoptante, pero no respecto a los familiares y demás parientes de este, esto también representa una contradicción con lo estipulado en el artículo 152 del Código de la Niñez y Adolescencia, ya que como se había mencionado en párrafos anteriores el artículo 152 contempla a la adopción como plena, creando de esta manera una relación jurídica entre el adoptado y el

adoptante y también con los parientes del mismo como si en realidad fuera un descendiente consanguíneo de estos, esto también se estatuye en el artículo 69 numeral 6 constitucional al señalar que, “las hijas e hijos tendrán los mismos derechos sin considerar antecedentes de filiación o adopción”.

Es decir, la sentencia que concede la adopción bajo el ministerio de la ley (que por cierto es irrevocable) crea un estado civil completamente nuevo para el adoptado como hijo consanguíneo de los adoptantes, que a su vez se convierten en sus padres, por consiguiente el padre y madre del adoptante pasan a ser abuelos del adoptado y los hermanos y hermanas del adoptante serían sus tíos; sin embargo, contrario a esto, los artículos 326 y 327 del Código Civil a través de sus excepciones señalan que con respecto a la familia del adoptante (padres, hermanos y demás) no se generarían derechos hereditarios o sucesorios, estos derechos solo se generarían directamente con los padres adoptivos.

Lo anterior da cuenta que lo contemplado por el Código Civil atenta contra el libre goce de los derechos del adoptado y provoca una confusión en la clase de adopción que se manejan en el país, situación a todas luces contraria a la ética.

“Establecer limitaciones, sería trasgredir la norma constitucional que especifica en su artículo 69 numeral 6 que los hijos sean filiales o adoptados tendrán los mismos derechos, por este sentido la adopción debe facultarle al adoptado todos los derechos y obligaciones concernientes a un hijo natural (Mero Largacha, 2021)”.

Aunado a ello, sería adecuada una reforma del Código Civil (en los artículos mencionados anteriormente) para que no existan excepciones legales que atenten a las atribuciones de la adopción plena y desdibujen los criterios éticos. Para Cedeño Zambrano (2021) otra opción para solucionar la contradicción ética en las disposiciones sin necesidad que las autoridades realicen una reforma al articulado del Código Civil sería “basarnos simplemente en solo tomar en cuenta lo señalado en el artículo 152 del Código de la Niñez y Adolescencia ya que es la norma especial que se debe aplicar en estos casos” (Cedeño Zambrano, 2021), es decir, como la adopción es plena con base en el Código de la Niñez y Adolescencia no se deben considerar las excepciones existentes en el Código Civil, puesto que para solucionar este conflicto de leyes se hace uso de la ponderación normativa entonces la norma que debe tener mayor jerarquía en estos casos es la Constitución, y la norma especial es el Código de la Niñez y Adolescencia.

CONSIDERACIONES FINALES

En el sistema jurídico ecuatoriano existe, en efecto, una contradicción ética entre las disposiciones del Código de la Niñez y Adolescencia y las del Código Civil, pues estos dos cuerpos legales mantienen juicios opuestos sobre la adopción, que afectan al libre goce de los derechos y atributos del niño adoptado, lo cual deja en evidencia que los hijos adoptados no tendrían los mismos derechos y atribuciones que los hijos consanguíneos, ello menoscaba sus derechos y contradice lo determinado en el artículo 69 de la Constitución de la República del Ecuador que señala que todas las hijas e hijos tendrán los mismos derechos sin considerar antecedentes de filiación o adopción. En general, se desdibuja la ética en la adopción si se siguen los parámetros del Código Civil.

Además, los profesores universitarios, especialmente, del Ecuador, deben enseñar a sus estudiantes a identificar aquellas directrices contradictorias, no sólo desde una visión especializada (económica, jurídica, política, cultural, entre otras), sino que deben ser críticos desde una perspectiva ética, esto a fin de que cuando lleguen a su etapa profesional puedan desarrollar constructos adecuados a la realidad, ya que es el alma máter la que ofrece multiplicidad de corrientes universales de teorías y criterios éticos y humanos.

REFERENCIAS

- Ancel, M., Tobeñas, C., Gabón, A., Brutau, P., Picazo-Gullón, D., Ferri, & D'Antonio. (1958). *L'Adoption dans les Législations Modernes, Essai de Synthèse Comparative*. Paris: Sirey.
- Asamblea General de las Naciones Unidas. (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Recuperado el 05 de enero de 2022, de www.un.org/es/documents/udhr/
- Asamblea Nacional Constituyente. (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Montecristi: Sulemento Registro Oficial N°449. 20-10-2008.
- Betancur Jiménez, G. (2016). *La ética y la moral: paradojas del ser humano*. **Revista CES Psicología**, 9(1), 109-121.
- Cabanilla León, J., & Alfonso Caveda, D. (2018). *Las adopciones tradicionales y la vulneación del principio del interés superior del niño*. **ECOCIENCIA**, 5(3), 1-14.
- Castillo Aguirre, D. (2018). *La garantía del Estado ecuatoriano en el ejercicio del derecho humano a la identidad de los niños y niñas adoptados en el Ecuador des-*

de el año 2008. Recuperado el 22 de septiembre de 2022, de Universidad Andina Simón Bolívar. Maestría: <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/6463>

Cedeño Zambrano, I. (18 de noviembre de 2021). Perspectiva ética de la adopción en el Ecuador: instituciones humanas. (G. Vera, Entrevistador)

Chávez Asencio, M. (1985). *La familia en el derecho (relaciones jurídicas paternofiliales)* Primera Edición. México: Editorial Porrúa.

Congreso Nacional. (2003). *Código de la Niñez y Adolescencia. Ley 100*. Registro Oficial N° 737: Quito.

Congreso Nacional. (2005). *Código Civil*. Quito: Registro Oficial Suplemento N° 46 de fecha 24-06-2005.

Corte Constitucional. (2019). *Sentencia No. 1-18-RC/19. Reforma Constitucional*. Recuperado el 23 de septiembre de 2022, de <https://portal.corteconstitucional.gob.ec/FichaRelatoria.aspx?numdocumento=1-18-RC/19>

Corte Constitucional. (2020). *Sentencia No. 3-19-JP/20. Acción de protección*. Recuperado el 21 de septiembre de 2022, de <https://portal.corteconstitucional.gob.ec/FichaRelatoria.aspx?numdocumento=3-19-JP/20>

Ferrer, F. A. (2001). *Derecho de Familia Tomo Segundo*. Argentina: Rubinzal Culzoni.

Lozano Suárez, L. (2012). *La cuestión ética en Foucault*. **Revista Amauta**(20), 83-89.

Mero Largacha, A. (8 de noviembre de 2021). *Perspectiva ética de la adopción en el Ecuador: instituciones humanas*. (G. Vera, Entrevistador)

Rojas Sánchez, G. (2004). *Adopción de niños*. **Gaceta Médica Espirituana**, 6(3), 1-10.

Salamanca Serrano, A. (2021). *Ética del Sumak kawsay*. **Revista Sarance**(27), 17-38. Recuperado el 21 de septiembre de 2022, de <https://revistasarance.ioaotavalo.com.ec/index.php/revistasarance/article/view/322>

Simon, F. (2009). *Derechos de la niñez y adolescencia: de la Convención sobre los Derechos del Niño a las Legislaciones Integrales*. Quito: Cevallos editora jurídica.

Ensayos



CONOCIMIENTOS TRADICIONALES PARA LA PRESERVACIÓN DEL PATRIMONIO INMATERIAL WAYUU

TRADITIONAL KNOWLEDGE FOR THE PRESERVATION OF THE WAYUU INTANGIBLE HERITAGE

Carmen Laura Paz Reverol*

Los conocimientos tradicionales (CC.TT.) constituyen un cuerpo vivo de conocimientos que es creado, mantenido y transmitido de una generación a otra dentro de una comunidad, y con frecuencia forma parte de su identidad cultural o espiritual. Abarcan los conocimientos, la experiencia, las capacidades y las prácticas que se enmarcan en un contexto tradicional, se transmiten de generación en generación, y forman parte del modo de vida tradicional de comunidades indígenas y locales, quienes cumplen la función de guardianas o custodias (WIPO, s.f). El pueblo wayuu ha cambiado mucho en cuanto a preferencias musicales, bailes, viviendas, vestimenta, las comidas y las bebidas, pero hoy muchos wayuu continúan practicando su cultura y se la transmiten a las nuevas generaciones. Ilustremos los conocimientos tradicionales para la reproducción de su modo de vida y cultura.

Los wayuu se organizan socialmente en clanes y linajes. Los wayuu lo heredan de su madre, es llamado por la sociedad alijuna "casta", lo cual no es correcto son eírukuu y apūshii. La descendencia va directamente de madre o hijo. Los miembros están vinculados entre sí por lazos de consaguinidad, llamados apūshii, que son los parientes de carne y pertenecen a un clan. Entre ellos podemos mencionar: Aapūshana, Aloulujana, Epieyuu, Epinayuu,

* Universidad de Sevilla. Actualmente está investigando sobre salud intercultural, medicina tradicional, CCTT, ECT, DDHH, ODS, enfermedades de la visión en pueblos indígenas, impacto del covid-19 en el pueblo wayuu en la frontera colombo venezolana. Profesora Titular de Antropología de la Unidad de Antropología del Departamento de Ciencias Humanas, Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia (LUZ/VE). <https://orcid.org/0000-0002-1201-2223>

lipuana, Ja'yaliyuu, Jinnuu, Juusayuu, Paüsayuu, Püshaina, Sapuana, Siijono, Uchalayuu, Uriana, Uleewana, Uliyuu, Uraliyuu, Walapuana, Walepüshana, Walirüyuu, Woluwoluyuu, Wo'uliyuu, Wunu'ujana, Alapainayuu, Mekiijanayuu, Sekuanayuu, Shooliyuu. Hay dos en extinción los Pipishanas de Cusii y los Toutouyuu de Punta Espada. Hay aproximadamente 25 clanes, cada uno de los cuales tienen un ancestro mítico común. Este ancestro es representado a través de animales epónimos de cada clan.

Los clanes a su vez se dividen en linajes o apüshii, que son grupos de familia más pequeños y que se conocen entre sí. Es así como los miembros de un linaje comparten unos antepasados comunes, tienen un cementerio familiar, unas fuentes de agua, así como determinadas tierras de pastoreo o playas ancestrales. Los integrantes de un mismo linaje se conocen todos, conocen sus primeras ascendientes femeninas y pueden vivir en una misma área. Saben que pertenecen a un clan y que poseen parentesco lejano con otros linajes. En cuanto a la familia, los hijos de dos hermanas son considerados a su vez hermanos por lo cual no pueden casarse. En cambio, los primos hijos de hermano y hermana no tienen el mismo impedimento. Los miembros de la familia matrilineal, si actúan como colectividad y contraen responsabilidades para el cumplimiento de obligaciones como pagos por diversas faltas, dotes matrimoniales.

La península de la Guajira es la tierra donde habitan los wayuu. Esta se caracteriza por su aridez, y frecuentes sequías. Sin embargo, los wayuu supieron adaptarse a este ambiente difícil y subsistir mediante la agricultura, la caza, la pesca costera y la recolección de frutos en el período indígena. Esto permite ilustrar la gestión de los recursos sostenibles, en cuanto a la gestión sostenible del agua y del suelo. Este sistema de subsistencia tradicional se modificó muy temprano durante el período del régimen español, con la introducción de ganado vacuno, ovino, caprino y caballar en la región, producto del comercio con otras naciones extranjeras. Actualmente, para los pastores wayuu, la ganadería constituye la actividad económica más importante en la guajira en conjunto con el comercio, que también se desarrolló desde la colonia en los tiempos del comercio practicado con los ingleses, franceses y holandeses.

La actividad económica más importante consiste en el intercambio comercial con la República de Colombia. Esto no quiere decir que las viejas de subsistencia las hayan abandonado, sencillamente, no son suficientes para que los grupos familiares wayuu satisfagan sus necesidades vitales. Lo fre-

cuenta es que las familias indígenas cambien las actividades tradicionales por el comercio de los artículos de contrabando y el trabajo asalariado.

Los procedimientos de solución de conflictos, está basado en el derecho consuetudinario que regula su modo de vida en la sociedad wayuu, que incluye los sistemas formales e informales de gestión de conflictos y las normas consuetudinarias tradicionales relacionadas con las autoridades, las normas e instituciones que atañen a los derechos de propiedad sobre los CC.TT., y los sistemas tradicionales indígenas, locales y consuetudinarios, de toma de decisiones. El sistema normativo wayuu tiene una figura representativa que es la del Pütchipü, (palabrero o mediador) quien es un agente que interviene en los conflictos para establecer la regulación social y política. En la sociedad wayuu hay dos tipos de Pütchipü: uno para resolver todo tipo de problemas —especialmente los casos de homicidio— y otro sólo para circunstancias y delitos menores como la dote, heridas, delitos de niños, niños que tienen accidentes y robo. El Pütchipü es el representante de los intereses del grupo familiar agraviado.

Su función primordial es dialogar con las partes en conflicto y llegar a algún acuerdo para que el agravio no se transforme en venganza de sangre y, por el contrario, se concrete la compensación material que satisfaga a las partes. El Pütchipü adquiere su prestigio entre más conflictos resuelva, se incrementará su reputación y su poder de convencimiento. El prestigio y poder del Pütchipü se obtiene con la resolución de conflictos; no solo con la resolución ya que vela también para que se cumplan los acuerdos y no vayan a realizarse ofensas y agresiones que enturbien el periodo de negociación y, en consecuencia, la conciliación. Este principio refleja que la intermediación eficaz del conciliador lo convierte en símbolo de la paz wayuu y que el alcance de su práctica rebasa los límites estrechos de su cotidianidad. El Pütchipü actúa como un negociador hábil que escoge las palabras exactas que no comprometan a los Apüshii o grupos familiares en conflictos, ya que es la única forma de llegar a la paz. Si hiciese lo contrario pondría en riesgo su papel de mediador por lo que requiere convencerlos de lo inconveniente de una venganza de sangre.

Hoy por hoy, la figura del putchipu se mantiene en la Península de la Guajira para la resolución de conflictos y desde el 2010 forma parte de la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad según la UNESCO. Ésta junto con otras figuras constructoras de la paz debe ser revalorada y conocida por las futuras generaciones, como un conocimiento tradicional para la resolución de conflictos.

Uno de los aspectos recogidos es el respeto a la vida, por ello, la sangre es sagrada: por lo tanto, no se puede derramar, quien lo haga debe pagar una indemnización por esa falta. La existencia de estas normativas tradicionales ha contribuido a que los wayuu se reconozcan recíprocamente como pertenecientes a la misma sociedad y territorio. Su función provee mecanismos de arreglo para la solución de conflictos dentro y fuera del grupo, lo cual permite mantener un equilibrio entre los clanes y linajes, propiciando un mayor respeto a la condición humana del individuo, evitando los abusos de poder y autoridad, porque ante esta ley todos son iguales.

Este derecho consuetudinario es transmitido a través de los hermanos de la madre, y de generación en generación. El Alaula o tío materno es el jefe político el cual es escogido por méritos o prestigio, este prestigio puede tenerlo ya sea por su edad, sabiduría, valor o riqueza. No existe en la sociedad un poder centralizado o un cacique de toda la sociedad, sino por cada familia o matrilineaje, son los tíos maternos quienes toman las decisiones.

La distribución de la población wayuu en la península de la Guajira está íntimamente relacionada a los cambios estacionales y climáticos, por estar vinculada a un calendario tradicional que tiene en cuenta el movimiento de la luna, el sol, las estrellas, el viento y el agua para las distintas actividades que realiza diariamente. Así mismo influye en la realización de prácticas sociales como fiestas, migraciones, velorios y otros rituales. Estos modos tradicionales de conservación del medio ambiente, la biodiversidad y su sostenibilidad, por ejemplo, el conocimiento de la gestión del paisaje terrestre y marino, el conocimiento de especies domésticas y salvajes que incluso las salvajes son del dominio de determinadas deidades wayuu, los pronósticos meteorológicos y los conocimientos relacionados con la conservación y la utilización sostenible de los recursos genéticos y los conocimientos ecológicos tradicionales. También incide en las actividades económicas, porque durante la estación seca muchos guajiros buscan trabajo en Maracaibo o en otras ciudades o pueblos, pero cuando llegan las lluvias un gran número retornan a sus casas. La zona costera facilita así mismo la pesca y otras áreas son dedicadas al cultivo, caza y al pastoreo. Los wayuu en este sentido están en armonía con la naturaleza y realizan sus actividades en función de estas para sacarles el mayor provecho posible.

En líneas generales, los wayuu han resistido todas las tentativas realizadas en los últimos siglos para dominarlos. Hoy constituyen un pueblo unido y a la vez dividido entre dos países: Colombia y Venezuela. Esta división no

ha sido entendida por el wayuu, porque para él no existen fronteras, sólo reconoce sus propios límites en el cual comparten sitios míticos, lugares de origen, cementerios, fuentes de agua, tierras y playas ancestrales. Actualmente los Wayuu o Guajiros, según datos del INE correspondientes a 2011, se estiman en 413.437 individuos en Venezuela, lo que representa el 57,05% de la población indígena del país. En Colombia, por su parte, según el DANE la población es de 650.873, distribuidos en las poblaciones de Riohacha, Uribia, Maicao, Manaure y Barrancas. En este momento, los wayuu se han extendido a las zonas urbanas de Maracaibo, a la Serranía de Perijá y a otras áreas rurales y urbanas del Estado Zulia

Hoy más de 60.000 wayuu residen en sus barrios urbanos de Maracaibo paralelamente se han ido estableciendo en las zonas rurales al norte de Perijá y el sur del Lago, donde desempeñan un papel importante en la actividad agrícola y ganadera de esas regiones. De manera reciente se ha dado el surgimiento de núcleos wayuu en otros centros urbanos como Barquisimeto, Valencia, Maracay, Puerto Ordaz, Puerto La Cruz y Caracas.

Esto ha dado lugar a cambios en los patrones de su cultura y redefinido muchos de ellos paradójicamente muchos aspectos permanecen, así como también su definida identidad étnica dentro del contexto nacional. Es indudable que sus fuertes vínculos familiares, la autonomía y la conservación de su integridad territorial y el gran tamaño de su población son factores que los ayudaron a conservar su lengua, organización social y política, religión, y muchos otros patrones de su cultura. El futuro de este pueblo indígena está asegurado por la proporción significativa alcanzada por ella hoy en la población del Estado Zulia, la cual le otorga un peso político en cuanto a la representación indígena en el marco de la legislación vigente que le permitirá defender sus intereses con mayor vigor y seguir luchando para no desaparecer como pueblo.

REFERENCIAS

DANE (Dirección Nacional de Estadística). Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda (2018).

INE (Instituto Nacional de Estadística). Censo Nacional de Población y Vivienda (2011)

UNESCO (2010). El sistema normativo de los wayuu, aplicado por el pütchi-püüi ("palabrero"). Inscrito en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad (5.COM). URL: <https://ich.unesco.org/es/>

RL/el-sistema-normativo-de-los-wayuus-aplicado-por-el-putchipuui-pal-abrero-00435. Consultado 15-04-2022.

WIPO. Curso de enseñanza a distancia de la OMPI sobre Propiedad intelectual, conocimientos tradicionales y expresiones culturales tradicionales. [s.f.]

HISTORIA DE LA GAITA ZULIANA: RESUMEN Y PREGUNTAS CRÍTICAS

HISTORY OF THE ZULIA GAITA: SUMMARY AND CRITICAL QUESTIONS

Víctor Hugo Márquez G.

Hace 3000 años ya se conocía el instrumento gaita. Viene de la familia de los oboes. Una especie de flauta que existió antes de Cristo, en la India, Mesopotamia y Arabia. Era un aerófono con diferente número de agujeros. De un solo tubo, o gaita de pico. También de varios tubos, que es la gaita de fuelle o saco, el cual podía ser de estómago de perro o de cuero de cabra. La palabra gótica "GAIT", significa cabra y varias palabras en la Europa antigua, relativas a ese aerófono, se parecen a ese término.

En España, entró inicialmente (hace 2100 años), con el imperio romano y continuó con la dominación árabe (hace 1300 años). Su ejecución tenía varias funciones: de arenga a los guerreros, de guía del pastor hacia los rebaños, de rito funerario, de llamado y ofrenda a las divinidades y también festiva. Desde hace más de mil quinientos años, se acompaña de un tamboril y los gaiteros tradicionales españoles de Castilla, Galicia, Asturias, Extremadura, etc, o tocan la de fuelle con las dos manos, porque deben atender varios tubos y el fuelle, o tocan la gaita sin fuelle con la mano izquierda y el tamboril a la vez, con la derecha. Se estima que desde hace mil años, a la ejecución de la gaita festiva y el tamboril, se les agregaron los cantos y danzas regionales hispanas.

Hace cinco siglos, los españoles y portugueses la llevan en sus barcos a Islas Canarias y América, donde los aborígenes y los esclavos africanos, las mezclaron con sus instrumentos y cantos ancestrales, modificando las gaitas europeas. En el Caribe, se formaron siete (07) tipos de gaitas: la de la costa atlántica del Virreinato de Nueva Granada, hoy Colombia (siglo XVII, o centuria comenzada en 1600). Lleva dos aerófonos: gaita hembra y gaita ma-

cho, tambora, tambor alegre, tambor llamador y maraca. Además, combina la ejecución de melodías bailables cumbia, porro, mapalé, etc., con cantos típicos de la zona (Cartagena, Sincelejo, Ovejas, San Jacinto, Fonseca, Barranquilla, Santa Marta, Morroa, etc). En el Zulia, se formaron 5 tipos de gaita: la de Tambora (siglo XVII también), llevaba flauta de "Orumo", cambiada hace 200 años por clarinete, tambora de doble cuero, tamborito y maracón. Gaita a Santa Lucía, fusión de la gaita de tambora, (que llevaron los esclavos de cabotaje, cuando a principios del siglo XVIII, fueron trasladados de Gibraltar a Maracaibo), con otros cantos de la zambombería criolla cercana al puerto. La zambomba es el mismo furro o mandullo, que se incorpora a la segunda gaita o Santa Lucía, y cien años después, a la de Furro o maracaibera. En esa zambombería criolla variaban los instrumentos, pero ya en la gaita a Santa Lucía, el componente principal es el canto a la santa, haya o no haya aerófono. A mitad del siglo XVIII, fundada La Villa del Rosario de Perijá, aparece la Parranda de San Benito o Gaita Perijanera. Aquí el elemento principal, pasa a ser la danza, porque de diez sones que va acumulando, cinco son cantados y cinco instrumentales, pero todos se bailan en derredor del altar del santo. Con los aires de la Independencia, comenzando el siglo XIX (centuria que comienza en 1.800), los villancicos de navidad salen a la calle a visitar pesebres familiares, y se van emparrandando en las casas y cantándose, además de los temas navideños, temas profanos, con lo que nace la Gaita de Furro o maracaibera.

Tampoco requiere aerófono. Su elemento principal es el canto colectivo de estribillos y "versos" o estrofas de solistas alternados. La última clase de gaita en aparecer en el Zulia (antigua provincia de Venezuela, luego, de Maracaibo, y de 1868 en adelante, Estado Zulia), es la "Tamborera", la cual, como las de Santa Lucía y la Perijanera, es también hija de la gaita de tambora, pero con diferente formato, aire y tempo. Aparece desde 1920, aproximadamente, cuando los obreros del sur del Lago (intérpretes de chimbánguele y gaita de tambora), se trasladan a trabajar en la incipiente industria petrolera.

En Margarita, se formó la gaita margariteña, solos de décima y estribillos coreados ("Dicen que hubo, no hubo nada..."). Se estima su aparición a principios del siglo XVIII, después del polo, el galerón, la jota, la malagueña y el punto del navegante, géneros de canto margariteños.

Antes de que se investigara y escribieran los recientes libros historiográficos, la mayoría de la gente creía que la gaita zuliana era un conjunto unifor-

mado sobre una tarima, con megafonía, con un nombre grupal, compitiendo con sus homólogos por aplausos, premios de farándula y renta dineraria, como productos diferenciados por sus marcas. Pero ese perfil aparece desde los años de 1960, en adelante, cuando, primero la gaita de furro, y más tarde (1966) la Tamborera, dejan de ser fiesta vecinal espontánea y se convierten en ofertas espectaculares de entretenimiento masivo.

En mis ponencias para los Encuentros de Repentistas de Cuba, México y España (1995, 1997 y 1999) y mis libros "La Gaita Zuliana, Oralidad en Evolución" (Ediluz, 2006), "Testimonios de la Gaita Zuliana Vecinal" (Ediluz, 2011) y "La Gaita Vecinal con Referencias Devocionales" (Mundo Tipografía, 2012), se describe con detalle, gracias a los testimonios de unos cuantos ancianos, más las fuentes escritas allí citadas, la diferencia entre la gaita vecinal, hecha para divertirse (lúdica) y honrar a los santos (devocional), cooperativa, inclusiva, participativa, rústica e improvisada, todo lo cual, lo conceptualizo como PARADIGMA FOLCLÓRICO. El cambio de naturaleza, ocurre de 1960 en adelante, cuando la dinámica social no participa en la creación, sino que "compra" el entretenimiento y entonces se selecciona a los gaiteros, se ensaya, se graba, se uniforma, se producen los shows, se establecen los galardones, etc., todo lo cual conceptualizo como PARADIGMA PROFESIONAL-PROMOCIONAL o de FARÁNDULA. A la observación y concienciación de esos procesos, el estudio y registro de los mismos, y el diagnóstico y elementos positivos y negativos de los cambios culturales, lo llamo PARADIGMA ACADÉMICO, el cual, consciente de la necesidad de preservar la etno-diversidad o diversidad de culturas populares originarias, folclóricas, que sirven para diferenciar a las sociedades y evitar que todo el globo se uniforme, se homogeneice, recomienda conservar raíces vivas del folclor, palabra erróneamente invocada por muchos productos de la industria cultural, generados con fines comerciales, cuando el verdadero folclor, aunque cambie gradualmente, es generado inocentemente, espontánea y participativamente, sin segundas intenciones, por las colectividades.

Preguntas críticas: 1) ¿Piensa Ud. que posee algo de músico, poeta, bailarín y de artista, como aptitud común a toda la especie humana, o cree que eso es un "don" exclusivo de privilegiados por Dios, o la naturaleza?

2) Sabía Ud. que el obsoleto sistema educativo y comunicacional, frustró la ilusión estética de mucha gente (hasta Ud. mismo podría haber sido excluido), cuando seleccionaban un coro, un cuerpo de baile o un grupo para aprender a tocar instrumentos?

3) ¿Sabía Ud. que los primeros músicos y poetas de la humanidad, no pasaron por una academia de arte, porque las mismas no existían?

4) ¿Sabía Ud. que la mayoría de las gaitas zulianas de hace un siglo, no se escribían, ni se ensayaban, y quienes cantaban los “versos” los improvisaban, siendo muchos de ellos analfabetas?

5) ¿Sabía Ud. que con la alfabetización aumentó la cantidad de lecto-escribientes, pero merizó el repentismo y que con la dependencia extrema del internet y la inteligencia artificial, está merizando peligrosamente la recursividad lexical (gama de palabras que maneja), procesos de cálculo, de deducción y otros procesos cognitivos complejos?

Discursos



DENTRO DE LA HISTORIA/FUERA DE LA HISTORIA*

Ángel Rafael Lombardi Boscán**

Ciudad Ojeda es una ciudad/petróleo. Tomo la expresión del Sociólogo de la Universidad del Zulia: Luis González Oquendo. Fundada el 19 de enero de 1937 por el presidente Eleazar López Contreras y con el explícito apoyo de las compañías extranjeras. Su nacimiento y posterior desarrollo estarían bajo los estímulos de la extracción masiva del oro negro encontrado y sustraído en las profundidades de nuestro imponente Lago de Maracaibo. Lo impactante de esto es que la explotación petrolera cambió a la sociedad venezolana de los últimos cien años y delineó una realidad compleja socio-cultural.

85 años parecen ser muchos y en realidad no son tantos para la Historia y sus largas duraciones. Ciudad Ojeda no sólo es un centro urbano joven, sino que, a diferencia de la mayoría de las ciudades del país, no tuvo su origen en los siglos hispánicos como Cumaná en 1521; Coro en 1527; Maracaibo en 1529; Barquisimeto en 1552 y Caracas en 1567 por señalar algunas de nuestras principales ciudades. Ciudad Ojeda fue la primera ciudad planificada de Venezuela y esto no es poca cosa porque representa un acto de la modernidad en el contexto de un país hundido en el atraso. El siglo XIX fue un siglo perdido. Y hay autores tan relevantes como Mariano Picón Salas que han sostenido que nuestro siglo XX se inició en el año 1936 con el fallecimiento del dictador Juan Vicente Gómez.

* Discurso de Orden en la sesión solemne del CLEZ y Consejo Municipal de Lagunillas en la conmemoración de los 85 años de Ciudad Ojeda el 19 de enero del 2022.

** Historiador. Premio Nacional de Historia "Francisco González Guinán" de la Academia Nacional de Historia de Venezuela (2007). Doctorado en Historia por la Universidad Complutense de Madrid (España, 2005). Magister en Ciencias Políticas de la Universidad del Zulia (1996). Licenciatura en Educación Mención Cs. Social, Área: Historia por la Universidad del Zulia. Mención "Summa Cum Laude" (1991). Director del Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia (2004-2019). Director de la Revista "Historia" del Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia, 2004-2021. Profesor invitado en la E.H.E.S.S (Escuela de Estudios Superiores de Ciencias Sociales), París, Francia, (2013 y 2018).

Así tenemos una Ciudad Ojeda como símbolo del progreso humano e industrial; una urbe que terminó siendo El Dorado al que tantas veces se refirió el sabio Andrés Bello en su *Historia de Venezuela* del año 1810. Esto del mito de El Dorado es muy relevante porque se conecta con otro concepto imaginario iniciático como lo fue el nombre: Tierra de Gracia; la idea de una Venezuela destinada a ser feliz y predestinada a la grandeza. Aspiración que pudo hacerse realidad en la Costa Oriental del Lago desde la década de los años cincuenta del siglo XX pasado hasta los primeros años del siglo XXI. Aunque como toda historia posee sus matices y claroscuros.

Hubo un asentamiento anterior llamado Lagunillas de Agua con sus palafitos que un devastador incendio hizo desaparecer en el año de 1939. Incluso hay una película estadounidense que se llama Maracaibo del año 1958, que bien pudo inspirarse en éste hecho. Estos incendios y desastres trágicos fueron muy recurrentes en toda la Costa Oriental del Lago. De hecho, hay registros de cuatro grandes incendios en Lagunillas: 1927, 1928, 1932 y el último de 1939 al que nos hemos referido. Los derrames petroleros eran continuos y creaban las condiciones para estos eventos calamitosos.

Arturo Uslar Pietri, uno de nuestros más importantes intelectuales en el siglo XX se refirió a Lagunillas de la siguiente forma: “El enemigo de la Lagunillas de Agua era el fuego. El enemigo de la Lagunillas de tierra es el agua”. Avizorando otra de las amenazas y riesgos de la explotación petrolera como lo es el fenómeno de la subsidencia. El Muro de Contención, una espectacular obra de la ingeniería civil holandesa, fue construido a partir del año 1938 por la Compañía Anónima Constructora Raymond. Es un dique costanero de 47 kilómetros que protege a Bachaquero, Lagunillas, parte de Ciudad Ojeda, Tía Juana y Cabimas, poblaciones que hoy se encuentran por debajo del nivel del Lago de Maracaibo. No está demás señalar la importancia de garantizar el mantenimiento técnico adecuado para evitar futuras catástrofes que lamentar y revisar los antiguos planes de reubicación urbanos. El poeta italiano Giacomo Leopardi en su *Dialogo de la Naturaleza y un islandés* da clara cuenta de la indiferencia de la naturaleza al sufrimiento humano.

Ciudad Ojeda debe su nombre al explorador hispánico Alonso de Ojeda que en un viaje de reconocimiento por el Lago de Maracaibo en el año 1499 lo denominó en su momento Venezuela o Pequeña Venecia. De hecho, el nombre de Venezuela, se le atribuye a Alonso de Ojeda dentro de los contornos de la Costa Oriental del Lago. Otro de los célebres acompañantes

de Ojeda fue el italiano Américo Vespucio (1459-1512) que a diferencia de Cristóbal Colón que murió creyendo haber llegado al Asia éste sí estuvo claro y divulgó la existencia de un nuevo continente: América.

Venezuela y su historia es un crisol de aportes mestizos dentro de una dialéctica de amor/odio atrapados en relatos partidistas y jaulas ideológicas. No nos atrae este tipo de historia maniquea de buenos y malos; de héroes y traidores: porque muy bien sabemos que son roles de intercambio tal como lo dejó establecido un genial cuento del escritor argentino Jorge Luis Borges llamado: "Tema del traidor y del héroe" (1944).

Lo significativo aquí, en este momento en que transcurre este acto protocolar solemne, es el reconocimiento de todos los aportes que han permitido que la historia de Ciudad Ojeda en el transcurrir del tiempo haya sido un hecho fecundo y digno de celebrarlo hoy. Lo indígena de procedencia asiática iniciado en el lejano 10.000 A.C.; los tres siglos hispánicos que representan la gestación de la nacionalidad acaecida a partir del 5 de julio de 1811 con la Independencia; lo imprescindible africano; el mestizaje criollo y los aportes migratorios de las comunidades de venezolanos provenientes de otros estados de la nación junto a la numerosa colonia italiana, además de españoles, portugueses, chinos y árabes: conforman un todo compartido generoso que hizo de Ciudad Ojeda una ciudad cosmopolita y muy prospera. "Ser civilizados es reconocer la humanidad de los otros" sostiene Tzvetan Todorov (1939-2017).

Es necesario recordar que Venezuela, antes de la explotación petrolera que se inició con el reventón del Zumaque I en 1914 y el Barroso II en 1922, fue un país rural despoblado y muy pobre prisionero de las revoluciones y sus caudillos. Salvo las reminiscencias heroicas acerca de las hazañas militares de Simón Bolívar, nuestras rutinas fueron anónimas y modestas alrededor de la economía del café y otros productos agrarios.

Nuestra relación con el petróleo se parece mucho a nuestra relación con los tres siglos hispánicos o coloniales desde la óptica de una historia ideológica cuyo epicentro es el nacionalismo. Lo opuesto a Bolívar es extraño y merece condena. Lo mismo nos sucede con el despojo de nuestra riqueza petrolera en manos de las compañías extranjeras. Y resulta que la historia real es más complicada y prevalecen los matices. El dictador Juan Vicente Gómez fue tirano y liberal como lo asume el historiador Manuel Caballero. Gómez pasa por ser uno de los padres de la nación moderna venezolana en el período 1908-1935 por qué acabó con las guerras civiles y revoluciones que desolaron

al país por más de cien años luego de la Independencia: creó el ejército; unió al país a través de carreteras y el telégrafo además de pagar la deuda externa. Para conseguir esa paz con el puño cerrado les entregó la riqueza petrolera recién descubierta a estadounidenses, ingleses, holandeses y franceses porque los venezolanos no teníamos las habilidades técnicas para la faena. Y ese tesoro maravilloso se encontró aquí en la Costa Oriental del Lago.

La generación del 28 con Rómulo Betancourt, Jóvito Villalba, Andrés Eloy Blanco; Miguel Otero Silva, Juan Bautista Fuenmayor entre otros se opusieron a las dictaduras y gobiernos entreguistas de nuestro petróleo desde Gómez hasta Marcos Pérez Jiménez. El libro: *Venezuela, Política y Petróleo* de Rómulo Betancourt, publicado en México en el año 1956, es todo un hito. Hay que referirse a la Generación del 28 porque de ella surgieron los principales partidos políticos como Acción Democrática; URD; COPEI y el Partido Comunista que hicieron posible el nacimiento de la Democracia en Venezuela a partir del año 1958. Democracia que permitió la nacionalización del petróleo el 1 de enero de 1976 y la fundación de la OPEP en 1960 bajo el liderazgo de Juan Pablo Pérez Alfonso, uno de los venezolanos más preclaros que hemos tenido en el país y cuyas sugerencias y recomendaciones sobre el petróleo fueron desestimadas. Una de ellas, y quizás la más impactante, fue cuando argumentó que teníamos que ahorrar el petróleo para cubrirnos las espaldas en la época de las vacas flacas ya que había que preservar ese "patrimonio para las generaciones futuras". En 1976 escribió en su libro *Hundiéndonos en el excremento del diablo* lo siguiente: "Venezuela marcha a la deriva. Nunca supimos bien hacia dónde queríamos o podíamos ir. Somos negligentes, inestables y contradictorios. Pero nunca habíamos sufrido una indigestión económica como la actual, y con la inundación de capital perdimos la cabeza. De este modo se multiplican al infinito los daños que nos hacemos, añadiéndose a los que dejamos nos causen otros aprovechadores". En su momento lo tildaron de loco, muy especialmente los venezolanos felices de la Venezuela mayamera del "tá barato, dame dos" y las visitas compulsivas a los parques en Disney World.

La explotación petrolera en Venezuela por el capital internacional le cambió la vida a millones de venezolanos desde una "cultura de la conquista" convenida. A unos trajo beneficios y a otros explotación. Muchos campos petroleros eran países dentro del propio país con sus jerarquías, privilegios para unos pocos y la mayoría del peonaje excluidos de los mismos. La novela *Mene* de Ramón Díaz Sánchez publicada en 1936 es emblemática e invito a su lectura. Lo mismo hay que hacer con el libro *Desagravio del mal* (2014) del escritor y sociólogo de

la Universidad del Zulia: Miguel Ángel Campos, para entender el impacto del petróleo en la sociedad venezolana a través de la exégesis penetrante y lúcida del pensamiento de Alberto Adriani, Mariano Picón Salas y Arturo Uslar Pietri.

Luego de la Segunda Guerra Mundial entre los años 1939 y 1945 el continente europeo quedó destruido y la inmigración posa sus ojos sobre el continente americano. Tres destinos iluminaban las esperanzas de una población desesperada por un presente sin futuro: Estados Unidos, Argentina y Venezuela. Y cuando decimos Venezuela, nos estamos refiriendo a los campos petroleros del estado Zulia y de manera muy especial a los que se ubicaron en la Costa Oriental del Lago. Ciudad Ojeda, a partir de 1945, acogió una importante comunidad de inmigrantes italianos y, en menor medida, de otras naciones bajo el imán del auge petrolero. Junto a los técnicos extranjeros y habitantes locales contribuyeron a su industrialización y desarrollo. Dice Omar Bracho, uno de los cronistas de Ciudad Ojeda:

“si hay algo que agradecer a muchos de estos inmigrantes, es el hecho de que colaboraron con el desarrollo de esta zona, su tenacidad, ganas de trabajar y sobre todo, sus conocimientos, mezclados a su vez con un pueblo dispuesto a crecer y a explotar sus riquezas, conformaron a lo que hoy se conoce como Ciudad Ojeda, que es quizá una de las zonas más importantes del país, pues su población ha crecido vertiginosamente en los últimos 10 años y su potencial mineral es reconocido a nivel mundial”.

Otro cronista de Ciudad Ojeda, Francisco A. Chávez Yunez, ofrece otra semblanza promisorio de un pasado de oro:

“Ciudad Ojeda toma auge moderno definitivo a partir de la década de los sesenta donde el negocio atractivo fue desplazando al viejo tarantín, restaurantes internacionales, confiterías, hoteles, supermercados, joyerías, librerías, talleres electromecánicos, discotecas, farmacias, sucursales bancarias, bares con mesitas y sillas en las aceras al estilo europeo, almacenes con llamativos apelativos publicitarios pestañando a base de gas neón y amplias vidrieras”.

Entre 1922 y 1982, fueron sesenta años de bonanza ininterrumpidos; incluso, algunos testigos la extienden hasta el año 2002. De la noche a la mañana, la cenicienta Venezuela, se hizo rica y prepotente. La riqueza no provino como Max Weber estableció para los países de religión protestante de la Europa septentrional debido al trabajo capitalista de forma laboriosa y tenaz; la austeridad en el ahorro y la disciplina social. Nos olvidamos de “Sembrar el petróleo” como propuso Arturo Uslar Pietri en el año 1936: optamos por la fantasía, la corrupción y el derroche viviendo una fiesta perpetua. Además, esto fue potenciado por la propaganda oficial que había alimentado el Mito Bolívar

desde el año 1842 asumiendo al caraqueño mantuano como el gran héroe continental. De repente, todo tenía sentido dentro de la precaria cosmogonía de los venezolanos intrépidos y audaces para justificar la buena suerte y poner en remojo el lapidario “bochinche, bochinche” de Francisco de Miranda. Venezuela, la grande; Venezuela, la apoteósica; Venezuela, la saudita; Venezuela, la mayamera. Todas nuestras malas artes quedaron disimuladas: pocos se atrevieron en atentar contra la irresponsabilidad como modo de vida social.

Fue un inicio de modernidad no sólo muy costoso sino aparatoso también. Miguel Otero Silva en su novela *Casas Muertas* (1955) ofrece toda ésta descolorida pintura de un mundo rural y palúdico que se desmorona por el abandono que hacen sus habitantes huyendo de la tristeza hacia unas tierras prometidas que ocuparan desordenadamente. La ciudad, las plácidas ciudades como vigilantes de las costas, nunca estuvieron preparadas para recibir esta inmigración desesperada de gente pobre, analfabeta y desnutrida. Hoy, los millones de ranchos que destilan miseria, son vestigios vivientes de ese cambio súbito en la vida nacional sin la previsión de sus gobernantes.

Venezuela hizo la Independencia para acabar con el colonialismo hispánico pero luego cayó en manos del colonialismo alemán, inglés y estadounidense que codiciaron materias primas como el café, la ganadería y el cacao. Más luego pusieron sus garras sobre el asfalto y petróleo. La mayoría de nuestros viles golpes de estado; insurrecciones; guerras civiles; montoneras y violencia indómita estuvo monitoreada por potencias extranjeras y sus empresas comerciales que se plegaban a uno u otro bando de acuerdo a sus objetivos de maximizar sus intereses en el país. No hace falta leer a Eduardo Galeano ni a Gabriel García Márquez para descubrir que esto fue así. Cipriano Castro fue derrocado por Gómez y los Trust del asfalto y petróleo. Y otro tanto pudo haber ocurrido con el derrocamiento de Rómulo Gallegos en el año 1948.

La Venezuela Saudita del primer gobierno del presidente Carlos Andrés Pérez (1974-1979) se hizo realidad en la Costa Oriental del Lago. La Nacionalización del Petróleo el 1 de enero de 1976 representó la irrupción de PDVSA como una de las empresas estatales más eficaces y prestigiosas a nivel internacional. Ciudad Ojeda contó con el parque metalmecánico más grande de toda América Latina. Contratistas y empresas de servicio, las mejores del mundo, se instalaron en ella. PDVSA reclutaba a los mejores estudiantes de ingeniería de las universidades públicas venezolanas como la UCV, LUZ, UC, UDO y ULA para ofrecerles entrenamiento y buenos contratos profesionales en la Costa Oriental del Lago.

No obstante, la otra cara de la moneda, no tardaría en manifestarse y son hechos recientes atestiguados en carne propia. El declive de Ciudad Ojeda es la tragedia de un país que en menos de veinticinco años pasó a ser uno de los más ricos del mundo a uno de los más pobres del mundo con una dolorosa diáspora de más de seis millones de compatriotas que ha resquebrajado nuestro tejido social. Una regresión pavorosa que implica al día de hoy el gigantesco reto de detenerla desde la épica civil. Es un dictamen basado en la angustia de habernos rendido por la comodidad y la "ineptitud para construir en condiciones favorables" y garantizar la permanencia del bienestar social de nuestra población. Nos sacamos la lotería y dilapidamos la lotería. El rentismo petrolero terminó siendo un gran fracaso y hoy es un modelo agotado dado el alto nivel de desinversión de la industria petrolera nacional. El conflicto entre la PDVSA meritocrática y el gobierno de Hugo Chávez en el año 2002 fue un punto de quiebre. "Venezuela fue un país monoprodutor que tomó la decisión de destruir su principal fuente de riqueza (junto con el resto de su economía)". Esto lo dice el experto petrolero Alfredo Toro Hardy.

Hay una novela inédita del escritor zuliano Norberto Olivar, que se llama *El Suave Coro de los Repudiados*, que sintetiza el todo de la catástrofe mostrando nuestros lugares familiares y entrañables desdibujados por una metamorfosis del horror. "Nada de lo que podía pasar está pasando" nos dice uno de sus protagonistas. En un modo filosófico, si hemos de creer a Hegel y su apabullante *-1* (1837), Venezuela es un país al que echaron de la Historia, bajo el entendido que hemos sido expulsados de la racionalidad moderna.

Hay mucho miedo esparcido y las carencias materiales y espirituales son evidentes. Dios nos luce ausente y como los asustados relatores de los Salmos bíblicos invocamos una salvación con desigual apego a la fe cristiana. El viento sucio de la historia nos atraviesa el alma nacional y nos preguntamos desde la angustia: ¿Cómo hacer para detener el deterioro, de esta caída libre que nos estropea el presente y futuro?

Mi padre, el Rector Angel Lombardi, un joven sabio de 78 años, apela a una sola palabra como programa para enfrentar los duros retos del presente venezolano, esa palabra no es otra que la: "CONFIANZA". Confianza en Venezuela y los venezolanos para que utilicemos todas las vías legítimas y legales dentro de la actual institucionalidad disminuida para recuperar a plenitud la Democracia y el Estado de Derecho. Y que hagamos del poder un instrumento al servicio de los ciudadanos haciendo del bien común el cen-

tro de las acciones de la política junto a políticos dignos de tal tarea. En ésta misma sintonía se expresó en días recientes la Conferencia Episcopal de Venezuela. El patrimonio de un buen gobernante es su reputación y virtud. Ya lo dijo en su momento Nicolás Maquiavelo y Baltazar Gracián.

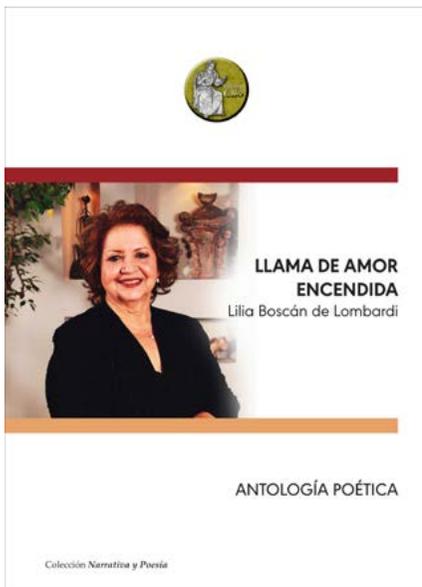
Una vecina mía en Maracaibo que vivió veinte años en Ciudad Ojeda y que entrevisté para preparar este discurso me dijo que la felicidad más grande junto a su familia la tuvo como habitante de Ciudad Ojeda. Creo que de esto podemos sacar una gran conclusión en este 85 Aniversario: y no es otra que la de trabajar mancomunadamente en una sola dirección para volver a posicionar a Ciudad Ojeda como una ciudad atractiva y próspera con el aporte de todos.

Reseñas



LA POESÍA DE LILIA BOSCÁN DE LOMBARDI

Deivi Luzardo*



Nuestra poetisa, por lo que sintió y escribió, quedó abierta a la vida, desde sentimientos, que celebran la belleza y nunca se marchitan. Tenía el buen gusto de elegir, acertadamente, palabras de contenido sentimental y maduro para su expresión poética. Elegir y elegancia se acompañan, en significados dúctiles. Elige bien y desenvuelve la elegancia. Lo hace con palabras acendradas y en consonancia con lo que intuye y siente. Sentimientos, pensamientos y carácter en equilibrio griego. Hay dones, sueños y alegrías, en aprender a sentir, con belleza y estilo, lo que se siente. El estilo, en una mujer,

es lo que expresa sin decirlo. Por un peinado, se conoce mucho, el corazón de una mujer. En otras, las manos, son como los ojos. Lo estético no es sólo cuestión de belleza, es premonitorio del saber sentir y la gracia de repetir, intuitivamente, lo que la vida tiene de buena, útil y grande. Los estrategas, en artes marciales, lo aprenden, con su carácter, en maneras y modos, distintos a como lo hace, con su corazón, una mujer. Las artes y las letras, la tecnología y la ciencia, la política y el derecho, contienen demasiados, horizontes por el tiempo y para la vida. No es el tiempo como condición de posibilidad de conocimiento, según Kant, sino el tiempo donde se revela y preserva, en

* Profesor Emerito De La Universidad Del Zulia

* La versión en físico del libro puede adquirirse en <https://libros.edicionesclio.com/index.php/inicio/catalog/category/venta-en-fisico>

actos, signos y metáforas, lo más importante de la vida. La poesía encripta divinamente, desde el tiempo, el alma. El tiempo, nunca se pierde, cuando se ama, se vive honestamente, creativamente y útilmente. Escribir guarda el tiempo. Nuestra dama de las letras, con el epíteto que me gusta recordarla, es una de nuestras mejores escritoras, dónde se funden y fusionan la poesía, con sus más altos valores estéticos. Confieso que valoro más, en su obra, sus ensayos y un par de cuentos infantiles, que la posteridad sabrá lentamente descubrir y reconocer. Hoy la celebro desde su dimensión poética.

El tiempo, en Udón Pérez, se reconoce como una divinidad. Creía, nuestro más grande poeta, que la inmortalidad es una cortesía del tiempo. El tiempo apeteciendo y apercibiendo, dentro de flujos de energía para la vida. Creo, sin temor a equivocarme, que hay espacios del alma que se descubren con el tiempo que brota, algunas veces de la poesía y en los peligros. Friedrich Hölderlin expresa: "Dónde crece el peligro crece lo que salva". El alma, gusta de combates y de imposibles. El esfuerzo la hace más viva. La impaciencia lastima la inmortalidad del alma. Ulises, lo sabía por instinto. Su prudencia era un soplo de su paciencia. La poesía se hace comprensible, cuando el tiempo se vive más lentamente. Heidegger expresa: "Hacer poesía significa estar en la dicha que preserva en palabras el misterio de la cercanía a lo más dichoso". El paraíso siempre está cerca, no lo digo yo, lo expresa de manera sigilosa el tiempo. Nuestra poetisa lo dimana, por lo sentido y vivido. Es paciente escribiendo. Su poesía contiene, solapadamente, la introspección psicológica que eleva el coraje de sentir con estética. Nuestra poetisa, eleva su alma, en la intimidad de escribir. Se confiesa, con lo eterno y con su amor. Es como una sacerdotisa, cuida pacientemente, paso a paso, la belleza silenciosa y profunda de muchas de sus palabras. Construye algunas metáforas, como una deidad de un templo antiguo que preserva la dicha que valora y describe Heidegger. Es una poesía para leerla en la calma de las alturas. Es muy vulgar leer poesía de manera rápida. La buena poesía nos exige detenernos. Hay en su poesía una reverencia implícita a cada palabra que le sirve al gusto de su corazón y considero muy adecuado para expresar con belleza un sentimiento, a veces, un recuerdo. Algo que me gusta, mucho, de su poesía, es su manera, muy particular, de decir adiós. La despedida en su poesía refulge.

Nuestra poetisa, camina y baila, con ese acervo y acopio de palabras, ideas e impresiones, que en su melancolía sangran, al otear la estética, en el estilo de grandes románticos, que le sirvieron para construir su mundo, de mujer genuina, de gustos por formas de expresiones superiores

Ama y sufre sin dejar de vivir. Cuando triunfa la melancolía, la belleza en su poesía, se salva. La belleza también es una pasión. Lo hermoso nos despierta un mundo interior propio, de una intimidad, que salta desde lo más telúrico, y, siempre le recomienda al tiempo la belleza. Bailar tiene mucho significado para una mujer, no pocas encuentran por el baile, características, sorpresas, de un dúctil erotismo y placeres crecientes. Una mujer que no baila está, por lo general, dormida y más propensa a enfermedades. La pasión es fuego que quema dulcemente. El fuego nos llama siempre. Nuestra poetisa tenía los gustos correlacionados con altas formas expresivas. Los ensueños, son vitales y necesarios, en una gran mujer. Otros seres, cuando conversan, piensan y escriben, no se percatan que a las palabras también se les acumula el sucio. Las exhiben y las escriben sin vergüenza. Hay palabras que implosionan la consciencia. Hay magia en desvestir palabras. Udón Pérez lo hacía en un silencio sagrado, imperceptible, por la dura suavidad que le exigía lo clásico. No es fácil aprender a leer y por lo general, lleva años. A nuestra poetisa, hay que leerla, al lado del fragmento del rabí de Kotzk, que expresaba: "El único corazón entero es el que está roto". Su poesía va a crecer, en el tiempo, sobre todo en nuestras voraces lectoras, esas heroínas, que libran batallas día a día, en silencio, anónimamente, y, construyen y levantan las costumbres de una gran nación y, nos enseñan a compartir lo más dulce del amor y las alegrías más perfectas de la vida.

Nunca olvidaré, la última vez que conversamos. Hay recuerdos que son de gran interpretación por los detalles vividos que acrecientan la vida en plenos significados. Me hizo observaciones, que valoro sobre Flaubert, Balzac y Stendhal. Sonreía con elegancia y nos detuvimos en "La cartuja de Parma" y en "Rojo y negro". Con los años he preferido, de Stendhal, las memorables páginas del libro "Vida de Henry Brulard". Nuestra poetisa amaba las letras francesas y españolas. Sus ojos titilan estrellas azules, en esos temas que conocía con intimidad y complacencia. No le faltaba imaginación para expresar, con honestidad, sus ideas e intuiciones poéticas. Sus poemas, hay que leerlos como aconsejaba Nietzsche leer, con lentitud, en soledad alegre, muy despacio, y, deteniéndose, con consciencia y concentración, a copiar esos fragmentos que concentran lo perfecto y lo abundante de la lectura. Releer es más importante y placentero que leer. Bachelard, expresaba que todo bien libro debe ser releído de manera inmediata. Una copa, con poco vino, pesa mucho. El alma lo sabe, aunque la risa, las manos y los ojos, lo desmienten. Udón Pérez ha expresado: "La luz es risa".

Leer a un autor clásico no tiene importancia, sino se relee y se conserva lo que se aprende, se siente y se nos inspira. Leibniz, leyó a todo Platón a los 6 años y, era un genio en variados horizontes y sin limitaciones, todo en abundancia, leía copiando a mano, todo el libro, que merecía nuestro amor y dedicación. Humboldt: "Toda fuerza presupone entusiasmo". Esa manera perfecta de leer, no se intuye y es recomendable hacerlo con varios textos, así como memorizar grandes fragmentos de poesía, entre otros, gustos preferenciales. La buena educación es una cuestión de buenos gustos. La relectura, en esas formas y deseos, alumbran el inconsciente, agudiza con humor, la sensibilidad para acceder a mejor comprensión y detalles. Para el maestro del teatro alemán, Schiller, la sensibilidad es la capacidad de captar lo infinito de la vida, desde las obras de arte. Nuestra poetisa, se asume en esa tradición. No se lee sólo para aprender y acrecentar. Siento vergüenza, por los que leen para alejarse y huir de la vida. Los sentidos tienen que leer. Quien cree que tiene que invertir tiempo para leer, nunca podrá comprender el tiempo, como una divinidad. La conciencia es tiempo. La buena lectura se regocija en la infinitud del tiempo. La pasión, no es sólo para el amor y el poder. La pasión de Lilia no hace ruido, circula, por sus páginas, y, muchas veces se oculta, sólo y sólo, por la melancolía que distrae a la alegría de vivir. Era su estilo de dejar su legado a las nuevas generaciones y tenemos que asumirlo, incrementando lo que recibimos, de la misma manera como los ángeles guardan el tiempo.

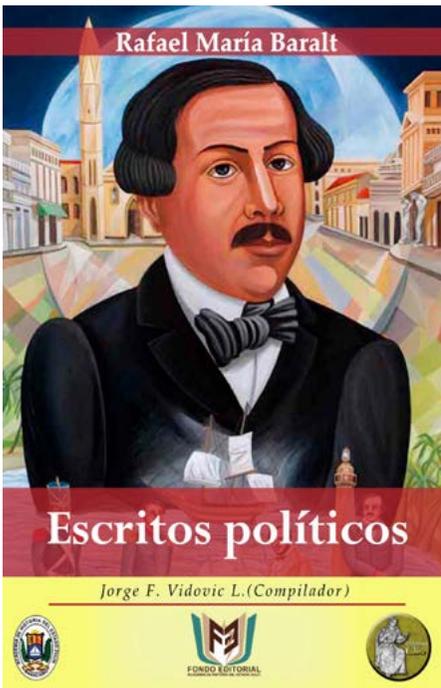
Las pasiones hacen más viva la vida. Los personajes de Balzac nos los muestran con todo el genio del carácter francés. El placer de los sentidos es, simplemente, un milagro. Los sentidos tienen fuego y, es delicioso, que lo tengan. Kierkegaard, tiene muchas cosas que enseñarnos y las enseña, sólo que los necios lo leen y, no lo aprenden ni perciben. Es importante, la pasión de creer. El inconsciente, manifiesto, es un paraíso. Hay goces escondidos y profundos en hacer ciertas cosas con lentitud. Es un imperativo aprender amar y a leer, unas veces lento, otra veces rápido. Las alturas de la poesía, de la autora que me genera interés, se capta mejor, desde esa lectura del tiempo, que se vive y manifiesta con lentitud, de manera fugaz y que el genuino arte lo hace irremediamente eterno.

La poesía, de nuestra agasajada, no admite lo vulgar, la alegría vacía y sin nobles contenidos humanos. En palabras del gran Udón Pérez y en otro contexto, abierta al porvenir. Es muy difícil, encontrar una mujer, que se ría con la alegría de una deidad y conserve la belleza y la humildad que la celebra. La risa, expresa todo lo que el inconsciente oculta. El recuerdo de

todo lo que festeja la vida merece nuestra gratitud. La democracia se construye y se elabora socialmente mejor en el reconocimiento y merecimiento. Es un imperativo de vivir con poder y libertad. Tocqueville, refiriéndose a la libertad, nos increpa adorarla, en vez de amarla. Vayan, estás palabras, para nuestra poetisa, por el recuerdo de su vida, sus libros y, esa sonrisa que nunca olvidaremos. Udón Pérez, sin repliegues, desvaríos y dudas, ha expresado: "...el alma es fuerte, entonemos el canto de la vida, donde hay silencio y soledad de muerte ". Celebramos hoy una vida dedicada a la vida. Los poetas nunca mueren.

RAFAEL MARÍA BARALT. ESCRITOS POLÍTICOS EN EL REINO DE ESPAÑA*

Reyber Parra Contreras**



"No es pueblo, no, el que carece de opiniones
 fijas respecto de sus grandes intereses".
 Rafael María Baralt, *Lo pasado y lo presente*, 1849.

"Dos poderes se disputan el gobierno del
 mundo y se anatematizan con el furor que
 pudieran hacerlo dos cultos enemigos:
 La economía política o la tradición; y el
 socialismo o la utopía".

Rafael María Baralt, *Programas políticos*, 1849.

Con ocasión del bicentenario del nacimiento de Rafael María Baralt, la Universidad del Zulia promovió algunas actividades culturales con el fin de honrar a este personaje de gran relevancia en la historia de Venezuela, cuyo legado trascendió el suelo patrio

y abarcó el ámbito hispanoamericano. Una de las iniciativas para tal fin, consistió en la edición impresa de dos obras: *Rafael María Baralt. Discurso de ingreso*

* Publicado originalmente como prólogo de: *Rafael María Baralt. Antología de Escritos Políticos*. Selección y prólogo de Reyber Parra Contreras. Colección Biblioteca de Autores Zulianos, 1. Maracaibo: Ediciones del Vicerrectorado Académico de la Universidad del Zulia, 2010. Obra impresa, conmemorativa del bicentenario del natalicio de R. M. Baralt. Edición digital e impresa de la Antología de Escritos Políticos de Baralt en el Reino de España Publicadas por la Fundación Ediciones Clío, gracias a la iniciativa del Académico Dr. Jorge F Vidovic. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8148-4403>

** Profesor de historia de Venezuela en la Universidad del Zulia. Individuo de Número de la Academia de Historia del Estado Zulia. Editor de la *Revista Latinoamericana de Difusión Científica* y *Revista de la Universidad del Zulia*. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3231-9214>. E-mail: reyberparra@gmail.com

en la Real Academia Española y Rafael María Baralt. *Antología de Escritos Políticos*, donde tuvimos la oportunidad de prologar y dirigir el proceso editorial de ambas publicaciones.

Transcurrido poco más de un decenio de la edición impresa de la *Antología de Escritos Políticos*, la Academia de Historia del Estado Zulia, gracias a la iniciativa del Académico Jorge Vidovic, nos ofrece una edición digital de los escritos políticos de Baralt, presentes en sus Obras Completas. El prólogo de esta nueva edición recoge en forma íntegra el texto que sirvió de prólogo a: *Rafael María Baralt, Antología de Escritos Políticos*, cuyo contenido presentamos a continuación.

En el presente año 2010 celebramos en Venezuela el bicentenario del nacimiento de Rafael María Baralt: connotado hombre de letras que nació en Maracaibo, el 03 de julio de 1810, en el albor de la lucha independentista venezolana. Su nombre es hoy recordado, entre otras razones, por la trascendencia de su producción intelectual¹ y por haber merecido ser el primer hispanoamericano en formar parte, en calidad de numerario, de la Real Academia Española.

La ocasión del bicentenario es propicia para reflexionar en torno a la prolifera obra de este preclaro escritor, que además de descollar por sus contribuciones en materia literaria, historiográfica y periodística, logró incursionar con acierto en el análisis del panorama político europeo de mediados del siglo XIX, exponiendo sin tapujos sus convicciones democráticas y los principios modernos que anidaban en su conciencia.

Aunque existe una brecha espacio-temporal entre el mundo en que vivió Baralt y nuestra contemporaneidad nacional y latinoamericana, todavía hoy podemos hallar en sus escritos importantes contribuciones para la comprensión de nuestra realidad política y social. Si bien sus reflexiones y propuestas políticas se circunscribieron al ámbito europeo de mediados del siglo XIX, todas ellas están cargadas de principios, valores y orientaciones de orden ético que no han perdido, ni perderán, su vigencia en el tiempo. Baralt, al igual que Fermín Toro y Cecilio Acosta, tiene hoy mucho que decirle al pueblo de Venezuela.

De ahí el interés de varias generaciones de escritores venezolanos en interpretar el pensamiento político e ideológico de Rafael María Baralt. A mediados del siglo XX, por ejemplo, surgieron valiosas contribuciones en esta materia, las cuales provinieron de autores como: Pedro Grases, Ramón Díaz

1 De su autoría sobresalen los siguientes trabajos: *Documentos militares y políticos relativos a la campaña de vanguardia dirigida por el Excmo. Sr. Santiago Mariño, publicados por un oficial del Estado Mayor del Ejército (1830)*; *Resumen de la historia de Venezuela (1841)*; *Programas políticos (1849)*; *Libertad de imprenta (1849)*; *Historia de las Cortes (1849)*; *Lo pasado y lo presente (1849)*; *Diccionario matriz de la lengua castellana (prospecto 1850)*; *Discurso de incorporación a la Real Academia Española (1853)*; *Diccionario de galicismos (1855)*.

Sánchez, Agustín Millares Carlo y Augusto Mijares², quienes a su vez respaldaron la iniciativa de la Universidad del Zulia de rescatar los escritos de Baralt y facilitar el estudio de los mismos mediante la edición de sus *Obras completas*.

En esta oportunidad, queremos analizar algunos aspectos del pensamiento político de Rafael María Baralt, en particular lo que tiene ver con su interpretación del progreso, del cristianismo, de la democracia y del socialismo: realidades de su mundo y también del nuestro, que encuentran en Baralt la justa valoración de un escritor equilibrado.

La formación intelectual e ideológica de Rafael María Baralt estuvo signada por las transformaciones políticas, sociales, económicas y culturales del mundo occidental, cuyos orígenes se remontan a la época del Renacimiento para más tarde intensificarse con la Revolución Francesa y la crisis del industrialismo. A lo largo de este período surgieron diversas ideas o planteamientos en los cuales se reivindicada la libertad del individuo, la justicia social y la igualdad, es decir, los derechos de todos los hombres en el marco de la convivencia social.

De esta manera, la consolidación de la modernidad jugará un papel preponderante en la formación intelectual de aquellos escritores de los siglos XVIII y XIX, que se identificaron con la idea del cambio y con la necesidad de “experimentar” nuevas alternativas políticas, económicas y sociales que permitieran superar los males heredados del pasado: pobreza, ignorancia, absolutismo, desigualdades e injusticias. Baralt fue uno de esos intelectuales que, lejos de estar conforme con el orden del momento, apostó por la consecución de verdaderas transformaciones.

En este conglomerado intelectual existía una plena adhesión a la idea del progreso como condición posible y necesaria en toda sociedad. Lo que es propio del mundo, de la vida, de los hombres es el movimiento y no el quietismo³. El mismo Baralt afirmaba que “la condición de la vida es el movimiento, y (...) la condición del movimiento es el progreso”⁴. Tal convicción deja entrever la presencia de la visión racionalista del prepositivismo en las reflexiones de Baralt⁵.

- 2 Véase: GRASES, Pedro (1959) *Rafael María Baralt (1810-1860)*. Caracas: Ediciones de la Fundación Eugenio Mendoza. Biblioteca Escolar, Colección de Biografías N° 35; GRASES, Pedro (1968). Advertencia bibliográfica. En: *Rafael María Baralt. Obras completas VI. Escritos políticos*. Maracaibo: Universidad del Zulia, 1968; DÍAZ SÁNCHEZ, Ramón (1968). Prólogo. En: *Rafael María Baralt. Obras completas VI. Escritos políticos*. Maracaibo: Universidad del Zulia, 1968; MILLARES CARLO, Agustín (1969). *Rafael María Baralt 1810-1860: estudio biográfico, crítico y bibliográfico*. Caracas: Universidad Central de Venezuela; MILLARES, Augusto (1972) Prólogo. En: *Rafael María Baralt. Obras completas VII. Escritos políticos*. Maracaibo: Universidad del Zulia, 1972.
- 3 Los historicistas, los iluministas y más tarde los evolucionistas dieron gran importancia a este planteamiento.
- 4 BARALT, Rafael María (1849). Programas políticos. Primera parte. En: *Obras completas VI. Escritos políticos*. Maracaibo: Universidad del Zulia, 1968, p. 278.
- 5 TINOCO, Antonio (2010). *Rafael María Baralt y el prepositivismo en Venezuela*. En: **Revista de la Universi-**

¿Cómo puede hacerse tangible, real, concreto el cambio, es decir, el progreso? Baralt pensaba que era posible lograrlo mediante la aparición de verdaderas revoluciones. Creía que el progreso debía entenderse como consecuencia de las revoluciones que traen consigo cambios favorables e ideas útiles. Así lo atestigua la historia, escenario de múltiples revoluciones que a lo largo del tiempo hicieron posible la consolidación de la libertad o la «emancipación del pensamiento»⁶.

Sin embargo, a juicio de Baralt no es necesario destruir o desechar los fundamentos morales y culturales de un pueblo para alcanzar su progreso. Europa, y Occidente en general, deben transitar la senda del progreso sin renunciar, por ejemplo, al cristianismo: “la fuente de la civilización moderna (...) el círculo (de antemano trazado) dentro del cual se han de realizar todas las transformaciones progresivas del estado social de nuestro tiempo”⁷.

El mejor modelo de lo que es una auténtica revolución se encuentra en el cristianismo, pues de éste provienen consecuencias favorables, que se expresan en buena parte de los principios modernos con los cuales se identificó el mismo Baralt:

“Revolución y profundísima, que dura todavía, fue el cristianismo en sus efectos morales, políticos, religiosos y sociales; ¿o negaréis por ventura que es cristiana la civilización de nuestros tiempos, o que son cristianas las ideas de libertad, de igualdad y de fraternidad que sirven de fundamento más o menos ostensibles a las instituciones europeas?”⁸.

Del seno del cristianismo, y más específicamente de la Iglesia Católica, surgió un orden civilizatorio que, aunque imperfecto, puede conducir a niveles superiores de progreso o evolución⁹. Una manifestación necesaria de este proceso ascendente es, según Baralt¹⁰, la “evolución social” que desembocará en la democracia. Este sistema político es, desde su perspectiva de análisis, inseparable del cristianismo:

“Digámoslo de una vez con gratitud y noble orgullo: La Iglesia y los papas salvaron la civilización, y de esta civilización es sustancia y vida el cristianismo: y tal es en este punto nuestra incontrastable convicción, que si no concebimos gobierno alguno

dad del Zulia. Tercera Época. Año1, Número1, septiembre-diciembre del 2010, pp. 63-84.

6 BARALT, Rafael María (1849). Programas políticos. Primera parte. En: *Antología de escritos políticos*, p.37.

7 BARALT, Rafael María (1849). Segundo prospecto de El Siglo. En: *Antología de escritos políticos*, p. 28.

8 BARALT, Rafael María (1849). Programas políticos. Primera parte. En: *Antología de escritos políticos*, p.37

9 Esta valoración positiva de la Iglesia por parte de Baralt también estuvo acompañada de varias reflexiones en las cuales abogaba por la autonomía de los Estados en relación con la Sante Sede. Consideraba necesario que entre el Estado y la Iglesia debía establecerse una convivencia armoniosa, lo que a todas luces deja entrever su deseo -y el de muchos intelectuales progresistas de la época- de lograr que se superara en forma definitiva los excesos de poder y los conflictos protagonizados por ambas partes en diversos momentos de la historia europea.

10 BARALT, Rafael María (1849). Segundo prospecto de *El Siglo*. En: *Obras completas VI*, op. cit., p.191.

estable y bien ordenado fuera del círculo democrático, tampoco concebimos que sea posible la democracia sin el cristianismo”¹¹.

Baralt deja claramente establecido que el ideal de la democracia -antítesis del absolutismo- no es ajeno a lo pregonado por la Iglesia, sino que más bien se desprende de la doctrina y de los principios que esta fue esparciendo en Europa, entiéndase: convivencia solidaria entre los hombres, igualdad y justicia.

La democracia es, para Baralt, el nivel superior de un proceso cuyo desarrollo se evidencia ahí donde la Iglesia ha sembrado los principios antes mencionados, los cuales son, sin lugar a dudas, pilares de la Modernidad. Nuestro objeto, afirma Baralt, es la democracia, por ser esta el “último término político de la civilización moderna”¹². Sin embargo, su visión del progreso y del carácter evolutivo de las sociedades, le lleva a afirmar que no descarta la posibilidad del surgimiento de “nuevas formas políticas”, que pudieran ser necesarias para “las transformaciones” de la humanidad.

¿Cuál es, en este sentido, el modelo de la democracia expuesto por Baralt? Se trata de un sistema político garante de la libertad, y por ende, contrario a cualquier régimen tiránico; su Norte es la defensa de los derechos individuales y sociales de la población, así como la gobernabilidad y estabilidad de esta.

“Esa democracia, la única verdadera, es compatible con el vario orden social de las diversas naciones civilizadas; se llama, y es, hija del cristianismo; proclama y afirma la libertad como condición del orden, el orden como apoyo de la libertad, el poder fuerte y completo como garantía del uno y de la otra; fortalece todos los intereses legítimos; protege todos los derechos; cumple todos los deberes y es amiga de todas las clases: enemiga tan solo de la arbitrariedad y de la tiranía”¹³.

En la práctica, la democracia debe complementarse y articularse con un modelo de organización político gubernamental que favorezca el equilibrio del poder y la participación ciudadana. Es por ello por lo que Baralt sitúa a la democracia de la mano con el sistema federal. En sus escritos hace referencia a “la forma federativa democrática”. Se trata de una propuesta que consiste en facilitar el protagonismo del “elemento comunal”, sin descuidar la “inspección y supervisión del Estado” en los asuntos de interés local y nacional. Así, pues, su objetivo es claro: propiciar la participación de las comunidades locales y regionales en la toma de decisiones y en la solución de

11 BARALT, Rafael María (1849). Programas políticos. Primera parte. En: *Obras completas VI, op.cit.*, p.338.

12 BARALT, Rafael María (1849). Segundo prospecto de *El Siglo*. En: *Antología de escritos políticos*, p. 29.

13 BARALT, Rafael María (1849). Programas políticos. Primera parte. En: *Antología de escritos políticos*, p. 47.

sus problemas, sin dejar a un lado la supervisión e intervención del gobierno central. Baralt, al respecto, apostó por el equilibrio entre dos tendencias antagónicas: centralización y autonomía:

“Pedimos una nueva ley de Ayuntamientos y Diputaciones Provinciales que restituya la vida al elemento comunal, sin menoscabo, antes con medra y provecho, de la inspección y supervigilancia del Estado (...)

(...) Y en cuanto a la Federación misma debemos prevenir que habiendo muchas maneras de ella preferimos la que mejor y más ajustadamente concilia la unidad del todo con la independencia de las partes”¹⁴.

En lo atinente a la “federación democrática”, al igual que en todo su pensamiento político, Baralt se distancia de los extremos y de toda posición radical infructuosa. El centralismo es un extremo que puede conducir al despotismo, mientras que el autonomismo acarrea el peligro de la “disolución social”¹⁵.

Justamente, tratando lo relativo a la democracia, Baralt se identifica con esta, pero al mismo tiempo rechaza que sea confundida con las falsas revoluciones, que no pasan de ser revueltas o simples motines. La democracia puede surgir como consecuencia de los cambios positivos que acarrearán las verdaderas revoluciones, mas no debe confundirse su funcionamiento con los desmanes de las revueltas que, por sí solas, no son revoluciones. En los escritos políticos de Baralt, el orden, la igualdad y la libertad, forman parte de la democracia; mientras que la anarquía, la violencia y la tiranía están dentro de lo que Guizot llamó “idolatría de la democracia”.

“(...) La ‘idolatría de la democracia’ no era más que la conceptualización de las protestas, hechos violentos, revueltas que afectaban fundamentalmente a Francia, como consecuencia de la conciencia de explotación que desarrolló la ‘clase proletaria u obrera’, la cual se lanzó a la rebeldía, aupada - en algunos casos - por la ideología socialista y sus connotados representantes”¹⁶.

La democracia, para Baralt, es ajena a una manera de entender el socialismo, que consiste en reivindicar los derechos de las clases desposeídas mediante las revueltas y la “tiranía de la sociedad sobre el individuo”; a su vez, la democracia es afín a un modelo socialista donde se apuesta en favor de la igualdad y de la “reforma lenta y juiciosa”.

14 BARALT, Rafael María (1849). Programas políticos. Segunda parte. En: *Antología de escritos políticos*, p. 138.

15 Ibidem

16 PARRA, Reyber (2010). *Visión del socialismo en el pensamiento de Rafael María Baralt*. En: **Revista de la Universidad del Zulia**. Tercera Época. Año 1, Número 1, Septiembre - Diciembre del 2010, p. 47.

Tenemos entonces que la posición de Baralt con relación al socialismo es dual: por un lado, rechaza que sea la causa de los trastornos, la turbación y la violencia que experimentaban algunos países europeos -principalmente Francia- a raíz de la lucha del proletariado en contra de las clases poderosas; de otro lado, valora en forma positiva que se asuma el socialismo como partidario de la reivindicación del proletariado, mediante la adopción de reformas racionales, que hicieron posible la vivencia de la democracia, la igualdad, la libertad y la justicia.

Este acercamiento de Baralt al socialismo fue propiciado por dos circunstancias enlazadas a su vida:

En primer lugar, Baralt se caracterizó por ser un intelectual contrario al “espíritu exclusivo, inflexible y pedantesco dogmático de sistema”¹⁷, lo cual significa que, aunque fue un liberal¹⁸, o un liberal progresista¹⁹, esto no le impidió identificarse con los planteamientos de otras corrientes ideológicas, específicamente los provenientes del socialismo, doctrina con la que entró en diálogo y supo reconocerle sus cualidades (valoración positiva, vinculada con la democracia), así como denunciar sus contradicciones, entre estas la “idolatría de la democracia”.

A su vez, Baralt estuvo notablemente marcado por la experiencia de observar en forma directa las injustas condiciones de vida a las que habían sido sometidas las clases desposeídas en ciudades como Londres y París. Esta cruda realidad de pobreza y explotación no pasó desapercibida en sus reflexiones; en ellas se observa cierto grado de sensibilidad social, que le lleva a denunciar el trato inhumano que recibían los grupos más vulnerables de aquellas localidades, sin que existiera, en los sectores gubernamentales y en las clases pudientes, el menor interés por la suerte de éstos, es decir, del destino de los niños y de las mujeres que debían trabajar jornadas interminables en las fábricas para sobrevivir:

“(…) Merced a la industria (…) Vemos que el hombre teme ya la competencia de los niños y de las mujeres en el trabajo; también que todos, ellos y ellas, ponen manos a la obra antes de la época de su completo desarrollo orgánico y viven encadenados a una sola ocupación mecánica, privados de toda cultura moral e intelectual, apremiados, sin consideración de sus fuerzas, mal vestidos y peor mantenidos, expuestos sin esperanza de amparo a todos los azares de sus enfermizas profesiones (...) ¿Y qué sucede? que su constitución física se enflaquece; que nacen enclenques y contrahechos (...) que mueren en flor, solos, sin consuelo como para

17 BARALT, Rafael María (1849). Programas políticos. Segunda parte. En: *Antología de escritos políticos*, p.98.

18 MILLARES CARLO, Agustín (1969). *Op cit.*; MIJARES, Augusto (1972). *Op.cit.*

19 DÍAZ SÁNCHEZ, Ramón (1968). *Op.cit.*

hacer aprovechamiento de los anfiteatros anatómicos: esclavos de la sociedad en vida; ludibrios de la curiosidad científica en su muerte²⁰.

En la conciencia política de Baralt está presente la inconformidad de un intelectual que no aprueba las desigualdades y las injusticias sociales. Su compromiso con los ideales de igualdad y justicia, le lleva a buscar en el socialismo las respuestas acerca del origen de estos males, que en su época se habían diseminado por la Europa industrializada. A partir de su acercamiento con el socialismo utópico, entenderá que entre las causas de esta situación se encuentra la existencia de una clase social a la que, en sintonía con Saint-Simon, catálogo de “parásita” y dueña de grandes riquezas. Se trata de los grandes capitalistas (industriales y banqueros), de quienes dice lo siguiente:

“Porque entre el estado llano y el pueblo, así como entre la nobleza de linaje y el estado llano existe a modo de cuña de dislocación y quebrantamiento una clase parásita e incorregible, que a todas las demás absorbe, domina y vicia fomentando sus discordias con el oro y con el fraude. Poseedora de inmensos capitales, formados día por día y hora por hora con diabólico afán del sudor y la sangre de los pueblos, sírvese ahora de ellos para trocar en derecho el abuso de sus infames granjerías (...) A ella se deben todas las miserias de nuestra fingida sociedad, y es ella la única responsable de sus crímenes. Ella es la que excita y acalora esa reacción fría y cruel que inunda en sangre la Europa (...) Ella la que a trueno de impedir la emancipación del proletariado quiere llegar (...) a la extinción de todas las humanas libertades (...)”²¹.

A esta clase social de grandes capitalistas les crítica haber sometido a los trabajadores a lo que Marx y Engels llamaron la “alienación”, y que Baralt entiende de la siguiente manera: quienes forman “la masa de la población europea (...) trabajan o mueren; y para trabajar no venden las fuerzas, sino la misma vida, que la industria paga como quiere, o como puede, imponiendo sus inexorables condiciones”²².

Baralt entendía perfectamente que esta situación desigual e injusta formaba parte de las anomalías del sistema capitalista, que en sus escritos aparece identificado como la tradición o la “Economía política”. Creía que el norte de dicho sistema se encaminaba a “legitimar y santificar el egoísmo”²³.

Frente a los trastornos sociales del capitalismo, Baralt apela a su creencia en el cambio, la evolución y las transformaciones, pues “lo que debe ser

20 BARALT, Rafael María (1849). Lo pasado y lo presente. En: *Obras completas VII*, op.cit, pp. 116-117.

21 BARALT, Rafael María (1849). Lo pasado y lo presente. En: *Antología de escritos políticos*, p. 168.

22 BARALT, Rafael María (1849). Lo pasado y lo presente. En: *Obras completas VII*, op.cit., p. 116.

23 BARALT, Rafael María (1849). Programas políticos. Primera parte. En: *Antología de escritos políticos*, p.57.

no existe”, y en consecuencia encuentra en la “verdadera escuela socialista” una alternativa para alcanzar el nuevo orden de inclusión e igualdad que anhelaba. Sin embargo, no respalda o aprueba el socialismo desafortunado de quienes “aspiran a reconstruir la sociedad sobre bases extravagantes o quiméricas”²⁴.

En realidad, también el socialismo requiere ser replanteado. Incluso, debe someterse a una “crítica profunda” por parte de la misma Economía política. En este sentido, lo que Baralt plantea es el equilibrio, el diálogo, la complementación entre estos dos sistemas opuestos. Se trata, en definitiva, de conciliar dos aspectos esenciales del mundo o de la historia: “conservación y movimiento”²⁵. Conservación, en el sentido de preservar y defender las conquistas alcanzadas en el pasado: libertad individual, libertad de trabajo, sufragio universal, la familia, la herencia y la soberanía del pueblo; movimiento, entendido como la negación del quietismo y el estancamiento, cuyo propósito consiste en mejorar y superar en el presente el legado del pasado.

En síntesis, podemos concluir diciendo que en lo que respecta a sus ideas políticas, Baralt se nos presenta como un claro exponente de la tradición ilustrada y, más allá, de la modernidad. Su pensamiento está signado por la presencia de un conjunto de ideales modernos: igualdad, libertad, justicia y progreso. Todos estos ideales fueron el fundamento de sus convicciones políticas, las cuales le llevaron a rechazar el quietismo y a promover la búsqueda de nuevas alternativas que facilitasen el cambio o la transformación social.

La noción de movimiento o cambio social en Baralt no consiste en aceptar la anarquía o la violencia como mecanismo para reivindicar los derechos de una clase social explotada. Por el contrario, se trata de procurar un orden de justicia que nazca de reformas racionales, sin negar el pasado, sino más bien partiendo de éste para preservar su herencia y para corregir sus defectos.

La economía política o el capitalismo forma parte del pasado de Europa: un pasado cargado de tropiezos en el orden social y de conquistas en materia de derechos políticos y económicos. El socialismo, en contraposición, representa una parte de su futuro, en la medida en que logre retomar de éste su interés por la consecución de la igualdad y la justicia social.

El curso de la historia avanza hacia la conquista de la democracia, sistema

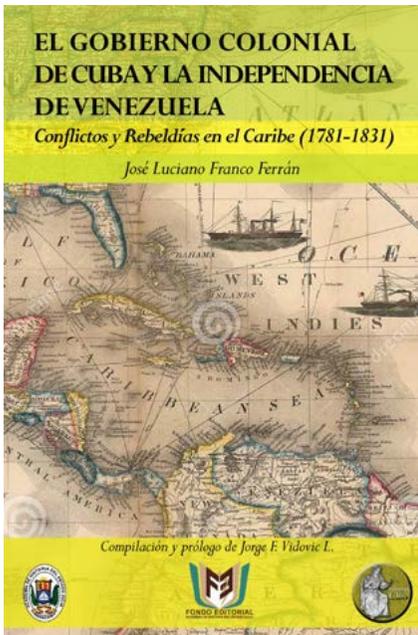
24 *Ibidem*, p.58.

25 *Ibidem*, p.60.

que a juicio de Baralt es fruto de cristianismo. Occidente, entonces, debe preservar sus raíces cristianas (de donde procede su civilización) para ir dando pasos que le conduzcan a la vivencia de la experiencia democrática en el marco de una organización gubernamental federal. Democracia y federación van de la mano en un proceso ascendente de verdadero progreso.

EL GOBIERNO COLONIAL DE CUBA Y LA INDEPENDENCIA DE VENEZUELA. CONFLICTOS Y REBELDÍAS EN EL CARIBE (1781-1831)*

Jorge F. Vidovic L.



El doctor Santiago Key Ayala en el *Estudio bibliográfico* puesto como prólogo al proyecto de constitución para la isla de Cuba, obra de Joaquín Infante, impresa por Juan Baillío en Caracas, 1812, al comentar el extraordinario hallazgo de un ejemplar —quizás único— de un folleto venerable, dedica unas emocionadas páginas a la resistencia del papel escrito o impreso contra los mil enemigos que se conjuran para hacerlo desaparecer. Sobre éste afirma: El papel es, según Key, el más humano de todos los soportes que el pensamiento ha inventado para defenderse de su pérdida. Y concediéndole cierta vida propia, para mostrarse a quien lo solicita, escribe: “Los bibliógrafos, los eruditos, los exploradores del pasado, tienen fe en la virtud del papel y nunca se desaniman en sus búsquedas. Cuando menos se espera, el papel res-

* Compilador: Dr. Jorge F. vidovic Miembro honorario Academia de la Historia del estado Zulia – Venezuela. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8148-4403>

ponde a su misión y devuelve el pensamiento que el hombre supo en buena hora confiarle”¹.

En el sentido anterior, el ensayo que hoy presentamos bajo el título *El gobierno colonial de Cuba y la Independencia de Venezuela. “Conflictos y Rebeldías en el Caribe 1781-1831* forma parte de un estudio preliminar que el historiador Cubano Sr. José Luciano Franco presento como preámbulo a un libro que compiló parte de los documentos para la Historia de Venezuela ubicadas en el Archivo Nacional de Cuba. Se trata de un trabajo de rescate y resguardo de los documentos que reposan en dicho archivo. Específicamente nos referimos a parte de las fuentes documentales que Francisco Tomas Morales se llevó para Cuba cuando Capitulo de Venezuela y se fue para la referida isla.

Cabe destacar que estos documentos fueron en su momento transcritos por el ameritado investigador a raíz de una encomienda que le hiciese el Ministro de Educación Cubano Dr. Armando Hart, quien ansioso de que el Gobierno Revolucionario de Cuba contribuyese dignamente a la conmemoración del Sesquicentenario de la Independencia de Argentina, Venezuela, México, Colombia y Chile, dio instrucciones al Director del Archivo Nacional Sr. Jorge Quintana Rodríguez para que se procediese a realizar una investigación en los fondos de dicha institución, a fin de publicar algunos volúmenes con la documentación recopilada; publicación que ve la luz a mediados de 1960.

En total; fueron más de 300 folios de documentación literalmente transcritas sobre temas relacionados con Venezuela y Cuba por los miembros del Archivo Nacional de Cuba bajo la supervisión, como ya se mencionó, del Sr. José Luciano Franco. Los documentos en cuestión se organizaron por fechas en orden cronológico, siendo el primer documento de fecha 20 de septiembre de 1781 y el último con fecha 8 de abril de 1831. En total son cincuenta años de documentación oficial resguardados en los Archivos de Cuba y organizados principalmente bajo la figura de Asuntos Políticos, Correspondencia entre Capitanes Generales, Real Consulado y Junta de Fomento, relación de tropas y partes, facturas de per-trechos; entre otro tipo de fuentes que puede ayudar a esclarecer las versiones sobre el proceso independentista americano y venezolano.

En el sentido anterior; este tipo de fuente documental se convierte en un recurso inevitable y con la cual debe contar todo historiador que pretenda reconstruir un pasado remoto y necesario para la comprensión de su

1 Pedro Grases en “Rafael María Baralt, periodista en Maracaibo, en 1829” Tomado de *Rafael María Baralt. Vida y Pensamiento*. Fondo Editorial UNERMB, 2013, p.57

presente. Sin embargo, es necesario aclarar que la interpretación de quien analiza los documentos permitirá establecer patrones; y en función de ellos conclusiones que muchas veces hay que contrastar con otros tipos de fuentes para medir la veracidad de cada hipótesis sobre un hecho específico y a la luz de la crítica histórica.

Consideramos que el historiador cubano Don José Luciano Franco leyó incansablemente, revisó miles de legajos y sirvió desinteresadamente a los demás con sus escritos e indagaciones. Así, su formación le permitió realizar estudios sobre la Revolución de Haití, la política española en Cuba, el proceso político y cultural cubano, las costumbres y tradiciones del Caribe, la influencia en la formación de valores de las guerras de independencia americanas en la primera mitad del siglo XIX, los cimarrones y apalencados, y la rebelión de los trabajadores de las minas de cobre en el oriente cubano, entre otras múltiples publicaciones.

En atención al texto que hoy presentamos y que venimos a denominar *El gobierno colonial de Cuba y la independencia de Venezuela. Conflictos y Rebeldías en el Caribe (1781-1831)* es el producto de esa labor archivísticas y sobre la cual publicaría un estudio preliminar que hoy con sumo agrado ponemos a disposición de los investigadores. Consideramos que lo que Don Luciano Franco presenta implica una síntesis historiográfica que muestra partes de los acontecimientos desarrollados en Cuba como unos de los bastiones más fuertes del reino de España y sobre los conflictos que se entretajeron entre la isla y el resto de las provincias que declararon la independencia del gobierno español.

El autor en su discurso, hace alusiones a personajes emblemáticos como Francisco de Miranda, Simón Bolívar, Santiago Mariño, José Antonio Páez y un sin número de personalidades de cada bando (realistas y patriotas) y el papel que desempeñaron durante la guerra de independencia. En su discurso predomina la influencia de Cuba como último bastión donde los realistas se atrincheraban cuando necesitaban replegarse y sobre todo para pertrechos y recursos financieros con el cual consolidar la campaña de recuperación de los territorios perdidos por la corona española.

Llama la atención observar como con perfecto conocimiento Don José Luciano Franco demuestra con citas y fuentes las intervenciones de gobiernos extranjeros como Estados Unidos, Holanda, Francia e Inglaterra en su afán por hacerse de las colonias españolas en plena revuelta política. En este sentido, se hace referencia a los movimientos revolucionarios que des-

de la clase oprimida cómo mestizos y esclavos se desarrollaron en Haití y parte del Caribe durante los convulsivos años que trascurren entre 1810 y 1823 y la influencia que tiene la revolución francesa y los escritos ilustrados que desde diferentes rincones ingresaban a territorio americano con la intención de atizar a la clase desposeída a luchar por una supuesta libertad.

Sin embargo, el autor está claro que más que las ideas de libertad lo que aceleró la independencia política de las naciones latinoamericanas fueron el prejuicio de los intereses económicos sufridos por la clase propietaria a raíz de las reformas borbónicas y el aumento de la carga impositiva que continuamente se les imponía a las provincias ultramarinas desde el reino de España. A esto se suma las nuevas oportunidades que a las referidas provincias se les ofrecía a través del contrabando de mercancías con otras potencias extranjeras interesadas en hacerse del mercado latinoamericano.

Por otro lado, José Luciano Franco, describe de manera clara parte de las mentalidades de los líderes independentistas y la de los realistas. Unos en su afán por ideas de libertad y progreso y otros por resguardar la nobleza y la lealtad a la monarquía. En otras palabras; el historiador muestra el panorama de cada bando sin caer en subjetividades. A nuestro modo de ver, José Luciano Franco se apega a los documentos que ha consultado y establece conclusiones serias y bien argumentadas que en muchas oportunidades fundamenta con citas de historiadores venezolanos como José Gil Fortoul, Héctor García Chuecos, Mariano Picón Salas entre otros de reconocida trayectoria académica para el período en que desarrolló su investigación.

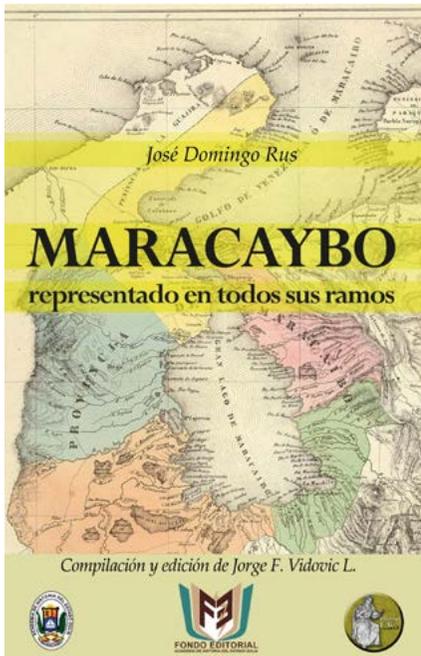
El reconocido historiador venezolano Ángel Rafael Lombardi Boscán señala en unos de sus escritos para periódico que “la historia es un rompecabezas de recuerdos rotos y sesgados que una persona llamada historiador se encarga de acomodar dentro de un relato hecho a su propio gusto. Así que siempre hay que desconfiar de las versiones únicas, y muy especialmente, las “totalitarias” desde el Poder”. Continúa el historiador afirmando: “La historiografía es un asunto de credibilidad y buena fe. Para el caso venezolano y de manera muy general se ha presentado a Bolívar como héroe inmaculado al servicio del poder. Como caso especial; considero que con atino y acierto el historiador Sr. Don José Luciano Franco al echar mano de las fuentes del Archivo General de Cuba —citando cartas personales de jefes patriotas y realistas— da a conocer parte de una verdad que la historiografía oficial venezolana mantuvo en las sombras por intereses particulares. Es allí; donde cobra valía lo arduo de su

trabajo; porque sin temor alguno saca a la luz una verdad hasta ahora poco conocida para la época en que escribió su ensayo.

Termino este prólogo con unas palabras de Cicerón cuando señala que “La historia es testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida y testigo de la antigüedad”. Por estas razones se convierte en labor del historiador tratar de presentar los hechos de la manera más objetiva posible; aplicando una crítica histórica de las fuentes y con la ferviente convicción de decir parte de una verdad que como sabemos siempre será relativa.

MARACAYBO REPRESENTADO EN TODOS SUS RAMOS, JOSÉ DOMINGO RUS

Julio César García Delgado*



José Domingo Rus, abogado y político venezolano, nacido en Maracaibo el 4 de agosto de 1768; se destacó por representar a la Provincia de Maracaibo ante las Cortes Generales y Extraordinarias de la monarquía española, entre el 5 de marzo de 1812 hasta el 10 de mayo de 1814, siendo uno de los firmantes de la Constitución de Cádiz. Hijo de Juan Manuel Rus y de Juana Catalina de Ortega; sus abuelos fueron Juan Rus y María Josefa Tubines, y Cristóbal de Ortega y María Francisca de la Lastra, “todas personas blancas, libres de mala raza, tenidas y numeradas entre las gentes de la primera distinción de esta ciudad”; contrajo matrimonio con Doña

María de las Mercedes Lezama Medrano, un 7 de octubre de 1794. De esta unión surgiría una numerosa descendencia.

Posteriormente, Rus se trasladó a Maracaibo donde ejerció su profesión; se desempeñó en varios cargos oficiales, entre los cuales se destaca: Fiscal

* Msc. en Antropología, Mención: Antropología Social y Cultural (Universidad del Zulia). Candidato a Doctor en Educación (Universidad Nacional Experimental “Rafael María Baralt”). Profesor de la Universidad del Zulia y la Universidad Nacional Experimental “Rafael María Baralt”, adscrito al departamento de Ciencias Sociales y al Centro de Investigaciones Educativas de la mencionada institución. Miembro de número de la Academia de Historia del estado Zulia. Correo-e: juliogarciad@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0001-9213-2593>

* La versión en físico del libro puede adquirirse en <https://libros.edicionesclio.com/index.php/inicio/catalog/category/venta-en-fisico>

de la Real Hacienda de Maracaibo, Alcalde ordinario de primera nominación, Regidor y asesor del Ayuntamiento, Síndico del Convento de San Francisco.

Cabe destacar que la selección, elección y confirmación de los candidatos a ocupar los cargos capitulares, fue una manera de enlazar y fortalecer las redes familiares, clientelares y de negocios entretejidas alrededor de las funciones de gobierno. Los debates suscitados en torno a dichas elecciones se asumen como expresión de los intereses de quienes aspiraban y luchaban por consolidar una plaza de poder político local, pues éste constituía la única cuota de participación política a la cual podía aspirar un gran número de vecinos¹. Por esa razón, Rus fue representante de Venezuela ante las Cortes Generales y Extraordinarias de la monarquía española entre el 05 de marzo de 1812 hasta el 10 de mayo de 1814, siendo uno de los firmantes de la Constitución de Cádiz en 1812.²

En el contexto anterior, José Domingo Rus actuó como representantes de los intereses de la elite maracaibera. La ciudad del Lago asumió una posición firme de permanecer muy noble y leal a la regencia española. En este sentido, Rus no desaprovechó ninguna oportunidad para defender los derechos y aspiraciones de la Provincia de Maracaibo y sus representantes. Esto se refleja en su actuación como diputado en Maracaibo y cuando participó como miembro del Real Consulado de Caracas. Cabe destacar que ejerciendo funciones en el consulado presentó una descripción de la Provincia de Maracaibo³

Su representación de la Provincia de Maracaibo puede apreciarse en los informes contenidos en su libro: *Maracaybo Representado en Todos Sus Ramos*, desde el primero, firmado en Cádiz el 10 de junio de 1812, hasta el último, fechado en Madrid el 12 de octubre de 1814; así como en sus intervenciones en las tareas del Congreso. En ese sentido, claramente se evidencia que Rus no desaprovechó ninguna oportunidad para promover por escrito y de palabra cuantas mejoras en el orden económico, social, intelectual, eclesiástico y militar estimaba conducentes al progreso y bienestar de su provincia, sin dejar a un lado las recompensas que creía debidas a los méritos y servicios de diversos funcionarios.⁴

1 ibidem

2 Por su trayectoria el 23 de febrero de 1811, el Ayuntamiento marabino le designa representante por la Provincia de Maracaibo ante las Cortes Generales y Extraordinarias de la monarquía española, en razón de lo cual se traslada a España, asumiendo su diputación en la sesión de las Cortes del 5 de marzo de 1812, representación que ejerce hasta octubre de 1814.

3 Descripción tomada literalmente del libro "Maracaibo representado en todos sus ramos." Autor: José Domingo Rus. Publicación de La Universidad del Zulia en el año de 1965.

4 *Actas de las sesiones secretas de las Cortes generales extraordinarias de la Nación española que se instalaron*

Como bien se refleja en el libro, fueron muchas las peticiones realizadas por el diputado ante las cortes españolas, destacando entre ellas la independencia de Maracaibo respecto de Caracas, la creación de un ejército provincial, el establecimiento de una aduana con un sistema impositivo de hacienda pública y locales, una audiencia territorial y la traslación de la Catedral, el Seminario (hoy Universidad de los Andes) y demás establecimientos de Mérida a Maracaibo. Es de aclarar que la ciudad de Mérida se había separado de la provincia de Maracaibo y unido a la Primera República de Venezuela, razón por la cual el trabajo de Rus consistía en resguardar los intereses de la élite provincial. En consecuencia, aprovechó su intervención en las Cortes gaditanas para proponer la transformación de Maracaibo en una Provincia autónoma bajo la constitución española de 1812⁵.

Una de las grandes conquistas reivindicativas que obtuvo José Domingo Rus fue lograr que se formulara el decreto del 21 de marzo de 1813 por medio del cual el gobierno español le concede a Maracaibo la distinción de “Muy Noble y Leal”, debido a la “fidelidad y patriotismo” de sus habitantes. Algo que aún hoy, en la mentalidad de sus proponentes, se mantiene reflejado en el escudo de la ciudad y que representa un signo destacado de la participación de los marabinos a favor de la Corona hispánica y su deseo de obtener el protagonismo que tenían otras urbes en la Venezuela del siglo XVIII⁶.

Por otro lado, en agosto de 1813 y atendiendo a una de sus solicitudes, las Cortes de Cádiz aprobaron la creación de una Lotería Nacional con sede en Maracaibo, para auxiliar a la hacienda pública y a algunas casas de beneficencia. En ese sentido, mediante la resolución N° 3 de este decreto dispuso que *“una vez se acuerde una parte para la conclusión de la fábrica del hospital de aquella ciudad y concluida ésta, servirá aquella suma para construir el establecimiento de una Casa de Misericordia por el orden y método que tiene la de esta ciudad”*. Esto sitúa a la Lotería del Zulia como una de las más antiguas de Venezuela.

Finalmente, y hasta donde hemos podido demostrar, Rus consiguió con el apoyo del canónigo maracaibero Mateo José Más y Rubí (contrario a las

en la Isla de León el día 24 de septiembre de 1810 y cerraron sus sesiones en Cádiz el 14 de igual mes de 1813. De las celebradas por la Diputación permanente de Cortes, instalada en la propia ciudad el día 9 de dicho mes, y de las secretas de las Cortes ordinarias, que se instalaron en la misma ciudad el 25 del propio mes, y trasladadas a Madrid, fueron disueltas en su segunda legislatura el 10 de mayo de 1814. (Madrid, Impr. de J. Antonio García, 1874), pp. 818-844.

- 5 Todas se pueden consultar en su libro “Maracaibo en todos sus Ramos” publicados por la Universidad del Zulia en el año de 1964.
- 6 Lombardi Boscán, Ángel Rafael. José Domingo Rus: la nación zuliana que pudo ser y no fue. Diario Tal Cual Digital. Recuperado el 02 de agosto de 2022.

ideas de la independencia), trasladar la silla episcopal, el seminario y el convento de religiosas Clarisas de Mérida a Maracaibo. Esta decisión fue respaldada por el gobernador de la Provincia de Maracaibo Pedro Ruiz Porras y Rohan, según disposición de fecha 02 de mayo de 1812. Simultáneamente, desde las cortes españolas, el diputado José Domingo Rus, en representación de Maracaibo solicitaba insistentemente a la Regencia la residencia permanente del obispo en esta ciudad. No obstante, la prerrogativa a favor de Maracaibo fue aprobada con carácter transitorio, por Real Cédula de 05 de marzo de 1816. Entre los años 1813 y 1821 Maracaibo fue sede episcopal, pero la presencia efectiva del obispo en la ciudad se inició el 19 de octubre de 1815, momento en el cual arribó a su puerto el obispo recién electo de la diócesis, Mons. Rafael Lasso de la Vega⁷.

Se hace necesario aclarar que Rus desde el momento de su nombramiento como funcionario en México, comenzó a preparar su viaje al Virreinato de Nueva España con la intención de abrirse camino en el campo judicial. Solo a partir de 1817 logra arribar a su destino definitivo, y ya establecido asume un puesto como oidor de la Audiencia y Cancillería Real, mejor conocida como la Real Audiencia de Guadalajara en el territorio del Virreinato de Nueva España. Como oidor de la Audiencia participó en las negociaciones que resultaron en los Tratados de Córdoba, llegando eventualmente a formar parte de la Junta Provisional Gubernativa que dirigió a México hasta el establecimiento del primer imperio mexicano⁸.

A partir de la proclamación de la República Federal en 1823, Rus concentró sus esfuerzos alrededor de la creación del Tribunal Supremo de Justicia, máximo tribunal constitucional de México y cabeza del poder judicial de la joven federación, que entró en función en marzo de 1825. Cumplió funciones hasta el año de 1830, fecha en que se retiró, habiendo alcanzado el cargo de presidente de ese tribunal supremo, después de más de treinta años de abnegado servicio público. Cabe señalar que su vida en la Nueva España está aún por investigarse.

José Domingo Rus otorga testamento en la ciudad de México el 3 de enero de 1834; en el mismo, confiere haciendas, casas, criados, muebles y plata

7 Parra Contreras, Reyber. Discurso de orden en la Academia de Historia del Estado Zulia con motivo del 125 Aniversario de la Erección Canónica de la Diócesis del Zulia. Maracaibo: Academia de Historia del Estado Zulia, 2022.

8 Esta fue la misma Junta que en la tarde del 28 de septiembre de 1821, se reunió en el Palacio Nacional para redactar el Acta de Independencia del imperio mexicano; acta que fue subsecuentemente firmada por 33 de los 38 miembros, una de las firmas ausentes fue la de José Domingo Rus, se cree que debió retirarse a su hacienda en Toluca por razones de salud.

labrada “heredada de nuestra descendencia”, a ser entregadas a sus hijos en Maracaibo, en manos de su señora esposa, doña María Lezama. También se declara cofrade de la Colegiata de Guadalupe y del Beneficio del Monte Pío en la Capital; ordenando subsecuentes fundaciones pías a San Juan Nepomuceno, en su ciudad natal⁹.

Rus se destacó por ser defensor de los intereses de la provincia de Maracaibo y sus representantes en el poder. Ciertamente solicitó durante su gestión múltiples mejoras para la región, ofreciendo soluciones, (como se puede observar en su compilación), a los más variados problemas, necesidades y urgencias planteados por las fuerzas vivas de la provincia durante buena parte de su gestión como funcionario en Caracas y como representante de la Provincia de Maracaibo, entre los años 1812 y 1814, ante las cortes. De sus logros se destaca el reconocimiento de Maracaibo con el título de Muy Noble y Leal, la fundación de la Lotería del Zulia, y la sede episcopal para Maracaibo entre los años 1813 y 1821. El resto de sus logros esta por descubrirse mediante futuras investigaciones.

Finalmente, José Domingo Rus fue un hombre de su tiempo; y cuando le correspondió asumir una postura sobre el estar a favor o no de la declaración de la independencia americana, no dudó en favorecer a la monarquía y se mantuvo “muy leal” al Rey. En efecto, se consideró hijo de la Madre Patria y como tal se negó a repudiarla, sabiendo que un hijo no puede revelarse contra su madre. Esto se observó en su desempeño en Venezuela y principalmente cuando asumió cargos de importancia en la Provincia de Maracaibo. Igualmente, adoptó una postura similar cuando en el Virreinato de Nueva España le correspondió declarar la independencia y solo cedió en su postura cuando irremediamente le correspondió, al igual que el resto de las colonias iberoamericanas, declarar su independencia. En ambos períodos de su vida, tanto en Maracaibo como México, Rus se caracterizó por ser un hombre eficaz en cada una de las funciones que desempeñó, y en ellas siempre buscó mejoras para cada uno de las regiones donde se desarrolló.

9 Esta información se puede ampliar al consultar los anexos del libro “Maracaibo Representado en todos sus Ramos” publicado por la Universidad del Zulia en el año de 1964.

Normas

1. MÉTODOS DE ENVÍO Y DE EVALUACIÓN DE LOS TRABAJOS

Los investigadores interesados en publicar sus trabajos en Ediciones Clío deberán remitir su propuesta a los siguientes correos. esdicionesclio.es@gmail.com . jorgevidovicl@gmail.com

Las propuestas deben tener: identificación del autor o autores, indicando: nombre, apellido, institución que representa (universidad, instituto, centro de investigación, fundación), correo electrónico, resumen curricular de cada autor con una extensión no mayor de diez (10) líneas, incorporar el enlace ORCID de cada autor y proporcionar un número celular con el código internacional del país de procedencia. Así mismo se presentará una comunicación escrita firmada por los autores y dirigida al director de la revista señalando que manifiesta interés de proponer su trabajo para su publicación.

Los artículos o escritos propuestos deben ser inéditos y no deben haber sido propuestos simultáneamente a otras publicaciones. Todos los trabajos serán evaluados por parte de un Comité de Árbitros Especialistas de reconocido prestigio en cada una de las áreas del conocimiento que sean propuestas. La evaluación de los Árbitros se realizará mediante el procedimiento conocido como par de ciegos: los árbitros y los autores no conocerán sus identidades respectivas. Los criterios de evaluación son los siguientes:

a.- Criterios formales o de presentación: 1) originalidad, pertinencia y adecuada extensión del título; 2) claridad y coherencia del discurso; 3) adecuada elaboración del resumen; 4) organización interna del texto; 5) todos los demás criterios establecidos en la presente normativa.

b.- Criterios de contenido: 1) dominio de conocimiento evidenciado; 2) rigurosidad científica; 3) fundamentación teórica y metodológica; 4) actualidad y relevancia de las fuentes consultadas; 5) aportes al conocimiento existente.

Al recibirse la respuesta del Comité de Árbitros designados se informará a los autores por correo electrónico la decisión correspondiente; en caso de ser aceptado, el trabajo deberá remitirse por correo electrónico a los contactos – correo, WhatsApp - proporcionados por la revista.

2. PRESENTACIÓN DE LOS TRABAJOS

Los trabajos deben presentar un resumen de 150 palabras como máximo y hasta cuatro palabras claves; tanto el resumen como las palabras claves estarán en español e inglés. Igualmente, el título y el subtítulo del trabajo serán presentados también en español e inglés. La extensión máxima del trabajo no debe superar el máximo de veinte (20) páginas y como mínimo de quince (15). Todos los trabajos serán presentados en formato Word digital tamaño carta, con numeración continua y con márgenes de (2) centímetros a cada lado. El texto se presentará a espacio y medio, en fuente Times New Roman, tamaño 12. Para las notas a pie de página el tamaño será en fuente Times New Roman tamaño 10.

3. CUERPO DEL ARTÍCULO

Título: Debe ser corto, explicativo y contener la esencia del trabajo. Este título debe proporcionarse tanto en el idioma español como inglés.

Autor(es): Indicar los nombres y apellidos completos, el nombre de la institución donde se realizó el trabajo o de la institución a la cual pertenece el autor. Esto se debe colocarse como nota a pie de la primera página del artículo.

Resumen: No mayor de ciento cincuenta (150) palabras, en español y en inglés. En caso que el trabajo se presente en otro idioma. El resumen debe redactarse en ese mismo idioma, en español e inglés.

Palabras clave: Deberán incluirse palabras claves en español y en inglés, en un número que oscila entre tres y cuatro palabras. Estas palabras descriptoras facilitan la inclusión del artículo en la base de los datos internacionales.

Apartados y Sub-apartados: Se recomienda, si es el caso, dividir el trabajo en: resumen, introducción, fundamentos teóricos, metodología, análisis o discusión, conclusión o consideraciones finales y referencias. Cada uno de los apartados o sub-apartados serán numerados con números arábigos.

Citas: El citado se realizará en el texto utilizando la modalidad autor-fecha indicando, en caso de ser cita textual, se ubica dentro del paréntesis: apellido (s) del autor, coma, año de publicación de la obra, seguido de dos puntos y el (los) número (s) de la (s) página (s), por ejemplo: de acuerdo a (Granadillo, 1998: 45); si no es cita textual sino una paráfrasis no se indicará el número de año, ejemplo: de acuerdo a Granadillo (1998) o (Granadillo, 1998). Si hay

varias obras del mismo autor publicadas en el mismo año, se ordenarán literalmente en orden alfabético; por ejemplo, (Granadillo, 2008a: 12), Granadillo (2008b: 24). Si son dos autores, se colocarán solamente el primer apellido de cada uno, por ejemplo: Según Pietri y Granadillo (2008: 90) o (Pietri y Granadillo, 2008: 90), siguiendo el mismo criterio explicado anteriormente para las citas textuales y las paráfrasis. En caso de ser tres autores o más se colocará el apellido del autor principal seguido de "et al", ejemplo: (Rincón et al, 2008: 45). Deben evitarse, en lo posible, citas de trabajos no publicados o en imprenta, también referencias a comunicaciones y documentos privados de difusión limitada, a no ser que sea estrictamente necesario. En caso de fuentes documentales, electrónicas u otras que por su naturaleza resulten inviábiles o complejas para la adopción del citado autor – fecha, sugerido en estas normas, puede recurrirse u optarse por el citado al pie de página.

Referencias bibliográficas: Las referencias (bibliográficas, hemerográficas, orales y/o documentales) se presentarán al final del texto, El orden de las referencias es alfabético por apellido. Las diferentes obras de un mismo autor se organizarán cronológicamente, en orden ascendente, y si son dos obras o más de un mismo autor y año, se mantendrá el estricto orden alfabético por título.

Se referirán únicamente a las citadas en el trabajo y se ordenarán en estricto orden alfabético. Los autores son responsables de la fidelidad de las referencias.

Si se trata de libros o manuales, deben contener apellido(s) y nombre(s), del (de los) autores en mayúscula (punto); año de publicación entre paréntesis (punto) título de trabajo en negritas (punto), lugar de publicación editorial.

Si se trata de información obtenida por medios electrónicos, la referencia bibliográfica deberá contener los mismos elementos señalados por los artículos sumados a: medio electrónico, dirección electrónica o página web, fecha de recuperación y cualquier otro dato que se considere útil para la plena identificación de la referencia.

Anexos: los anexos constituyen elementos complementarios del texto que refiera el lector a una parte del trabajo o fuera de él, con el propósito de ilustrar las ideas expuestas en el texto, ampliar o aclarar o complementar lo allí expresado. Los anexos son contabilizados como parte del número de páginas del escrito. En el caso de figuras y cuadros, el autor podrá acompañar el original con las ilustraciones que estime necesarias.

Otros Trabajos: Se aceptan también los siguientes trabajos de corta extensión (máximo quince cuartillas): Conferencias, Ensayos, Reseñas: comentarios de lectura reciente. Recensiones: análisis (o comentario) crítico de la lectura reciente, documentos, textos de carácter histórico, jurídico, acuerdos, declaraciones, entrevistas: realizadas con fines de investigación.

Cualquier otra situación no prevista, será resuelta por los editores según estimen apropiados a los intereses de la revista.

4. OBJETIVOS Y ALCANCES DE LA PUBLICACIÓN

Enfoque y alcance

La revista Clío, constituye una publicación auspiciada por Ediciones Clío, Academia de Historia del Estado Zulia, Centro Zuliano de Investigaciones Genealógicas, Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia y Red Internacional Sobre Enseñanza de la Investigación; entre otros centros asociados.

Entre sus objetivos figuran:

- Contribuir con el progreso científico de la Ciencia Histórica y las Ciencias Humanas, a través de la divulgación de investigaciones y avances de investigación propuestos por sus autores.
- Estimular la investigación en Ciencias Sociales, así como en todas las disciplinas afines.
- Propiciar la presentación, discusión y confrontación de las ideas y avances científicos con compromiso social.

Clío aparece al menos dos veces al año y publica trabajos originales con avances o resultados de investigación en las áreas de Ciencias anteriormente descritas, los cuales son sometidas a la consideración de árbitros calificados.

5. DECLARACIÓN DE PRIVACIDAD

La revista Clío, reconoce públicamente el compromiso ético de todas las partes involucradas en el proceso de elaboración intelectual de las investigaciones o avances de investigación. De conformidad a lo dispuesto en las actuales normativas de Protección de Datos, le informamos que el responsable de tratamiento de los mismos es de carácter personal. Solo se utilizará para atender las consultas y cualquier tipo de gestión realizada por este medio de comunicación, razón por la cual, sus datos no se cederán a terceros, salvo por obligación legal.

Tiene usted derecho a acceder, rectificar o suprimir los datos erróneos, solicitar la limitación del tratamiento de sus datos así como oponerse o retirar el consentimiento en cualquier momento.

6. ETAPAS DEL PROCESO EDITORIAL

Una vez que el Editor y el Comité Editorial reciben un artículo, se iniciará su revisión en siete semanas, más tres semanas para su publicación que están sujetas a la periodicidad de Clío. Revista de Historia, Ciencias Humanas y Pensamiento Crítico.

Etapas 1: Revisión Interna o pre-revisión, en un lapso de una (2) semanas. Se verificará la correspondencia entre citas y referencias, la compatibilidad temática del artículo con los bloques disciplinarios de la revista, así como el control y verificación de plagio a través de un software en la Web. Se informará al autor sobre la aceptación o rechazo para continuar en el proceso de arbitraje.

Etapas 2: Revisión externa, en un plazo de cuatro (4) semanas, mediante la inclusión de dos pares especialistas, como evaluadores del artículo bajo la modalidad doble ciego, y en caso de presentarse desacuerdo en la evaluación, se asignará un tercer evaluador para dirimir los desacuerdos. Estos especialistas realizarán observaciones y emitirán un concepto en términos de: (a) Publicable sin modificaciones, (b) Publicable con ligeras modificaciones, (c) Publicable con modificaciones sustanciales, (d) No publicable. Tal como se aprecia en nuestro instrumento de evaluación.

En el proceso de arbitraje se tienen en cuenta los siguientes criterios:

a. Criterios de contenido: 1) dominio de conocimiento evidenciado; 2) rigurosidad científica; 3) fundamentación teórica y metodológica; 4) actualidad y relevancia de las fuentes consultadas; 5) aportes al conocimiento existente.

b. Criterios formales o de presentación: 1) originalidad, pertinencia y adecuada extensión del título; 2) claridad y coherencia del discurso; 3) adecuada elaboración del resumen; 4) organización interna del texto.

El formato que usan los revisores para evaluar los artículos incluye dos grandes parámetros: Criterios formales o de presentación y Criterios de contenido, los cuales se evaluarán en una escala que expresa los valores: E=Excelente B=Bien R=Regular D=Deficiente

Criterios formales o de presentación: 1) Originalidad, pertinencia y adecuada extensión del título; 2) Claridad y coherencia del discurso; 3) Adecuada elaboración del resumen: objetivo, metodología, resultados y palabras clave; 4) Organización interna del texto.

Criterios de contenido: 1) Dominio de conocimiento evidenciado; 2) Rigurosidad científica; 3) Fundamentación teórica y metodológica; 4) Actualidad y relevancia de las fuentes consultadas; 5) Aportes al conocimiento existente.

Una vez arbitrado el artículo, se dará a conocer el concepto de publicación a través de un correo electrónico al autor(es) de contacto. En caso de requerirse ajustes al artículo (Aceptado previo cumplimiento de correcciones), el o los autores tendrán un plazo máximo de 15 días para realizar los ajustes (este lapso forma parte de las 5 semanas la Fase 2), y deberán enviar nueva versión del documento y una carta en la que se responda a cada una de las sugerencias/observaciones emitidas por los evaluadores. Es responsabilidad de los autores dar cumplimiento a todas las sugerencias y recomendaciones enviadas; si existen desacuerdos, deberán informar y argumentar su posición. El editor decide si el artículo modificado es enviado nuevamente a los mismos pares evaluadores asignados para solicitar su aval final. Recibidos los comentarios, conceptos o correcciones, el editor junto con el Comité Editorial, toma la decisión final de Aceptado para Publicación o No Aceptado, según el caso.

Si el artículo es Aceptado para publicación (sin correcciones o correcciones mínimas) los autores deberán cumplir con la entrega de; a) la versión final del artículo en español o en inglés, según la preferencia de los autores; (b) una autorización al Comité Editorial de la revista para la reproducción de texto con firmas de los autores; y (c) los datos de identificación de los autores para la respectiva base de datos de la revista (código ORCID, nombres completos y correo electrónico).

Los artículos rechazados (No aceptados para publicación) serán notificados a sus autores vía correo electrónico.

Etapas 3: Una vez aceptado el artículo, se inicia el proceso de edición final y maquetación, en tres (3) semanas, que incluye la asignación de DOI y publicación del material en formato electrónico en la plataforma de Clío. Revista de Historia, Ciencias Humanas y Pensamiento Crítico.

Guidelines

1. METHODS OF SUBMISSION AND EVALUATION OF WORKS

Researchers interested in publishing their work in Ediciones Clío should send their proposal to the following emails. esdicionesclio.es@gmail.com.

Proposals must have: identification of the author or authors, indicating: name, surname, institution that they represent (university, institute, research center, foundation), email, curriculum summary of each author with an extension no greater than ten (10) lines, incorporate the link of each ORCID of each author and provide a cell phone number with the international code of the country of origin. Likewise, a written communication signed by the authors and addressed to the director of the magazine will be presented stating that he expresses interest in proposing their work for publication.

Proposed articles or writings must be unpublished and must not have been simultaneously proposed to other publications. All works will be evaluated by a Committee of Specialist Referees of recognized prestige in each of the areas of knowledge that are proposed. The evaluation of the Referees will be carried out through the procedure known as a pair of blind men: the referees and the authors will not know their respective identities. The evaluation criteria are the following:

a.- Formal or presentation criteria: 1) originality, relevance and adequate extension of the title; 2) clarity and coherence of speech; 3) adequate preparation of the summary; 4) internal organization of the text; 5) all other criteria established in these regulations.

b.- Content criteria: 1) domain of evidenced knowledge; 2) scientific rigor; 3) theoretical and methodological foundation; 4) topicality and relevance of the sources consulted; 5) contributions to existing knowledge.

Upon receipt of the response from the appointed Referees Committee, the authors will be informed by email of the corresponding decision; In case of being accepted, the work should be sent by email to the contacts - mail, WhatsApp - provided by the magazine.

2. PRESENTATION OF THE WORKS

The works must present an abstract of 150 words maximum and up to four keywords; both the abstract and the keywords will be in Spanish and English. Likewise, the title and subtitle of the work will also be presented in Spanish and English. The maximum length of the work must not exceed a maximum of twenty (20) pages and a minimum of fifteen (15). All papers will be presented in letter-size digital Word format, with continuous numbering and with margins of (2) centimeters on each side. The text will be presented at a space and a half, in Times New Roman font, size 12. For footnotes, the size will be in Times New Roman font size 10.

3. BODY OF THE ARTICLE

Title: It should be short, explanatory and contain the essence of the work. This title must be provided in both Spanish and English.

Author (s): Indicate the full names and surnames, the name of the institution where the work was carried out or the institution to which the author belongs. This should be placed as a footnote on the first page of the article.

Abstract: No more than one hundred fifty (150) words, in Spanish and English. In case the work is presented in another language. The abstract must be written in the same language, in Spanish and English.

Keywords: Keywords in Spanish and English should be included in a number that ranges from three to four words. These descriptive words facilitate the inclusion of the article in the international database.

Sections and Sub-sections: It is recommended, if applicable, to divide the work into: summary, introduction, theoretical foundations, methodology, analysis or discussion, conclusion or final considerations and references. Each of the sections or sub-sections will be numbered with Arabic numerals.

Citations: The citation will be made in the text using the author-date modality, indicating, if it is a textual appointment, it is located within the parentheses: last name (s) of the author, comma, year of publication of the work, followed by a colon and the number (s) of the page (s), for example: according to (Granadillo, 1998: 45); if it is not a textual quotation but a paraphrase, the year number will not be indicated, for example: according to Granadillo (1998) or (Granadillo, 1998). If there are several works by the same author published in the same year, they will be arranged literally in alphabetical order; for example, (Granadillo, 2008a: 12), Granadillo (2008b:

24). If there are two authors, only the first surname of each will be placed, for example: According to Pietri and Granadillo (2008: 90) or (Pietri and Granadillo, 2008: 90), following the same criteria explained above for textual citations and paraphrase. If there are three or more authors, the last name of the main author will be placed followed by "et al", example: (Rincón et al, 2008: 45). Quotations from unpublished works or works in print, as well as references to communications and private documents of limited circulation, should be avoided as much as possible, unless strictly necessary. In the case of documentary, electronic or other sources that by their nature are unviable or complex for the adoption of the aforementioned author - date, suggested in these regulations, the one cited at the bottom of the page can be resorted to or chosen.

Bibliographic references: References (bibliographic, newspaper, oral and / or documentary) will be presented at the end of the text. The order of the references is alphabetical by surname. The different works by the same author will be organized chronologically, in ascending order, and if there are two or more works by the same author and year, the strict alphabetical order by title will be maintained.

They will refer only to those cited in the work and will be ordered in strict alphabetical order. Authors are responsible for the accuracy of the references.

If they are books or manuals, they must contain surname (s) and name (s), of the authors in capital letters (period); year of publication in parentheses (period) title of work in bold (period), place of editorial publication.

If it is information obtained by electronic means, the bibliographic reference must contain the same elements indicated by the articles added to: electronic means, address electronic or web page, date of retrieval and any other information that is considered useful for the full identification of the reference.

Annexes: the annexes constitute complementary elements of the text that the reader refers to a part of the work or outside of it, with the purpose of illustrating the ideas presented in the text, expanding or clarifying or complementing what is expressed there. The annexes are counted as part of the number of pages of the document. In the case of figures and tables, the author may accompany the original with the illustrations that he deems necessary.

Other Works: The following short works are also accepted (maximum fifteen pages): Conferences, Essays, Reviews: recent reading comments. Reviews: critical analysis (or comment) of recent reading, documents, texts of a historical and legal nature, agreements, statements, interviews: carried out for research purposes.

Any other unforeseen situation will be resolved by the editors as they deem appropriate to the interests of the magazine.

4. OBJECTIVES AND SCOPE OF THE PUBLICATION.

Focus and scope

The Clío magazine is a publication sponsored by Ediciones Clío, the Academy of History of the Zulia State, the Zulia Center for Genealogical Research, the Center for Historical Studies of the University of Zulia and the International Network on Research Teaching; among other associated centers.

Its objectives include:

- Contribute to the scientific progress of Historical Science and Human Sciences, through the dissemination of research and research advances proposed by their authors.
- Stimulate research in Social Sciences, as well as in all related disciplines.
- Promote the presentation, discussion and confrontation of ideas and scientific advances with social commitment.

Clío appears at least twice a year and publishes original works with advances or research results in the areas of Sciences described above, which are submitted to the consideration of qualified referees.

5. PRIVACY STATEMENT

Clío magazine publicly recognizes the ethical commitment of all parties involved in the process of intellectual development of research or research advances. In accordance with the provisions of current Data Protection regulations, we inform you that the person responsible for data treatment is personal. It will only be used to answer questions and any type of management carried out by this means of communication, reason for which, your data will not be transferred to third parties, except by legal obligation.

You have the right to access, rectify or delete erroneous data, request the limitation of the processing of your data as well as oppose or withdraw consent at any time.

6. STAGES OF THE EDITORIAL PROCESS

Once the Editor and the Editorial Committee receive an article, the review will begin in seven weeks, plus three weeks for its publication, which are subject to the periodicity of Clío. Journal of History, Human Sciences and Critical Thought.

Stage 1: Internal review or pre-review, within a period of two (2) weeks. The correspondence between citations and references, the thematic compatibility of the article with the disciplinary blocks of the journal, as well as the control and verification of plagiarism through software on the Web will be verified. The author will be informed about the acceptance or rejection to continue in the arbitration process.

Stage 2: External review, within a period of four (4) weeks, through the inclusion of two specialist pairs, as reviewers of the article under the double-blind modality, and in case of disagreement in the evaluation, a third evaluator will be assigned to settle disagreements. These specialists will make observations and issue a concept in terms of: (a) Publishable without modifications, (b) Publishable with slight modifications, (c) Publishable with substantial modifications, (d) Not publishable. As can be seen in our evaluation instrument.

The following criteria are taken into account in the arbitration process:

a. Content criteria: a) domain of evidenced knowledge; b) scientific rigor; c) theoretical and methodological foundation; d) topicality and relevance of the sources consulted; f) contributions to existing knowledge.

b. Formal or presentation criteria: 1) originality, relevance and adequate extension of the title; 2) clarity and coherence of speech; 3) adequate preparation of the summary; 4) internal organization of the text.

The format used by reviewers to evaluate articles includes two main parameters: formal or presentation criteria and content criteria, which will be evaluated on a scale that expresses the values: E = Excellent B = Good R = Fair D = Poor

Formal or presentation criteria: 1) Originality, relevance and adequate extension of the title; 2) Clarity and coherence of speech; 3) Adequate preparation of the summary: objective, methodology, results and keywords; 4) internal organization of the text.

Content criteria: 1) Domain of evidenced knowledge; 2) Scientific rigor; 3) Theoretical and methodological foundation; 4) Actuality and relevance of the sources consulted; 5) Contributions to existing knowledge.

Once the article is refereed, the concept of publication will be made known through an email to the contact author (s). If adjustments to the article are required (Accepted after completing corrections), the author (s) will have a maximum period of 15 days to make the adjustments (this period is part of the 5 weeks of Phase 2), and they must send a new version of the document and a letter in which each one of the suggestions / observations issued by the evaluators is answered. It is the responsibility of the authors to comply with all the suggestions and recommendations sent; if there are disagreements, they should inform and argue their position. The editor decides if the modified article is sent again to the same peer evaluators assigned to request their final endorsement. Once the comments, concepts or corrections are received, the editor, together with the Editorial Committee, makes the final decision of Accepted for Publication or Not Accepted, as the case may be.

If the article is Accepted for publication (without corrections or minimal corrections) the authors must comply with the delivery of; a) the final version of the article in Spanish or English, according to the preference of the authors; (b) an authorization to the Editorial Committee of the journal for the reproduction of text with the authors' signatures; and (c) the identification data of the authors for the respective journal database (ORCID code, full names and email).

Rejected articles (Not accepted for publication) will be notified to their authors via email.

Stage 3: Once the article is accepted, the final editing and layout process begins, in three (3) weeks, which includes the assignment of DOI and publication of the material in electronic format on the Clío platform. Journal of History, Human Sciences and Critical Thought.

Planilla de Evaluación de Artículos

ISSN 2660-9037

CLÍO: Revista de ciencias humanas y pensamiento crítico
Año 3, Núm 5. Enero / Junio (2023)
pp. 420. Provincia de Pontevedra - España

DATOS SOBRE EL TRABAJO

| | |
|--------------------------------|--------------------------------|
| Título del trabajo. | |
| Fecha de Recepción en RCS: / / | Fecha de envío al Arbitro: / / |
| Recibido por el Arbitro: | Fecha de Evaluación: |

ARBITRAJE

| Aspectos a Evaluar | E | B | R | D | Justificación y/o Observaciones |
|--|---|---|---|---|---------------------------------|
| 1. Título | | | | | |
| 2. Resumen | | | | | |
| 3. Palabras Claves | | | | | |
| 4. Claridad y coherencia del discurso | | | | | |
| 5. Coherencia interna del trabajo | | | | | |
| 6. Organización de secciones y sub-secciones | | | | | |
| 7. Bibliografía citada | | | | | |
| 8. Dominio del conocimiento | | | | | |
| 9. Aportes al conocimiento del objeto | | | | | |
| 10. Contribución a futuras investigaciones | | | | | |
| 11. Conclusiones | | | | | |
| 12. Tablas, cuadros y gráficos | | | | | |
| 13. Apreciación General | | | | | |
| E=Excelente B=Bien R=Regular D=Deficiente | | | | | |

OPINIÓN

| | |
|---|--|
| Publicable sin modificaciones. | |
| Publicable con ligeras modificaciones. | |
| Publicable con modificaciones sustanciales. | |
| No publicable. | |

* Nota: Si requiere modificaciones, por favor inclúyalas en hoja aparte; y siempre que sea posible indique página y líneas donde sugiere las modificaciones. Esto se puede hacer como nota de comentario al texto en la parte lateral derecha del mismo. Atentamente; Dr. Jorge Vidovic Director – Editor de Clío. Revista de Historia, Ciencias Humanas y Pensamiento crítico.

Clío

Clío: Revista de Historia, Ciencias Humanas y Pensamiento Crítico; es un órgano de difusión periódica de investigaciones arbitradas de alcance internacional, adscrita a Ediciones Clío, La Academia de Historia del Estado Zulia y al Centro Zuliano de Investigaciones Genealógicas. Su objetivo es difundir investigaciones y reflexiones que se hacen desde las Ciencias Humanas abordando problemáticas sociales desde distintas áreas del estudio como la Historia, Filosofía, Educación y Pedagogía, Ciencias Políticas, Antropología, Sociología entre otras ciencias humanas; siempre bajo una perspectiva crítica. Su naturaleza es interdisciplinaria de manera que aparte de publicar artículos científicos; permite la incorporación de otras secciones o apartados dentro de su contenido para conferencias, ensayos, entrevistas, escritos sobre arte y artistas, textos de carácter histórico, jurídico, acuerdos, declaraciones, reseñas de libros y medios audiovisuales; entre otros.

CLÍO: Revista de ciencias humanas y pensamiento crítico
Año 3, Núm 5. Enero / Junio (2023)
pp. 421. Provincia de Pontevedra - España



