

Año XVI- N° 28 - 2024

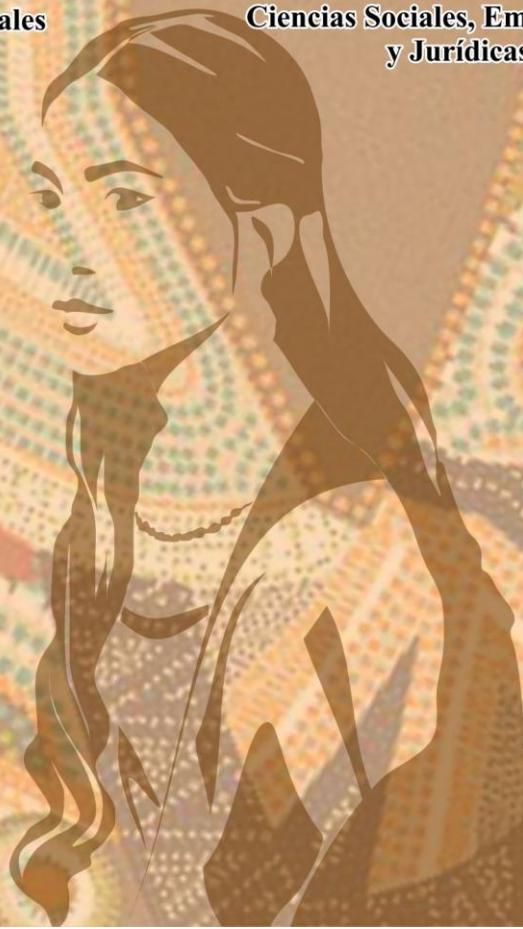
ISSN 1853-9297

# Dos Puntas



**Universidad Nacional de San Juan**  
**Facultad de**  
**Ciencias Sociales**

**Universidad de La Serena**  
**Facultad de**  
**Ciencias Sociales, Empresariales**  
**y Jurídicas**



ISSN 1853-9297

Año XVI N° 28 / 2024

# Dos Puntas

## COEDICIÓN



Universidad Nacional de San Juan  
Facultad de Ciencias Sociales  
ARGENTINA



Universidad de La Serena  
Facultad de Ciencias Sociales,  
Empresariales y Jurídicas  
CHILE

Esta revista se encuentra indizada en

**Latindex** (Nivel 1 CAICYT –CONICET)

**Dialnet** (Universidad La Rioja – España)

Además: WordCat / BIBHUMA / Scribd / Universia / Digibepé / SidUNCu

Declarada de Interés por el Senado de la Nación de la República Argentina DR – 227/21. DADA EN LA SALA DE SESIONES DEL SENADO ARGENTINO, EN BUENOS AIRES, A LOS VEINTIOCHO DIAS DEL MES DE OCTUBRE DEL AÑO DOS MIL VEINTIUNO

SAN JUAN, ARGENTINA,  
PRIMER SEMESTRE 2024

## **DIRECCIÓN**

Lic. Jorge Orlando Arredondo

## **COMITÉ DE REDACCIÓN**

Lic. Alessio Arredondo (Corrector)

## **COMITÉ EDITORIAL**

**Dr. Emilio Rodríguez Ponce** – Universidad de Tarapacá

**Dra. Cecilia Lagunas** – Universidad Nacional de Luján

**Dra. Luz María Méndez Beltrán** – Universidad de Chile

**Dra. María Dolores Fuentes Bajo** – Universidad de Cádiz

**Dr. Jacques Guyot** – Universidad de París 8

**Dra. Gloria de los Ángeles Zarza Rondón** - Université de Picardie Jules Verne

Facultad de Ciencias Sociales – UNSJ

Ignacio de la Roza 590 Oeste

Dpto. Rivadavia – (5400) San Juan – Rep. Argentina

Tel./Fax: 0264-4231949 – 4230314 – 4232516

Institucional: <http://www.facso.unsj.edu.ar>

Revista: <http://www.facso.unsj.edu.ar/revista2puntas.php>  
[www.revistadospuntas.com](http://www.revistadospuntas.com)

Publicación semestral. Registro de la Propiedad Intelectual: Derecho de autor (en trámite)

*El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores y las opiniones vertidas no representan necesariamente la opinión de las instituciones editoras.*

*O conteúdo dos artigos é de responsabilidade dos autores e as opiniões expressas não representam necessariamente a opinião das instituições de publicação.*

*Diseño de Tapa y compaginación: María Eliana Acosta*

*Traslation: María Paula Hernández*

*Traduções: Yvonne Vidinho*

Revista

**Dos Puntas**

**CONSEJO EVALUADOR INTERNACIONAL**

**Dr. Salvador Carrasco Arroyo**  
Universidad de Valencia

**Dr. Rafael Granell Pérez**  
Universidad de Valencia

**Prof. Luz María Méndez Beltrán**  
Universidad de Chile

**Dr. Emilio Rodríguez Ponce**  
Universidad de Tarapacá

**Dr. Ing. Nivaldo Avilés Pizarro**  
Universidad de La Serena

**Dra. Luperfina Rojas Escobar**  
Universidad de La Serena

**Mg. Lic. Ricardo Pintos**  
Universidad Nacional de San Juan

**Dra. Ana T. Fanchin**  
Universidad Nacional de San Juan

**Dra. Hebe Viglione**  
Universidad Nacional de Rosario

**Dr. Enrique Novoa Jerez**  
Universidad de la Serena

**Mg. Ricardo Marcelo Coca**  
Universidad Nacional de San Juan

**Dra. Celia López**  
Universidad de Nuevo México

**Dra. Jaqueline Vassallo**  
UNC-CONICET

**Dr. Alex Ovalle Letelier**  
Universidad de La Serena

**Dra. Natalia Angulo Moncayo**  
Universidad Central del Ecuador

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN .....	6
DOSSIER .....	9
<i>PUEBLOS INDÍGENAS Y FUENTES PARA SU ESTUDIO</i> .....	10
Carmen Laura Paz Reverol, María Dolores Fuentes Bajo	
<i>SOCIEDADES ANCESTRALES DEL NORESTE MEXICANO E</i>	
<i>INFANTICIDIO: ¿SUPERVIVENCIA AL NOMADISMO?</i> .....	13
Paloma A. Alvarado Cárdenas	
<i>RELACIONES DE PODER Y PROCESOS ÉTNICOS EMERGENTES:.....</i>	
<i>EL MOVIMIENTO ZAPATISTA</i> .....	30
Luis Enrique Morales	
<i>LA INDIA CHAPANAY REMEMORADA EN LA LEYENDA COMO...</i>	
<i>MESTIZA Y BUENA CRISTINA</i> .....	48
Ana Teresa Fanchin	
<i>EL INDÍGENA EN LOS TESTIMONIOS DE VIAJEROS DEL SIGLO XIX...</i>	
<i>EN VENEZUELA: ESCRITURA E IMAGEN</i> .....	63
Edda O. Samudio A., Johnny V. Barrios Barrios	
<i>CULTURA Y CONFLICTO EN EL PUEBLO WAYUU. REVISION DE</i>	
<i>FUENTES</i> .....	97
Carmen Laura Paz Reverol, María Dolores Fuentes Bajo	
<i>MUJERES DE KHULUYU. UNA HISTORIA VIDEOGRAFICA</i> .....	110
Lola G. Luna	
INSTRUCCIONES PARA AUTORES .....	118

## *PRESENTACIÓN*

En esta nueva edición de nuestra revista Dos Puntas, quizás más que nunca –al menos eso esperamos quienes tenemos la responsabilidad de administrar este espacio editorial- nos sentimos satisfechos por este logro de continuidad y albergamos la esperanza de que tantos infortunios que padecen los centros universitarios actualmente en nuestra América, y particularmente en una de las sedes coeditoras, sean superados.

En ese marco, es que consideramos oportuno publicar artículos que tienen el propósito de visibilizar sujetos que han sido relegados al olvido sistemáticamente por modelos aferrados al colonialismo y propiciados por políticas liberales.

Desde sus inicios la Revista Dos Puntas brinda la posibilidad de difundir estudios realizados por investigadores que, desde distintas perspectivas, afines o contrapuestas entre sí, pero que tienen en común el abordaje de temas que revisten interés actual. Es así que los artículos publicados, los que han sido previamente evaluados por especialistas, se sustentan en bases teóricas y metodológicas consistentes; asimismo, en el apartado de Notas, sus autores expresan opiniones desde sus particulares puntos de vista. Lo importante es que estamos convencidos de que estos aportes han de contribuir a ampliar el conocimiento sobre problemas específicos, tanto del pasado como del presente, con argumentos fiables que están siendo falseados en un mundo desbordado por la tecnología de la información.

Sin memoria se confunde, y hasta se llega a convencer que el ideal es asemejarse a una identidad definida y unívoca –llamada occidental, primer mundo...- pero ese criterio nos tiende trampas, se convierte en una prisión. Desde las últimas décadas del siglo pasado, las voces durante quinientos años silenciadas se hacen escuchar, a veces en forma estridente y otra como susurros. Sin embargo, y a pesar de haber logrado el reconocimiento de sus derechos vuelven a arreciar las políticas neoliberales que dan por tierra sus logros. ¿Por qué ocurre esto? Una respuesta posible es la revitalización de discursos hegemónicos que abogan el desdén y ocultamiento de sectores vulnerables, negando la existencia de pueblos originarios bajo el estigma de salvajes enarbolan los preceptos decimonónicos de civilización y barbarie.

Es por ello, que valoramos los trabajos aquí reunidos en el dossier preparado por las doctoras Carmen Laura Paz Reverol y María Dolores

Fuentes Bajo referidos a las fuentes útiles para el estudio de pueblos indígenas.

Una vez más expreso mi sincero agradecimiento a todos los colaboradores, evaluadores y autoridades de las dos universidades coeditoras por la confianza en este proyecto y permanente apoyo; como también a ustedes: nuestros lectores.

*Jorge Orlando Arredondo*  
Direct

***DOSSIER***

## ***PUEBLOS INDÍGENAS Y FUENTES PARA SU ESTUDIO***

*Carmen Laura Paz Reverol*

*María Dolores Fuentes Bajo*

El dossier que se publica en este número de la Revista Dos Puntas tiene como propósito el análisis de la problemática de los pueblos originarios del pasado hacia el presente en cuanto a los aportes teóricos de la historia indígena, su dinámica y respuestas en la larga duración; se incluye la reivindicación de determinadas fuentes y su utilidad para reconstruir el pasado. Asimismo, se consideran los debates metodológicos entorno a las fuentes literarias, históricas y fílmicas, así como las características de sus análisis, las formas de escritura y la reflexividad.

La reflexión sobre estos desafíos teóricos y metodológicos en la reconstrucción de la historia indígena posiciona a los pueblos indígenas como sujetos históricos, con sus propias motivaciones e intereses, intentando identificar los diferentes significados de sus acciones y comportamientos frente a los procesos de conquista, colonización, repúblicas independientes y contemporaneidad.

En tal sentido, el dossier está compuesto por seis estudios que desde diferentes puntos de partida tratan de acercarse a la realidad indígena. Se trata de contribuciones muy diferentes entre sí: Paloma Alvarado, por ejemplo, estudia las antiguas culturas ancestrales del septentrión de México, mientras Luís E. Morales nos ofrece un interesante estudio sobre la problemática de Chiapas. Por su parte, Ana Teresa Fanchín nos habla de una leyenda de su tierra argentina, de una leyenda que tiene de protagonista a la india Chapanay, si bien hay colaboraciones, como las de Samudio y Barrios, de un lado, y Paz y Fuentes, de otro, que tratan de Venezuela, aunque desde perspectivas muy diversas. Edda Samudio y Johnny Barrios, en este sentido, centran su estudio en los aportes que del indio hacen viajeros del siglo XIX, mientras que por su parte Carmen Laura Paz y María Dolores Fuentes han optado en su artículo por estudiar la compleja cultura Wayuu. Por último, Lola G. Luna aborda en el artículo su experiencia personal en tierras bolivianas con mujeres indígenas.

De otra parte, subrayar que los autores de este dossier han acudido a un variado crisol de fuentes en su análisis del mundo indígena. De esta forma, Paloma Alvarado Cárdenas (“Sociedades ancestrales del Noreste mexicano e infanticidio, ¿supervivencia al nomadismo?”) fundamenta su estudio en crónicas del siglo XVI debidas a la pluma tanto de misioneros (Andrés Pérez de Ribas) como de hombres de acción tan conocidos como Alvar Núñez Cabeza de Vaca.

El artículo de Luis E. Morales refiere el conflicto de Chiapas en México a fines del siglo XX, el cual se enraíza con los inicios de la conquista hispana del territorio, que dio origen a una larga trayectoria de resistencia al sometimiento y a la rígida división entre dominantes y dominados. Estos últimos, representados por indígenas –en su mayoría campesinos- han persistido en el reclamo de sus derechos aún después de la consolidación del Estado-Nación acentuándose en conatos revolucionarios como el movimiento zapatista. En el telón de fondo de estos episodios lo que subyace es la pervivencia de preceptos colonialistas, en que las elites gobernantes insisten en privilegiar la cultura europea como hegemónica, símbolo de progreso y civilización. Las fuentes en las que se sustenta este estudio son múltiples y abundantes por su contemporaneidad.

Ana Fanchín (“La india Chapanay recordada en la leyenda como mestiza y buena cristiana”) refiere las estrategias adoptadas por pensadores del siglo XIX, promotores de la formación del estado nacional argentino. Las referencias orales acerca de Martina Chapanay les sirvieron de base para construir un relato ficcional que resalta la dicotomía entre la civilización y la barbarie, a la vez que resulta útil a los fines de mostrar un territorio despojado de pueblo originarios. De ese modo contribuyeron a instaurar un imaginario, que aún perdura, que asevera el predominio de población “blanca”, oriunda de Europa. El propósito de este trabajo es desmitificar ideas que han nutrido la conciencia colectiva de sucesivas generaciones y que a pesar de recientes intentos por reivindicar a esta protagonista destacando su valentía, siguen sustentando igual enfoque eurocéntrico de las primeras versiones.

De otro lado, el minucioso trabajo de Edda Samudio y Johnny Barrios (“El indígena en los testimonios de viajeros del siglo XIX en Venezuela:

Escritura e imagen”) incluye un nutrido listado de viajeros y científicos que estuvieron en Venezuela avanzado el siglo XIX, destacando nombres como los de Agustín Codazzi, Ferdinand Bellerman, Antón Goering o Auguste Morisot, entre otros.

En cuanto al artículo de Carmen Laura Paz Reverol y María Dolores Fuentes Bajo (“Cultura y conflicto en el pueblo Wayuu. Revisión de fuentes”) diremos que aborda la problemática actual de los Wayuu a través de las fuentes filmicas. De esta forma, se centra en una parte de la producción de Patricia Ortega, en concreto aquella que tiene a los Wayuu de protagonistas. Las autoras analizan dos cortos (“El niño Shuá” y “Kataa ou Outaa”) y una película de ficción, “El regreso”.

Finaliza el dossier con la aportación de Lola G. Luna (“Mujeres de Khuluyu. Una historia videográfica”) cuyo objetivo es contar la pequeña pero enternecedora historia del Club de Madres de la comunidad de Khuluyu (Cochabamba, Bolivia) a través de una grabación en video realizada por la propia autora

# ***SOCIEDADES ANCESTRALES DEL NORESTE MEXICANO E INFANTICIDIO: ¿SUPERVIVENCIA AL NOMADISMO?***

*Paloma Amanda Alvarado Cárdenas*<sup>1</sup>

**Resumen:** Se estima que la práctica de causar intencionalmente la muerte de los infantes (infanticidio) ha existido en un gran número de sociedades del mundo. No se excluye a los grupos de cazadores-recolectores que habitaban la región que actualmente corresponde al noreste mexicano y sus alrededores, desaparecidos gradualmente durante el periodo virreinal novohispano. El presente trabajo está orientado a la contextualización y caracterización de esta práctica entre estos grupos indígenas a partir del análisis de los datos que aportan algunas fuentes primarias novohispanas. El análisis de estas fuentes se apoya de las interpretaciones de varios de los elementos de este fenómeno que se han hecho desde los estudios antropológicos las cuales sugieren que en este caso puede tratarse de un recurso de supervivencia o adaptación al nomadismo.

**Palabras clave:** infanticidio, noreste mexicano, cazadores-recolectores, nomadismo

**Abstract:** It is estimated that the practice of causing intentional death to infants (infanticide) has existed in a great number of societies of the world. The groups of hunter-gatherers which occupied the region that nowadays corresponds to the northeast of Mexico and its surroundings, disappeared throughout the New Spain colonial period, are not an exception in this subject. This work is aimed to contextualize and characterize this practice among these indigenous groups through the information provided by some colonial manuscripts. The analysis of these is supported by the interpretation of several elements of this phenomenon from the point of

---

<sup>1</sup> Universidad Autónoma de Coahuila (México)

view of anthropological studies which in this case suggest a resource of survival and adaptation to the nomadic way of life.

**Key words:** infanticide, Northeast of Mexico, hunter-gatherers, nomadism

## Los antiguos grupos indígenas del noreste mexicano

El noreste de lo que actualmente es México y sus alrededores es una región en su mayor parte desértica que antiguamente era habitada por sociedades indígenas que se adaptaban a las condiciones de su medio ambiente. Evidencias arqueológicas milenarias<sup>2</sup> han demostrado la presencia de estos grupos humanos los cuales tenían modos de vida nómada. A través de los manuscritos generados por los cronistas novohispanos se ha podido estudiar las características de su organización social, así como sus formas de relacionarse con el proceso de colonización de la región (iniciado a mediados del siglo XVI). Para situar el tema que ocupa el título del presente trabajo, a continuación, se realiza una breve caracterización de estas sociedades americanas.

La historia de estos pueblos originarios del septentrión de la Nueva España es distinta a la de los mesoamericanos en relación a que aquellos rechazaron el esquema de vida colonial por medio de la guerra constante, lo que los condujo poco a poco a su desaparición total alrededor de finales del siglo XVIII (Venegas Delgado & Valdés Dávila, 2013). Eran grupos llamados despectivamente *chichimecas*<sup>3</sup> por los mesoamericanos que en la actualidad han sido valorados como “hombres atterradoramente valerosos, incomparables arqueros y maestros de la guerra de súbitos ataques y retiradas [...] muy superiores a sus enemigos que llevaban ropas” quienes finalmente no pudieron someterlos por la vía diplomática o militar (Powell, 1996). Vivían de la caza y la recolección, por esta razón no se adaptaban al sedentarismo propio de la vida en las congregas o encomiendas a la vez que se resistían a la evangelización. Hacían alianzas con tribus o grupos vecinos para contratacar a los europeos. Poseían gran dominio del entorno

---

<sup>2</sup> Como puntas de flecha, petroglifos, navajas, morteros, y pinturas rupestres.

<sup>3</sup> “Perros bebedores de sangre”.

en que vivían y sus continuos desplazamientos hacían de ellos un blanco muy difícil. A fin de lidiar con la dificultad para gobernarles, las autoridades españolas llevaron a cabo una serie de campañas de “pacificación” consistentes en formas sistemáticas de hacerles la guerra y de esclavizarlos brutalmente. Estas medidas fueron mermando gradualmente su población hasta su extinción en menos de tres siglos coloniales (Venegas Delgado & Valdés Dávila, 2013).

Se nombraron a más de mil naciones en los documentos coloniales referentes a la región. Pero se estima que algunas de estas “naciones” eran tribus, como los coahuiltecos, los cuachichiles o los tobosos, mientras que otros nombres se refieren más bien a sus parcialidades (subtribus, bandas). Dada la falta de claridad sobre su estructura tribal, en lo adelante se señalará solamente la zona en la que habitaban. (Valdés Dávila, 1995)

## **El infanticidio en la historia occidental**

El infanticidio era una práctica socialmente aceptada en diversas civilizaciones antiguas. Fue una costumbre entre los romanos, los griegos, los egipcios, los cartagineses y los fenicios, entre otros. La práctica es referida a menudo en textos clásicos y a veces sustentada por investigación arqueológica gracias a lo cual se conocen los métodos, así como las razones de practicarlo. En algunos casos se realizaba por motivos religiosos, o sea, a modo de inmolación. En otros era una costumbre o ritual que permitía un control demográfico o la exclusión de neonatos no sanos y de niñas.

Se estima que en Cartago se le ofrecían niños pequeños al dios atmosférico Baal Hammon a manera de sacrificio. Su culto suele identificarse con el de Moloc entre los cananeos, o con el de Cronos o Saturno. La Biblia da cuenta de la prohibición hebrea de sus sacrificios como forma de desechar el culto pagano:

Y no des hijo tuyo para ofrecerlo por fuego a Moloc; no contaminen así el nombre de tu Dios. Yo Jehová. (Levítico 18:21)

Y sacrificaron sus hijos y sus hijas a los demonios. Y derramaron la sangre inocente, la sangre de sus hijos y de sus hijas, que sacrificaron a los ídolos de Canaán: Y la tierra fue contaminada con sangre. (Salmos 106: 37-38)

Porque me han abandonado, han hecho extraño este lugar y han ofrecido sacrificios en él a otros dioses [...] y han edificado los lugares altos de Baal para quemar a sus hijos en el fuego como holocaustos a Baal... (Jeremías 19:4-5)

En otras fuentes literarias antiguas (de tipo mitológico) aparecen con frecuencia los niños expósitos. Éstos son criados por personas que se apiadan de ellos, y al crecer llegan a ser héroes o salvadores de sus pueblos. Rómulo y Remo, Moisés, Edipo, París y otros más son algunos de ese tipo. Se trata de relatos que los pueblos se cuentan sobre sí mismos que contienen tensiones, paradojas y moralejas, por lo que expresan ciertas recomendaciones morales. De ese modo, aunque no siempre narran hechos reales, podemos sugerir que el abandono de bebés cuando menos formaba parte de la mentalidad de estos pueblos.

Infanticidio y abandono no siempre son equivalentes ya que en el segundo caso los infantes pueden sobrevivir si son llevados a hospicios, incluso a casas de niños expósitos, y en donde la intención es que sean adoptados. Pero en otros contextos el abandono como tal es la negación de la plena protección del infante (particularmente neonatos) y por tanto implica una forma de infanticidio (Harris, 2013). En este trabajo nos apegaremos a este criterio para abarcar los contextos en que el abandono no tiene como fin la adopción.

Se presume que hasta el siglo IV d. C. el infanticidio fue incluido formalmente como crimen (homicidio) en la ley romana. Es decir, que en la Roma de tiempos previos el paterfamilias tenía capacidad jurídica para decidir si un neonato había de vivir o no (Resnick, 1970). Si presentaba malformaciones o si era una niña, la crianza involucraba desventajas ante las necesidades y valores de aquella sociedad. Una pareja romana no era mal vista por decidir desechar a su recién nacido bebé si se trataba de una

niña (Naphtali, 1985)<sup>4</sup>. La prohibición del infanticidio supuso el fin de esta costumbre sin embargo es posible que continuara dado que se reiteraría con fuerza su prohibición durante el medioevo.

Este cambio que gradualmente se produjo en Europa en el trato dispensado a los infantes es importante al comprender la conciencia que los cronistas novohispanos (muchos de ellos misioneros) plasmaron en sus narrativas sobre el infanticidio practicado por los indígenas de las tierras americanas. Sus valoraciones descansaban sobre códigos medievales si se considera que lo atribuían al demonio o la falta de vida sedentaria. Por otro lado, ejercen cierta influencia en quienes les leemos en el presente en vista de que su versión es la que predominó y por medio de la cual conocemos a aquellos pueblos.

En las sociedades modernas el infanticidio es un delito y la cultura popular renueva su discurso de prohibición a través de leyendas, cuentos o mitos. El imaginario común de la bruja que roba y sacrifica niños nos recuerda a Medea (por su reputación de hechicera e infanticida) y corresponde al modelo de mujer-madre mala. La leyenda mexicana de la Llorona originada en el periodo virreinal cuenta sobre el espectro de una mujer que deambula sollozando por las noches en busca de sus hijos, a los que ella misma ahogó en un lago (el elemento del agua y la acción infanticida pudiesen tener algún tipo de conexión con los sacrificios a Tláloc que más adelante señalaremos). De formas poco menos declaradas, en los cuentos de hadas las jóvenes son violentadas por sus respectivas madres “adoptivas”. En otras palabras, al igual que los textos antiguos, los contenidos de estas expresiones de la cultura exhiben moralejas acerca del trato a los hijos mediante personajes buenos y malos.

Entonces al enfocar a continuación a algunas sociedades americanas antiguas conviene tener presente nuestras propias condiciones de vida e historia a partir de las que atribuimos de significado al infanticidio. Pues mientras la interpretación de éste en nuestra cultura hace referencia a un

---

<sup>4</sup> Como ejemplo de lo cotidiano que podía ser, en el siglo 1 a. C., un ciudadano romano dice a su esposa en una carta: "Has de saber que sigo en Alejandría. [...] Te pido y ruego que te hagas de buen cargo de nuestro hijo bebé, y tan pronto como reciba el pago te lo enviaré. [...] si es varón, mantenlo; si es una niña, deséchala." (Naphtali, 1985).

tipo de asesinato, se sabe que para las sociedades de organización simple suele ser una práctica que se inscribe en su visión del mundo. Es decir, se presenta adentro de un orden particular de creencias sobre la realidad. De tal modo que demanda pensarlo en su propio contexto, en sus propios términos.

## **El infanticidio entre los nómadas del noreste de México**

Las crónicas de indias informan sobre el infanticidio como actividad socialmente establecida en distintas regiones culturales de la América antigua. De lo que hoy es el noreste mexicano las referencias no son muchas, pero a partir de ellas es posible inferir algunas de sus características que ayudan a distinguirlo de cómo se practicaba en Mesoamérica. Es evidente que eran sociedades muy diferentes si se compara su desarrollo material e institucional. Por lo tanto aquí se sugiere que dicha práctica se enmarcaba en contextos e intencionalidades distintas en ambos tipos de sociedades indígenas.

Los informes relativos a los mesoamericanos son más completos ya que muestran a detalle que la muerte dada intencionalmente a los infantes generalmente formaba parte de la vida religiosa entre sus sociedades caracterizadas por una clara estratificación. Para éstas los sacrificios humanos se consideraban necesarios para establecer relación con sus dioses, mostrarles veneración, gestionar o retribuir beneficios que éstos otorgaban al ser responsables del mantenimiento y renovación de la naturaleza. Por eso era frecuente que los autores de estos textos identificaran a estos dioses con el demonio de forma similar al culto a Baal o Moloch referido en la Biblia, al que también se ofrecían sacrificios de niños.

Por ejemplo, el códice Florentino y otros textos del mismo género como la *Historia* de fray Diego Durán informan sobre las inmolaciones de lactantes que realizaban los mexicas dentro de las festividades que marcaba su calendario relacionadas con la petición de agua a Tláloc y el culto a otros dioses. El fragmento que abajo citamos explica cómo los sacrificios de

niños en diferentes cerros y lagos eran a su vez parte de una costumbre antropófaga, rasgo que ha sido comprobado por hallazgos arqueológicos:

En las calendas del primero mes del año que se llama cuauitleoa [...] el cual comenzaba segundo día del febrero, hazían gran fiesta a honra de los dioses del agua, o de la lluvia, llamados tloaque. Para esta fiesta buscaban muchos niños de teta, comprándolos a sus madres [...] A estos niños llevaban a matar a los montes altos [...] A unos de ellos sacaban los corazones en aquellos montes, y otros en ciertos lugares de la laguna de México [...] Gran cantidad de niños mataban cada año en estos lugares; después de muertos los cozían y comían. (Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*)

Desde el punto de vista del antropólogo estadounidense Marvin Harris (2013), las limitaciones materiales del entorno eran la causa de que el estado mexica hiciera del sacrificio humano y la antropofagia una parte fundamental de sus creencias eclesiásticas y rituales. Tal parece que el aumento poblacional y el agotamiento de la fauna natural de las tierras altas del centro de México terminaron por reducir el acceso a los alimentos proteínicos. De acuerdo a Harris (2013),

el gran valor que daban al consumo de carne humana [proveniente de los muchos sacrificios de cautivos] no se debía a una consecuencia puramente arbitraria de sus creencias religiosas. Más bien sus creencias religiosas (las insaciables ansias de sangre humana de sus dioses) reflejaban la importancia de los alimentos de origen animal en relación con las necesidades de la dieta humana y el agotamiento del suministro de animales no humanos en su hábitat.

Bajo dicho criterio, estos sacrificios de infantes y su posterior ingesta ritual tenían un sentido práctico importante: contribuían a complementar la dieta. (Harris, 2013)

Sin embargo, todo ese sistema sacrificial no figura en las sociedades de organizaciones menos complejas que vivían de la caza y la recolección, como los desaparecidos nómadas de la región norte de lo que hoy es México. Por lo tanto, el infanticidio entre estos últimos sugiere causas distintas a las de las civilizaciones mesoamericanas dado que para éstas el

sacrificio contribuía a que las élites consolidaran su poder político (implicaba la incorporación a un Estado a través de su religión). Entonces los pueblos no sedentarios debían tener otro tipo de criterios al practicar el infanticidio.

Los informes coloniales con los que se cuenta sobre ese tema son breves menciones que se produjeron sobre todo entre el siglo XVI y el XVII. Es importante considerar que la población de los nómadas ya se había reducido drásticamente en dos siglos de colonización debido a la guerra, la esclavitud, la exposición a enfermedades y el desgaste de los recursos naturales. Por ello es posible que para entonces ya no tuvieron que recurrir a ese recurso en la misma medida que antes, motivo por el cual ya no se volvió a mencionar en estas fuentes. (Valdés Dávila, 2017)

Además de otros rasgos culturales que tenían en común, el infanticidio a menudo fue señalado por los cronistas como prueba del primitivismo de estos grupos nortños. A veces en sus informes lo adjudican a que “vagueaban todo el año”, a que no trabajaban la tierra, o que se hallaban en guerra. De ese modo estos personajes realizaron una labor etnográfica en aquellos territorios que a menudo estimaban inhóspitos, pues sus valoraciones nos permiten una aproximación al contexto en que se suscitaba esta práctica.

De la *nación* iritila de la zona de Perras el misionero jesuita Andrés Pérez de Ribas en una carta anua informó a su superior en Roma que las mujeres se deshacían de sus bebés para poder realizar sus actividades de subsistencia. Pérez de Ribas ubica la práctica infanticida dentro del modo de vida nómada, aunque naturalmente en su conciencia europea del siglo XVI el ideal de economía se basaba más bien en la siembra. Como sucede en muchas sociedades de cazadores-recolectores (que se desplazan para tomar el sustento de la naturaleza), la descripción del jesuita parece indicar que los varones iritilas se dedicaran a la caza para proveer a sus grupos de proteínas mientras que las mujeres recolectaban otros alimentos de su dieta. Además, explica que la necesidad de cargar y atender a un neonato impedía tales deberes de ellas:

no siembran ni cogen más que lo que la tierra voluntariamente les ofrece de rayces o casa, así nunca están un lugar determinado y cierto, sino donde les parece podrían hallar sustento, oy aquí, mañana acullá, vagueando todo el año. Y para andar más desembarazadas para esto, suelen matar a sus hijos supersticiosamente. (Churruca, *Historia...*)

Las características físicas de la región determinaban entonces la necesidad de librarse de los infantes convirtiéndose así en una estrategia que posibilitaba las funciones requeridas para la supervivencia. Es posible que su uso estuviera sujeto además a la temporada del año, a la disponibilidad de alimentos y a otras condicionantes del nomadismo. La movilidad constante de un sitio a otro podía tornarse difícil o hasta fatal con un bebé en brazos; más aún si eran tiempos de guerra (Valdés Dávila, 1995).

Por otro lado, Pérez de Ribas atribuye esta práctica a las creencias (“supersticiones”) de los indígenas, pero desafortunadamente no da muchos detalles de las mismas. No obstante, tanto él como otros cronistas mencionan que los indígenas afirmaban tener cierto tipo de sueños que le indicaban al soñante cuando se debía matar a un infante, ya sea recién nacido o de mayor edad, y que podía ser un hijo propio o el de algún pariente cercano. Este tipo de sueños eran considerados de muy mal augurio y se temía que ocurrieran tragedias si no se hacía caso a lo que advertían. La manera de evitarlas era acabando con la vida del niño o niña o dejándole morir si era lactante (exposición).

La misma carta annua de Pérez de Ribas es un ejemplo que informa sobre “una india lagunera<sup>5</sup> en cuya ranchería estuve agora, pocos días después que parió un hijo, le representó el demonio un sueño que habían de morir sus parientes, y no hubo bien despertado, cuando ahogó la criatura” (Valdés Dávila, 1995). Otro ejemplo es el de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, a quien le tocó vivir durante al menos ocho años con varios grupos del hoy sureste de Estados Unidos y el norte de Coahuila. La

---

<sup>5</sup> De la región de La laguna.

siguiente anécdota recogida en sus *Naufragios* (1542) da a conocer condiciones de guerra bajo las que se recurría a matar o a dejar morir a los hijos atribuyéndolo a sueños que predecían desgracias para su comunidad:

Esto hacen éstos por una costumbre que tienen, y es que matan sus mismos hijos por sueños, y a las hijas en nasciendo las dejan comer a perros, y las echan por ahí. La razón porque ellos lo hacen es, según ellos dicen, porque todos los de la tierra son sus enemigos y con ellos tienen continua guerra; y que, si acaso casasen sus hijas, multiplicarían tanto sus enemigos, que los sujetarían y tomarían por esclavos; y por esta causa querían mas batallas que no que de ellas mismas nasciese quien fuese su enemigo. (Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios*)

También, casi un siglo después, el capitán Alonso de León en su *Historia de Nuevo León* (1649) registró una anécdota en la que aparece un indígena de la región quien, motivado por un sueño, decide asfixiar a su hija. El acto es impedido por otros personajes mencionados en la narración. Se observa la diferencia con respecto a los cronistas anteriores de que no se trata de un neonato sino de una infanta de aproximadamente siete años.

Los que habitan al norte acostumbran, si sueñan que ha de morir alguno u otros semejantes sueños, matar al hijo, u otro muchacho cercano en parentesco; como usan los indios alzapas y de aquella cordillera; y suele Dios permitir, para que más confusos y ciegos queden, suceda como ellos imaginan [...] Y las más veces muere, así el enfermo como los sacrificados en su lugar... (Alonso de León, *Historia...*)

De acuerdo a Alonso de León, el indio exclamó: “Señor, déjamela matar, porque anoche soñé que esta sierra caía y nos había de matar a todos, y hundirse el mundo”. El cronista explica que en efecto al día siguiente al amanecer se desgajó de lo alto un pedazo de la sierra y que el indio acudió con su amo y le dijo: “¿Ves, señor, cómo se hunde el mundo? ¡Tú tienes la culpa en no dejarme matar a mi hija!”. Luego buscaron persuadirlo de que aquellas “eran ilusiones del demonio” y de que aquel trozo de la sierra había de desmoronarse por el desgaste natural. (Alonso de León, *Historia*)

Así Pérez de Ribas, Alvar Núñez Cabeza de Vaca y Alonso de León plasmaron en sus informes que las sociedades indígenas se angustiaban cuando percibían que se avecinaban situaciones problemáticas. Por ejemplo, ante la guerra con grupos vecinos, la cual podía producirse por la escasez de alimentos y de mujeres, o bien ante la amenaza de desastres naturales. Tener determinados sueños inquietantes se vinculaba entonces a dificultades que eran muy reales. Por lo tanto, aquí se sugiere que deshacerse de los infantes era una manera en que los indígenas respondían a ese tipo de estímulos.

Ahora bien, dada en las formas antes mencionadas, la práctica del infanticidio hasta ahora pareciera evidenciar que los indígenas no desarrollaban apego afectivo hacia sus bebés, niños y niñas. Esto conforme a la lógica de que las condiciones adversas de vida que enfrentaban dadas las características del entorno natural producían tal efecto psicológico. Sin embargo, otros relatos que refieren la práctica en la misma región pueden también sugerir que el tema encierra una mayor complejidad. Por ejemplo, Pedro de Ahumada Sámano en 1563 relató que las indígenas, ante las dificultades que imponía la dinámica de vida nómada (el desplazamiento constante y la guerra), mataban a sus bebés recién nacidos y les lloraban<sup>6</sup>. A diferencia de las referencias anteriores, en ésta el cronista advierte que las indígenas sí manifestaban sentimientos de afecto hacia sus hijos pequeños:

esta nación de indios los que avitaban en los confines de los pueblos de los cazcanes que andaban siguiendo la guerra e caza solían antiguamente tener una estraña costumbre que por las mujeres que losseguían por los campos mataban los hijos que les nacían e las madres les lloraban y enterraban... (Pedro de Ahumada Sámano, *Memorial...*)

Ante los vacíos de información en esta cuestión también cabría preguntarnos si el desarrollo de los infantes constituía un criterio para

---

<sup>6</sup> Otro ejemplo que hace referencia al llanto por la muerte de un infante lo aporta Pérez de Ribas. Describe que los indios de la región lagunera flecharon a una yegua que coccó a un niño de tres o cuatro años al que creyeron muerto “y era tal el plañir y gritería de los indios, de suyo medrosos y espantadizos, y en muerte de hijos” (Valdés Dávila, 1995).

deshacerse de ellos ya que en otras regiones del mundo las sociedades tribales suelen practicar ritos de pasaje que marcan diferentes momentos de la vida de los individuos. Estos ritos de integración al grupo social pueden basarse en principios místicos que indican cuando los recién nacidos se transforman en seres completos (Lévy-Bruhl, 1985). De ese modo es común que entre estas sociedades se considere que un niño no ha nacido todavía sino hasta pasado cierto tiempo después del parto o haber cumplido los ritos que le permiten ingresar a su comunidad. Se documentó por ejemplo que para los kayans de Borneo recibir un nombre (en una ceremonia) significaba el punto de partida de la vida, de otro modo el niño no se contabiliza como parte de la familia (Lévy-Bruhl, 1985). Igualmente, en Madagascar, al niño se le bañaba al octavo día, según las reglas; hasta entonces era una especie de ser sagrado casi híbrido, semihumano y semidivino, y requería de cierto tiempo para establecerse en la tierra (Lévy-Bruhl, 1985). Aunque no se cuentan con documentos que se adentren en la temática, se puede suponer que los nómadas del hoy norte de México tenían su propia visión del inicio de la vida del infante y que repercutían en sus criterios para dejarlo vivir o no al nacer. Todo por lo cual es muy probable que le dieran un significado a esta práctica muy distinto al nuestro.

Otro elemento del cual no es clara su generalidad entre los grupos de la región es el infanticidio exclusivamente femenino. Cabe mencionar que se trata de un fenómeno que se ha suscitado con gran frecuencia en distintas culturas alrededor del mundo. El clásico y famoso trabajo antropológico de Margaret Mead sobre tres tribus de Papúa Nueva Guinea (1935), por ejemplo, describe los instantes que se seguían al dar a luz una mujer arapesh: El neonato era llevado con el padre de inmediato, el comando “lávalo” significaba que el bebé había de vivir, “no lo laves” significaba lo contrario y podía darse cuando el producto era una niña y ya había niñas en la familia (Mead, 1935). También entre los inuit y los yanomami, algunos reportes sobre la proporción de hombres y mujeres en sus poblaciones (que desfavorecen a éstas últimas) han sido interpretados como evidencia de la práctica del infanticidio femenino.

Cabe considerar también que al dedicarse al estudio de los yanomami de la selva amazónica los cuales viven de la caza y la recolección, Marvin

Harris concluyó que el infanticidio femenino estaba ligado a la regulación del crecimiento de la población y a la competencia por las proteínas. Entre los cazadores-recolectores son los varones los que suelen encargarse de la actividad de la caza para conseguir las proteínas que requiere el grupo. Por esta razón, para el antropólogo estadounidense, como elemento ético de dicha sociedad, es necesario que la población masculina sea dominante (una mayor población de mujeres no representa más proteínas para el grupo). (Harris, 2013)

Esta teoría de Harris, aunque ha sido tildada de determinista ambiental, nos obliga a considerar la posibilidad de que el mismo patrón se replicara entre los antiguos nómadas del noreste mexicano debido a que también eran sociedades de cazadores-recolectores. Sin embargo, las fuentes disponibles no brindan la información suficiente para aclararlo. De las narraciones de cronistas que recoge este trabajo la única que refiere que el infanticidio era exclusivamente femenino es la de Álvar Nuñez Cabeza de Vaca. El cronista explica que “a las hijas en nasciendo las dejan comer a perros, y las echan por ahí” porque temen que los enemigos con quienes mantienen guerras puedan tomarlas por esposas, y a través de ellas mismas contribuir a que sus enemigos se multipliquen con los futuros nacimientos. Es decir, hace referencia a las relaciones hostiles que mantenían entre grupos vecinos y a las desventajas que implicaba la crianza de las niñas en tales condiciones. De manera que se desconoce si la finalidad del infanticidio femenino se asociaba además a la producción y distribución de los recursos (alimentos, especialmente proteínas).

## **Conclusiones**

Los datos que aportan algunas fuentes escritas de la época de la Nueva España sobre los grupos nómadas que habitaban lo que hoy en día es el noreste mexicano revelan que éstos practicaban el infanticidio. Desafortunadamente, en estas fuentes no se profundiza en el tema como en aquellas que lo describen en el mundo mesoamericano, y a partir de las cuales se han llegado a conocer detalles sobre la vida religiosa y los rituales de tales culturas. A pesar de esto, las referencias con las que se cuenta

ayudan a contextualizar las formas en que se practicaba y los posibles criterios que aplicaban.

Las diferencias que se observan en esta práctica entre los mesoamericanos y estos grupos nortños se asocian a sus distintos sistemas de sustento los cuales determinaban modos de vida sedentaria y nómada respectivamente. Está claro que entre los nómadas, nombrados chichimecas por los mesoamericanos, no existía el complejo sistema sacrificial que tenían los aztecas o los mayas en el cual la inmolación de niños se hallaba estipulada en sus calendarios, como es el caso del dios Tláloc, al que se le ofrecían bebés en sacrificio. Por lo tanto, el infanticidio para los cazadores-recolectores aparenta haber tenido una intencionalidad diferente.

La vida en el desierto de esta región se hallaba sujeta al desplazamiento constante en busca de alimentos (la caza y la recolección) así como a las relaciones con grupos contiguos que en ocasiones eran hostiles. El infanticidio parece entonces haber sido un recurso que les permitía adaptarse al nomadismo. Este punto de vista se apoya en las fuentes analizadas dado que estas contextualizan tales circunstancias en que se presentaba. Conforme a estas fuentes, el infanticidio les permitía a las mujeres realizar el trabajo doméstico además de la recolección de alimentos, ambas actividades necesarias para el mantenimiento del grupo. Asimismo, era una estrategia para sobrevivir en tiempos de guerra en los que se volvía peligroso no poder moverse con facilidad.

También a partir de estas fuentes se sabe que practicaban el infanticidio específicamente femenino. Sin embargo, no se cuenta con suficientes datos para sustentar si esto se relacionaba con la necesidad de un control demográfico femenino que favoreciera la actividad productiva de los varones, es decir, la caza. Rasgo que de confirmarse tendería a interpretarse como una presión del grupo sobre los recursos proteínicos.

No se dispone tampoco de suficientes elementos emic, o de a qué atribúan el infanticidio los indígenas de esta región. No obstante, varias de las menciones de los cronistas citados incluyen la explicación de que lo

atribuían a sueños. Por lo que posiblemente la práctica se vinculaba a un tipo de pensamiento mágico-religioso.

De acuerdo a las fuentes revisadas, es muy probable que estos grupos conocieran el afecto hacia sus bebés, o niños y niñas. Se sabe que estas sociedades acostumbraban llevar a cabo ritos de pasaje los cuales marcaban los diferentes momentos de la vida. Pero se desconoce en qué momento le consideraban ya parte de la comunidad, o bien, un ser humano. Por lo que no es posible establecer si el infanticidio podía obedecer también a este aspecto de su cultura.

Aunque la práctica de causar la muerte de manera intencional a los infantes es un rasgo que suele ser visto como evidencia del primitivismo de estas sociedades es importante procurar situarla en la realidad de éstas mismas y no en la de nuestra sociedad contemporánea. La discusión que se ha ofrecido en este trabajo busca enfocar algunos rasgos del contexto en que se suscitaba y era socialmente aceptado. Esta característica no se presenta aquí como evidencia de que los indígenas fueran incapaces de experimentar afecto hacia los infantes, sino más bien de que tenían razones de deshacerse de algunos de ellos que no nos es posible comprender del todo hoy en día (Valdés Dávila, 1995). Sin embargo, sí podemos suponer que estas razones se hallaban inscritas en su interpretación del mundo, es decir, su cultura, a la cual no tenemos tanto acceso en el presente en primera persona debido a que no sobrevive ninguno de sus grupos. De ese modo este trabajo tiene sus reservas al referir esta práctica como asesinato en el sentido que se emplea en nuestra civilización actual.

## **Referencias bibliográficas**

BARLOW, R. H. & SMISOR, G.T. (1943). Edición, traducción y notas. Nombre de Dios, Durango. Two documents in Nahuatl Concerning its Foundation. Memorial of the Indians Concerning Thier Services, c. 1563. Agreement of the Mexicans and the Michoacanos, 1585, Sacramento, The house of Tlaloc.

CABEZA DE VACA, A. (2003). Edición de Roberto Ferrando. Naufragios y comentarios, Madrid, Dastin.

CHURRUCA PELÁEZ, A. (1989). Historia antigua de Parras, Parras, Archivo Histórico Matheo.

DE LÉON, A. (1980). Cuarta Edición. Historia de Nuevo León. Con noticias sobre Coahuila, Tamaulipas, Texas y Nuevo México, escrita en el siglo XVII por el Cap. Alonso de León, Juan Bautista Chapa y el Gral. Fernando Sánchez de Zamora, Ayuntamiento de Monterrey.

HARRIS, M. (2013). Antropología cultural, Madrid, Alianza Editorial.

LÉVY-BRUHL, L. El alma primitiva, Barcelona, Ediciones Península.

MEAD, M. (1935). Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas. Lectulandia.

NAPHTALI, L. (1985). “Papyrus Oxyrhynchus 744”. Life in Egypt Under Roman Rule, Oxford, Oxford University Press.

POWELL, W. (1999). La guerra chichimeca, 1550-1600, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

RESNICK, P. (1970). Murder of the newborn: A psychiatric review of neonaticide. American Journal of Psychiatry, 126 (10).

VALÉS DÁVILA, C. (1995). La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la colonia. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista.

VALDÉS DÁVILA, C. (2017). Los bárbaros, el rey, la iglesia. Los nómadas del noreste novohispano frente al Estado español, Quintanilla Ediciones.

VENEGAS DELAGADO, H. & VALDÉS DÁVILA, C. (2013). La ruta del horror. Prisioneros indios del noreste novohispano llevados como esclavos a La Habana, Cuba (finales del siglo XVIII a principios del siglo XIX), UNIVERSIDAD Autónoma de Coahuila/Plaza y Valdés S.A. de C.V.

# ***RELACIONES DE PODER Y PROCESOS ÉTNICOS EMERGENTES: EL MOVIMIENTO ZAPATISTA***

*Luis Enrique Morales <sup>1</sup>*

**Resumen:** A fines del siglo XX explotó un movimiento en el sureste mexicano, conformado la mayoría por campesinos y bajo la bandera de Emiliano Zapata. El PRI se había consolidado y gobernado durante décadas y en esta instancia, el presidente Carlos Salinas de Gortari firmó el TLCAN con Estados Unidos y Canadá. Ese hecho motivó el levantamiento del autodenominado “Ejército Zapatista de Liberación Nacional” (EZLN), pero este conflicto emergente es resultado de una falla en los objetivos que tuvo la Revolución Mexicana: la reforma agraria y el reparto de tierras a campesinos y pueblos originarios. En estas relaciones de poder, puede hablarse también de relaciones interétnicas entre los dos actores que son protagonistas; por un lado, el Movimiento Zapatista, que incluye a su brazo armado -el EZLN-, pero también a comunidades indígenas, intelectuales y fundaciones y por otra la Estatidad representada por el Poder Ejecutivo, empresarios, terratenientes, parte de la Iglesia e incluso gran parte de ambas cámaras en el Congreso. El análisis del proceso es posible gracias a testimonios en primera persona, la información de los medios de comunicación y los documentos expedidos como el Pacto de San Andrés o la Declaración de la Selva Lacandona.

**Palabras clave:** Zapatistas, relaciones interétnicas, poder, Estatidad

**Abstract:** At the end of the 20th century, a movement exploded in the Mexican southeast, made up mostly of peasants and under the banner of Emiliano Zapata. The PRI had been consolidated and governed for decades and in this instance, President Carlos Salinas de Gortari signed

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional de San Juan-Argentina

NAFTA with the United States and Canada. That event motivated the uprising of the self-styled "Zapatista Army of National Liberation" (EZLN), but this emerging conflict is the result of a failure in the objectives of the Mexican Revolution: agrarian reform and the distribution of land to peasants and native peoples. In these power relations, we can also speak of interethnic relations between the two actors who are protagonists; on the one hand, the Zapatista Movement, which includes its armed wing, the EZLN, but also indigenous communities, intellectuals and foundations, and on the other, the State represented by the Executive Branch, businessmen, landowners, part of the Church and even a large part of both chambers of Congress. The analysis of the process is possible thanks to first-person testimonies, information from the media and documents issued such as the Pact of San Andrés or the Declaration of the Lacandon Jungle.

**Keywords:** Zapatistas, Interethnic Relations, Power, Status

## **Introducción**

El arribo de Hernán Cortés a las costas de Veracruz en el siglo XVI marcó un hito importante en la historia mexicana, cambió por completo la vida de las personas que habitaban el territorio y las relegó a un alto nivel de marginación, dependencia y explotación. Desde entonces el poder colonial sentó las bases ideológicas que sustentan la inferioridad de los Pueblos Originarios.

El uso del racismo fue clave en esta jerarquización de la sociedad novohispana, (que llegó a su máximo nivel con la creación del sistema de castas) y a lo largo de los años se fue evidenciando la existencia de dos actores sociales interrelacionados: un sector dominante y otro dominado, éste último formado por los pueblos indígenas, mestizos y negros -como grupos étnicos-.

Para el siglo XIX hechos fundamentales influyeron directamente en la sociedad mexicana y en estas relaciones de poder. Por una parte, el

positivismo científico y el auge de las ciencias naturales impactaron en las distintas disciplinas, entre ellas en la antropología, que afirmaba la existencia de distintos niveles por el que pasaba el hombre para llegar a la civilización.

Por otra parte, después de las independencias americanas, las elites latinoamericanas -con ideología positivista- intentaban crear el Estado nacional a imitación de los Estados modernos europeos, pero organizados como repúblicas. Éstas, además implementaron medidas enmarcadas en el liberalismo para consolidar un nuevo poder institucionalizado, sin tener en cuenta las particularidades de sus pueblos<sup>2</sup>.

La cúpula del poder siempre tuvo en sus manos la toma de decisiones, pero en el sustrato inferior las voces de repudio lucharon a lo largo de los años por una opción distinta; quizás la Revolución Mexicana representó la expresión máxima de resistencia, con demandas y la participación de amplios sectores, pero con resultados poco favorables. Dentro de la revolución, un sector encabezado por Emiliano Zapata con el apoyo de pueblos indígenas y campesinos -indígenas y mestizos- fue utilizado como estandarte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en búsqueda de un cambio verdadero de la realidad de todos estos grupos étnicos.

En estas relaciones de poder, puede hablarse también de relaciones interétnicas entre los dos actores que son protagonistas, por un lado el Movimiento Zapatista, que incluye a su brazo armado, el EZLN, pero también a comunidades indígenas, intelectuales y fundaciones y por otra la Estatidad representada por el Poder Ejecutivo, empresarios, terratenientes, parte de la Iglesia e incluso gran parte de ambas cámaras en el Congreso; que representan la visión de un México racista, con democracia incompleta, que no reconoce la diversidad y la justicia para todos sus habitantes.

Claramente se trata de relaciones desiguales, desde el punto de vista marxista, la Estatidad y “sus aliados” cuentan con múltiples herramientas

---

<sup>2</sup> Proceso de laicismo, con leyes como la de matrimonio civil, el registro civil, de cementerios, entre otras. Además de políticas económicas de libre mercado, para consolidarse dentro del sistema capitalista como exportadores de materias primas.

con las cuales tratan de someter a los grupos minoritarios con la finalidad de homogeneizar al país con base en una identidad falsa de unidad nacional; pero la resistencia de estos grupos organizados en el movimiento da la esperanza de lograr ese México pluriétnico, con legitimidad institucional y real.

Y así, con esta estos emblemas, el 1 de enero de 1994 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, desde el estado de Chiapas, le declaró la guerra al Estado mexicano y al neoliberalismo mundial, en respuesta a la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) invitando a otras luchas de grupos oprimidos en el mundo, incentivando reuniones y charlas para ponerle fin a siglos de maltrato y exclusión a los grupos subalternos.

### **Marco teórico y conceptual**

Los vínculos entre el Movimiento zapatista y la Estadidad -representada por el poder Ejecutivo mexicano- fueron tensos y conflictivos la mayor parte del tiempo, si bien existieron intentos de diálogo, consenso y negociación, nunca se llegó a un acuerdo que convenciera a ambas partes. Para entender esta problemática es necesario centrarse en la negativa del poder por aceptar a la República Mexicana como un estado pluricultural o multicultural, donde existen, se desarrollan y relacionan grupos étnicos muy distintos entre sí.

El análisis de estas relaciones de poder puede realizarse a través de ciertos conceptos que aluden a dichos actores y de la cuál antropólogos e historiadores construyen sólidamente bases para sus estudios. Para comenzar es necesario hablar de etnia y grupos étnicos, la etnia surgió con el fin de diferenciar y anular el concepto de “raza”, “así como el hombre junto a rasgos biológicos desarrolló rasgos culturales que caracterizan a cada sociedad como etnos o etnia” (Colombres, 2002: 188).

La etnia vendría a ser una categoría conceptual y por su parte el grupo étnico hace referencia a una etnia en particular. Éste último se define como un grupo de individuos que se identifican entre sí, es una construcción social que surge a partir de la diferencia con los otros. Cada rasgo

---

identitario es utilizado para establecer fronteras entre unos grupos y otros, “es la relación entre estos fenómenos y no su distinción lo que puede ofrecer al investigador una explicación sobre los procesos de constitución y permanencia de los grupos étnicos” (Bari, 2002: 151).

Las fronteras étnicas no necesariamente significan una separación y aislamiento de grupos, sino al contrario, en ellas se construyen identidades. “Son espacios dinámicos de interacción, desde donde se dan las relaciones interétnicas, producto de situaciones en las que intervienen grupos sociales con razones y propósitos diversos, y relaciones de poder asimétricas” (Bari, 2002: 154). “Estos sistemas interétnicos están guiados por las formas en que los actores sociales perciben los juegos de construcciones de identidades y alteridades” (Tiapa, 2011: 386).

Existe una historicidad que lamentablemente ha dado como resultado que las relaciones sean desiguales; sustentadas mucho tiempo por los rasgos étnicos y posteriormente -con la consolidación del capitalismo- por el factor de clase, en la acumulación de capital y la tenencia de los modos de producción. De esto, se concluye la existencia de un grupo hegemónico que oprime a grupos minoritarios, éstos últimos se encuentran en el seno de una unidad mayor que representa la Estatidad. Estas relaciones étnicas tienen su propia jerarquía tanto hacia adentro como hacia afuera. En un marco general, ubicamos a las clases dominantes y a las dominadas y dentro de ellas divisiones más pequeñas.

Estos actores enfrentados y opuestos pueden enmarcarse en la cultura popular y la hegemónica. Los zapatistas tienen distintas miradas respecto a esto, pero los campesinos y pueblos indígenas se consideran grupos minoritarios dentro de la unidad mayor que representa el Estado Mexicano; éste ha utilizado y sigue utilizando los mecanismos que tiene a su alcance para oprimir, marginar y hacer desaparecer su presencia. No solo mediante el uso de la fuerza, sino también desde la educación, la legislación, la imposición de una cultura nacional, con el discurso identitario trata de borrar la herencia milenaria que aportan estos grupos étnicos.

De ellos, las culturas indígenas forman parte de la cultura popular y en América representan “el mayor grado de originalidad frente a la herencia occidental” (Colombes, 2009: 73). En el sureste mexicano se encuentran

los pueblos tzotziles, chontales, lacandones, choles y otros, sus reclamos son claros: ciudadanía, autonomía, preservación de su cultura y rescate de su memoria histórica, si bien luego del levantamiento se lograron ciertas reformas constitucionales -desvirtuadas- no solo en el sudeste mexicano, sino en todo el país, las demandas no han sido efectuadas en su totalidad.

Por otra parte, dentro de la cultura popular, la cultura del campesinado se formó durante la Conquista española con el proceso de mestizaje, como los pueblos indígenas -en gran parte campesinos- fueron dominados por las clases altas y en muchas ocasiones los mestizos operaron como nexo de poder entre el terrateniente y el indígena. A pesar de contar con el mestizaje biológico, muchos mestizos veían su mestizaje desde lo cultural, negando los rasgos en común con los pueblos indígenas y afirmando una nueva identidad, tratando de imitar al “blanco”.

El concepto de cultura popular es oposicional a la cultura que “no se identifica con ella y la margina” (Colombres, 2009: 83), es la llamada hegemónica y dominante. Dentro de ella se encuentran la cultura oficial y la burguesa, ambas sustentan la cultura occidental y tratan de imponer; la cultura oficial mexicana se hace llamar cultura nacional, con el objetivo de contribuir al perfil cultural del país, busca imponer valores eurocéntricos y únicos para uniformar a la población.

En respuesta a esta situación de opresión y subordinación es importante destacar el concepto utilizado en este trabajo que es el de la etnicidad, es decir, la respuesta de estos sectores (grupos étnicos) a través de estrategias para perpetuarse en el tiempo y no dejarse absorber por otros grupos. Desde perspectivas políticas (relaciones de clase y competencia) y simbólicas (distinción cultural).

## **El estado-nacional mexicano y la cultura nacional**

En el imaginario de los mexicanos, la situación colonial permanece en muchos aspectos y producto de ella es la discriminación y el intento de borrar todos los rasgos originales. A pesar de que en el siglo XIX se lograron las independencias políticas latinoamericanas de España, la sujeción permaneció en otros aspectos, como el económico, social e

incluso cultural; desde lo ideológico nuestra cultura se subordinó a una hegemónica, con centro en Europa y en los Estados Unidos.

Con la incorporación de América al sistema mundial y con la gestación del capitalismo colonial/moderno, se creó “un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial” (Quijano, 2000). Los nacientes estados latinoamericanos emergieron como productores de materias primas y en un escalón inferior racialmente.

Este modelo fue gestándose y fortaleciéndose durante más de 500 años y tuvo su clímax a fines del siglo XIX, cuando las clases dirigentes latinoamericanas siguieron legitimando esta idea, con pensamientos eurocentristas visibles en los proyectos de formación de los modernos estados-nacionales americanos. Algunos países como Argentina o Uruguay implementaron políticas de inmigración para cambiar rotundamente la configuración étnica de sus naciones, en el caso de México, la oligarquía se encargó de monopolizar el poder y marginar a los estratos bajos.

Aníbal Quijano expone los problemas que tuvieron los nacientes estados a la hora de intentar imitar el modelo de Estado-nación europeo; por una parte en Europa estaban organizados en Estados absolutistas, en cambio en América se hablaba de repúblicas, por otra, si bien es obvio que las realidades europeas son específicas -incluso al interior de cada nación- enfatiza que la mayor problemática americana es la configuración étnica que ejemplifica una realidad distinta a aquella y por ende que los nuevos estados americanos no lograrán imitar a los europeos.

Estados Unidos y el Cono-sur (Argentina, Uruguay y en menor grado Chile) con mayor influencia europea, quizás, se acercan más a esa realidad por su configuración étnica de preponderancia “blanca”, pero en el caso de México, al igual que Perú y Bolivia, tienen una población mayoritariamente indígena y mestiza, sin embargo se les privó de la participación en la creación del nuevo estado, “la pequeña minoría blanca en el control de los Estados independientes y las sociedades coloniales no

podía haber tenido, ni sentido, ningún interés social en común con los indios y negros y mestizos.” (Quijano, 2000: 20)

Esta elite política, trataba de consolidar una identidad nacional buscando homogeneizar y marginar así las diferencias, además admiraban lo europeo, como cultura hegemónica y la veían como signo de progreso y civilización e intentaron imponer a toda costa: en la arquitectura, en las políticas económicas, en la cultura, en las artes, en la infraestructura, etc. La estatalidad “creó imaginarios sobre las poblaciones originales para producir un modelo hegemónico de nación” (Bari, 2002: 149). La alteridad, es decir la cultura subalterna, resistía desde sus trincheras, quizás de forma silenciosa, pero preservando su identidad y luchando por ser incorporados a la nación de la cual son parte.

A principios del siglo XX, se formó una coalición contra el Porfiriato -representante máximo del eurocentrismo- con el fin de efectuar un cambio verdadero y radical en el país. Muchos de estos actores como Madero, Villa o Carranza representaban lo mismo culturalmente, sus cambios eran apenas superficiales. Quién verdaderamente significó la transformación radical fue Emiliano Zapata y los campesinos que lo apoyaban, principalmente en el sureste mexicano, éstos reivindicaban el derecho a la tierra, a trabajarla, a desarrollarse y a rescatar la dignidad indígena. Aunque el debate en torno a si fue una revolución social o no sigue en vigencia y hay quienes lo afirman y quienes lo niegan, la realidad es que el emblema del movimiento zapatista justamente tiene sus bases en la figura y las acciones de este campesino sureño.

Finalmente, la parte más moderada de la revolución liderada por Carranza triunfó e impuso la Constitución de 1917, la cual excluía y mantenía en última instancia legal a los pueblos indígenas y a la mujer. La lucha se había dado desde muchos ámbitos, los campesinos liderados por Zapata o las mujeres revolucionarias -adelitas- pensaron que serían incorporados como actores políticos con poder de decisión dentro del país, pero luego de la sanción del Carta Magna se vieron desilusionados, tuvieron que pasar décadas para que esto fuera posible.

Por su parte Lázaro Cárdenas, en los años treinta implementó algunos avances que venían de la mano de intelectuales como José Vasconcelos

(quien apoyaba el sufragio femenino). Entre sus aportes aparecen la repartición de tierras, la creación de ejidos y un banco de crédito, los cuales no fueron suficientes para satisfacer las demandas de los indígenas, al no ser considerados ciudadanos dentro del país prevalecía la ideología paternalista del Estado en relación con ellos.

### **La etnicidad: El movimiento zapatista<sup>3</sup>**

La protesta zapatista es el claro ejemplo de etnicidad, ya que analizaron sus problemáticas y buscaron estrategias muy diversas para mantenerse, preservar su identidad y enfrentar a la otredad; estas modalidades se detallarán más adelante. La elección del concepto Movimiento Zapatista y no de revolución zapatista o de Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) recae en que abarca a sectores más amplios, no se reduce a un momento de la historia de la década de los noventa ni tan solo al brazo militar de la organización. Incluye a otros actores como los civiles, (pueblos indígenas, la sociedad civil mexicana, intelectuales, movimientos ideológicos, organismos e instituciones nacionales e internacionales) medios de comunicación y mecanismos distintos, desde notas, declaraciones oficiales resultado de los encuentros selváticos<sup>4</sup>, procesos de negociación, entrevistas e incluso desde el arte, la literatura y el simbolismo.

Este movimiento se creó influido por la historia mexicana, por la realidad actual de los pueblos indígenas, de los campesinos y en la búsqueda de una democracia completa que los integre y garantice su desarrollo. Al ser heterogéneo, conformado por distintos grupos étnicos, sus ideologías e influencias también suelen ser variadas. Entre sus miembros existen estas posiciones: Líderes estudiantiles e intelectuales presentes en la matanza de Tlatelolco de 1968, posiciones marxistas-leninistas, ideas del peruano

---

<sup>3</sup> Concepto utilizado por Manuel Ignacio Martínez. “Para estudiar al zapatismo desde un enfoque politológico que da prioridad a los espacios, actores, procesos, discursos y normas relativos a la cuestión del poder” (Martínez, 2006: 1).

<sup>4</sup> Las Declaraciones de la Selva Lacandona fueron los instrumentos mediante los cuales accionaron los zapatistas, en ellos se dialogaban y acordaban las demandas más importantes y las estrategias de lucha. Son declaraciones políticas, que en total suman seis.

Carlos Mariátegui<sup>5</sup>, cardenistas con objetivos de una nueva reforma agraria, la influencia de José Vasconcelos y los hermanos Magón en el concepto de antiimperialismo e indigenistas, conforman el mosaico.

De los intelectuales que se declararon a favor del movimiento se encuentran Carlos Fuentes, Elena Poniatowska, Rigoberta Menchú, Noam Chomsky, Joaquín Sabina, medios nacionales como *La Jornada* y *El Proceso* o internacionales como *The New York Times*, *The Washington Post*, *Times*, *Le Monde* o *el País* y organismos internacionales como *Amnistía Internacional*.

La lucha dio su inicio el 1 de enero de 1994, momento en el cuál era propicio realizarlo, debido a la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte con Estados Unidos y Canadá, acción que culmina la política neoliberal del presidente Carlos Salinas de Gortari. El Ejército Zapatista le declaró la guerra al estado mexicano y así comenzó un proceso que perdura. Los zapatistas plantean una alternativa al mundo actual y el esbozo de una nueva civilización. Surgió en el sudeste del país, liderado por descendientes de los pueblos mayas y los ya mencionados.

Al proyecto militar se le sumó uno político, pero nunca significó un separatismo. Contó con un apoyo sólido nacional e internacional, convirtiéndose en un emblema de las guerrillas y de las luchas de los pueblos oprimidos alrededor del mundo. Reivindicando una lucha universal, no solo local, buscando un cambio a gran escala donde primen los valores de justicia y dignidad -banderas que defienden-. Se convirtió en un movimiento innovador que no quedaba estancado en el tiempo ni en la tradición, sino que se amoldaba a las nuevas realidades teniendo en cuenta los valores máximos del ser humano, como son el derecho a la vida, la igualdad y la justicia. Por ello es que el rol de la mujer y la nueva subjetividad femenina creada por las zapatistas son parte fundamental del proyecto y de la toma de decisiones. Sus demandas de género por mencionar algunas son:

---

<sup>5</sup> Carlos Mariátegui tenía mucha influencia leninista, entre sus análisis se encontraba la problemática de la tierra. “Fundó en 1928 el Partido Socialista Peruano (después Partido Comunista), su pensamiento era también antiimperialista...” (Rodríguez, 2008: 1)

“La construcción de relaciones democráticas<sup>6</sup> al interior de la familia, de la comunidad y de la organización. Participación de las mujeres en la toma de decisiones de la estructura comunal y organizacional, derecho a la herencia y propiedad de la tierra, decidir cuándo y con quien casarse, cuántos hijos tener y en qué momento, trabajar y estudiar” (Millán, 2001: 24), entre otras. Todo esto fue plasmado en la Ley revolucionaria de Mujeres, en el Despertador Mexicano, órgano informativo del EZLN, el 1 de enero de 1994, junto al alzamiento contra el neoliberalismo.

### **Relaciones interétnicas y de poder: El movimiento zapatista y el estado mexicano**

No es una sorpresa que el movimiento haya iniciado en el estado de Chiapas, un estado con una riqueza natural y cultural inmensa, pero a la vez un estado con los mayores índices de pobreza y marginalidad, su desarrollo económico es casi inexistente, la élite oligarca chiapaneca se caracteriza por ser clientelar, inestable, racista y represiva.

La cultura nacional que emana el gobierno nacional se negaba a aceptar las peticiones y reclamos por parte del EZLN, las relaciones interétnicas entre ambos actores siempre fueron tensas y desiguales. Por un lado, los zapatistas buscaban integrarse a la nación siempre y cuando aceptaran la diferencia y el estado nacional se rehusara a aceptar las peticiones.

Para entender las características que forman parte de la identidad étnica de estos pueblos indígenas zapatistas hay que tener presente “su herencia maya, su cosmovisión se basaba en escritos mayas<sup>7</sup>, la concepción del tiempo cíclico, que es el que regula el ritmo de la resistencia, el uso de alegorías, profecías y metáforas como estrategias de comunicación política y la utilización de objetos sacros” (Gómez, 2003: 44).

---

<sup>6</sup> Una crítica al Estado mexicano por parte de los zapatistas era la errónea concepción de democracia en un país que marginaba a los pueblos indígenas y los mantenía sin participación política, como ciudadanos. Es coherente que, entre las demandas, se busque la participación de la mujer en todos los ámbitos.

<sup>7</sup> Textos como el Chilam Balam, el Popol Vuh o los cantares de Dzitbalché.

En el otro extremo, las elites gubernamentales y opositores en general tienen una visión lineal del tiempo, herencia española del pensamiento católico y sus formas políticas y del derecho, creen que su matriz cultural se encuentra en Europa y que solo sobre su base, con una educación y cultura externa, es posible llegar a la civilización y al progreso. Es necesario tener en cuenta estas posturas a la hora de los enfrentamientos; porque no solo se enfrentan dos posiciones militares, sino culturales e ideológicas sobre la realidad.

Las maneras de relacionarse variaron durante el conflicto y tuvieron de por medio documentos legales, marchas, declaraciones y enfrentamientos violentos, en donde se notaban esas diferencias. Los reclamos principales eran: “el sistema de despojo y pobreza de los indígenas y la incapacidad del sistema institucional formal para darle cause a las demandas indígenas” (Martínez, 2006: 4); en respuesta, las estrategias que utilizaron los zapatistas fueron cuatro:

- 1) Diálogo con el gobierno.
- 2) Conversaciones y encuentros con otras luchas, para crear lineamientos y enfrentar al sistema político mexicano.
- 3) Acercamientos y reuniones con la sociedad civil nacional e internacional.
- 4) Construcción autónoma de recursos, medios y procesos para la subsistencia de sus comunidades indígenas.

Los mecanismos utilizados para llegar a la sociedad mexicana e internacional fueron distintos e innovadores, este repertorio incluía la violencia por medio de las armas, la alteración del orden, la apropiación de tierras, marchas, encuentros, consultas, el uso de los medios de comunicación en donde argumentaban sus demandas, entrevistas y la producción escrita, artes plásticas, artísticas.

El poder Ejecutivo tuvo distintas reacciones y cambiaron de presidencia en presidencia. Dos años después del pronunciamiento del 1 de enero, comenzó un diálogo entre las partes del que resultó el Acuerdo de San Andrés; un triunfo en estas relaciones conflictivas y el cual postulaba principios básicos que exigían los zapatistas: El empoderamiento de los pueblos indígenas para desarrollarse, que incluyera el derecho a la

autonomía jurídico- política, la preservación de su cultura e identidad, derecho al uso y disfrute de los recursos naturales, educación bilingüe, defensa de las lenguas, la tierra colectiva, por medio del respeto a la territorialidad, entre otras. “El contenido del discurso zapatista intenta compatibilizar la doble condición étnica y de clase social, lo productivo y lo reproductivo” (Gómez, 2003: 49)

De ahí en más el proyecto a tratarse en el Congreso de la Unión se centró en lo acordado en el Acuerdo de San Andrés, un verdadero pacto social entre los zapatistas y el Ejecutivo, la Cámara de Diputados y Senadores de México en la Comisión para la Concordia y Pacificación (COCOPA). Donde “apuntan a la construcción de un Estado pluriétnico, que fortalezca la unidad en la diversidad y la articulación de las comunidades locales, municipales, regionales y nacionales, con inclusión de lo particular y lo universal. El nuevo pacto de derechos humanos no sólo incluirá el derecho a la igualdad, sino también los derechos a las diferencias” (González, 2001: 6), comprendiendo otras minorías como trabajadores y campesinos.

Todas estas charlas y acuerdos iniciados en 1994 se diluyeron con la asunción de Ernesto Zedillo, quién desconoció todo lo logrado y tomó una política de cerco y asedio, mediante la alianza con otros actores opositores al zapatismo como terratenientes y ganaderos, crearon fuerzas paramilitares entrenadas por el Ejército Nacional para reprimir y resultado de esto fue la matanza de Acteal<sup>8</sup>. Un claro ejemplo de cómo el gobierno federal se sustentaba por medio del racismo y el colonialismo.

Los diálogos se retomarán en un año de inflexión: el 2000, con el fin del gobierno del PRI -después de más de 80 años- y la asunción de Vicente Fox como presidente -representante de la derecha conservadora mexicana-, quién defenderá lo postulado en el Acuerdo de San Andrés, e incluso ofrecerá las herramientas necesarias para que se de a conocer en el país el proyecto, en búsqueda de consenso, por medio de la “marcha de la

---

<sup>8</sup> En la mañana del 22 de diciembre de 1997, en Acteal, municipio de Chenalhó, Chiapas, fueron masacradas 45 personas: 21 mujeres -cuatro de ellas embarazadas- 15 niñas y niños, y 9 hombres. Las víctimas eran indígenas tzotziles pertenecientes a una organización pacifista llamada Las Abejas. Al momento de la agresión, los perpetradores dispararon contra una ermita en la que aquellas se encontraban rezando por la paz en Chiapas. (Animal Político, 2017)

dignidad indígena”. Además, desocupó las bases militares en Chiapas, liberó zapatistas y defendió el proyecto de la COCOPA.

A la marcha reaccionaron negativamente los empresarios y la Iglesia, los partidos políticos también se mostraron en contra, incluso el PAN, partido del presidente. Por su parte la sociedad civil apoyó la marcha en todo su recorrido, brindándoles el espacio para realizar sus discursos, -uno de ellos, el de la comandante Esther, admirada por su discurso en castellano con modismos indígenas- además de hospedaje, comida y asistencia a sus actos públicos.

Llegado el día, el proyecto de la COCOPA se desvirtuó; “El Congreso aprobó una reforma constitucional contraria a las demandas de sectores de la población. Se consideró a los pueblos indios “entidad de interés público” como un monumento o una reserva forestal en vez de sujetos de derecho” (Ceceña, 2001: 13). Lo que culminó en una discriminación étnica a nivel constitucional y la permanencia de un paternalismo por parte del Estado con los pueblos indígenas; el uso de tierras también tuvo sus diferencias al exceptuar áreas estratégicas y al avalar constitucionalmente las inversiones públicas y privadas generadoras de empleo.

Finalmente, una de las demandas más importantes que se vio afectadas en la reforma constitucional fue el de la autonomía, definida “como sistema de descentralización política y forma para reconocer derechos a grupos étnicos” (Díaz, 2001: 15) que considerara a los pueblos originarios como verdaderos beneficiarios de derechos mínimos y reconocerlos como ciudadanos. Los grupos políticos argumentaban el temor a la separación, en contra de la unidad de la nación, pero los zapatistas nunca plasmaron esa intención, al contrario, solo buscaban una participación justa dentro del país, una ciudadanía multicultural o étnica.

Las demandas no fueron resueltas, el Estado mexicano se encargó de desvirtuar y convertir las reformas en flexibles a interpretación y los zapatistas se mostraron descontentos y opositores nuevamente al gobierno federal, manteniendo su emblema de lucha y resistencia ante las políticas segregacionistas, discriminadoras y poco democráticas.

## Conclusiones

La existencia de legislación referente a los pueblos indígenas en el estado de Chiapas y en la Constitución Nacional no significa que éstos sean realidades y que garanticen el desarrollo, la preservación de su cultura, su autonomía y participación dentro de la nación.

Las relaciones de poder entre la Estatidad y el movimiento zapatista siempre fueron desiguales, el Ejecutivo trató de absorber a las minorías étnicas, que en este caso refiere de pueblos indígenas y campesinos - muchos indígenas, pero también mestizos- y éstos a través de la etnicidad, resistieron y lucharon para alzar la voz y exigir el respeto y derecho dentro de la nación mexicana.

Las formas de relacionarse fueron muy variadas, los zapatistas lograron el apoyo civil de la sociedad nacional e internacional gracias al uso de los medios de comunicación, a sus discursos e incluso a través de la literatura y el arte. El consenso de todos estos actores en la premisa de considerarlos ciudadanos con todos sus derechos y respetar su diversidad encontró en el Congreso a su mayor opositor.

Las negociaciones de COCOPA y lo estipulado en el Acuerdo de San Andrés se echó abajo con la reforma constitucional que desvirtuó los objetivos del diálogo, manteniendo el conflicto vigente. El poder y los poderosos defienden un sistema cultural ajeno y hegemónico y además tienen sus intereses económicos que sin duda hicieron todo para que esto no llegue a una realidad.

Así como a fines del siglo XIX, una minoría elitista mexicana de cosmovisión eurocéntrica sentó las bases del estado-nacional, una cúpula reducida de políticos actuales sigue por el mismo camino y se niegan a aceptar la pluralidad étnica existente en México. Tratan de dibujar un México incluyente por medio de leyes o programas que no significan un cambio real y verdadero.

Lo rescatable en el proyecto zapatista es lo innovador y moderno que emergió; sus valores principales son la justicia, la igualdad, la dignidad y

buscan renovar la tradición, porque incluso dentro de sus valores como grupo étnico algunos avalan la discriminación, el maltrato y la subordinación, como en el caso de la mujer. Las mujeres dentro del movimiento son parte activa de estos cambios, incorporando conceptos e ideologías externas y apropiándose de ellas. Porque la identidad étnica de un grupo no es fija ni se mantiene en el tiempo, sino que toma valores y construcciones ajenas, resultado de las interacciones con el otro.

En la actualidad este Movimiento busca equilibrar las relaciones de poder en México y se enfrenta constantemente con su otredad: El Estado. Se han integrado al CIN (Congreso Nacional Indígena) en apoyo a la candidatura de María de Jesús Patricio en 2018 -una mujer indígena- que no llegó a postularse debido a las trabas institucionales y políticas. En respuesta, el CIN y el Movimiento Zapatista se declararon opositores públicamente al presidente Andrés Manuel López Obrador, quién avala proyectos que dañan su entorno y su lucha, como la construcción de refinерías y del Tren Maya, que atenta contra los ecosistemas y contra muchos sitios arqueológicos mayas y que además no los protege de otros actores que despojan a las comunidades indígenas de sus tierras ancestrales: los narcotraficantes.

## **Bibliografía**

BARI, Cristina (2002) La cuestión étnica: Aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas. Cuadernos de Antropología Social N° 16, pp. 149-163, Buenos Aires © FFyL - UBA - ISSN: 0327-3776

CECEÑA, Ana (2001) La marcha de la dignidad indígena. En Análisis de casos, Buenos Aires, Argentina, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - OSAL, Observatorio Social de América Latina, 9- 14 pp.

COLOMBRES, Adolfo (2009) Nuevo manual del Promotor cultural I. Bases teóricas de la acción. Consejo Nacional Para las Culturas y las Artes. México, 69- 100, 197-250 pp.

DÍAZ, Héctor (2001) La autonomía indígena y la reforma constitucional en México. En *Análisis de casos*, Buenos Aires, Argentina, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - OSAL, Observatorio Social de América Latina, 15- 22 pp.

GÓMEZ, Águeda (2003) La narración política del Movimiento Zapatista. *América Latina Hoy*, 33, ISSN: 1130-2887, pp. 39-62.

GONZÁLEZ, Pablo (2001) Los zapatistas del siglo XXI. En *Análisis de casos*, Buenos Aires, Argentina, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - OSAL, Observatorio Social de América Latina, 5- 8 pp.

MARTÍNEZ, Manuel (2006) El Movimiento Zapatista: un análisis desde la Teoría de Movilización de Recursos. KAIROS. *Revista de Temas Sociales*. ISSN 1514-9331, Publicación de la Universidad Nacional de San Luis. Proyecto Culturas Juveniles Urbanas, Año 10. N° 18, 24 pp.

MILÁN, Yisell (2018) 10 ideas de Mariátegui. En *Granma*, órgano oficial del Comité Central del Partido Comunista de Cuba. [Virtual] Disponible en: <https://www.granma.cu/viii-cumbre-de-las-americas/2018-04-10/10-ideas-de-mariategui-a-proposito-de-esta-cumbre-de-las-americas-10-04-2018-09-04-27>

MILLÁN, Mátgara (2001) Las mujeres zapatistas de fin del milenio. En *Análisis de casos*, Buenos Aires, Argentina, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - OSAL, Observatorio Social de América Latina, 23- 26 pp.

QUIJANO, Aníbal (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Pp. 246. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

RUEDA, Cuauhtémoc (2017) La otra verdad de Acteal, a 20 años de la masacre. En *Animal político* [Virtual] Disponible en: <https://www.animalpolitico.com/altoparlante/acteal-verdad-masacre/>

TIAPA, Francisco (2011) Identidad, alteridad y relaciones interétnicas en las fronteras de la Modernidad. Una aproximación desde la teoría antropológica. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, vol. 21, núm. 62, septiembre-diciembre, pp. 384-41.

# ***LA INDIA CHAPANAY REMEMORADA EN LA LEYENDA COMO MESTIZA Y BUENA CRISTINA***

*Ana Teresa Fanchin<sup>1</sup>*

**Resumen:** En esta contribución centro la atención en una difundida tradición oral, plasmada en textos literarios sobre Martina Chapanay, una mujer que habitó en la región centro oeste de la actual Argentina durante el siglo XIX. Lo que se analiza, a través de esas evocaciones, es cómo el relato sobre sus vivencias formó parte de un andamiaje diseñado desde el poder al consolidarse el Estado Nacional, útil para sustentar el mito de la completa extinción de la población nativa en la región e instaurar los preceptos del deber ser de la mujer en un modelo patriarcal afín a la modernidad europea. Desde aquel entonces, las narrativas sobre ella se reiteran sin modificar sustancialmente los criterios de género, raza y clase con que la inmortalizaron escritores decimonónicos.

**Palabras clave:** \*mujer \*india \*patriarcado \*educación \*racismo

**Abstract:** In this contribution I focus attention on a widespread oral tradition, embodied in literary texts about Martina Chapanay, a woman who lived in the central-western region of present-day Argentina during the nineteenth century. What is analyzed, through these evocations, is how the story about their experiences was part of a scaffolding designed from power when the National State was consolidated to sustain the myth of the complete extinction of the native population in the region, and establish the precepts of the duty to be of women in a patriarchal model akin to European modernity. Since then, the narratives about her are reiterated

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional de San Juan, Argentina

without substantially modifying categories of gender, race and class with which nineteenth-century writers immortalized her.

**Keywords:** \*woman \*indian \*patriarchy \*education \*racism

### Lo que se ha dicho y se dice de Martina

Los relatos sobre sus vivencias se reproducen en libros de texto escolares de primaria, en historias provinciales o en obras de amplia difusión, como también en artículos periodísticos, mayormente popularizados a través de páginas web, así como también en una reciente serie televisiva.<sup>2</sup> Es así que sus andanzas han trascendido las fronteras de la región de Cuyo (centro oeste de Argentina), y todas ellas tienen un común denominador: era una bandida –en algunas notas hasta la sindicaron como guerrillera-, jinete, baquiana y muy buena rastreadora, con gran capacidad en el arte del cuchillo, del lazo y de las boleadoras. Es por esos comportamientos, considerados por el modelo patriarcal como conductas propias de varones que le merecieron el apelativo de “marimacho”.

Esas características son las que definen la identidad del personaje y han sido reiterados sin cuestionamiento alguno. Pero, en los últimos años, es evidente que la leyenda está siendo trastocada con evidentes intenciones de cambiar un imaginario, y de tal modo, en un intento por concordar con el auge de los movimientos feministas, Martina más que bandida es reivindicada como mujer empoderada. Es así que en sitios de divulgación masiva llegan a considerarla como referente del feminismo actual, dando por sentado que en su tiempo (Siglo XIX) no era común que las mujeres empuñaran armas<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Esta ficción histórica, titulada: *Martina Chapanay: Mujer de cinco mil batallas*, dirigida por Miguel Ángel Roca, sobre guion de Santiago Ambao, se presentó en centros culturales y ha sido proyectada en ocho capítulos por Canal Encuentro a mediados de junio de este año.

<sup>3</sup><https://www.big.comvideos/search?q=Martina+Chapanay&docid=603488144006001495&mid=88B9009D4537CC1362F588B9009D4537CC1362F5&view=detail&FORM=VIRE>

Sin lugar a dudas, estas aseveraciones carecen de fundamentos empíricos y que además de revelar un escaso o nulo conocimiento sobre roles y actividades desempeñadas por mujeres en el pasado de las que dan cuenta una vasta serie de producciones historiográficas recientes. No obstante, esas afirmaciones son resultantes de “verdades” aprendidas, que al ser profusamente repetidas terminaron por ser admitidas como ciertas.

Las versiones que se han transmitido y grabado en la memoria colectiva tienen su origen en dos textos literarios, el de Pedro Desiderio Quiroga (1865) y el de Pedro Echagüe (1894), quienes recopilaron datos biográficos de Martina narrados popularmente y los adaptaron a los requerimientos del modelo que se imponía con la consolidación del Estado-Nación. Ambos autores estaban compenetrados con los propósitos planteados desde el poder, Quiroga<sup>4</sup> (1840-1886) era abogado, pero más que nada se destacó como educador. En 1867 formó parte de las milicias que combatieron a las órdenes del general Wenseslao Paunero sofocando la sublevación de las montoneras en Mendoza y San Juan, quizás fue entonces cuando le contaron anécdotas de la Chapanay y que le sirvieron para componer el relato. Después de esta contienda regresó a Buenos Aires y se abocó plenamente a impulsar la educación popular, siendo uno de sus principales aportes en la materia la fundación de bibliotecas públicas en todo el país. En ese ámbito también se desempeñó en el Consejo Superior de Educación común, que era presidido por Domingo F. Sarmiento e inspector general de escuelas en la provincia de Buenos Aires.

Por su Parte, Pedro Echagüe<sup>5</sup> (1828-1889) fue un destacado militar, escritor y educador que estuvo involucrado en los conflictos civiles de la época, apoyando al sector unitario por lo cual debió exiliarse durante el gobierno de Juan Manuel de Rosas, y finalmente se radicó en San Juan al asumir la gobernación Domingo F. Sarmiento, quien lo nombró inspector

---

<sup>4</sup> Una buena reseña biográfica expone Marcos Estrada (1979) en “Martina Chapanay, arquetipo del gaucho”, p. 8-9, ya que en su obra se basa en su texto por considerar que es la obra más fidedigna.

<sup>5</sup> Chirapozu (1921); Diccionario Histórico Argentino, Buenos Aires, Ediciones Históricas Argentinas, 1954; Homenaje Nacional al Doctor Juan Pablo Echagüe (del Instituto Argentino de Crítica Literaria), Buenos Aires, Impr. José Castro Barrera, 1946.

de escuelas y luego oficial subalterno encargado de tareas burocráticas y administrativas en la lucha contra el caudillo federal Chacho Peñaloza.

La estrecha vinculación de ambos autores con el prócer sanjuanino muestra la concordancia en ideas y propósitos, ya que Sarmiento fue uno de los principales ideólogos de las grandes transformaciones sociales, económicas y culturales acaecidas a fines del siglo XIX y comienzos del XX. En los escritos aquí considerados se reconoce claramente el deleite “en la contraposición entre civilización y barbarie” (Ferrer Muñoz: 1999, 74), o lo que equivale decir, el enfrentamiento entre dos sociedades: la ciudad – imbuida de valores culturales europeos- y el campo, bárbara e indígena.

A pesar de algunas diferencias entre ambos relatos, en esencia coinciden en destacar que era mestiza, habiendo heredado de su padre indio un carácter díscolo y salvaje; mientras que por parte de su madre española era tributaria de buenos modales y principios loables. Son estos últimos los que concluirán por imponerse en su personalidad, por eso abandona su vida errante y brinda su apoyo a los viajeros, también se convierte en baluarte de las luchas civiles que prosiguieron a las de independencia, y al final de sus días muere en paz cristiana, bendecida por un sacerdote que tiempo atrás había sido también bandido, pero, como ella enderezó su rumbo por el buen camino. En definitiva, ese es el eje del relato, que en forma muy didáctica ejemplifica el modelo dicotómico de civilización y barbarie imperante en la época que la leyenda fue transferida al papel.

Ambas versiones comparten los mismos propósitos, aunque difieren en algunos datos y las sucesivas exposiciones reiteran basándose en uno u en otro autor, añadiendo vivencias de la protagonista que se han mantenido en la memoria colectiva. Ahora bien, todas ellas admiten la paternidad de un Chapanay, sólo discrepan en cuanto al nombre de pila –hay quienes sostienen que era Juan, basándose en el escrito de Echagüe; otros que era Ambrosio, siguiendo a Quiroga-. De igual modo, con respecto a la madre, una versión sostiene que era Mercedes González, una cautiva blanca robada a fines del siglo XVIII; otros relatos aseveran que era hija de una mujer llamada Teodora García, una bella española que viajaba desde Buenos Aires con su esposo para radicarse en la ciudad de San Juan. En el

trayecto fueron atacados por una banda de asaltantes de caminos, quedando como única sobreviviente, aunque muy mal herida, por fortuna pasó por el lugar Juan Chapanay que la socorrió, y gracias a sus cuidados ella se recuperó. Para entonces, ella, en vez de retomar su camino, decide quedarse y aceptar la propuesta matrimonial del indio, su salvador<sup>6</sup>. Un año después, fruto de esta unión matrimonial, nació Martina.

Sendos relatos se esmeran en aseverar que la niña era mestiza, sin dejar ningún atisbo que haga sospechar que pudo ser india –incluso, tampoco estuvo ausente la versión de que era mulata<sup>7</sup>-. Sobre el particular, Pedro Echagüe llegó a plantear que su padre no era huarpe –pueblo originario de la región donde transcurrió su existencia- sino de nación toba<sup>8</sup>. Mientras que Pedro Quiroga recalcó que su padre fue el “último de los caciques huarpes (...) y el último vástago de la familia de éste es la célebre capitana de bandidos, Martina Chapanay” (Quiroga, 1865: 10). Tanto uno como otro argumento sirvieron para arraigar la idea de la completa extinción de población nativa, a los fines de imponer la “civilización” y desterrar la “barbarie”.

En igual orden de ideas es que los dos autores mencionados insisten en adjudicar la rebeldía de Martina a la herencia paterna y sus cualidades de justiciera y benefactora a los genes maternos.

Es así que en la secuencia de la narración biográfica justifican sus ansias de libertad por haber sido criada en la campaña (en el valle de Zonda –siguiendo la versión de Pedro Quiroga, o Guanacache según Echagüe), privada de una contención familiar porque su madre –de origen hispano-murió cuando ella era niña quedando su padre sumergido en una honda

---

<sup>6</sup> Hugo Chumbita (2000) se refiere a esta versión y asevera que el nombre del padre no era Juan sino Ambrosio Chapanay, mientras que Horacio Videla, (1962), César Guerrero (1970) y Mabel Pagano (2000) refieren que sus padres eran Juan Chapanay y Teodora, siguiendo la versión de Pedro Echagüe (1884)

<sup>7</sup> El periodista y escritor José Baidal, Cfr. Daniel Illanes, Historia de San Juan, 2012. Puede consultarse en <http://www.diariolibre.info/secciones/noticias/nota.php?id=9962>

<sup>8</sup> Perteneciente al grupo étnico de los guicurúes australes, habitaban el norte de la actual Argentina y sur de Bolivia, muchos de ellos han sido desplazados por la miseria y el despojo de sus tierras hacia los suburbios de grandes urbes, como Rosario, Santa Fe y Buenos Aires. El autoglotónimo es qom que en su lengua significa “persona” o “gente” y hace referencia al pueblo en su conjunto (Arenas y Porini, 2009: 44)

tristeza. La pena causada por la pérdida de su esposa fue insuperable para su progenitor y por ello atinó a encomendar los cuidados de la niña a una dama de la ciudad antes de su inevitable muerte. Todo esto es referido por la pluma de Echagüe con una brillante prosa, propia del movimiento romántico al que pertenecía, dejando plasmada su impronta ideológica en el relato. Así fue que esa niña díscola, criada en las Lagunas de Guanacache (zona lacustre situada entre las jurisdicciones de Mendoza y San Juan), poblada mayormente por indios y mestizos, una vez dejada por su padre bajo los cuidados de doña Clara Sánchez, agobiada por las tareas y rigor con que era tratada, un día decidió volver a su terruño y se fugó con uno de los peones de la finca de su patrona, quien se llamaba Cruz<sup>9</sup>, “pero su apellido fue sustituido por el apodo de “Cuero” tal la consideración en que le tenía doña Martina y el trato que le daba, teniéndole sujeto a su omnímoda voluntad”.<sup>10</sup>

Pedro Quiroga y autores posteriores, como Marcos de Estrada (1979:13), afirmaron que durante la guerra civil entre federales y unitarios, cuando tendría unos 22 años de edad, se enroló en el ejército que estaba bajo las órdenes del caudillo federal Facundo Quiroga. Luego de su asesinato en Barranca Yaco -1835- las tropas que lideraba se dispersaron y Martina pasó a formar parte de unas cuadrillas de bandoleros, de la provincia de San Luis o de la región de los Llanos en la Rioja, acechando y asaltando viajeros o estancias de la zona. Sirviendo más tarde- en la década de 1840- a las órdenes de gobernadores, caudillos y fuerzas federales, como combatiente y espía. Finalmente, estos relatos también le otorgan un halo de romanticismo destacando que: *“la larga y ruda experiencia vivida le hace comprender que las montoneras e indiadas aliadas al servicio del saqueo y el crimen no conducían a nada bueno (...) llegó a tener una reputación extraordinaria como benefactora tutelar de viajeros...”* (Estrada, 1979, p.25). Vivió sus últimos años en el rancho de una india amiga en Mogna a unas veinte leguas al sur de Jáchal, donde fallece a los 74 años de edad en 1874.

---

<sup>9</sup> No sería casualidad la coincidencia del nombre Cruz con el amigo y compañero de Martín Fierro, protagonista de la obra literaria de José Hernández, que escrita en 1872 alcanzó notoriedad en el género gauchesco.

<sup>10</sup> Testimonio de Jesús Torres, viajero que transportaba mercancías desde San Juan a Valle Fértil (Encuesta Folklórica de 1921realizada en todos los establecimientos escolares del país, Legajo N° 60 de San Juan, pp. 1-4, citado por Susana Chertudi, Martina Chapanay, p. 95).

Echagüe concluye su novela mostrando a una devota anciana que en su lecho de muerte se redime y recibe la extremaunción de un sacerdote. Ese clérigo había llegado por mera casualidad al lugar donde ella se encontraba, de paso en su derrotero hacia la Iglesia de Loreto (Santiago del Estero) para devolver objetos robados y luego a Tierra Santa para clamar por el perdón divino. En este punto el relato desemboca en el más inverosímil y fantástico episodio, porque ese peregrino era uno de sus compañeros de averías cuando delinquían con Cruz Cuero, tiempo después, convertido en eclesiástico. Con este cierre, el acérrimo escritor unitario se esmera en elevarla al pedestal de los “buenos cristianos”, en ningún momento alude a otras tantas narraciones que han perdurado sobre sus libres amoríos o habitual concurrencia a pulperías, lugares proscriptos para las mujeres. Además, en esta epopeya glorifica a la protagonista, le asigna como año de nacimiento el mismo en que nació el prócer Domingo F. Sarmiento, 1811, un año después del estallido de la revolución de mayo que dio origen a la emancipación de España.

Sobre la base de estos dos relatos ficcionales se ha continuado construyendo el imaginario popular de esta cuyana, en prosa, poesías y canciones<sup>11</sup>, cada vez más difundido por las nuevas tecnologías comunicacionales.

En cuanto a su participación política, las versiones más popularizadas la relacionan con los caudillos federales, además de Facundo Quiroga muchos aseveran que se sumó a la montonera liderada por el Chacho Peñaloza, por cuyo asesinato el 12 de noviembre de 1863 retó a un duelo criollo a su ejecutor, el mayor Pablo Irrazábal, pero era tal su fama como “cuchillera”, que el hombre entró en pánico, se descompuso, pidió la baja y desapareció para siempre<sup>12</sup>. Tampoco han faltado las versiones que la sitúan interviniendo como chasqui en la campaña libertadora del general

---

<sup>11</sup> Marín Marta. Martina Chapanay: Figura legendaria de las lagunas de Guanacache. Universidad Nacional de Cuyo. Piedra y Canto. Cuadernos del CELIM. Número 7-8 Mendoza 2001-2002, para reconstruir la vida de Martina se basa en el romance “La santa de las travesías” de Julio Fernández Peláez y la biografía novelada de Mabel Pagano, “Martina, montonera del Zonda”. Estos textos adaptan las versiones de Quiroga y Echagüe, como de igual modo la versión desplegada en la pantalla de Canal Encuentro.

<sup>12</sup> Versión difundida en MARTINA CHAPANAY (1800-1887) – El arcón de la historia Argentina ([elarcondelahistoria.com](http://elarcondelahistoria.com))

San Martín, glorificando su imagen al entrelazar su existencia con uno de los hitos más ponderados de la historia nacional.

Con respecto a sus relaciones de pareja, el discurso erudito decimonónico solo alude a sus amoríos con Cruz, quien la indujo por el mal camino de la delincuencia, o a un amor no correspondido con “Ñor Feliz” [Félix]. Sin embargo, en la tradición popular no faltan anécdotas sobre cómo Martina, cuando se sentía atraída por un hombre iba a buscarlo, lo secuestraba y días más tarde lo retornaba a su casa. Una de esas referencias es que: “Raptó a un grandote en el Pueblo Viejo [arrabal norte del área urbana], después de bolearle el caballo se lo llevó a Papagallos” (Illanes, 2012).

Otra cuestión a destacar es que sus primigenios biógrafos –Quiroga y Echagüe- puntualizaron que cuando abandona su vida errante decide regresar a su hogar –ya sea Zonda, como dice Pedro D. Quiroga, o Guanacache, de acuerdo a lo manifestado por Echagüe- pero encuentra el lugar completamente desolado, su padre ha muerto y de la vivienda no quedan más que ruinas. Con estas aseveraciones ratifican la completa extinción de la población nativa, y al mismo tiempo es un argumento que justifica la ocupación del territorio.

## Revisión de un imaginario

Sin excepción, a pesar de ciertas discrepancias en los datos, todos coinciden en destacar que era mestiza y que sus hábitos eran completamente ajenos a los atributos asignados a la mujer. Es que los textos escritos que sentaron las bases del imaginario sobre Martina, tenían muy claro un fin moralizante, siendo la familia –monogámica, heterosexual y consagrada por la ley y la iglesia católica- uno de los pilares fundamentales del Estado Nacional. En este orden la mujer debía adecuarse a los cánones establecidos acorde a su sexo: buena esposa y buena madre, rasgos distintivos de un mundo civilizado. Entonces, tanto Pedro Desiderio Quiroga como Pedro Echagüe se esmeraron en mostrar la transmutación de una joven criada en un mundo salvaje, dedicada al bandidaje en una benefactora y buena cristiana. Sobre la base de estos razonamientos, los

intelectuales del siglo XIX proporcionaron a las instituciones educativas el material de lectura necesario para legitimar un orden social.

En el siglo siguiente, los estudiosos se abocaron a corroborar si Martina había sido un personaje real o ficticio. En 1971, Marcos Estrada (1979, p.10) examinando archivos parroquiales halló la partida bautismal en el Archivo de la Iglesia de La Merced en San Juan. Allí confirmó que el día 15 de marzo de 1799 fue registrada Martha, hija legítima de Ambrosio Chapanay y Mercedes González. Más tarde, un estudio genealógico (Caballero, 2013, p. 41) ratificó este dato y en el mismo archivo verificó el bautismo de dos hijos de Martina, anotados como “naturales” –que es la denominación dada en la época a hijos extramatrimoniales-. También que su padre murió “a los 60 años” en 1818 y fue sepultado en la vice-parroquia de Santa Ana de la ciudad de San Juan, donde también yacen los restos de su madre, quien falleció siete años después, en 1825, “a los 70 años”. Si bien las edades de 60 y 70 años pueden no ser exactas, ya que lo más usual era emplear redondeos y basarse en estimaciones según su apariencia, lo que sí confirman las fechas en que ocurrieron sus decesos es que Martina no quedó huérfana durante su infancia. Además, estos datos documentados en registros parroquiales ponen al descubierto su propia maternidad, que seguramente no mencionaron porque contravenía sus intenciones de defender la institución familiar constituida a partir de un legítimo matrimonio. En consonancia con este objetivo es que destacaron su condición de huérfana, criada en un medio hostil y sin contención paterna, causa principal por la cual siguió un rumbo delictivo adoptando comportamientos ajenos a su sexo. De ese modo fundamentaban la necesidad de que una criatura crezca en un hogar, cuidada y amada por sus progenitores unidos en matrimonio. Al mismo tiempo, por esa razón se explica el ocultamiento de sus propios hijos que no habían sido concebidos en el seno de una familia “normal”, acorde a los preceptos normados.

Lo que dejaron en claro es que no era india porque esas comunidades se habían extinguido, en las instancias que se consolidaba el estado nacional argentino, todos los elementos probatorios acerca de la pervivencia de pueblos originarios eran omitidos. Así, por ejemplo, el segundo censo nacional (1895) -valorado como uno de los más completos relevamientos poblacionales de la época- no contabilizó a los indios, pero sí a los

inmigrantes europeos y presentó la información en castellano y francés por el reconocimiento que ostentaba Francia como máximo exponente cultural. Lo cierto es que se instauró en la conciencia colectiva el convencimiento de que en este país no había habitantes indios ni negros. Unos, particularmente los habitantes de los valles cuyanos (San Juan y Mendoza) se los consideró desaparecidos en tiempos de la colonia como consecuencia de los traslados forzosos a Chile; los otros, porque murieron en las guerras de independencia. En ese contexto es que las narrativas populares, moldeadas de acuerdo a los mandatos del poder, cumplieron en afianzar la idea de que los argentinos descendimos de los barcos. Y, a pesar de que los últimos censos de este siglo (2001, 2010 y 2022) revelaron lo contrario al incluir preguntas sobre el autorreconocimiento y pertenencia a pueblos originarios, aún hay resistencia en admitir su pervivencia. En parte ello es consecuente con los lineamientos mantenidos en el sistema educativo, donde las currículas escolares, incluso en la formación universitaria, mantienen la clásica periodización de la historia europea – historia antigua, media, moderna y contemporánea-, es decir, de neto corte colonialista. En cuanto al conocimiento del pasado nacional reproducen contenidos de la historia oficial inaugurada por hombres que gestaron el estado nacional a fines del XIX, entre otros, Alberdi, Echeverría, Mitre, los autores aquí considerados, y Domingo Faustino Sarmiento, oriundo de la provincia donde nació Martina. Por otra parte, la resistencia a admitir a estos sectores poblacionales deviene no solo por la continuidad de esa concepción negacionista sino, o más bien, afianzada por movimientos neoliberales que avalan de ese modo la usurpación de tierras y hasta considerándolos extranjeros “peligrosos”, como es por demás evidente en casos como el de los mapuches en la Patagonia<sup>13</sup>.

Acorde a esa concepción es que de ningún modo Martina, como protagonista de un texto educativo, podía ser india; así es que se construyó un imaginario sobre ella, basándose en dichos y entredichos de anécdotas oídas o leídas, pero siempre respondiendo a las políticas imperantes en la generación de un nuevo orden social. Desde fines del siglo XIX y en las

---

<sup>13</sup> Han sido suficientemente difundidos los conflictos en los últimos años, que niegan la existencia de pueblos originarios en el sur argentino, al extremo que la Cámara de Senadores de la provincia de Mendoza ha declarado, este año, a ese pueblo como “no argentino” sino chileno.

décadas que van del presente, ya nadie duda que Martina fue un personaje real, como tampoco nadie vacila en afirmar que fue una “bandida”. Hugo Chumbita (2000) la asemejó al bandido social descrito por Eric Hobsbawm (1959 y 1969), cuyos planteos han fructificado en estudios latinoamericanos para explicar acciones de resistencia a la formación de los Estados Nacionales. En verdad, la trama de las narrativas concuerda con las características propias del gaucho, que pasó a ser el prototipo identitario de la nación argentina después de la década de 1920. La semejanza era bastante atinada, yo misma la admití en un trabajo anterior de mi autoría (2014), pero en análisis posteriores (2020) recapacité acerca de quiénes, cuándo y por qué fue reconocida de ese modo.

El hecho de considerarla mestiza se correlaciona con una clasificación racial que avala el supuesto de que pueblos originarios se extinguieron y que Argentina se conformó sin ellos. El preámbulo de nuestra constitución nacional, promulgada en 1853, tenía por objetivos “...constituir la unión nacional, afianzar la justicia, consolidar la paz interior, proveer a la defensa común, promover el bienestar general, y asegurar los beneficios de la libertad, para nosotros, para nuestra posteridad, y para todos los hombres del mundo que quieran habitar en el suelo argentino...”, pero, el “nosotros” no comprendió a poblaciones autóctonas. Lo cierto es que, a pesar de que en las últimas décadas sus voces se hacen sentir reclamando sus derechos y se han dictado leyes que admiten la diversidad cultural, siguen siendo invisibilizados por una buena parte de sectores que han recibido educación formal. Resulta entonces evidente que los textos formativos, como el cuento de Martina Chapanay, han cumplido la finalidad que los inspiró.

Por qué rehusarse a admitir que Martina era india, seguir aferrándonos a la rígida taxonomía formulada en tiempos coloniales y recreada por los pensadores del siglo XIX<sup>14</sup>. Hoy no podemos dudar que entre “nosotros” se incluyen los habitantes y descendientes de pueblos originarios, sin embargo, persiste la resistencia a aceptarlo. Prueba de ello, sin apartarnos de las narrativas sobre Martina, es que las distintas versiones siguen reiterando principios decimonónicos: que era mestiza, que era bandida,

---

<sup>14</sup> Acerca de la concepción sobre raza en la época, puede ampliarse en el texto de Ana Laura Donoso (2021).

marimacho... siendo que esas categorías le fueron conferidas desde un discurso hegemónico de otro tiempo.

Las versiones que se han transmitido sucesivamente procuran vincularla con los acontecimientos políticos de su tiempo, por cierto, aquellos hechos destacados por la una historiografía argentina proyectada desde la óptica de Buenos Aires. De tal modo, en los últimos años, se la presenta como heroína, destacando su valentía y coraje, no ya como vil bandida, pero en definitiva esas nuevas aristas con que se la representa continúan aferradas a determinados paradigmas de género, raza y clase asignados por escritores decimonónicos. Se la sigue mostrando como una niña díscola, hija de una española y un indio, que creció huérfana en un medio agreste, pero afrontó todos los desafíos que se le presentaron y tomó partido en los enfrentamientos civiles de la época, batallando a la par de los caudillos federales

## **Conclusión**

A fines del siglo XIX y comienzos del XX, Martina se convirtió en leyenda porque personificaba a una mujer mestiza, que por ser hija de un indio y criada en un ámbito hostil se convirtió en bandida, pero más tarde cambia su destino haciendo el bien al prójimo, ya que los genes heredados de su madre “española” le orientan por el camino correcto. Luego, esa mestiza con excelentes aptitudes para realizar tareas de campo y diestra en el uso de armas blancas, fue exaltada por el folclore como prototipo femenino del gaucho y en sucesivos relatos se la fue vinculando a efemérides de la historia nacional. Estas variopintas narrativas, algunas en extremo fantasiosas, coinciden en afirmar su etnia sin cuestionamiento alguno, porque los primeros autores de estas ficciones tenían el cometido de convencer acerca de la completa extinción de los indios en la región y el éxito de ese propósito se manifiesta en la pervivencia de esa afirmación. En esa misma línea de pensamiento, a través de un relato como el pergeñado sobre Martina Chapanay, aquellos hombres del siglo XIX se esmeraron en destacar los pilares básicos sobre los cuales se fundaba la Nación. Uno, inherente a la familia como instrumento fundamental del orden social; otro, la necesidad de concientizar sobre la completa extinción

de los pueblos originarios, lo cual justifica la ocupación de tierras abandonadas con fines productivos. Esto último explica por qué muchos sectores sociales –principalmente adscritos a modelos neoliberales- se resisten a visibilizarlos. Las razones son bastante obvias, con mayor virulencia reproducen los modelos oligárquicos de apropiación de territorios para expandir áreas productivas en beneficio de unos pocos.

Martina ha sido y continúa siendo mostrada como un personaje excepcional, fuera de lo común, aunque, por el contrario, es posible que fuera un arquetipo de su entorno. Para corroborarlo sería propicio preguntarse cómo se habría identificado ella misma, reflexionar cuestiones tan simples como acerca de su lugar de origen o sitios donde deambuló, siendo que la movilidad geográfica era una de las prácticas usuales en el hábitat donde transcurrió su existencia. Asimismo, ella como otras tantas mujeres que residían en áreas rurales y transitaban por las travesías lugareñas no usaría esas incómodas polleras largas y miriñaque, ni tampoco ocuparía su tiempo bordando ajuares. Por otra parte, cabe recapacitar acerca de por qué –incluso en las últimas versiones- se la vincula con aquellos acontecimientos resaltados por una historiografía desplegada desde Buenos Aires y que se proyectó a todo el territorio nacional. Estos son algunos de los interrogantes que podrían habilitar un camino para esclarecer otras realidades históricas que involucran a individuos y comunidades de otras regiones que protagonizaron hechos singulares, no necesariamente asimilados a una historia nacional planteada desde la metrópoli.

## **Bibliografía**

ARENAS, Pastor y PORINI, Gustavo (2009). «Los gentilicios de los tobas». Las aves en la vida de los tobas del oeste de Formosa, Argentina. Asunción, Paraguay: Tiempo de Historia.

CABALLERO, Luis César (2013) “Martina Chapanay y Santos Guayama: Entre el Mito y la Historia”, Centro de Genealogía y Heráldica de San Juan, Año VI-Nº 7, pp. 41-46.

CEBALLOS Francisco y SALAZAR Alejandro (2011). Los pueblos originarios. Actores olvidados de la Historia. XIII, Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca.

CHERTUDI, Susana, “Martina Chapanay, personaje legendario”, El Monitor de la Educación Común. Buenos Aires, Consejo Nacional de Educación, 1969, p.p. 93-98.

CHIRAPOZU, José (1921) Pedro Echagüe. Buenos Aires, Coni.

CHUMBITA, Hugo (1999) “Sobre los estudios del bandolerismo social y sus proyecciones”, Revista de Investigaciones Folclóricas, vol. 14, pp. 84-91. Disponible en: [www.naya.org.ar/ifa/publicaciones/rif\\_14.htm](http://www.naya.org.ar/ifa/publicaciones/rif_14.htm)

CHUMBITA, Hugo (2000) Una cultura fuera de la ley: Algunas inferencias de la historia social del bandolerismo, Ponencia en 1as. Jornadas de Historia del Delito en la Patagonia, Universidad del Comahue, Gral. Roca. Disponible en: [hugochumbita.com.ar/actualizaciones/b\\_una\\_cultura\\_fuera.doc](http://hugochumbita.com.ar/actualizaciones/b_una_cultura_fuera.doc)

DONOSO RÍOS, Ana Laura (2021) Raza y categorías raciales en “conflicto y armonías de las razas en América” de Domingo Faustino Sarmiento, Revista Dos Puntas, Año XIII-Nº24, pp. 145-175.

ECHAGÜE, Pedro (1924) La Chapanay. Buenos Aires, Coni, [1º ed.: 1884]

ESCOBAR, Facundo, “Movilización política en las provincias argentinas del oeste andino y sierras centrales. Resistencia e insurgencia del federalismo proscrito. 1863-1869”: Anuario del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”. Córdoba (Argentina), 9, 2009, págs. 199-217.

ESCOLAR, Diego (2007) Los dones étnicos de la Nación. Buenos Aires, Prometeo.

ESTRADA, Marcos (1962) Martina Chapanay. Realidad y Mito. Buenos Aires, Varese.

ESTRADA, Marcos (1979) *Martina Chapanay Arquetipo Del Gaucho*. Buenos Aires, Tucuma.

FANCHIN, Ana (2014) “Martina Chapanay en la construcción literaria y en el imaginario popular”, *Revista Dos Puntas*, Año 6-N° 10, pp.115-128.

FANCHIN, Ana (2019) *Mujeres de la “barbarie”, resistencia a la organización del Estado nacional argentino, 1861-1870*. En: *Procesos Históricos*. *Revista de Historia*, 36, julio-diciembre, 2019, 37-44. Universidad de Los Andes, Mérida (Venezuela), pp.37-44.

FANCHIN, Ana (2020) *Martina Chapanay y la des-construcción de un imaginario*, *Revista La Aljaba-Segunda época*, Vol. 24, Universidad Nacional de La Pampa, Luján y Comahue, 13-23.

GARCIA GARINO, GABRIELA “La montonera invazora de Junín’: movilización política y sectores subalternos, Mendoza, 1867. *Coordenadas*. *Revista de Historia local y regional*, 1, enero –junio de 2014, págs.91-117. <http://ppct.caicyt.gov.ar/coordenadas>

GUERRERO, César H. (2001) *Mujeres sanjuaninas, entre la historia y la leyenda*, San Juan, Papiro.

NASH, Mary (ed.) (2014) *Feminidades y masculinidades. Arquetipos y prácticas de género*. Madrid, Alianza Editorial.

PIGNA, Felipe (2018) *Mujeres Insolentes de la Historia*. Buenos Aires, Emecé.

QUIROGA, Pedro Desiderio (1865) *Martina Chapanay, Leyenda Histórica Americana*. Buenos Aires.

ROJAS MIX, Miguel (2005), “El imaginario nacional latinoamericano”, en: Colom González, F., ed.: *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*. Madrid, Iberoamericana, pp.1155-1175.

***EL INDÍGENA EN LOS TESTIMONIOS DE VIAJEROS  
DEL SIGLO XIX  
EN VENEZUELA: ESCRITURA E IMAGEN***

*Edda O. Samudio A.<sup>1</sup>*

*Johnny V. Barrios Barrios<sup>2</sup>*

**Resumen:** El estudio de los viajeros que visitaron América en el siglo XIX constituye un campo de interés investigativo, así como un ámbito en el cual se puede acceder a otros aspectos históricos a partir de un análisis cualitativo, crítico e interpretativo, basado en distintas fuentes documentales editadas. En concordancia, desde el enfoque historiográfico de la historia cultural, en este artículo se examinan los testimonios de un grupo relevante de viajeros que visitaron tierras venezolanas y dieron cuenta de la presencia del sujeto indígena a partir de testimonios escritos e imágenes representativas. Por consiguiente, este trabajo busca aportar elementos de discusión que contribuyan al debate sobre el conocimiento del mundo indígena en tiempos iniciales de la república, resaltando la relevancia de los registros de viajes y su valor para la historia de la cultura latinoamericana.

**Palabras clave:** Testimonios, comunidades indígenas, viajeros del siglo XIX, territorio venezolano, literatura de viajes.

**Abstract:** The study of travelers who visited America in the nineteenth century is a field of research interest, as well as an area in which other historical aspects can be accessed from a qualitative analysis, critical and

---

<sup>1</sup>PhD en Geografía Histórica por el University College London. Profesora-Investigadora (J) de la Universidad de Los Andes (ULA-Mérida, Venezuela). SIN Investigadora Distinguida-SENACYT. Ciudad de Panamá-Panamá.

<sup>2</sup>Grupo de Investigación de Historia de Regiones Americanas (GIHRA). Universidad de los Andes, Mérida-Venezuela. Correo electrónico: epulahistoria@gmail.com.

interpretative, based on different published documentary sources. In concordance, from the historiographical approach of cultural history, this article examines a relevant group of travelers who visited Venezuelan lands and gave an account of the presence of the indigenous subject from written testimonies and representative images. Therefore, this work seeks to provide elements of discussion that contribute to the debate on the knowledge of the indigenous world in the early days of the republic, highlighting the relevance of travel testimonies and their value for the history of Latin American culture.

**Keywords:** Testimonials, indigenous communities, 19th century travelers, Venezuelan territory, travel literature.

## Introducción

Los siglos XIX y XX representan un periodo significativo en el proceso de construcción y consolidación de Venezuela como país independiente; esencialmente a partir de 1830. En términos políticos, económicos y socioculturales, se inicia un proceso de integración de espacios que apuntan a dar forma a un Estado-nación moderno que trama ambos siglos. Por esta razón, los registros de viaje, al contener un acopio de datos integrados y representaciones visuales de primera mano que hacen de la imagen un “documento histórico” (Burke, 2001), ofrecen al historiador una aproximación a la realidad del país y su diversidad regional, entrelazando dinámicas políticas, procesos económicos, relaciones sociales y diferentes expresiones culturales, susceptibles de ser abordadas desde una perspectiva histórico-cultural, con un enfoque de conjunto que revaloriza la bibliografía de viajes y las exploraciones en Venezuela (De Blay, 1964).

El historiador, al escudriñar las fuentes que dan cuenta de una Venezuela que se forja como una unidad, pese al crisol de expresiones culturales existentes y una clara diversidad de espacios pródigos, tiene la posibilidad de inspeccionar las aportaciones de los viajeros (y en menos casos viajeras) reconociendo distintas “miradas” de quienes presenciaron

un país incipiente (Pino y Calzadilla, 1992). Estos viajeros, aportaron elementos evocadores del paisaje natural y humanizado. Ya fuese empuñando la pluma, el grafito o el pincel, partiendo de retóricas exuberantes o apoyados en el arte y el gusto de salón. Sus registros dotaron a la posteridad de un conjunto de impresiones mediadas por el espíritu de su época, los cuales no solo permiten advertir la concepción civilizatoria europea frente al resto del mundo, sino estimar el contraste que se establecía entre lo natural y lo cultural en las entrañas del novel país.

No cabe duda que el estudio de los viajeros que visitaron América en el siglo XIX constituye un campo desplegado y siempre atractivo, ámbito de investigación en el cual se puede acceder a otros aspectos de la historia de un país que no solo se proyecta en el tiempo “sino también, y simultáneamente, en el espacio” (Rodríguez, 2000, p.35). Los viajeros seleccionados en esta investigación son representativos de un grupo mucho mayor, quienes arribaron al país en un periodo complejo, de cimentación política y económica, rico en dinámicas socioculturales; lo que revaloriza los discursos de los viajeros extranjeros del siglo XIX (Calzadilla, 2000).

Por ende, la información de índole bibliográfico, hemerográfico, iconográfico y cartográfico, permite abrir el diálogo sobre el conocimiento que se desprende de la crítica a las fuentes de viajeros (Calzadilla, 1989); en este caso, en lo relativo al mundo indígena. Con este artículo, se busca hacer una contribución a la discusión sobre cómo veían los viajeros decimonónicos citados a los “pueblos originarios”, en el contexto de una realidad venezolana que demanda aun el reconocimiento de su presencia y vitalidad dentro de una historia de la cultura en proceso de cimentación.

El trabajo aborda lo indígena en el contexto latinoamericano en general y venezolano en lo particular, resaltando aquellas impresiones de viaje que dan cuenta de la relación naturaleza-cultura más allá de la concepción de “lo salvaje”, dentro del ímpetu expedicionario de una época. Asimismo, resalta la imagen del indígena a partir de la subjetividad, destaca testimonios que evidencian la atención prestada sobre el cuerpo, el comportamiento grupal y la producción material, lo cual devela una cosmovisión y una multiplicidad de elementos identitarios enmarcados en representaciones

que estimulan el diálogo entre la palabra, el trazo artístico y la técnica para fijar imágenes (como el grabado) en un contexto sui generis (figura 1).



Figura 1. Campamento en la confluencia del Orinoco y el río Cabullero (1881).

Grabado de Édouard Riou. Publicado en la obra de Jules Nicolas Crevaux. Voyage dans l'Amérique du sud. París: Librairie Hachette Et Cie., 1881, p.573.

Fuente imagen: Colección digital: Viajes por el Orinoco: Siglo XIX  
<https://patrimoniocultural.uniandes.edu.co/digital/collection/viaje-orinoco/id/231/rec/21>

## 1. Indígenas en el contexto republicano: alusiones simbólicas, demográficas y cartográficas en la obra de Agustín Codazzi

La historia de los denominados “pueblos originarios” en el contexto de América Latina, demanda el reconocimiento de una geografía histórica que al desdoblarse el contexto colonial (siglos XVI, XVII y XVIII) encuentra en los siglos XIX y XX su entrelazamiento con los proyectos republicanos y con el establecimiento de los Estados modernos; un tema tan denso como relevante en la búsqueda de la identidad y el reconocimiento legítimo de los pueblos indígenas en el mosaico cultural americano. Avanzado el siglo XXI, la presencia de los pueblos indígenas demanda toda la atención posible, ya que en cada rincón del hemisferio occidental se puede rastrear

sus rasgos heterogéneos, progresos significativos, adelantos económicos, lucha contra la pobreza, denuncia de la desigualdad y reclamos de tierras (Samudio, 2021), así como una incesante búsqueda por mejorar sus indicadores sociales. Como ha señalado Bárcena (2014):

Los pueblos indígenas integran precisamente los colectivos más desfavorecidos, como resultado de complejos procesos sociales e históricos que se iniciaron hace más de 500 años, y que fueron estableciendo prácticas discriminatorias persistentes hasta el presente e implicaron un despojo sistemático de sus territorios, con graves consecuencias para su bienestar. (Barcena, 2014, p. 5)

En consecuencia, la Historia como disciplina de conocimiento tiene mucho que aportar en este sentido. Examinar a América Latina desde la atalaya de la historia de la cultura, permite no solo situar al observador de hoy en un mundo globalizado y pluricultural, sino aproximarse a las interrogantes que rodean a los pueblos indígenas como actores visibles que han irrumpido en el escenario mundial con una agenda de derechos que impulsa una mejor relación con la Madre Tierra (*Pachamama*), valores acerca de la diversidad y reconocimiento de la dignidad humana. No cabe duda que la tenaz resistencia de los pueblos indígenas es una de las arterias de la historia americana y que no debe atenderse como una estampa de lo pretérito, sino como un aspecto vigente que tiene un lugar inequívoco en los debates actuales.

En tal sentido, se destacan dos elementos significativos en el marco de la valoración de lo indígena en el contexto venezolano del siglo XIX, los cuales – entre otros – tienen una significativa repercusión en la lectura que los viajeros decimonónicos hicieron tanto del contexto espacio-temporal como en la concepción simbólica de lo venezolano a partir de 1830. En primer lugar, la simbología presente en la viñeta del *Atlas Físico y Político de la República de Venezuela* (1840) del militar, geógrafo y viajero italiano Agustín Codazzi, elaborada por el venezolano Carmelo Fernández (GAN, 2005), la cual da cuenta de una representación del país, descrita con el fin de agrupar aquellos elementos que constituyen la nación a partir de su diversidad, lo que involucró elementos indígenas como parte consustancial de la idea de Venezuela. En segundo lugar, el “Mapa Físico de Venezuela

dividido en tres zonas” (1840), delineado por Codazzi, en el cual se destaca la presencia de los grupos aborígenes del país dentro de una concepción civilizatoria dominante.

En relación a la viñeta que muestra de manera figurativa la configuración del país, resaltan dos detalles de interés: 1. La imagen de la naturaleza venezolana encarnada en una figura con rasgos aborígenes, y 2. La iconografía de una piragua sobre la representación del río Orinoco, la cual identifica la presencia indígena en el marco de la conformación de la República; una combinación de elementos humanos, naturales y materiales imbricados entre sí (figura 2).



Figura 2. Fragmento de la Viñeta del Atlas físico y Político de la República de Venezuela de Agustín Codazzi, elaborada por Carmelo Fernández (1840)  
Fuente imagen: Reproducción digital de la edición de París, Lith. De Thierry Freres, 1840

<https://info-biblioteca.mincyt.gob.ve/books/atlas-fisico-y-politico-de-la-republica-de-venezuela-agustin-codazzi/>

En la descripción de la viñeta que hace Codazzi se puede leer, además de la intencionalidad de la ilustración, elementos referenciales que apuntan a la elaboración de un discurso republicano que alienta la construcción de “lo nacional” desde una percepción de lo histórico que incluye al indígena:

El Sr. Carmelo Fernández adornó el mapa general con una hermosa viñeta que representa á Venezuela sentada sobre una roca á la sombra del plátano; corre á sus pies el majestuoso Orinoco cerca de una gran peña en que están toscamente grabados los días

de la regeneración venezolana y los nombres de las más célebres batallas de la guerra de la independencia [...] En las llanuras se ve el caballo cerril, símbolo de la independencia; la piragua que atraviesa el Orinoco, indica la paz que reina con las tribus indígenas que viven sobre aquel gran río... (Codazzi, 1840, pp.1-2)

En el *Informe sobre los trabajos geográficos y estadísticos ejecutados en toda la extensión del territorio de Venezuela* de Agustín Codazzi, leído a la Sociedad Geográfica de París en su sesión del 4 de septiembre de 1840 por el Sr. S. Berthelot, secretario general de la comisión central, se señala cómo en el denominado sistema Parima se podía apreciar un espacio constituido por una región donde se mostraba la vegetación en su “estado primitivo”. En palabras del autor: “Allí el indio es medio salvaje, y el curso de los ríos, la única vía de comunicación trazada por la naturaleza y por el cual haya podido el colono internarse en aquellas inmensas soledades” (Codazzi, 1840, p.3). Esta referencia, sitúa buena parte de los grupos indígenas en un contexto geográfico extenso e integrado a los otros espacios geográficos componentes del país.

Especial atención merece la información demográfica presente en la obra de Codazzi. Para la fecha, la población estaba “dividida en razas”: 52.415 “indios independientes”; 14.000 “indios sometidos” que conservaban sus costumbres; 155.000 “indios civilizados y mezclados”, lo cuales conservaban “el carácter de su raza, pero que han olvidado su idioma”. Estos datos entran en contraste con los 49.782 “negros esclavos” y los 260.000 “individuos de razas mixtas: europeos, criollos, indios, africanos y sus variedades” (Codazzi, 1840, p.4). Sin duda, los aspectos indígenas fueron un factor relevante en su estudio general. Uno de estos abordajes es la carta dedicada a las tres zonas – identificadas por Humboldt – presentada como síntesis para vislumbrar la segmentación del país y su potencialidad. En palabras del acreditado erudito, geógrafo, naturalista y explorador alemán:

Hállanse primero terrenos cultivados a lo largo del litoral y cerca de la cordillera de montañas costaneras; luego, sabanas o dehesas; y en fin, allende el Orinoco, una tercera zona, la de los bosques en las que se penetra sólo por medio de los ríos que lo atraviesan. Si

los indígenas que habitan esos bosques viviesen enteramente del producto de la caza, como los del Missouri, diríamos que las tres zonas en que acabamos de dividir el territorio de Venezuela son la imagen de tres estados de la sociedad humana, la vida del salvaje cazador en los bosques del Orinoco, la vida pastoral en las sabanas o llanos y la vida del agricultor en los altos valles y al pie de los montes costaneros. (Humboldt, 1941, II, p. 297)

El mapa en cuestión (figura 3), permite una aproximación a la manera cómo se observaban las diferencias del país en el marco de los entornos naturales y culturales, los cuales seguían una concepción civilizatoria europea influyente. Este modelo trizonal, como lo ha rotulado Rojas (2007), se debe examinar en el marco de una Venezuela agroexportadora independiente, que se forja en la primera mitad del siglo XIX, periodo donde destacan aspectos como la extensión geográfica, economía agropecuaria y diferencias entre zonas de cultivo, pastoreo y bosques. En el marco de la morfología del territorio venezolano, se debe señalar que esta caracterización sirvió de base para la proyección de una imagen agraria del país, la cual fue inspeccionada con interés por los viajeros que recorrieron las distintas regiones en tiempos posteriores. En este sentido, el mundo indígena va encontrando su lugar dentro de un proceso complejo de cimentación.



Figura 3. Mapa físico de Venezuela dividida en tres zonas de Agustín Codazzi (1840)  
Fuente imagen: Reproducción digital de la edición de París, Lith. De Thierry Freres, 1840  
<https://www.cervantesvirtual.com/obra/atlas-fisico-y-politico-de-la-republica-de-venezuela--0/>

Asimismo, en el *Resumen de la Geografía de Venezuela* (1841), Codazzi expone un conjunto de aspectos que profundizan la idea explorada para la época acerca de la presencia del indígena en Venezuela. Al recorrer la zona de los bosques, diferenciada de las zonas de cultivo y pastoreo, el autor acentuaba “la naturaleza en su estado salvaje”; ello se debía a que los bordes de los ríos y las selvas antiguas ofrecían en su análisis “los grados más bajos de la civilización humana”, “pueblos cazadores y los primeros ensayos de la vida agricultora” (Codazzi, 1841, p.75). Es decir, un espacio donde la historia prehispánica cobraba vida a la par de los relatos de la exploración hispana y el imaginario del conquistador, al tener al Orinoco como uno de los ejes amerindios. En palabras del sabio italiano:

En estos inmensos bosques era donde los intrépidos conquistadores buscaban el imperio fabuloso del Gran Patití, la magnífica residencia de Manoa, con sus palacios cubiertos de placas macizas de oro del lago imaginario de la Parima que la circundaba, en cuyas aguas se reflejaba la imagen de los suntuosos edificios de aquella ciudad. Quimera aragüeña que sabían alimentar los indígenas para deshacerse de sus incómodos huéspedes,

internándolos mas y mas en la tierra adentro en busca de lo que no existía. Era un fantasma que llevaban constantemente delante de sí, sin poder alcanzar, y que dio origen á las expediciones memorables de Ordaz, de Herrera y de Spira en la tierra clásica del Dorado de Raleigh. (Codazzi, 1841, p.75)

Entre las descripciones más elocuentes sobre las comunidades indígenas en el país, se encuentran las de Guayana, espacio donde se observa la selva de manera imponente, así como el Delta del Orinoco que en sí mismo representaba un escenario natural y humanizado particular. A mediados de siglo XIX, estos territorios dominados por ríos navegables, concentraban distintas comunidades indígenas que protagonizaban una historia cargada de tradiciones, mitos y leyendas, vinculadas a una cosmogonía que hilvanaba un pasado prehispánico, una etapa colonial definitoria y un presente republicano en marcha. En palabras de Codazzi (1841):

Desde las costas de la Guayana empieza esta gran selva, y la nación Guarauna es la primera que se nos presenta, conservando su independencia en el Delta pantanoso del Orinoco. Hacia las selvas de la tierra Imataca, en parte anegadas, en parte cruzadas de caños y ríos navegables, vemos las mas hermosas maderas y las mas útiles al hombre. Solo la raza indígena recorre aquellas comarcas, viviendo de la pesca y de las frutas silvestres. Más allá de la Sierra Imataca se estiende una tierra virgen y desconocida hasta cerca del Cuyuni. Montañas desiertas cubren aquel espacio apenas habitado en las oillas de los ríos por la tribu feroz de los guaicas y otros que aun no olvidan la persecución de los españoles, cuando unidos estos á los holandeses salían á robar indios para hacerlos esclavos. Más allá del Cuyuni la selva es aun totalmente desconocida, y solo por algún río se introdujeron varios aventureros en busca de esclavos hasta las cabezeras del Caroní en la sierra de Roraima. (Codazzi, 1841, pp.75-74).

Los ríos comunicaban a diferentes grupos humanos, algunos más sedentarios que otros, caracterizados por su nomadismo. Los bosques misteriosos eran vistos por los viajeros como el habitat de “tribus” que

vivían principalmente de la pesca, la caza y la recolección de frutos. Los árboles corpulentos hacían sombra a los peligrosos raudales que marcaban el curso de las expediciones de viajeros y naturalistas, quienes buscaban en sus gargantas vegetales el cuarto día de la creación. Para el mismo geógrafo:

En las orillas de los ríos se encuentran hombres feroces de diferentes tribus que contuvieron la persecución sistemática practicada por los frailes misioneros contra los naturales. También se hallan errantes en unas sabanas dilatadas que hai entre aquella sierra y la de Rinocote, á la que rodean grandes é impenetrables bosques, algunas tribus valerosas que han sabido defender su independencia. La pesca, la caza y las frutas componen sus alimentos. Las riberas del Caroní, cubiertas de corpulentos árboles y enormes masas de granito, presentan raudales peligrosos; pero estos no pudieron servir de barrera á las espediciones dispuestas por los frailes capuchinos, para apodararse con las armas en la mano y por medio de la sorpresa de los indios achiragotos, barinagotos y armacotos cuyos restos aun existen. (Codazzi, 1841, p.74)

De esa manera, los indígenas aparecen en el contexto republicano en medio de alusiones sociosimbólicas y cartográficas; los “pueblos originarios” encuentran un vínculo con el proyecto republicano decimonónico. Los indígenas son considerados a partir de concepciones civilizatorias predominantemente europeas, no acordes con su cosmovisión, por lo que sus rasgos heterogéneos se van asumiendo como parte de lo pretérito, contemporáneo en términos temporales, pero no modernos en términos culturales, un hecho que se puede observar siguiendo la atareada vida de espacios tan dinámicos como las haciendas (Samudio, 1993).

## 2. La Naturaleza y lo humano más allá de “lo salvaje”: testimonios de viaje de F. Bellerman, A. Goering y K. Appun

No se puede negar que los viajeros decimonónicos sintieron interés por reconocer el escenario natural venezolano en su prodigalidad (Rohl, 1948). Hubo en ellos una constante alusión naturalista y en ocasiones romántica sobre el trópico, es decir, sobre la magnificencia y los elementos estéticos que encontraba en el entorno que lo arrebujaba. Esto se percibe mucho más en los artistas viajeros, interesados sobre todo en aprovechar los beneficios de la luz para capturar escenas y atrapar aquello que había seleccionado intencionalmente como motivo para su trabajo (Ávila-Núñez y Barrios-Barrios, 2021). No obstante, en relación a lo cultural, se deja ver una distancia significativa, ya que, si bien las alusiones sobre la presencia europea en las distintas regiones descuellan como un punto de partida cardinal, las alusiones a la presencia “criolla”, “india” y “negra” – como se apuntaba en ese entonces – se observan en medio de juicios de valor y opiniones concebidas a priori.

En relación con el indígena, las acotaciones escritas y las representaciones citadas dentro del periodo 1830-1891, gravitan en gran medida en torno a tres aspectos notorios: 1. La apreciación del cuerpo, 2. El comportamiento grupal y 3. La confección de objetos materiales; vistos desde la perspectiva de la concepción civilizatoria europea y sujetos a una aceptación/rechazo que dependía de las distintas escalas de valores subjetivas de cada viajero. Si bien la noción racial fue propia de la época y su mirada no dejaba de situar al indígena en un estado de subalternidad, en las narraciones y en los testimonios pictóricos de los exploradores, también se aprecia una inquietud por aquel mundo que era ignorado, el cual retaba constantemente su racionalidad occidental. Por ende, la idea de “lo salvaje” fue una arista que envolvió la discusión sobre las expediciones a Venezuela hasta bien entrado el siglo XX.

En las fuentes examinadas se puede apreciar cómo el viajero se asumía muchas veces envuelto en un manto de incertidumbre frente al territorio y su gente (Barrios, 2015). Un jemplo de ello se puede observar en el viaje que realiza el pintor alemán Ferdinand Bellermand de La Guaira a Caracas, quien tuvo su primer contacto e impresión de los indígenas venezolanos

en 1842, mismos que le hicieron pensar en su presencia activa y en las limitaciones del extranjero para comprender la compleja realidad social de esta parte de mundo:

En ese paseo tuve la suerte de ver mis primeros indios, era un grupo de 8 hombres y una mujer. Iban desnudos, sólo tenían encima un taparrabo de paño azul, bultos en la espalda, arco y flechas en las manos y un gorro de paja. Su color era cobrizo oscuro. Lamentablemente no los pude dibujar porque era muy tarde. Y lo lamanté mucho más todavía porque es muy raro que uno consiga verlos por aquí; habían estado en Caracas para reclamar tierras. Una conversación con ellos era imposible, pues su jefe hablaba casi tan poco español como yo y los otros nada en absoluto. El primero era un hombre hermoso, muy fuerte, con cabello negro largo, los otros tambien se veían bien. (Bellermann, 2007, p.62)

También, a su llegada a Angostura, Bellermann destacó la presencia de los grupos indígenas que habitaban el sur del país en un contexto caracterizado por la dinámica comercial de mediados del siglo XIX (figuras 4 y 5):

Más arriba del mercado el puerto está lleno más que nada de canoas indígenas, balandras y lanchas, pero también de barcos grandes [...] los indios han hecho sus chozas, una vela cubriendo la caña del timón, o una hamaca colgada del remo clavado en tierra, otros cocinan su alimento en un caparazón de tortuga entre piedras. (Bellermann, 2007, p.139).



Figura 4. Indios sentados  
alrededor del fuego  
Fuente: Ferdinand Bellermann.  
Diarios venezolanos 1842-1845.  
Caracas: Galería de Arte  
Nacional, 2007, p. 140



Figura 5. Indios con arco y flecha  
Fuente: Ferdinand Bellermann.  
Diarios venezolanos 1842-1845.  
Caracas: Galería de Arte  
Nacional, 2007, p.138.

De igual manera, en su arribo a Maracaibo en 1844, Bellermann describió la significativa presencia de los indígenas en esta parte del país y cómo se integraban al contexto republicano en curso:

También vi una embarcación con indios, llevaban coijuco [guayuco] blanco; por lo demás no se veían muy diferentes de los que había visto anteriormente. Aquí en la plaza del mercado se debe ver con frecuencia a los guajiros, que se destacan por sus elegantes adornos de plumas y su aire guerrero [...] los guajiros tienen diferentes jefes llamados caciques; antes eran belicosos, pero últimamente se comportan muy pacíficos con la República y pelean entre ellos [...] Hace unos años MacPhaersen logró traer a uno de los caciques de mayor alcurnia, y después lo acompañó a Caracas, donde naturalmente produjo sensación y fue recibido con grandes muestras de amistad y todas las atenciones por parte del general Páez, entonces presidente de la República, y lo

persuadieron para que firmara una alianza de paz que todavía se mantiene. (Bellermann, 2007, p. 222)

Otro caso digno de mención es el del viajero, naturalista y pintor alemán Anton Goering, quien en su obra *Venezuela el más bello país tropical*, observó a su llegada a Maracaibo, además de las riberas llanas y la poca vegetación, la presencia del indígena que habitaba en palafitos, población lacustre de las cuales ya tenía noticias por sus lecturas sobre los conquistadores del siglo XVI. En sus palabras:

A nuestra derecha sobre una bahía, desde este lugar invisible, está la aldea de los indios guajiros Sinamaica, construida sobre estacas. Más al sur y bastante alejada de la ciudad, conocimos otra aldea de palafitos de los mismos indios (véase ilustración). Estas poblaciones lacustres dieron motivo a los descubridores españoles para denominar al país, pequeña Venecia, lo que originó el vocablo Venezuela. (Goering, 1962, p.30)

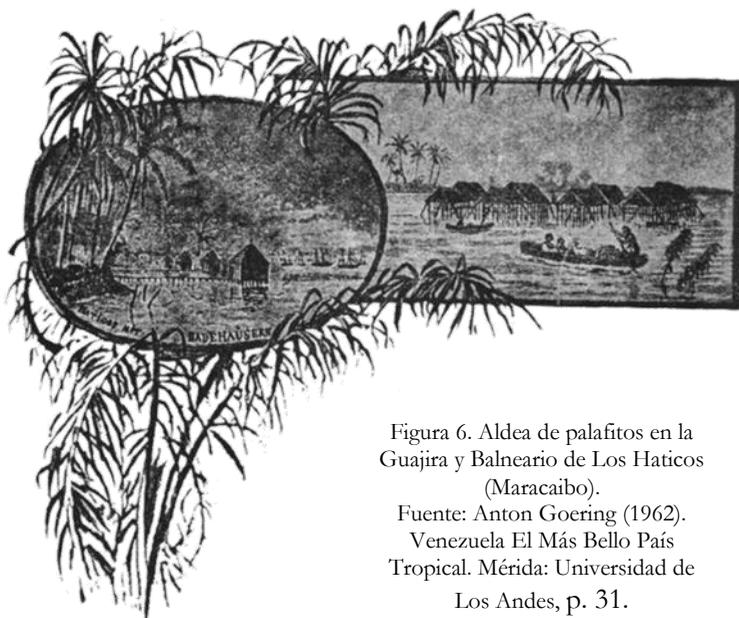


Figura 6. Aldea de palafitos en la Guajira y Balneario de Los Haticos (Maracaibo).

Fuente: Anton Goering (1962).  
*Venezuela El Más Bello País Tropical*. Mérida: Universidad de Los Andes, p. 31.

La relación entre la descripción y la imagen que registra lo observado, permite reconocer cómo el elemento indígena acompañaba no solo el análisis de ese tiempo, sino que admitía una constante alusión al pasado colonial bajo la dominación española, el cual se engranaba con otras expresiones culturales. En la ilustración a la que hace referencia el viajero (figura 6), se aprecia la comunidad en su relación con el entorno lacustre, los medios de comunicación y las actividades humanas en un marco de visiones geohistóricas dignas de estudio.

El nivel de detalle que presenta Goering es significativo, si bien no le atribuye rasgos especiales a la cultura indígena venezolana en relación con otros pueblos de América, los sitúa desde una subjetividad que denota siempre una aproximación a lo inesperado. Sin duda, la realidad ponía a prueba su propia concepción del mundo frente a lo diferente, es decir, frente al Otro. Tal es el caso de lo visto en el occidente del país:

Junto al Capaz, hallamos un caserío, cuyos habitantes al divisarnos, abandonaron precipitadamente sus chozas y huyeron despavoridos. Solamente después de nuestras repetidas voces de: “Somos amigos”, regresó un anciano indio, jefe de la familia y poco a poco fueron haciéndolo los demás. Eran indios de pura sangre, descendientes directos de los aborígenes de esta comarca. El viejo explicó que su aislamiento, no habían visto jamás el rostro de un blanco y al aproximarnos presumieron soldados enviados con la misión de reclutar mozos capaces de llevar armas. En efecto los hijos de familia varones, fueron los últimos que se nos acercaron. Considerados en su raza, estos indios eran bastante bellos y las muchachas incluso tenían cierto donaire. No tardamos en hacernos amigos; fueron felices con unos pequeños obsequios que les hice, siendo de su mayor agrado los espejos. Al igual que los chaimas, eran también de corta estatura, aunque bien proporcionados y su color moreno, como los que pueblan el valle de Caripe al Nordeste de Venezuela. (Goering, 1962; pp.107-108)

Los testimonios escritos e ilustrativos de estos viajeros estaban siempre en un péndulo entre el prejuicio y el asombro – lo que puede generar un cierto rechazo a su valoración subjetiva sobre lo americano –

pasando por escapes descriptivos donde admitían lo novedoso y lo exuberante que percibían sus ojos. Lo humano, acondicionado a un entorno natural tan agreste, era considerado en su multiplicidad, lo que los obligaba a estar constantemente comparando lo advertido en una región con otra, a partir de valoraciones que respondían a su propio tiempo histórico.

Otro viajero que dejó testimonio en relación con la presencia indígena en la segunda mitad del siglo XIX, fue el naturalista y explorador alemán Karl. F. Appun. En su recorrido por el occidente venezolano dio cuenta de la presencia de los guajiros, caracterizándolos a partir de la violencia que imprimían a la relación con quienes entraban en su territorio; concebido como espacio vital. La opinión de Appun sobre estos pueblos era recurrentemente de desaprobación ante sus acciones; no perdió oportunidad en traslucir lo que él denomina “salvajismo” (Appun, 1961, p. 306); tema que ameritaría una discusión aparte sobre la postura de este viajero. Sin embargo, se resalta cómo este autor centró su razonamiento en un marco comparativo con otros pueblos de América, lo que hace que se amplíe su mirada sobre el indígena venezolano más allá del Atlántico. En su obra *En los Trópicos* (1871) describe:

En la costa del golfo, cerca de Maracaibo hasta el río Hacha en Nueva Granada, vive la tribu salvaje de los indios guajiro; se distinguen de los otros indios de la América del Sur tropical por poseer caballos excelentes y por ser buenos jinetes. (Appun, 1961, p.306)

A la par señala:

Igual a las tribus comanche de Nuevo México, los araucano y pehuenche y los guaycuro y guaraní en las Paraná, pasan el mayor tiempo vagando en sus caballos y cazando, y a la vez son excelentes marineros y pescadores. (Appun, 1961, p.307)

Appun refiere una participación interesante de los indígenas como grupo humano en el contexto de la dinámica republicana del siglo XIX. El viajero hace referencia a cómo “en la guerra marítima tan corta del general Páez contra el presidente Monagas, prestaron en los barcos del primero

extraordinarios servicios como prácticos”, sin dejar de lado su carácter y su belicosidad (Appun, 1961, p.307). Igualmente, hace referencia a la riqueza de los guajiros, la cual se componía de ganado vacuno y caballar, lo que les permitía vender carne de res y caballos “a los venezolanos”, dentro de la dinámica comercial de la época. En sus palabras:

Varias veces en la semana se puede ver en Maracaibo guajiro que, además de un número de caballos bellos, tienen también a la venta en el mercado pescado seco, riendas coriáceas para caballos, bellamente tejidas, sogas, etc.; pero no deben ir a la ciudad nunca más de diez o doce hombres”. (Appun, 1961, p.307).

Uno de los testimonios de mayor interés presentes en la obra de este autor, tiene que ver con la referencia a las formas “jeroglíficas” encontradas en el centro del país (figura 6). En San Esteban señaló la existencia de unos “dibujos, grabados en la piedra a una profundidad de media pulgada” que representaban, por lo general, “serpientes y otras formas de animales, figuras humanas, cabezas y líneas espirales” toscas, distintos a los vistos posteriormente por él tanto en Guayana como en el Esequibo y Rupununi (Appun, 1961, p.84). La denominada “piedra de los indios” era un bloque de granito grande que se encontraba junto al camino “adornado con escritura ideográfica de los indígenas que vivían allí en tiempos de la conquista”. (Appun, 1961, p.83)



Figura 6. Carl F. Appun. “La piedra de los indios. Jeroglíficos antiguos de indios en una roca de gneis entre San Esteban y Campanero, en el camino de puerto Cabello a Valencia. (Copiados fielmente por el profesor doctor Hermann karsten)”

Fuente imagen: Karl Ferdinand Appun. (1961). En los trópicos. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Biblioteca.

En otras partes del país, el viajero da cuenta de otros grupos aborígenes que despiertan gran interés en su recorrido. Appun aprovechó la oportunidad, en su paso por el Orinoco, de visitar el “establecimiento de los Caribe taguache” (figura 7), situada a la orilla izquierda de la desembocadura del río Mamo. En este punto refiere:

El cacique del establecimiento de los Caribe era un zambo fuerte, lo que es raro entre los indios, que son muy preocupados por el origen y la pureza de su sangre [...] Algunas mujeres desnudas, provistas sólo de guayuco estaban ocupadas en hacer grandes envases de barro, lo cual era la ocupación más importante de la tribu; se esmeran tanto en ella que esos envases son muy solicitados en Ciudad Bolívar.

Prescindiendo de un trozo de salemportes que los hombres tienen amarrado por las caderas, ellos están desnudos también o envuelven pintorescamente su cuerpo con un trozo de salemportes muy largo y angosto. (Appun, 1961, p.359)

Estos testimonios permiten advertir elementos que valoraban los saberes de la mujer indígena y su significación en el colectivo, con su dedicación a la elaboración de cerámica de utensilios de uso doméstico, de índole comunitaria, confeccionada con la greda extraída de los alrededores y técnicas consuetudinarias aferradas a su cosmovisión (Samudio, 2010). En este caso el viajero apreció el trabajo ceramista de la indígena como una actividad primordial de la comunidad. Además, delineaba los saberes de los sectores campesinos expresados con sencillez y con el uso de algunos términos de origen indígena, del viejo castellano y creado en su vivencia cotidiana las viviendas indígenas en un contexto natural que las contiene de manera consustancial y no asilada.

Karl F. Appun es un autor que hay que leer con atención ya que permite reconocer aspectos significativos en la escritura viajera: 1. Interés por las regiones americanas; 2. Valoración del paisaje donde prevalece más el interés por la grandilocuencia de la vida vegetal y la corografía; 3. Una perspectiva que no omite prejuicios dentro de una perspectiva civilizatoria y que examina lo humano desde una valoración calificativa, con apreciaciones estéticas y estereotipos europeos. No obstante, muestra elementos que hacen posible examinar aspectos naturales y culturales dentro de un proceso histórico complejo que pone en diálogo la escritura y la imagen subjetiva con lo ecuánimemente histórico.



Figura 8. Carl F. Appun. Taguache. Establecimiento caribe en el Orinoco. Fuente imagen: Karl Ferdinand Appun. (1961). En los trópicos. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Biblioteca.

### 3. Breves descripciones del indígena venezolano en los testimonios de J.M. Spence y H.C. Franzius

Otra muestra de cómo fueron observados los indígenas por los viajeros en la segunda mitad del siglo XIX, se registra en los testimonios del viajero, pintor y escritor inglés James Mudie Spence y del viajero y comerciante alemán Heinrich Franzius. En el caso de Spence, se reconoce “algunas tribus de los Caribes, ahora un pueblo apacible e inofensivo, muy diferente a sus ancestros guerreros” (Spence, 1878, Vol. I, p.90). Su testimonio da cuenta de cómo “eran tan civilizados” como los concejales, aunque no podía entender su lengua. Estos le recordaban “los pieles rojas” que conoció en las proximidades del río Colorado en Arizona. En su obra *La tierra de Bolívar: o, guerra, paz y aventura en la república de Venezuela*, además de las alusiones a los relatos y mitos de origen, destaca como:

...los caribes están desapareciendo gradualmente ante la influencia del ‘hombre blanco’. Inclinandose ante el poder irresistible de la espada ‘espiritosa’ de aniquilación, falsamente denominada, en demasiados casos, civilización, se vuelven menos bárbaros a medida que disminuye su número. Según sus propios relatos, sin embargo, siguen siendo las tribus más grandes de todo el Orinoco. (Spence, 1878, Vol. I, p.92)

El viajero no pierde la oportunidad de destacar cómo a “los indios caribeños siempre se les ha atribuido una fiereza que en la actualidad no poseen”, ya que en ese momento se asemejaban más “a sus hermanos blancos”. Por otro lado, “las damas de la tribu, al igual que sus hermanas más bellas, muestran mucho más de sus encantos personales que sus amos” (Spence, 1878, Vol. I, p.94), sin aprecio por las comodidades de la vida europea.

Mudie Spence revela, desde la óptica europea, que las mujeres eran como “bestias de carga” a diferencia del “jefe de la casa”, quien vestidos con finas plumas y con “paso marcial”, avanzaba “en toda la gloria de su virilidad en la retaguardia” (Spence, 1878, Vol. I, p.94). A sus ojos, la mujer transportaba sus bienes “en una cesta de forma cónica sostenida por una banda que pasa sobre su frente” (Spence, 1878, Vol. I, p.94); y si había niños demasiado pequeños, los cargaba en una segunda cesta colgada sobre

su espalda. De los “Indios Caribes en Anzoátegui” dejó el autor una ilustración expresiva en la que destacaba su cuerpo, atavío, sentido grupal, materialidad y relación con la naturaleza (figura 9).



GROUP OF CARIBE INDIANS.

Figura 9. Ramón Bolet Peraza. “Indios Caribes en Anzoátegui” (1837).

Grabado de Paterson, Inglaterra, (1876).

Fuente: James Mudie Spence (1878), p.91.

En relación con el comerciante hanseático H.C. Franzius, quien arribó a América en 1882 y tuvo referencias de estas expresiones desde el principio, es decir, antes de enrumbarse por el Orinoco y tener contacto con los afluentes que lo llevarían en un viaje lleno de peripecias por tierras colombianas, los expedicionarios ya lo habían alertado respecto al desafío que simbolizaba dicha travesía debido a la presencia de los pueblos que habitaban las profundidades de esta parte de Sudamérica:

En Trinidad conocí al Sr. Ramón Real, quien operaba la mayor empresa en Orocué. En esa ocasión me contaron de los largos viajes por lancha y del peligro que significaba atravesar el territorio de los salvajes Guahibos. Pero esto no me hizo desistir del viaje. (Franzius, 2002; p.33).

El recorrido de Franzius por tierras venezolanas hasta Colombia le permitió observar la presencia indígena cercana a los ríos. Los viajes descritos en su trabajo *Hacia el Oeste*, permiten apreciar cómo era el encuentro, en gran medida violento, con las culturas aborígenes que habitaban las entrañas del territorio, así como cuál era la mirada valorativa que tenían de ellos los comerciantes extranjeros. La descripción hecha por el hanseático entrelaza los territorios al sur de esta parte del continente y permite subrayar cómo durante los viajes por estas latitudes se encontraban a su paso “grupos de indios”:

Los indios más pacíficos de esta región no poseían curiaras y usaban gruesas cañas para fabricar balsas con capacidad para tres hombres. Se acercaban a nuestras curiaras sin tocarlas, pero siempre adoptamos una actitud amenazante.

Durante el verano los indios están cerca de los ríos donde encuentran abundancia de tortugas y huevos de caimán que les encanta comer. Acostumbran quemar bosques enteros para expulsar y matar a los animales y algunas veces el horizonte parece un mar de fuego. Consumen grandes lagartos, culebras, ciervos, monos, dantas sin desestimar el caimán, cuando lo pueden cazar, y a los caimanes recién nacidos se los comen completos. Dentro del río vive una rica fauna. (Franzius, 2002, p.77)

Una parte de los relatos de estos viajeros denotan un recurrente desdén por los indígenas con los cuales se tranzas relaciones de intercambio o se les solicita participación en las expediciones; un hecho que no debe pasarse por alto. Sin embargo, más allá de la percepción de lo “salvaje” que apuntan estos viajeros al franquear esta parte del continente, se hacen alusiones a los fenotipos, la concepción de lo comunitario y la destreza manual, tanto de mujeres como de hombres, en un contexto natural que pareciera mostrar las distintas edades de la humanidad.

#### 4. El Orinoco y la imagen indígena de Auguste Morisot

Rumbo a San Fernando de Atabapo, es posible rastrear las noticias de los viajes exploratorios de los expedicionarios franceses Jean Chaffanjon y Aguste Morisot, quienes buscaron las fuentes del Orinoco con espíritu de aventura y ansias denodadas (Morisot, 2002). Por esta misma época, también se pueden situar a los condes Ermanno Strandelli y Orsi De Mobello, interesados por hacer incursiones a las fuentes del gran río y realizar observaciones sobre esta parte de Venezuela, con el cometido de documentar lo más fielmente posible la flora y la fauna del Orinoco. Con Chaffanjon se vive toda una odisea exploratoria que tuvo repercusiones en Europa, y con Morisot, ilustrador oficial de la expedición de 1886-1887, es posible reconocer no solo el contexto natural avistado, sino alcanzar una aproximación a lo cultural en su carácter más profundo, tanto en relación a la identidad y la situación del indígena a finales del siglo XIX, como en la representación de los rostros que integraban la historia viva del Orinoco.

A partir de su diario y su obra pictórica, Morisot da cuenta de los distintos matices de la región explorada, donde la presencia del “indio”, el “negro” y el “criollo”, así como del europeo en su multiplicidad, se hacía presente en el contexto republicano. Llama la atención los rasgos del perfil del “capitán Pedro”, identificado como un indio Baré, quien quedó referenciado dentro de una obra en grafito sobre papel en el Rancho Cibirima en el Amazonas venezolano el 22 de diciembre de 1886 (figura 10).



Figura 10. El capitán Pedro.  
Fuente: Fundación Cisneros. Auguste Morisot.  
Un pintor en el Orinoco 1886-1887. Caracas:  
Planeta. Caracas: Planeta, 2002, p. 74.

A lo largo de la travesía, el “pintor del bosque” acopió notas importantes acerca de los individuos que hacían vida en la región, tomándose el tiempo para retratar los rostros de quienes hacían posible los desplazamientos de los viajeros (figuras 11 y 12). Así, se encontró en el Orinoco con una variedad de personas que formaban parte más activa del sistema comercial, hombres y mujeres integrados a una sociedad venezolana emergente: militares, hacendados, comerciantes, marineros e indígenas, algunos de ellos registrados como testimonio artístico en su encuentro con esta parte de la sociedad americana. Según el viajero francés:

Antes que nuestros marineros regresen a sus tribus, hago el retrato a la sanguina del timonel, Nicasio Tumaki, cara de inteligente indio Baniva, tribu del Alto Atabapo. Menos envilecida que las otras, es una raza fuerte, dulce, inteligente y valiente. Entrenados desde niños a vivir del río, son excelentes marineros, deseosos de mezclarse a la civilización, pero desgraciadamente, explotados por los mercaderes que los emplean, están descontentos y Tumaki me confiesa que a pesar de lo que le gusta vivir en el río, él y los suyos se retiran a vivir en su tribu para dedicarse a la confección de chinchorros, y evitar ser maltratados, mal pagados y mal alimentados. (Morisot, 2002, pp.296-297)



Figura 11. Popurito.  
Indio Guahibo

Fuente: Fuente: Fundación Cisneros (2002). Morisot, Auguste. Un pintor en el Orinoco 1886-1887. Caracas: Planeta



Figura 12. Nicasio Tumaki.  
Indio Baniva

Fuente: Fundación Cisneros (2002). Morisot, Auguste. Un pintor en el Orinoco 1886-1887. Caracas: Planeta.

Por consiguiente, tanto hombres como mujeres formaban un escenario que, más allá de las subjetividades de Auguste Morisot y sus concepciones estereotipadas, dan cuenta de un país que mostraba distintos niveles de hibridez cultural y diversidad social. Las comunidades indígenas de la región se integraban a una dinámica que entrelazaba distintos aspectos históricos, geoculturales, demográficos y socioeconómicos. Es evidente que el autor reconoció la distancia social que había entre la gente de esta región y aquellos grupos económicamente más portentosos; lo que situaba a las comunidades indígenas en la franja de los menos favorecidos por la política nacional.

El explorador francés dejó testimonio de la presencia de una serie de individuos que formaban parte de la realidad sociocultural de una época asociada con los viajes, sus descripciones dieron cuenta de cómo a nivel microhistórico se tejían relaciones entre el extranjero y los criollos, y cómo el viajar permitía reconocer las diferencias demográficas y culturales de un país con formas de vida diferentes y maneras distintas de percibir el mundo.

De esta manera, cada viaje revelaba la profundidad de las articulaciones en el cual el comercio jugaba un papel significativo. La destreza de actores como Nicasio Tumaki, tripulante de la piragua que trasladó a Morisot desde Caicara a San Fernando de Atabapo, se fraguaba en el marco de una realidad geográfica y cultural que variaba dependiendo de cada región. No escapó de la mirada del viajero la imagen de la mujer indígena (figura 12), quien desempeñaba un rol significativo en la región, participando en el sostenimiento de la comunidad y en los procesos particulares del territorio en el marco del mosaico geocultural del país. La representación realizada por el artista francés de una india guahiba “tranzando hojas de palmera”, no solo refrenda la laboriosidad femenina sino y al igual que en la cerámica, la necesidad que tenían de confeccionar utensilios de todo tipo con el fin de cubrir las necesidades cotidianas, familiares y del grupo al que pertenecía.



Figura 13. India Guahiba tranzando hojas de palmera. Dibujo de Augusto Morisot. Grafito sobre papel.

Fuente imagen: Auguste Morisot (2002). Un pintor en el Orinoco. 1886 -1887. Bogotá: Planeta/Fundación Cisneros.

Además, la ilustración permite advertir formas de vestir, posturas y edades que responden a los grados de “hibridismo cultural” (Burke, 2013) al que habían estado sujetas esas generaciones. Este hecho se suma a otro motivo testimonial: la cerámica indígena (figura 13), la cual era una clara manifestación cultural de estos pueblos, misma que merecía ser registrada por su valor utilitario e intrínseco, lo que da cuenta que Morisot no solo puso su mirada en el paisaje natural que bordeaba el Orinoco, sino también en los aspectos culturales de los pueblos que conseguía a su paso.

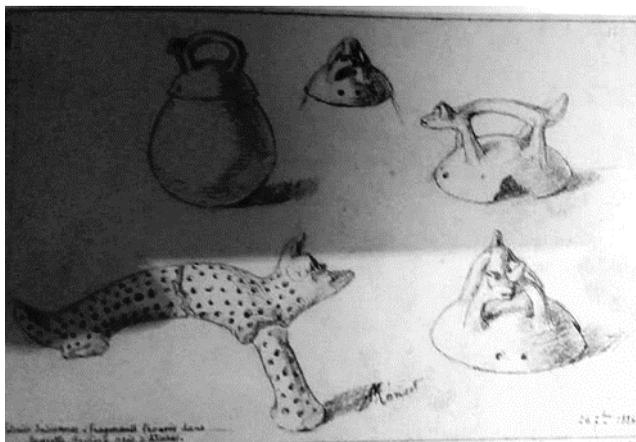


Figura 14. Vasijas indígenas y fragmentos encontrados en la gruta Arvina cerca de Atures.

Dibujo de Auguste Morisot. Grafito sobre papel.

Cerca de Atures, estado Amazonas, Venezuela, 26 de septiembre de 1886.

Fuente imagen: Auguste Morisot (2002). Un pintor en el Orinoco. 1886 -1887.

Bogotá: Planeta/Fundación Cisneros.

Más allá de Morisot, cabe señalar que el advenimiento de la República tuvo muchos bemoles para el indígena, ya que en la nueva forma de orquestar “lo nacional” la escala de valores no desapareció sino que cambió de tonalidad, lo que significó mantener al indígena en un estado subalterno. Posterior a la Guerra Federal (1859-1963) las poblaciones indígenas “libres” fueron, si se quiere, aún más segregadas al punto de la marginación (figura 14). Según Pedro Cunill Grau:

Tanto en la Guajira como en los Llanos, Delta del Orinoco, Guayana y Amazonas los indígenas libres son mantenidos en la periferia del poblamiento criollo observándose una notoria contracción de los pueblos misionales... Además, cada pueblo de indígenas reducido se convierte en un foco de atracción de población criolla... muchos de los indios que ya residían en dichos pueblos y que iban construyendo hábitos de sociabilidad, los han abandonado, internándose de nuevo en las selvas... Igualmente grave fue la retracción y expoliación del poblamiento indígena que vivía en sus resguardos y pueblos enclavados en microrregiones de

poblamiento criollo consolidado, pues la legislación republicana en este periodo no protegió a estas comunidades ni a sus tierras; así, la mayoría de los pueblos de resguardos indígenas pierden rápidamente gran parte de su expresión territorial, transformándose sus tierras en propiedades individuales enajenables, lo que posibilitó un acceso a su tenencia de parte de criollos, lo que acentuó la mestización y la pérdida de identidad. (Cunill, 1987, Tomo II, p. 982-985)

Tal vez sea el escenario orinoquense el que mejor expresa esta realidad. La portuaria Ciudad Bolívar, beneficiaria de las transacciones comerciales y de los circuitos de mercancías provenientes de los llanos y el occidente, al tener como eje de movilidad la red hidrográfica natural más prominente del país, sirvió de centro nodal para el intercambio y, por ende, de una ocupación efectiva del territorio. Esto hizo que con el tiempo se observara con más amplitud la diferencia entre una sociedad criolla emergente, que situó al indígena en ambientes formales, alejados del poder central, para afianzar su defensa de lo nacional, con incidencia en el desarrollo de estos grupos humanos (Figura 14); un fenómeno que tiene sus repercusiones en la actualidad.



Figura 15. Guaraunos

Fuente imagen: Jules Nicolas Crevaux. *Voyage dans l'amérique du sud*. París: Librairie Hachette Et Cie., 1881, p.605. <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7915>

## **A modo de conclusión**

En este trabajo se examina a modo de muestrario el significado que tiene la relectura de los testimonios escritos y artísticos de viajeros que visitaron Venezuela en el siglo XIX. Sin duda, este ejercicio constituye un campo amplio que puede llevar a la elaboración de trabajos más extensos con el reconocimiento de la importancia de la investigación histórica (Aróstegui, 2001); no obstante, en el marco de esta investigación convino hacer énfasis en tres aspectos fundamentales: el estudio de las fuentes documentales editadas para obtener otras lecturas del aspecto indígena en el siglo XIX, el enfoque historiográfico histórico-cultural como perspectiva de análisis que permite obtener una mirada de conjunto del problema estudiado (Burke, 2006) y la posibilidad de aportar elementos al debate sobre el conocimiento del mundo indígena venezolano en el contexto de América del Sur, al situar los testimonios de viaje en el marco de los estudios históricos y culturales latinoamericanos y revalora los repertorios de los libros de viajes (Bas, 2007).

El siglo XIX y sus repercusiones en el XX representan un proceso complejo que debe ser analizado con el fin de comprender los entresijos de la construcción y consolidación de Venezuela como país independiente, fundamentalmente a partir de 1830. No obstante, este proceso no solo es político y económico, sino que exige prestar atención directa a la Venezuela que se fragua en las entrañas socioculturales de un país desconocido por los “arquitectos” del proyecto nacional. Como se puede notar en los trabajos de Agustín Codazzi, para poder construir “lo nacional” se debía conocer a profundidad la geografía y la historia de los territorios que constituían el novel país. Ello implica cambiar el enfoque positivista dominante hacia una historia pluridimensional (Cuevas, 2002).

Los viajes del siglo XIX, al recoger datos integrados y representaciones visuales de la Venezuela ignota, ofrecen al historiador de hoy una aproximación a las regiones, tanto en su conformación natural como cultural, con particularidad en el accionar económico (Izard, 1969). La mirada foránea y pasajera del viajero, subjetiva y vivencial, no debe ser desvalorizada en el marco de la historiografía; por el contrario, la bibliografía de viajes debe ser puesta en la centralidad de los debates

históricos culturales con el objetivo de obtener distintos puntos de vista respecto a la realidad decimonónica venezolana (Venegas, 1973).

Finalmente, en estos testimonios hay un entrelazamiento que envuelve lo tradicional con los proyectos republicanos y la idea de modernidad, presentes en una etapa de la historia venezolana donde la búsqueda de la identidad fue un tema complejo debido a su mosaico cultural. Es por ello que al revalorizar los testimonios de viaje, se subraya la posibilidad de recorrer el continente con una mirada escudriñadora de esa realidad, la cual merece ser escrutada desde el presente.

## **Bibliografía**

ARÓSTEGUI, J. (2001). *La Investigación histórica. Teoría y Método*. Barcelona, España: Crítica.

APPUN, K. F. (1961). *En los trópicos*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca.

ÁVILA-NÚÑEZ, J. Y BARRIOS, J. (2021). Exploradores alemanes en los Andes venezolanos: Karl Moritz y Ferdinand Bellermann en Mérida (1844-1845). *Llull. Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, 44(89), 71-98.

BARRIOS, J. (2015). Importancia de la obra de Ferdinand K. Bellermann (1814-1889) para los estudios histórico-culturales de los Andes venezolanos. *Procesos Históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 28(14), 154-169.

CALZADILLA, P. (2000). “De cómo pueden ser criollos los discursos de los viajeros extranjeros del siglo XIX”. En J. Á. Rodríguez (Comp.). *Visiones del oficio. Historiadores venezolanos en el siglo XXI* (pp. 565-573). Caracas: Academia Nacional de la Historia.

\_\_\_\_\_. (1989). Acerca de la crítica a la fuente de viajeros del siglo XIX. *Tierra Firme. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 38(1).

BAS, N. (2007). Los repertorios de libros de viajes como fuente documental. *Anales de Documentación. Revista de biblioteconomía y documentación*, 10, 9-16.

BELLERMANN, F. (2007). *Diarios venezolanos 1842-1845*. Caracas: Galería de Arte Nacional (Traducidos por Nora López).

BURKE, P. (2013). *Hibridismo Cultural*. Madrid: Akal.

\_\_\_\_\_. (2006). *¿Qué es la Historia Cultural? Barcelona-España: Paidós*.

\_\_\_\_\_. (2001). *Visto y no visto: el uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona-España: Crítica.

BÁRCENA, A. (2014). “Prologo”. *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Santiago de Chile: CEPAL, ONU.

CODAZZI, A. (1840). *Atlas físico y político de la República de Venezuela*. París, Francia: Lith. De Thierry Freres. Recuperado de: [https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/atlas-fisico-y-politico-de-la-republica-de-venezuela--0/html/ff6060ac-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_3.html](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/atlas-fisico-y-politico-de-la-republica-de-venezuela--0/html/ff6060ac-82b1-11df-acc7-002185ce6064_3.html)

\_\_\_\_\_. (1841). *Resumen de la Geografía de Venezuela*. Paris, Francia: H. Fournier y compia. Recuperado de: [https://www.google.co.ve/books/edition/Res%C3%BAmen\\_de\\_la\\_geograf%C3%ADa\\_de\\_Venezuela/fY5TAAAcAAJ?hl=es&gbpv=0](https://www.google.co.ve/books/edition/Res%C3%BAmen_de_la_geograf%C3%ADa_de_Venezuela/fY5TAAAcAAJ?hl=es&gbpv=0)

CREVAUX, J. (1881). *Voyage dans l'amérique du sud*. París, Francia: Librairie Hachette Et Cie. Recuperado de <https://archive.org/details/voyagesdanslamer00crev/page/n7/mode/2u>

CUEVAS, L. (2002). De la Historia unidimensional a la historia pluridimensional. *Ensayo y Error. Revista de educación y ciencias sociales*, 23, 27-40.

CUNILL, P. (1987). *Geografía del poblamiento venezolano del siglo XIX*. Caracas: ediciones de la Presidencia de la República.

DE BLAY, M. L. (1964). Contribución a la Bibliografía de Viajes y Exploraciones de Venezuela, Caracas: Escuela de Biblioteconomía y Archivos de la Facultad de Humanidades y Educación de la U.C.V., (Serie Bibliografía Temática I. Colección Geografía 1).

DE HUMBOLDT, A. (1956). Viaje a las regiones equinociales del nuevo continente. Tomo II. Caracas: Biblioteca Venezolana de Cultura, Colección viajes y naturaleza (traducción de Lisandro Alvarado). Recuperado de: [https://info-biblioteca.mincyt.gob.ve/wp-content/uploads/2023/01/viaje\\_a\\_las\\_regiones\\_equinociales\\_tomo\\_ii\\_humboldt\\_0.pdf](https://info-biblioteca.mincyt.gob.ve/wp-content/uploads/2023/01/viaje_a_las_regiones_equinociales_tomo_ii_humboldt_0.pdf)

FRANZIUS, C.H. (2002). Andanzas de un hanseático. Venezuela y Colombia 1880-1900. Caracas: Oscar Todtmann Editores.

GAN. (2005). Diccionario Biográfico de las Artes visuales de Venezuela. Caracas: Fundación Galería de Arte Nacional; Fundación Cisneros. <https://gandifusioneducativa.files.wordpress.com/2017/09/2005-diccionario-biografico-de-las-artes-visuales-en-vzla.pdf>

GOERING, A. (1962). Venezuela El Más Bello País Tropical. Mérida-Venezuela: Universidad de Los Andes. Traducción de María Luisa G. De Blay. <https://www.google.co.ve/books/edition/Venezuela/zyPVAAAAMAAJ?hl=en&gbpv=1&dq=anton+goering&printsec=frontcover>

IZARD, M. (1969). La Venezuela del café vista por los viajeros del siglo XIX. Caracas: Fundación Boulton.

MORISOT, A. (2002). Diario (1886-1887). La apasionante exploración de dos franceses a las fuentes del Orinoco. Bogotá: Planeta/Fundación Cisneros.

\_\_\_\_\_. (2002). Un pintor en el Orinoco. 1886 -1887. Bogotá: Planeta/Fundación Cisneros.

MUDIE, J. (1966). La tierra de Bolívar: o, guerra, paz y aventura en la república de Venezuela. Caracas: Banco Central de Venezuela.

\_\_\_\_\_. (1878). *The land of Bolivar or war, peace, and adventure in the republic of Venezuela*. London: Sampson Low, Marston, Searle, & Rivington, Two volumes.

PINO, E. Y CALZADILLA, P. (1992). *La mirada del otro. Viajeros extranjeros en la Venezuela del siglo XIX*. Caracas: Fundación Bigott.

RODRÍGUEZ, J. (1999). *Viajeros alemanes a Venezuela en el siglo XIX*. *Akademos*, 2(1), 89-11.

ROJAS, J. (2007). Una apreciación crítica del modelo trizonal de Humboldt-Codazzi en la geografía de Venezuela. *Procesos Históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 12, 75-90.

SAMUDIO, E. (1993). *Las haciendas jesuíticas de las misiones de los llanos del Casanare, Meta y Orinoco*. San Cristóbal (Venezuela): Universidad Católica del Táchira.

\_\_\_\_\_. (2010). *La cerámica de la luna de Miguel Acosta Saignes*. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 16(1), 187-198.

\_\_\_\_\_. (2021). “La propiedad comunal indígena en Venezuela. El caso de San Juan de Lagunillas”. En Escobar, O. (Coord.). *La América indígena decimonónica desde nueve miradas y perspectivas* (pp.293-289). Buenos Aires: Prometeo Libros.

STRADELLI, E. Y MOMBELLO, O. (1991). *Expedición a las fuentes del Orinoco (1887-1888) / Apuntes de un viaje y observaciones sobre Venezuela (1883-1899)*. Caracas: Fundación de Promoción Cultural de Venezuela. Colección Viajeros y Descripciones.

ROHL, E. (1948). *Exploradores Famosos de la Naturaleza Venezolana*. Caracas: Tipografía El Compás.

VENEGAS, P. (1973). *Viajeros a Venezuela en los siglos XIX y XX*. Caracas: FHEUCV, 1973.

***CULTURA Y CONFLICTO EN EL PUEBLO WAYUU.  
REVISION DE FUENTES  
CULTURE AND CONFLICT IN THE WAYUU PEOPLE.  
SOURCES REVIEW***

*Carmen Laura Paz Reverol<sup>1</sup>*

*María Dolores Fuentes Bajo<sup>2</sup>*

**Resumen:** El presente trabajo se inscribe en una línea de investigación cuyo objetivo es el acercamiento a la cultura Wayuu a través de diferentes modalidades de fuentes. En este sentido se propone la revisión a la luz de las categorías de cultura y conflicto de algunas fuentes fílmicas sobre el pueblo wayuu, en concreto, de la producción fílmica de la directora venezolana Patricia Ortega.

**Palabras clave:** Cultura wayuu, cine venezolano, Patricia Ortega

**Abstract:** The present work is part of a line of research whose objective is to approach Wayuu culture through different sources. In this case we propose a review in light of the categories of culture and conflict, of some films dealing with the Wayuu people, specifically several works produced by the Venezuelan director, Patricia Ortega.

**Key words:** Wayuu culture, Venezuelan cinema, Patricia Ortega

---

<sup>1</sup> Profesora emérita de la Universidad del Zulia, Venezuela. Presidenta de la Asociación Venezolana de Antropología. Presidenta de la Fundación Indígena Lumaa. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1201-2223>. Correo electrónico: [carmen.paz@fec.luz.edu.ve](mailto:carmen.paz@fec.luz.edu.ve)

<sup>2</sup> Profesora Titular de Universidad. Colaboradora Honoraria de la Universidad de Cádiz, España. Grupo de Investigación Cine y Letras, Estudios Transdisciplinarios sobre el Arte Cinematográfico PAI HUM 870 de la Universidad de Granada, España. ORCID:<https://orcid.org/0000-0003-3671-1333> Correo electrónico: [mdolores.fuentes@uca.es](mailto:mdolores.fuentes@uca.es)

## 1. Una Línea de Investigación

El trabajo que llega ahora a manos del lector se incluye en un campo temático en el que venimos trabajando desde hace ya algunos años, casi una década, y cuyo propósito es estudiar el complejo y rico mundo indígena wayuu desde diferentes vertientes. Nos hemos valido para ello de fuentes tanto históricas como fílmicas o literarias, lo que ha enriquecido nuestra productiva labor a lo largo del tiempo. Estudiar la cultura wayuu a la luz de fuentes tan distintas nos ha aportado una lectura de la misma realidad con matices diferentes y complementarios, especialmente las fílmicas, consideradas muchas veces de interés secundario.

La valoración de las fuentes fílmicas forma parte de nuestra historia personal y académica. Podemos remontarnos, en este sentido, a veinte años atrás, si pretendemos hablar con propiedad de la génesis de nuestro binomio académico. Efectivamente, a finales del año 2000, coincidiendo con un taller de cine que se realizó en la ilustre Universidad del Zulia, gracias a la invitación de la antropóloga y profesora de aquella institución, Nelly García Gavidia, tuve la oportunidad de conocer a la coautora del presente trabajo, una jovencísima investigadora wayuu, por aquel entonces Docente becaria en formación.

En un principio, nuestra colaboración se centró en la docencia, es así como tuve el honor de invitarla a la Universidad de Cádiz para que dictara charlas a nuestros alumnos del Grado de Historia, especialmente en el periodo comprendido entre los años 2009 y 2016.

Desde el año 2017 hasta la fecha, nuestras actividades no solo han continuado, sino que se han incrementado, si bien de una manera distinta. En el análisis de las fuentes fílmicas tuvimos un primer periodo centrado en la filmografía realizada sobre la vida del libertador Simón Bolívar. En un segundo momento y casi paralelamente iniciamos el estudio de la temática de cine wayuu. Es así como nuestras primeras colaboraciones ven la luz en dos libros coordinados en 2019 y 2022 por Óscar Lapeña Marchena (“El cine va de viaje” y “Pantallas en guerra”), publicados por la universidad Paris Sud y la Universitat Autònoma de Barcelona, respectivamente, donde somos responsables de dos de sus capítulos. Por citar otros ejemplos, mencionar la revista Dos Puntas que en 2020 y 2021

ha editado artículos de nuestra autoría. Igualmente, puede subrayarse que en cuatro reuniones científicas hemos debatido sobre las particularidades del cine venezolano, especialmente el elaborado por realizadoras wayuu. Estas colaboraciones, por otra parte, han tomado la forma, unas veces, de artículos para revistas científicas mientras, otras, se han convertido en capítulos de libros.

En esta ocasión nos enfocaremos en la filmografía de Patricia Ortega; en concreto, trataremos de rescatar unos años muy concretos de la producción de esta directora venezolana en los que mostró un interés especial en plasmar con su cámara todo lo referente al mundo wayuu.

## **2. Cultura y Conflicto**

La filmografía de Patricia Ortega será analizada a partir de las categorías de cultura y conflicto. La cultura es un proceso de creación y recreación humana continua y dinámica que expresa la relación entre las personas y de éstas con el entorno en el cual se encuentran inmersas. La cultura la construye el grupo social, abarca el conjunto de creencias, saberes, comportamientos y prácticas. Están presentes los valores que un grupo social establece como deseable basado en el conjunto de normas, que distinguen las que no están previstas en la cultura del grupo. La cultura tiende a la preservación, a la continuidad, al desarrollo de la vida comunitaria en contraposición al conflicto que trastoca la dinámica de ésta.

El conflicto en el pueblo wayuu se ha suscitado por diversas causas relacionadas con las problemáticas y conflictos que históricamente han acontecido en la Península de la Guajira. En el periodo de la conquista y colonización esta sociedad resistió a todas las tentativas del Estado Español de subyugarla y dominarla, para lograrlo se apropió de elementos como las armas de fuego y el ganado, lo que le permitió crear estrategias de defensa frente a los intentos de imposición. En la República hasta finales del siglo XIX también la sociedad wayuu ha vivido una dinámica caracterizada por la defensa de su modo de vida y costumbres y la relación con los otros, no indígenas, propició un sinnúmero de conflictos que impidieron el avance de las medidas de los estados-nación y el establecimiento de poblados

criollos. Sin embargo, los intercambios comerciales fueron el punto de contacto entre los wayuu, autoridades y vecinos no indígenas. (Paz Reverol, C. 2017)

El sistema sociocultural wayuu en su existencia ha estado constreñido (como de hecho lo están todos los sistemas socioculturales) tanto por las condiciones y las contradicciones internas (históricas, políticas, económicas, tecnológicas, culturales) lo que le ha permitido autodefinirse como wayuu, defender su autonomía, mantenerse y reafirmarse en el transcurso del tiempo debido a las condiciones externas que le asaltan e impuestas por el mundo exterior, en este caso –principalmente-, los dos Estados-Nación donde está ubicado su territorio y al que han tenido que integrarse. Hay una serie de factores que han afectado la dinámica sociocultural de los wayuu, el contrabando, el narcotráfico y el conflicto armado colombiano. (Puerta Silva, 2020)

En cuanto al conflicto armado, se menciona la masacre de Bahía Portete en el año 2004. Salamanca (2015) señala que esta fue perpetrada por el bloque norte de las AUC y aporta evidencias de la complicidad del ejército colombiano. Esta masacre quebrantó y desestabilizó la vida comunitaria de los wayuu en cuanto a sus valores y principios consuetudinarios, debido al ataque a mujeres wayuu; esto generó un impacto profundo, resultando el desplazamiento forzado de muchas personas.

### **3. Patricia Ortega, nuestra realizadora**

Comenzaremos con unas notas biográficas de esta directora de cine de Venezuela, fijándonos después en su producción fílmica en general, para concluir con su visión de la realidad indígena.

De ella tenemos bastante información gracias a internet. Nacida en la ciudad de Maracaibo en 1977, tiene una sólida formación universitaria. Estudió, en este sentido, Comunicación Social en la universidad del Zulia, marchando después gracias a una beca a la Escuela de San Antonio de los Baños en la Habana y, con posterioridad, a Stuttgart, en Alemania, donde

tuvo ocasión de especializarse en Dirección de Cine y Televisión, y en Cine Documental, respectivamente.

Las primeras realizaciones de esta directora fueron cortometrajes, mientras que a partir de 2013 empezaron a estrenarse ya sus primeras películas.

Por lo que hace a los temas que preocupan a Patricia Ortega, señalaríamos que de forma preferente le interesa todo lo relativo a las mujeres, de hecho, la mayoría de sus largometrajes hablan de problemas que afectan a niñas y mujeres adultas, cuando no están directamente protagonizados por ellas. En este sentido, pensamos que son bastante clarificadoras unas declaraciones de la propia Patricia que explican de alguna forma este punto. Así hablaba en una entrevista de que su vida había girado siempre en torno a un mundo plenamente femenino y ponía de ejemplo la misma casa familiar donde se había criado, sin un referente masculino cercano.

Por otra parte, además de las mujeres en general, llaman su atención otros grupos de población, igualmente olvidados. Es el caso de los niños de la calle, los viejos, los migrantes, los indígenas y un largo etcétera de gentes que por su propia condición pueden tildarse de “invisibles” a los ojos de la sociedad, término resaltado con comillas por el que Patricia Ortega siente una especial predilección.

En este sentido podemos citar alguno de sus cortos, como el titulado “La boda de blanco” que gira en torno a dos ancianos de un asilo, que se ven convertidos en pareja. En el cortometraje “Al otro lado del mar”, rodado en Maracaibo, aborda la problemática de los niños de la calle, tema que aparecerá también posteriormente en una película suya. El último corto que vamos a citar tiene mucho que ver con su estancia en Alemania, donde lo rodó; su título es “Dos soles, dos mundos” y aborda aquí cuestiones relativas a la inmigración, tema que es muy importante en el país germano.

Siguiendo con nuestro análisis, se observa que, en realizaciones fílmicas de fecha posterior, Patricia Ortega, vuelve a fijarse en esos tipos humanos que son tan especiales para ella. En la película “Yo imposible”, de 2018, aborda la difícil cuestión de la identidad sexual, mientras que su última

película “Mamacruz”, estrenada en 2023 después de muchos avatares, tiene a una mujer anciana un poco peculiar de protagonista, pues termina rebelándose contra todo lo que le está prohibido, reivindicando su derecho a sentir y experimentar placer, a pesar de sus años y, sobre todo, de los convencionalismos castrantes de la sociedad que le rodea<sup>3</sup>. Pero avancemos un poco más pues tenemos información de que la realizadora tiene en proyecto la que será su última película “Nueve lunas”, que profundizará en la problemática de grupos injustamente excluidos, temática que en diferentes ocasiones aborda, como se ha visto, en su filmografía<sup>4</sup>.

#### 4. La cineasta Patricia Ortega y el mundo Wayuu

Atendiendo al carácter de este artículo, nos ha parecido oportuno destinar un lugar propio a la producción fílmica de Ortega en relación con la cultura wayuu.

Puede decirse que se trata de un vínculo importante y relativamente largo en el tiempo. Para ello debemos contar una historia de casi 10 años de duración, que se inicia aproximadamente en torno a 2005 y se alargaría hasta 2013. Patricia Ortega dirigirá entonces un par de cortos y un largometraje de ficción, que ponen en evidencia su conocimiento del mundo wayuu, y el respeto y admiración que siente por él. En los tres casos, la lengua hablada será el wayuunaikí, la lengua de los wayuu, completada con subtítulos en castellano para mejor comprensión del posible espectador.

Todo ello fue posible, indiscutiblemente, gracias a la estrecha relación de la directora maracucha con Miguel Ángel Jusayú y su familia durante todo este tiempo. Jusayú (1933-2009) fue un intelectual y filólogo

---

<sup>3</sup> Remitimos al lector a diferentes entrevistas realizadas a Patricia Ortega que se encuentran en internet: [diariodesevilla.es/ocio/mamacruz-patricia-ortega-kiti-manver\\_0\\_1690032010.html](http://diariodesevilla.es/ocio/mamacruz-patricia-ortega-kiti-manver_0_1690032010.html)  
Consultado en 10/09/2023

[latamcinema.com/entrevistas/patricia-ortega-directora-de-mamacruz](http://latamcinema.com/entrevistas/patricia-ortega-directora-de-mamacruz)  
Consultado en 10/09/2023

<sup>4</sup> <https://www.cinencuentro.com/2023/01/19/festival-de-sundance-entrevista-patricia-ortega-directora-mamacruz/>  
Consultado en 12/09/2023.

perteneciente a la etnia wayuu y autor de un importante diccionario de wayuunaikí. Pero lo que nos interesa señalar aquí se refiere al valioso papel que ejerció de mediador entre Patricia Ortega y las comunidades wayuu. En efecto, gracias a Miguel Ángel Jusayú, los wayuu mostraron su disposición a colaborar con la directora e incluso a hacer las veces de actores y actrices en sus producciones filmicas, cosa que no hubiera sido posible en otras circunstancias.

Profundizando en este último punto, señalar que la colaboración de Jusayú llegó al punto de convertirse en el protagonista principal de “El niño Shuá”, uno de sus cortos<sup>5</sup>, mientras su hija Gloria trabajó estrechamente con Patricia Ortega en el cortometraje titulado “Kataa ou Outaa” o, si se prefiere su traducción al castellano, “Vivir, morir”, asesorándola en su acercamiento a la compleja realidad indígena<sup>6</sup>; otro tanto haría con

---

<sup>5</sup> Ficha técnica de El Niño Shuá

Venezuela, 2005

Idiomas wayuunaikí y castellano.

Investigación y dirección, Patricia Ortega

Fotografía y cámara, Yanilú Ojeda

Sonido y mezcla, Josué Saavedra

Edición y musicalización, Sergio Curiel

Producción general, Edixson Caldera Serbiluz- Eglá Ortega. Fundacine- Siria Briceño. Portal “El Zulia en el tiempo”

Productora asociada, Eglá Ortega

Asistente de dirección y producción, traductora en rodaje, Leiqui Uriana Henríquez

Asistente de fotografía y cámara, Luis Ernesto Betancourt

Asistente de producción en La Guajira, Jean Carlo Montilla

Asistente de producción, Karina Flores (Maracaibo)

Segunda asistente de dirección, traducción de subtítulos, Claudia González

Administración, Beatriz Medrano

Fotografía fija, Juan Carlos Gotopo

Imágenes de archivo, Centro Audiovisual Escuela de Comunicación Social, Universidad del Zulia

Programa de Investigación “La región occidental en la formación del estado nacional en Venezuela patrimonio e identidad (Siglos XV-XX)”. Proyecto “Portal El Zulia en el tiempo” Universidad del Zulia- Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico (CONDES)

Serbiluz. Sistemas de Servicios Bibliotecarios y de Información, Biblioteca Central General Rafael Urdaneta. Consejo Nacional de la Cultura

<sup>6</sup> Ficha técnica de “Vivir Morir”

Venezuela, 2010

Duración, 1 hora 48 minutos

Idioma, wayuunaikí

Guion y dirección, Patricia Ortega

Jefe de producción y asistente de dirección, Gloria Jusayú

Producción, Centro Nacional Autónomo de Cinematografía, Mandrágora Films Zulia. En coproducción con Colección Zuliana Serie Audiovisual Universidad del Zulia, Fundacine, Mestizo Producciones.

posterioridad, en la película “El regreso”, donde fue asistente de dirección, al tiempo que aparecía como actriz también, interpretando el papel de madre de la niña protagonista, Sülliwala<sup>7</sup>.

En cuanto al argumento de estas realizaciones de Patricia Ortega, debemos señalar que está más cerca del documental que de la obra de ficción, sobre todo lo que se refiere a los dos cortometrajes. En el primero de ellos, “El niño Shuá”, Patricia Ortega filma con su cámara por primera vez a los wayuu y eso es fácil de percibir por parte del espectador. El guion gira en torno a la biografía de Miguel Ángel Jusayú, relatada paso a paso por él mismo. El documental no deja de ser alegre y lleno de color, al aparecer muchos niños espectadores en sus respectivas escuelas de las charlas que imparte sobre el pueblo wayuu y sus valores el propio Jusayú<sup>8</sup>.

Por lo que hace al segundo corto, “Kataa ou Outaa”, Vivir/morir, tendrá igualmente un narrador (en este caso, una mujer anciana) como hilo conductor de las muchas historias sobre los wayuu que se narran a lo largo de las casi dos horas que tiene de duración. En este cortometraje, los wayuu se interpretan a sí mismos, aunque para algunas secuencias la cineasta se vale de actores profesionales; es lo que ocurre, por ejemplo, cuando aborda el tema de los mitos y leyendas wayuu. El crítico Pablo Calvo (2019) califica de “poliédrico” a este corto de Patricia Ortega por la razón dicha, subrayando su intención de mostrar al espectador la compleja cultura guajira desde distintas perspectivas. Ilustra muchos aspectos de la cultura

---

Dirección de fotografía y cámara, Mauricio Siso  
Música original, Diego Penzo.

<sup>7</sup> Ficha técnica de la película “El regreso”:

Venezuela, 2013

Duración, 107 minutos

Idiomas, wayuunaikí y castellano

Guion y dirección, Patricia Ortega

Asistente de dirección, Gloria Jusayú

Producción, Mandrágora Films Zulia C.A., Centro Nacional Autónomo de Cinematografía

Dirección de fotografía y cámara, Mauricio Siso

Música original, Javier Pedraja

Intérpretes, Daniela González, Sofía Espinoza, Laureano Olivares, Jessica González, Gloria Jusayú

<sup>8</sup> De reciente aparición es un artículo centrado en el análisis de El Niño Shuá. Véase GARCÍA GAVIDIA, Nelly; VALBUENA CHIRINOS, Carlos y Carmen Laura PAZ REVEROL: “El Niño Shuá: del estereotipo a la reivindicación de la vida y obra de Miguel Ángel Jusayú”. En *Amérique Latine Histoire et Memoire. Les Cahiers (En Línea)*, 45, 2023. URL: <http://journal.openedition.org/ahim/11609>. Consulta 14/09/2023.

wayuu, tanto los que cohesionan como los que la ponen en riesgo y crean conflictos. En la película se muestra el sentido que tiene para el wayuu el lugar de origen y el territorio; y la manera cómo la violencia y el conflicto armado trastoca en lo más profundo esta relación. Se muestra la dura realidad del no acceso al agua potable, si bien los wayuu continúan viviendo en su espacio ancestral pese a la ausencia del vital líquido.

La película de *Vivir Morir* muestra muchos detalles de la dinámica de los wayuu en la ciudad. Se detiene así en sus modos de transporte, apareciendo en el cortometraje las chivas o camiones grandes y las bicicletas. No olvida rodar con su cámara el envío de cartas desde el terminal wayuu, el trabajo informal o el contrabando. Patricia Ortega quiere mostrar la mirada wayuu de la ciudad con el sonido del jayeechii o canto wayuu, para ilustrar la distinción de un pueblo que reproduce sus formas de vida en la gran urbe. Incluye las obras de artistas en murales de la ciudad inspiradas en los pueblos indígenas.

No olvida filmar tampoco las extraordinarias dificultades a las que se enfrentan en la gran ciudad. Muestra facetas de la realidad muy duras para el pueblo wayuu que violan sus derechos humanos, tales como el trabajo precario en el basurero para atender a sus necesidades básicas en la ciudad, la prostitución infantil, la explotación laboral y la servidumbre, las ventas y el comercio informal. Incluye las narrativas de los protagonistas de querer volver al territorio ancestral, pero muchas veces se regresa a un espacio en el que el wayuu ya no puede ser pastor o agricultor, por la carencia de agua y servicios básicos.

La inserción del wayuu en el medio urbano en la mayoría de los casos es en condiciones de subalternidad, pobreza, enfermedades y mucha vulnerabilidad. En cuanto a la binacionalidad, enfatiza que para el wayuu no hay fronteras en su búsqueda de mejores condiciones de vida. Los sucesos de Bahía de Portete (Colombia) son documentados en la película *Vivir Morir* en la que aparecen los actores sociales que huyeron de ese espacio y se refugiaron en la ciudad de Maracaibo (Venezuela). Se puede decir que esta pieza documental denuncia en la gran pantalla los sucesos de Bahía de Portete, pone en el escenario a los sobrevivientes. Los afectados comparan esta masacre como cuando llegaron los españoles a sus

territorios varios siglos atrás. Hay que destacar que los sucesos de Bahía Portete también fueron recogidos en su ópera prima “El Regreso”, que comentaremos seguidamente.

En tercer y último lugar unas breves pinceladas sobre “El regreso”, un largometraje a medio camino entre el documental y el cine plenamente de ficción<sup>9</sup>. Nuestra cineasta se propone recrear unos hechos que tuvieron lugar en La Guajira colombiana en el año 2004 y cuyos efectos fueron letales en un determinado enclave conocido como Bahía Portete, que se vio destruido por bandas paramilitares y su población, prácticamente, exterminada. Pero no olvidemos que Ortega se proponía realizar una película de ficción; así, estos sucesos son narrados desde la perspectiva de un personaje imaginario, una niña pequeña de nombre *Shūilwala*, testigo de la masacre y que, tras muchas dificultades, logra ponerse a salvo.

La película de Patricia Ortega puede dividirse en dos partes bien diferenciadas. En la primera de ellas, con una lente claramente antropológica, muestra al espectador como es la realidad wayuu en la Bahía de Portete: cómo viven, qué papel juegan en la comunidad los hombres y las mujeres, sus diferentes tareas; el significado de las familias, sobre todo el papel de las madres con los hijos; los diferentes e interesantes ritos protagonizados por las niñas cuando dejan de serlo, es decir, cuando les llega el momento de su primera menstruación. Sin embargo, Ortega se propone contarlo todo y se detiene también en lo que hace sufrir a los wayuu, en la violencia que se ejerce contra ellos por estar en medio de la nada, por ocupar un territorio aparentemente pobre, pero que es codiciado por las multinacionales y los grupos armados colombianos a causa de las riquezas minerales que encierra su subsuelo y que, por su ubicación, al mismo tiempo, tiene un gran valor estratégico para los capos del narcotráfico.

---

<sup>9</sup> Recomendamos la lectura de dos trabajos que se detienen en el análisis de esta película: VEGA MOLINA, María Alejandra: “El Regreso una propuesta fílmica desde el pensamiento wayuu”. En Revista Estudios Culturales, vol. 6 nº 12, enero-junio 2015, pp. 42-56. [http://servicio.bc.uc.edu.ve/multidisciplinarias/estudios\\_culturales/num12/art03.pdf](http://servicio.bc.uc.edu.ve/multidisciplinarias/estudios_culturales/num12/art03.pdf) Consulta, 14/09/2023; PAZ REVEROL, Carmen Laura y María Dolores FUENTES BAJO: Itinerarios interculturales, espacio y femineidad en El regreso (2013). En LAPENA MARCHENA, Oscar: El cine va de viaje. Université Paris Sud, 2019.

El conflicto termina estallando en Portete y es especialmente cruel con las mujeres, en especial con aquellas con un papel de liderazgo definido. Toda esta violencia será especialmente sentida por una niña, de poco más de diez años, que logra sobrevivir haciéndose “invisible” a los ojos de los paramilitares.

La segunda parte del largometraje de Patricia Ortega tiene como escenario la gran ciudad en la que termina recalando la protagonista, Shüliwala, tras una huida bastante accidentada. Ortega tendrá la excusa perfecta entonces para abordar otro de sus temas favoritos, el de los niños de la calle. Es una historia muy dura la que narra la directora, mostrando todos los peligros que acechan a la niña, que además se siente aislada al ser monolingüe y no poderse comunicar en castellano en esa ciudad, aparentemente, cargada de amenazas. Patricia Ortega narrará esos duros comienzos en la ciudad de la niña wayuu y esa lenta superación de todas las dificultades, encontrando su lugar en un medio tan difícil como es el que sirve de escenario a esos niños de la calle que han aprendido a sobrevivir, a pesar de su hostilidad.

Finaliza la película con “el regreso”, con el retorno de Shüliwala a Bahía Portete, con la esperanza y también con la voluntad de reconstruir aquello que había sido su mundo.

## **Valoraciones Finales**

Se ha hecho referencia en el presente trabajo a una línea de investigación que se propone el estudio de la cultura wayuu desde diferentes tipos de fuentes.

Nos hemos detenido fundamentalmente en una etapa concreta de la realizadora Patricia Ortega, de la que hemos subrayado sus diez años de duración y el papel decisivo en la misma de Miguel Ángel Jusayú y su familia que van a asesorar a la cineasta en ese acercamiento al mundo wayuu.

Si pretendiéramos sintetizar en pocas palabras la realidad de la sociedad wayuu, llamaríamos la atención sobre su carácter abierto y mestizo, pero necesariamente no podríamos dejar de mencionar las muchas dificultades

que la acechan. Una de las más importantes estaría representada por las duras condiciones de vivir en el territorio de la Península de la Guajira, con escasez de agua y comida, con poblaciones afectadas por el hambre, la desnutrición y la pobreza. Además, ha sido vulnerada dentro de su territorio tradicional por las incursiones del narco-paramilitarismo.

Desde una óptica crítica los filmes dan cuenta de la dura realidad de la Península de la Guajira y como se hace necesario replantearse los retos y desafíos en la contemporaneidad para el pueblo wayuu. Vivir Morir y El Regreso plasman un suceso trágico que jamás debería repetirse en la historia wayuu, aunque es preciso destacar que la realidad fue más cruenta y amerita una reparación histórica que hoy no se ha dado, a punto de cumplirse veinte (20) años de la masacre de Bahía de Portete.

### Referencias Bibliográficas

CALVO DE CASTRO, Pablo: El cine documental etnográfico como herramienta para la transformación social en la comunidad wayuu. Estudio de tres casos significativos. URL:<https://www.researchgate.net/publication/336703038>

El\_Cine\_Documental\_Etnográfico\_como\_Herramienta\_para\_la\_Transformacion\_Social\_en\_la\_Comunidad\_Wayuu\_Estudio\_de\_Tres\_Casos\_Significativos. Consultado en 13/09/2023

GARCÍA GAVIDIA, Nelly; VALBUENA CHIRINOS, Carlos y Carmen Laura PAZ REVEROL (2023): “El Niño Shuá: del estereotipo a la reivindicación de la vida y obra de Miguel Ángel Jusayú”. En *Amérique Latine Histoire et Memoire. Les Cahiers* (En Línea), 45. URL: <http://journal.openedition.org/alhim/11609>. Consulta 14/09/2023.

PAZ REVEROL, Carmen Laura y María Dolores FUENTES BAJO: “Itinerarios interculturales, espacio y femineidad en El regreso (2013)”. En LAPENA MARCHENA, Oscar: *El cine va de viaje*. París, Université Paris Sud, 2019.

PAZ REVEROL, Carmen Laura: Pueblo wayuu. Rebeliones, comercio y autonomía una perspectiva histórica-antropológica, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2017.

PUERTA, C.: “La crisis venezolana y la crisis alimentaria wayuu en Colombia”. Estudios Políticos, núm.57, (2020), pp.92-114, <https://www.redalyc.org/journal/164/16463118005/html/>

SALAMANCA, C.: “Bahía Portete, la masacre y el ritual. Violencia masiva, mediaciones y prácticas transversales de memoria en La Guajira”. Revista de Antropología y Arqueología (21), (2015):121–43.

VEGA MOLINA, María Alejandra (2015): “El Regreso una propuesta fílmica desde el pensamiento wayuu”. En Revista Estudios Culturales, vol. 6 n° 12, enero-junio, (2015), pp. 42-56.

[http://servicio.bc.uc.edu.ve/multidisciplinarias/estudios\\_culturales/num12/art03.pdf](http://servicio.bc.uc.edu.ve/multidisciplinarias/estudios_culturales/num12/art03.pdf)

Consulta 14/09/2023

### **Referencias Web**

[diariodesevilla.es/ocio/mamacruz-patricia-ortega-kiti-manver\\_0\\_1690032010.html](http://diariodesevilla.es/ocio/mamacruz-patricia-ortega-kiti-manver_0_1690032010.html)

Consultado en 10/09/2023

<https://www.cinencuentro.com/2023/01/19/festival-de-sundance-entrevista-patricia-ortega-directora-mamacruz/>

Consultado en 12/09/2023.

[latamcinema.com/entrevistas/patricia-ortega-directora-de-mamacruz](http://latamcinema.com/entrevistas/patricia-ortega-directora-de-mamacruz)

Consultado en 10/09/2023.

## ***MUJERES DE KHULUYU. UNA HISTORIA VIDEOGRAFICA***

*Lola G. Luna*<sup>1</sup>

**Resumen:** Este artículo se centra en contar la historia del Club de Madres de la comunidad de Khuluyu (Cochabamba, Bolivia) a través de la grabación en video<sup>8</sup> que se realizó por la autora en 1993. La lideresa del Club relata el origen del Club de Madres por impulso de Caritas con el objetivo de repartirles alimentos y formación en tejido, algo que no llevó a cabo. También se describe el momento presente del Club: ha disminuido en participantes y se encuentran vinculadas a un proyecto de cooperación gestionado por la ONG española Intermon y su contraparte boliviana CISPCA. Se trata de un proyecto “con componente de género”, que se concreta en un invernadero cultivado por las Madres que proporciona plantas a la huerta de lechugas y cebollas para su alimentación y venta en el mercado de Cochabamba.

**Palabras clave:** Club de madres, Khuluyu, cooperación, alimentos, invernadero

**Abstract:** This article is focused on telling the story of the Mothers' Club from the Khuluyu community (Cochabamba, Bolivia) through the video<sup>8</sup> recording done by the author in 1993. The group leader describes the origin of the Mothers' Club with the encouragement of Caritas to provide food and fabric training, but this was not carried out. The Club at present time is also described: the number of participants has decreased and it is linked to a cooperative project run by the Spanish NGO Intermon and its Bolivian counterpart CISPCA. It is a project with a gender component which takes the form of a greenhouse grown by the Mothers. It supplies lettuce plants and onions for food and sale in the market of Cochabamba.

**Keywords:** Mothers' Club, Khuluyu, cooperation, food, greenhouse

---

<sup>1</sup> Universidad de Barcelona, jubilada

En primer lugar, dar las gracias a mi querida amiga y colega María Dolores Fuentes Bajo por invitarme a participar en este Simposio y darme todas las facilidades para poder hacerlo de modo virtual, ya que no he podido hacerlo en modo presencial.

He de hacer un poco de historia de mi utilización del video doméstico para la creación de fuentes y su relación con los movimientos de mujeres en América Latina<sup>2</sup>. Mi interés por el tema de los movimientos de mujeres arranca en 1984 al iniciar mi investigación del movimiento sufragista en Colombia, que queda interrumpida cuando en 1985 aparecen en España las cámaras de video 8. Al tener programada en 1985 mi asistencia al III Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en Brasil, pensé que sería interesante grabar el Encuentro en video por lo asequible de esta cámara, y porque deseosa de estudiar los movimientos feministas me pareció importante aplicar este dispositivo a la creación de fuente oral videográfica, sobre un tema que no era abundante en documentación. Además, esta modalidad de fuentes orales podía aportar datos nuevos sobre las protagonistas como la etnia, el género, el vestido, el gesto, el contexto...

De esta forma, dediqué 10 años (1985-1994) a grabar entrevistas y algunos eventos en unos diez países latinoamericanos a una diversidad de movimientos de mujeres. Estas grabaciones<sup>3</sup> formaron un fondo que estuvo disponible en VHS en la videoteca del Dpto. de Historia de América de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona (UB). El proyecto tuvo varios objetivos: por un lado, cambiar la mirada occidental y enfocarla hacia la realidad del sur latinoamericano, es decir, corregir el etnocentrismo. Por otro lado, corregir el androcentrismo de los movimientos sociales a través de mostrar la realidad de los movimientos de mujeres, que no eran visibles en los estudios sobre estos. Los videos resultantes los introduje en mi asignatura de grado sobre Movimientos

---

<sup>2</sup> El video protagonista de esta ponencia puede visionarse en Lola G. Luna YouTube, Listas, Mujeres de Khuluyu

<sup>3</sup> El listado de videos se puede consultar en [www.lolagluna.com](http://www.lolagluna.com) Videografía documental, y visionar en: Lola G. Luna YouTube, Listas

Sociales en América Latina, y la de doctorado Movimientos de Mujeres en América Latina, en la especialidad de Historia de América de la Universidad de Barcelona. Y también me sirvieron como fuentes para escribir varios artículos sobre el tema<sup>4</sup>.

En 1993, viajé a Cochabamba (Bolivia), y entré en contacto con un proyecto de cooperación internacional de la ONG española Intermon y su contraparte boliviana CIPCA, el “Proyecto de Frutales”, y dos de las personas que lo implementaban: el ingeniero agrícola José María Bello, español y la ingeniera agrícola Elsa Oblitas, boliviana, que me conectaron con un Club de Madres quechuas del pueblo de Khuluyu<sup>5</sup>.

Los Clubes de Madres, habían surgido alrededor de los años sesenta en adelante en algunos países latinoamericanos como Brasil, Perú, Chile y Bolivia. En ellos se organizaban mujeres de los barrios populares, muchas de ellas indígenas de origen campesino. En el caso de Perú y Bolivia los Clubes de Madres también eran rurales e indígenas.

Basándome en los diversos grupos de mujeres que había entrevistado establecí la siguiente tipología: Movimientos de Madres contra la Violencia (Madres de Plaza de Mayo, Madres de Nicaragua, Madres de El Salvador...), Madres por la Supervivencia (los Clubes de Madres, y otras organizaciones de mujeres populares urbanas y rurales), y Movimientos Feministas<sup>6</sup>.

Los Movimientos por la Supervivencia, dónde situamos al Club de Madres, después renombrado Grupo de Mujeres de Khuluyu, fueron en la mayoría de los casos organizados y dirigidos desde organizaciones religiosas españolas o desde el estado con el objetivo de distribuir alimentos

---

<sup>4</sup> Pueden descargarse en acceso libre en [www.lolag.luna.com](http://www.lolag.luna.com)

<sup>5</sup> He de decir que sin estos contactos no hubiera sido posible grabar en video esta historia. Desde aquí mis agradecimientos a José María Bello y mi recuerdo a Elsa Oblitas que desgraciadamente se nos fue en el 2017 víctima de un cáncer fulminante cuando residía en Barcelona entregada al activismo a favor de Bolivia. Además el video Mujeres de Khuluyu 15’ se puede completar con un segundo sobre Cultivos de Khuluyu 9’, que se encuentra en la misma ubicación de YouTube

<sup>6</sup> Ver: Mujeres y Movimientos Sociales, en, Historia de las Mujeres en España y América, Ed. Cátedra, v. IV, 2006; Género y movimientos sociales en América Latina. Boletín Americanista nº 39-40, Barcelona, 1991. Y otros: en [www.lolag.luna.com](http://www.lolag.luna.com)

para las familias. Se puede decir que estos grupos de mujeres sustituyen al estado en sus obligaciones para con estos sectores sociales.

Estos Movimientos por la Sobrevivencia surgen en América Latina desde la década de los sesenta del siglo pasado y están relacionados, por un lado, con los gobiernos populistas que movilizan a las mujeres por sus tareas de género, atribuidas en la división sexual del trabajo, y que están interesados en su voto. Por otro lado, se construyen en un discurso maternalista<sup>7</sup> que se centra en el destino maternal de las mujeres y su valoración por el mismo: son la madre reproductora y nutricia responsable de alimentar a la familia. En el caso de las Madres de Khuluyu, fue Cáritas quién las organizó en los años ochenta con el objetivo de centralizar el reparto de alimentos (alverjas, trigo...) y con la promesa de darles cursos de tejido. Esta información forma parte de lo que me contó la representante del grupo que entrevisté y la que narraré a continuación. Pero, antes decir, que las mujeres de Kulhuyu eran en ese momento quechua hablantes y que me sirvieron de intérpretes la ingeniera Elsa Oblitas y una hija de la comunidad Teodosia Carballo<sup>8</sup> que era bilingüe.

Al igual que había hecho con otros grupos de mujeres, orienté la entrevista en modo abierto partiendo de la pregunta sobre la historia del grupo: cuándo se habían organizado, cuál había sido la experiencia, y cuáles eran los objetivos y logros obtenidos.

Cuando me relacioné con el Club de Madres de Khuluyu, me contaron que Cáritas no cumplió sus promesas de enseñarles actividades productivas y que las había abandonado. En este momento ya no se denominaban Club de Madres, sino Grupo de Mujeres<sup>9</sup>, y formaban parte del Proyecto de Cooperación con componente de género<sup>10</sup> de Intermon-CIPCA, al que

---

<sup>7</sup> El concepto maternalismo hace referencia a la ideología por la que las mujeres son definidas madres como su única función de vida. Luna, Lola G. Familia y maternalismo en América Latina. Siglo XX, en Lorenzo Pinar, Francisco Javier (ed.). La Familia en la Historia, Ed. Universidad de Salamanca / Aquilafuente, 2009

<sup>8</sup> Teodosia, hija de una de las mujeres del grupo era bilingüe y emigró a Barcelona en los años 2000

<sup>9</sup> Aunque no lo hemos contrastado, suponemos que el cambio de nombre tuvo lugar al entrar a formar parte de un proyecto de cooperación de tendencia no asistencialista y mas moderna...

<sup>10</sup> Este Proyecto de Cooperación internacional con "componente de género", corresponde a la tendencia en los noventa de incorporar a las mujeres a los proyectos productivos, a los que se les denominó con componente de género o "género en el desarrollo". Este añadido a los proyectos de

hemos aludido anteriormente. Su participación en el proyecto consistía en trabajar en un invernadero creado con ayuda del ingeniero agrícola del proyecto, en el que se criaban las plantas (cebollas, lechugas especialmente) para luego sembrarlas en la huerta con el objetivo de obtener productos agrícolas para la alimentación de la comunidad y el excedente llevarlo al mercado de Cochabamba.

Con la representante de la comunidad visitamos el invernadero en el que estaban las plantas en pleno crecimiento. Un detalle entrañable fue que la guagua (las criaturas en Bolivia son llamadas así) que llevaba su madre colgada de la espalda en el aguayo se entretenía agitando una lechuga como su juguete. Luego visitamos la huerta en dónde ya crecían las cebollas y lechugas. Con los ingresos obtenidos en el mercado compraban aguayos, una prenda semejante a un pañolón que colocaban sobre los hombros o para transportar a las guaguas.

Un aspecto sobre el que habló la representante de las mujeres fue las dificultades que tenían para reunirse por la falta de tiempo y por vivir distantes, lo que hacían cada quince días en la escuela. En la reunión se repartían los turnos para los trabajos en el invernadero y en la huerta.

También me contaron cómo el grupo había disminuido de participantes por razones de dispersión después de la experiencia con Caritas. Con Caritas eran unas 45, y actualmente sumaban 15.

Además de la participación en esas actividades agrícolas, el grupo de mujeres jugaba al fulbito y en competición con otros equipos de los pueblos cercanos habían obtenido un par de trofeos. Llamaba la atención que lo hicieran con las polleras que cubren una especie de pololos.

Mientras realizábamos la entrevista, cruzamos la plaza en dónde estaba la escuela. En ese momento las niñas estaban en el recreo y jugaban todxs juntxs al “corre que te pillo” formando un gran corro dirigido por el maestro.

---

cooperación fue muy cuestionado por el feminismo latinoamericanos que lo consideró “las migajas de la cooperación”.

Igualmente, otras Madres, en una casita estaban preparando la comida a base de papas y pollo, que disfrutaríamos después todas juntas, al tiempo que lo hacían los hombres que trabajaban en las manzanas y alcachofas.

El caso de las Madres y Mujeres de Khuluyu es un ejemplo, yo diría que paradigmático, del funcionamiento de los proyectos de la cooperación internacional aplicados a las mujeres. Y se trata de un ejemplo en doble sentido: por un lado, nos muestra la organización de las mujeres a través de un proyecto asistencialista dirigido por una institución religiosa, Cáritas, que debía recibir grandes subvenciones. Esta organizaba a las mujeres atendiendo a sus roles de género femenino: el cuidado de la familia y de su sustento -para los que les distribuía los alimentos-. Es decir, la organización tenía como objetivo que los alimentos fueran recibidos por quienes tienen el deber de alimentar a la familia. El proyecto debió de realizarse mientras hubo existencias y financiación y la segunda parte, que era formarlas en otras actividades como el tejido y con cuya producción podían obtener algunos ingresos, quedó en suspenso. Estos proyectos corresponden a las décadas de los cincuenta y sesenta y eran dirigidos desde las metrópolis y en el caso de España estaban en manos de la iglesia católica. No eran verdaderamente de cooperación sino de carácter asistencial. En ellos no se recogía la expresión de las necesidades por parte de los receptores de las ayudas, sino que eran agentes pasivos de las donaciones. Desde luego las mujeres encajaban en esta dinámica pasiva que las perpetuaba en sus tareas consideradas femeninas.

En cuanto al proyecto Intermon-CIPCA, aplicado en los años noventa, correspondía a una actualización y organización de la cooperación internacional en España. En la década de los setenta y ochenta se crearon instituciones u organizaciones gubernamentales, OG, con tal fin en el contexto de la democracia española, asignándoles un presupuesto dentro de los presupuestos generales del estado. Este nunca ha llegado a acercarse al 0,7% cómo se reivindicó por parte de las organizaciones no gubernamentales, ONGs. Esta institucionalización de la cooperación estuvo acompañada de una reflexión por parte de los y las actorxs, en el sentido de considerar las propuestas de las contrapartes (se llama así a las organizaciones receptoras de las ayudas de la cooperación) de manera que queden reflejadas en los proyectos que se financian con los fondos

gubernamentales. Además, en este caso, era un proyecto “con componente de género”<sup>11</sup>, lo que representaba un intento de equidad. El “Proyecto de Frutales” respondía a esta nueva orientación de la cooperación. En principio tuvo un seguimiento semanal por parte de lxs ingenierxs. Después el seguimiento fue mensual. Pero igualmente también tuvo su caducidad tanto la parte del proyecto “masculina” (cultivos de alcachofas y manzanas) como la “femenina” (invernadero y huerta). Aunque el objetivo era que el proyecto acabara siendo sustentable por la comunidad, éste no se consiguió (según información del ingeniero uno de los factores pudo ser que la producción no llegó a ser suficiente para ser rentable), y al cabo de varios años la comunidad se vio mermada por la inmigración a Cochabamba e incluso a Europa. Se puede decir que no solamente las mujeres de Khuluyu, sino también sus hombres no experimentaron el desarrollo perseguido, sino que estuvieron afectados por las limitaciones temporales de la financiación que conllevan los proyectos de cooperación. Unas limitaciones que en muchos casos no son superadas por el contexto en que se aplican estos proyectos. En el caso boliviano el contexto político social de los años 1990 fue el siguiente: primero gobernó el MIR de Paz Zamora, con apoyo del ADN de Banzer, que inicia la llegada de las políticas neoliberales. En el 1993 subió al gobierno Gonzalo Sánchez de Lozada, de apertura a las inversiones del capital extranjero y del extractivismo minero en áreas protegidas. Esto dio lugar a la I Gran Marcha Indígena “por el territorio y la dignidad”, en la que 300 indígenas marcharon del Beni a la Paz, y a la que se fueron añadiendo más población indígena a su paso. Recorrieron 640 kilómetros durante 34 días.

También fue una época de grandes privatizaciones, entre ellas el agua que desencadenó movilizaciones en contra. La economía de la población indígena se redujo a la subsistencia, y aunque tenían tierras, y tierras comunales, no había producción ni comercialización y la pobreza hizo que poco a poco fueran emigrando a las ciudades y abandonando el campo.

La conclusión es que el video permitió recoger la historia de una comunidad indígena en relación con una experiencia de desarrollo a través

---

<sup>11</sup> Género entendido por aquellos años como similar a mujeres, lo que era criticado por el feminismo que lo entendía (como actualmente) como un constructo social de dominación de un género, el masculino, sobre otro el femenino. Muy diferente es el género como identidad propia de la teoría queer.

de un proyecto de cooperación internacional. Y aunque el “Proyecto Frutales” de manzanas y alcachofas en un principio funcionó y hubo cierta producción para el mercado, al acabarse la financiación para su implementación y seguimiento, no tuvo continuidad debido a varios factores: no sólo la falta de producción, y la finalización de la asistencia técnica del proyecto, sino también la falta de liderazgo (el líder de la comunidad emigró a Santa Cruz) que lleva a pensar por qué esa necesidad de ser dirigidos...

Por otro lado, la división sexual del trabajo, dentro del proyecto: la producción agrícola de la parte masculina destinada al mercado de Cochabamba y la agricultura de subsistencia familiar representada por la parte femenina, aunque el excedente se orientara también a la comercialización en el mercado de Cochabamba, no suponía ningún cambio. Por lo tanto, los proyectos de cooperación con “componente de género” se puede decir que perpetúan los roles de género. Ante estos resultados desde las ONGs feministas propusieron en los noventa la orientación de “género en el desarrollo” en los proyectos de cooperación para las mujeres. Estos son proyectos dirigidos exclusivamente para las mujeres de carácter formativo hacia actividades productivas con vistas a superar los deberes de género femenino. Pero esa es otra historia por contar...

Lola G. Luna

Jaén 15.6.2023

## ***INSTRUCCIONES PARA AUTORES***

Las contribuciones deben ser remitidas al Director de la Revista, Jorge O. Arredondo, por correo electrónico un archivo que incluya el texto en formato «.doc, .docx o .rtf», usando como nombre de dicho archivo el apellido del autor/a y parte del título del trabajo, a: jarredondo@unsj-cuim.edu.ar, jarredondo19@yahoo.com.ar, o por vía postal con archivo en CD a: Facultad de Ciencias Sociales-Universidad Nacional de San Juan, Avda. José Ignacio de la Roza 590 (oeste), Complejo Universitario "Islas Malvinas" Rivadavia, San Juan, Argentina CP.:5402.

- ✓ **Revista Dos Puntas** admite trabajos en español y portugués, los cuales deben ser inéditos y no haber sido enviados simultáneamente a otra publicación para su valoración.
- ✓ El autor debe notificar si el artículo ha sido expuesto en algún Congreso o Jornada especializada, que no haya sido publicado en Actas, y colocar los datos correspondientes.
- ✓ Toda colaboración deberá estar precedida de una hoja que contenga título del trabajo –centrado y en mayúsculas-, nombre y apellido del autor/a, Universidad o Institución a la que pertenece y un resumen que no supere las 10 líneas y 4 ó 5 palabras claves, en español e inglés.
- ✓ Los trabajos escritos en portugués serán admitidos en su lengua original, precedidos por los resúmenes (español e inglés) como se expresa en el punto anterior.
- ✓ Para los artículos: no deben superar las 25 carillas, en papel tamaño A4, tipo de letra Times New Roman, tamaño 12, a espacio 1,5, sin sangría, con márgenes superior e izquierdo a 3 cm., inferior y derecho a 2 cm. Para citas y notas –que sean estrictamente necesarias como ampliación aclaratoria- se utilizará el mismo tipo de letra, pero tamaño 10.
- ✓ Utilice negritas solamente para el Título y los subtítulos del trabajo, sin punto al final del enunciado, y en ninguna ocasión utilice subrayado.
- ✓ Todas aquellas palabras que deseen destacarse (citas textuales, palabras en idioma extranjero) irán en cursiva.

- ✓ El número de la nota debe insertarse siempre después del punto de la frase, sin dejar espacio, y con la función insertar-referencia-nota a pie de Word. Cuando la nota corresponde a una palabra dentro de la frase, debe hacerse sobre la misma palabra.
- ✓ Los cuadros y gráficos deben ser claros (evite el uso de rejillas y de sombras), indicando las fuentes correspondientes. En la edición impresa se publicarán solamente en blanco y negro, reservando la posibilidad de editarlas a color en la edición electrónica.
- ✓ Las imágenes (fotografías, mapas, etc.) deberán presentarse en su versión final en archivo aparte, preferentemente en formato jpg (o similar), para facilitar su reproducción, con numeración correlativa, indicando lugar donde debe ser insertado.
- ✓ Para las referencias bibliográficas tener en cuenta las normas APA (sexta edición) por cuanto las citas de libros y artículos se realizarán en el texto -no al pie de página- y deberán tener su correspondencia en la bibliografía.
- ✓ Al final del trabajo se incluirá la bibliografía por orden alfabético, conteniendo los siguientes datos: a) Apellido (en mayúscula) y nombre del autor/a, b) Fecha de edición (entre paréntesis), c) Título del libro en cursiva, d) lugar de edición, e) editorial, f) volumen, tomo, si correspondiere.
- ✓ También se prevé la inclusión de Notas (comentarios especializados), que no deberán superar las 10 carillas, y de igual modo reseñas bibliográficas (de textos editados en los últimos 5 años). En ambos casos, los aportes se ajustarán a las mismas pautas indicadas en los puntos precedentes.
- ✓ Esta revista utiliza el software iThenticate como herramienta de detección de plagio (Política antiplagio).
- ✓ Los aportes que son admitidos por el Comité Editorial, de acuerdo a pertinencia y adecuación a las pautas editoriales, son sometidos a evaluación mediante el sistema de doble ciego.
- ✓ Las colaboraciones presentadas, aún en el caso de no ser publicadas, no se restituyen.



Facultad  
de Ciencias Sociales,  
Empresariales y Jurídicas  
UNIVERSIDAD DE LA SERENA  
CHILE



Facultad de  
**Ciencias Sociales**  
Universidad Nacional de San Juan

