

## INTERCULTURALIDAD, RITUAL Y ESTADO: EL CASO DE LAS TURAS DE SAN PEDRO DE MAPARARÍ, VENEZUELA<sup>1</sup>

**Herrera Pacheco, Natali**

Universidad de Los Andes, Venezuela  
e-mail: natali.herrera@ehess.fr

*A Rodolfo Garcés, Capataz de Las Turas de San Pedro de Mapararí*

### Resumen

En este artículo, mostraremos cómo la comunidad de San Pedro de Mapararí maneja una síntesis de su identidad a partir de elementos vinculados con el ritual de Las Turas para así establecer una relación con el Estado Venezolano. En la primera parte de este trabajo, nos referiremos a la historia y las características de la comunidad de San Pedro de Mapararí así como a los vínculos que relacionan a esta zona con los pueblos Jirajaras, Gayones y Ayamanes de la región Occidental de Venezuela; luego, en la segunda parte, describiremos al ritual indígena de Las Turas, los elementos que lo distinguen y la gran importancia que tiene como marcador de identidad. En la tercera parte de este trabajo exploraremos el problema en la definición del *indio* en Venezuela y cómo las políticas de Estado han afectado a las *comunidades indígenas* y las *sociedades indígenas campesinizadas* y sus dinámicas identitarias. Por último, veremos la manera en que las nuevas leyes indígenas han propiciado que la comunidad de San Pedro de Mapararí consiga un lugar en ese espacio político de discusión tomando para ello los elementos indígenas, mayormente los vinculados con el ritual de Las Turas y la identidad “ayamán” con la que se ha asociado. Nos hemos propuesto mostrar a través de un caso particular, cómo funciona un espacio de negociación intercultural, a través del *reconocimiento simbólico y material*, en el que sus actores son el Estado y el pueblo turero de San Pedro de Mapararí.

**Palabras clave:** ritual, Turas, interculturalidad, identidad, Estado, Falcón, Venezuela.

**INTERCULTURAL ASPECTS, RITUAL, AND THE CONCEPT  
OF THE STATE IN THE TURAS PEOPLE OF SAN PEDRO  
DE MAPARARÍ IN VENEZUELA**

**Abstract**

The community of San Pedro de Mapararí affirms its identity by performing the rituals of the Turas tribe which are intended to establish ties with the Venezuelan state. In the first part of this paper we treat the history and the way of life in the community known as San Pedro de Mapararí as well as the ties which bind the region with the Jirajaras, Gayones and Ayamanes which are all tribes of Western Venezuela. In the second part of the paper the indigenous rituals of the Turas tribe are described in respect to the unique part they play in establishing an ethos which the people identify as their own. In the third part of the paper we explore the problem of the word “Indian” as used in Venezuela, and how political policies have affected “indigenous communities” as well as the “dynamics of cultural identification in the agricultural indigenous societies.” In the final section of the paper new laws governing the indigenous tribes are discussed especially in respect to the political space of the San Pedro de Mapararí community which has developed an indigenous character. This cultural identification is expressed in the tribal rituals of the Ayamàn with which the people identify. Using this case study as a source of data we have tried to show how a space for intercultural negotiation has been opened between the Venezuelan state and the Turero people. This interaction has been accomplished by means of both symbolic and material recognition.

**Keywords:** Ritual, Turas, interculturality, identity, State, Falcón, Venezuela.

## **San Pedro de Mapararí: una breve mirada a la historia de un pueblo.**

El presente artículo es el resultado de trabajos de campo realizados entre los años 2009 y 2011 en la comunidad de San Pedro de Mapararí, en el Estado Falcón. La realización de entrevistas, la observación de las dinámicas de la comunidad y la lectura de la bibliohemerografía dedicada al tema de Las Turas fueron las herramientas metodológicas principales que se emplearon para la redacción de este trabajo.

San Pedro de Mapararí es una pequeña comunidad que se encuentra al Sur del Estado Falcón. Pertenece al municipio Federación y se halla aproximadamente a 15 km de Churuguara, la capital del municipio. La comunidad está a unos 900 msnm en la llamada *Sierra de Falcón*, una serie de formaciones montañosas de mediana altura compuesta principalmente por la Sierra de San Luís y la Sierra de Churuguara. San Pedro de Mapararí se encuentra en un sistema de selva húmeda que contrasta con otros sectores aledaños de menor altura en los que se observa una vegetación semi-árida.

Las primeras noticias que se tienen sobre de los habitantes de esta región le pertenecen a Federmann<sup>2</sup> quien en 1530 realizó una larga expedición desde Coro hacia el Sur del actual Estado Falcón. Por el diario del explorador sabemos que el territorio en el que se ubica San Pedro de Mapararí y los pueblos vecinos del norte del Estado Lara estuvo habitado por comunidades indígenas Ajaguas, Ayamanes, Gayones y Jirajaras en tiempos de la penetración europea. Así mismo lo señalan diversos estudios históricos, lingüísticos y antropológicos de gran importancia para la comprensión del pasado indígena de la región<sup>3</sup>.

La comunidad de San Pedro de Mapararí reconoce a Cecilio Salas como su fundador. Según las narraciones locales, Salas se desempeñó como monaguillo en Churuguara hasta *que tuvo la edad para empezar a hacer su vida*<sup>4</sup> (15 o 16 años). Entonces, emprendió un viaje a través de las montañas de la Sierra de Falcón en busca de un lugar donde establecerse. Fue así como llegó al *Jagüey*<sup>5</sup>, comenzó a trabajar su conuco y una vez recogida su primera cosecha decidió instalarse en ese lugar al que llamó San Pedro, en honor al santo cuya devoción había adquirido en sus años de monaguillo.

El testimonio de una hija y una nieta del fundador sirven en esta ocasión para ilustrar el proceso de fundación del sitio. En esta información hemos encontrado una relación entre el conuco/agricultura, el establecimiento de la familia y la fundación de San Pedro de Mapararí.

“Porque mi papá llegó aquí, llegó allá. Él llegó, echaba él el cuento, nos echaba el cuento, llegó mosito ahí. Esto era montaña, hija... Esto era pura montaña. (...) Y él se puso aquí, taló, quemó, sembró y entonces ahí fue donde empezó él a tener a su familia. A tener su familia con su mujercita que hallaba<sup>6</sup>.”

Papá Chilo (Cecilio Salas) tuvo siete mujeres y él no se casó con ninguna. Él tuvo siete mujeres y a toditas tuvieron hijos de él. Y las siete vivieron aquí en San Pedro, todas. Con mi abuela, tuvo siete hijos, y con la hermana de mi abuela, también, con ella tuvo cinco. Y con la otra, también tuvo cinco y con otra tuvo dos, y con otra señora, con esa no se yo... O sea, yo no le conocí todas las mujeres completas. Nomás que conocí a mi abuela, a mi tía porque digamos eran hermanitas y vivían con el mismo hombre. Ellas vivían en una sola casa. La tía, mi abuela y la otra que nosotras también la respetábamos y la decíamos mamajeja, que era la otra mujer de él. Él vivía en la casa donde está mi tío Dolfó (Rodolfo Garcés, hijo de Cecilio Salas, capataz en el ritual de Las Turas), y en la mata de mamón está la otra casa donde vivía la otra mujer<sup>7</sup>.”

La celebración más importante de San Pedro de Mapararí es el ritual de Las Turas y podríamos asegurar que la fundación misma de la comunidad está íntimamente vinculada al ritual. Cuentan los tureros que Cecilio Salas aprendió *las turas* con los *indios*, en las montañas. Éste trajo consigo al ritual que, íntimamente relacionado con la agricultura, se quedó *sembrado* en la comunidad que se formó a partir de su descendencia. Es así como a Salas se le reconoce no sólo como fundador y patriarca sino también como el primer turero de San Pedro de Mapararí. Por ello, la historia de la comunidad es inseparable del ritual de Las Turas: estos elementos –padre/fundador y agricultura/ritual- sirven como factores cohesivos para la colectividad. Aunque en la actualidad la comunidad se ha desplazado del sitio inicial de su fundación, en el Jagüey seguimos encontrando el *patio de Turas*<sup>8</sup> más importante de San Pedro de Mapararí, el mismo que fundó Salas; el lugar en el que habitan los *espíritus de las turas y de las aguas*, y donde está la *cueva de los encantos*<sup>9</sup>.

San Pedro de Mapararí, al igual que sus pueblos vecinos de esta región del noroccidente venezolano, es reconocido como pueblo turero y como un importante centro agrícola. La agricultura es una de las actividades económicas más importantes de San Pedro de Mapararí; ha sido desde su fundación la fuente de ingresos más importante y así se mantiene en la actualidad. El carácter regulador de factores climáticos y de los sistemas lacustres del ritual de Las Turas lo constituye en una práctica fundamental para la economía agrícola de esta comunidad. A los espíritus de Las Turas se les pide por las siembras y se les ofrece un ritual. Con ello, esta comunidad agricultora espera que la cosecha prospere y si así sucede, se agradece de nuevo a los espíritus de Las Turas con otro ritual.

“... La celebración de las turas se debe a que el maíz es un Dios.

La Virgen de Las Mercedes, al reconocerlo como tal y con el fin de rendirle pleitesía, comenzó a sonar una maraca y San José, al verla en aquel afán y con el objeto de acompañarla, sopló también una flauta que hizo de carrizo.

Al producirse aquella música tan bonita y selvática los dos comenzaron a danzar alrededor del Dios Maíz.

Al finalizar el baile la Virgen tomó de la mata una mazorca y la desgranó.

Al secarse los granos ambos personajes sembraron estos frutos de a cinco por cabeza.

Ese año la cosecha de maíz se dio en abundancia y la Virgen le dijo a los indígenas que, para que nunca le faltaran el carato y la jata, todos los años ellos hicieran lo mismo que ella y San José habían hecho.

Este es el motivo por el cual nosotros, los descendientes de aquellos indígenas, practicamos el rito de las turas, y motivo por el cual consideramos a Las Mercedes como una Virgen Turera y Diosa de las lluvias<sup>10</sup>.”

Una mirada a la historia de San Pedro de Mapararí nos permite puntualizar algunos aspectos que conforman su identidad y que al mismo tiempo hacen que este sitio particular se corresponda con la etnología de una región mucho más extensa. De esta manera tenemos la continuidad histórica que permite identificar a los pueblos indígenas Ajaguas, Ayamanes, Gayones y Jirajaras con la región en un espacio de tiempo de aproximadamente 500 años (desde el viaje de Federmann en 1530 hasta la actualidad); la relación que existe entre el ritual y su origen indígena, que veremos a continuación de manera más extensa; y el tema de la fundación de San Pedro de Mapararí que, tal como ya lo hemos expuesto, nos muestra cómo las bases fundamentales para la comunidad se sustentan en las relaciones de parentesco, de territorio y de las actividades económicas, a través de la agricultura. Aquí, el ritual indígena de Las Turas cumple una función capital donde todos estos elementos que hemos mencionado –origen, fundación y economía- convergen de manera indivisible.

Aunque no de forma idéntica, estos elementos los encontramos también en la región de Las Turas: pueblos agricultores, que reconocen o dejan entrever su origen y relación con lo indígena y que consiguen en el ritual de Las Turas un medio de comunicarse con los entes reguladores de los elementos fundamentales para la comunidad. En el caso de San Pedro de Mapararí, vemos también que el ritual de Las Turas constituye una institución de prestigio que provee una estructura y un medio para la construcción de una historia y una identidad para la comunidad.

### **El pasado de Las Turas: una aproximación al ritual**

*“Aquí no se acaba esa devoción, porque fue lo que papá dejó.  
Y eso es algo que papá dejó ahí.”*

Audelina Garcés  
2010

El llamado *Baile de Las Turas* es un ritual de origen indígena asociado con los Ayamanes, Gayones y Jirajaras<sup>11</sup> de la región occidental de Venezuela. Se realiza en un vasto territorio que comprende los Estados Lara, Falcón y actualmente el Estado Portuguesa<sup>12</sup>.



**IMAGEN 1:** El ritual de las Turas. El patio de Mapararí.

En la literatura antropológica lo encontramos definido como un *rito agrario*, una *danza de fecundidad*; como un *acto de culto religioso que busca predisponer favorablemente a los espíritus encargados de la fructificación de las plantas (...)* o también como *una vivencia de un rito mágico Ayamán*. Algunos autores también han señalado la relación del ritual con la cacería. En este sentido, se sabe que existía una “parcialidad”, es decir, un grupo de cazadores que se encargaba de la carne que se consumía durante de la fiesta<sup>13</sup>.

*El Baile de Las Turas* es un ritual de plegaria<sup>14</sup> que se caracteriza por la ejecución de varios tipos de flautas y la maraca al mismo tiempo que se danza alrededor de un centro determinado por un altar de Tura, un árbol o una piedra sagrada. Se realiza en diferentes fechas que dependen de las promesas ofrecidas a un determinado Santo o a los *espíritus de las turas*, en los llamados patios. También se *baila Las Turas* para despedir a los tureros fallecidos y en otros eventos como *encuentros culturales* o *gubernamentales*. Los participantes del ritual son: los *Tureros*, hombres de una comunidad determinada que se encargan de tocar la flauta tura hembra, la flauta tura macho, la flauta de venado y la flauta de maticán<sup>15</sup> mientras danzan; *la reina de Las Turas*, mujer encargada de la elaboración de la chicha que

se consume durante la ceremonia; y los *danzantes*, compuestos por hombres y mujeres, de la misma comunidad o ajenos a ella. Dentro del grupo de los *tureros* es importante distinguir al primer y segundo *Capataz*, quienes desempeñan la máxima jerarquía del ritual, y el *Plantón* que se encarga de cuidar el *patio* en el que se realiza la actividad.

La primera referencia escrita dedicada exclusivamente al ritual de Las Turas la encontramos en un documento titulado REGLAMENTO DE LAS TURAS EN QUEBRADA HONDA. CORO 1890<sup>16</sup> publicado con las propias firmas de las autoridades del ritual de la comunidad. Sin embargo, varios autores han mencionado ya la intervención del Estado y de la Iglesia en la redacción de este documento. A pesar de esto, en él podemos observar datos importantes que constituyen una referencia obligada a la hora de abordar el tema.

“Queda reconocido por nosotros, porque así lo creemos, que el baile de la tura trae origen de los indios, habitantes antiguos de toda la América desde muchos años antes de la conquista, por los Europeos.”

(Pire et al, 1890: Título 1, Art. 1 en Acosta Saignes, 1949).

“La Tura que nosotros bailamos hoy, en Quebrada Honda, se bailaba en Mapararí, probablemente desde antes de la conquista por los Españoles, hasta 1814 (...)”

(Pire et al, 1890: Título 2, Art. 3 en Acosta Saignes, 1949).

Durante el siglo XX fueron varios los investigadores que se refirieron al ritual de Las Turas. Muchos tomaron como referencia al Reglamento para aproximarse a los significados del ritual, otros, por el contrario, lo dejaron a un lado y construyeron un discurso alrededor del fenómeno, que se sustentó en sus observaciones o en la literatura antropológica que poco a poco se fue publicando. Si nos referimos a las fuentes escritas podríamos decir que, aunque en el Reglamento no se menciona a ningún pueblo indígena en particular, a partir de esta publicación ningún autor se cuestiona el origen indígena del ritual.

La relación entre el ritual de Las Turas y su pasado indígena se hace evidente en aspectos tales como el significado y uso de la palabra que le da el nombre al ritual y los instrumentos que se utilizan durante la celebración. El *baile de Las Turas* nos traslada a un pasado en el que las lenguas indígenas de la región estaban vivas e inmediatamente nos sitúa en un presente en el que las supervivencias marginales de una lengua se quedan para dar cuenta del pasado del cual se desprenden.



Para Arcaya (1906), el ritual del cual hemos hablado se llamaba *baile de Las Turas*. Otros autores (Alvarado, 1921; 1945; Arcaya, 1906), siguiendo los datos que aparecen en dos vocabularios elaborados en el siglo XIX por el General Juan Tomás Pérez (1886) y Buenaventura Jiménez (s/f), coinciden en que la palabra Tura tiene como símil a la palabra estercuye . Actualmente no hemos encontrado a ningún individuo en la región que utilice la palabra *estercuye*<sup>17</sup> para referirse al ritual de Las Turas pero si hemos consultado a los tureros acerca del significado de la palabra *tura* y todavía la encontramos relacionada con lo señalado por los investigadores. Por una parte, la palabra tura es utilizada para referirse al maíz cuando está tierno. También, como lo señala Domínguez (1984: 32): “(...) en varias poblaciones falconianas y larenses los agricultores emplean el verbo “turear” para referirse a la panoja cuando los granos comienzan a endurecerse y, con frecuencia, escuchamos expresiones como ésta: “El maíz está tureando”.

En el ritual se ejecuta una pareja de flautas llamadas *tura hembra* y *tura macho*. Así, aunque a los músicos del ritual se les llama de manera genérica *tureros*, este nombre sirve también para referirse de manera más específica a los ejecutantes de las flautas tura. Para Lisandro Alvarado, *Túra* es: especie de bambú de artículos largos, cilíndricos, huecos (1921: 301).



**IMAGEN 2:** Rodolfo Garcés, capataz de las Turas de San Pedro de Mapararí.

Podemos ver entonces cómo la palabra *tura* está asociada al maíz y a sus procesos de crecimiento entre los agricultores de la zona, a la música, como lo evidencia la manera de referirse a los músicos, el nombre de unas de las flautas y el material que se utiliza para la construcción de estas últimas, y por último, al ritual que lleva ese mismo nombre.

Si bien los autores antes mencionados, por medio del estudio de las supervivencia de una lengua, de sus aproximaciones etnográficas, o de las crónicas que hacen referencia a ese territorio, han señalado la relación del ritual de Las Turas con los pueblos indígenas que habitaron esta región, tenemos también a los propios tureros que se consideran a sí mismos indígenas y a su ritual como la herencia que recibieron de sus antepasados<sup>18</sup>. Así lo hemos encontrado en San Pedro de Mapararí, en el Estado Falcón, o entre los tureros de Moroturo, Estado Lara, quienes se reconocen a sí mismos como Ayamanes y consideran al ritual como la muestra más evidente de esa tradición.

De la misma manera, vemos que una de las formas para referirse a los pueblos que celebran el ritual es como *pueblos tureros*. Esto lo observamos tanto en la gente que celebra el ritual como en aquellos que habitan la zona de Las Turas cuando hacen mención del sitio en el que viven. Cuando escuchamos la expresión: ¡Vamos a bailar Las Turas!, vemos reunidos en esta frase una serie de significados de los que se desprende el origen y una parte muy importante de la identidad de estas comunidades.

### **El indio y su relación con el Estado: arquetipos, contrastes y discursos sobre el indígena venezolano.**

En Venezuela encontramos opiniones diversas sobre qué son los pueblos indígenas o, más particularmente, qué es un indígena. Para muchos, sólo hay indígenas en las selvas del sur del país, en la Guayana. Otros identifican lo indígena con los *problemas* que éstos representan para los gobernantes y la comunidad criolla como, por ejemplo, los *conflictos* interculturales con los “guajiros” en el estado occidental del Zulia, quienes andan “practicando su ley”<sup>19</sup> con los criollos o aquellos planteados por otros indígenas como algunos yukpa, waraos, hiwis o eñepas que pueden encontrarse como mendigos en las calles o como recicladores de desechos sólidos en basureros de las grandes ciudades venezolanas<sup>20</sup>. Para otros, los “puristas”, el indio refiere a un conjunto de rasgos culturales visibles que le dan una cierta apariencia y por ello sólo se es *indio* cuando se viste “como tal”, a saber, con guayuco, arcos y flechas y se habita en la selva. Los indígenas que se alejan del arquetipo cada día son considerados menos “indígenas” por

hablar lenguas diferentes a la suya (español, inglés o francés), por usar ropa “occidental” o por recibir remuneración en moneda extranjera por ofrecer paseos turísticos en la Gran Sabana y otros atractivos turísticos establecidos en tierras indígenas.

Las opiniones a las que nos hemos referido se emiten a través de un *discurso vivo*, un *discurso público* y un *discurso oficial* los cuales constituyen una *construcción discursiva -a través- de la otredad del indio*<sup>21</sup>. La negación implícita en estos discursos, emanados desde los diversos sectores del país que integran la mayoría criolla, deja entrever complejas relaciones de poder *intersocietarias*<sup>22</sup> que tienen como característica principal la desigualdad en la manera en que interactúan cada una de las partes implicadas. Si los discursos a los que hemos hecho mención representan relaciones de poder, los cambios que en ellos surgen tienen la posibilidad de afectar a las mayorías y minorías en negociación. En este sentido, y para nuestros fines, vale la pena señalar dos momentos en Venezuela expresados a través del *discurso oficial* que representa el Estado: la aparición de la constitución de 1999 y las medidas tomadas por el gobierno actual, y las políticas de los gobiernos anteriores en relación a los asuntos indígenas. Podemos asegurar que las distintas posturas asumidas por los actores de estos momentos políticos y jurídicos incidieron en dichos pueblos y en las sociedades indígenas campesinizadas de maneras diferentes a lo largo de los años<sup>23</sup>.

Si bien el tema de los asuntos indígenas durante los gobiernos que precedieron al del presidente Hugo Chávez merece un análisis extensivo<sup>24</sup>, aquí nos referiremos a estos acontecimientos como un gran bloque histórico que se distingue por el llamado explícito a la incorporación de las comunidades indígenas a la dinámica económica y social de la estructura dominante en detrimento de sus propios valores y costumbres. Para Mansutti (2009), este proceso de dominación puede ser explicado a partir de tres conceptos: *penetración, integración y asimilación*<sup>25</sup>. Dicho proceso no es lineal y por lo tanto, en un mismo momento histórico, podemos ver a las comunidades en diferentes situaciones en su relación con el poder.

Entonces, como consecuencia del *discurso oficial* manejado en este bloque histórico, algunas comunidades indígenas respondieron a la presión ejercida por los sectores que representaban el poder, dejaron de usar sus lenguas y sus estructuras identitarias se empezaron a comprometer hasta finalmente verse *asimiladas* al grupo dominante. Otros, por el contrario, se mantuvieron al margen de la demanda del Estado y conservaron su lengua y otros rasgos identitarios importantes para su definición como indígenas. A pesar de que en muchos casos

las presiones sociales ejercidas impulsaron a individuos y colectivos a asimilarse a esa nueva *cultura criolla venezolana*, en el seno de la cultura dominante esos “otros” no dejaron de existir y de ser fácilmente identificados ya como *indios* o indígenas, o como *campesinos*.

En medio de este proceso, la Constitución Nacional de 1999 representa un hito histórico fundamental en este trabajo. La Carta Magna contiene un capítulo dedicado a los “derechos de los pueblos indígenas” y otros 8 artículos dispersos que representan un gran logro para los indígenas y para el movimiento indigenista nacional. En ésta se le reconoce a esos “otros”, los indígenas, su derecho a la tierra, a una educación multilingüe y a un derecho consuetudinario en una nación que se considera “multiétnica y pluricultural”. Con esta legislación, el *discurso oficial* que se establece toma distancia de aquel asumido por sus antecesores.

Una vez incorporados al *discurso oficial* surge la siguiente interrogante: ¿Quiénes eran esos pueblos, esas personas, esos indígenas? Algunos, los penetrados o integrados, tenían la oportunidad de verse y ser vistos “como indígenas” más fácilmente porque se parecían al indígena del imaginario, el “indio ideal”. Para otros, por el contrario, los que habían sido afectados por la fase de asimilación, no era tan fácil ingresar en el espacio de la negociación en tanto que indígenas por la dificultad de ser definidos como tales. Afectados por el proceso de criollización que durante siglos los había presionado para dejar de ser “indios”, se hallaban ahora ante la posibilidad de encontrar reconocido su origen indígena y ser favorecidos por un proceso de discriminación positiva. Se podría decir entonces que en el seno de las comunidades mismas comenzó a generarse un proceso de *etnización* que José Bengoa (2000: 10) expone de la siguiente manera:

“Esos habitantes en algunos casos se “etnizaron”, poco a poco se transformaron en “indígenas”, en personas orgullosas de llevar su nombre, hablar su lengua, y ser descendientes de las antiguas culturas americanas”.

Es en este panorama de complejos procesos políticos y sociales que observamos cómo esa *conciencia étnica*<sup>26</sup> se hace más visible entre pueblos indígenas. Lo novedoso aquí es que también algunas de las llamadas “comunidades campesinas” asimiladas que no habían tenido una necesidad de autodefinition y negociación ante las instituciones estatales a partir de lo indígena, se encuentran ahora ante la posibilidad de ingresar en este espacio de discusión pero, para ello, deben *etnizarse*, es decir, volver a ser *indios*<sup>27</sup>. En este sentido, aquellos que hasta cierto momento estuvieron a punto de desaparecer a causa de la *vergüenza étnica* comienzan un proceso de etnogénesis a partir de la actualidad en la que entonces

se encontraban. Es en ese lugar en el que queremos ubicar a San Pedro de Mapararí: se trata de una comunidad falconiana, *campesina*, donde se practica un ritual indígena que se conserva luego de 500 años de *conquista* y de dificultades históricas. Si bien no es necesario el aislamiento para que una población conserve su identidad, debemos decir que sin duda el que este ritual se realizara en las tierras altas de la Sierra de Falcón influyó en que perdurara a pesar de la agresiva penetración y conquista europea, y el posterior establecimiento de los criollos sobre todo en las tierras bajas.

### **La identidad y el ritual de Las Turas de San Pedro de Mapararí: El reconocimiento político, simbólico y material en las dinámicas identitarias entre el Estado Venezolano y el pueblo turero.**

“Vi bailar la Tura en Barquisimeto, en 1940, con motivo de la Gran Feria Exposición que organiza el Gobierno Estatal. Los Danzantes habían sido traídos de sus campos y bailaron ante una numerosa audiencia. Un alto funcionario oficial juzgó monótona la danza y la hizo interrumpir, razón por la cual tuve sólo una visión fragmentaria de la misma” (Liscano, 1947-48: 115).

“...En este proyecto de acuerdo se explica la fase histórica, la cultura, la cosmovisión y las creencias del pueblo ayamán, entre las que destacan la famosa tradición del Baile de Las Turas. El reconocimiento oficial de esta etnia le permitirá contar con todos los derechos contemplados en la actual Constitución Nacional, como el relacionado con la territorialidad y el rescate de su lengua, entre otros beneficios” (Agencia Bolivariana de Noticias: 2005).

La relación entre el gobierno nacional y la revolución bolivariana con los pueblos indígenas es ya una larga y controversial historia de reconocimientos y negaciones. Desde el triunfo del presidente Chávez, su arribo al poder y la creación de una nueva constitución nacional, los indígenas han tomado un lugar importante en el discurso y en la imagen política del chavismo. Esto hizo pensar que la nueva gestión que comenzaba en 1998 estaría dirigida, en parte, a considerar y resolver los problemas de estas comunidades. Sin embargo, aunque durante la *revolución* se observaron cambios importantes en la gestión indigenista signados por un aumento sensible de la visibilidad de estos pueblos, la aprobación de un entramado de leyes favorables y la participación de indígenas en las labores políticas y de Estado, también se aprecia una política nacional de desconocimiento de aquellos derechos que desarrollan la capacidad autonómica de los pueblos indígenas. Igualmente, este mismo contexto comienza a ser utilizado mediáticamente y desde las instituciones del Estado para fortalecer la imagen del chavismo y

Chávez para la construcción del *hombre nuevo* y del llamado *socialismo del siglo XXI* (Mansutti, A y C. Alès, 2007). Podríamos decir que la relación de los pueblos indígenas con el gobierno de Venezuela ha estado marcada por la negación de aquellos derechos que dan a los indígenas la posibilidad de ser diferentes, incluso en el modelo de sociedad que están dispuestos a mantener o construir. Entonces, es posible ver que mientras se reconocen y reafirman aquellos derechos que intensifican la relación con el Estado, se niegan o dificultan los que fortalecen la autonomía de los pueblos indígenas.

A este marco de reconocimiento del derecho a ser nominalmente considerado indígena, a mantener su cultura y a que sus territorios sean establecidos y respetados, se incorporan los miembros de la comunidad de San Pedro de Mapararí. Aquí mostraremos cómo una comunidad que no estuvo incluida en la lucha por los derechos indígenas durante el último siglo, fue capaz de incorporarse al conjunto de demandas indígenas que se hacían al ejecutivo nacional a partir de un momento político particular marcado por la llegada de Chávez y la revalorización institucional de la condición indígena. La aparición de una nueva constitución que consagra un conjunto de derechos a los *pueblos indígenas* repercutió de distintas formas en las comunidades originarias y, en el caso que nos concierne, promovió una regeneración del discurso identitario indígena.



**IMAGEN 3:** Mural del pueblo turero en San Pedro de Mapararí.

Aquí, creemos oportuno apoyarnos en la definición de grupos étnicos de Barth (1976) para exponer lo que en este trabajo se entiende por *identidad*: “los *grupos étnicos* son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos” (p. 10-11). Más adelante, el autor señala que el término *grupo étnico* se emplea clásicamente en la antropología para referirse a una comunidad que, entre otras cosas, “...cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden” (1976: 11).

En este sentido, es interesante ver cómo se desarrollan las dinámicas identitarias que relacionan *lo indígena*, con la comunidad y con el Estado. Por una parte, podemos decir que la comunidad de San Pedro de Mapararí está profunda y complejamente arraigada en el ritual de Las Turas tal como lo hemos explicado en la primera parte de este trabajo. A esto se suma la tradición establecida a través de los textos históricos y antropológicos que se ocupan de la región, además de la opinión difundida a través del discurso público, que sirve para sostener la identidad por medio de la tradición propia del mundo criollo que representa el Estado. Así, tenemos a la identidad establecida de ésta comunidad en particular, que les permite identificarse e identificar a otros del mismo grupo – que se corresponde con lo que Barth (1976) llama categorías de adscripción e identificación-; al mismo tiempo, está la tradición textual que se ha establecido alrededor de esta sociedad y que permite identificar a éste *grupo étnico* por parte de aquellos que son ajenos a él.

Ahora, para relacionarse con el gobierno, la identidad indígena de San Pedro de Mapararí que da la cara a la negociación debe reordenarse para satisfacer las ideas de pureza que giran alrededor de la imagen del *indio ideal* y que son las que manejan los actores del gobierno que entran en contacto y que les permiten identificar a los maparareños como indígenas: Se trata de arquetipos que continúan vigentes en el imaginario de los gobernantes y que les permiten clasificar y reconocer al otro diferente como actor social.

La negociación que existe entre la comunidad de San Pedro de Mapararí y los actores del Estado parte del reconocimiento en el discurso oficial del pueblo turero en tanto que indígena. Por ello, la institucionalización del reconocimiento de la minoría étnica<sup>28</sup> que ellos representan se convierte en una piedra angular para la comprensión de la relación que se genera y que, junto con otros elementos, hace posible la aceptación de la negociación material y simbólica que corresponde a cada una de las partes. Trataremos de explicar más ampliamente estas ideas.

Al negociar con el Estado, vemos un cambio en el discurso de los tureros: ahora no solamente aseguran que son descendientes de los ayamanes que habitaron el noroeste venezolano sino que también adquieren un “orgullo” a partir de esa autodefinición. Ese nuevo discurso identitario de orgullo indígena tiene una dirección: su finalidad es autodefinirse para “los otros”, es decir, con respecto al Estado -a través de unos contenidos muy puntuales-, que es quien exige esa identidad para trascender el ámbito de la identificación y permitir la entrada de la comunidad en la nueva negociación.

De esta manera observamos que los tureros se preocupan por presentar un compendio con todo aquello que los hace identificarse con los *Ayamanes*. Una muestra de esto la encontramos en las conversaciones con los tureros quienes manejan muy bien una síntesis de versiones sobre los “mitos de los instrumentos musicales de las turas” o “mito de origen del ritual” que tiende a estandarizar un discurso de contenido mítico sobre el origen del ritual para el interlocutor cuando se les pregunta sobre estos temas. También, la participación en espacios políticos y la modificación del ritual en cuanto a su duración para ser presentado a las autoridades nacionales nos da una idea de los cambios que los tureros han realizado para introducir esos contenidos en el espacio de discusión nacional sobre los indígenas mostrándose a sí mismos como tales.

Sin embargo, las preocupaciones de los tureros por identificarse con lo “indígena” los han llevado también a *crear* o modificar aspectos de la cultura y el ritual. Así vemos que intentan “inventar” una lengua, aprender los vocabularios de palabras indígenas atribuidas a los Ayamanes recopilados por los investigadores o, como acabamos de decir, acortar el ritual dependiendo del escenario en el que se ejecutará la acción.

La siguiente anécdota ilustra el intento de “invención” de una lengua. En una oportunidad uno de los tureros nos narró cómo fue su contacto, durante un encuentro de pueblos indígenas organizado por el Estado, con otros indígenas que hablaban entre ellos haciendo uso de su lengua. En ese entonces los tureros, presionados por el entorno, sintieron la necesidad de inventar una *nueva* lengua Ayamán, la cual no tenía ninguna otra función mas allá de mostrar que ellos si conservaban ese importante rasgo cultural. Al final del encuentro, los tureros fueron descubiertos por sus compañeros de jornada.



La preocupación de los tureros por presentar una síntesis de los elementos culturales indígenas que les son propios e incluir algunos que no lo son para ser identificados a través de ese conjunto, es una respuesta a ese vacío que ellos creen tener cuando hacen un balance entre su comunidad como *comunidad indígena* y lo que observan en otras comunidades indígenas que normalmente son vistas como tales por haber conservado los elementos externos de “indianidad”. Entonces, para satisfacer al imaginario de la cultura dominante, los tureros presentan esa síntesis de su identidad cuando entran en contacto con el Estado y con otros actores indígenas para acercarse al *indio* ideal y ser considerados *indígenas de verdad*.

Es allí donde hemos podido apreciar la interesante interacción entre una comunidad que tiene su identidad colectiva teniendo como eje central un ritual, una comunidad que se reconoce a sí misma como heredera de ese legado cultural y como descendiente de los indígenas de la zona, con los “*otros indígenas*” representados por el Estado. Ante los agentes de este último, los tureros se han preocupado por parecerse a ese “indio imaginario” para encontrar su lugar en el nuevo espacio político nacional. Esto sucede con los tureros de San Pedro de Mapararí quienes innovando a partir del núcleo esencial que constituye la base de su identidad –el ritual de Las Turas- han logrado que éste se vea fortalecido.

Por otra parte, hemos identificado dos elementos fundamentales para que una relación de este tipo se establezca tomando como punto de partida la creación de las leyes que favorecen a los indígenas. Hablaremos ahora de estos elementos para luego volver a referirnos al caso particular de San Pedro de Mapararí. Tales elementos son: un *reconocimiento simbólico*, es decir, la inclusión en el sistema de las leyes nacionales y en el discurso oficial; y un *reconocimiento material*, que observamos en la aprobación y eventual ejecución de pequeños proyectos dirigidos a esas comunidades indígenas reconocidas. Además, entra en juego el manejo de las expectativas, a saber, con la aprobación de presupuestos pequeños las comunidades esperan siempre la concreción de los grandes cambios que supone su reconocimiento por la ley.

El *reconocimiento simbólico* del patrimonio cultural de los pueblos indígenas por parte del Estado es fundamental para entender la relación entre el Estado y los pueblos originarios. Éste reconocimiento ha proveído un marco legal a las comunidades indígenas para su afirmación y ha permitido un espacio para la discusión acerca de sus garantías y los aspectos que las definen. Sin embargo, esto mismo se ha convertido también en un mecanismo de manipulación del Estado para su propio beneficio. Pero es ahí, en la inclusión en el discurso oficial

y en su institucionalización donde observamos que esta relación adquiere un sentido: la inclusión de los pueblos indígenas en el discurso oficial del Estado -*reconocimiento simbólico*- hace que estos se consideren valorados por la cultura dominante.

Al *reconocimiento material* lo vemos vinculado, en primera instancia, con un elemento fundamental para los pueblos indígenas: el derecho a la tierra, y luego con la posibilidad de ejecutar pequeñas obras de infraestructura o microproyectos. El *reconocimiento material* está relacionado con el *reconocimiento simbólico* ya que la mayoría de los pueblos indígenas no ha recibido aquello que según el Estado les corresponde y las ofertas han quedado en el plano discursivo y no en acciones concretas. A pesar de esto las comunidades sí reciben aportes para la ejecución de microproyectos como la construcción de carreteras, escuelas o proyectos educativos. Ambos –la inclusión de los pueblos indígenas en el discurso oficial del Estado y el *reconocimiento material*- llevan a que la creación de expectativas que prolongan y fortifican la relación entre ambos.

En San Pedro de Mapará hemos visto que la síntesis de identidad manejada por los tureros propicia el *reconocimiento simbólico y material*. Una vez reconocidos simbólicamente como indígenas y que se comienza a aplicar en ellos las políticas públicas diseñadas por el Estado para los pueblos indígenas encontramos que el pueblo turero es incluido en el discurso oficial del Estado que representa la cultura dominante. Dado que el derecho al hábitat es reconocido en todo el aparataje legal aprobado (Constitución, LOPCI. Convenio 169), empiezan las negociaciones para la delimitación de tierras para el pueblo Ayamán. Finalmente, la inclusión de los tureros dentro de las políticas públicas dirigidas al llamado poder popular y los consejos comunales en su versión indígena permite que se introduzcan aprueben y ejecuten microproyectos de interés comunitario. Sobre la delimitación de tierras cabe decir que no hemos observado ningún avance, pero si hemos visto que en lo relativo a los microproyectos San Pedro de Mapará ha recibido presupuesto para la construcción del Museo de Las Turas “Cecilio Salas”, la elaboración de tramos cortos de la carretera –proyecto inconcluso-, el empotramiento de tuberías para llevar el servicio de agua a la comunidad –proyecto inconcluso- o la construcción de un ambulatorio dotado de todos los equipos, realizado en el 2004 pero que aun no ha recibido a ningún médico.

A pesar de esto, el *reconocimiento simbólico* y el *reconocimiento material* tal como lo hemos mencionado sirven para prolongar esa relación entre la comunidad de San Pedro de Mapararí y el Estado, siempre en la espera de que sus derechos estratégicos (territorio, consulta previa, jurisdicción indígena y libre elección del sistema social) sean reconocidos y se ejecuten las leyes que finalmente harían posible una mejor calidad de vida para la comunidad.

En los próximos párrafos, desarrollaremos un aspecto que hizo posible que entendiéramos la importancia del reconocimiento de los pueblos indígenas en la legislación venezolana y, más allá de esto, el reconocimiento del pueblo turero. Digamos que se trata de una de las consecuencias del *reconocimiento simbólico* que toca uno de los puntos más sensibles para la reivindicación en el plano *simbólico-discursivo* de los tureros.

En San Pedro de Mapararí, las personas tienen un lugar muy bien definido con respecto a la comunidad y al ritual de Las Turas. Al reconocer a San Pedro de Mapararí como comunidad indígena y a su ritual como una importante forma expresiva conservada a lo largo de los años, se institucionaliza ese reconocimiento y adquiere un alcance nacional que constantemente es fortalecido por medio del discurso oficial.

El capataz del ritual de Las Turas, Rodolfo Garcés, no es sólo el capataz de Las Turas en su pueblo, ahora es reconocido por el Estado y en este sentido se convierte en Capataz de Las Turas para el país. Así, ser turero se convierte en una institución de alcance nacional y es en este punto particular donde observamos que se alimenta el orgullo en el discurso indigenista de la región y se fortalece la relación con el ejecutivo nacional. La comunidad de San Pedro de Mapararí, para la que el Ritual de Las Turas es sin duda la institución más importante, se da cuenta de la significación e impacto nacional del ritual y ello la hace sentirse incluida en Venezuela tal y como es, descendiente de indígenas.

## Conclusión

La interculturalidad sugiere problemas muy complejos al momento de emprender el estudio de un caso particular. Los mecanismos de negociación e interrelación cambian dependiendo de las características de cada comunidad y del ente con el que se relacionan.

En nuestro caso, quisimos mostrar la interacción que existe entre el pueblo de San Pedro de Mapararí y el Estado a través de la síntesis de identidad que ha elaborado el pueblo turero y las leyes dirigidas a los indígenas de Venezuela. Todo esto nos llevó a interrogarnos acerca de la construcción del indio en el imaginario venezolano y sobre el proceso de criollización, primero, y etnogénesis, después, que se llevó a cabo en momentos diferentes de la historia de nuestro país y que afectó de distintas maneras a los grupos indígenas y campesinos de nuestro territorio.

Por ser el ritual de Las Turas un elemento fundamental en la identidad de San Pedro de Mapararí, nos tomamos un momento para tratarlo en la segunda parte de este trabajo. Sin duda, el ritual juega un papel esencial en el pueblo turero que nos ocupa. Esto se debe a múltiples razones que marcan de manera evidente la dinámica de la comunidad: la práctica de la agricultura, la necesidad de agua para los sembradíos, la despedida de los muertos, al referirse a sus propios orígenes y a la hora de definirse para los otros. Podemos decir que el ritual de Las Turas es el hecho social cohesivo por excelencia del pueblo turero de San Pedro de Mapararí.

Este ritual identificado como indígena es el elemento clave en la identidad de San Pedro de Mapararí y al mismo tiempo es la carta que permite entrar en el proceso de negociación con el Estado. Esta es la dinámica intercultural que nos propusimos desarrollar en estas páginas.

Pudimos ver que en esta interacción, además de una interesante síntesis de identidad, se genera un juego de expectativas en el que la cultura dominante que representa el Estado, manipula los recursos que el pueblo turero demanda con el fin de mantener un canal de comunicación abierto y contar con la aprobación de esa parte de la población.

Pudimos observar los procesos de interacción y síntesis de la identidad de San Pedro de Mapararí. Entre ellos constatamos que se innova para adaptar los indicadores de identidad a las exigencias políticas de los nuevos tiempos. La identidad se demuestra una vez más como el resultado de un proceso permanente

de innovación y reconstrucción, como el resultado de relaciones sociales mediadas por el poder. A partir de esto pudimos concluir que la importancia de observar los procesos particulares de cada pueblo y entender las dinámicas interculturales que de manera natural se suceden, nos acercan a los trasfondos identitarios que de manera dinámica se van generando en cada grupo humano. De esta manera, el estudio de la interculturalidad se vuelve no sólo interminable sino también necesario a la hora de evaluar el comportamiento de las comunidades y las relaciones de identidad y poder entre grupos determinados.

En el panorama venezolano actual es posible observar diferentes síntesis de identidades que han aparecido para entrar en el terreno de la negociación con el Estado. Este artículo espera servir de antecedente para los trabajos de interculturalidad y síntesis de identidad que se están generando en la actualidad política y cultural de nuestro país.

### Notas

<sup>1</sup> La primera versión de este trabajo fue presentada en el marco del programa “Diversidad cultural, participación y gobernabilidad” del convenio ECOS-NORD dirigido en Francia por la Dra. Catherine Alès y en Venezuela por la Dra. Nalúa Silva. A ellas y al programa expresamos nuestro más profundo agradecimiento.

<sup>2</sup> Federmann (1985) Relación del Primer Viaje a Venezuela. En N. Federmann y U. Schmidl. Alemanes en América. Lorenzo E. López, Editor. P. 38-126. Madrid: Historia 16.

<sup>3</sup> Arcaya (1906), Oramas (1916), Alvarado (1921; 1945) y Jahn (1927).

<sup>4</sup> Entrevista: Ángel Colina, 2009.

<sup>5</sup> El Jagüey, es una “Balsa, pozo o zanja llena de agua, ya artificialmente, ya por filtraciones naturales del terreno” (RAE). En el caso de San Pedro de Mapararí, se trata de un pozo que al mismo tiempo señala la fundación de la comunidad.

<sup>6</sup> Herrera, 2010: Entrevista a Audelina Castillo.

<sup>7</sup> Herrera, 2010: Entrevista a Marcelina (Chela) Antequera Garcés, Reina de Las Turas.

<sup>8</sup> Los patios son unas explanadas de tierra en las que se realiza el ritual de Las Turas. Éstos pueden estar en las nacientes de agua, los conucos o también en terrenos pertenecientes a una casa o hacienda.

<sup>9</sup> Hemos encontrado que el agua ocupa un lugar fundamental en varios pueblos tureros. Esto está vinculado con la viva creencia en los espíritus de las aguas o aguadas y los encantos. Según los tureros, los espíritus de las aguas pueden determinar la presencia o ausencia de las mismas. Un motivo para realizar el Baile de Las Turas es evitar que un pozo se seque o para que un pozo seco vuelva a llenarse de agua. Los músicos del ritual son bautizados con agua de las fuentes lacustres donde se baila Turas. Por otra parte, se cree que aquellos niños a los que no se les a “echado el agua” (bautizo paralelo al cristiano y que lleva a cabo un miembro de la comunidad) no deben bailar Las Turas porque los espíritus pueden causarles daños relacionados con la pérdida de la consciencia. En el Jagüey de San Pedro de Mapararí hay un nicho en el que se cree viven los encantos encargados de guarnecer las aguas. Estos últimos y los espíritus de las aguas están estrechamente relacionados.

<sup>10</sup> En: Henríquez, A (1979).

<sup>11</sup> Los autores que se han ocupado del origen del ritual de Las Turas han hablado siempre un pasado Ayamán invariable. Sin embargo, también encontramos que el ritual se ha vinculado con los pueblos vecinos de los Gayones y Jirajaras. Así, Liscano (citado por Acosta Saignes 1949: 9 y 12) le da un origen Ayamán-Gayón. Tanto Uzcátegui (1941-1942) como Jahn (1927:242), hablan únicamente de descendientes de ayamanes. Oramas (1925), siguiendo a Arcaya (1906) dice que lo celebraban los descendientes de los Ayamanes, Gayones y Jirajaras. Por su parte, Domínguez habla de un origen Ayamán y afirma que esta costumbre se difundió entre los Ajaguas, Caquetíos, Cuibas, Gayones y Jirajaras.

<sup>12</sup> Actualmente hay una importante celebración de Turas en el Estado Portuguesa, en una comunidad muy cercana al pueblo de Turén. La familia que comenzó con esta tradición provenía de Cerro Colorado, Estado Falcón.

<sup>13</sup> Acosta Saignes (1949: 31), Jahn (1927: 245) El Reglamento (publicado por Acosta Saignes, 1949: 93), Oramas (1925: 2). Ver nota 9.

<sup>14</sup> “... una invocación de carácter colectivo o privado para obtener directa o indirectamente la protección divina y, más globalmente, entrar en relación con ella...”. (Maisonneuve, 2005: 28).

<sup>15</sup> Las flautas tura hembra y macho son hechas a partir de una especie de Bambú o Guadua de la familia las Poáceas. Las flautas de cachos grandes o de venado corresponden a un *Odocoileus* y las flautas de cachos pequeños (también llamadas el cacho pequeño o matakán) pertenecen a la *Mazama Rufa* o *Mazama Americana* ambos de la familia *Cervidae*.

<sup>16</sup> Este Reglamento fue publicado en su totalidad por Acosta Saignes (1949).

<sup>17</sup> “Concretándonos a la derivación de la palabra estercuye, diremos que la única palabra análoga en los idiomas sudamericanos, con que se encuentra parecido, es yeroquí, que significa baile de guaraní” (Arcaya, P.M, 1906).

<sup>18</sup> La narración que mostramos en la página 4 y la que transcribimos a continuación esperan ejemplificar una de las formas mediante las cuales los tureros relacionan al ritual que ellos practican con el pasado indígena del cual provienen: Ese es un baile que sacaron ellos, de las montañas donde ellos vivían. Y cuando nuestro señor Jesucristo andaba en la tierra lo cargaba su mamá en los bracitos. Se le pegó la corte de fariseros a la virgen pa’ matarla. Ella tomó rumbo y pasó por en una montaña y se encontró con el baile de Turas. Le dijo el capataz de la Tura: Déntre, déntre para acá y se acomoda aquí con su niño. Se acomodaron en el altarcito. Entonces, llegaron los fariseros: ¿Por aquí no es, por aquí no ha pasado una señora con un niño? Decía el capataz: “jopeen, cazadores”. Y no le dan contesta. “Jopeen, Cazadores”. “¡Eh!”, dijeron ellos. No, esos son una partida de locos. Y se devolvieron. Y ella quedó ahí. Después que ellos se van, que ya han rematado sus sonos de turas, le dice la virgen a José: ¿Qué primicia le dejamos a la tura de los indios? Le contestó el niño en los brazos: “La cruz y la gracia soberana. Comerán de la sangre mía y beberán de la leche tuya que es el maíz. La leche del maíz. Y lo demás del Maíz que es la sangre de cristo”. Este es todo el significado que tiene ella. Y por eso la debemos ejecutar con fe y con derecho. Sabe, una herencia que tenemos de allá (Henríquez, Las Turas 1979).

<sup>19</sup> En el Estado Zulia los mecanismos de resolución de problemas propios de los Wayuu son conocidos bajo el nombre de “Ley Guajira”. La ejecución de esta ley se lleva a cabo entre los Wayuu pero también es aplicada a otros indígenas y a la población criolla. Colmenares (2006: 1-2) dice: “El pueblo wayuu tiene su propio derecho consuetudinario reconocido históricamente, que forma parte del derecho colectivo a la cultura: se trata de la ley wayuu (guajira) y su concepción de justicia criminal, cuyos principios se desarrollan de la siguiente manera: con la producción de un conflicto de tipo criminológico (pütchì) que cause un daño material a una víctima (asiruu), nace el pago de una indemnización (maünnaa), mediante una ley

de compensación y cuya resolución pacífica se deja generalmente en manos de intermediarios, llamados los pütchipü'ü o “palabrereros guajiros” que pertenecen a los diferentes grupos o clanes, para evitar actos de venganza inmediatas”. Surgen diversos conflictos entre el Sistema de Justicia Penal Formal y el Derecho Consuetudinario Wayuu generando profundos problemas que inciden en el imaginario criollo y afecta directamente al pueblo Wayuu, sobre todo a aquellos que habitan el perímetro urbano del Estado Zulia.

<sup>20</sup> Sobre los Guahibos recolectores de basura en Ciudad Bolívar recomendamos leer el trabajo de Ortíz, B. (2002). Por su parte, el tema de los Waraos, la identidad y el discurso oficial y político vinculado con la situación de indigencia en las que se encuentran algunos miembros de este pueblo en Ciudad Bolívar ha sido estudiado por d'Aubeterre, L (2007).

<sup>21</sup> d'Aubeterre, L (2007) utiliza esta clasificación en su análisis de La construcción discursiva de la otredad del “indio” en Ciudad Guayana: estudio de creencias y sentido común sobre los Warao indigentes urbanos.

<sup>22</sup> Mansuti, A (2009).

<sup>23</sup> Sin embargo, es posible observar que en ambas situaciones el Estado y su discurso oficial, aunque con métodos e ideologías diferentes, ha mostrado entre sus objetivos la voluntad de asimilar a la República a los diferentes grupos culturales del país para formar así la Nación Venezolana, una sola patria.

<sup>24</sup> Biord Castillo, H (2008).

<sup>25</sup> Mansutti, A (2009). Para el autor: “La penetración es la primera fase de un proceso de interrelación entre dos o más sociedades y se establece cuando ambas entran en contacto. (...) Lo característico de esta relación es que se norma un campo de intercambios y transacciones tanto materiales como simbólicas que no es indispensable para uno y otro, aunque ya en ella se expresen los juegos de poder. (...) En estos casos ambas sociedades mantienen sus modos de producción y reproducción gozando de autonomía frente al otro. En términos indígenas, en esta fase pudieran encontrarse los Hoti y las comunidades indígenas más alejadas, socialmente hablando, como las piaroa del alto Cuao o las yanomami más alejadas de la sierra de la Parima. La integración es la segunda fase del proceso. En estos casos, una sociedad encapsula a la otra, la subordina y, aunque permite que la subordinada continúe produciendo y reproduciéndose atendiendo a sus propias formas de vida, tanto su economía como su vida política comienzan a depender



y a transformarse atendiendo a la demanda y las condiciones impuestas por el más fuerte. A esta fase, responden la mayoría de las sociedades y comunidades indígenas que aún hablan masivamente sus lenguas y mantienen en sus espacios rurales sus formas de vida. La asimilación es la última fase del proceso. En esta etapa, las sociedades comienzan a perder la especificidad de sus valores y cultura material que, en el mejor de los casos, se ve sometida y reordenada por los valores éticos y estéticos de la sociedad dominante, que se hace ahora omnipresente tanto en sus formas como en sus contenidos. Como el nombre lo indica, en esta fase la sociedad dominada es desintegrada en sus unidades constitutivas elementales que son absorbidas por el cuerpo social que la asimila. En esta fase, se encuentran las sociedades indígenas campesinizadas y los indígenas que viven en la ciudad. Aquí el control cultural depende de la sociedad dominante que impone sus valores.

<sup>26</sup> Bengoa, J. (2000: 38): “Denominamos conciencia étnica a la autopercepción de un grupo humano de poseer diferencias culturales profundas con el resto de la población (historia, lengua, religión, tradiciones, e incluso raza), y postular colectivamente su derecho a mantener esas diferencias, esto es, a no asimilarse culturalmente”.

<sup>27</sup> Es importante recordar que en Venezuela, hasta los años 70', ser campesino generaba más reconocimiento social y político que ser indígena.

<sup>28</sup> Institucionalización que se da por vía de actos administrativos siendo el más importante de ellos el Censo Nacional de Población y Vivienda.

Recibido en mayo 2012, aprobado para la publicación en septiembre 2012.

### **Bibliografía**

ACOSTA SAIGNES, Miguel. 1949. Las Turas. Caracas: UCV.

ALVARADO, Lisandro. 1921. Glosario de voces indígenas de Venezuela. Caracas: Ediciones Victoria.

ALVARADO, Lisandro. 1945. Datos etnográficos de Venezuela. Caracas: Biblioteca Venezolana de Cultura.

ARCAYA, Pedro Manuel. 1906. “Lenguas que se hablaron en el Estado Falcón”. En *El cojo ilustrado*. N° 355, Caracas. pp. 612-615.

ARETZ, Isabel. 1961. “La música de Las Turas”. En Boletín del Instituto del Folklore, Vol. IV, N° 1, Caracas. pp. 29-39.

BARTH, Fredrik (comp.). 1976. Los grupos étnicos y sus fronteras. México: Fondo de Cultura Económica.

BIORD CASTILLO, Horacio. 2008. “Indianismo, Indigenismo e Indiocracia: noventa años de políticas públicas para Pueblos Indígenas en Venezuela (1915-2005)”. En Kuawäi. Vol.1, N°2. Ciudad Bolívar. pp. 63-99. [En línea: [http://www.cidar.uneg.edu.ve/DB/bcuneg/EDOCS/formae/Revistas\\_e/Kuawai/Numero\\_3/Indianismo.pdf](http://www.cidar.uneg.edu.ve/DB/bcuneg/EDOCS/formae/Revistas_e/Kuawai/Numero_3/Indianismo.pdf)].

COLMENARES, Ricardo. 2006. “Sistema de Justicia Penal Formal y el Derecho Consuetudinario Wayuu”. En Frónesis. Vol. 13, No. 1. pp. 57-69. [En línea]: [http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S1315-62682006000100006&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S1315-62682006000100006&script=sci_arttext)

D'AUBETERRE, Luís. 2007. “La construcción discursiva de la otredad del “indio” en Ciudad Guayana: estudio de creencias y sentido común sobre los Warao indigentes urbanos”. En Athenea Digital. No. 12. pp. 1-24. [En línea]: <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/401>

DOMINGUEZ, Luís Arturo. 1984. Vivencia de un rito Ayamán en las turas. Caracas: Biblioteca Nacional de la Historia.

FEDERMANN, Nikolaus. 1985. Relación del Primer Viaje a Venezuela. En N. Federmann y U. Schmidl. Alemanes en América. Lorenzo E. López, Editor. Pp. 38-126. Madrid: Historia 16.

GUTIÉRREZ, Félix. 2005. “Firmado en Lara acuerdo para solicitar reconocimiento de etnia ayamán”. Agencia Bolivariana de Noticias, Moroturo, Venezuela. [En línea]: <http://www.aporrea.org/ddhh/n63666.html>

JAHN, Alfredo. 1973. Los aborígenes del Occidente de Venezuela. Caracas: Monte Ávila Editores.

HENRIQUEZ, Ana. 1979. Las Turas. Trabajo audiovisual. Caracas.

HERRERA PACHECO, Natali. 2011. El Baile de Las Turas. Un acercamiento etnohistórico al ritual de Las Turas de San Pedro de Mapararí, Estado Falcón. Tesis de grado no publicada para optar al título de Magister Scientiae en Etnología, mención Etnohistoria. Mérida: Universidad de Los Andes.

LISCANO, Juan. 1947-48. Las danzas del folklore de Venezuela. El Baile de Las Turas. Caracas: Acta Venezolana. Tomo III. Núms 1-4.

MAISONNEUVE, Jean. 2005. Las conductas rituales. Buenos Aires: Nueva Visión

MANSUTTI, Alexander y ALÈS, Catherine. 2007. “La géométrie du pouvoir. Peuples indigènes et révolution au Venezuela”. En Journal de la société des américanistes. Paris. pp. 173-193. [En línea]: <http://jsa.revues.org/index8293.html>

MANSUTTI, Alexander. 2009. Revolución, Poder y Antropología: ¿Hacían dónde deben orientarse las Sociedades Indígenas Venezolanas. En Kuawāi. Vol. 2, N° 3. Ciudad Bolívar. pp. 47-62. [En línea]: [http://www.cidar.uneg.edu.ve/DB/bcuneg/EDOCs/formae/Revistas\\_e/Kuawai/Numero\\_3/Revolucion,%20poder.pdf](http://www.cidar.uneg.edu.ve/DB/bcuneg/EDOCs/formae/Revistas_e/Kuawai/Numero_3/Revolucion,%20poder.pdf).

ORAMAS, Luís. 1925. “Bailes de Las Turas”. La Nación, Caracas, Venezuela.

ORTÍZ, Bibiana. 2002. Los nuevos recolectores: Los Guahibos recolectores de basura en Ciudad Bolívar. En Boletín Antropológico de la Universidad de los Andes. N° 54, Mérida, Venezuela. pp. 483-498. [En línea: [http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/18379/1/bibiana\\_ortiz.pdf](http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/18379/1/bibiana_ortiz.pdf)].

UZCÁTEGUI, Rafael Domingo. 1981. Enciclopedia Larense. Educación, música popular y folklórica, leyendas folklóricas y provincialismos. Tomo II, tercera edición. Caracas: Ediciones de la presidencia de la República.