



UNIVERSIDAD DE ORIENTE
NÚCLEO DE SUCRE
ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA

CONSECUENCIAS DEL PROCESO DE TRANSCULTURACIÓN EN LA
ETNIA INDÍGENA CHAIMA DE LAS VEGAS DE SANTA MARÍA DE
CARIACO, MUNICIPIO RIBERO, ESTADO SUCRE, AÑO 2012.

AUTOR: Br. Rubén E. Torres Marcano
TUTOR: Prof. José Luis Millán

Trabajo de grado, modalidad Tesis, presentado como requisito parcial para
optar al título de Licenciado en Sociología

Cumaná, febrero de 2013



UNIVERSIDAD DE ORIENTE
NÚCLEO DE SUCRE
ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA

CONSECUENCIAS DEL PROCESO DE TRANSCULTURACIÓN EN LA
ETNIA INDÍGENA CHAIMA DE LAS VEGAS DE SANTA MARÍA DE
CARIACO, MUNICIPIO RIBERO, ESTADO SUCRE, AÑO 2012.

APROBADO POR

Prof. Jose Luis Millan
Tutor

Prof. Glendis Vicent	Prof. Hernan Muñoz
Jurado principal	Jurado principal

Este trabajo fue evaluado con la categoría de:

APROBADO MERITORIO

Cumaná, febrero de 2013
ÍNDICE DE CONTENIDO

<u>AGRADECIMIENTOS.....</u>	<u>4</u>
<u>ÍNDICE DE CUADROS.....</u>	<u>5</u>
<u>ÍNDICE DE GRÁFICOS.....</u>	<u>6</u>
<u>RESUMEN.....</u>	<u>7</u>
<u>INTRODUCCIÓN.....</u>	<u>8</u>
<u>El problema.....</u>	<u>9</u>
<u>Objetivos.....</u>	<u>9</u>
<u>Objetivo general.....</u>	<u>9</u>
<u>Objetivos específicos:.....</u>	<u>9</u>
<u>Justificación.....</u>	<u>10</u>
<u>Marco teórico.....</u>	<u>10</u>
<u>Antecedentes de la investigación.....</u>	<u>10</u>
<u>Terminología básica.....</u>	<u>10</u>
<u>Bases Legales:.....</u>	<u>11</u>
<u>Cambios de las leyes sobre los derechos indígenas en Venezuela.....</u>	<u>11</u>
<u>La comunidad.....</u>	<u>12</u>
<u>Reseña histórica-descriptiva de Las Vegas.....</u>	<u>12</u>
<u>Metodología.....</u>	<u>12</u>
<u>Nivel de investigación.....</u>	<u>12</u>
<u>Diseño de la investigación.....</u>	<u>12</u>
<u>Universo y muestra.....</u>	<u>12</u>
<u>Técnicas e instrumentos de recolección de datos.....</u>	<u>12</u>
<u>Fuentes de información.....</u>	<u>12</u>
<u>Técnicas de procesamiento y análisis de datos.....</u>	<u>12</u>
<u>CAPÍTULO I</u>	
<u>COMUNIDAD ES FAMILIA: SISTEMA DE PARENTESCO Y</u>	
<u>ORGANIZACIÓN SOCIAL CHAIMA.....</u>	<u>13</u>

<u>CAPÍTULO II</u>	
<u>LA LENGUA CHAIMA, ALGO MÁS QUE UN RECUERDO EN RECONSTRUCCIÓN.....</u>	<u>17</u>
<u>CAPÍTULO III</u>	
<u>NUEVAS HERRAMIENTAS, MISMO TRABAJO: EL AYER Y HOY DE LAS ACTIVIDADES DE SUBSISTENCIA DE LA ETNIA CHAIMA.....</u>	<u>21</u>
<u>CAPÍTULO IV</u>	
<u>DE CHOTOKONPIAR A JESUCRISTO: MAGIA Y RELIGIÓN CHAIMA ANTE OTRAS CREENCIAS.....</u>	<u>31</u>
<u>CONCLUSIONES.....</u>	<u>38</u>
<u>Sistema de parentesco y organización social.....</u>	<u>38</u>
<u>Lenguaje.....</u>	<u>39</u>
<u>Actividades de subsistencia.....</u>	<u>39</u>
<u>Magia y religión.....</u>	<u>39</u>
<u>RECOMENDACIONES.....</u>	<u>40</u>
<u>BIBLIOGRAFÍA.....</u>	<u>41</u>
<u>ANEXOS.....</u>	<u>43</u>
<u>HOJA DE METADATOS.....</u>	<u>50</u>

AGRADECIMIENTOS

Gracias a mi familia, así como a la familia Bravo Gonzáles y todos aquellos allegados y grandes amigos que sin haber un lazo sanguíneo, siempre estuvieron ahí, pues sin su cariño, esfuerzo, preocupación, apoyo y dedicación no sería quien soy. Del mismo modo esta investigación no hubiera sido lo mismo sin la ayuda de mi asesor, Prof. José Luis Millán, el apoyo y amabilidad brindada tanto por el personal de FUNDAISU, como por la comunidad de Las Vegas, resaltando a Carmen Vargas, Carlos Arayan y especialmente a Ángel Vargas, por haber servido de guía y estar siempre pendiente y dispuesto a brindar su ayuda. De igual forma agradezco la bondad de YarelysMarin por obsequiarme la obra de Marc de Civrieux “*Los Chaima del Guácharo*”, la cual fue uno de los cimientos fundamentales de este trabajo; así como a los compañeros LilimerAguiar y Luis A. Villalba por el apoyo brindado. Y gracias a todos los profesores que ayudaron a mi formación académica pues de una forma u otra su influencia es innegable.

ÍNDICE DE CUADROS

ÍNDICE DE GRÁFICOS



Universidad de Oriente
Núcleo de Sucre
Escuela de Ciencias Sociales
Departamento de Sociología

CONSECUENCIAS DEL PROCESO DE TRANSCULTURACIÓN EN LA
ETNIA INDÍGENA CHAIMA DE LAS VEGAS DE SANTA MARÍA DE
CARIACO, MUNICIPIO RIBERO, ESTADO SUCRE, AÑO 2012.

Autor: Rubén E. Torres M.
Tutor: Prof. José L. Millán
Año: febrero de 2013

RESUMEN

El problema tratado en esta investigación es el de los cambios culturales que han afrontado los chaima, teniendo como objetivo, el estudiar las consecuencias del proceso de transculturación en la etnia indígena chaima de Las Vegas de Santa María de Cariaco. Valiéndose para esto de la teoría de transculturación, de Fernando Ortiz, la cual, indica que cada una de las culturas, inmersas en este proceso, le aporta algo nuevo a la otra hasta llegar a una homogeneidad, y el punto final de esta transición no se encuentra definido, sino que se va construyendo con el paso del tiempo. Las etnias indígenas latinoamericanas han vivido el proceso de transculturación el cual llega a un auge a partir de lo que se denominó de forma errada como "descubrimiento de América", ya que con la llegada de los europeos los patrones culturales existentes en América Latina empiezan a cambiar de forma drástica. Lo cual se refleja a lo largo del trabajo, permitiendo concluir que si ha habido una transculturación, que ha tenido como consecuencia la desaparición y transformación de diversos aspectos culturales de esta etnia. Sin embargo, se pudo notar como se han mantenido ciertas prácticas, herramientas, roles y sabidurías; al igual que ha habido una lucha para recobrar caracteres culturales, considerados perdidos, y enaltecer su identidad indígena. Esto denota la importancia de esta investigación, de nivel descriptivo y diseño de campo, pues ha logrado identificar y confirmar la existencia de un proceso de transculturación, y aparte, ha dejado un perfil tanto del estado actual de esta cultura indígena, como de sus antecedentes; información que será vital como guía y fuente de trabajos posteriores.

Palabras Claves: Transculturación, indígenas, chaima, cultura.

INTRODUCCIÓN

El término transculturación fue propuesto por vez primera por el etnólogo cubano Fernando Ortiz en su obra "*Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*", donde lo califica como un neologismo, el cual busca expresar las fases por las que una cultura transita hacia otra; dicho término busca explicar que cada una de las culturas, inmersas en este proceso, le aporta algo nuevo a la otra hasta llegar a una homogeneidad cultural y, por tanto, el punto final de esta transición no se encuentra definido, sino que se va construyendo con el paso del tiempo. Fernando Ortiz propone el uso de esta terminología sociológica para tratar de sustituir al vocablo aculturación, ya que para él "por *aculturación* se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. Pero *transculturación* es vocablo más apropiado" [Sic](Ortiz, 1987, p. 93). Con el paso del tiempo han surgido nuevos términos y teorías para definir los cambios culturales, sin embargo la teoría de la transculturación se mantiene vigente, puesto que su forma de percibir y describir este proceso, así como la connotación que le da al mismo, siguen cumpliendo su propósito. Es decir, mientras un cambio cultural se pueda describir y explicar según los parámetros propios de la transculturación, esta teoría mantendrá su vigencia.

Todas las etnias indígenas latinoamericanas han vivido el proceso de transculturación, el cual llega al auge a partir de lo que se denominó de forma errada como "descubrimiento de América", aunque antes de este momento histórico ya se podían observar en dichas etnias procesos de transición cultural; pero es con la llegada de los europeos que los patrones culturales existentes en América Latina, hasta ese momento, empiezan a cambiar de forma drástica.

Hoy en día las etnias indígenas latinoamericanas siguen viviendo un proceso de transculturación que las ha llevado a perder caracteres que

erannaturales en sus culturas y formas de vida, lo que les ha hecho ir adquiriendo nuevos aspectos culturales ajenos. Por lo tanto, no podemos dejar de prestarle atención a una situación tan preocupante como la pérdida de los caracteres que definen a una población. De aquí la relevancia sociológica, y la razón, de esta investigación, que pretender dejar constancia del estado actual de una cultura ancestral, y marcar los cambios que ha sufrido con el paso del tiempo. Y es que, como se pudo concluir, la etnia chaima, de la comunidad de Las Vegas, presenta evidencias que demuestran que ha sido víctima de un proceso de transculturación, el cual ha causado la desaparición y modificación, de ciertos patrones culturales. Sin embargo, se ha logrado mantener un conjunto de conocimientos, prácticas, roles, herramientas y técnicas ancestrales; al igual que se ha podido rescatar ciertos aspectos que muchos consideraban perdidos, enalteciendo así su identidad indígena; y es que en la actualidad contamos con un marco constitucional que estimula a este proceso de rescate de nuestras culturas indígenas.

En este sentido, para el desarrollo de la siguiente investigación, se tomó en cuenta la teoría de la transculturación, de Fernando Ortiz, enfocándola en la etnia indígena chaima, de la comunidad de Las Vegas, Municipio Ribero del Estado Sucre, mediante el estudio de los cambios de sus patrones culturales, en específico: lengua, sistema de parentesco y organización social, actividades de subsistencia, magia y religión. Teniendo en cuenta que se pretende caracterizar las consecuencias de un proceso de transculturación, esta investigación cuenta con un nivel descriptivo, y un diseño de campo, ya que se recolectaron datos de forma directa de la realidad.

Esta investigación ha sido estructurada de la siguiente manera: en primera instancia, encontraremos una exposición del problema de

investigación, objetivos, justificación, limitaciones, marco teórico (antecedentes de la investigación, bases teóricas, terminología básica y marco legal), una breve referencia histórica-descriptiva de la comunidad y metodología. Dando así paso a la presentación de los capítulos, los cuales tratan por separado cada una de las cuatro (4) variables de la investigación; de tal manera, el primer capítulo toca el tema del sistema de parentesco y organización social, en el segundo capítulo se presenta un compendio de información sobre la lengua chaima, el tercer capítulo trata sobre las actividades de subsistencia y el cuarto capítulo nos relata acerca de la magia y religión chaima. En el desarrollo de cada capítulo se ha creado un perfil de los ancestros de los Chaima (según la variable que le compete al capítulo) en base a un cotejo de información proveniente de fuentes en su mayoría documentales, y sobre esta información se muestra el estado actual de su cultura, según fuentes documentales, y en mayor instancia por los datos arrojados por la investigación de campo, mostrando así los cambios culturales causados por la transculturación, dando pie al último apartado, que corresponde a, las conclusiones.

CREANDO LAS BASES: HISTORIA, REALIDAD, TEORÍA Y METODO

El problema

El proceso de transculturación vivido por la etnia Chaima en la comunidad de Las Vegas ha afectado sus costumbres, logrando, como consecuencia, que estas vayan perdiendo su naturaleza debido a la adquisición de nuevos patrones culturales ajenos a ellas.

Junto con la llegada de los europeos al territorio americano, empieza un proceso violento e inhumano contra los indígenas, los cuales fueron aniquilados, esclavizados, despojados de sus tierras, violados, y todo esto debido a que los europeos se encontraron con una gran divergencia entre los distintos aspectos de la vida de ambas sociedades; fue esta incompatibilidad la que hizo que los conquistadores vieran a muchas de las etnias indígenas como atrasadas e incluso bárbaras, de esta manera:

(...) el hombre nativo fue objeto de muchos cambios que originaron el proceso de transculturación de herencias tanto culturales como raciales impuestas por el hombre blanco ibérico, lo que terminó por cambiar casi por completo la trayectoria histórica de todo el continente americano. Este proceso obliga a dejar de lado toda la tradición histórica y cultural propias del habitante aborigen, aniquilando y truncando su historia, sin tomar en cuenta su importancia tanto para el americano como para el europeo (...). (Orihuela, p. 10, 1999)

Por tanto, los conquistadores al rechazar la cultura nativa e imponer su lenguaje, religión, en fin, su forma de vida implantaron y ejercieron sudominio sobre los nativos, y los grupos indígenas que se resistían a tal imposición eran cazados para luego ser esclavizados o asesinados.

Al respecto, Filadelfo Morales (1995) expone:

Primero fue el conquistador e Invasor español, quien pretendió justificar la dominación colonial, en un primer momento por la supuesta superioridad de la religión cristiano católica y, luego, por la supuesta superioridad racional del hombre europeo. A raíz de la toma del poder por los 'criollos o mantuanos', grupo emergente en la sociedad colonial, empeoró la situación de los indígenas. A las justificaciones anteriores, mantenidas como herencia de sus progenitores peninsulares los 'criollos' interiorizaron tanto la supuesta superioridad del modelo capitalista y de la civilización occidental, como la doctrina, aparentemente Incontrovertible, de que sólo el hombre occidental era capaz de hacer CIENCIA.

Eduardo Galeano (1971) con respecto a este tema expresa lo siguiente: No faltaban las justificaciones ideológicas. La sangría del Nuevo Mundo se convertía en un acto de caridad o una razón de fe. Junto con la culpa nació todo un sistema de coartadas para las conciencias culpables. Se transformaba a los indios en bestias de carga, porque resistían un peso mayor que el que soportaba el débil lomo de la llama, y de paso se comprobaba que, en efecto, los indios eran bestias de carga. Un virrey de México consideraba que no había mejor remedio que el trabajo en las minas para curar la “maldad natural” de los indígenas. Juan Ginés de Sepúlveda, el humanista, sostenía que los indios merecían el trato que recibían porque sus pecados e idolatrías constituían una ofensa contra Dios. El conde de Buffon afirmaba que no se registraba en los indios, animales frígidos y débiles, “ninguna actividad del alma”. (...)

En el siglo XVII, el padre Gregorio García sostenía que los indios eran de ascendencia judía, porque al igual que los judíos “son perezosos, no creen en los milagros de Jesucristo y no están agradecidos a los españoles por todo el bien que les han hecho”. (p. 51-52).

En Venezuela, así como en otros países de América, los colonizadores europeos desmembraron y se repartieron entre ellos mismos los territorios ancestrales de los indígenas; y empujaron a estas poblaciones autóctonas a formar parte de un sector campesino y obrero emergente, donde aquellos que lograron evadir esta situación tuvieron que adentrarse en zonas selváticas y de difícil acceso para los colonizadores. Todo esto da inicio a lo que se denominaría “problemática indígena”. El gobierno colonial de la época le deja a las distintas órdenes misionales (dominicos, franciscanos y capuchinos) la responsabilidad de hacerse cargo de la situación o problemática indígena, pero esta decisión no logra mejorar a cabalidad las condiciones de vida de los indígenas, ya que, por el contrario, estaban más encaminadas a un proceso de cambio cultural mediante la imposición de valores culturales completamente ajenos a su naturaleza, debilitando así la base social aborígen. También se debe tener en cuenta que las distintas órdenes religiosas mantenían constantes disputas entre sí por el control y propiedad de los distintos territorios. (Orihuela, 1999)

En este período de nuestra historia cultural Venezuela comienza a dejar de ser prehispánica; sus gentes y culturas desarrolladas durante siglos en la diversidad de sus paisajes han comenzado a ser sustituidos por otras gentes, otros paisajes otros dioses, otra economía, otras lenguas, (...) y sin embargo mucho de lo aborígen prehispánico traspasó las barreras de la imposición y aún permanece en la Venezuela de ahora, formando parte de la cultura criolla o en las sociedades indígenas que todavía la pueblan (Strauss, 1992 citado por Orihuela, p. 12, 1999).

Al igual que distintos pueblos indígenas, los chaima, opusieron una enorme resistencia a la conquista ibérica, y a causa de esta se vieron obligados a dispersarse, llegando a habitar parajes de difícil acceso o en misiones erigidas sobre sus tierras ancestrales. Es importante resaltar que

antes de la llegada de los españoles a nuestras tierras, los Chaima, así como muchos otros pueblos indígenas, se vieron influenciados por las constantes oleadas de la etnia Caribe, quienes, aún a fines del siglo XV, estaban en fase de expansión en las Antillas. Es así como al momento de la llegada de los conquistadores españoles, las distintas etnias que poblaban la costa oriental venezolana ya poseían algunas características genéticas, socioculturales y una identidad idiomática común, producto del control social que ejerció la avanzada Caribe (Kariña). De tal manera que las relaciones interétnicas, fruto del comercio y la guerra, definieron el mestizaje prehispánico (González, 2006).

Según Romero, Vargas y Sanoja (referidos por González, 2006) existen registros antropológicos de excavaciones realizadas en zonas como "Las Varas" en la década de 1980, cuyos restos demuestran la presencia de los chaimas en este territorio con dataciones de 4.000 años antes del presente. Según los estudios sobre los registros antropológicos mucho antes de la época de la conquista ibérica, los chaima tenían una gran estructura de organización social, bien compleja y definida, la cual estaba orientada hacia el cacicazgo y la influencia y poder sobrenatural de los sabios piacán o piaches.

Con la llegada de los conquistadores europeos, se empezaron a desencadenar grandes cambios en la continuidad natural del indígena, tales como, el paso del nomadismo a la esclavitud, el culto a lo natural, por el culto a un Dios cuya existencia era ignorada hasta ese momento por el indígena. Del mismo modo el cultivo de subsistencia del indígena fue sustituido por grandes asentamientos cafetaleros o cacaoteros para el beneficio único del asentista europeo y de la Corona Española, los indígenas al intentar salvaguardar y conservar, en cierta forma, su vida y parte de su herencia

cultural se vieron en la necesidad de adentrarse a lugares más recónditos y difíciles, lo cual hizo su forma de vida más hostil (Orihuela, p. 11, 1999).

La fundación de los poblados indígenas se caracterizó por las misiones capuchinas, entre estas se encontraba la misión de Santa María de los Ángeles del Guácharo con indígenas chaima, que fue fundada en el año 1659, y pasó por un proceso de refundaciones; hasta conocerse hoy en día como Santa María, sin embargo su fundación como misión fue en Pueblo Viejo, y desde esta comunidad sus habitantes lograron desplazarse y fundar otros pueblos, como es el caso de Las Vegas, ubicada en la Parroquia Santa María, al Sur del Municipio Ribero del Estado Sucre (Vargas y Otros, 2006).

Hoy en día aún existen tribus indígenas en nuestras tierras que, en gran parte, están ligadas a la “civilización”, o dicho de mejor manera, a la población criolla, y a los cambios que esta ocasiona. Se podría decir que debido a las transformaciones ocurridas en el territorio indígena, surgió un proceso de transculturación, el cual ha ocasionado la pérdida de los patrones culturales, naturales, de las etnias indígenas. Una muestra de dicho proceso es visible en el caso de la etnia Chaima en Las Vegas, Municipio Ribero, Estado Sucre, la cual, al igual que otras comunidades Chaima, se han visto inmersas en un proceso transculturizador a causa de la interacción con la población criolla.

No debe sorprender, sin embargo, la preminencia de lo español en nuestra cultura pues como cultura dominante donadora, España detentó el control político y económico durante los tres siglos que duró la conformación de nuestra cultura esencial, que no es ni española, ni indígena, ni africana, (...) (Strauss, 1992, citado por Orihuela, p. 13, 1999).

Teniendo en cuenta esto, no es de extrañar que Jean Marc de Civrieux, en las líneas introductorias de su libro *“Los Chaima del Guácharo”*, haya expuesto lo siguiente:

En las páginas que siguen deseamos dejar constancia de la existencia del antiguo pueblo chaima, que vivió en estrecha armonía con la naturaleza y cuya cultura se desvaneció por obra de la civilización, conducida bajo el pretexto de la civilización y el progreso. Queremos dejar constancia, también, de las raíces precolombinas de nuestra herencia cultural, despreciadas por un paternalismo y por un etnocentrismo que parten de la idea de que la única forma de civilización es la nuestra y que nada tenemos que ganar al reivindicar los múltiples valores de las culturas prehispánicas, a las cuales debemos tanto. Buscamos forjar una conciencia para evitar la destrucción de los grupos minoritarios herederos de aquellos valores, etnocidio que las futuras generaciones no nos perdonarían (Civrieux, 2006, p. 24).

En vista de lo planteado, se ha dirigido esta investigación a estudiar las consecuencias de la transculturación en la etnia Chaima, ubicada en Las Vegas de Santa María de Cariaco, Municipio Ribero del Estado Sucre, enfocándonos en un grupo de variables, tales como lengua, sistema de parentesco y organización social, actividades de subsistencia, magia y religión, las cuales suelen ser usadas, en el ámbito socio-antropológico, para definir o caracterizar distintas culturas.

Objetivos

Objetivo general

Estudiar las consecuencias del proceso de transculturación en la etnia indígena Chaima de Las Vegas, Municipio Ribero, Estado Sucre, 2012

Objetivos específicos:

- Conocer las principales características ancestrales de la cultura de los indígenas chaima.
- Determinar el estado actual de la cultura de los indígenas chaima.
- Contrastar los caracteres ancestrales y actuales de la cultura indígena chaima.

Justificación

Basándonos en el conocimiento básico de todo el proceso de transformación cultural, por el que han pasado nuestras diversas poblaciones indígenas, así como en las constantes agresiones, tanto físicas como psicológicas, a las que estas se han estado enfrentando de manera injusta e inhumana, incluso desde antes de la época de la conquista, y hasta nuestros días, se ha decidido realizar esta investigación con el objeto de describir los aspectos propios del proceso de transculturación, el cual ha afectado a las etnias que se encuentran rodeadas por sociedades poseedoras de una cultura dominante y, en cierto modo, destructora.

De esta manera, se busca comprender el desarrollo y la forma de imposición de este fenómeno, reflejándolo de forma específica sobre la etnia indígena Chaima de la comunidad de Las Vegas de Santa María de Cariaco, Municipio Ribero del Estado Sucre, a través de un análisis comparativo de lo que era y lo que es, en la actualidad, la cultura de dicha etnia, teniendo vital importancia los testimonios vivientes de sus miembros, quienes dieron evidencia de los cambios culturales que han ido sufriendo con el paso de los años, y que han provocado un choque en sus costumbres e idiosincrasia, al imponérsele un concepto mal entendido como lo es el de "civilización".

Con esta investigación se pretende hacer una revisión y descripción de las diversas teorías de cambios culturales existentes, enfatizando en lo que a transculturación se refiere, además, se busca dejar constancia del estado actual de la cultura de la etnia indígena Chaima, aporte que podrá ser utilizado como guía y fuente de posteriores trabajos que deseen implementar tanto entes públicos como privados para la revalorización, rescate y enaltecimiento de esta etnia.

Este trabajo conducirá a adquirir un cúmulo de conocimientos empíricos y herramientas sobre estudios de campos que permitirán, como futuro

sociólogo o investigador social, perfeccionar las siguientes investigaciones que estén bajo nuestra responsabilidad, garantizando el carácter científico de las mismas, al contar con un dominio de dichos conocimientos.

Marco teórico

Antecedentes de la investigación

Ana Marín (1976), en su investigación toca el tema de la aculturación y busca estudiar los cambios originados en la organización social de los indígenas Yukpas de la comunidad de Sirapta. Concluyendo que para 1976, en la comunidad indígena Yukpa de Sirapta, la estructura social presenta una variación, puesto que se combinan elementos de la cultura autóctona, como son valores y costumbres, con elementos de la cultura no indígena, como la presencia de la propiedad privada y el sistema de mercadeo.

Juan Acosta, Jesús Galindo y Felidys Ortega (1986), con el objetivo de estudiar los efectos causados por la inserción de tecnologías no indígenas en las comunidades Warao de Delta Amacuro y Sucre, llegaron a concluir que la inserción de tecnologías en los pueblos sometidos e incluso, desde el punto de vista demográfico, minoritarios, no debe implicar la negación de sus propios sistemas tecnológicos y de sus modelos de vida. Lo normal dentro de un enfoque inter-cultural sería el diálogo y el intercambio de experiencias entre civilizaciones. El problema que surge entre la relación de un modelo con otro reside en la intencionalidad que pueda tener uno de ellos de imponer al otro sus patrones tecnológicos, su modo de vida, proponiendo, al mismo tiempo, la renuncia a toda su experiencia previa en el orden técnico y a todo su orden social y cultural. La experiencia histórica ha demostrado la capacidad de cada pueblo para intercambiar con otros, partiendo de sus propios códigos lingüísticos, económicos, socio-culturales y políticos, lo que significa que toda nueva experiencia tecnológica, adoptada por vías del

intercambio, es procesada y recodificada desde su modelo de vida, salvo el caso ya señalado de aquellas tecnologías de dominación que antagonizan con la ecología y con el mismo hombre.

Por su parte Mirian Lara y Mariosis Martínez (2002), se plantearon determinar la situación socio-familiar de los descendientes de la etnia Kari'ña, de las parroquias Gran Mariscal y Altos de Sucre del estado Sucre, y detectaron una transformación progresiva en la etnia Kari'ña, tanto en su "cultura tradicional" como en su modelo económico y sistema familiar; incluso resaltan la existencia de una notable pérdida de su lengua ancestral. Además, nos brindan una serie de causas que intervienen en la pérdida de los valores y costumbres, entre las que destacan un proceso de asimilación de valores urbanos en forma directa y por vía de los medios de comunicación; la recepción de emigrantes de otras zonas; la ausencia de un sentimiento de integración y la carencia de un nivel de conciencia como grupo étnico, capaz de prevenir y defender sus rasgos como Kari'ña.

Todos estos son claros antecedentes, que demuestran como ha habido un proceso transculturizador que ha afectado a distintas culturas indígenas del país, y por tanto han de ser tomado en cuenta. Sin embargo, el antecedente más relevante y que sirvió como soporte y complemento de esta investigación, ha sido el trabajo realizado por Honoria Orihuela (1999), el cual es reseñado a continuación.

Honoria Orihuela (1999) busca elaborar un estudio histórico-descriptivo de la etnia indígena chaima desde el siglo XVII (1660) hasta el siglo XIX (1810), concluyendo que para el siglo XVI los pueblos indígenas del oriente venezolano se encontraban aculturados, habiendo perdido su lengua, técnicas y saberes, lo cual surge tanto del daño causado en la época de la conquista, como de la poca importancia que se le ha dado, por largo tiempo, a todo lo que a indígenas se refiere, llegando incluso al punto de pretender

que desconocemos que ellos forman parte de nuestras raíces. Del mismo modo nos señala que los grupos étnicos sucrenses encaran, día a día, un conjunto de situaciones, tales como pobreza, desnutrición, alcoholismo, analfabetismo, despojo de tierras, desempleo, que no son más que el vivo reflejo del proceso de deterioro cultural y social que afecta a la mayoría de los grupos aborígenes venezolanos, y que de cierta manera, han marcado su historia remota y presente. El proceso de aculturación y transculturación sufrido por los Chaima a lo largo de su historia les ha eliminado, casi en su totalidad, el elemento cultural lingüístico; lo cual fue motivo suficiente para no ser considerados como etnia por el reciente censo indígena, siendo así excluidos del levantamiento de la información poblacional. Sin embargo, entre ellos aun se logra observar una serie de caracteres físicos y socioculturales que podrían demostrar la permanencia de rasgos ancestrales aborígenes en las poblaciones actuales, tales como tradiciones, patrones socioculturales y modos de vida autóctonos, cuyo valor antropológico y sociológico permitirían sugerir la autenticidad de esta etnia.

Terminología básica

La palabra etnia proviene del griego "ethnos" que significa raza, nación, pueblo, tribu, gente o clase, y "ethnikos" que significaba originalmente paganos no griegos, para finalmente referirse a lo "nacional", es decir, a lo perteneciente a una nación. Denota a seres humanos miembros de grupos raciales y lingüísticos, etc., específicos; pero, en general, es usado para denominar a las minorías, es decir, grupos culturales básicos. (Austin, 2008).

Para Durand-Dastes (2007), la etnia es un:

Grupo humano o tipo de grupo humano cuyos miembros presentan rasgos comunes, muy variados (...), pero que son cada vez menos estudiados por sus caracteres somáticos, y cada vez más analizados según sus comportamientos y sus datos culturales. Las etnias se caracterizan también

por una extensión intermedia entre la de grupos de tamaño reducido, como las familias, y la de entidades de gran tamaño, como las naciones. (...) Como dice GavanTrevoux, "la identidad étnica no es cosa de elección, sino que está prescrita por otros, en el interior o en el exterior de la etnia".

Según Austin (2008), los miembros de grupos étnicos se ven a sí mismos, desde una perspectiva cultural, distintos de otras facciones de una sociedad y son percibidos por los demás de la misma manera. Diversas características pueden ser utilizadas para distinguir unos grupos étnicos de otros, pero las más comunes son la lengua, la historia o la estirpe (real o imaginada), la religión, sistema de parentesco y los estilos indumentarios o de adorno. A menudo el concepto de etnia es explicado o definido en función de la identidad cultural de un grupo humano, o lo contrario, la identidad es explicada en función de la etnicidad. (...) En Iberoamérica, los problemas interétnicos están preferentemente referidos al encuentro de la sociedad occidental con los pueblos originarios o indígenas, donde la identidad y la etnicidad indígena, pasan a ser atributos económicos y socioculturales considerados propios de un grupo humano, que acepta un origen común, vive en un territorio definido y habla la misma lengua. (Austin, 2008)

Es necesario repasar el concepto de cultura; para Tylor es la expresión de la totalidad de la vida social del ser humano. Mientras que la concepción antropológica está ligada a la apreciación y análisis de elementos tales como valores, costumbres, normas, estilos de vida, formas o implementos materiales, la organización social, etc. (Austin, 2008)

Si tratamos de definir a la cultura a partir de cómo nos ayuda a comprendernos entre seres humanos, la cultura es entendida como una red, malla o entramado de sentidos que le dan el significado a los fenómenos o eventos de la vida cotidiana, para poder interactuar socialmente, y (...) surge como un producto del comportamiento humano y de la vida social situados

en un ambiente histórico, geográfico/climático y productivo (material e intelectual). (Austin, 2008)

Como nos indica Estrach (2001), en el transcurso de la historia hemos entendido por cultura la posesión de un lenguaje para la comunicación, el tipo y la forma de manejo de herramientas y la organización social. En toda cultura hallamos valores materiales, mitos, creencias religiosas, leyendas, ideas tanto científicas como filosóficas, códigos morales y costumbres. Y en cada caso, se anexan a dichos objetos valores que son considerados de una manera subjetiva u objetiva.

Para el entendimiento de una cultura, es necesario el estudio de su organización socio-familiar, la cual esta definida por su sistema de parentesco, al respecto, Millán (2002) nos señala:

(...) el parentesco en sí es una relación social que no necesariamente es lo consanguíneo ya que realmente el vínculo físico es un punto pero es la sociedad la que construye su propio sistema de parentesco quizás de una manera arbitraria de representaciones y que se aloja en la conciencia del hombre por esa condición que le caracteriza de ser hacedor de cultura. Es por eso que la sociedad puede crear un vínculo artificial obviando lo físico pero creando fundamentales derechos y obligaciones (p.47).

Tanto la cultura como la sociedad en sí, a lo largo de los años, han sido afectados por diversos procesos y fenómenos entre los que encontramos el mestizaje, el cual es el cruzamiento biológico y cultural entre individuos pertenecientes a razas diferentes. La noción de mestizaje llegó a cimentar las bases de los primeros discursos articulados y coherentes que giraron en torno a las mezclas raciales, convirtiéndose así en una categoría que no ha logrado ser igualada por ninguna otra, en cuanto a su impacto y resonancia, lo cual se puede evidenciar tanto en la función explicativa y normativa que

tuvo en su momento, como en los vestigios que ha plasmado tantas décadas más tarde dentro del imaginario latinoamericano (Briceño, 2006).

Briceño (2006), haciendo referencia a la obra "*Cimarronaje, exclusión, mestizaje y blanqueamiento en Pobre Negro de Rómulo Gallegos*" de Raquel Rivas (2002), nos indica que:

En la actualidad, el mestizaje, si bien es una categoría en desuso dentro del ámbito académico, continúa fuertemente anclada en nuestro imaginario social. Está presente en los sustratos más profundos de nuestra conciencia colectiva, irrumpiendo reactivamente ante cualquier acusación de discriminación racial o cultural que se haga de nuestras sociedades. La idea de mestizaje no solo es asumida socialmente como verdad indiscutible, sino que es recuperada hoy como raíz cultural y racial, como pasado común que nos unifica, como fábula de origen, que habla de la conciliación armónica de las diferencias dentro de nuestros Estados-nación (pp. 40-41).

Es importante resaltar que al hablar de mezclas culturales se utiliza el término "aculturación" y, con más propiedad, el de "transculturación". El término "aculturación" surge a finales del siglo XIX y fue formulado por diversos antropólogos norteamericanos, en especial por el etnólogo **J.W. Powellsen** en 1880, con la finalidad de designar la "*Interpretación de las civilizaciones*". Como Pierre Berard ha explicado, este fenómeno se produce en varias secuencias. En primer lugar, la cultura autóctona se opone a la conquistadora. Luego, a causa de la prolongación del contacto, empieza la aceptación de algunos elementos, mientras que otros siguen siendo rechazados, pero se siembra el germen de una "cultura sincrética". En la tercera fase ya resulta posible hablar de heterocultura, concepto propuesto por J. Poirier, es aplicable en el momento en que el etnotipo o mentalidad colectiva, que conforma junto con la lengua uno de los sustratos de la cultura, es afectado definitivamente por intervenciones exteriores; los

individuos, cortada la memoria, con su sistema social reformado, se transforman en los agentes operacionales de un auto-etnocidio. En la cuarta etapa ya se ha completado la asimilación al aceptarse los valores del otro, marcando así la desaparición definitiva de la cultura original. “Los canales fundamentales de este proceso son tres: la religión, la escuela y la empresa” (Esparza, 2004). Al consumarse la aculturación e instaurarse la heterocultura, se puede hablar de un etnocidio por asimilación. Para Valdés (2002), la aculturación:

Se ha conceptualizado como una desviación social del sistema de relaciones sociales, por lo que se debe buscar su reestructuración. Esta perspectiva considera que existe una cultura en una posición de poder necesaria y suficiente que al entrar en contacto con otra impone sus reglas de comportamiento social y cultural, es decir, que en un contexto de asimetría cultural, suele suceder que alguna de las culturas interrelacionadas, exista la intención implícita o explícita de auto imponerse, puesto que considera a la cultura subordinada como anómica. Desde esa perspectiva, el concepto de aculturación tiende a ser operacionalizado como indicador de desestructuración social y cultural. [Sic]

Con el fin de hacerle frente al término aculturación, Fernando Ortiz propone el uso del concepto “transculturación”, el cual aparece por primera vez en el libro “Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar” (1940), y lo presenta de la siguiente manera:

Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitorio de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la

consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación (Ortiz, 1987, p. 96).

Bronislaw Malinowski (en Ortiz, 1987, p. 5) nos señala que el vocablo de raíces latinas *trans-culturación* rompe con las implicaciones de otras concepciones, donde se expone sobre una especie de supremacía de una cultura, supremacía en el sentido de que es colocada como el pináculo al que debe alcanzar la otra cultura; es así como la concepción de transculturación logra distinguirse, pues ésta, en cierto sentido, le da igual importancia a ambas culturas inmersas en este proceso, postulando la noción de que existe una transición entre dos (2) culturas, donde ambas son activas y contribuyentes de grandes aportes y, del mismo modo, ambas cooperan para el nacer de una “nueva realidad de civilización”. De tal manera que en todo proceso de transculturación “ambas partes de la ecuación resultan modificadas”, pues estas siempre dan algo a cambio de lo que reciben, lo que lo hace un proceso recíproco del que surge una realidad nueva, compuesta y compleja, la cual se distingue de “una aglomeración mecánica de caracteres”, y es caracterizada (por Malinowski) como “un fenómeno nuevo, original e independiente.”

Según YoonBong Seo (2001), en el proceso de transculturación se podrían identificar tres etapas:

- a) Una pérdida parcial de la cultura que puede alcanzar diversos grados y afectar diversas áreas ocasionando consigo siempre la pérdida de componentes considerados como obsoletos.
- b) La incorporación de la cultura externa.
- c) El esfuerzo de recomposición a través del empleo de los aspectos que sobreviven de la cultura originaria y los que vienen de fuera.

Por otro lado, se utiliza el término asimilación social para definir el proceso a través del cual personas o grupos de culturas diversas llegan a constituir un todo homogéneo; mientras que el concepto de asimilación es la unificación cultural a través de la imposición de la cultura de la sociedad de acogida, el término integración surge como antítesis de este concepto, puesto que respeta el pluralismo cultural. Pero la integración conlleva a procesos de adaptación en los cuales aspectos culturales ajenos irán adquiriendo cierto valor y se empiezan a tomar como propias, en otras palabras se da un proceso de asimilación el cual puede tener un carácter leve y/o paulatino.

Como consecuencia del proceso de asimilación y del etnocentrismo o tendencia a considerar superior la etnia a la cual se pertenece, se formula el término “etnocidio”, el cual, como nos indica Vega (2007), surge en la década de 1960 para referirse a la destrucción sistemática de un grupo étnico determinado, con lo cual se ampliaba la noción de genocidio, término que indica asesinato en masa de seres humanos. El antropólogo francés Robert Jaulin considera que “‘etnocidio’ indica el acto de destrucción de una civilización, el acto de la descivilización. Este acto puede permitir que se caracterice al ‘sujeto’ –descivilización o procedimiento- culpable de etnocidio” (Jaulin citado por Vega, 2007)

El Etnocidio se inscribe en esa dinámica homogeneizadora. Provocando la muerte de la diversidad cultural, implica la lenta desaparición de la especificidad de los hombres y de los pueblos. Implica la muerte de lo humano. (...) El etnocidio comparte con el genocidio una cierta visión del *Otro*, pero no adopta una actitud violenta, sino, al contrario, una actitud ‘optimista’: los otros, sí, son ‘malos’, pero se les puede ‘mejorar’ obligándoles a transformarse hasta devenir idénticos al modelo que se les impone; el etnocidio se ejerce ‘por el bien del salvaje’ (Esparza, 2004).

El etnocidio se puede clasificar como un proceso sistemático de destrucción de una civilización ya sea en el corto o mediano plazo. En esa acción planificada de exterminio se emplean diversas justificaciones y procedimientos, entre los que resalta la imposición de formas culturales, totalmente distintas a las que caracterizan a cierto grupo, lo cual conlleva a su despersonalización cultural (aculturación) (Vega, 2007).

La vieja colonización violenta ha dejado paso a un neocolonialismo pacífico y mercantil, que pretende imponer por todas partes su visión del mundo. Para ello lo primordial no es tanto dominar físicamente las naciones como psíquica y culturalmente las poblaciones de las potenciales áreas de expansión. El agente privilegiado, de este neo-colonialismo es el *etnocidio*, fenómeno que podríamos definir, en una primera aproximación, como un genocidio cultural, genocidio de 'buena conciencia', ejercido 'por el bien del salvaje'. Sus resultados son tanto o más atroces que los de la exterminación física **(Esparza, 2004)**.

Briceño (2006), hace mención de una nueva noción: la hibridación, que cataloga como la "heredera de la vieja tradición del mestizaje", ya que exhibe la mezcla cultural como un proceso que se lleva a cabo siempre de manera armoniosa, lo cual supone que no existe presencia de conflictos. "Recordemos que, la principal función de esa vieja tradición fue la de producir un efecto de superación final, pacífica y armónica de las diferencias raciales y culturales, tal como ocurre hoy con la hibridación y su celebración de la diversidad" (pp. 76-77).

Como nos indica Pierre Berard (citado por Esparza, 2004), existe otro fenómeno que debemos tomar en cuenta: la *contra-aculturación*, en la cual "la cultura amenazada de desaparición, inesperadamente, pretende restaurar los valores fundamentales de un principio. Este fenómeno, aunque difícil y complejo, puede producirse. Las revoluciones islámicas, y en concreto la de

Irán, lo ilustran a la perfección”. Dentro de esta dinámica contra-aculturativa P. Berad incluye también a los fenómenos nacionalistas europeos actuales (bretones, flamencos, vascos, etc.), al igual que a las reivindicaciones de los países del llamado *Tercer Mundo*.

Bases Legales:

Cambios de las leyes sobre los derechos indígenas en Venezuela

A finales del siglo XV, los españoles llegan a tierras americanas, dando así inicio a la época de la conquista, donde varias tribus indígenas fueron masacradas y esclavizadas por los invasores; estas luchas duraron más de cien años y dieron como resultado innumerables muertes, tanto de nativos como de europeos. “Es por ello que los reyes de España optaron por dictar leyes para la protección de los naturales de América ya que sin indígenas se acababa la mano de obra española” (Ortiz, 2004).

El 20 de junio de 1500, la corona española promulga una cédula, en la cual condena la práctica del esclavismo, considerando a los indígenas jurídicamente como siervos libres de la corona de Castilla; pero, por otra parte, se permitía tener a los indígenas cautivos en “justa guerra” como esclavos, legalizando, de este modo, la esclavitud. A causa de los abusos cometidos, dicha cédula es eliminada por decreto, pero en 1534 es restablecida cuando se dictaminó que sólo se podía someter a la esclavitud a los indígenas Caribes¹; esto provocó que muchos conquistadores justificaran la conquista de numerosos pueblos indígenas bajo el alegato de que estos eran “Caribes” (Montero, 1985).

En el año 1512 fueron dictaminadas, en la ciudad de Burgos, **Las leyes de Burgos**, en su denominación original *Ordenanzas Reales para el Buen*

¹Denominación que engloba diversos grupos indígenas que se mantenían reacios a la dominación española.

Regimiento y Tratamiento de los Yndios, primer cuerpo legislativo formulado para las Indias, con el fin de que las mismas ayudasen al cumplimiento de la **justicia de los indígenas**. Su implementación se debió al temor, por parte de la Corona castellana, a la deslegitimización de la **conquista y colonización** de las nuevas tierras, ya que estas estaban justificadas por las **bulas papales de Alejandro VI, donde se destacaba como** imprescindible la cristianización de dichas regiones y, el maltrato inferido por algunos encomenderos contra los indígenas no sería bien visto como un medio para cristianizar (Monje, 2009).

Conformada por 35 leyes o artículos, las Leyes de Burgos regulaban el régimen de los indios, sus condiciones personales de vida y de trabajo, sus derechos, los límites a su utilización como mano de obra, etc, y se reconocían por primera vez sus condiciones de **hombres libres y titulares de derechos humanos básicos**, como el de la **libertad** y la **propiedad** (Monje, 2009).

Orihuela (1999) nos indica que en el año 1547 a raíz de la creación de las Leyes de Burgos surgen en Venezuela las encomiendas, de esta manera, por ley los indios debían ser removidos de sus territorios y hacerles sus viviendas junto a la de los españoles a quienes se les encomendasen. Con las encomiendas se logró casi por completo la destrucción de las culturas indígenas; se desorganizaron socialmente debido a que estas encomiendas estaban integradas en su mayoría por indígenas de diferentes grupos étnicos y en muchas estaban reducidos y alejados de su hábitat original por lo que se veían obligados a buscar pareja en otras encomiendas o casarse con indios cimarrones (libres), esto desarticuló las tradiciones familiares indígenas y las reglas de parentescos. En realidad el beneficio de las encomiendas era sólo para el encomendero a quien le correspondía la ganancia del trabajo producido por el indígena (Orihuela, p. 32, 1999).

Sobre la primera Constitución de la República de Venezuela (1811), Sánchez (2002) nos indica lo siguiente:

Los constituyentes fundadores de la nueva República, se preocuparon por la población indígena reconociéndoles como ciudadanos iguales a los demás y revirtiendo en todos sus efectos las disposiciones legales y sobre todo las actuaciones de tribunales que fueron otorgando las tierras indígenas, a los colonos españoles y algunos criollos que habían venido usurpando dichas propiedades. Además, se establecía la prohibición de continuar sirviendo como esclavos a la sociedad, tanto laica como eclesiástica, la mano de obra aborigen. Finalmente se reconocían los derechos que sobre sus ancestrales tierras poseían los indígenas del país.

En 1820, Simón Bolívar ordenó que se les devolviera a los indígenas las propiedades que les habían sido usurpadas, y reconoció el derecho legítimo y los títulos que tenían sobre las tierras que formaban los Resguardos. Pero, para 1882, durante el gobierno del Gral. Antonio Guzmán Blanco, se decretó una Ley con fecha 2 de junio, la cual genera que todo lo que se había conseguido hasta la fecha en pro de los indígenas se perdiera (Ortíz, 2004).

En 1960, el Congreso de la República decreta una Ley de Reforma Agraria en la que se declara que los indígenas son campesinos y por lo tanto, pasan a ser sujetos de Reforma Agraria (Sánchez 2002).

El artículo 77 de la constitución venezolana de 1961, promulgaba lo siguiente: “la ley establecerá el régimen de excepción que requiera la protección de las comunidades indígenas y su incorporación progresiva a la vida de la Nación”. En este artículo, el Estado muestra su apoyo a las comunidades indígenas al declarar un “régimen de protección”; pero, al mismo tiempo, está indicando que dichas comunidades terminarán insertándose al resto de la nación, lo cual puede resultar algo contradictorio, ya que mientras, por un lado, alude a la protección de las comunidades

indígenas, por el otro planea su “incorporación” al resto de la sociedad, lo que sería básicamente una homogenización de la población que, a su vez, se traduce en la desintegración de la cultura indígena.

En 1998, en Venezuela se produjo un cambio en las relaciones políticas, sociales y económicas del país. Se elaboró una nueva Constitución, la cual fue aprobada por vía de un referéndum nacional. Según Leal (2006), en esta nueva carta magna:

Se reconoce la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupaban y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida, otorgándole características legales específicas en su propio reconocimiento [Sic] (Leal, 2006).

Para Sánchez (2002), esta Constitución no solo representa un cambio en la correlación de las fuerzas sociales, sino que, en lo concerniente al tema concreto de los pueblos indígenas, ha implicado un profundo cambio en las relaciones entre la sociedad criolla y los pueblos indígenas.

El 27 de diciembre del 2005, es publicada en Gaceta Oficial N° 38.344 la *Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas*, la cual representa un nuevo logro en pro de la causa indígena, tal como lo dicta su artículo 4:

La presente Ley tiene por objeto establecer los principios y bases para:

1. Promover los principios de una sociedad democrática, participativa, protagónica, multiétnica, pluricultural y multilingüe, en un Estado de justicia, federal y descentralizado.
2. Desarrollar los derechos de los pueblos y comunidades indígenas reconocidos en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, en las leyes, convenios, pactos y tratados válidamente suscritos y ratificados por la República.

3. Proteger las formas de vida y el desarrollo sustentable de los pueblos y comunidades indígenas, con fundamento en sus culturas e idiomas.
4. Establecer los mecanismos de relación entre los pueblos y comunidades indígenas con los órganos del Poder Público y con otros sectores de la colectividad nacional.
5. Garantizar el ejercicio de los derechos colectivos e individuales de los pueblos, comunidades indígenas y de sus miembros.

Se puede observar, que esta ley tiene el objeto de fortalecer lo planteado en la Constitución, buscando garantizar el cumplimiento de los derechos constitucionales de los indígenas, así como establecer el modo en el que se llevarán a cabo las relaciones entre las instituciones estatales y otros entes del país con los pueblos y comunidades indígenas.

La comunidad

Reseña histórica-descriptiva de Las Vegas

Los Chaima son una antigua etnia horticultora y sedentaria; perteneciente a la gran familia caribana, y fue una de las naciones más extendidas y numerosas, de dicha familia. Sus dominios estaban dispersos en extensas áreas del oriente de la actual Venezuela al momento del inicio de la conquista de esa parte del territorio, comprendidas por los valles angostos y profundos de la serranía de Caripe, las sabanas septentrionales y meridionales de los ríos Guarapiche y San Juan, a lo que se le suman diversos tramos en las costas en los golfos de Paria y Cariaco, en el oriente de Venezuela (Civrieux, 2006).

La Comunidad de Las Vegas surgió aproximadamente en el año de 1809, fundada por familias de descendencia indígena chaima, provenientes de lo que una vez fue la misión de Santa María de los Ángeles del Guácharo, esta comunidad se encontraba habitada tanto por los descendientes chaima como

por campesinos, ubicados en el sector Alegría y Río Macho, los cuales se dedicaban a la agricultura, hasta la llegada de hacendados a esta localidad. Las Vegas se dividía en tres sectores conocidos como: Vega Alegre, la cual comprendía desde la actual comunidad de Tropezón hasta la hacienda de Francisco Javier Malave; Vega Florida, comprendía desde el Crucero hasta la quebrada de Manuel Díaz, Vega Abajo, la cual comprendía desde la mencionada quebrada hasta donde vivía Juancho Morey, hoy parte de este sector se conoce como Sabaneta (Vargas y Otros, 2006).

En la actualidad la población de Las Vegas está estructurada de la siguiente manera: Calle Principal: 94 habitantes, 14 de Marzo: 31 habitantes, Vega Abajo: 96 habitantes, San Rafael: 265 habitantes, Tejería: 83 habitantes, Barrio Ajuro: 198 habitantes, Río Macho: 247 habitantes, aproximación total de habitantes 1.029, de los cuales 70% son descendientes indígenas chaima (705) y 30% criollo (324). Población femenina: 501, población masculina: 528 (Vargas y Otros, 2006).

La comunidad de Las Vegas cuenta hoy en día con: una Escuela Bolivariana, Medicatura, Iglesia Católica, 2 Iglesias Evangélicas, una cancha deportiva, un campo deportivo y muchas bodegas que se encargan de abastecer al pueblo, esta por culminarse la Oficina de Atención al Indígena y el Centro de Asambleas chaima. De igual manera en esta comunidad se encuentran presentes: Asociación Cristiana Evangélica Los Olivos iniciada en 1978, Asociación Cristiana Evangélica Rosa de Saron iniciada en 1990, Asociación Civil Indígena Chaima Santa María de Los Ángeles del Guácharo constituida en 1979, la misma agrupa a todos los indígenas chaima de la Parroquia Santa María en sus inicios de fundación, años más tarde integra a los indígenas de la Parroquia Santa Cruz; en octubre de 2005 se constituye la OCV San Rafael motivado a las políticas de vivienda, en el año 2006 se constituyeron 8 consejos comunales de los cuales 5 son indígenas y 3

criollos, los mismos se identifican como: Consejo Comunal Indígena: Las Vegas, Río Macho Arriba, Río Macho Abajo, Barrio Ajuro Arriba (Vargas y Otros, 2006).

Metodología

Nivel de investigación

Se utilizó el tipo de investigación descriptiva; pues este consiste en la caracterización de fenómenos e individuos o grupos.

Diseño de la investigación

Este trabajo tiene un diseño de campo, ya que al adentrarnos en la investigación de la cultura Chaima no nos remitimos sólo a los datos bibliográficos, sino que se recabó información directa del campo donde se ubica esta etnia indígena.

Universo y muestra

Según datos del censo realizado por el INE en el 2001, en Venezuela hay una población total de 4.084 Chaima, de los cuales 1.933 residen en el estado Sucre (Santillana, 2009) y, según información manejada por la Fundación de Asuntos Indígenas del Estado Sucre (FUNDAISU), en la comunidad de Las Vegas se encuentran 705 Chaima divididos en un aproximado de 120 viviendas; por lo que se calculó una muestra de 65 viviendas, contemplando un error de 8,3% y un nivel de confianza del 95%.

Técnicas e instrumentos de recolección de datos

La recopilación de información se realizó de manera directa mediante la utilización de una de las técnicas propias de la investigación de campo, como entrevistas abiertas, flexibles y dinámicas a informantes claves; al igual que se realizaron encuestas a los integrantes de la etnia que forman parte de la muestra.

Fuentes de información

Se recopiló información de fuentes secundarias como libros, documentos institucionales, folletos, páginas Web, entre otras fuentes textuales; además, se buscó obtener datos de fuentes primarias a través de la observación, encuestas a integrantes de la etnia Chaima, y entrevistas a informantes claves, al igual que se tomaron en cuenta las consideraciones de expertos e instituciones gubernamentales.

Técnicas de procesamiento y análisis de datos

Los resultados obtenidos de las fuentes fueron sometidos a análisis mediante el uso de las técnicas del paradigma cualitativo, tratando que el compendio de información fuese presentado de manera coherente y precisa.

CAPÍTULO I

COMUNIDAD ES FAMILIA: SISTEMA DE PARENTESCO Y ORGANIZACIÓN SOCIAL CHAIMA

Los chaima ancestrales se agrupaban en diversas familias nucleares emparentadas entre sí, donde se incluían tíos, primos y cuñados. Vivían en dos o tres casas vecinas, relacionadas por los nexos de consanguinidad o alianza matrimonial de los que las habitaban. En la familia inmediata chaima, se reconocen los padres, abuelos, hermanos, hijos, tíos, suegros, yernos y primos o parientes. Para los chaima, al igual que para las tribus caribanas en general, la organización social y familiar era de carácter extendido y comunitario, y comprendía todas las personas emparentadas y reunidas en un mismo lugar, llegándose así a considerar, de manera natural, a muchos miembros de una misma comunidad como familiares directos; aparte de que, todos eran familiares por compromisos mágicos y rituales que los hermanaban (Acevedo, 2006; Civrieux, 2006; Curapa y Otros, s.f; López, 2010).

En la actualidad, en la comunidad de Las Vegas, se puede observar como varios miembros de una misma familia comparten techo, habiendo un aproximado de 6 personas por casa (véase Cuadro N° 1), y existiendo casos en los que se encuentran hasta 14 personas en una vivienda. Del mismo modo se pudo notar cómo miembros de una misma familia viven en casas cercanas, lo cual no hace extrañar que casi la totalidad de los encuestados (98,5%) hayan alegado que consideran al resto de la comunidad como familia (véase Cuadro N° 2), ya que en sí, la mayoría de los sectores de la misma están poblados por personas que comparten lazos sanguíneos. Sin embargo, esta observación no debe ser tomada como una negación de que en la actualidad no existan lazos mágicos o quizás sentimentales que permitan que los miembros de esta comunidad se puedan percibir como familiares, sin

que existan lazos sanguíneos entre ellos; de hecho Ángel Vargas (entrevista personal, septiembre 25, 2012) indica que: “en su mayoría son emparentamientos de familia, sanguíneos, pero aparte de eso también hay personas que no son familia y sin embargo también (...) lo consideran como tal, la comunidad es una familia en ese sentido”. Del mismo modo, Carmen Vargas (entrevista personal, septiembre 27, 2012) señaló que: “el pueblo indígena chaima, para mí, es una sola familia (...), independientemente del apellido, que es lo que tradicionalmente identifica a una persona”.

Cuadro N° 1: Número de familiares por vivienda

	Frecuencia	Porcentaje
1	4	6,2
2	5	7,7
3	8	12,3
4	7	10,8
5	10	15,4
6	5	7,7
7	9	13,8
8	4	6,2
9	3	4,6
10	4	6,2
11	2	3,1
12	2	3,1
14	2	3,1
Total	65	100,0

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012.

En cuanto a la organización social y política, antiguamente, los antepasados de los chaima respetaban la figura del Cacique como jefe del pueblo indígena y se seguía como autoridad; sus alianzas matrimoniales extendían también el concepto de familia (Acevedo, 2006; Curapa y Otros, s.f; López, 2010).

Cuadro N° 2: Consideración del resto de la comunidad como familia

	Frecuencia	Porcentaje
Sí	64	98,5
No	1	1,5
Total	65	100,0

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012.

Las relaciones del chaima con su comunidad, comienzan por reconocer al jefe o *cacique*, así como al médico o curandero, *piache*. Enseguida, las relaciones con los demás *chotokon*, es decir, indios, tienden a ser positivas, pues los trata como *yacono-kon*, es decir, amigos. Sin embargo, se puede tener algún enemistado (*ozitoype*) en la tribu, y hasta un enemigo (*yotoy*). Las dificultades se resuelven con el cacique o el piache quienes actúan como jueces de paz, o bien a través de un juego (*techene*) o una lucha cuerpo a cuerpo (Acevedo, 2006).

Para ser cacique un chaima debía contar con una serie de cualidades personales, que fueran comprobables de manera objetiva, tales como: ser un buen artesano, pescador, cazador, guerrero, respetuoso de la tradición local y apto para cumplir la ley tradicional del grupo; por lo tanto, éste era un rol que sólo podía ser heredado si se cumplían con los requisitos antes mencionados. De igual manera, los candidatos a cacique eran sometidos a pruebas de iniciación. A la figura del cacique le correspondía gobernar a cada grupo familiar extenso, en razón de su conocimiento patrimonial para celebrar los rituales comunitarios y controlar la conducta de todos y de cada quien, limitándose a dar ejemplo a los demás sin necesidad de impartir órdenes. La familia le brindaba al cacique una fidelidad, catalogada por Civrieux como libre y voluntaria (Civrieux, 2006).

El gobierno de la familia extendida también podía estar en manos del piazan. Dicho consejero moral y espiritual era un personaje muy venerado -además de temido no sólo entre los suyos sino también entre las otras familias- que tomaba en consideración las opiniones y sugerencias de los ancianos, a quienes la comunidad profesaba una veneración especial y cuyos sabios consejos eran respetados por todo el grupo (Civrieux, 2006, p.93).

Es importante resaltar que el *piazan* o *piache*, además de curandero, era el guardián y transmisor del conocimiento ancestral; del mismo modo,

también ejercía como una especie de sacerdote o intermediario entre los chaima y el mundo invisible, en el que se movían los antepasados, los espíritus o amos de los distintos animales y plantas de su entorno, y los seres que formaban parte de sus mitemas² (Acevedo, 2006).

De tal manera, y como indica Carlos Arayan (entrevista personal, septiembre 16, 2012), desde la fundación del pueblo ya se contaba con caciques y chamanes, que eran los que recogían todos los conocimientos y toda la sabiduría de todo el pueblo, figurando como las autoridades del pueblo, a quienes había que rendirle cuentas, mientras que en la actualidad se habla de gobernador como representante del pueblo. De este modo, la figura del cacique ha transmutado a lo que se suele denominar hoy en día como *Gobernador indígena*, el cual es, como señaló Ángel Vargas (entrevista personal, septiembre 25, 2012), “un término moderno adaptado a los aspectos jurídicos de hoy en día”, “un líder con un poquito más de jerarquía que ciertos otros líderes que existen ahí en la comunidad”, y es elegido por un periodo de seis años.

Este cambio en la denominación del cacique, pareciera no haber sido internalizado por toda la comunidad, pues pudimos encontrar a miembros de la misma que alegaron que estas denominaciones corresponden a dos seres distintos, es decir, el cacique es una persona y el gobernador es otra. Como se puede ver en el Cuadro N° 3, un 56,9% de la población encuestada considera que esta figura sigue vigente, del cual sólo un 52,3% pudo identificar quien, a su parecer, cumple ese rol (véase Cuadro N° 4), donde un 79,4% se lo adjudica a Carmen Vargas, y un 5,8% considera que es un

2Un mitema es la estructura básica que da forma a los mitos, ya que cuenta con los aspectos generales del relato, pero sin entrar en detalles, caracterizándose así como una breve narración, irreductible, que se acopla a otras para formar una versión del mito.

rol compartido entre ella y Ángel Vargas (2,9%) o Pedro Brito (2,9%). Del mismo modo y validando lo expuesto con anterioridad hubo una persona (2,9%) que alegó que Carmen Vargas es la Gobernadora pero que el Cacique es Carlos Arayan, a quien un 5,9% de encuestados lo perciben como cacique. Al respecto, vale resaltar que si bien el porcentaje que representa esa respuesta, que coloca al cacique y al gobernador como dos seres distintos, no pareciera representativo. Se pudo observar al momento de la recolección de datos, cómo distintos miembros de la comunidad alegaban lo mismo, sin embargo este dato no pudo ser recogido pues gran parte de los que alegaron esto, aseguraban que quien era el cacique había muerto y que ahora solo tienen a la gobernadora, así como también cabe la posibilidad de que hubiesen personas que prefirieron no emitir esta apreciación. Sin embargo se pudo constatar, y se mostrará más adelante, que esta situación es fruto de la falta de internalización, por parte de la comunidad, del cambio de denominación, así como de la modernización de las funciones del cacique.

Cuadro N° 3: Presencia de cacique o gobernador indígena en la comunidad según percepción de los miembros de la misma.

	Frecuencia	Porcentaje
Sí	37	56,9
No	26	40,0
No sabe	2	3,1
Total	65	100,0

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012.

Cuadro N° 4: Quien es considerado(a) como el o la cacique de la comunidad.

Nombre del cacique	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido
Carmen Vargas	27	41,5	79,4
Carlos Arayan	2	3,1	5,9
Angel Vargas	1	1,5	2,9
Carmen Vargas (gobernadora) y Carlos Arayan (cacique)	1	1,5	2,9
Carmen Vargas y Angel Vargas	1	1,5	2,9

Pedro Brito	1	1,5	2,9
Perdro Brito y Carmen Vargas	1	1,5	2,9
Total	34	52,3	100,0

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012.

Como se puede observar en el Cuadro N° 5, en la actualidad se mantienen, aunque quizás en menor medida, las funciones tradicionales del cacique, donde se hace un mayor énfasis en la de dar ejemplo sin la necesidad de impartir órdenes. Ahora bien, para poder sobrevivir a los tiempos modernos, surge una nueva función que se ha instaurado como una de las más relevantes, la cual no es más que la de servir como intermediario para la solución de conflictos institucionales, al respecto, Carmen Vargas (entrevista personal, septiembre 27, 2012) indicaba como hoy en día el gobernador resuelve más que nada dos cosas básicas, que son: los conflictos de tierras, y situaciones entre las familias, donde sirve de árbitro, de enlace, para buscar de manera pacífica la mejor solución. Del mismo modo, Ángel Vargas (entrevista personal, septiembre 25, 2012) señaló que con la nueva ley de identificación indígena, el registro civil considera la palabra del gobernador, como aval para la identificación de una persona como indígena, en aquellos casos en que la persona no cuenta con una partida de nacimiento o algo que lo identifique como tal.

Cuadro N° 5: Funciones que cumple el cacique o gobernador en la actualidad

Funciones	Respuestas		Porcentaje de casos
	N°	Porcentaje	
Resolver conflictos institucionales	15	29,4	48,4
Dar ejemplo sin la necesidad de impartir ordenes	14	27,5	45,2
Controla la conducta de todos	10	19,6	32,3
Gobernar a cada grupo familiar	9	17,6	29,0
No cumple ninguna función (es solo una figura representativa)	3	5,9	9,7
Total	51	100,0	164,5

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012.

En cuanto a los requisitos necesarios que se deben cumplir para ser cacique o gobernador, se puede notar (véase Cuadro N° 6) como el ser un buen artesano, pescador, cazador y guerrero, parecieran haber perdido relevancia, pasando así a un segundo plano, siendo en la actualidad más importante el respetar la tradición local, ser apto para cumplir la ley tradicional, reunir ciertas condiciones naturales y tener conocimientos del mundo natural y espiritual. Estos aspectos no se alejan de los requisitos tradicionales, aunque el cambio notado en cuanto a la pérdida de importancia de ciertos caracteres se pueden ver como una consecuencia o adaptación a los tiempos modernos, y es que al ser, hoy en día, más común la presencia de conflictos institucionales, que la guerra entre poblados, para ser un buen gobernador es más vital el contar con un amplio conocimiento de las leyes, que tener grandes habilidades tanto para el uso de armas como para la lucha cuerpo a cuerpo, por lo que podríamos inferir que si bien la figura del cacique ha cambiado a lo que hoy se conoce como gobernador indígena, sus funciones siguen cubriendo la misma finalidad, contar con todos los conocimientos y habilidades necesarias para guiar a su pueblo.

Cuadro N° 6: Requisitos que se deben cumplir en la actualidad para ser cacique

Requisitos para ser cacique	Respuestas		Porcentaje de casos
	Nº	Porcentaje	
Ser apto para cumplir la ley tradicional	18	19,1	51,4
Respetar la tradición local	17	18,1	48,6
Tener conocimientos del mundo natural y espiritual	16	17,0	45,7
Reunir ciertas condiciones naturales	11	11,7	31,4
Ser un buen artesano	10	10,6	28,6
Ser un buen cazador	8	8,5	22,9
Ser un buen guerrero	8	8,5	22,9
Ser un buen pescador	6	6,4	17,1

Total	94	100,0	268,6
-------	----	-------	-------

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012.

Carlos Arayan comentaba que el gobernador era nombrado por medio de una asamblea, y al respecto, Carmen Vargas (entrevista personal, septiembre 27, 2012) explica de manera más detallada este procedimiento: Primero tu tienes que tener (...), unas cualidades, dentro de esa gama de personas, hay quien te elige internamente, o sea (...) que no te lo dices tu mismo, sino que te lo dicen esas otras personas mayores, que te dicen (...) “tu tienes las condiciones”, (...) te hacen una serie de preguntas, (...) la palabra clave es la “no traición”, que te ven preparada, (...) lo ven que no te puedes vender por cualquier cosa, o sea no te vendes, (...) no traicionas y más que todo eso, la lealtad a ese pueblo, entonces una vez que tu tienes esos elementos, (...) ha habido un cambio, para mí de transculturación, entonces para tu legitimarte ante unas autoridades te exigen un registro, un acta, que se tiene que legalmente registrar, eso es a lo que nos hemos adaptado pues, entonces, viene un proceso son cuarenta y dos comunidades, se escogen unos voceros y te legitiman en tu pueblo, donde todos estén conformes (...), es posible que estén unas dos o tres personas y (...) las tres tienen las condiciones, y son ellos quienes dicen quien puede ser el mejor, (...) quien puede representarnos y sobre todo en ese estudio, o en esa sabiduría, lo más que se lucha es por eso, de que no se traicione.

Cuadro N° 7: Presencia de piazan o piache en la comunidad según percepción de los miembros de la misma.

	Frecuencia	Porcentaje
Sí	32	49,2
No	30	46,2
No sabe	3	4,6
Total	65	100,0

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012.

En la actualidad, según el testimonio de Ángel Vargas, se cuenta con un aproximado de diez curanderos, los cuales están dispersos por toda la parroquia, sin embargo, gran parte de la población (50,8%) parecen ignorar su existencia (véase Cuadro N° 7). Según los datos recogidos en el campo (véase Cuadro N° 8), las funciones del piazan siguen siendo las tradicionales, haciendo un gran énfasis en las curaciones, así como en servir de consejero moral y espiritual y de intermediario entre los chaima y el mundo invisible; si bien se puede observar que la labor de gobernar a cada grupo familiar, según las perspectivas de los encuestados, no pareciera pertenecer a esta figura. Esto no puede tomarse como una pérdida en las funciones del piazan, ya que dicha labor podía recaer en el cacique, tal como ocurre en la actualidad en esta comunidad, por lo que si bien hoy en día el piazan no gobierna a cada grupo familiar, en un futuro esta función podría recaer en él.

Cuadro N° 8: Funciones que cumple el piazan, piache o curandero en la actualidad

Funciones	Respuestas		Porcentaje de casos
	Nº	Porcentaje	
Hacer curaciones	21	39,6	72,4
Servir de consejero moral y espiritual	12	22,6	41,4
Servir de intermediario entre los chaima y el mundo invisible (espiritual)	10	18,9	34,5
Guardián y transmisor del conocimiento ancestral	6	11,3	20,7
Gobernar a cada grupo familiar	3	5,7	10,3
No cumple ninguna función (es solo una figura representativa)	1	1,9	3,4
Total	53	100,0	182,8

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012.

Hoy en día, según el testimonio de Carmen Vargas (entrevista personal, septiembre 27, 2012), los curanderos se han especializado, es decir, “hay el

que cura la culebrilla, (...) el que cura la picada de culebra, (...) el que cura una enfermedad interna, (...) está la partera que te acomoda el niño, está el que soba". Sin embargo, Carlos Arayan (entrevista personal, septiembre 16, 2012), dice conocer todas las cualidades de las plantas, para que sirven y para que no sirven, ya sea para un dolor, una diarrea, un vomito, una gripe, para todo. Y nos indicó que las personas lo buscan, tanto de día como de noche, y él les hace sus oraciones y se curan.

En la actualidad se cuenta con un amplio conocimiento de la etnomedicina chaima, y un claro ejemplo de esta permanencia de la sabiduría ancestral, lo podemos encontrar en el señor Carlos Arayan. Sin embargo, él comentaba que, la gente que santiguaba, que curaba, se han ido muriendo, y las personas no muestran interés en aprender, y si no lo hacen, se va a perder el conocimiento de la medicina tradicional, y en consecuencia el rol del curandero se irá desapareciendo, como ha ido pasando en la actualidad (Carlos Arayan, entrevista personal, septiembre 16, 2012).

Carmen Vargas (entrevista personal, septiembre 27, 2012) señala que: (...) la medicina tradicional aun no ha aceptado el conocimiento indígena, el manejo de las plantas, así como a ti te dicen que un medicamento son 8 cc cada 12 horas, igualito yo asumo, cuando ellos nos dicen tienes que partir una hoja y cuarto, o sea tienen el conocimiento de saber cuál es la dosis adecuada para cualquier enfermedad.

Del mismo modo, se nos fue indicado y se pudo observar, la presencia de parteras en la comunidad, las cuales se valen del conocimiento de la medicina tradicional, para dar indicaciones y consejos, a quienes atienden, sin esto llegar a limitar a la persona a acudir a un médico. Se nos señaló que las parteras tienen sus propios métodos y mecanismos, para poder saber el sexo del bebé por nacer, y si vendrá con alguna enfermedad o dificultad, al igual que cuentan con conocimientos que usan para solventar estas situaciones.

Carlos Arayan (entrevista personal, septiembre 16, 2012) comentó que cuando una mujer estaba presentando dificultades al momento de parir, la partera le daba una toma de una planta, permitiéndole dar a luz, y en caso de que el bebé se le muriera, le cocinaban una planta para que botara “todo eso que le quedaba ahí”.

Ser partera es una cualidad, actualmente nosotros contamos en la comunidad con dos parteras que son muy conocidas a nivel de la parroquia, como son: la señora Carmen Lara que la ubicamos ahí en Las Vegas que tiene una trayectoria (...) y otra señora muy conocida en los sectores es la señora Catalina Ramos, en Los Mangos también tenemos una señora pero ya está muy mayorcita que es la señora Cristina Lara, esas son las que hay pero conocí de muchas que fueron famosas (...) en la comunidad, como la señora Evangelista Lara, Isabel Lara y Carmen Rios, que trajeron muchos niños que yo conozco hoy, pero decirte que se está preparando una joven para ser partera hoy en día es meterte embuste (Ángel Vargas, entrevista personal, septiembre 25, 2012).

Carlos Arayan (entrevista personal, septiembre 16, 2012) reseñó un ritual, que según su testimonio sigue con vigencia, en el cual nos indicaba la forma en que se adquieren los conocimientos de las propiedades de las plantas, y por tanto como se aprende a curar, mediante la invocación de un encantado. De este modo, nos señalaba que, para hablar con un encantado (genio o cámara) te debes ir a su *bucha*(su casa), ya sea un manantial, una poza, un río, ayunas 10 o 12 días, y al último día va a salir él de su casa (*bucha*), y tienes que tener bríos para hablar con él, porque va a venir bravo, molesto, te va a hablar personalmente, y te dirá: “¿porqué me llamas?, ¿qué quieres hablar conmigo?”, “¿Qué es lo que tu quieres?”, y tu le dirás: “yo quiero aprender a curar”, y entonces él te va a dar todos los conocimientos de todo, es ahí cuando vas a aprender todo los que quieras, todos los conocimientos

de los chamanes los tienes ahí. Sin embargo para esto se tiene que tener bríos porque, tu puedes hablar con ellos como hablas conmigo, pero también te puede salir un culebrón, te puede salir Yuyuma³, por eso es que hay pruebas para la selección del chaman.

Como se ha podido notar, la estructura familiar y organización social chaima, poco ha cambiado con el paso del tiempo, sin embargo se puede notar como sus autoridades se han ido adaptando a la modernidad, lo cual esta expresado tanto en las condiciones que debe reunir una persona para lograr el rol de gobernador, como en las funciones que adquirirá al lograrlo. En los curanderos se observa, de igual manera, los efectos de la transculturación, donde si bien se sigue contando con un amplio manejo de la medicina tradicional, no hay una trasmisión de esta sabiduría ancestral, por la falta de interés de los jóvenes en adquirirla; y si nadie adquiere estos conocimientos por la vía oral, los curanderos irán desapareciendo, hasta el punto en que sólo podrán surgir nuevos por medio del ritual reseñado en el párrafo anterior.

³Yuyuma, según el testimonio de Carlos Arayan, es una culembra que vive en Cerro Negro y es la dueña del agua, una información más detallada puede encontrarse en el capítulo IV.

CAPÍTULO II

LA LENGUA CHAIMA, ALGO MÁS QUE UN RECUERDO EN RECONSTRUCCIÓN

En cuanto a la lengua chaima, denominada también caribana, para distinguirla del *kariña*, los antepasados o ancestros chaima no contaban con libros, escritos o caracteres, ya que éstos ignoraban las escrituras o letras, por lo que el entender y, más aún, el llegar a aprender su idioma era una tarea difícil, debido a que en dicho idioma sólo son importantes los sonidos, razón por la cual los únicos capaces de enseñar su idioma eran los mismos indígenas, quienes carecían de los medios necesarios para tal fin. En consecuencia, su lenguaje se aprendía por medio de la práctica adquirida por la convivencia con los chaima, y prestándoles mucha atención al momento de la conversación (Acevedo, 2006; Rivero y Otros, s.f.).

En 1680 se publica en España un diccionario escrito por el Misionero Franciscano Fraile Francisco de Tauste, titulado *Arte y Vocabularios de la Lengua de los Indios Chaima, Cumanagotos, Cores de la provincia de Cumaná*, que es considerado como “la primera obra de lingüística antropológica de los grupos Caribes venezolanos” (Orihuela, p. 86, 1999); en esta obra Tauste señala que el tronco lingüístico predominante en la Provincia de la Nueva Andalucía es el caribe, pero con una expresión local chaima, que pareciera dominar a los diversos grupos indígenas del macizo de El Guácharo y el Valle de Cumanacoa (Orihuela, p. 86, 1999).

Tauste hizo referencia en su obra a varias naciones indígenas (coaca, chaima, palenque, core, píritu y cumanagoto), de las cuales tuvo noticias en la provincia de Cumaná, afirmando que, a pesar de algunas variantes, compartían un lenguaje común: el chaima. Tauste también llegó a relacionar, la lengua chaima de los indígenas de la serranía del Guácharo, con el dialecto de los waikerí costeros o cumanagoto, los cuales se extendían hacia

otras zonas costeras del oriente y centro de Venezuela (Civrieux, 2006). De este modo, “Tauste presentó su provincia de evangelización como si estuviese poblada por todos los pueblos indígenas que mencionó en su obra, cuando en realidad varias ocupaban el territorio controlado por los observantes” (Civrieux, 2006, p. 16). Razón por la cual autores como Marc Civrieux, dudan que en sus informes etnográficos y lingüísticos, Tauste haya trabajado con todas las etnias que él menciona, llegándose a suponer que sus estudios sólo estuvieron basados en sus contactos con los chaima de la serranía de Caripe y del Guarapiche. Pues, aparte, para la época en que él escribía, los misioneros capuchinos habían fracasado en sus breves tentativas con los coaca en Cumanacoa, y sólo controlaban, en toda la Provincia, cinco reducciones con familias chaima (Civrieux, 2006).

Taustemanifestaba que el *chaima* como lengua era ampliamente comprendido, llegando a suponer que este idioma se dilataba y abarcaba más de cien leguas, ya que dicho autor llegó a experimentar que en la ciudad de Valencia, en el centro del país, sus habitantes entendían el chaima. Lo cual puede ser tomado como su justificante para la inclusión de los *Cumanagotos*, *Coacas*, *Cores* y *Parias*, como pueblos hablantes de este idioma, expresando que esta lengua “(...) es más propia, y connatural, es de los Indios Chaymas, Cores, Cumanagotos, Quacas, Parias, y Varrigones, y otros confinantes” (Acevedo, 2006).

Civrieux nos indica que “El carácter universal que Tauste atribuyó a la lengua chaima en la Provincia oriental nos parece probable en lo que concierne a los waikerí, cumanagoto, pariagoto, coaca y chaima, pero no extensivo a los warao ni a los arawak” (Civrieux, 2006, p. 17). Del mismo modo, la toponimia de la parte norte y costera de Venezuela, desde Paria hasta Falcón, sirve de apoyo a la afirmación de Tauste sobre lo extendido que estaba dicha lengua (la chaima). Pudiera tratarse de la lengua

denominada *caribano* por Marc de Civrieux, para diferenciarla del *kariña*, más parecida al *karibe* general original de la época de la Conquista (Acevedo, 2006).

Por otro lado, Civrieux (2006) hace referencia al misionero observante fray Pedro de Cordero, quien afirma que el lenguaje hablado por varias etnias indígenas de la Provincia de Cumaná era el *choto maimul*, también conocido como *lengua de la gente*. Según el testimonio de Euxebio Caripe, recogido por Civrieux (2006), el *maimú* o *maimul*, fue legado por sus ancestros y conservado entre los maraqueteros o chamanes sólo para fines rituales en las oraciones mágico-religiosas. Entre los actuales chamanes pemón, kamarakoto, arekuna y taurepan, en la Gran Sabana, se habla todavía un dialecto ritual llamado *choto maimul* o *maimú*. Teniendo en cuenta esto, pareciera existir la probabilidad de que en el pasado hubiera una lengua matriz, que dio origen a distintos dialectos locales hablados por varias tribus indígenas, emparentadas entre sí y dispersas en territorios del oriente y centro de Venezuela. Y esa lengua matriz que derivó en estos dialectos pareciera haber sido la lengua *kariña*, conocida también como *galibi* o *Caribe*. Para justificar esta hipótesis, Civrieux señala que con la expansión y división territorial de las familias *kariña*, éstas entraron en contacto con otros grupos lingüísticos, y es probable que dicho acontecimiento diera origen a la diversificación de su lengua (Civrieux, 2006).

En lo referente a la fonética del lenguaje de los *chaima*, se llegó a apreciar la ausencia del uso o pronunciación de ciertas articulaciones, tales como: la *b*, la *d*, la *f* y la *r* duplicada (*rr*); del mismo modo, ninguna palabra empieza por *l*, de hecho Humboldt llegó a notar que los *chaima* solían pronunciar la *r* en vez de la *l*, porque no saben articular esta última (Humboldt, 2005 y Rivero y Otros, s.f.).

Taustellegó a catalogar al lenguaje chaima como tosco, ordinario y con barbarismos, esto debido a la forma como se construyen las frases, ya que éstas carecen de verbo. Por ejemplo: para decir: “yo soy bueno”, sólo dicen “*mapanuce*”, que se traduciría literalmente en “*bueno yo*” (Rivero y Otros, s.f.). Sin embargo, Humboldt (2005), llegó a apreciar el uso de verbos en esta lengua, y lo muestra señalando de manera breve cómo se forman frases en chaima. Por ejemplo, indica que:

En chaima, *ser* se dice *az*; si se antepone al verbo el pronombre personal yo (*u* de *u-re*), se aplica, por eufonía, una *g* antes de la *u* se tiene la palabra *guaz*, soy; propiamente, *g-u-az*. Así como la primera persona se expresa por una *u*, la segunda se hace por una *m*, y la tercera, por una *i*: *tú eres*, *maz*; por ejemplo, *muerepuecaraquapemaz*, ¿por qué estas triste?, o, literalmente, ¿el por triste tú estar? Los pronombres posesivos se colocan delante del nombre: *upatay*, en mi casa; literalmente, yo casa en. Todas las preposiciones, así como la negación *para* van pospuestas, como en el tamanaco. En chaima se dice *ipuec*, con él; literalmente, él con; *equēccharpeguaz*, estoy alegre contigo; literalmente, tú con alegre yo ser (p. 132).

El verbo principal, muy irregular en todos los idiomas, se dice en chaima *az* o *ats* (...). Sirve no sólo para formar la voz pasiva, sino que también, por aglutinación, se junta en muchos tiempos a la raíz de los verbos atributivos. Estas aglutinaciones recuerdan el uso de los verbos auxiliares *as* y *bhu* en sánscrito, y de *fu* o *fuo* en latín (Humboldt, 2005, p. 133).

Del mismo modo, Humboldt (2005), señala que en chaima, los verbos tienen un gran número de tiempos: un doble presente, cuatro pretéritos, tres futuros. Y el número gramatical se caracteriza por *on*: *teure*, él mismo; *teurecon*, ellos mismos.

Al construir frases en chaima, “lo negado va delante del verbo, y éste, delante del pronombre personal. El objeto sobre el cual recae la idea principal, precede a las demás palabras. El americano diría: *Libertad plena queremos*, en vez de *Queremos plena libertad*” (Humboldt, 2005, p. 133).

Humboldt también nos indica que si bien el idioma de los chaima tiene palabras para expresar números relativamente elevados, son muy pocos los que saben servirse de ellas, y logró apreciar que muchos no saben contar hasta más allá de cinco o seis.

Según afirmaciones de Humboldt (2005), las misiones fundadas se transformaban en poblados españoles, y por tanto, los indígenas olvidan que tuvieron una lengua propia, y de esta manera avanzaba la cultura europea desde la costa adentrándose por tierra firme, siendo frenada solo por cualidades humanas, pero con paso seguro y regular. Sin embargo, la lengua española también fue asimilando de manera natural varias palabras indígenas, muchas de las cuales se usaban para designar cosas que eran desconocidas antes de su llegada al *Nuevo Mundo*. Entre estas palabras Humboldt nos señala como ejemplo, los siguientes vocablos, *sabana, caníbal, maíz, tabaco, canoa, batata, cacique, balsa, conuco*. Del mismo modo, nos indica que la gran mayoría pertenecen a la lengua de las Grandes Antillas, a la cual se le solía denominar *la lengua de Haití, quizqueja o itis*.

Cuando los españoles llegaron por primera vez a Tierra Firme, en 1498, ya contaban con palabras adoptadas de los haitianos para designar las plantas más útiles que se producían en las Antillas y en las costas de Cumaná y Paria. Estas denominaciones no sólo fueron conservadas por los conquistadores, sino que incluso se encargaron de difundirlas por todo el territorio americano en una época en que la lengua de Haití era ya una lengua muerta. De esta manera a varias palabras que eran de uso común en las colonias hispanas se les atribuyó de manera errónea un origen haitiano;

por ejemplo: “*Banana* es de la lengua chaco; *arepa* (pan de mandioca de *Jatrophamanihot*) y *guayuco* (delantal, *perizoma*), caribes; *curiaca* (piragua muy larga), tamanaco; *chinchorro* (hamaca) y *tutuma* (fruto de la *Crescentiacujete* o una vasija para líquidos), chaima” (Humboldt, 2005, pp. 133-134).

En la actualidad, se reconoce que las lenguas caribe y, en sentido amplio, las provenientes del oriente del país, son las que han influenciado con mayor fuerza al castellano en Venezuela y, en general, en el continente americano (González, 2006).

En 1999 Orihuela nos indicaba que, los chaima no hacen uso de su lengua aborigen, debido a que el proceso de transculturación que han enfrentado a lo largo de su historia les ha borrado, casi en su totalidad, el elemento cultural lingüístico. Por lo que no es de extrañar que el censo indígena de 1992 no registrara a ningún hablante de la lengua chaima, sin embargo 63 de los entrevistados en el año 2001 dijeron conocerla. Esto hace suponer que al menos sobreviven algunas voces del habla cotidiana así como los nombres de plantas, objetos y sitios (Orihuela, 1999; Santillana, 2009).

Cuadro N° 9: Percepción personal de los encuestados sobre su manejo de la lengua chaima

Manejo de la lengua chaima	Frecuencia	Porcentaje
No la habla	40	61,5
Conoce algunas palabras	19	29,2
Sabe decir frases	5	7,7
Tiene un manejo básico	1	1,5
Puede hablarla con soltura	0	0
Total	65	100,0

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012.

Según los datos recogidos en la comunidad (véase Cuadro N° 9) un 61,5% de la población no habla chaima, al grado de ni saber decir palabras. Sin embargo, un 29,2% alegó conocer ciertos vocablos y un 7,7% aseguró ser capaz de decir o construir frases, mientras que apenas un 1,5% dice tener un

manejo básico de esta lengua. Por otro lado, en los cuadros siguientes (10 y 11) se observa cómo la familia ha jugado un rol importante en el proceso de enseñanza del lenguaje, por lo que no es de extrañar que un 27,5% de los que no hablan el idioma señalara, como razón para no hablarlo, que sus familiares no la sabían. De igual manera, un 55% indicó que nadie les enseñó, lo cual resalta una situación obvia, que si bien el hecho de que los familiares son el vehículo más rápido y viable para aprender su lenguaje tradicional, existen otros medios igual de viables, que, sin embargo, no lograron llegar a ellos, pero sí al 28% de la población que tienen conocimientos de su lengua.

Cuadro N° 10: Medios por los que la población ha aprendido el lenguaje chaima

Medios	Frecuencia	Porcentaje válido
Familiares	13	52,0
Conocidos (amigos, vecinos, etc)	6	24,0
Escuela	2	8,0
Libros (autodidacta)	1	4,0
Otros	3	12,0
Total	25	100,0

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012.

Cuadro N° 11: Razones por las que no la hablan chaima.

Razones	Frecuencia	Porcentaje válido
Nadie le enseñó	22	55,0
No la sabían sus familiares	11	27,5
No la quiso aprender	2	5,0
Por falta de uso (práctica)	1	2,5
No sabe	4	10,0
Total	40	100,0

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012.

Además de estos datos, se creó una escala para medir el estado actual de la lengua chaima, según la percepción de los encuestados (véase Cuadro N° 12), donde se puede apreciar como apenas un 6,2% de la población opina que dicho lenguaje está completamente perdido, mientras que un 60% lo percibe como perdido pero rescatable. El 16,9% apunta que existen conocimientos básicos y documentos para su rescate, y por ultimo un 10,8% manifiesta que cuentan con personas que conocen y hablan esta lengua. Otro punto que hay que tomar en cuenta, es el hecho de que según fue indicado, por la gobernadora Carmen Vargas (entrevista personal, septiembre 27, 2012), se logró instruir a un grupo de personas, distribuidos entre la parroquia Santa Cruz y Santa María, para que asumieran el rol de maestros, e impartan a los niños esta lengua en las escuelas, y es así como en la actualidad los niños de la comunidad saben, por ejemplo, recitar el himno nacional en chaima.

Cuadro N° 12: Percepción personal de los encuestados sobre el estado actual de la lengua chaima

Estado actual de la lengua chaima	Frecuencia	Porcentaje
Existe un amplio conocimiento de la lengua	0	0
Hay personas que la hablan	7	10,8
Se cuenta con conocimientos básicos y documentos para su rescate	11	16,9
Perdida pero posiblemente rescatable	39	60,0
Completamente perdida	4	6,2
No sabe	4	6,2
Total	65	100,0

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012.

Para lograr que se instruyera a ese grupo de maestros, Carmen Vargas (entrevista personal, septiembre 27, 2012) señala:

Cuando nosotros logramos esa posibilidad a nivel nacional, fueron para todos los pueblos indígenas, o sea se hizo un análisis de como queríamos nosotros que no se perdiera la lengua, (...) y que la única manera era reconocer a los abuelos, a las abuelas, como maestros, porque era la única manera de rescatar y practicar el idioma, porque en algunos pueblos indígenas, caso especial el pueblo chaima, se ha perdido, y había que rescatar un poco de lo que teníamos, (...) entonces la forma de rescatarlo es que a esos abuelos, a esas abuelas, o no tan abuelos, que sabían hablar su idioma se le diera ese tratamiento, y aparte de eso, prepararlos, a raíz de eso también el pueblo chaima tuvo la oportunidad de buscarse muchachos que venían con esa lucha, tratando de rescatar nuestra cultura, (...) nosotros escogemos esos muchachos de acuerdo, al trabajo social, al trabajo con las comunidades, tienen la oportunidad de participar por ese cargo, y logramos inclusive con sexto grado incluir, jóvenes con sexto grado, jóvenes bachilleres, que hoy en día esa gama de alumnos, hoy después de diez años te puedo decir que el 80% ya son profesionales, o sea que valió la pena, tanto para el rescate que estamos haciendo, como para su apoyo personal, que lograron licenciarse en educación.

Por su parte, Ángel Vargas (entrevista personal, septiembre 25, 2012) señala como fue el proceso de formación de estos maestros de la lengua chaima:

(...) a través de unos talleres que se dieron en el 2001 sobre fortalecimiento de la identidad, se dieron talleres lingüísticos, un poco para saber lo que era la fonología y la gramática del idioma chaima, se apoyó un poco en los conocimientos del señor Carlos Arayan, se presentaron ciertos videos sobre la lengua indígena guarao, la lengua indígena mapoyo, la yanomami, y fue

una experiencia que duro de 2001 a 2004, una vez que esos maestros fueron incorporados, muchos se dedicaron pero fue a prepararse en la educación formal y apartaron a un lado el seguir fortaleciendo la parte etnolingüística, más sin embargo, hay algunos que sí han podido tener éxito en ciertas escuelas.

Cuadro N° 13: Existencia de algún movimiento o proyecto encaminado al rescate del lenguaje chaima, según la percepción de la comunidad.

	Frecuencia	Porcentaje
Sí	33	50,8
No	32	49,2
Total	65	100,0

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012.

Cuadro N° 14: Ente o persona a cargo del movimiento o proyecto para el rescate del lenguaje.

	Frecuencia	Porcentaje
Representante indígena de Sucre en el Congreso o Consejo Regional	14	42,4
Cacique (Gobernador)	7	21,2
Ministerio para los pueblos indígenas	2	6,1
Otros entes estatales	2	6,1
Alcaldía	1	3,0
Miembros de distintas comunidades chaima	1	3,0
Otros	6	18,2
Total	33	100,0

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012

Vale resaltar que, un 50,8% de la población alegó tener conocimientos sobre la existencia de algún movimiento o proyecto que estuviese encaminado al rescate del lenguaje (véase Cuadro N° 13), de los cuales, un 42,4% señaló que el mismo está a cargo del representante indígena de Sucre en el Congreso o Consejo Regional, mientras que un 21,2% indicó que sería la Gobernadora (Carmen Vargas) la responsable (véase Cuadro N° 14).

Todo esto nos indica que si bien en la actualidad el idioma chaima no es hablado por la mayoría, este no se ha extinguido por completo y aun existe la posibilidad de rescatarlo, ya que, según los alegatos de la misma población,

cuentan con materiales para cumplir este fin, así como con personas que con sus conocimientos podrían ayudar con la elaboración de un cuadro fonético.

Lo señalado con anterioridad nos recuerda las afirmaciones encontradas en distintas bibliografías revisadas, donde indicaban que mediante un movimiento social, tanto en Sucre como en Monagas, los chaima han logrado recuperar una gramática y crear un diccionario, siendo esto posible por medio de escritos elaborados en la época de la colonia, donde resalta el diccionario Chaima obra del Misionero Francisco de Tauste. Del mismo modo que la obra de Humboldt "*Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente*", donde recogió algunas voces y resaltó algunas particularidades de esta lengua. De no ser por estos libros, en la actualidad poco se conocería de las palabras y expresiones chaima. Sin embargo, existe un obstáculo para lograr una recuperación íntegra del lenguaje, siendo este la pronunciación. Ahora bien, recurriendo a la memoria colectiva, se podría lograr pasar este obstáculo, aunque no se contase con hablantes del idioma, ya que para la elaboración de un cuadro fonético podría bastar con la ayuda de personas que hablen pocas palabras y frases (Acevedo, 2006; González, 2006; Orihuela, 1999; Rivero y otros, s.f. y Santillana, 2009).

De igual manera, vale la pena evocar una cita de Ferrer realizada por Orihuela (1999):

El hecho de que estos individuos no hablen o mantengan su lengua ancestral no significa un antecedente negador de su etnicidad; más aún cuando se podría comprobar por vía de la investigación social la sobrevivencia en el tiempo de muchas de sus prácticas aborígenes. Es más, se puede afirmar que hoy día su lengua no ha desaparecido del todo, puesto que subsisten hablantes que todavía utilizan los vocablos y expresiones chaima incorporadas en el habla castellana (Ferrer, 1996, citado por Orihuela, p. 3, 1999).

Como se ha podido ver, la etnia chaima ha pasado por un proceso de transculturación, fruto tanto de su historia, como de la localización geográfica de sus comunidades, que les permite la interrelación con la población criolla; pero, a pesar de esto, algunas de sus costumbres, así como vestigios de su lenguaje sobreviven hoy en día. Por tal razón, en la actualidad buscan la forma de juntar conocimientos y recuerdos colectivos, bajo las bases creadas por distintos documentos históricos y bibliográficos, para así recuperar lo que muchos han llegado a considerar perdido, como es el caso del lenguaje chaima.

CAPÍTULO III

NUEVAS HERRAMIENTAS, MISMO TRABAJO: EL AYER Y HOY DE LAS ACTIVIDADES DE SUBSISTENCIA DE LA ETNIA CHAIMA

En las actividades de subsistencia existía una rigurosa división del trabajo entre los chaima, la cual estaba basada en edad y sexo. Sin embargo, no había discriminación, ya que en la división de las tareas familiares se contaba con una distribución equitativa tanto de las labores para garantizar la subsistencia, como de los rituales entre hombres, mujeres y niños. Otras de las razones por las que no había discriminación, era porque ciertas labores no eran vistas como indignas por los chaima, debido a que la distribución de los deberes y derechos no daba paso a la disparidad ni jerarquía entre ambos sexos, ya que se basaba en las respectivas aptitudes y experiencias así como en el orden cósmico ancestral (Civrieux, 2006). De tal manera, “Las mujeres chaima no fueron consideradas inferiores a los hombres y conservaron su posición social tradicional gozando de una gran estima y veneración, propia de las sociedades naturales” (Civrieux, 2006, p.95-96).

En lo referente a la división del trabajo, a los hombres adultos les correspondía preparar el terreno para el guanapur o conuco, construir el caney, fabricar armas de cacería e instrumentos de pesca y cooperar en el cuidado y recolecta del conuco; mientras que las mujeres se dedicaban a sembrar, mantener y cuidar el conuco, hilar y tejer el algodón, elaborar tabacos y bebidas rituales, preparar los alimentos y elaborar los utensilios requeridos para ello (como el mapire, cedazo, petate, sebucán, taparas para hacer los platos, cucharas, tazas), recolectar el agua y la leña para cocinar, cuidar de los niños. La quema de los residuos de la tala, así como la recolecta de frutos y caracoles, eran actividades compartidas, pues tanto hombres como mujeres cooperaban en ellas. Los niños y adolescentes participaban

con los adultos en la pesca con barbasco, en la recolecta y otras labores (Civrieux, 2006).

Los chaima disponían de ambientes variados que incluían altas y escarpadas montañas, valles profundos, piedemontes boscosos, sabanas herbáceas y costas hospitalarias, lo que contribuyó a que se afianzaran como agricultores sedentarios y cazadores en medio de una naturaleza silvestre y exuberante (Civrieux, 2006, p.20).

Los chaima contaban con un vasto conocimiento del mundo vegetal y animal donde se desenvolvían, y su relación con el ambiente se encontraba regida de manera mágica por sus creencias y mitemas. Para ellos las actividades de subsistencia estaban muy ligadas con el mundo espiritual, esto lo podemos notar en los rituales que realizaban antes de cazar, pescar e incluso recolectar, donde el cacique espiritual era el encargado de guiar y “hacer cumplir el reglamento que consiste en respetar un conjunto de normas conformes con la creencia de que (...) todos los seres de la naturaleza tienen su espíritu protector” (Civrieux, 2006, p.105) denominado como genio o *kámara*; y el cacique espiritual era un intermediario entre los chaima y el *kámara*.

Los antiguos chaima habitaban en territorios con exuberantes recursos hídricos, con numerosos y grandes ríos, quebradas, riachuelos, lagunas y manantiales. Sus casas comunales se situaban en las cercanías de un río o quebrada, en donde se realizaban múltiples actividades, como pescar, lavar, bañarse, etc. y además eran las vías de comunicación entre las otras casas comunales dispersas. La pesca jugó un papel clave tanto en la subsistencia e integración de los chaima como en el desarrollo de sus artes y técnicas. Pero durante el proceso de la conquista, los chaima, se vieron obligados a adaptarse a nuevos territorios, ya que fueron reducidos geográficamente a zonas más altas y alejadas de los grandes ríos; lo cual desembocó en la

disminución de su actividad pesquera y en un incremento de su actividad hortícola (Civrieux, 2006).

Para los chaima, así como al resto de los indígenas, las estaciones de lluvia o verano determinaban su actividad pesquera, ya que éstas establecían las condiciones del agua, creando un ritmo anual creciente y decreciente. De tal manera, las técnicas de captura estaban adaptadas tanto al tipo de corriente de agua, como a las diferentes especies que viven en ella. Razón por la cual, la pesca la practicaban con distintos instrumentos, tales como: trampas de canasto, atarrayas, arpones, arco, flechas y barbasco. Según autores como Civrieux, es probable que los chaima originalmente obtuvieran los arpones y anzuelos por medio del canje con sus parientes los waikerí de la costa, afanados en la elaboración de herramientas de pesca desde tiempos remotos(Civrieux, 2006).

La técnica de pesca con barbasco era una actividad colectiva, en la que podían llegar a participar todos los miembros de una o, incluso, de varias casas comunales; ya que exigía un grupo de labores vinculadas, tales como el cultivar y/o recolectar la planta (barbasco), extraerle el jugo, preparar el narcótico, construir una represa artificial y por ultimo capturar los peces adormecidos. Mientras que para el resto de las técnicas nada más era necesaria la participación de los hombres de la casa comunal, con la ocasional ayuda de alguna de las mujeres (Civrieux, 2006).

Además del ritual para pedirle permiso al kámara, EuxebioCaripe (citado por Civrieux, 2006) nos señala que:

Para pescar nuestros antecedentes tenían un reglamento: cuando pasaba la luna llena se esperaban tres días para ir a pescar, otras veces iban a pescar a los ocho días después, porque después de la luna llena eran los días que se encontraban pescados por demás (p.109).

Entre las actividades de subsistencia la cacería revestía gran importancia, ya que esta etnia vivía en una amplia región de selvas y sabanas con abundancia de animales silvestres. Entre los animales que solían cazar están: venados, báquiros, dantos, osos, leones, monos, diversas especies de roedores, cachicamos, diversas aves, puercoespines, algunas culebras y matos de agua. Al igual que diversas etnias venezolanas, los chaima utilizaban de manera conjunta lanzas, cerbatanas, trampas y arco y flechas para la caza, del mismo modo usaban técnicas de acosamiento y cercamiento de la presa. Todo esto hace evidente que los chaima eran diestros en el manejo de armas, así como en la construcción de trampas, y que eran poseedores de un vasto conocimiento tanto del comportamiento como de las costumbres de diversas especies animales. Conocimiento que era adquirido desde temprana edad, cuando los adultos aparte de enseñarles a los jóvenes a manejar las armas les mostraban como acechar a los animales y a conocer sus conductas. Es así como a los diez años de edad los jóvenes ya empezaban a acompañar a los mayores en la cacería (Civrieux, 2006).

Las casas comunales solían estar dispersas entre ellas para evitar la competencia sobre los terrenos, lo cual también permitía la reproducción normal de las especies animales. De esta manera, cada familia extendida tenía asignada su propia área de cacería, limitada por ríos, riachuelos, quebradas o montañas. Los chaima consideraban el anochecer y la madrugada como los momentos más propicios del día para cazar (Civrieux, 2006).

En el transcurso de un solo día, un cazador chaima solía explorar y recorrer no menos de cuarenta kilómetros. Sus técnicas de cacería incluían (...) una variedad de trampas o “armas pasivas”. La cacería pasiva era acompañada de “llamadas” en las que se utilizaban botutos o trompetas de caracol (*Strombus*) o de carrizos (flautas de pan) para atraer y engañar a la presa. A

raíz de la invasión hispana a sus dominios, los chaima adoptaron el uso de armas nuevas y eficientes como el arcabuz y la escopeta (...). Ellos mismos aprendieron a fabricar escopetas caseras o chopos y a utilizar pólvora, que antiguamente conseguían por canje (Civrieux, 2006, p.111).

Las trampas utilizadas por los chaima en la cacería se dividían en dos tipos, las de coger-vivo (la trampa de mara, la trampa-jaula, la pega-pega, la trampa-lazo, la del lazo y canasto, la del lazochiguanero y la trampa-de-hoyo) y las de coger-muerto (la trampa-de-hoyo, la trampa-grande-de-pisar con una boca, la trampa-grande-de-pisar con dos bocas y la trampa de arco y flecha) (EuxebioCaripe citado por Civrieux, 2006).

A pesar de que cazaban y pescaban, los chaima eran más bien horticultores, y para llevar a cabo esa labor aprovechaban los valles que sirven de lecho a los ríos y quebradas del territorio. Los chaima, al igual que otras etnias agrícolas de Venezuela, practicaban las técnicas precolombinas de tala y quema, conforme al siguiente proceso: primero seleccionaban un terreno cerca de la casa comunal; basándose en el conocimiento del medioambiente y de las condiciones favorables para los cultivos (drenaje, riego, aptitud de los suelos, etc.). Luego, talaban los árboles y arbustos con excepción de los frutales, para después, quemar los residuos ya amontonados cuando el viento fuese favorable para conseguir una buena quema. Al tener el terreno limpio y abonado con las cenizas, sembraban las semillas o enterraban las estacas o los tubérculos, después de arar el suelo con un palo llamado *coa* (Civrieux, 2006).

La tala y quema en el *guanapur* o conuco eran motivo de *cayapas*, reuniones rituales colectivas de personas que participaban en esas tareas. El cooperativismo chaima tenía su origen en las tradiciones míticas y de allí su carácter religioso. La colaboración de los adultos en dichas tareas era implícita e ineludible. Las mujeres se ocupaban de mantener el conuco libre

de malezas y depredadores, a los cuales, sin perder el tiempo, cazaban. La cosecha, etapa final del ciclo hortícola, estaba a cargo de las mujeres y hombres (Civrieux, 2006, p.116).

De acuerdo a las creencias míticas, cada *guanapur* o conuco tenía su propio espíritu protector invisible. Gran parte de las tareas referentes a la horticultura recaía en las mujeres, ya que éstas eran asociadas con la fertilidad. Los chaima contaban con un calendario agrícola, que estaba basado en los conocimientos astronómicos tradicionales referentes a los ciclos lunares y a los movimientos en el espacio de determinadas estrellas, donde resaltaba por su importancia la constelación de Las Pléyades, ya que su posición en el firmamento les indicaba las estaciones de lluvias o verano. Mientras que las fases de la luna les señalaba el tiempo de talar, sembrar y cosechar (Civrieux, 2006).

En el tiempo de la conquista, el cultivo del maíz era uno de los más destacados y era la base de la alimentación chaima. Del mismo modo el ocumo ocupó un lugar preponderante en la horticultura y alimentación chaima. También cultivaban ñame, yuca, auyama, mapuey, batata, ají, algunos granos, tabaco y barbasco. A las que se le sumarían, una serie de cultivos foráneos adaptados, tales como: café, caña de azúcar, cambur y plátano (Civrieux, 2006).

En cuanto a la actividad recolectora, de los ancestros chaima, era una labor importante debido a que complementaba los recursos obtenidos mediante la horticultura, caza y pesca; esta actividad comprende tanto productos vegetales como animales. A los vegetales recolectados se les llamaba de forma genérica *piras*, palabra que designa varios bledos o legumbres silvestres; otras *piras* importantes en la alimentación son dos palmeras, llamadas palmito o *palmiche* y *monaga*. Entre las frutas que recolectaban hay una gran variedad como: guamo, jobo, cotoperiz,

guanábana, caruto, cautaro, pitahaya, maya, merey, guayaba, mamón, piña, tuna y otras. Entre los productos que recolectaban también estaban las denominadas vituallas: chara o manteco, ñame, ocumo, aguacate y el palmiche. Mientras que en cuanto a los animales, recolectaban: los grandes caracoles terrestres llamados irites, los pichones de guácharos, unas ranas denominadas chinawá y cangrejos fluviales (Civrieux, 2006).

Otros productos recolectados por los chaima era la miel y el polen, al respecto Civrieux (2006) nos indica:

Los chaima de la época colonial, (...) tenían la costumbre de talar los árboles para castrar las colmenas; luego extraían separadamente el wane o miel y el *watiwane* o polen. La miel era colada con un lienzo y guardada en una tutuma para remedios específicos, endulzar alimentos y bebidas rituales. El polen lo lavaban, lo limpiaban, lo dejaban luego en agua para que fermentara y con ese alcohol preparaban el carato fuerte (p.102).

Por su parte, Tauste no dejó muchos datos en lo referente a la recolección, y sólo llegó a relatar sobre la "*pesca del guácharo*", dicha recolecta era de especial interés entre los antiguos chaima, tanto para la alimentación familiar, como para curaciones y ceremonias rituales. De tal manera, los chaima se adentraban en la cueva del Guácharo y recolectaban los pichones de estas aves. Esta recolecta sólo se efectuaba a modo de ritual una vez al año, el día de San Juan, durante los meses de mayo o junio, de acuerdo con las exigencias del ciclo reproductivo de esas aves sagradas, y respetando de manera prudente e instintiva la ley ecológica para la conservación de la especie (Civrieux, 2006).

Al respecto, tanto Alejandro de Humboldt como Agustín Codazzi dejaron sus apreciaciones, las cuales resultan complementarias, indicándonos así que: Los indios penetraban en la Cueva del Guácharo, armados de estacas por medio de las cuales destruían la mayor parte de los nidos, matando a

varios millares de aves para extraerles la manteca. Los indios se valían de una especie de escaleras denominadas por ellos como andamios, para sacar a los pichones de guácharo de sus nidos, los cuales caían al suelo para ser destripados al instante, mientras las aves adultas revoloteaban por encima de las cabezas de los indios graznando horribles chillidos, en lo que pareciera un intento por defender sus crías. Luego de esta recolecta y durante la época llamada en Caripela *cosecha de manteca*, los chaima construían chozas con hojas de palmera en la entrada y el vestíbulo de la cueva, donde fundían a fuego de leña la grasa de los polluelos recién muertos, para luego verterla en cacharros de arcilla. Esta grasa es conocida con el nombre de manteca o aceite de guácharo; es semilíquida, transparente e inodora, y su pureza es tal, que se puede conservar por más de un año sin que se enrancie (Codazzi citado por Civrieux, 2006 y Humboldt, 2005).

Debemos tomar en cuenta que, como nos indica Civrieux (2006):

Según creen los chaima, los guácharos adultos son los espíritus ancestrales de los chamanes difuntos, dueños de las cuevas y de las sombras de la noche; constituyen la familia más poderosa y temida de la naturaleza por ser los guardianes ancestrales de la ley tribal, de la tradición y de la sabiduría (p.99).

Quizás sea esta la razón por la cual la “*pesca del guácharo*”, viene acompañada por un ritual tal vez más emblemático que los practicados antes de realizar las demás actividades productivas, en las que el cacique ejerce su rol de intermediario entre su gente y el genio del ser de la naturaleza, a cazar, pescar o recolectar.

En este sentido se unifican diversos testimonios recopilados por Marc de Civrieux, para tener una descripción más precisa y ampliada de este ritual:

En mayo ya están los nidos de los guácharos, y en los meses de junio o julio, cuando los chaima iban a pescar guácharos, se alistaban de diez a doce hombres guiados por el cacique espiritual, ya que este es el único que puede ver al kámara. Y así como podía verlo, el cacique podía hablar con estos genios de la cueva, participando así como guía en esta actividad. De tal manera el cacique hablaba con el kámara, y establecían las condiciones, para luego explicarles a sus hombres lo que tenían que hacer. Los ancestros chaima llevaban, por ordenes del cacique espiritual, mapires llenos de ofrendas para el kámara. Durante seis días vivían en la entrada de la cueva, trabajaban, cazaban, pescaban y comían en unos abrigos de palmas que hacían. Mientras tanto, le dejaban al kámara diversas ofrendas, tales como: mapiritos con ron, tabaco, media botella de guarapo fuerte, ocumos, cazabe, frutas, semillas, entre otras cosas. Después decían: “Aquí te traigo lo que tengo, eso es lo que siembro”. El kámara no se comía ni se tomaba estas ofrendas, pero le sacaba el olor, el espíritu de las cosas, quitándoles la esencia, el aroma, dejando, por ejemplo, el ron como agua. Nadie podía entrar a la cueva si no había llevado los regalos al kámara (Izaias Calzadilla; Nicanor Carrera; Zoilo Brito y Eligio Caripe citados por Civrieux, 2006).

El cacique, luego de dar las ofrendas, le dice al kámara:

“-esa gente va a entrar con mucho respeto y orden, va a entrar conmigo. A usted, de sus pájaros no le van a quitar ni más ni menos, ellos le traen regalos. ¡Ponga bajitos sus pájaros para ellos! Ellos sólo quieren coger lo necesario y repartirlo entre todos. Son buenos y no quieren hacer daño en su casa” (Eligio Caripe citado por Civrieux, 2006, p.100).

Después busca a su gente y les dice:

“-ahora sí podemos entrar, pero, eso sí, sin desorden, porque se pierden. El *kámara* me ha dicho el reglamento: no deben coger pájaros viejos, sólo se cogen los pichones; entre todos vamos a coger unos mil pichones, ni uno

más ni uno menos. Me entregarán todo a mí y yo haré la distribución. No deben decir malas palabras, no deben decir pájaro sino auyama, no digan cueva sino casa”. Así son las palabras, así no se molesta al kámara (David Carrera citado por Civrieux, 2006, p.101).

Los hombres chaima con mucho respeto entraban a la cueva siguiendo al cacique espiritual, cumpliendo con el reglamento, ya que sí no lo obedecían se perderían y los genios de la cueva se los llevarían para convertirlos en piedras (estalactitas y estalagmitas). Al terminar la pesca, el cacique dice: “- las auyamas ya están amarradas, vámonos de una vez de esta casa” (Luis Arrayán citado por Civrieux, 2006, p.100).

En cuanto a la artesanía chaima, esta era muy prolífica. Al llegar los misioneros encontraron a una nación que utilizaba utensilios muy primitivos, contruidos con distintos materiales como la piedra, hueso, madera, entre otros. Al igual que elaboraban cestería con fibras vegetales de mamure, camuare, cucharabeta, destacándose así en la elaboración de cestas, canastos, sebucanes, manare, mara, mapire, cabrestos, entre otros. También fueron industriosos en la confección de varias cuerdas e hilos que les servían para tejer chinchorros ropas, para pescar y coser sus prendas y sandalias (Acevedo, 2006 y López, 2010).

Cuadro N° 15: Actividades productivas a las que se dedican las mujeres de la comunidad.

Actividades productivas	Respuestas		Porcentaje de casos
	Nº	Porcentaje	
Agricultura	17	34,7	37,8
Caza	1	2,0	2,2
Servicios	1	2,0	2,2

Educativa	1	2,0	2,2
Artesanía	2	4,1	4,4
Desempleado	3	6,1	6,7
Otra	24	49,0	53,3
Total	49	100,0	108,9

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012

En la actualidad, la agricultura sigue siendo la actividad predominante de la etnia chaima, a la que se dedican un 37,8% de las mujeres y un 78,4% de los hombres (véase Cuadros N° 15 y 16⁴), del mismo modo un 53,3% de las mujeres dijo dedicarse a otras actividades, haciendo referencia, la mayoría, a las labores domésticas. Vale resaltar, que en la actualidad la división del trabajo, en base al sexo, ha desaparecido, y se puede observar a mujeres que no sólo siembran, también talan y saben acondicionar el terreno (Carmen Vargas, entrevista personal, septiembre 27, 2012). Mientras que los niños de la comunidad se dedican a estudiar, según fue indicado por un 92,3% de la población (véase Cuadro N° 17).

Cuadro N° 16: Actividades productivas a las que se dedican los hombres de la comunidad.

Actividades productivas	Respuestas		Porcentaje de casos
	N°	Porcentaje	
Agricultura	29	74,4	78,4
Ganadería	1	2,6	2,7
Servicios	2	5,1	5,4
Educativa	1	2,6	2,7

4 Para el análisis de dichos cuadros, y de otros posteriores, usaremos el “porcentaje de casos”, el cual es superior al 100%, esto debido a que se le permitió a la población indicar si se dedicaban a más de una actividad productiva.

Construcción	1	2,6	2,7
Artesanía	2	5,1	5,4
Desempleado	1	2,6	2,7
Otra	2	5,1	5,4
Total	39	100,0	105,4

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012

Cuadro N° 17: Actividades a las que se dedican los niños de la comunidad.

Actividades	Respuestas		Porcentaje de casos
	Nº	Porcentaje	
Estudiar	60	80,0	92,3
Trabajar	8	10,7	12,3
Cooperar en las actividades domesticas	5	6,7	7,7
No tienen responsabilidades	2	2,7	3,1
Total	75	100,0	115,4

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012

Hoy en día, en la comunidad de Las Vegas se llevan a cabo actividades de caza y agrícolas, tal como se puede observar en cuadros anteriores (N° 15 y 16). Para la cacería aún utilizan trampas, mientras que las armas tradicionales (lanzas, cerbatanas, arco y flechas) parecieran haber sido remplazadas en su totalidad por armas de fuego, como escopetas (véase Cuadro N° 18). Entre los animales cazados en la actualidad (véase Cuadro N° 19), destacan: cachicamos, lapas, diversas aves y puercoespines.

Cuadro N° 18: Herramientas usadas para la caza en la actualidad

Herramientas	Respuestas		Porcentaje de casos
	Nº	Porcentaje	
Cerbatanas	2	4,7	8,7
Trampas	21	48,8	91,3
Arco y flechas	2	4,7	8,7
Armas de fuego	18	41,9	78,3
Total	43	100,0	187,0

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012

Cuadro N° 19: Animales que son cazados en la actualidad.

Animales	Respuestas		Porcentaje de casos
	Nº	Porcentaje	
Cachicamos	24	15,6	96,0
Lapas	21	13,6	84,0
Venados	15	9,7	60,0
Diversas aves	14	9,1	56,0
Puercoespines	14	9,1	56,0
Culebras	11	7,1	44,0
Iguanas	10	6,5	40,0
Osos	9	5,8	36,0
Matos de agua	9	5,8	36,0
Diversas especies de roedores	8	5,2	32,0
Monos	5	3,2	20,0
Báquiros	4	2,6	16,0
Leones	4	2,6	16,0
Dantos	2	1,3	8,0
Otros animales	4	2,6	16,0
Total	154	100,0	616,0

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012

Cuadro N° 20: Uso de la técnica de tala y quema para la agricultura

Valores	Frecuencia	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Sí	58	92,1	93,7
No	3	4,8	6,4
No sabe	2	3,2	100
Total	63	100	

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012

Cuadro N° 21: Productos cultivados en la actualidad.

Cultivos	Respuestas		Porcentaje de casos
	Frecuencia	Porcentaje	
Yuca	56	5,7	86,2
Cambur	53	5,4	81,5
Plátano	52	5,3	80,0
Ñame	51	5,2	78,5
Naranja	51	5,2	78,5
Ocumo	50	5,1	76,9
Café	48	4,9	73,8
Piña	48	4,9	73,8
Maíz	47	4,8	72,3
Lechosa	46	4,7	70,8
Batata	45	4,6	69,2
Auyama	43	4,4	66,2
Ají	42	4,3	64,6
Pimentón	42	4,3	64,6
Limón	41	4,2	63,1
Granos	39	4,0	60,0
Berenjena	39	4,0	60,0
Tomate	39	4,0	60,0
Mapuey	37	3,8	56,9
Parcha	33	3,4	50,8
Caña de azúcar	31	3,2	47,7
Tabaco	19	1,9	29,2
Barbasco	18	1,8	27,7
Otros	5	0,5	7,7
Total	975	100,0	1500,0

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012

Para la actividad agrícola, hoy en día, se mantiene el uso de la técnica precolombina de tala y quema (véase Cuadro N° 20), al igual que aún toman en cuenta las fases lunares para el cultivo de los alimentos. En la comunidad de Las Vegas, se siguen cultivando tanto productos tradicionales como foráneos (véase Cuadro N° 21), donde destacan: yuca, cambur, plátano, ñame, naranja, ocumo, café, piña, maíz y lechosa, del mismo modo siembran otros cultivos tales como aguacate, cacao, mango y chirimoya.

Según fue indicado, hoy en día sobreviven las actividades de pesca y recolección de alimentos. En el caso de la primera se siguen usando herramientas tradicionales, tales como las trampas de canasto, el barbasco y anzuelos, al igual que las maras (véase Cuadro N° 22), aunque en algunos casos el uso de herramientas puede resultar innecesario debido a la

factibilidad de pescar con las propias manos, cuando el nivel del río está bajo.

Cuadro N° 22: Herramientas usadas para la pesca en la actualidad

Herramientas	Respuestas		Porcentaje de casos
	Nº	Porcentaje	
Anzuelos	13	28,3	68,4
Barbasco	10	21,7	52,6
Trampas de canasto	6	13	31,6
Arpones	4	8,7	21,1
Atarrayas	3	6,5	15,8
Redes	2	4,3	10,5
Arco y flechas	2	4,3	10,5
Cañas de pescar	2	4,3	10,5
Otros instrumentos	4	8,7	21,1
Total	46	100	242,1

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012

Por otro lado, se puede ver como se siguen recolectando diversos productos (véase Cuadro N° 23), de los que resaltan: piña, ocumo, aguacate, jobo, guayaba, ñame, mamón, palmito y miel. Del mismo modo, es importante señalar que una actividad de recolección tan emblemática de la cultura chaima, como la “*pescar del guácharo*”, pareciera haber desaparecido, o al menos en esta comunidad, al respecto, Carmen Vargas (entrevista personal, septiembre 27, 2012) indica que hoy en día tanto por el hecho de que la Cueva del Guácharo es un parque nacional, como por ser el guácharo un ave en vía de extinción, está actividad ya no se realiza como antes, “el guácharo es un pájaro que no se caza como los demás animales, es como específico para alguna enfermedad, que el aceite es muy valioso, pero no se caza”. También es importante señalar que si bien se recolecta miel, pareciera que el polen ha perdido importancia como producto de recolección, y según fue indicado por Carmen Vargas (entrevista personal, septiembre 27, 2012), este se suele recoger en situaciones específicas, como por ejemplo, para usarlo en el tratamiento de alguna enfermedad.

Hoy en día se mantiene la actividad artesanal, realizándose productos tradicionales (véase Cuadro N° 24), donde resalta la fabricación de cestas y

canastos, así como de sebucanes y manares, al igual que se mantiene la elaboración de maras.

Cuadro N° 23: Productos que son recolectados en la actualidad.

Productos	Respuestas		Porcentaje de casos
	Nº	Porcentaje	
Piña	26	7,7	78,8
Ocumo	25	7,4	75,8
Aguacate	25	7,4	75,8
Jobo	24	7,1	72,7
Guayaba	24	7,1	72,7
Ñame	23	6,8	69,7
Mamón	22	6,5	66,7
Palmito o palmichea	18	5,4	54,5
Miel	17	5,1	51,5
Cangrejos fluviales	16	4,8	48,5
Guanábana	15	4,5	45,5
Merey	13	3,9	39,4
Monaga	11	3,3	33,3
Guamo	11	3,3	33,3
Cotoperiz	10	3,0	30,3
Tuna	9	2,7	27,3
Grandes caracoles terrestres (irites)	8	2,4	24,2
Ranas (chinawá)	8	2,4	24,2
Chara o manteco	7	2,1	21,2
Polen	5	1,5	15,2
Caruto	4	1,2	12,1
Maya	4	1,2	12,1
Cautaro	3	0,9	9,1
Pitahaya	3	0,9	9,1
Pichones de guácharos	3	0,9	9,1
Otros productos	2	0,6	6,1
Total	336	100,0	1018,2

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012

Como se ha podido observar, si bien las actividades productivas, tradicionales, se siguen llevando a cabo en la actualidad, y en algunos casos inclusive se mantiene el uso de técnicas y herramientas ancestrales, no cabe duda que estas han pasado por un proceso de adaptación, fruto de la inclusión de nuevas nociones y conocimientos, así como instrumentos, que facilitan distintas labores tradicionales. Quizás una de las actividades

productivas que se ha podido mantener autóctona, a pesar del paso del tiempo, sea la artesanal, sin embargo, es de recordar que con los conquistadores, llegaron, por decirlo de alguna manera, versiones mejoradas de diversos utensilios artesanales. De igual manera, con el paso del tiempo, han surgido nuevas tecnologías y se ha estimulado un proceso de producción industrial en masa de diversos artículos, lo cual, sin duda generó un cambio en las actividades artesanales, causando que algunos de sus productos pierdan en cierto modo su valor, y dejen de formar parte (destacable) de su producción. No obstante, esta actividad ha sabido mantenerse con el paso del tiempo y sus productos siguen siendo usados en la actualidad.

Cuadro N° 24: Productos elaborados por los artesanos en la actualidad.

Productos	Respuestas		Porcentaje de casos
	Nº	Porcentaje	
Cestas y canastos	53	24,8	96,4
Sebucanes	35	16,4	63,6
Manares	29	13,6	52,7
Pulseras y collares	28	13,1	50,9
Hamacas y/o chinchorros	19	8,9	34,5
Esculturas	14	6,5	25,5
Alpargatas	14	6,5	25,5
Muebles	11	5,1	20,0
Pinturas	4	1,9	7,3
Otros productos	7	3,3	12,7
Total	214	100,0	389,1

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012

CAPÍTULO IV

DE CHOTOKONPIAR A JESUCRISTO: MAGIA Y RELIGIÓN CHAIMA ANTE OTRAS CREENCIAS

Los chaima basaban su visión del mundo en mitemas y sistemas de creencias, heredados por vía oral de sus antepasados. Etimológicamente el nombre de esta etnia se deriva de dos (2) vocablos: *Sha* o *Cha* (semilla), e *imá* (grande), ya que los chaima se consideraban a sí mismos "la Gran Semilla" (humana), pues según sus creencias ellos provienen de las semillas que seres míticos esparcieron sobre estas tierras orientales (Acevedo, 2006; Rivero, 2011).

Los datos proporcionados por el misionero Tauste referentes a la religión chaima, al igual que los aportados por otros cronistas hispanos de la época, son prejuiciados, confusos y contradictorios, esto a causa de la actitud despreciativa, arrogante e intolerante de la Iglesia Católica y de la Corona Española, frente a las culturas autóctonas y las mitologías tradicionales del Nuevo Mundo. Como ejemplo de esta situación están las siguientes afirmaciones de Tauste, recogidas por Civrieux (2006): "(...) no tenían conocimiento de Dios ni tampoco idolatría", "(...) llegando a preguntarles quién hizo los Cielos, la Tierra y las demás criaturas, responden un disparate, digno de su capacidad, que fue un indio llamado Chotokonpiar o Amanaroca (...)" (p.139). En estas dos citas, pertenecientes a la obra del misionero, titulada "*Misión de los religiosos capuchinos de la Provincia de Aragón en la Provincia de Cumaná*", se puede observar la actitud prejuiciosa de Tauste, al considerar a los chaima como ignorantes, y al mismo tiempo se nota unaincoherencia entre ambas afirmaciones, ya que en la primera el autor nos indica que esta etnia no creía ni idolatraba a ningún Dios, mientras que en la segunda nos da a entender todo lo contrario, al decirnos que para ellos Chotokonpiar es su Dios creador. Vale destacar que en lengua chaima

chotokones plural de “la gente, el ser humano”; y *piar* significa “antepasado, ancestro”, por tanto Chotokonpiar vendría siendo un indio ancestro de los chaima. Sin embargo, podría ser que Tauste lo que quiso indicar con la primera afirmación era que los chaima no tenían conocimiento del Dios de la Iglesia Católica, más no de algún dios; pero de igual manera, sigue cayendo en los prejuicios propios de esa época (Civrieux, 2006).

Los nombres de los personajes de los mitos indígenas son muy antiguos y, en algunos, casos parecen compartir rasgos comunes, como es el caso de *Amanaroka*, que algunos identifican con el *Amalivaká* de los *tamanako*, que los parecas llaman *Amaruacá* y los caribes *Amarivaca*. Del mismo modo, algunos autores alegan que el mitema de *Amanaroka* tiene un posible origen *arawak*, pudiendo haber sido transmitido de generación en generación, inclusive luego de la conquista *Caribe*. En este caso, la etimología pudiera ser: *Amán* (serpiente, espíritu del agua, tragavenado); *aroko* (penacho); *-a*, (por *ima*), es decir, *Amana-oroko-a*, *Amanaorokoa*, con lo cual podría significar *Gran penacho de serpiente*, nombre asignado al personaje, tal vez porque usara un penacho muy largo y colorido (Acevedo, 2006).

Chotokonpiar, de las creencias chaima, es semejante a Makunaima de los kariña y a Wanadi de los yekuana; puesto que son plasmados como los transformadores del mundo originario, creadores y civilizadores de la humanidad, mas no como los creadores universales del cielo, la tierra o la naturaleza (Civrieux, 2006). Según el misionero Frías (compañero de Tauste), los chaima declaraban ser hijos de una clase especial de indio (*kuchiuno*), llamado *Amanaroca* o *Amanacora* (Chotokonpiar), hijo del Sol, y de una reina del aire (*Pechechoyemchi*) que vivía en la Cueva del Guácharo, lugar en donde da a luz a su hijo, y en donde van las sombras de los chaima a bailar cuando se mueren. Sin embargo Tauste contradice a su compañero al indicar que *Amanaroca* no tuvo padres, sin embargo tenía un hermano,

llamado *Uruipuín* o *Coronoima*; y que en una ocasión se molestaron y se pelearon hasta que *Amanaroca* tomó a su hermano y lo arrojó sobre un cerro, convirtiéndolo en un peñasco que la tradición señala como Cerro Negro o del Guácharo. Esta historia de los dos hermanos pareciera ser la versión chaima del mito, casi universal, difundido en diversos pueblos y épocas, semejante al de Caín y Abel (Acevedo, 2006; Civrieux, 2006).

(...) Los gemelos son unos arquetipos de la mente humana y son los máximos héroes culturales de numerosos pueblos del mundo.

Frecuentemente son identificados como hijos del sol –relacionados con el cielo, el fuego- y de una mujer –relacionada con la tierra y el agua (Civrieux, 2006, p.140).

Distintos cronistas llegaron a identificar al sol y la luna como los dioses supremos de diversas etnias indígenas, incluida la chaima, quienes durante los eclipses realizaban ceremonias mágicas y ritos de protección contra los maleficios que solían asociar a este fenómeno que provocaba el pánico y la angustia en la población (Civrieux, 2006).

El inquietante e inexplicable fenómeno del eclipse parecía amenazar en su propia raíz la vida terrestre y el orden cósmico. Como todos los pueblos arcaicos, los chaima, frente a dicho fenómeno, temían el fin del mundo. Suponían que un enemigo invisible pretendía destruir las luminarias del día o de la noche, entidades celestiales lejanas, pero vivientes (Civrieux, 2006, p.140).

En la actualidad, durante los eclipses no se hace una ceremonia como tal, sino que es una tradición tocar tambores en las casas, porque como todo está oscuro los animales tratan de ir a donde hay luz, y el sonido los aleja (Carmen Vargas, entrevista personal, septiembre 27, 2012).

Los chaima también creían en la existencia de espíritus o dioses menores que habitaban en la tierra y los identificaban como “elementales”, y de

acuerdo con sus creencias eran los dueños invisibles de cada uno de los seres vivientes en la naturaleza, tanto humanos, como animales, vegetales y minerales. Desde la perspectiva religiosa de los misioneros, esos espíritus paganos fueron identificados como formas o disfraces de Ivoro-kiamo o Furkamo, nombre que los chaima daban al demonio (Civrieux, 2006).

Al igual que otras etnias precolombinas, los chaima creían en el alma-espíritu, al cual denominaban *rinon* y le identificaban como la sombra inmaterial de cada ser, el doble invisible de cada especie viviente, el cuerpo sutil y vital, el compañero inseparable del cuerpo físico durante su vida, y que sólo recobraba su independencia al librarse de este con la muerte del individuo; lo cual da a entender que consideraban que el *rinon* era inmortal. Se tenía la creencia de que cada *rinon* poseía vida propia, por lo tanto esto les hacía ver como una imprudencia fatal, un delito grave, que pisaran la sombra de un hombre o de una mujer. Cabe destacar que estas creencias y concepciones surgieron sin la influencia de la religión católica. Si bien el *rinon* era invisible, el *piazan* o chamán era capaz de verlo (Civrieux, 2006).

Los chaima también sentían una devoción por las culebras, un ejemplo de esto es la creencia, aun mantenida, sobre la existencia de una gigantesca culebra subterránea que produce los temblores y terremotos (Acevedo, 2006). Al respecto, Carlos Arayan (entrevista personal, septiembre 16, 2012) comentaba que, el agua tiene su dueña, que es la culebra llamada *Yuyuma*, que vive en el Cerro de las Maravillas (Cerro Negro). La historia cuenta que ella pidió permiso para irse del cerro a Campoma, para casarse con un novio que tenía allá, pero los chamanes no le dieron permiso, ella les pedía por el agua, por el aire y tampoco le dejaron, entonces se molestó y le echó una maldición al pueblo, augurando que iba a ser un pueblo arruinado en cuestiones de pesca y de cacería, dijo que se llevaría a la mayoría de los animales para otros pueblos y así lo hizo, dejó sólo algunos animales, y es

por eso que aquí casi no hay cacería. Yuyuma camina por debajo de la tierra y cuando quiere ir a Campoma, su espíritu ocasiona un ventarrón, que arranca la tierra, llena los ríos y al moverse causa terremotos.

Ángel Vargas (entrevista personal, septiembre 25, 2012), también dio su testimonio sobre esta creencia chaima.

Es una historia que viene como por tradición, que se habla de una inmensa culebra que existe en Cerro Negro, y que tiene la cabeza en Cerro Negro y que tiene el rabo en Campoma, y que representa, para la población de Santa María (...) no solamente, para el pueblo chaima, (...) la destrucción del pueblo, entonces cuando llueve mucho, cuando hay truenos, en algunas oportunidades que ha temblado, se dice que es que la culebra se mueve, que se sale y que se quiere unir con otra culebra que se encuentra en Campoma, siempre se ha dicho eso, y lo poco que yo he leído sobre los escritos, dicen que una oportunidad esta culebra estuvo apunto de salir, pero los genios, que son los que la tienen a ella de alguna manera prisionera, no le permitieron por toda la destrucción que iba a hacer en toda la geografía, mas sin embargo, se dice que ella también dijo que, si ella llegase a salir el mar llegaría hasta Monagas y que eso generaría riquezas, por ejemplo, habría pescados, habría otras formas de subsistencia, y como algo así digamos que... como una maldición no, yo le voy a decir que como algo que no le permitieron, entonces ella dijo que con el tiempo en esa población no iban a encontrar ni un ratón, (...) y bueno ahorita vemos que la actividad de caza ha disminuido mucho, yo recuerdo que hubo una época que lo que era cachicamo, lapa y esas cosas, la gente vivía y comía eso, ahorita muy poco, si agarras una lapa, un venado ni se diga pues.

Los chaima consideraban tanto a las cuevas como a las montañas (abundantes en su territorio) como sagradas, templos mágicos naturales donde habitan los espíritus de los antiguos *piazan* y las almas de los

antepasados difuntos, los cuales se comunican con sus descendientes. Humboldt (2005), haciendo referencia a las cavernas, nos indica que: “El hombre –dicen ellos- debe sentir temor por esos lugares, no iluminados ni por el sol (Zis) ni por la luna (Nuna)” (p.107). Dentro de estos templos naturales, el más relevante es sin duda la Cueva del Guácharo, la cual forma parte de distintos mitos, creencias y ritos (Civrieux, 2006).

Esta caverna, morada de aves nocturnas, es para los indios un lugar horriblemente misterioso; creen que en su fondo moran las almas de sus antepasados. (...) Ir a los Guácharos es sinónimos de reunirse con los abuelos, o sea, morir. Por eso, los brujos (piaches) y los envenenadores (imorons) hicieron sus encantamientos nocturnos en la entrada de la caverna, para congraciarse con Ivorokiamo, el supremo espíritu malo (Humboldt, 2005, p. 107).

Según los chaima los espíritus de las cavernas tenían un carácter ambivalente: severo y peligroso para aquellos que infringieran las leyes tradicionales, y benefactor para los que las respetaban. Un claro ejemplo de esto es la creencia de que las estalactitas o estalagmitas de las cuevas son las almas petrificadas de los visitantes que irrespetaron este lugar sagrado (Civrieux, 2006).

La religión de los chaima sostenía la creencia en la inmortalidad de los *piazan* y de los caciques: sus almas no morían sino que se refugiaban en las oscuras cavernas y se convertían en los pájaros *ka-ka*. Las almas de los profanos no iban allá (Civrieux, 2006, p.89).

Por tanto, los guácharos o *ka-ka* eran las almas inmortales de los ancestros chaima, testigos de la edad primigenia de la sabiduría, quienes escondían bajo un aspecto animal su rol de guardianes y conservadores de la ley; y obraban en representación de *Ivorokiamo*, espíritu supremo de la venganza y defensor de la tradición sagrada, encargado de hacer observar el

respeto a quienes se adentraran en cualquiera de los sitios sagrados (cuevas, cerros y manantiales) (Civrieux, 2006).

Así como Chotokonpiar o Amanaroca ha sido establecido como el dios creador de los chaima, según el misionero Frías, Furkamo era el demonio. No obstante Tauste no estaba de acuerdo con esta afirmación y le otorgó dicho rol al espíritu de las tinieblas denominado Yorikian o Jurikian, asociado con la noche, con la tupida y cerrada selva, con el espontáneo desarrollo de la naturaleza virgen. Sin embargo, la oscuridad era sinónimo de peligro, más no de maldad. De hecho, a pesar de que el significado del nombre de este espíritu es “aquel que mata”, éste no era malo, sino más bien justiciero. Y sólo era temido porque en su papel de vigilante del respeto, justicia y ley tradicional, producía enfermedades y muertes a quien cometiera alguna infracción. Por tanto, más que un demonio era un defensor justo e imparcial del respeto a la ley en unas tinieblas que representaban el otro lado (el “más allá”) (Civrieux, 2006).

Los primeros misioneros del siglo XVI al adentrarse en algunas zonas debían destruir todo rastro de idolatría y paganismo nativo, lo que afianzaba y expandía el poderío del estado colonial. Para mantener un mejor control sobre los infieles, la iglesia se vio en la necesidad de excluir, de la instrucción que emitía, todo elemento que sugiriera al indígena o esclavo igualdad o derecho. De tal manera, sólo se les debía hablar de deberes, sometimientos, humildad, de castigos, en otras palabras, buscaban infundir un temor a una fuerza sobrenatural de un ser supremo que les impondría muchos castigos en el otro mundo (Orihuela, 1999).

Abuela materna

Abuelo materno

Madre

Abuela paterna

Padre

Mujer jefa de familia

75%

5%

5%

2,5%

12,5%

77,5%

5%

5%

2,5%

10%

76,92%

15,38%

2,56%

5,13%

81,58%

7,89%

2,63%

2,63%

5,26%

81,56%

5,26%

5,26%

5,26%

2,63%

5,71%

5,71%

5,71%

82,86%

59,18%

28,57%

2,04%

Abuelo paterno

Gráfico N° 1: Religión de la mujer jefa de familia y su ascendencia

Gráfico N° 2: Religión del hombre jefe de familia y su ascendencia

Abuela materna

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012

Abuelo materno

Madre

Abuela paterna

Abuelo paterno

Padre

Hombre jefe de familia

77,42%

3,23%

12,9%

75,86%

6,9%

10,34%

67,86%

21,43%

3,57%

7,14%

74,07%

14,81%

3,7%

7,41%

18,52%

3,7%

7,41%

70,37%

59,97%

30,77%

2,56%

6,45%

6,9%

74,07%

14,81%

3,7%

7,41%

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012

Los misioneros han conseguido desterrar algunas viejas costumbres observadas por los indios en el momento de nacer un niño, de entrar en la pubertad, de dar sepultura a los muertos; han logrado persuadirlos de que no se pinten la piel o se hagan incisiones en la barbilla, la nariz y las mejillas; han podido extirpar las ideas supersticiosas que, en privado, muchas familias siguen observando; pero era mucho más fácil suprimir prácticas y borrar recuerdos que reemplazar las viejas ideas por otras nuevas [Sic] (Humboldt, 2005, pp. 125-126).

Por todo esto, no es de extrañar la notable influencia del catolicismo en la cultura chaima (véase gráficos N° 1 y 2). Del mismo modo, la religión evangélica ha ido ganando adeptos con el paso del tiempo, sin embargo la religión católica sigue siendo la más practicada en la comunidad. De igual manera, hay quienes alegan conservar las creencias ancestrales chaima, negando practicar alguna otra religión; también se pudo observar la existencia, en la actualidad, de un sincretismo religioso, debido a la influencia de diversas creencias (católica, evangélica), donde hay personas que dicenser: chaima/católicos, chaima/evangélicos, chaima/católico/evangélicos y católico/evangélicos. En estos dos últimos casos, se nos indicó que se debe a que si bien en la actualidad practican la religión evangélica, fueron bautizados con anterioridad bajo creencias católicas.

Cuadro N° 25: Permanencia de alguna creencia propia de la magia y religión chaima

	Frecuencia	Porcentaje
Sí	22	33,8
No	41	63,1
No sabe	2	3,1
Total	65	100,0

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012

A pesar de que pocos se consideraron practicantes de las creencias chaima, un 33,8% de la población alegó que mantienen creencias

ancestrales de su magia y religión (véase Cuadro N° 25), de donde resaltan, los amos o protectores de las distintas cosas y seres de la naturaleza, las fases de la luna para la agricultura, las curaciones, santiguos, la farmacopea tradicional, encantados, la unión y la hermandad.

Hoy en día, la creencia en los seres ancestrales, de la magia y religión chaima, se ha ido perdiendo por el hecho de que la gente se esté afianzando en otras religiones, como la católica y la evangélica, donde no les es permitido darle continuidad a sus creencias ancestrales. De igual manera, hoy en día, algunas enfermedades son asociadas a brujerías, en vez de a Ivorokiamo o Furkamo, quienes eran considerados como los causantes de enfermedades (Ángel Vargas, entrevista personal, septiembre 25, 2012).

Del mismo modo, un 83,1% alegó que creen que cada uno de los seres de la naturaleza tienen un espíritu protector (véase Cuadro N° 26), sin embargo debe recordarse que esta creencia chaima se asemeja a las de otras religiones, por tanto no se puede dar fe de que dicha creencia ancestral, de esta etnia, es mantenida en la actualidad por este porcentaje de la población, pero tampoco se puede afirmar en base a esto que esa creencia haya desaparecido o haya sido suplantada en su totalidad por una semejante. En la actualidad, un 84,6% de la población mantiene la creencia, o en su efecto, considera que las cuevas y montañas son lugares sagrado (véase Cuadro N° 27).

Cuadro N° 26: Permanencia de la creencia de que cada uno de los seres vivientes en la naturaleza tienen un espíritu protector

	Frecuencia	Porcentaje
Sí	54	83,1
No	10	15,4
No sabe	1	1,5
Total	65	100,0

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012

Cuadro N° 27: Permanencia de la percepción de las cuevas y montañas como lugares sagrados

	Frecuencia	Porcentaje
Sí	55	84,6
No	7	10,8
No sabe	3	4,6
Total	65	100,0

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012

Otro aspecto a considerar, por ser reflejo de sus creencias mágico-religiosas, son los ritos de paso o pasaje, ceremonias alegres y solemnes, en las que se enseñaban las tradiciones y la ley de la etnia, teniendo así un significado simbólico en el ciclo vital de cada hombre o mujer chaima. Y sólo durante estos rituales consumían bebidas embriagantes, al contrario de lo testimoniado por cronistas de la época, quienes alegaban que los indígenas eran unos “borrachos empedernidos” (Civrieux, 2006).

Entre los chaima, el ciclo de vida precolombino correspondía a las cuatro etapas en la existencia del individuo: nacimiento, pubertad, matrimonio y muerte. Estos acontecimientos se acompañaban de ayudas mágico-religiosas para la transición mediante ritos de pasaje, ceremonias que no siempre necesitaban la intervención del *piazan* o *chamán* y que reflejaban la creencia en el *rinon* o alma de cada persona, así como en la de todos los seres de la naturaleza (Civrieux, 2006, p.83).

Con la primera etapa del ciclo de vida se iniciaban las ceremonias mágico-religiosas, que conformaban sus ritos de paso. De tal forma, al momento del nacimiento correspondía a los padres del recién nacido el realizar protecciones mágicas, las cuales estaban ligadas con su creencia en los espíritus de los alimentos (ya sean plantas o animales), por lo tanto, debían tomar precauciones, pues de no hacerlo, lo que consumían podría dañar al niño e incluso ponerlo en peligro de muerte. Es por esta razón que tanto el hombre como la mujer ayunaban; la madre también lo hacía con la finalidad de no parir todos los años y evitar partos de gemelos (muy temidos entre los chaima). Al igual que las comidas inapropiadas, las actividades generadoras

de cansancio en ambos progenitores podría causar daños al recién nacido, hasta provocar su muerte. De aquí que, desde el momento del parto, el hombre abandonara sus labores cotidianas por un plazo mayor de veinte días continuos, permaneciendo en reposo; del mismo modo, la mujer dejaba de trabajar y se quedaba sentada en tierra durante todo el ayuno ritual (Civrieux, 2006).

Hoy en día, esto ha ido cambiando, como nos indica Carmen Vargas (entrevista personal, septiembre 27, 2012):

El ritual todo depende de la situación, por ejemplo hay uno que se utiliza antes del nacimiento, o después del nacimiento, es cuando la mujer tiene problemas para procrear, por ejemplo, cuando no se le goza el niño, cuatro meses y lo pierde, seis meses... entonces hay un rito que se hace para ese tipo de caso, no que (...) a todo niño se le va a hacer, no, entonces qué pasa, se prepara, dicen, hay una preparación, es como una invitación cuando esté en la barriga, entonces hacen una preparación de una cazuela, entonces van colocando todas las partes del niño en esa cazuela, invitan a las personas que saben de eso y empiezan a hacer unas oraciones en esa cazuela, para que ese niño no vaya a malograrse, pero es un caso específico.

Para los Chaima, la niñez era una época irresponsable de la vida y por consiguiente en ella el niño gozaba de libertad absoluta, siendo objeto de comprensión y afecto; pues creían que de hacer lo contrario su espíritu protector, asustado a causa de algún castigo, podría dejarlo y esto significaría un peligroso desamparo para la criatura. De tal manera, desde su nacimiento hasta cumplir los siete años, el niño no estaba obligado a ningún trabajo comunitario y su educación estaba orientada a alentar y estimular la libertad de sus juegos sin coacción, reproche ni castigo. Los adultos les hacían juguetes a sus hijos, así como: arcos, flechas y canaletes en

miniatura para que imitasen las actividades realizadas por los mayores, sin embargo esto no representaba una imposición de obligaciones hacia los niños (Civrieux, 2006).

Carmen Vargas (entrevista personal, septiembre 27, 2012) indicó su parecer, con respecto a la niñez, señalándonos la sabiduría que le fue transferida por su abuelo, el cual contaba los ciclos de vida cada siete años, siendo necesario el “revisarse” al finalizar cada ciclo, es decir, “¿qué he hecho yo en siete años?, (...) cumplí catorce ¿qué hice yo de siete a catorce?, ¿qué hice yo de catorce a veintiuno?”, por tanto el primer ciclo, de 0 a 7 años, se considera como el periodo de formación, “es la etapa que te dice que vas a hacer”, y al cumplir los siete años ya se debía contar con cierta madurez y sabiduría, que serían superiores a medida que culminan los ciclos siguientes, todo esto muestra que sí hay un grado de responsabilidad en la niñez.

Los ritos de pasaje relacionados con la pubertad incluían pruebas severas con la finalidad de producir en los jóvenes, cuando recién llegaban a la edad responsable, un cambio de conciencia individual. Este cambio consistía en abandonar el egocentrismo propio de la niñez para adquirir una conciencia adulta de cooperación comunitaria, así como el debido conocimiento y entendimiento de la tradición mítica, base moral colectiva del grupo (Civrieux, 2006, p.85).

Cuando los varones llegaban a la pubertad se llevaba a cabo un ritual de carácter público y comunitario, para iniciarlos en el aprendizaje de las labores que los integrarían al grupo de los adultos, permitiéndoles colaborar así con la subsistencia y defensa colectiva. El *piazan* o a veces el cacique estaba a cargo de este ritual, el cual se producía de manera periódica en un ambiente juvenil y festivo que duraba varios días y noches sin interrupción, donde los mayores de edad entonaban cantos rituales y colectivos que abarcaban la

temática de los mitos indígenas, y eran repetidos con la mayor exactitud por los jóvenes novatos. Esta ceremonia ponía en contacto por primera vez a los muchachos con los espíritus invisibles de sus ancestros difuntos (sus verdaderos instructores), quienes asistían al oficio ritual y cuyas voces se hacían escuchar por medio de los cantos del *piazan* o del cacique (Civrieux, 2006).

Para lograr esta sagrada comunión, se acudía a técnicas que permitían alterar el estado ordinario de conciencia en los jóvenes y los hacía entrar en “trance” psíquico. Se les sometía a rigurosos e ininterrumpidos ayunos colectivos y a una fatigosa sesión de música, danza y cantos monótonos en la cual predominaba la ebriedad colectiva, intencionalmente inducida por el consumo de la bebida fermentada tradicional –el *carato*-, del tabaco y de una droga vegetal sagrada que debía ser consumida por los jóvenes iniciados bajo estrictos controles del *piazan* o del cacique (Civrieux, 2006, p.86).

Para que los jóvenes lograran desarrollar estas percepciones oníricas extrasensoriales, así como poderes mágicos, eran sometidos en su iniciación a una prueba de resistencia con el propósito de agotarlos psicológica y físicamente. De tal manera, se les sometía a diversas pruebas como incisiones en la piel y picaduras en todo el cuerpo con los agujones de hormigas bravas. La iniciación era validada y los jóvenes eran considerados adultos si lograban resistir la prueba con decoro y valentía. A partir de ese momento y obedeciendo las leyes colectivas, debían participar en las tareas comunitarias: roza, pesca, caza, recolecta, viajes comerciales, guerras, etc (Civrieux, 2006).

A diferencia del ritual de paso de los varones, el de la hembra no tenía carácter colectivo; se llevaba a cabo por motivo de la primera menstruación de la muchacha y estaba a cargo de las ancianas de la familia. La niña púber era llevada a una choza solitaria donde permanecía en un aislamiento

riguroso e inmediato, mientras duraba el periodo menstrual, en el cual seguía estrictas normas tanto de conducta como de alimentación (Civrieux, 2006).

A las doncellas, la primera vez que les viene su costumbre, las hacen ayunar diez o doce días. En ese tiempo duermen en la tierra desnuda y no les permiten lavarse ni bañarse. Las hacen ayunar porque eso las hará más fecundas. Las mujeres y hombres se adornan para levantar el ayuno. Todos se van para un lugar espacioso y cercado. En medio de él ponen vasijas de bebidas, pan, viandas de cacería y pesquería. Mientras dos viejas sacan a la muchacha, quien llega cubierta con una hoja de plátano o *bijao*, le quitan la hoja, la lavan bien y le colocan un *guayuco* nuevo. Le adornan el cuerpo y dan principio a una gran fiesta (Tauste en Civrieux, 2006, p.87-88).

Hoy en día estos rituales, por la llegada a la pubertad se han ido perdiendo. Ángel Vargas (entrevista personal, septiembre 25, 2012) indica que “mis tías ellas vivieron ese proceso pues, ellas dicen que sí eran apartadas, les hacían una chocita cerquita de la casa, y durante todo ese proceso ellas eran alejadas de allí”. Sin embargo, según su testimonio y el de Carmen Vargas, en la actualidad no se realizan estos rituales, sin embargo, cuando a las mujeres les viene el período hay lo que se denomina un “cuido”, es decir, no se le permite: agarrar una fruta, cortar una mata, cortar el cabello a alguien, bañarse en el río o en la lluvia, entre otras cosas.

Según indica Tauste, el matrimonio entre los chaima requería el mutuo consentimiento del hombre y de la mujer, inclusive en los casos preconcebidos por sus padres. Para los chaima la unión matrimonial no era ni eterna ni indestructible, puesto que los cónyuges podían separarse por mutuo acuerdo o por voluntad de uno sólo de ellos, y una vez separados estaban en libertad de casarse de nuevo. El matrimonio poligámico era reconocido por los chaimas, sin embargo sólo los *piazan* y los caciques, debido a su estatus, podían disfrutar de esa posibilidad, ya que contaban con

mayores opciones para mantener a distintas familias (Civrieux, 2006). En la actualidad, la poligamia no es algo común, pero si se han presentado casos en algunas comunidades, por ejemplo, fue indicado por Ángel y Carmen Vargas que, en La Toma hace poco había un hombre con tres mujeres, pero termino quedándose con una sola.

Por lo general, en la época precolombina, era la mujer quien contaba con el privilegio de escoger a su marido mediante un rito matrimonial sencillo, el cual consistía en presentarle comida y bebida al hombre con el que quería contraer matrimonio, y si éste también deseaba ser su cónyuge aceptaba comer y beber. Al concluir esta ceremonia, discreta y silenciosa, los parientes de la pareja los embriagaban y los echaban en un chinchorro, para así dejarlos casados. Una vez casados y para garantizar la fecundidad, la pareja se sometía por unos días a un régimen alimenticio restringido (Civrieux, 2006).

Hay otro aspecto cultural que no se dijo con respecto al compromiso del matrimonio que era que el muchacho una vez (que aceptaba la comida o bebida), no era que eso significaba ya de que era el matrimonio, sino era como de gustarse, una atracción, y ya el muchacho posteriormente sabía cual era la muchacha, iba a su casa, cortaba una estaca, como una lanza antes y la enterraba enfrente de la casa de la muchacha y el papá preguntaba por quien enterraba esa estaca, y así después luego se iba a la parte del matrimonio, eso quedo culturalmente en el pasado, ya ahorita no se usa (Ángel Vargas, entrevista personal, septiembre 25, 2012).

Las antiguas tradiciones dictaban que en el caso de la muerte de alguien se debía realizar una gran ceremonia en la que se reunían todos los miembros de la familia del difunto a llorarlo en su casa, por medio de cantos con acentos desesperados, evocando sus virtudes y alabando a su recuerdo; y si algún pariente no llegaba a tiempo, debía ir a llorarlo solo en el lugar

donde había sido enterrado, bajo el piso de la casa (Civrieux, 2006). En la actualidad, los muertos son enterrados (por obligación) en el cementerio, y se mantiene la tradición de la llera, realizándose con el cuerpo presente, este ritual, que es visto más bien como una despedida, no lo realiza cualquier persona, porque no todos saben hacerla, no todos saben despedirse del amigo, del padre, del hijo; por tanto, lo hace una persona que sabe (Carmen Vargas, entrevista personal, septiembre 27, 2012).

En la antigüedad, al transcurrir un año del fallecimiento de una persona, sus familiares abrían el sepulcro, y de manera cuidadosa limpiaban y secaban los huesos, para luego quemarlos hasta convertirlos en cenizas; estos actos daban paso a la celebración de una fiesta llamada “cabo de año”. Sin embargo en caso de que el difunto hubiese muerto de forma violenta, su cuerpo era quemado enseguida hasta convertirlo en cenizas (Civrieux, 2006). Según los distintos testimonios recogidos, esta práctica hoy en día no es llevada a cabo.

Otro aspecto a tener en cuenta de las tradiciones chaima ligadas a la muerte, era el hecho de que no tenían la costumbre de heredar ni utilizar las pertenencias del difunto. De tal manera, si el difunto tenía alhajas, éstas eran quemadas cuando su cadáver era enterrado; y en el caso de haber tenido algún perro u otro animal domestico, o inclusive un caballo, a este lo mataban o lo regalaban. Mientras que el resto de sus bienes eran regalados a extraños (Civrieux, 2006). Sin embargo, en la actualidad un 76,9% de la población (véase Cuadro N° 28) dijo que en el caso de la muerte de algún familiar sus pertenencias se heredan, al respecto, Carmen Vargas (entrevista personal, septiembre 27, 2012) señala que hay cosas que deja el difunto que son importantes y que son pasadas de generación en generación, poniéndonos como ejemplo, que “el abuelo dejó un oráculo, donde tu te vas a ver, que vas a hacer en el futuro, (...) yo pienso que ese libro será de 1700,

todavía existe, y ha pasado de generación en generación, entonces si hay cosas que se pueden heredar”. Todo esto marca una pérdida en sus tradiciones ligadas a las defunciones.

Cuadro N° 28: En caso de la muerte de algún familiar sus pertenencias son heredadas

	Frecuencia	Porcentaje
Sí	50	76,9
No	12	18,5
No sabe	3	4,6
Total	65	100,0

Fuente: Torres, R. data recopilada en campo 2012

Como se ha expuesto en este capítulo, la magia y religión chaima, muestra evidencias de un proceso transculturizador, esto siendo expresado por la amplia influencia de religiones, como la católica y la evangélica, que, desde tiempos remotos han ido suplantando y borrando las creencias ancestrales. A pesar de esto, podemos notar como algunas creencias, consideraciones y/o percepciones ancestrales se mantienen en la actualidad. Sin embargo, ciertos ritos y rituales, han ido desapareciendo o cambiando su connotación, tal como es el caso de aquellos efectuados durante eclipses, o los ritos de paso.

CONCLUSIONES

En el desarrollo de esta investigación se ha planteado de manera detallada, como ha cambiado la cultura indígena chaima, de la comunidad de Las Vegas, mostrando, según testimonios recopilados, un perfil histórico de su cultura, y el estado actual de la misma, valiéndose, para esto, de los datos recopilados por la investigación de campo. De tal manera, a continuación se presenta, a modo de conclusión, los logros obtenidos, mostrando de manera puntualizada, y por variable estudiada, los efectos del proceso de transculturación que ha afectado a dicha etnia.

Sistema de parentesco y organización social

- La organización social y familiar chaima era y sigue siendo de carácter extendido y comunitario, lo cual se hace notar en el hecho de que los miembros de la comunidad se consideran, entre sí, como familia.
- Los miembros de una misma familia vivían y viven en su mayoría en casas cercanas.
- La figura del cacique ahora es denominada gobernador indígena, y tanto sus funciones, como los requisitos para alcanzar este rol, se han ido amoldando a las necesidades modernas.
- El rol de curandero se ha mantenido, y con ellos sobrevive un amplio conocimiento de la farmacopea ancestral. Sin embargo, los pocos que quedan en la actualidad son personas mayores, y los jóvenes no se están preparando para asumir el puesto, situación que de no cambiar condenará a la desaparición, a esta figura tradicional.
- Los curanderos se han ido especializado y hoy en día cada uno tiene una función o área específica en la que se desenvuelven.

o Lenguaje

- La lengua chaima no contaba con escrituras o letras, por lo que hoy en día se valen del alfabeto latino.
- El lenguaje castellano en Venezuela y en el continente americano ha sido influenciado por el idioma de distintas etnias indígenas del país, como ejemplo, están las palabras: tutuma y chinchorro, de origen chaima.
- Hoy en día, es escaso el número de personas que dicen tener un conocimiento básico de la lengua chaima, y la mayoría dice, no conocerla o apenas saber palabras.
- La mayoría de la población considera que la lengua chaima está perdida pero que es posible su rescate.
- Se ha rescatado una gramática y un diccionario chaima.
- Se ha buscado rescatar el idioma, con la formación de maestros del lenguaje chaima, que se encuentran laborando en distintas escuelas de las parroquias Santa María y Santa Cruz, logrando que los niños aprendan el idioma y sepan recitar el himno nacional en chaima.

o Actividades de subsistencia

- La principal actividad productiva sigue siendo la agricultura, donde se han mantenido técnicas ancestrales, como la tala y la quema, al igual que se mantienen tanto cultivos tradicionales como foráneos, destacando el cultivo de: yuca, cambur, plátano, ñame, naranja, ocumo, café, piña, maíz y lechosa. De igual modo, las fases lunares siguen siendo tomadas en cuenta para las distintas etapas de la agricultura.
- La división del trabajo por sexo ha desaparecido, lo cual se evidencia en como hoy en día, para la agricultura, la mujer no solo siembra, sino que en algunos casos prepara el terreno, lo cual era la actividad que por tradición le correspondía al hombre.

- Para la pesca, se usan herramientas y técnicas ancestrales, las cuales siguen estando adaptadas al tipo de corriente de agua.
- Para la cacería, las herramientas tradicionales han sido sustituidas por las armas de fuego, donde resaltan las escopetas, y se mantiene el uso de trampas.
- Se ha mantenido la actividad de recolección, donde resaltan los siguientes: piña, ocumo, aguacate, jobo, guayaba, ñame, mamón, palmito y miel.
- En la comunidad de Las Vegas se ha dejado de realizar *la pesca del guácharo*, y estas aves sólo son cazadas cuando se requiere su aceite para tratar alguna enfermedad.
- La actividad artesanal se ha mantenido y sus productos siguen siendo usados en la actualidad para diversas actividades.

o **Magia y religión**

- La cultura chaima ha sido influenciada por la religión católica y la evangélica, que no permiten que se le de continuidad a la veneración de los dioses ancestrales. Sin embargo, se mantienen creencias ancestrales, como la que hace referencia a una culebra que genera terremotos. De igual manera, varios alegaron creer en los amos o protectores de las distintas cosas y seres de la naturaleza.
- Las cuevas y montañas siguen siendo lugares sagrados y dignos de respeto para los chaima.
- Los rituales ancestrales han ido, en su mayoría, desapareciendo o cambiando de connotación, como ejemplo están los realizados durante los eclipses, los cuales, en la antigüedad se hacían con la finalidad de protegerse de los maleficios asociados a este fenómeno, mientras que en la actualidad su función es la de alejar a los animales que buscan llegar a las casas, atraídos por la luz.

- Al igual que los rituales, los ritos de paso han cambiado y en algunos casos desaparecido. De tal manera, en la actualidad, por el nacimiento sólo se realiza un rito si se presentan dificultades para dar a luz, la niñez dejó de ser una etapa irresponsable, por la pubertad ya no se llevan a cabo, el matrimonio ha adquirido nuevas connotaciones, y por la defunción solo se mantiene la lora, puesto que los cuerpos se entierran en el cementerio, no son desenterrados al año para incinerarlos, y las pertenencias son heredadas.

- Todo lo antes expuesto, conduce a la conclusión, generalizada, y quizás algo obvia, de que la cultura chaima ha cambiado con el paso del tiempo, y en algunos aspectos, no es más que un recuerdo de lo que solía ser. Esto como consecuencia de un proceso de transculturación, causado por la constante influencia de distintas sociedades, portadoras de culturas dominantes. Sin embargo, el pueblo chaima, ha sabido mantener con el paso del tiempo, diversas creencias, herramientas, técnicas, actividades y conocimientos ancestrales. De igual manera han buscado y logrado, una recuperación de ciertos caracteres culturales propios, así como un enaltecimiento de su identidad indígena.

-

• RECOMENDACIONES

- Teniendo en cuenta los resultados y conclusiones de esta investigación, se recomienda que sea retomada, de manera más amplia, es decir, abarcando la mayor cantidad de comunidades chaima, para así dejar constancia del estado actual de esta etnia en el estado Sucre o de ser posible en Venezuela. De igual manera, la estructura de la misma se podría extrapolar al resto de las etnias del país. Del mismo modo, es recomendable retomarla cada 5 o 10 años, a modo de investigación longitudinal, para así poder vislumbrar los cambios culturales que afrontan, permitiendo a las distintas comunidades indígenas, así como a las instituciones que velan por sus intereses y derechos, tener un marco de referencia de como ha cambiado su cultura, y así poder tomar decisiones, realizar planes y proyectos para aminorar los efectos de la transculturación y afianzar la identidad indígena; al igual que permitiría observar la efectividad de estos en el rescate cultural.

- En la comunidad se pudo observar como se han puesto en marcha distintos planes y proyectos, para el rescate cultural, por parte de las instituciones del estado, así como por la gobernadora indígena, y demás líderes comunales, que han mostrado interés en esta causa, por tanto, no podemos recomendar otra cosa, mas que sigan cumpliendo con los derechos que les brinda el marco constitucional actual, el cual, promueve su participación en la realización de planes y propuestas para la solución de sus problemas.

• BIBLIOGRAFÍA

• 1. Fuentes impresas:

• 1.1 Libros:

- Briceño, Y. (2006). *Del mestizaje a la hibridación: discursos hegemónicos sobre cultura en América Latina*. (1ª ed.). Venezuela: Editorial Torino, C.A.
- Civrieux, M. (2006). *Los Chaima del Guácharo: Etnología del oriente de Venezuela*. (2ª ed.). Venezuela: Ministerio de Educación y Deportes.
- Galeano, E. (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. (64ª ed.). Colombia: Tercer Mundo.
- Humboldt, A. (2005). *Del Orinoco al Amazonas: Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Continente*. (1ª ed.). España: Editorial Planeta, S.A.
- Ortiz, F. (1987). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. (1ª ed.). Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Santillana (2009). *Pueblos indígenas de Venezuela. Chaima / Cumanagoto*. (1ª ed.). Venezuela: Editorial Santillana, S.A.

• 1.2 Trabajos académicos:

- Acosta, J.; Galindo, J. y Ortega, F. (1986). *Influencias de las tecnologías y técnicas no indígenas en el modelo sociocultural Warao*. Trabajo de grado no publicado. Universidad de Oriente, Cumaná.
- Lara, M. y Martínez, M. (2002). *Estudio socio-familiar y fisicoambiental de los descendientes de la etnia Kariña ubicados en las parroquias Gran Mariscal y Altos de Sucre del Municipio Sucre, Estado Sucre, año 2001*. Trabajo de grado no publicado. Universidad de Oriente, Cumaná.
- Marín, A. (1976). *Cambios en la organización social originados a través del proceso de aculturación de los indígenas Yukpas de la comunidad de Sirapta*. Trabajo de grado no publicado. Universidad de Oriente, Cumaná.

- Millán, J. (2002). *“Carne de primo se come...” La legitimación de uniones conyugales en Río Caribe – Municipio Montes. Un aporte a los estudios de parentesco.* Trabajo de ascenso no publicado. Universidad de Oriente, Cumaná.
- Montero, A. (1985). *Evolución histórica de la tenencia a la tierra en las comunidades indígenas Kariña de la Mesa de Guanipa.* Trabajo de grado no publicado. Universidad de Oriente, Cumaná.
- Orihuela, O. (1999). *Estudio histórico y descriptivo de la etnia Chaima. Etnología antigua a través de la presencia capuchina aragonesa en el oriente de Venezuela.* Trabajo de grado no publicado. Universidad de Oriente, Cumaná.
- Vargas, Á y Otros (2006). *Diagnostico participativo comunitario.* Trabajo no publicado. Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez, Cumaná.

- **1.3 Documentos de carácter legal:**

- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. (2000). Gaceta Oficial de la República de Venezuela, 36.860 (extraordinario), diciembre 30, 1999. Caracas.
- Constitución de la República de Venezuela. (1961). Gaceta Oficial de la República de Venezuela, 662 (extraordinario), enero 23, 1961. Caracas.
- Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas. (2005). Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, 38.344, diciembre 27, 2005. Caracas.

- **1.5 Documentos institucionales:**

- Curapa, R. y otros (s.f.). *Investigación preliminar para la elaboración de “la guía pedagógica Chaima”: Grupo 1; etnomedicina, organización social y cacería y pesca.* FUNDAISU.
- Rivero, A. y otros (s.f.). *Investigación preliminar para la elaboración de “la guía pedagógica Chaima”: Grupo 4; juegos, vestuario e idioma.* FUNDAISU.

- **1.6 Ponencias:**

- González, A. (2006). *Resistencia, cambio y control cultural en los pueblos indígenas Chaima, Kariña y Warao del nororiente de Venezuela.* Ponencia presentada en el VI Coloquio de Historia Municipal. Museo Histórico de Carúpano, Carúpano.

- **2. Fuentes electrónicas:**

- Acevedo, J. (2006). *Los chaimas*. Consultado el 29 de abril de 2011 en: <http://www.monografias.com/trabajos38/chaimas/chaimas.shtml>
- **Austin, T. (2008).** *Investigación Cualitativa*. Consultado el 10 de junio de 2008 en: <http://www.lapaginadelprofe.cl/guiatesis/31icualitativa.htm>
- Bong, Y. (2001). *Intercambios y coincidencias culturales entre Asia y América: Un acercamiento a las culturas regionales*. Consultado el 10 de junio de 2008 en: <http://sincronia.cucsh.udg.mx/yoon.htm>
- Durand-Dastes, F. (2007). *Etnia*. Consultado el 9 de julio de 2008 en: http://www.hypergeo.eu/article.php3?id_article=409
- **Esparza, J. (2004).** *El etnocidio contra los pueblos: Mecánica y consecuencias del neo-colonialismo cultural*. Consultado el 10 de junio de 2008 en: <http://foster.20megsfree.com/101.htm>
- Estrach, N. (2001). *La Máscara del Multiculturalismo*. Consultado el 12 de julio de 2008 en: <http://www.ub.es/geocrit/sn-94-104.htm>
- Leal, N. (2006). *Ciudadanía activa: La construcción del nuevo sujeto indígena*. Consultado el 1 de marzo de 2008 en: http://www.serbi.luz.edu.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1012-15872006004000002&lng=es&nrm=iso
- López, J. (2010). *Chotokon taguan puere (los chaimas nos negamos a morir)*. Consultado el 29 de abril de 2011 en: <http://jhoanjhin.blogspot.com/2010/12/chotokon-taguan-puere-los-chaimas-nos.html>
- Monje, J. (2009). *Las Leyes de Burgos de 1512, precedente del derecho internacional y del reconocimiento de los derechos humanos*. Consultado el 25 de mayo de 2008 en: <http://dspace.ubu.es:8080/trabajosacademicos/handle/10259.1/85>
- Morales, F. (1995). *Etnoinvestigación: El conocimiento científico indígena a la luz de la diversidad cultural*. Consultado el 1 de marzo de

2008 en:
<http://ladb.unm.edu/econ/content/ecosoc/1995/january/etno.htm>

- Ortíz, C. (2004). *Resistencia y procesos de integración indígenas.El caso de los Kogui de la Sierra Nevada*. Consultado el 1 de marzo de 2008 en:
www.saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/pubelectronicas/boletin antropologico/num60/articulo3.pdf
- Rivero, J. (2011). *Nuestra herencia chaima vibra en la lengua del pueblo*. Consultado el 29 de abril de 2011 en:
<http://poetasdesucre.over-blog.es/article-nuestra-herencia-chayma-43952151-comments.html>
- Sánchez, D. (2002). *Una nueva realidad para los Indígenas de Venezuela*. Consultado el 1 de marzo de 2008 en:
<http://www.centrelink.org/SanchezSpanish.html>
- Sánchez, I. (2005). *Multiculturalismo contra integración*. Consultado el 12 de julio de 2008 en: <http://www.conoze.com/doc.php?doc=1239>
- Valdés, M. (2002). *La vigencia del concepto de la Aculturación: alcances y limitaciones*. Consultado el 10 de junio de 2008 en:
<http://www.mapuche.info/mapuint/valdes020500.html>
- Vega, R. (2007). *Explotación petrolera y etnocidio en el Catatumbo: Los Barí y la concesión Barco*. Consultado el 9 de julio de 2008 en:
http://www.espaciocritico.com/articulos/rev07/n7_a12.html

- **ANEXOS**



- UNIVERSIDAD DE ORIENTE

- NÚCLEO DE SUCRE

- ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES

- DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA

- • El siguiente instrumento de recolección de datos ha sido diseñado para el cumplimiento de los objetivos de investigación del Trabajo de Grado intitulado “CONSECUENCIAS DEL PROCESO DE TRANSCULTURACIÓN EN LA ETNIA INDÍGENA CHAIMA DE LAS VEGAS DE SANTA MARÍA DE CARIACO, MUNICIPIO RIBERO, ESTADO SUCRE, AÑO 2012.”

- 1. N° de Encuesta: _____

- 2. Edad _____

- 3. Sexo

- 1) Femenino___ 2) Masculino___

- 4. Estado civil:

- 1) Soltero___ 2) Casado___ 3) Divorciado___ 4) Viudo___ 5) Concubinato___ 6) Unido___

- 5. Nivel académico alcanzado:

- 1) No tiene___ 2) Preescolar incompleto___ 3) Preescolar completo___ 4) Básico incompleto___ 5) Básico completo___ 6)

Diversificado incompleto___ 7) Diversificado completo___ 8) Universitario incompleto___ 9) Universitario completo___

•

6. ¿Quiénes de los siguientes miembros de la familia son descendientes chaima?

6.1 De la mujer jefe de familia:

• 1) Abuela materna___ 2) Abuelo materno___ 3) Abuela paterna___ 4) Abuelo paterno___

6.2 Del hombre jefe de familia:

• 1) Abuela materna___ 2) Abuelo materno___ 3) Abuela paterna___ 4) Abuelo paterno___

•

•

• **Sistema de parentesco y organización social**

7. ¿Cuántos miembros de su familia viven en esta vivienda? _____

8. ¿Considera al resto de esta comunidad como familia?

• 1) Sí___ 2) No___ 3) No sabe___

•

9. ¿Se mantiene en esta comunidad la figura del cacique (gobernador)?

• 1) Sí___ 2) No___ 3) No sabe___

•

9.1 ¿A quien considera como cacique?

• _____

•

9.2 ¿Qué función cumple en la actualidad el cacique?

• 1) Gobernar a cada grupo familiar___ 2) Controlar la conducta de todos___ 3) Dar ejemplo sin necesidad de impartir órdenes___ 4) Resolver conflictos institucionales___ 5) Ninguna (es una figura representativa)___ 6) No sabe___

•

9.3 ¿Cuáles son los requisitos para ser cacique? ser un buen:

• 1) Artesano___ 2) Pescador___ 3) Cazador___ 4) Guerrero___ 5) Respetar la tradición local___ 6) Apto para cumplir la ley tradicional___ 7) Reunir ciertas condiciones naturales___ 8) Tener conocimientos del mundo natural y espiritual___ 9) Otros: _____ 10) No sabe___

•

10. ¿Se mantiene en esta comunidad la figura la del piazán o piache (curandero)?

- 1) Sí___ 2) No___ 3) No sabe___

•

10.1 ¿Qué función cumple en la actualidad el piazán o piache (curandero)?

- 1) Gobernar a cada grupo familiar___ 2) Consejero moral y espiritual___
3) Curandero___ 4) Guardián y transmisor del conocimiento ancestral___
5) Intermediario entre los chaima y el mundo invisible (espiritual)___ 6) Todas las anteriores___ 7) Ninguna (es una figura representativa)___ 8) Otros:_____

_____ 9) No sabe___

•

• **Lenguaje**

11. ¿Cómo catalogaría su manejo de la lengua chaima?

- 1) No la habla___ 2) Conoce algunas palabras___ 3) Sabe decir frases___ 4) Tiene un manejo básico___ 5) Puede hablarlo con soltura___

•

11.1 ¿Cómo aprendió esta lengua? (en caso de que la hable o conozca palabras)

- 1) Familiares___ 2) Conocidos (amigos, vecinos, etc)___ 3) Escuela___ 4) Libros (autodidacta)___ 5) Otros:_____

_____ 6) No sabe___

•

11.2 ¿Por qué razón (o razones) no la habla? (en caso de no hablarla)

- 1) No la sabían sus familiares___ 2) Sus conocidos (amigos, vecinos, etc) no la usaban___ 3) Nadie le enseñó___ 4) Todas las anteriores___ 5) Por falta de uso (practica)___ 6) No la quiso aprender___ 7) Otros:_____

_____ 8) No sabe___

•

12. Actualmente ¿Sabe de alguien de esta comunidad que tenga un conocimiento amplio del idioma chaima?

- 1) Sí___ 2) No___

• ¿Quién?

•

13. ¿Y de otra comunidad?

- 1) Sí___ 2) No___

• ¿Quién?_____

• ¿Dónde? _____

•

14. Actualmente ¿Alguien en esta comunidad enseña chaima?

• 1) Sí ___ 2) No ___

• ¿Quién? _____

• ¿Dónde? _____

•

15. ¿Y en otra comunidad?

• 1) Sí ___ 2) No ___

• ¿Quién? _____

• ¿Dónde? _____

•

16. ¿Cómo catalogaría el estado actual de la lengua chaima?

- 1) Existe un amplio conocimiento de la lengua ___ 2) Hay personas que la hablan ___
- 3) Se cuenta con conocimientos básicos y documentos para su rescate ___ 4) Perdida pero posiblemente rescatable ___ 5) Completamente perdida ___

•

17. ¿Está al tanto de algún movimiento encaminado al rescate de este lenguaje?

• 1) Sí ___ 2) No ___

•

17.1 ¿Quién está a cargo de dicho movimiento?

- 1) Gobernación ___ 2) Alcaldía ___ 3) Ministerio para los pueblos indígenas ___
- 4) Representante indígena de Sucre en el Congreso o Consejo Regional ___
- 5) Otros entes estatales ___ 6) Miembros de distintas comunidades chaima ___
- 7) Empresas privadas ___ 8) Cacique ___ 9) Otros: _____

•

1. Actividades de subsistencia

- Agricultura
- Ganadería
- Caza
- Pesca
- Comercio
- Servicios
- Medico asistencial
- Industrial
- Recreativa
- Educativa
- Religioso
- Construcción
- Artesanía
- Deportiva
- Administración pública
- Cultural
- Seguridad y defensa
- Colectividad
- Entidad financiera
- Recreativa
- Órgano extraterritorial
- Estudiante
- Desempleado
- Jubilado
- Otra

18. ¿A qué se dedican los jefes de familia?

- La mujer ____ ____
- El hombre ____ ____
-

19. ¿A qué se dedican los niños?

- 1) Estudiar ____ 2) Trabajar ____ 3) Cooperar en las actividades domesticas ____ 4) No tienen responsabilidades ____ 5) Otros _____
-

•

20. ¿En esta comunidad se llevan a cabo las siguientes actividades?

- 1) Caza ____ 2) Pesca ____ 3) Agricultura ____ 4) Recolección ____

20.1.1 ¿Qué herramientas/armas usan para la caza?

- 1) Lanzas ____ 2) Cerbatanas ____ 3) Trampas ____ 4) Arco y flechas ____ 5) Armas de fuego ____ 6) No sabe ____ 7) Otros: _____
-

20.1.2 ¿Qué animales suelen cazar?

- 1) Venados___ 2) Báquiros___ 3) Dantos___ 4) Osos___ 5) Leones___ 6) Monos___
7) Roedores___ 8) Cachicamos___ 9) Aves___ 10) Culebras___ 11) Matos de agua___
12) Puercoespines___ 13) Lapas___ 14) Iguanas___ 15) Otros_____
-

20.2.1 ¿Qué herramientas/armas usan para la pesca?

- 1) Trampas de canasto___ 2) Atarrayas___ 3) Arpones___ 4) Arco y flechas___
5) Barbasco___ 6) Cañas de pescar___ 7) Redes___ 8) Anzuelos___ 9) No sabe___
10) Otros:_____
-

20.3.1 ¿Actualmente usan la técnica de tala y quema para la agricultura?

- 1) Sí___ 2) No___ 3) No sabe___

20.3.2 ¿Qué alimentos cultivan?

- 1) Ñame___ 2) Yuca___ 3) Auyama___ 4) Mapuey___ 5) Batata___ 6) Ají___
7) Algunos granos___ 8) Tabaco___ 9) Barbasco___ 10) Maíz___ 11) Café___
12) Caña de azúcar___ 12) Cambur___ 13) Plátano___ 14) Ocumo___ 15) Piña___
16) Berenjena___ 17) Tomate___ 18) Pimentón___ 19) Lechosa___ 20) Naranja___
21) Limón___ 22) Parcha___ 23) No sabe ___ 24) Otros:_____
-

20.4.1 ¿Qué productos recolectan?

- 1) Palmito o *palmiche*___ 2) *Monaga*___ 3) Guamo___ 4) Jobo___ 5) Cotoperiz___
6) Guanábana___ 7) Caruto___ 8) Cautaro___ 9) Pitahaya___ 10) Maya___
11) Merey___ 12) Guayaba___ 13) Mamón___ 14) Piña___ 15) Tuna___
16) Chara o manteco___ 17) Ñame___ 18) Ocumo___ 19) Aguacate ___
20) Grandes caracoles terrestres (irites)___ 21) Pichones de guácharos___
22) Ranas (chinawá)___ 23) Cangrejos fluviales___ 24) Miel___ 25) Polen___
26) No sabe___ 27) Otros:_____
-

21 ¿En esta comunidad hay artesanos?

- 1) Sí ___ 2) No ___ 3) No sabe ___

•

• 22.1 ¿Qué productos fabrican los artesanos de la comunidad?

- 1) Pintura ___ 2) Escultura ___ 3) Cestas y canastos ___ 4) Alpargatas ___ 5) Manares ___ 6) Pulseras y collares ___ 7) Hamacas y/o chinchorros ___ 8) Cebucanes ___ 9) Muebles ___ 10) Otros: _____

11) No sabe ___

•

•

•

•

•

•

• **Magia y religión**

22 ¿Qué religión practican los jefes de familia?

•

Mujer: ___ ___

•

Hombre: ___ ___

•

1. Católica
2. Evangélica
3. Testigo de Jehová
4. Judaica
5. Mormón
6. Musulmana
7. Ortodoxa
8. Chaima
9. Sincretismo religioso (mezcla Chaima con otra religión)
10. Otra religión o credo: _____
11. Ninguna (ateo o agnóstico)

•

23 ¿Qué religión practican o practicaban los siguientes familiares?

•

23.1 De la mujer jefe de familia:

- 1) Abuela materna___ 2) Abuelo materno___ 3) Madre___ 4) Abuela paterna___ 5) Abuelo paterno___ 6) Padre___

23.2 Del hombre jefe de familia:

- 1) Abuela materna___ 2) Abuelo materno___ 3) Madre___ 4) Abuela paterna___ 5) Abuelo paterno___ 6) Padre___

24 ¿Mantienes alguna creencia propia de la magia y religión chaima?

- 1) Sí___ 2) No___
- 24.1 Indica brevemente cuales: _____

-

25 ¿Crees que cada uno de los seres vivientes en la naturaleza tienen un espíritu protector?

- 1) Sí___ 2) No___
-

25.1 ¿Quién le enseñó esta creencia?

- 1) Familiares___ 2) Conocidos (amigos, vecinos, etc)___ 3) Escuela___ 4) Libros___
- 5) Otros: _____
- 6) No sabe___

26 ¿Consideras a las cuevas y montañas como lugares sagrados?

- 1) Sí___ 2) No___
-

27 ¿Consideras a la niñez como una etapa irresponsable?

- 1) Sí___ 2) No___
-

28 ¿En caso de la muerte de algún familiar sus pertenencias son heredadas?

- 1) Sí___ 2) No___
-

29 ¿En esta comunidad se llevan a cabo fiestas tradicionales chaima?

- 1) Sí___ 2) No___ 3) No sabe___

•

¿Cuáles?

•

30 ¿En esta comunidad se realizan rituales chaima?

•

1) Sí ___ 2) No ___ 3) No sabe ___

•

¿Cuáles?

•

•

- **HOJA DE METADATOS**

- **Hoja de Metadatos para Tesis y Trabajos de Ascenso – 1/6**

• Título	• Consecuencias del Proceso de Transculturación en la Etnia Indígena Chaima de Las Vegas de Santa María de Cariaco, Municipio Ribero, Estado Sucre, Año 2012.
• Subtítulo	

- **Autor(es)**

• Apellidos y Nombres	• Código CVLAC / e-mail	
• Torres M., Rubén E.	• CVLAC	• 18.416.605
	• e-mail	• ruben510@gmail.com
	• e-mail	• anonimo_510@hotmail.com

- **Palabras o frases claves:**

• Transculturación, indígenas, chaima, cultura
•

-
-
-
-
-
-
-
-
-

-
-
-
-
-
-
-

- **Hoja de Metadatos para Tesis y Trabajos de Ascenso – 2/6**

-

- **Líneas y sublíneas de investigación:**

-

• Área	• Subárea
• Ciencias Sociales	• Sociología
	•
	•
•	•
	•
	•
•	•

-

-

- **Resumen (abstract):**

-

- El problema tratado en esta investigación es el de los cambios culturales que han afrontado los chaima, teniendo como objetivo, el estudiar las consecuencias del proceso de transculturación en la etnia indígena chaima de Las Vegas de Santa María de Cariaco. Valiéndose para esto de la teoría de transculturación, de Fernando Ortiz, la cual, indica que cada una de las culturas, inmersas en este proceso, le aporta algo nuevo a la otra hasta llegar a una homogeneidad, y el punto final de esta transición no se encuentra definido, sino que se va construyendo con el paso del tiempo. Las etnias indígenas latinoamericanas han vivido el proceso de transculturación el cual llega a un auge a partir de lo que se denominó de forma errada como “descubrimiento de América”, ya que con la llegada de los europeos los patrones culturales existentes en América Latina empiezan a cambiar de forma drástica. Lo cual se refleja a lo largo del trabajo, permitiendo concluir que si ha habido una transculturación, que ha tenido como consecuencia la desaparición y transformación de diversos aspectos culturales de esta etnia. Sin embargo, se pudo notar como se han mantenido ciertas prácticas, herramientas, roles y sabidurías; al igual que ha habido una lucha para recobrar caracteres culturales, considerados perdidos, y enaltecer su identidad indígena. Esto denota la importancia de esta investigación, de nivel descriptivo y diseño

de campo, pues ha logrado identificar y confirmar la existencia de un proceso de transculturación, y aparte, ha dejado un perfil tanto del estado actual de esta cultura indígena, como de sus antecedentes; información que será vital como guía y fuente de trabajos posteriores.

-
-
-
-
-
-
- **Hoja de Metadatos para Tesis y Trabajos de Ascenso – 3/6**
-
-
- **Contribuidores:**
-

• Apellidos y Nombres	• ROL / Código CVLAC / e-mail	
• José Luis Millán • •	• ROL C [] A [] T x J []	• • • • • • • •
	• CVLAC	• 5.594.027
	• e-mail	• jlmillanp@yahoo.es
	• e-mail	•
• GlendisVicent • •	• ROL C [] A [] T [] J [] x	• • • • • • • •
	• CVLAC	• 4.937.816
	• e-mail	• vicentp59@gmail.com
	• e-	•

	mai l	
<ul style="list-style-type: none"> Hernán Muñoz 	<ul style="list-style-type: none"> RO L 	<ul style="list-style-type: none"> C A T J x
	<ul style="list-style-type: none"> CV LA C 	<ul style="list-style-type: none"> 14.671.657
	<ul style="list-style-type: none"> e- mai l 	<ul style="list-style-type: none"> hernanmv62@hotmail.com
	<ul style="list-style-type: none"> e- mai l 	<ul style="list-style-type: none"> hmunozvillafuerte@gmail.com

-
- Fecha de discusión y aprobación:

- Año • M • Dí
- es a

• 2013	• 02	• 27
--------	------	------

-
-
- Lenguaje: SPA

-
-
-
-
-
-
-
-

• **Hoja de Metadatos para Tesis y Trabajos de Ascenso – 4/6**

-
- Archivo(s):

• Nombre de archivo	• Tipo MIME
• Tesis-torresr.doc	• Aplication/word
•	•
•	•
•	•
•	•

•	•
---	---

-
-
-
- **Alcance:**

-
-
-
-
-

Espacial:

Temporal:

-
- **Título o Grado asociado con el trabajo: Licenciado en Sociología**
-
-
-
- **Nivel Asociado con el Trabajo: Licenciatura**

-
-
- **Institución(es) que garantiza(n) el Título o grado: Universidad de Oriente**

-
-
-
-

•

Hoja de Metadatos para Tesis y Trabajos de Ascenso – 5



UNIVERSIDAD DE ORIENTE
CONSEJO UNIVERSITARIO
RECTORADO

CUN° 0975

Cumaná, 04 AGO 2009

Ciudadano
Prof. JESÚS MARTÍNEZ YÉPEZ
Vicerrector Académico
Universidad de Oriente
Su Despacho

Estimado Profesor Martínez:

Cumplo en notificarle que el Consejo Universitario, en Reunión Ordinaria celebrada en Centro de Convenciones de Cantaura, los días 28 y 29 de julio de 2009, conoció el punto de agenda **"SOLICITUD DE AUTORIZACIÓN PARA PUBLICAR TODA LA PRODUCCIÓN INTELECTUAL DE LA UNIVERSIDAD DE ORIENTE EN EL REPOSITORIO INSTITUCIONAL DE LA UDO, SEGÚN VRAC N° 696/2009"**.

Leído el oficio SIBI – 139/2009 de fecha 09-07-2009, suscrita por el Dr. Abul K. Bashirullah, Director de Bibliotecas, este Cuerpo Colegiado decidió, por unanimidad, autorizar la publicación de toda la producción intelectual de la Universidad de Oriente en el Repositorio en cuestión.

UNIVERSIDAD DE ORIENTE
SISTEMA DE BIBLIOTECA

RECIBIDO POR *[Firma]*

FECHA 5/8/09 HORA 5:30

Comunicación que hago a usted a los fines consiguientes.

Cordialmente,

[Firma]
JUAN A. BOLAÑOS CUNVELO
Secretario



C.C: Rectora, Vicerrectora Administrativa, Decanos de los Núcleos, Coordinador General de Administración, Director de Personal, Dirección de Finanzas, Dirección de Presupuesto, Contraloría Interna, Consultoría Jurídica, Director de Bibliotecas, Dirección de Publicaciones, Dirección de Computación, Coordinación de Teleinformática, Coordinación General de Postgrado.

JABC/YGC/maruja