

TRADICIÓN ORAL Y CONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA

Quintero Weir, José
Universidad del Zulia
Venezuela

Resumen

A partir del análisis de un texto de la tradición oral añú, intentaremos precisar el hecho de la construcción oral de la historia. Vale decir, a través del canto oral añú, veremos una muestra del proceso de construcción de la historia y el hecho de la conciencia histórica de las comunidades indígenas latinoamericanas, a quienes la «Historia», les ha negado la posibilidad de tal capacidad de construcción y de conciencia. Demostraremos, que la negación de la conciencia histórica y la capacidad de construir historia de las culturas amerindias, no sólo ha sido el resultado del proceso de la expansión colonial europea, para cuya justificación la «Historia» se convirtió en herramienta fundamental en manos, no sólo de los conquistadores; sino que a lo largo de nuestro proceso histórico, tal visión de la «Historia», ha tenido continuidad en la labor y el pensamiento de la historiografía latinoamericana. Es la manifestación de lo que algunos autores señalan con toda propiedad, como el eurocentrismo, y mucho más precisamente, como la colonialidad del saber en América Latina.

Palabras clave: Tradición oral; colonialidad del saber; eurocentrismo; cosmovisión y cosmovivencia.

Abstract

Starting from the analysis of a text of the tradition oral añú, we will try to specify the fact of the oral construction of the history. It is worth to say, through the song oral añú, we will see a sample of the process of construction of the history and the fact of the historical conscience of the Latin American indigenous communities to who the “History”, he/she has denied them the possibility of such a construction capacity and of conscience. We will demonstrate that the negation of the historical conscience and the capacity to build history of the Amerindian cultures, it has not only been the result of the process of the European colonial expansion for whose justification the “History” he/she became fundamental tool in hands, not only of the conquerors; but rather along our historical process, such a vision of the “History”, he/she has had continuity in the work and the thought of the Latin American historiography. It is the manifestation of what some authors point out with all property, as the eurocentrismo, and much more in fact, as the colonialidad of the knowledge in Latin America.

Key words: Oral tradition; colonialidad of the knowledge; eurocentrismo; cosmovisión and cosmovivencia.

*Narrador, investigador y profesor. Licenciado en Letras Hispánicas por la Universidad del Zulia, Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y Doctorado en Estudios Latinoamericanos de la misma universidad. Profesor de Literatura y Cultura Indígena de la Universidad del Zulia, y profesor de Historia de la Cultura Latinoamericana en la Unam.

Finalizado: Maracaibo, Enero-2008 / Revisado: Junio-2009 / Aceptado: Julio-2009

La voz de ainmatualee

En tiempos de yagüaza¹, las ancianas de las familias añú² en la laguna de Sinamaica, cantan la memoria de “ainmatualee”.³ Tal palabra indica, no sólo un espacio que precisa un horizonte; específicamente, el punto de visión donde se encuentran los cielos con las aguas, sino también, un tiempo, aquel que los añú registran como el comienzo de su historia, pues, en ese lugar, se produjo “wou’lee”; es decir, “nuestro emerger de allí”. Ainmatualee entonces, es el corazón del mundo de donde emergieron los añú para poblar las aguas; es el espacio y el tiempo por donde se abrieron al mundo para “estarlo” y “hacerlo”. Pues bien, es en tiempos de yagüaza que se canta el ainmatualee, en cuyo texto se intercala como continuidad, el relato que da cuenta del momento, en que, por el mismo lugar, brotaron al mundo los extraños europeos. El episodio extraordinario e inmediatamente terrible, se simboliza con la huida apresurada y nerviosa de todos los añú transfigurados en: morenas, garzones, babillas, caimanes, nutrias, y todos los animales que habitan la zona del estuario y que representan las diversas familias que componen al conjunto de la comunidad. Ante la arremetida feroz de los extraños, todos huyeron hacia la región oculta de Karoo o “el lugar de los espejismos”, hoy llamada Sinamaica.

El canto se interpreta ante toda la familia, y su ejecución ha de observar el rigor de los acontecimientos; es decir, a pesar de que cada intérprete pueda ejecutarlo haciendo valer su destreza en el arte de cantar, el contenido se precisa por la repetición de las palabras claves que encierran su significado. No puede el intérprete, en el caso de este canto, provocar cambios de fondo, pues, lo que canta-narra, es un suceso histórico, un hecho que marcó para siempre el destino de la comunidad. Se trata, de un documento que no puede ser violado en la esencia de su significación, pues, de su ejecución precisa, depende la única interpretación válida y validada por la comunidad, así como su continuidad en el tiempo.

Será a partir del análisis del Canto de ainmatualee, de la tradición oral añú, que intentaremos precisar el hecho, que constituirá el substrato de nuestro esfuerzo: la construcción oral de la historia. Vale decir, a través de su tradición oral, veremos el proceso de construcción de la historia y el hecho de la conciencia histórica de las comunidades indígenas latinoamericanas, a quienes la “Historia”, les ha negado la posibilidad de tal capacidad de construcción y de conciencia. Demostraremos, que la negación de la conciencia histórica y la capacidad de construir historia de las culturas amerindias, no sólo ha sido el resultado del proceso de expansión colonial europea y para cuya justificación la “Historia” se convirtió en herramienta fundamental en manos de los conquistadores; sino que, tal visión de la “Historia”, ha tenido continuidad en la labor y el pensamiento de nuestra historiografía latinoamericana. Es la manifestación del eurocentrismo y la colonialidad del saber en América Latina. En definitiva, lo que pretendemos es provocar el debate en cuanto a que “lo que hasta ahora se ha escrito sobre esas historias es ante todo un discurso del poder a partir de la visión del colonizador, para justificar su dominación y racionalizarla”. (Bonfil Batalla, 2002:229) Se trata, de la parte negada, no escuchada. Es la historia como relato pero fundamentalmente como interpretación, que ha sido colocada en la posición de destino concluido. Pretendemos finalmente demostrar, que toda construcción de la historia es directamente correspondiente a un lenguaje, cuya ejecución pone en acción una cosmovisión determinada (Lenkersdorf, 1988:13); por lo que, tanto la forma como el contenido de la historia construida, será, pues, el esfuerzo de interpretación de los hechos desde el propio lenguaje y la propia cosmovisión de quien así la construye.

Lengua y cosmovisión en la confrontación histórica.

Wou’lee es una frase de origen arawako cuyo significado tiene que ver con la procedencia o el origen. En general, puede ser traducida como “de aquí somos” o,

más específicamente, “de aquí salimos o emergemos”. Tal frase, como es posible observar, no implica la posesión por parte del elemento humano indicado con el pronombre de primera persona plural *w*: “nosotros”, del espacio señalado a través del sufijo locativo “-lee” como origen; sino todo lo contrario, pareciera ser el lugar, el espacio, quien actúa como poseedor, o por lo menos, el que hace posible el surgimiento, la presencia y la existencia de lo humano dentro de sí, dadas las características particulares del verbo “-ou-”, que más que marcar la acción del sujeto obliga al mismo a una experiencia que éste sólo vivencia.

El lugar así, está cargado de vida y es capaz de compartirla con los hombres a los que sustenta. Por esta vía, es posible explicar en parte, la dependencia humana en relación con el espacio y no al contrario. La frase entonces, no hace sino expresar de manera muy particular, una perspectiva de visión de la relación de los hombres con respecto al mundo sobre el cual fundan su construcción social y espiritual y así la dicen, según la experimentan. En otras palabras, al decir la frase y en su decir, confirman continuamente su profunda y armónica vinculación con el espacio que habitan y con el cual constituyen un todo.

De seguro, esta frase fue escuchada con relativa insistencia por los primeros europeos allegados a la cuenca, de boca de los hombres de agua, al punto, que en su versión castellanizada: “bobure”, fue convertida por los conquistadores en denominación de algunos grupos de familias, habitantes palafíticos y de las tierras costeras y próximas al lago, quienes la usaban (y aún hoy la usan) de común, para explicar y refrendar su origen. *Wou’lee* pasó a ser así, denominación diferenciadora o grupal y de ubicación (más que de posesión) territorial, a los ojos y entendimiento de los conquistadores europeos.

Podría decirse que dado el desconocimiento por parte de los extraños de las lenguas indígenas, es lógico y “válido” el procedimiento. En efecto,

tal ha sido el razonamiento que aún hoy prevalece. Sin embargo, como veremos ahora y profundizaremos en otro momento, este procedimiento tiene importantes implicaciones que no podemos dejar de someter a debate, en tanto que hasta ahora, la forma de nombrar los conquistadores es con lo que se ha construido la relación histórica de las comunidades observadas y dominadas; ha sido la perspectiva del nombrar del conquistador la que aún hoy se mantiene como válida, lo que no sólo niega la perspectiva de los pueblos así relacionados, sino el falseamiento de la propia historia, por lo que tal “validez” hay que entenderla como parte de una imposición que niega a ultranza la perspectiva de los pueblos originarios.

Así y en primer lugar, es evidente el cambio de orientación o sentido significativo de la frase, la cual es obligada a pasar de un, digámoslo así, estadio, en el que señala la realización de un proceso, a la condición de nombre propio o denominación, lo que provoca la objetivación de lo nombrado. Es decir, desde la perspectiva europea, al nombrar o identificar aquello que veía según la frase escuchada, buscaba y lograba la objetivación de los desconocidos, lo que provoca de inmediato que el proceso al que hace referencia la frase y que sustenta más que una autodefinition una relación de los hombres con su espacio, queda roto, cancelado. En segundo lugar, al tiempo que se objetiviza a los nombrados, esta identificación tiene el efecto separador y atomizante mediante el cual, los así nombrados se verán aislados del resto de aquellos que aún teniendo la misma forma de vida y cosmovisión, serían considerados como diferentes, ya sea por su indumentaria y aspecto exterior circunstancial o por los lugares ocupados y por lo que serán identificados con otros nombres.

Este hecho no es en modo alguno trivial y carente de importancia, muy por el contrario, pues, como dijimos, es sobre esta base sobre la que se ha estructurado todo el conocimiento histórico no sólo en esta región de Venezuela, sino de todo el continente.

Nuestra historia así, se ha levantado sobre la base del nombrar correspondiente a la cosmovisión del conquistador, que como es posible deducir de lo anterior, no sólo desconoce el sentido del nombrar de los pueblos originarios, sino que por esa misma vía del desconocimiento y la negación, falsea la historia, generando múltiples confusiones e invisibilidades, aún en el presente.

De tal manera, pues, intentar reconstruir la historia de los grupos y sociedades originarias de la cuenca del lago, en el contexto del proceso de la conquista y colonización, no puede dejar de lado tal como de común sucede, esta diferente perspectiva del nombrar, que por supuesto, generará una versión de la historia radicalmente opuesta a la que hasta ahora se nos ofrece como: la "Historia". En este orden de ideas, relacionaremos brevemente algunas de estas definiciones; es decir, revisaremos las referencias que de los pobladores palafíticos expresan las crónicas y los cronistas en permanente contraste con el análisis lingüístico de las expresiones de autoidentificación y de identificación de los otros utilizadas por los pueblos originarios en la cuenca del lago.

Así, refiriéndose a una de las familias, pobladores del lago de Maracaibo Oviedo y Baños dice por ejemplo:

La gente que habitaba en la laguna era de nación Onotos, que ellos y sus mujeres traen sus vergüenzas de fuera: estos indios no siembran, son señores de la laguna, pescan con redes y anzuelos mucho género de pescado que hay en la laguna muy excelente y este pescado venden en sus mercados a los indios Bobures de la provincia de Puruara, a trueque de maíz y yuca y otras cosas. Estos indios tienen sus casas dentro de la misma laguna, armada con sus tablados; sírvense con sus canoas en la laguna: son valientes hombres, pelean con arcos, flechas y macanas. (Citado por Jahn, 1922:45)

La aclaratoria en cuanto a la denominación de Onotos nos la ofrecerá posteriormente Fray Pedro Simón al decir:

“el nombre de sus pobladores proviene de la costumbre que tenían de pintarse el cuerpo con onoto” (Bixa orellana l.) (Simón, 1992-III:409). Pero la cita de Oviedo y Baños nos dice mucho más; a saber, los supuestos Onotos no sembraban, eran “señores de la laguna”, y parte de su captura era intercambiada con los pobladores de tierra firme próxima al lago, a quienes se denominó como Bobures y que se encontraban ubicados en la llamada por éste autor Provincia de Puruara. Sin lugar a dudas, debió referirse el cronista a la población de Axuruara, ubicada en la costa oriental del lago y que se extendía por esa costa buscando el sur. El territorio de Axuruara tenía como punto principal el poblado palafítico de Moporo, aún existente, y en el que igualmente, éste ubica supuestos pobladores de nación Bobure.

Posteriormente, Fray Pedro Simón habla de los llamados Alcojolados o Alcoholados y dice: “pusieron los españoles este nombre porque traían los ojos teñidos de agua”. Se refieren, pues, tanto Oviedo y Baños como Fray Pedro Simón, a la costumbre muy extendida entre los pobladores de la cuenca, aún en la actualidad, de utilizar tintes producidos en base al onoto o en base al polvo de carbón de madera, ya en rostro y brazos como alrededor de los ojos. La función de tal práctica no sólo es estética y simbólica, sino fundamentalmente, protectora de las incidencias solares muy fuertes en la zona, para el caso del onoto. El carbón alrededor de los ojos no sólo funciona como protector, sino como sombra que mejora la visibilidad durante las navegaciones diurnas, pues, el sol sobre el espejo del agua provoca constantes deslumbramientos y espejismos que ciegan y pueden confundir la travesía. Pero asimismo, la unta de onoto y carbón corresponde en diseños particulares, a adornos de celebración, así como a simbologías correspondientes a los clanes o familias a las que pertenecen los sujetos y finalmente, a señalamientos de autoridad entre los miembros.

Finalmente, y refiriéndonos a la misma cita de Oviedo, éste señala que estos Onotos también son valientes y que pelean con

arcos, flechas y macanas. No hay duda que la referencia se circunscribe al contexto de la lucha de resistencia. Sin embargo, es Fray Pedro Simón quien trata de explicar, a su manera, esta tenaz resistencia, y la vincula a un determinismo geográfico; es decir, dado lo inquieto e inasible de las aguas, de alguna manera, tal condición conforma el espíritu de sus pobladores, porque:

Al mar le llamó fiero el santo apóstol Judas, en su Canónica, por la fiereza y fragosidad que siempre tiene; y esta debe ser la razón por qué son de estas mismas cualidades los hombres que tratan con él. Porque como los ánimos se hacen de la condición de los objetos que miran, y cuales ellos son, así queda el espíritu. (p. 409)

Para más adelante rematar diciendo:

Hase visto con mayor claridad esta verdad en las tierras de estas Occidentales Indias, pues, poca gente se ha hallado de los naturales en sus costas que no sea caribe, desabrida, áspera, escabrosa, aceda, dura, feroz, terca, fragosa, indigesta, cruda, cabezuda, avinagrada, testaruda, villana, indómita, intratable, indomable y doblada, o tenga la mayor parte de esto. (p. 410)

En fin y en todo caso, es evidente tal como señala Mario Sanoja:

En el caso de los Onotos y Alcojolados de las riberas del lago de Maracaibo, no cabe duda que se aplicaron estos nombres a los Aliles, Toas y Zaparas, idénticos a los actuales paraujanos que habitan en poblados palafíticos de la Laguna de Sinamaica y en las ensenadas y caños de las islas de Zapara y San Carlos en la Barra de Maracaibo. (Sanoja, 1970:42)

Destaquemos de todo esto varios aspectos. En primer lugar, el hecho de las designación por términos o frases utilizadas por los propios indígenas, tales como Aliles, Toas, Bobures y Zaparas, las que corresponden a términos o frases de lengua arawaka, hablada tanto por añú, como kaketíos y wayuu habitantes de la cuenca para la época, pero que particularmente están

referidos a espacios ocupados estrictamente por los añú. Tal es el caso de Zapara, o más bien, “asaaparaa” que traduce “beber o tomar el mar” “el mar calma su sed”; Toas que corresponde a “to’u” y que puede traducirse como “mi ojo” o mejor “yo veo” “vigía”. Ambas son islas. La primera ubicada exactamente en la boca de la Barra y donde se produce el extraordinario fenómeno en el que el mar se aproxima a la boca del lago de agua dulce. Pero las aguas del mar no logran penetrar, pues, la corriente de las aguas del lago se lo impiden, de tal manera, que el efecto visual que se produce es aquel en el que efectivamente, el mar se conforma permanentemente, con sorber brevemente y en su oleaje, las aguas dulces del lago. La segunda isla, es la de mayor tamaño, con cerros de unos 300 a 350 o más metros de altura sobre el nivel de las aguas, lo que la convirtió por mucho tiempo, en lugar de observación, incluso, de los propios conquistadores.

Queda claro, pues, que las palabras o frases con las que las poblaciones indígenas designaban fenómenos, procesos o describían lugares, fueron convertidos por los conquistadores en nombres de supuestas tribus. Pero igualmente, estos usaron adjetivos de su propia lengua con el mismo propósito. Así es interesante destacar por ejemplo el dato que proporciona el adjetivo alcoholado o alcojolado, pues, según el diccionario de la Real Academia de la lengua española, éste es sólo aplicable al ganado vacuno u otro que tiene como característica física, el color negro de su pelambre o cuero alrededor de los ojos más oscuro que el resto del cuerpo. Huelgan los comentarios.

Pero es que no sólo llamamos la atención al hecho de las confusiones generadas en torno a la creación de supuestas tribus inexistentes, producto de la adulteración del nombrar de los originarios por la acción del nombrar de los conquistadores; sino que tal procedimiento, igualmente, genera una diferenciación inexistente y que fue utilizada en un proceso de atomización

altamente nocivo para lo que posteriormente sería la lucha de resistencia de los pueblos originarios al dominio del conquistador.

Hemos dicho que el nombrar no es ajeno a la cosmovisión que constituye a la lengua que nombra. Vale decir, en su expresión, la lengua manifiesta la visión que la contiene, por lo que, todo nombrar es evidencia de la perspectiva desde la cual se construye y se ejecuta. De igual manera, hemos hecho referencia a la manera en que los añú construyeron su forma de nombrar a los conquistadores europeos, formas que en efecto, fueron correspondientes a los principios fundamentales de su cosmovisión; a saber, la visión del “estar” y el “hacer” de los hombres en el mundo; todo lo cual, no fue sino, parte del proceso de interpretación de la presencia europea en el contexto de la visión del mundo que constituye a la cultura.

Así, para los añú, en un primer momento los europeos fueron considerados iguales en la diferencia en cuanto a su estar en el mundo a través de las aguas, y no fue sino en el momento del accionar conquistador, mediante la acción de fuerza y sometimiento, cuando una nueva manera de nombrarlos fue elaborada por la cultura. De esa manera, los ayouna o allegados se transformaron en waunnü “el que nos mata” o más genéricamente, “nuestro enemigo”. Pudiéramos decir que este mecanismo del nombrar fue parte de muchos pueblos originarios, pues, es posible encontrarlo en la historia de otras poblaciones y culturas del continente. Así por ejemplo, los yekuana⁴ de la región amazónica del lado venezolano, entran en contacto con los españoles bien entrado el siglo XVIII (1760), y según:

El contacto inicial fue tan cordial, que los yekuana concluyeron que estos nuevos visitantes tenían que ser obra de su héroe cultural wanadi. Su piel blanca era simplemente el resultado del color de la tierra que se utilizó para moldearlos (...) Los yekuana llamaron a este nuevo ser yaranavi. (Gus, 1994:28) (yara: arcilla o barro blanco; ana: ser humano).

Esta primera relación se agrió rápidamente, pues, fundada la ciudad de Angostura a las orillas del río Orinoco, desde allí, su gobernador ordenó una política de colonización agresiva, que implicó atravesar las tierras de los yekuana en las que pretendían los colonizadores colocar puestos de control sobre todo el territorio. Al negarse los yekuana a colaborar, fueron de inmediato obligados a trabajar encadenados. Este brusco cambio llevó a los yekuana a decidir que definitivamente, no se trataba ya de yaranavi, sino de una especie distinta a la que llamaron fañuru, y que por supuesto, no era creación de wanadi, sino de su demoníaco enemigo: odosha.

Queda claro, pues, que la interpretación del conquistador en ningún modo tuvo que ver con la visión de “iguales en la diferencia” de los indígenas; muy por el contrario:

(...) la primera mirada europea sobre la realidad de lo que hoy es América (...), no fue la mirada virgen que se asoma a lo ignoto. Fue una visión filtrada - ¿cuál no? - a través de preconcepciones, convicciones y prejuicios de un mundo que salía apenas de la Edad Media e iniciaba la aventura de su expansión más allá de los límites conocidos. Pero no sólo había ignorancia y descubrimiento; también había necesidad histórica de encuadrar las nuevas realidades en el marco de un proyecto de dominación colonial. (Bonfil Batalla, 2002:230)

En este proceso de encuadramiento y posesión, el “otro” fue nombrado como “indio”, término con el cual se homogeneizaba al conjunto de culturas diversas, en tanto constituían, no “un igual diferente”, sino parte explotable en el proceso de expansión y desarrollo económico que serviría de base al sistema colonial. Así, mientras aquel era capaz de establecer diferencias y entenderlas, éste impulsaba el proceso de homogeneización, correspondiente asimismo, a su propia visión del mundo como algo homogéneo o susceptible de serlo, ello por supuesto, bajo la égida de una sola religión y un solo dominio: el español. Tal proceso de homogeneización lo ejecutaba por dos vías diferentes; a saber.

Por una parte, dividía y restringía los espacios de los diferentes grupos, en un proceso de atomización que hacía posible su control y dominación. Por el otro, conceptualmente los envolvía en una sola categoría, con lo cual eliminaba la diferencia, al mismo tiempo que liquidaba las cosmovisiones correspondientes. De esta manera, el nombrar del conquistador se ejercía no por el “estar” o el “hacer”, sino por lo que consideraba su principio fundamental: el “ser”. Así, todo lo diferente era concebido como la imagen del “no-ser”: no-ser europeo, no-ser cristiano, en fin, no-ser humano.

La atomización la ejecutaba con la designación a partir de los aspectos físicos o corporales, adornos o vestimentas, pero fundamentalmente, por el pequeño espacio al que redujo a los diferentes grupos, que ciertamente, en la región del lago de Maracaibo se encontraban, y aún en la actualidad se encuentran, diseminados en diferentes zonas del lago, pero que sin embargo, todos juntos, constituían y constituyen, una sola y misma cultura. Así, para el conquistador no existía una sola comunidad añú, sino que existían los Onotos, Aliles y Alcoholados, llamados así por la costumbre de untar su piel con ese vegetal: el Onoto (*bixa orellana*), usada como protector solar. Los Toas, los Zaparas y los Urabaes, por la bahía de Urawa e islas To'u y Zapara, ocupadas al norte del lago. Pero aquellos que según sus crónicas fueron los más aguerridos y odiados por el conquistador, siempre fueron los llamados por ellos Bobures (resultado de una deformación de *wou'lee*), y los Quiriquires en la región del sur del lago. Así como al contrario, los Moporo y Tomoporo en la costa oriental del lago fueron sus más fieles y firmes aliados.

En efecto, nunca existieron como grupos culturalmente diferenciados todas estas supuestas tribus. Se trataba, en todo caso, grupos de familias extendidas de los mismos añú, quienes periódicamente se desplazan alrededor de las riberas, especialmente motivados por el movimiento de los cardúmenes de los cuales han vivido

milenariamente. Es decir, para los añú era claro que cada uno de esos grupos territorialmente afincados en un espacio del mismo lago, no eran sino el conjunto total de todos los añú. Las diferencias culturales se establecen en relación con otros grupos, evidentemente distintos, como los barí, los yukpas e incluso con los propios wayuu, con quienes comparten la misma raíz lingüística arawak. Pero esa diferencia espacial de las familias añú fue utilizada no sólo como parte del proceso de atomización y reducción, sino como elemento de diferenciación y quiebra del sentido de unidad de la comunidad global, que aún en la actualidad es capaz de evidenciarse.

Sin embargo, así como atomizaba y dividía, el colonizador homogeneizaba los grupos a través de la designación como indios al conjunto de diversidades culturales encontradas, pues, “cualesquiera que fuesen los pueblos por descubrir, estaban ya de alguna manera ubicados en el contexto de la historia europea: ingresarían como marginales, excéntricos, paganos e intrínsecamente inferiores.” (p. 14)

La justificación, racionalización y registro de esta designación le corresponderá a la “Historia”, a través de la labor, en una primera etapa, de los cronistas. “Con los cronistas españoles se da inicio a la masiva “formación discursiva” de construcción Europa/-Occidente y lo otro, del europeo y el indio, desde la posición privilegiada del lugar de enunciación ubicado asociado al poder imperial” (Lander, 2000:19), y quienes se encargarán de describir a los “naturales” desde dos perspectivas, cada cual más nociva y etnocéntrica. Por una parte, los indios ya por su aspecto exterior, como por sus costumbres y actitudes, no pasaban de ser “vivientes” ajenos a cualquier condición humana. Cuestión que atribuyeron muchos de estos cronistas, a una determinación del espacio geográfico y de la naturaleza. Así, por ejemplo, los pobladores del lago, dada su relación con las aguas “siempre inquietas” e inasibles, se hacían feroces e indomables, por lo que su sometimiento y esclavitud se

constituía prácticamente, en su salvación como “vivientes” y posiblemente humanos.

Por otro lado, a pesar de “poseer” todos o gran parte de los calificativos con que les nombraron, los naturales eran en esencia, seres vacíos, a los que había que llenar con el espíritu de la cristiandad, y por esa vía, integrarlos al orbe cristiano y por supuesto, a la historia del mundo, pues, esa misma condición vacía, los convertía en seres sin historia. En todo caso, su historia comenzó, precisamente, en el momento en que los europeos hicieron entrada en sus territorios.

La idea del catolicismo y de España como centro del mundo no era nada nueva. Ya desde tiempos de Alfonso X (El Sabio), se emprendió la tarea de escribir, desde España, la Historia Universal, comenzando desde el Génesis bíblico, los sucesivos reinados españoles, hasta llegar por supuesto, al de Alfonso. Así, la construcción de la historia durante el proceso de conquista y expansión del imperio español en el Nuevo Mundo, fue sin duda, consustancial con una tradición histórica sustentada en una cosmovisión, según la cual, la España Católica era precisamente, el centro del mundo, y predestinada por Dios para dominarlo y convertirlo a su particular fe.

Sin embargo, hemos de sumar a ésta visión etnocéntrica, el poder atribuido a la técnica de la escritura, como fundamento de la superioridad cultural sobre “los otros”. Así, las razones fundamentales para plantear la relación intrínseca entre el lenguaje de la conquista y el hecho de la conquista, como correspondientes a una cosmovisión que hace del conquistador el sujeto de la “Historia” y al “otro” como al objeto de la misma, queda suficientemente demostrado.

La construcción oral de la historia

El valor dado al dominio de la escritura soportará entonces la colocación del indio al margen de la Historia, y cuyo ingreso a la misma, dependerá del poder que sobre esa técnica el historiador posee. Pues, “ya antes de pisar el suelo por conquistar, los europeos,

a su modo de ver debidamente amparados en una autorización escrita (la capitulación extendida por el rey –o los reyes- católicos), estiman detener el derecho inobjetable de ocupar las tierras evocadas en el “título” real.” (Lienhard, 1989:28)

El supuesto desconocimiento de la escritura por parte de los homogeneizados “indios”, los colocaba de manera definitiva en posición de ser elementos ahistóricos, o en el mejor de los casos, como pre-históricos, pues, ya desde la ilustración, hasta nuestros días, “la Historia (...) es la experiencia del historiador. Nadie la “hace” como no sea el historiador: el único modo de hacer historia es escribirla”. (Carr, 1961:30)

La historia así, está en manos de quien posee y domina la técnica de su registro por la vía de la escritura. Toda elaboración ajena o contraria a este modelo, no constituirá ni construcción histórica, y mucho menos representará en modo alguno, conciencia acerca de la historia. Se tratará, en todo caso, de elaboraciones míticas y exóticas, productos singulares de poblaciones primitivas, a los que sólo el historiador, con su hacer (su escritura) y su conciencia (interpretación-razón), seleccionará de entre los hechos y los hará entrar, favor mediante, en la “Historia”.

Por esta vía, es posible constatar, que “la conquista o toma de posesión no se apoya, desde la perspectiva de sus actores, (no sólo) en la superioridad político-militar de los europeos, sino en el prestigio y la eficacia casi mágica que ellos atribuyen a la escritura”. (Lienhard, 1989:29) Pero es posible problematizar aún más estas afirmaciones. Para ello, volvamos a nuestro relato original.

Uno de los episodios más importantes del canto de ainmatualee, es aquel en donde se registra la decisión de los hijos de Paraoute, viejo “outí”⁵ de los añú de la isla Zapara, de enfrentar en guerrilla a los españoles. Touleenigajte y Nigalee, son sus nombres. El segundo de ellos, convertido en líder de las familias Zapara, Toas, Urabaes y

que aliados a los Quiriquires, organiza una fuerza capaz de poner a raya a los españoles y en obstaculizar su avance colonizador.

Nigalee ataca sin cesar las embarcaciones en la Barra del lago, zona realmente propicia y con ventaja para los indígenas, pues, es el paso incómodo, por su escasa profundidad, para las grandes embarcaciones españolas, que incapaces de maniobrar, se convierten en blanco fácil de ser atacado desde las pequeñas y ligeras embarcaciones de los añú. Así, el canto dice:

Jmüiwo, Toulee aka Nigalee einüügan
Antaño, Toulee y Nigalee
(están hermanados)

Naná kamenaa wo'pu waunnügan
(ellos detienen el paso de los que dan la muerte.)

Aka einüü nanükü asaaparayü
(Entonces van y dicen a los Zapara,)

¿jarüya eeri pünungan?
(¿dónde está tu gente?)

Aka nanükü urawayü
(Y dicen a los de Urabá)

¿jarüya eeri naapürá nouwaketagan?
(¿dónde están las armas?)

Aka nanükü to'uyü
(Y dicen a los de To'u,)

¿jarüya eeri po'ugan?
(¿dónde están tus ojos?)

O'ugan, arairauyashigan
(Ojos, gente y armas,)

aka nouwaketa

Maneicha tü, aka oupe
(sólo eso y no emergerán)

Wannü paraayü
(nuestros enemigos del mar...)

Y más adelante...

Nüeintay ayouna keetar nünükü
neinüügai
(Llegó aquel que dijo ser su hermano.)

Eeri nünükü, neinüükai niá
(En su palabra dijo ser su hermano,)

Aka Nigalee atairauyashipe
(pero Nigailee ya no quería guerra,)

Aka nüchaka nünapei naanükü
(entonces quiso oír)

Keetar neinüügai
(que era su hermano.)

Einüü namo meeya na'in eeri
(Hermano con cuchillo escondido en el corazón...)

Auna jürüko asaaparaa, aka to'ugan
(Llevó a los zapara, y a los toas,)

Aka urawagan
(y a los urabaes)

Jürüko nauna Nigalee nünüküchiina
(todos fueron tras la palabra de Nigailee)

Nünüküchiina ayouna nükü einüügai
tü
(tras la palabra del que dice que es su hermano.)

Nnawa. Einüügai pe
(No. No era su hermano,)

Namo meeya na'in nayaapei.
(con cuchillo en el corazón, los esperó.)

Esto dice el canto. Palabra que intenta registrar el hecho histórico, evidentemente, trascendental para la comunidad. Así, el carácter que da condición a lo que se ha de considerar un hecho histórico en la tradición oral, viene dado por las implicaciones del mismo en la subversión de la cotidianidad social, política, económica o cultural de una sociedad determinada; la selección de un suceso de esta naturaleza en la construcción narrativa para la transmisión oral del mismo, permite apreciar la conciencia histórica desplegada por esa comunidad en la construcción de su historia. Es decir, la selección del hecho pasa por la trascendencia del acontecimiento en el desarrollo y continuidad de la cultura. El hecho de que a la historia de aimatualee se le intercalen, tanto el momento en que los europeos inician la conquista en la cuenca del lago, como el surgimiento de la guerra de resistencia personificada en los héroes de

la comunidad, y que constituyen dos ciclos espacio-temporales diferentes, implica no sólo que hay un propósito deliberado de construcción de la historia, sino conciencia de su continuidad.

La selección hecha por la comunidad y por los narradores de la historia, es susceptible de verificación en el desarrollo de la crónica por el bando de los españoles. Así, dice Fray Pedro Simón:

Yo soy Nigale”. Este era el principal de aquellos indios Zaparas, no sé si por ser cacique o a quien obedecían, como a más valiente, como suelen algunas de estas naciones. El capitán le dijo: “Llégate acá, que me alegro mucho de encontrarte, porque yo soy Juan Pacheco, y sabes que tengo obligación de quererte bien”. Esto dijo porque el Nigale había sido paje de su padre, el capitán Alonso Pacheco, en aquel pueblo, cuando lo fundó, como dejamos dicho. El Nigale respondió en lengua castellana (en que era bien ladino): “¿pues si me quieres bien, por qué vienes a hacer la guerra a mí y a mi gente con esos soldados? (Simón, 1992:423)

En efecto, la selección del hecho por parte del cronista, se sustenta en la importancia que para el flujo de productos provenientes del sur del Lago y de la región de los Andes, tenía para la economía colonial el libre tránsito por las aguas del lago, buscando la salida hacia el Caribe con dirección a Cuba y Santo Domingo, y aún hacia la misma España. El hecho de que los Zapara, con Nigalee a la cabeza, dominaran la salida de la Barra, constituía, de cierto, una razón vital y por tanto, su enfrentamiento y dominación sería evidentemente razón más que suficiente, para que el historiador lo tenga en rango de hecho histórico susceptible de ser narrado como episodio significativo en el desarrollo del poder colonial-imperial.

Sin embargo, he aquí una cuestión importante a subrayar, la interpretación del hecho como problema que corresponde a la visión del mundo del historiador, es decir, a su condición ideológica, es más que evidente al confrontar las dos versiones. Así, continuará Fray Pedro diciendo que:

No había acabado esta razón el capitán, cuando ya tenía el Nigale fabricaba la traición y modo que había de hacer para matarlos a todos...” “Concertáronse, y que al otro día viniese el indio a la Salina, que está como a una legua de la barra, y trajese su gente, porque él iba con la suya y los barcos a hacer noche en ella. Aceptó esto Nigale con condición que no había de sacar armas el capitán y sus soldados. El Pacheco le dijo que fuese así; pero que tampoco él ni su gente las habían de traer. (p. 423)

El final del relato, no es otro sino el mismo hecho precisable en ambas versiones, según la cual, unos fueron desarmados, los indios, los otros no, y por esta vía, se consumaría la derrota, cuando la mayor parte de sus hombres fue pasado a degüello, y Nigalee, trasladado como prisionero a Maracaibo, donde a los dos días siguientes:

(...) los ahorcaron a todos. Y con la chusma, dejando poca o ninguna en el pueblo de la Laguna, tomaron el capitán Juan Pacheco y sus soldados, en sus dos barcos, la vuelta del puerto de Moporo y desde allí a Trujillo, donde fue recibido con grandes aplausos. (p. 426)

Como es evidente, para ambas construcciones de la historia, el hecho es relevante, y por tanto, susceptible de considerarse como histórico en tanto, implicó un cambio radical para la continuidad del proceso en ambas culturas. En segundo lugar, es igualmente evidente que entre los implicados en el hecho, se produjo una aproximación debido a un conocimiento previo de ambos personajes: Nigalee fue paje del padre de Juan Pacheco, dice Fray Pedro. Nigalee creyó en la palabra de quien se decía su hermano, dice el canto. Finalmente, la confabulación de la traición, parece entonces, quedar a juicio de quien construye la historia.

Sin embargo, y tomando partido en este asunto, para nosotros está suficientemente claro de qué bando se produjo la infamia. Es evidente que Nigalee y su gente estaban completamente desarmados, por tanto, su palabra había sido cumplida, muy a pesar

de que el cronista se esmera en señalar las malsanas intenciones del cacique, “maquinando en su mente” cómo acabar con los españoles. Para él, por el contrario, la victoria de Pacheco se produce no por traición, sino precisamente por superioridad de ingenio y estrategia, cuestión que corroboraba una vez más, la superioridad de su raza. Pero hay más, el mismo Fray Pedro describe en su crónica de la derrota de Nigalee un detalle digno de señalar, pues, da pistas acerca de la veracidad de su relato:

Metieron los presos con seguras guardas y prisiones luego en la cárcel, donde estuvieron hasta otro día, tan triste y melancólico el capitán Nigalee, por ventura por no haberse sabido portar en la ocasión, que por muchas que le dieron para hablar desde que lo prendieron, no le pudieron sacar una palabra. Y aquella noche, estando preso, se arrancó pelo a pelo unas barbitas y bigotes que tenía, y se los fue comiendo uno a uno. (p. 426)

En efecto, aún en la actualidad, la acción de depilación a mano propia, es una acción que sólo ejecutan los hombres añú, cuando avergonzados, sienten que han sido engañados como niños en momentos trascendentales. Es una mutilación ante la dignidad perdida en la ingenuidad, o la traición.

Tiempo de contar la historia y tiempo de la historia

Hemos dicho con antelación, que el canto de ainmatualee es interpretado de manera casi exclusiva en el tiempo de yagüaza. Esta sola precisión temporal, dada por la presencia (“estar”), del pato salvaje en las inmediaciones de la laguna, es marca de una concepción del tiempo de la historia totalmente contraria a occidente. Es decir, la cronología está sujeta a su presencia efectiva, esta vez, marcada por la llegada (“ayou”) del pato salvaje o yagüaza. Con su presencia, no sólo se marca la estación de verano o seca de la región, sino que en la cosmovisión de la comunidad, es el tiempo propicio para la restauración del mundo a partir del recuento

de la historia. Tal recuento, no puede hacerse sino haciendo una revisión completa de su proceso. Es decir, al interpretarse el canto de ainmatualee ha de irse al principio: el origen de los añú cuya presencia fue el resultado de su emerger en las aguas, las que constituyen la razón de su existencia material y espiritual.

Esta referencia al origen, se convierte en la matriz del canto, lo que le da su razón histórica. Los episodios a intercalar, pueden variar según las intenciones del intérprete. Así, es posible que para un cantor, un episodio considerado como perteneciente al orden histórico, puede ser susceptible de ser intercalado dentro de la matriz del canto. El episodio de la llegada de los españoles en su primera aparición puede ser uno de ellos, lo mismo el episodio de la guerra de Nigalee, pero asimismo otros, la Batalla Naval en tiempos de la independencia, e incluso otros, mucho más recientes cronológicamente, y que se cantan-narran, de manera indistinta, siempre guardados por el canto matriz de ainmatualee.

Esto es muy importante, pues, remite a una concepción de la historia no como una línea recta y sucesiva, regida estrictamente por la cronología, y por supuesto, siempre avanzando de manera inexorable hacia “estadios superiores” positivos, o de progreso; sino que para los añú, y para la construcción de la historia desde la oralidad en las culturas indígenas, se trata más bien de ciclos intercalados en la matriz del canto histórico por excelencia, el cual funciona de esta manera, como epicentro propulsor de ondas concéntricas de historia, condensados en los episodios posibles de intercalar. De esta manera, la historia deja de ser una línea para convertirse en un proceso que los hombres habrán de interpretar siguiendo las pautas de su cosmovisión, en cada uno de sus ciclos.

Esto no significa en modo alguno un desorden de tiempo, muy por el contrario. De lo que sí se trata, es de otro tiempo y de otra manera de relacionarse con él. Desde la visión de occidente: “Contar una

historia es levantarse en armas contra la amenaza del tiempo, resistirse al tiempo o dominarlo”. (Portelli, 1993:195) Para los años en particular, y para las culturas amerindias en general, contar una historia no es resistirse o dominar el tiempo, es más bien fluir con él en sus ciclos fundamentales, interpretados, desde lo que constituye el centro organizador del mundo y de sus relaciones con el mundo: su cosmovisión.

Ello ha llevado a muchos estudiosos de la historia oral y de la tradición oral, a entender estas construcciones como elaboraciones sin intencionalidad histórica, sino más bien como marcas de “visiones del mundo”. “Así, la tradición oral queda reducida a su naturaleza de fuentes para explicar visiones del mundo (...) se convirtió en dato etnográfico” (Espino Relucé: 41)

Ahora bien, ciertamente, el contar la historia implica la necesidad de su preservación en el tiempo, de allí la construcción del espacio especial en el que es relatada. Espacio que está igualmente cargado de tiempo. Se trata de que el tiempo del narrar, es igualmente elemento esencial en el tiempo del contenido narrado. Es decir, tiempo de narrar y tiempo de la narración se hacen presente en la recuperación de la memoria y de la construcción histórica, en tanto es revisión de lo pasado en sus implicaciones con el presente, lo que constituye, sin duda alguna, una conciencia y una práctica profunda de la historia, pues, su ejecución es igualmente sustentadora de cohesión interna en tanto forjadora de identidad. Por esta vía, es imposible separar la conciencia histórica de la identidad étnica, en tanto que ambas se forjan y sustentan de manera permanente.

De tal manera, pues, no se trata solamente de una forma particular de sostener un recuerdo en la memoria, tal como la visión occidental ha intentado reducirla, sino que efectivamente los pueblos amerindios poseen conciencia acerca de que su verdadera historia ha sido proscrita por la Historia construida por el colonizador (tanto los pasados como sus actuales

representantes). “Saben que la suya es una historia oculta, clandestina, negada. Saben también que, pese a todo, esa historia existe y que su prueba evidente es la presencia misma de cada pueblo”(Bonfil Batalla, 2002:234), es la permanente recuperación del tiempo histórico en los cantos construidos con tal tiempo y que se hace efectivo, presente, en el tiempo del narrar.

Eurocentrismo y colonialidad del saber histórico

Para los estudiosos de la llamada “historia oral” tanto en Europa como en América Latina, estas construcciones son, por lo menos, sospechosas de falsedad o de manipulación, precisamente, por su condición de orales. Como si la manipulación fuera exclusiva del habla y no del escrito igualmente susceptible de ser forjado, o mejor, como si sólo lo escrito aproximara la verdad. Así por ejemplo, veamos los pareceres de algunos autores que recoge Jan Vansina en su libro sobre la tradición oral. Dice Vansina:

Robert Lowie advierte que la tradición oral no suele tener a priori ningún valor histórico. El hombre primitivo no tiene el sentido de la historia ni mucho menos el de la perspectiva histórica” (...) “Edward Sapir, está convencido de que la tradición oral puede ser digna de fe. Sostiene, no obstante, que debe ser tratada con reserva cuando concierne a un pasado muy lejano.” (...) “I. Wilks. Para él las tradiciones orales jamás tienen contenido histórico. Son mitos creados, completamente creados cuando las situaciones, especialmente políticas, así lo piden. Su función los ha creado. (1922:20-24)

Ahora bien, sobre lo que queremos llamar la atención con nuestro texto, es al hecho de que este particular acontecimiento, registrado en ambas culturas en dos narraciones diferentes, una desde la tradición oral y la otra escrita, con sus particulares interpretaciones, termina siendo para la historiografía latinoamericana en general y venezolana en particular, “Historia” en un caso, “relato mítico” en el otro. Por esta

vía, y a pesar de la evidente demostración del proceso de selección, construcción e interpretación realizada por la cultura añú, tal esfuerzo no será considerado en modo alguno como “hacer Historia”, pues, ya lo hemos dicho, la historia es de aquel que la escribe, pues, “el único modo de hacer historia es escribirla” (Carr, 1961:30). Por esta vía, es posible comprender, “que la mayor parte de los autores sostengan que las tradiciones orales no pueden ser consideradas como auténticas hasta que no sean confirmadas y corroboradas por descubrimientos arqueológicos, o por datos lingüísticos” (Vansina:15), es decir, por la validación de la “ciencia”.

De esta manera, la aceptación por parte de la historiografía latinoamericana contemporánea de esta reducción de las construcciones y de la conciencia histórica de las culturas amerindias, es consustancial con el proceso de institucionalización del llamado “discurso científico” y que está relacionado a su vez, con un proceso de múltiples separaciones elaboradas en Occidente, que se vinculan de manera estrecha con las formas particulares del conocer y del hacer tecnológico de la sociedad occidental, resultante de la superación judeo-cristiana entre Dios, el hombre y la naturaleza. “Se crea de esta manera, como señala Charles Taylor, una fisura ontológica, entre la razón y el mundo, separación que no está presente en otras culturas” (Lander, 2000:17), como la añú, agregaríamos nosotros.

Es a partir de esta fisura ontológica como relación fundante, que se produce el proceso de institucionalización de los discursos científicos, éticos, jurídico-políticos y artísticos, en las que cada dominio correspondería a una profesión cultural, es el nacimiento de las especialidades y de los especialistas.

Es importante destacar, que el proceso de constitución histórica de las diferentes disciplinas científicas en América se produce como prolongación de la academia occidental, en la cual, se pueden distinguir dos cuestiones que nos son fundamentales: en primer lugar,

se parte del supuesto, elaborado como metarrelato universal, que obliga a todas las culturas y pueblos a transitar desde un estado “primitivo”, tradicional, a lo moderno. Así, la sociedad industrial europea, se convierte en la imagen representativa de lo moderno, de lo más avanzado, y hacia lo cual, todas las sociedades, de manera “natural”, han de avanzar, por cuanto ello es la norma universal que señala el futuro.

Por otro lado, y como segundo fundamento, esta misma universalidad de la experiencia histórica europea, obliga a que las formas de conocimiento creadas para la interpretación y comprensión de esa realidad, pasen a ser el corpus epistémico para la interpretación y comprensión del resto de las sociedades. En fin, “las categorías, conceptos y perspectivas (...) se convierten así no sólo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad sino igualmente en proposiciones normativas que definen el deber ser para todos los pueblos del planeta” (p. 30-31)

Hacer “Historia” por esta vía, no podrá nunca corresponder al esfuerzo intelectual de las poblaciones amerindias, por cuanto, se dice, éstas carecerían del instrumental teórico-metodológico que la “universalidad del saber” elaborado por occidente, requiere para validar tales construcciones. Así, hacer historia se hace ajeno a la interpretación de los hechos considerados como históricos por una colectividad determinada, en acuerdo a su propia cosmovisión y lenguaje, y a los cuales considera como determinantes en su proceso histórico, sino que se convierte en una elaboración ajena, más bien, pretendidamente externa, “científica” y aséptica a sus implicaciones sociales y a los hombres mismos.

El metarrelato universalista de la modernidad occidental actuando entonces como dispositivo del conocimiento colonial e imperial, obliga a articular a la totalidad de los pueblos y cosmovisiones, como parte de una misma estructura; es decir, como parte de la organización colonial/imperial del mundo, pues, no sólo es lógica y universal, sino

“naturalmente” dada. Es la forma “normal” del “ser”.

Las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son transformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas. Son ubicadas en un momento anterior del desarrollo histórico de la humanidad, lo cual dentro del imaginario del progreso enfatiza su inferioridad. (p. 31)

Es así como la visión universal de la historia, enraizada en la idea de progreso, a partir de la cual se construye el baremo para la clasificación y jerarquización de pueblos y culturas y sus respectivas experiencias históricas; el proceso de “naturalización” de las relaciones sociales como de la “naturaleza humana” de la sociedad liberal-moderna-capitalista, y finalmente, la “natural” y necesaria superioridad de los saberes que esa sociedad produce, en tanto propietaria originaria de la “ciencia”, por encima de cualquier otro saber producido por el resto de los pueblos y culturas del planeta, constituyen las razones fundantes de esta cosmovisión colonial/imperial, que pesan sobre la Historia y el resto de las ciencias sociales.

Dentro de esta cosmovisión universalista, occidente se expresa no cómo una cultura, sino como “la cultura”, la única capaz, no de representar o simbolizar a la naturaleza, sino de moverla tal como ella es conocida y entendida por las ciencias. Los otros están atrapados en su lenguaje, por lo que se hacen incapaces de diferenciar entre naturaleza y cultura, y por ende, entre mito e historia. Por esta vía, las ciencias sociales, y muy particularmente la historia en América Latina, ha servido más bien para contrastar nuestras realidades con la experiencia que se tiene como “normal”; es decir, con la experiencia histórico-cultural “universal” occidental, mucho más que para conocer a esas sociedades en sus propias especificidades.

Finalmente, no podemos dejar de lado las implicaciones que desde el punto de vista de la justificación del poder, esta colonialidad del saber implica. En primer lugar, la negación de la historia y la conciencia histórica de las culturas amerindias, resultado de un proceso de homogeneización, se articula y es dirigido desde dentro y por un espacio centralizado: el Estado, al cual se comprende como la estructura en la que los intereses diferentes de las encontradas cosmovisiones hallan una síntesis, pero desde la hegemonía de occidente. El Estado así, en el momento en que surge en las naciones independizadas de América, se convirtió en “el locus capaz de formular metas colectivas, válidas para todos”, pero en la que la visión de los amerindios no podía contar, dada su condición de pasado concluido y fuera de la historia.

Según Wallerstein ha mostrado, las ciencias sociales, y la Historia muy en particular, se convirtieron en pieza fundamental en la construcción de este proyecto de organización y control de la vida humana. Así, el surgimiento de las ciencias sociales no constituye un fenómeno ni aislado ni “aditivo a los marcos de organización política definidos por el Estado-nación, sino como constitutivo de los mismos” (Castro-Gómez, 2000:204)

Por esta vía, todas las formas del saber y las formas del conocer elaborados así por las ciencias sociales en general, y la Historia en particular, no corresponden sólo a elaboraciones abstractas fundadas en unas “reglas de la ciencia”; sino que generan consecuencias prácticas que se traducen en la reproducción de la cosmovisión occidental acerca del saber histórico, y que legitiman y justifican lo que el Estado elabora como políticas regulativas en razón de la sustentación y reproducción de lo que considera su “ser histórico”. Por lo que en este caso, y dado que los Estados-nación latinoamericanos se estructuraron y sustentaron en lo que se constituye como la colonialidad del saber, no resultan otra cosa, sino la manifestación de lo que se puede considerar como la colonialidad del poder.

En definitiva, todos los discursos históricos desde la evangelización hasta la globalización, pasando por la modernidad, el progreso y el desarrollo, se sustentan todos en el supuesto de la existencia de un patrón universal superior y “natural”; y es partiendo de aquí, desde el carácter “universal” y “natural” del saber eurocéntrico que se ha abordado el estudio y la interpretación de las construcciones de la historia de los otros pueblos, por lo que se han convertido en lenguajes que ocultan, niegan, subordinan y extirpan toda experiencia o expresión de la historia correspondiente a una conciencia histórica contraria a lo que se considera el deber ser de la Historia. Sin embargo, muy a pesar de esta negación y pretensión de extirparla o meterla bajo la alfombra como basura que avergüenza, las comunidades siguen cantando-narrando, las historias de los ciclos históricos que constituyen su interpretación de su acontecer, y es por eso, que aún hoy, en tiempos de yagüaza, allá, en “El lugar de los espejismos”, las viejas reúnen a la familia, y cantan la historia de ainmatualee y el episodio de la muerte de Nigalee, el jefe que con su muerte dejó sembrada para siempre la semilla de la resistencia y que emerge como todas las cosas vivas y aún los muertos, en cada instante en que el “canto” es ejecutado con precisión y arte. Los “Historiadores” dirán que es sólo un cuento, una leyenda, un mito, que no hay allí interpretación de una “verdad histórica”; en fin, dirán todo aquello que la colonialidad del saber les ha enseñado. Sin embargo y a pesar de ello, ese es el “hacer” de la historia de los pueblos amerindios, es su Historia, y la conciencia que de ella poseen y saben muy bien manifestar en sus cantos.

Notas:

¹Yagüaza (Anas americana; Anas discors Linné), pato silvestre que en grandes bandas migratorias, proceden del Canadá de donde huyen al invierno y se llegan a las zonas cálidas de eneales y manglares tanto en la región de Gran Eneal como en la Ciénaga de Los Olivitos en la región norte del Estado Zulia.

²Los Añú, conjuntamente con los wayuu (arawak); barí (chibchas); yukpa (caribes) y japrería (caribes), constituyen la población indígena del Estado Zulia al occidente de Venezuela. Pobladores palafíticos de las riberas del Lago de Maracaibo y algunos ríos de la cuenca. Son fundamentalmente pescadores y recolectores, escasamente cazadores. Según las crónicas, la forma de sus casas, enclavadas en el agua, provocó en la imaginación de los primeros conquistadores la imagen deformada de la Venecia europea, imagen peyorativa que indujo al nombre de Venezuela.

³“ainmatualee”. En lengua añú, “el corazón de la tierra de donde emergemos”.

⁴También conocidos como Makiritare, palabra con que las poblaciones arawakas vecinas les llaman y que significa: “pueblo de agua”. Los yekuana son de filiación caribe y su autodefinition proviene de: ye “árbol”; ku “agua” y ana “gente”, lo que puede traducirse como “la gente de las curiaras” o “gente de palo de agua”

⁵“outí”: “el que emerge allá”; “el que emerge al otro lado”. Capaz de relacionarse con el “otro mundo”, el mundo de los muertos, o de los “no vivos”.

Referencias Bibliograficas:

- Bonfil Batalla, Guillermo (2002): Historias que no son todavía historia. En: “¿Historia para qué? Siglo XXI Editores, México. 1ª. Edición 1980. 19na Edición.
- Carr, Edward H. (1961): ¿Qué es la Historia?. Conferencias “George Macaulay Trevelyan”. Universidad de Cambridge. Enero-Marzo de 1961. Biblioteca Breve Planeta/Seix Barral. México.

- Castro-Gómez, Santiago (2000): "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro". En: *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Unesco/Faces UCV. Caracas.
- Espino Relucé, Gonzalo: "La Literatura oral o la literatura de tradición oral". Editorial Abya Yala. Serie Plurimenor.
- Guss, David M. (1994) : *Tejer y cantar*. Monte Avila Editores Caracas.
- Jahn, Alfredo (1922): *Los Aborígenes del occidente de Venezuela*. Monte Avila Editores. II Tomos. Caracas, 1975.
- Lander, Edgardo (2000): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Unesco/FACES UCV. Caracas.
- Lenkersdorf, Carlos (1988): *Cosmovisiones. Conceptos*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. UNAM, México.
- Lienhard, Martin (1989): *La Voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. Casa de las Américas. La Habana.
- Oviedo y Baños, José de (1723): *Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela*. Monte Avila Editores. Caracas. 1989.
- Portelli, Alejandro (1993): "El tiempo de mi vida: las funciones del tiempo en la Historia Oral". En: "Historia Oral". Jorge Aceves Lozano (compilador). Instituto Mora, México. Primera reimpresión 1997.
- Sanoja, Mario (1970): *La Fase Zancudo. Estudios arqueológicos en la cuenca del lago de Maracaibo*. Publicaciones del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- Simón, Fray Pedro (1992): *Noticias históricas de Venezuela*. III Tomos. Ediciones del Fondo Ayacucho. Caracas.
- Vansina, Jan: *La tradición oral*. Colección Labor. Editorial Labora S.A. Barcelona, España.