

E-ISSN: 25423304

E- DEPÓSITO LEGAL: PPI201403ME788

BOLETÍN ANTROPOLÓGICO

MUSEO ARQUEOLÓGICO / CENTRO DE INVESTIGACIONES

Universidad de Los Andes

Mérida - Venezuela

Año 42. Julio - Diciembre 2024. N° 108

Portada:
Sebastian Krisch en el trigal
de la finca Piedras Blanca, Cacute,
estado Mérida, Venezuela

Foto:
Pablo Krisch 2024



Editora Honoraria

Dra. Jacqueline Clarac de Briceño (†) Universidad de Los Andes, Venezuela

Comité Editorial

Dr. Lino Meneses Pacheco. Universidad de Los Andes, Venezuela
Dr. Stephen Beckerman. Pennsylvania State University, Estados Unidos
Dr. Pedro Paulo A. Funari. Universidade Estadual de Campinas, Brasil
Dr. José Oliver. Institute of Archaeology, UCL, Inglaterra
Dr. Carlos García Sivoli. Universidad de Los Andes, Venezuela
Dr. Alexander Mansutti. Universidad Nacional de Educación, Ecuador
Msc. Mayelis Inés Moreno Castillo. Universidad de Los Andes, Venezuela.

Consejo Asesor

Dra. Yara Altez, Universidad Central de Venezuela, Venezuela
Dr. Miguel A. Rodríguez Lorenzo. Universidad de Los Andes, Venezuela
Dra. Catherine Alès. Centre National de la Recherche Scientifique, París, Francia.
Dr. Esteban Emilio Mosonyi. Universidad Central de Venezuela, Venezuela
Dr. Andrea Cucina. Universidad Autónoma de Yucatán, México.
Dr. José Vicente Rodríguez Cuenca. Universidad Nacional de Colombia, Colombia
Dra. Assumpció Malgosa. Universitat Autònoma de Barcelona, España
Dra. Iraida Vargas Arenas. Universidad Central de Venezuela, Venezuela.
Dr. Alfredo Coppa. Sapienza-Università di Roma, Italia.
Dra. Gladys Gordones Rojas. Universidad de Los Andes, Venezuela.
Dr. Jhonny Alarcón. Universidad del Zulia, Venezuela
Dr. Luis Molina. Universidad Central de Venezuela, Venezuela.
Dra. Nalúa Silva. Universidad Experimental de Guayana, Venezuela

Consejo de Arbitraje

Dr. Pedro Castro Martínez. Universitat Autònoma de Barcelona, España.
Dr. Wilhem Londoño. Universidad de Magdalena, Colombia.
Dr. Esteban Emilio Mosonyi. Universidad Central de Venezuela, Venezuela.
Dr. Alexis Carabalí Angola. Universidad de La Guajira, Colombia.
Dra. Fabiola Bautista. Universidad Bolivariana de Venezuela, Venezuela.
Dra. Irama Sodja. Universidad de Los Andes, Venezuela.
Dra. Morelva Leal. Universidad del Zulia, Venezuela.
Dr. Vladimir Aguilar. Universidad de Los Andes, Venezuela.
Dr. Pedro García. Universidad Central de Venezuela, Venezuela.
Dr. Jorge Magaña. Universidad Autónoma de Chiapas, México.
Dra. Trinidad Escoriza Mateu. Universidad de Almería, España

Entes financieros

Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes de la Universidad de Los Andes (CDCHTA). Fundación para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología (FUNDACITE-Mérida)

Indización

WEB OF SCIENCE: EMERGING SOURCES CITATION INDEX, LATINDEX, CLASE, REVENCYT, REDALYC, OPEN ACADEMIC JOURNALS INDEX, BIBLAT

Traducción de resúmenes al inglés

Alastair Beattie

El Boletín Antropológico pertenece a la Red Latinoamericana de Revistas Académicas en Ciencias Sociales y Humanidades-LatinREV, FLACSO, Argentina.

Dirección de la Revista

*Museo Arqueológico-ULA. Edif. del Rectorado, Avda. 3, Mérida-Venezuela.
Telefax: 0058-274-2402344. email: museogrg@ula.ve -boletinantropologico.ula@gmail.com*

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:

Depósito Legal Electrónico: ppi201403ME788

ISSN Electrónico: 2542-3304

DOI: <https://doi.org/10.53766/BA>

Versión Electrónica

www.saber.ula.ve/boletin_antropologico

Boletín Antropológico

**Museo Arqueológico
Centro de Investigaciones**

**Universidad de Los Andes
Mérida - Venezuela
Año 42. Julio - Diciembre 2024. N° 108**

Editado desde 1982, el Boletín Antropológico es una revista semestral, arbitrada e indizada, publicada por el Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez" de la Universidad de Los Andes. Su objetivo principal es propiciar el diálogo e intercambio entre las instituciones e investigadores/as dedicados/as al que hacer antropológico, arqueológico, antropolingüístico y bioantropológico en Venezuela y el mundo. Incluye artículos monográficos (coordinados por especialistas) y/o artículos de tema libre.

Constituido por artículos y reseñas o reseñas de libros de corte antropológicos, arqueológicos, lingüísticos y bioantropológicos, la revista está abierta a la publicación de trabajos en otras áreas del saber que contribuyan con el avance las ciencias antropológicas.

El Boletín Antropológico se rige por un doble proceso de selección de contenidos:

(1) Los artículos y reseñas o reseñas de libros o artículos, inéditos y originales, recibidos por la revista durante todo el año.

(2) Los artículos monográficos, coordinados por especialistas, solicitados por el Comité Editorial de la revista.

Índice

- El fluir del significado: historia sagrada, historia profana y procesos étnicos 276-315
BIORD CASTILLO, HORACIO
- Etnografía del patrimonio intangible: una ruta teórica y metodológica basada en el análisis crítico del discurso..... 317-334
DUARTE HERRERA, OLIVER
- Procesiones de los cabildos de nación: signos de transculturación..... 335-366
RIO OLAZABAL, LIZ MARIAN / OLAZABAL A., MAYDELIN A.
- Identidad afrozuliana y reparaciones al proceso de esclavitud 367-407
LÓPEZ SÁNCHEZ, ROBERTO, COLINA ARENAS, BELINDA, HERNÁNDEZ, CARMEN ALICIA Y SUÁREZ PIÑA, ROSMINA
- Aportes para la carta del patrimonio cultural del Área Natural Protegida El Tromen (Neuquén, Patagonia Argentina) 408-428
D'ABRAMO, SERGIO L. / PEREZ, S. IVAN / GÓMEZ, JORGE / FREIRE, RODOLFO Y BERNAL, VALERIA
- Plantas útiles de la zona arqueológica Cerro de Las Ventanas, Zacatecas, México: una aproximación desde datos florísticos y etnobotánicos .. 429-458
LÓPEZ GARCÍA, RAÚL / SÁNCHEZ SALAS, JAIME / MURO PÉREZ, GISELA / ESTRADA CASTILLÓN, EDUARDO / RUAN SOTO, FELIPE / REYES ESCUTIA, FELIPE
- Vivencia sincrética cultural del llanero en fiebre hemorrágica venezolana..... 459- 489
ALVAREZ, ENRIQUEZ
- Recensión: El derecho fundamental al territorio en los pueblos indígenas de Venezuela. El estatus de su reconocimiento dentro del Estado..... 490-496
PIRELA PINEDA, GERMÁN

Summary

The flow of meaning: sacred, history, profane history and ethnic processes..... 276-315

BIORD CASTILLO, HORACIO

Ethnography of intangible heritage: a theoretical and methodological route based on critical discourse analysis..... 317-334

DUARTE HERRERA, OLIVER

Processions of the national councils: signs of transculturation.. 335-366

RIO OLAZABAL, LIZ MARIAN / OLAZABAL A., MAYDELIN A.

Afrozulian identity and reparations to the slavery process 367-407

LÓPEZ SÁNCHEZ, ROBERTO, COLINA ARENAS, BELINDA, HERNÁNDEZ, CARMEN ALICIA Y SUÁREZ PIÑA, ROSMINA

Contributions to the cultural heritage charter of the Natural Protected Area El Tromen (Neuquén, Patagonia Argentina) 408-428

D'ABRAMO, SERGIO L. / PEREZ, S. IVAN / GÓMEZ, JORGE / FREIRE, RODOLFO Y BERNAL, VALERIA

Useful plants of the archaeological site Cerro de Las Ventanas, Zacatecas, México: an approach from floristic and ethnobotanical data 429-458

LÓPEZ GARCÍA, RAÚL / SÁNCHEZ SALAS, JAIME / MURO PÉREZ, GISELA / ESTRADA CASTILLÓN, EDUARDO / RUAN SOTO, FELIPE / REYES ESCUTIA, FELIPE

Cultural syncretic experience of the llanero in Venezuelan hemorrhagic fever..... 459-489

ALVAREZ, ENRIQUEZ

Recension: The fundamental right to territory in the indigenous peoples of Venezuela. The status of its recognition within the State490-496

PIRELA PINEDA, GERMÁN

Boletín Antropológico

El fluir del significado: historia sagrada, historia profana y procesos étnicos*

Biord Castillo, Horacio 

Centro de Antropología

Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Venezuela

Correo electrónico: hbiord@gmail.com

RESUMEN

Este artículo explora la importancia de la historia, tanto sagrada como profana, y la tradición como fuentes generadoras de sentido y significado en contextos de cambio social acelerado, como los que experimentan las sociedades indígenas. Se aborda particularmente la situación actual de algunas sociedades caribehablantes del Oriente de Venezuela y la Guayana. Tras un planteamiento teórico general, se discuten casos que ejemplifican distintos procesos de resistencia étnica y lucha por la conservación de la identidad y los recursos culturales.

PALABRAS CLAVE: Historia, Historia sagrada, procesos étnicos, resistencia étnica

THE FLOW OF MEANING: SACRED, HISTORY, PROFANE HISTORY AND ETHNIC PROCESSES

ABSTRACT

This article explores the importance of history, both sacred and profane, and tradition as sources of meaning in contexts of accelerated social change, such as those lived by indigenous societies. The current situation of some Caribbean-speaking societies in Eastern Venezuela and Guayana is particularly addressed. After a general theoretical approach, cases are discussed that exemplify different processes of ethnic resistance and struggle for the conservation of identity and cultural resources.

KEY WORDS: Ethnic processes, ethnic resistance, history, sacred history

*Fecha de recepción: 19-09-2024. Fecha de aceptación:24-10-2024.

1.- INTRODUCCIÓN¹

El impacto del avance de las fronteras de las distintas sociedades envolventes sobre los pueblos indígenas de las tierras bajas sudamericanas ha sido una preocupación constante de la antropología desde la década de 1960. Esta preocupación, en forma de reflexión ética de la disciplina misma, tomó mayor auge en el caso de Sudamérica a raíz de la célebre reunión de Barbados, celebrada en 1971 y organizada por el Consejo Mundial de Iglesias (Grünberg, 1972). Las conclusiones derivadas de las discusiones sostenidas por los analistas participantes apelaron a los Estados, a las misiones religiosas y a los propios antropólogos y, por ende, a la antropología como disciplina y a su práctica profesional. Ello tuvo un fuerte impacto en la praxis indigenista no solo sudamericana sino también en toda América Latina.

Un elemento importante de esa reflexión fue haber documentado y analizado el cambio social impuesto tanto por la acción del Estado y por la actividad misional, muchas veces ejercida por delegación del Estado mismo. Adicionalmente se señalaron consecuencias indeseables que derivaban en transculturación, pérdida lingüística, debilitamiento de la identidad y, consecuentemente, en desarraigo. Las conclusiones del grupo de Barbados fueron asumidas de manera desigual por los Estados, las entidades religiosas y los antropólogos. Sin embargo, su influjo fue progresivo y se sumó a las reivindicaciones de los indígenas en materia de derechos políticos y culturales, ambos ampliamente entendidos.

El balance histórico de las misiones religiosas ha sido poco alentador, como lo reconoce el antropólogo y sacerdote jesuita Bartomeu Melià (1980), pues muchos pueblos indígenas han perdido sus culturas e idiomas ancestrales. No obstante, las misiones tanto antiguas como modernas, especialmente estas últimas, han contribuido a frenar o suavizar la acción de otros frentes, en particular los económicos.

El impacto del avance de las fronteras económicas

parecería más violento y brutal, quizá porque genera cambios de pronta visibilidad e impacto. Sin embargo, al avanzar, las fronteras ideológicas van desplazando de manera silenciosa y soterrada las creencias, las historias sagradas, los valores y el sentido que se le atribuye a las tradiciones, entre otros recursos culturales. Al mismo tiempo se pierde o se fragmenta la memoria histórica o historia étnica, la historia profana. Al desaparecer los significados, van caducando y perdiendo sentido antiguas prácticas, usos y costumbres. Junto a esta obsolescencia también se difumina la identidad étnica que termina transformándose y generando sentimientos, individuales y colectivos, de desarraigo (Scotto Domínguez, 1991). Ahora bien, la pérdida cultural y lingüística tampoco ha supuesto ni la inserción paritaria en la sociedad envolvente ni la desaparición de condiciones de pobreza e, incluso, de miseria, como ha sucedido en varios países de América Latina (Barabas y Bartolomé, 1992, p. 6).

Este trabajo discute cómo tanto la historia sagrada como la historia profana pueden contribuir a generar significados en procesos étnicos como el resurgimiento o el fortalecimiento de una identidad y de una cultura. De allí, la relevancia de conservar, recoger y sistematizar las historias sagradas y profanas. Se emplean como ejemplos pueblos indígenas de las tierras bajas sudamericanas, y más específicamente sociedades de lengua caribe.

2.- CONCEPTOS ESENCIALES

La historia sagrada se refiere a la hierofanía o manifestación de lo sagrado. Hace referencia a las historias de origen del mundo (cosmogonía), de los propios dioses o espíritus ancestrales (teogonía), de la cultura, los valores y las costumbres. Es lo que en algunos análisis se llama, en su conjunto, mitología y a las historias o narraciones que las integran mitos o mitos de origen. Sin embargo, con frecuencia la palabra mito se usa coloquialmente en un sentido peyorativo, como no verdadero o carente de valor,

elementos o historias fantásticas, carentes de posibilidad alguna de comprobación. Ese sentido contrasta con el valor que se le atribuye en los análisis mitológicos o de antropología simbólica.

Las religiones con un mayor número de adeptos no hablan de una “mitología” sino de una “historia sagrada”. Esto tiene relación con el hecho de que las religiones monoteístas e institucionales se basan en un corpus de historias tenidas como canónicas o verdaderas y que en algún momento de la trayectoria de esa religión han sido definidas como tales. Ese corpus está, por lo general, contenido en un uno o varios libros considerados no solo como “sagrados” o de inspiración divina, sino inalterables (el caso del Antiguo y el Nuevo Testamento, que conforman la Biblia, en la tradición judeo-cristiana). Como tales, ofrecen una versión única de la historia y, a lo sumo, admiten interpretaciones, puntualizaciones o matices con pequeñas variantes que se usan para explicar el sentido de la historia admitida como revelación. Por ejemplo, el cristianismo solo reconoce dos revelaciones: las públicas y las privadas. Las públicas son aquellas contenidas en la Biblia y, en especial, las de Cristo, que son suficientes en sí mismas y no requieren de otras. Las privadas serían las reveladas a personas particulares, como las apariciones marianas, angélicas o de santos. Las revelaciones públicas son de obligatoria aceptación para los creyentes, mientras que las privadas no. En cambio, otras religiones, en especial aquellas de carácter politeísta y no institucional, poseen un corpus de historia que los conocedores de ellas pueden o no actualizar y, en ocasiones, existen versiones complementarias (e incluso contradictorias entre sí) de una misma historia. Un buen ejemplo de ellos lo constituyen los mitos griegos y las historias sobre sus dioses. Así, pues, estamos frente a dos tipos de corpus: los cerrados y los abiertos. Los primeros corresponden a las historias sagradas de las religiones institucionales y los segundos a aquellas no institucionales. Ahora bien, llamar al corpus cerrado historia sagrada y al corpus abierto mitología o creencias parecería, más que inadecuado, discriminatorio. Por

ello, preferimos llamar a ambos historia sagrada.

El concepto opuesto a historia sagrada viene a ser el de historia profana, es decir, la historia civil, militar, económica, social, cultural, la historia humana susceptible de haber quedado testimoniada en artefactos o restos materiales (desde objetos hasta pinturas, desde túmulos funerarios hasta objetos utilitarios), en tradiciones orales, en documentos escritos y, más recientemente, en videos.

En pocas palabras, la historia sagrada es la historia de los dioses, los espíritus, los héroes creadores y la historia profana la de los seres humanos. La historia sagrada no se puede probar o situar cronológicamente porque existe más allá del tiempo: se cree en ella, se asume como cierta o no; en cambio, la historia profana, por más remota que sea y por menos testimonios que sobre ella se posean, es susceptible de situarse en el espacio físico y en el tiempo cronológico, de probarse y de rectificarse en base a nuevas evidencias y marcos conceptuales para su interpretación.

La historia sagrada puede inspirar y guiar la profana. Algunas tendencias analíticas han visto la historia sagrada como una construcción y una justificación de la profana, aunque probablemente sea al revés. Lo que sí puede ocurrir es que actores (individuales o colectivos, personales o institucionales) de la historia profana manipulen la historia sagrada para justificar un determinado proyecto sociohistórico o politicoeconómico.

Tanto la historia sagrada como la profana son fuentes o veneros de símbolos y significados para un pueblo. Incluso, en algunos momentos del pasado remoto de un pueblo, ambas historias se pueden confundir e imbricar tanto que es difícil separarlas. Allí, probablemente nacen las leyendas e incluso las llamadas leyendas históricas. El adecuado conocimiento de ambas historias, sagrada y profana, es esencial para alimentar la memoria histórica de una sociedad, para darle sentido, para que este pueda fluir como un elemento dinamizador de la vida social, hacia atrás como un conocimiento, un reconocimiento y

autoconocimiento, individual y colectivo, para el mantenimiento de las tradiciones (dicho así en plural, porque en singular remite a la idea de ese sentido que llena de significado la vida social); en el presente como razón de arraigo y comprensión y hacia el futuro como hilo conductor del proyecto histórico de una sociedad.

3.- HISTORIA SAGRADA, HISTORIA PROFANA Y CULTURA PROPIA

La historia sagrada es uno de los recursos culturales más importante de la cultura propia de un pueblo. Como hemos señalado, independientemente de los nombres que reciba (como mitología, cosmogonía, mitohistoria, mitos de origen) siempre será una hierofanía y hará referencia al origen, al inicio, a la cristalización de una identidad étnica. Esto es el momento en el que una sociedad o un agregado de individuos decide delimitar algunos recursos como propios y constituir una identidad (Bonfil Batalla, 1987). Esa identidad se califica de étnica por ser la de un pueblo o grupo. Se trata de unidades distintas y contrastantes con otras similares, aunque puedan compartir recursos derivados de matrices culturales comunes (en especial dentro de un mismo horizonte civilizatorio). Se puede aplicar el nombre de “historia étnica” a un conglomerado social relativamente pequeño cuya evolución histórica, si bien no se ha dado de manera aislada, es susceptible de reconstruirse independientemente de otras similares que conformarían un sistema étnico o interétnico. En el caso de los pueblos amerindios, este concepto es de gran utilidad para analizar su pasado en tanto unidades que han pasado de tener una identidad en “sí”, que reconocen principalmente mediante su historia sagrada, a una identidad “para sí”, que surge del contraste con otras unidades similares o no, es decir, mediante la memoria de su historia profana y la conciencia que se deriva de ella. Memoria histórica y conciencia histórica, si bien son elementos distintos, se suponen en orden de precedencia: para arribar a una conciencia (del tipo “para sí”) se requiere previamente tener el

conocimiento (memoria histórica) del devenir de un pueblo o sociedad (la evolución de su identidad “en sí” a su identidad “para sí”).

Vistas de esta manera, la historia profana y, en especial, su conocimiento (memoria histórica) también constituyen un recurso propio inestimable que alimenta la identidad de una sociedad mediante su conciencia histórica. Con frecuencia, ese conocimiento es parte de la cultura impuesta, es decir, cuando se impone una visión, no parcializada porque casi toda visión lo es, sino alienante de la historia. Esto ocurre, por ejemplo, cuando la versión de los vencedores o dominadores se les impone ideológicamente a los vencidos o dominados o sujetos subalternos (Preiswerk y Perrot, 1979). Casos de ello son la historia indígena de América desde el punto de vista de los colonizadores o la historia de los africanos esclavizados. También lo es la imposición, por determinados regímenes e intereses políticos, de una visión tendenciosa del pasado, como la visión de la historia rusa propagada por la extinta Unión Soviética o lo que hacen determinados regímenes mediante sus proyectos políticos (la visión anterior a la democracia civilista en Venezuela después de 1958 o del actual proceso político “revolucionario” como se intenta enseñar en las escuelas). Casi siempre se trata de una justificación y de un proselitismo mediante la manipulación de la historia. Por ello, una sociedad, con el auxilio de sus expertos y especialistas, debe apropiarse de las versiones impuestas de su propia historia, estudiarlas y (re)interpretarlas a la luz de sus propios referentes antiguos y presentes. De esa manera logrará una adecuada ponderación de su pasado que viene a ser razón de su presente y la clave de su futuro.

En síntesis, la “memoria histórica” es el conocimiento de la historia y la “conciencia histórica” la ponderación analítica de la compleja interacción entre el pasado, el presente y el futuro de una sociedad. De ambas deviene el imaginario social de una sociedad. Pero, cuando hablamos de historia, aludimos

a los dos sentidos: la sagrada y la profana. Así, pues, memoria histórica y conciencia histórica, tanto sagrada como profana, son elementos esenciales para contribuir a la construcción y el mantenimiento del proyecto histórico de una sociedad: esto es, lo que esa sociedad –colectivamente soñado,² discutido, planeado y asumido como reto- desea ser, continuar siendo o dejar de ser en el futuro mediato.

Los proyectos históricos pueden manifestarse de manera explícita o no, mediante pactos sociales, ideales, creencias, valores y metas colectivas. Esto pudiera parecer etéreo e idealista y, por tanto, ahistórico o utópico, desde una punto de vista excesivamente materialista o positivista. Sin embargo, cuando una sociedad carece de un proyecto histórico, lo que generalmente se expresa en su propio imaginario social, está como a la deriva. Resulta muy interesante correlacionar esos momentos con los de crisis, cambios bruscos y emergencia de arquetipos violentos y destructivos, como el caso de Alemania y el surgimiento de la ideología nacional socialista (nazismo), tal como lo analizó Jung (1968).

El conocimiento desideologizado³ de la historia sagrada y de la historia profana genera sentido(s) para asumir lo propio de una cultura y para facilitar lo apropiación de recursos de otras, así como para enfrentar las imposiciones y enajenaciones que, quizá de manera inevitable, puedan ocurrir.

4.- LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LA GUAYANA

La Guayana⁴ fue considerada, en la segunda mitad del siglo XX, como una de las últimas áreas intocadas del planeta. Sin embargo, sus pueblos nativos recibieron, desde el siglo XVI, el influjo, directo o indirecto, del avance de las fronteras de las sociedades imperiales europeas y luego de los estados nacionales surgidos en el siglo XIX. Precisamente, ese influjo se aceleró a partir de 1950 y, en la actualidad, los pueblos indígenas que habitan la región⁵ enfrentan diversos retos para lograr su reproducción

física y, sobre todo, cultural. Una de las causas de esta situación son las secuelas del avance de las fronteras ideológicas, en particular durante el siglo XX. Dicho avance afectó la continuidad de la memoria y la conciencia históricas (tanto sagrada como profana), y supuso retos para esta última. Algunos indigenistas comprendieron esos desafíos como determinantes para brindar posibilidades de un futuro digno y propio a esas poblaciones. Esta situación también se vivió en áreas, geográficamente ubicadas fuera de la región, como los llanos orientales del Orinoco, pero estrechamente relacionadas –en lo cultural y sociohistórico– con la Guayana. De allí la pertinencia de lograr un entendimiento inclusivo de los procesos que han afectado la continuidad de la memoria histórica y la pertinencia de salvaguardarla, así como la de alimentar la conciencia histórica de las poblaciones indígenas guayanesas y de áreas colindantes.

4.1.- El sistema interétnico en perspectiva histórica

Durante los siglos XVI, XVII y XVIII el Orinoco, en sentido lato, constituía un gran mosaico de sociedades indígenas distintas que lo habitaban a un lado y el otro de sus orillas y en las cabeceras de los grandes ríos y zonas interfluviales. Estas sociedades eran diversas tanto en aspectos socioculturales como lingüísticos. Sin embargo, las fuentes de la época colonial, especialmente las obras de misioneros que convivieron largamente con indígenas o que visitaron la región de manera detenida y pudieron recabar datos de otros misioneros y funcionarios coloniales, además de los propios indígenas como Rivero (195), Gumilla (1963), Gilij (1955, 1965), Caulín (1966), Ruiz Blanco (1965) y Pelleprat (1965), muestran la interconexión existente entre los diversos pueblos indígenas. Esta percepción contradice la imagen etnográfica prevalente durante gran parte del siglo XX de supuestas sociedades autocontenidas, aisladas y con escasos vínculos entre ellas, lo cual se asume acríticamente como rasgos de poca complejidad cultural.

Si bien los datos arqueológicos sugieren extensas

actividades de contacto, con una profundidad temporal con mucho anterior a los conquistadores europeos, aún se dista de tener una adecuada síntesis que logre concordar en lo posible datos arqueológicos e históricos mediante una metodología etnohistórica (Zucchi, 1985; Tarble, 1985; Boomert, 2000; Arellano, 1986; Strauss, 1992). Haciendo énfasis en los datos históricos y en las tradiciones orales de los pueblos indígenas actuales se puede recuperar parte de la historia orinoquense.

Uno de los rasgos más resaltados por las fuentes europeas fue el comercio interétnico que funcionaba mediante mercados locales y extensas cadenas de intercambio que se ubicaban en las márgenes del Orinoco y desde el sur hasta el norte del gran río, llegando incluso a la costa del mar Caribe (Morey, 1975, 1976; Morey y Morey, 1975; Vidal Ontivero, 1987, 1993, 2002; Biord Castillo, 2005, 2006 b, 2011; Biord y Arvelo, 2007; Dreyfus, 1983-1984; Amodio, 1991). El Orinoco y la costa del Mar Caribe correspondiente a las actuales regiones centro-norte y nororiental de Venezuela actuarían como ejes (meridional y septentrional, respectivamente) del sistema. Las relaciones comerciales no ocurrían de manera casual simplemente, sino que estaban reguladas por instituciones sociales que facilitaban el intercambio, el establecimiento de socios fijos y la superación de tensiones sociopolíticas mediante, incluso, diálogos ceremoniales (González Tarbes, 1986; Biord-Castillo, 1985). Muchas de estas instituciones actuaban como mecanismos y estrategias sociolingüísticas para facilitar la comunicación en un contexto multilingüe sin la existencia de una lengua dominante (es decir, sin multiglosia) (Biord-Castillo, 1985).

Estas evidencias permitieron la propuesta de un sistema interétnico de carácter horizontal, tanto por razones geográficas como sociopolíticas (Arvelo-Jiménez, 1980; Morales[-Méndez] y Arvelo-Jiménez, 1981; Arvelo-Jiménez et al., 1989; Arvelo-Jiménez y Biord, 1994). Básicamente se trataría de un sistema regional pluriétnico, multicultural, multilingüístico,

descentralizado y no estratificado, en el que ocurrían relaciones múltiples: comerciales, políticas, sociales, rituales e ideológicas

Uno de los aspectos más visibles era, desde luego, el comercio que se vinculaba a extensas redes que facilitaban el intercambio de productos y artefactos desde los Andes hasta el Mar Caribe, para lo cual incluso se utilizaba con valor de cambio conchas como la quiripa (Gassón, 2000). Las relaciones políticas eran muy importantes, pues permitían el mantenimiento del sistema y la interacción entre grupos no solo distintos sino rivales en muchos sentidos. Para ello, el intercambio de información resultaba muy importante. Lo económico y lo político, a su vez, se asentaban en lazos sociales que encontraban en diversas instituciones su soporte, como los matrimonios interétnicos, las alianzas matrimoniales, la extensión de parentelas y una institución muy controvertida como la servidumbre (mediante la cual prisioneros de guerra podían eventualmente incorporarse a los grupos captadores mediante el matrimonio). Finalmente, lo ritual e ideológico jugaba un papel determinante, desde el intercambio de servicios rituales hasta el compartir historias sagradas y creencias comunes. Esto último facilitaba la existencia de un marco común de interpretación simbólica, puesto que se trataba de grupos distintos con matrices culturales similares.

En este contexto de interacción ocurrían al menos tres hechos sociales que, sin embargo, no lograban impedir la concreción y funcionamiento del sistema en los términos descritos. Tales hechos eran:

1) La existencia de fuertes tensiones e, incluso, de liderazgos emergentes que hubieran podido resultar en sometimiento y dominio político, como el de los kari'ñanas en el Orinoco medio y el de otros grupos más hacia el sur.

2) La especialización de algunos grupos en la producción de determinados rubros, más como una estrategia comercial que como consecuencia de limitantes ambientales, tecnológicas o de otro tipo, aunque quizá estaba influida por la ubicación de los

grupos y el mayor o más fácil acceso a determinados recursos (por ejemplo, el pescado, la sal, las tortugas, etc.).

3) La existencia de fuerzas sobrenaturales que podían ser manipuladas, para lo cual resultaban esenciales amplios conocimientos rituales que permitían, entre otras cosas, neutralizar venganzas y maleficios.

Muchos de estos rasgos del sistema fueron documentados en el siglo XIX por Humboldt y Bonpland (1941-1942) y Michelena y Rojas (1989), como muestran Arvelo-Jiménez y Biord-Castillo (1989). Aún en el siglo XX continuaban funcionando extensas redes de intercambio (Butt Colson, 1973; Coppens, 1972; Thomas, 1973; Mansutti Rodríguez, 1986). De hecho, la continuidad de estos elementos permitió la propuesta inicial del sistema interétnico. Es interesante resaltar esto, pues se trata de una conclusión de carácter etnológico a partir de la comparación de etnografías del pasado y del presente. En otras palabras, es la materialización de un diálogo continuo no solo entre el antes y el ahora, sino la identificación de instituciones antiguas a partir de comportamientos del presente al estilo de la historia regresiva,⁶ la importancia de la historia oral y de la recuperación de las historias sagradas y profanas (Arvelo-Jiménez, 1984).⁷

Por tratarse de una realidad estructural y no coyuntural (por ejemplo, una respuesta a los imperialismos europeos rivales), el sistema ha seguido operando hasta la actualidad, si bien disminuido y en gran parte trastocado en una situación de dominación neocolonial. Esto explica la reiteración o patencia de elementos antiguos, como alianzas entre los segmentos y los polos enfrentados (polo indígena versus polo no indígena), como lo analiza Arvelo-Jiménez (2001) o la continuidad de antiguas creencias que forman parte de un acervo de recursos culturales compartidos (Butt Colson, 1985; Magaña, 1987; Civrieux, 1970; Biord Castillo, 2009). Muchos de estos recursos alternan entre estados de latencia (invisibilidad) y patencia (visibilidad), que coyunturalmente se activan. Esto pudiera interpretarse como un

rasgo estructural del sistema.

4.2.- Los pueblos caribe hablantes: una visión regional

La familia lingüística caribe, a la que pertenecen varios pueblos indígenas actuales y antiguos de Venezuela, es una de las más extendidas de las tierras bajas sudamericanas (Mason, 1950; Loukotka, 1968; Durbin, 1977; Tovar y Larrucea de Tovar, 1984; Villalón, 1987). Varios pueblos caribehablantes han tenido una participación destacada en el sistema interétnico del Orinoco, como los pemón, los kari'ñas, los ye'kuanas, los yabaranas, los wanai o mapoyos, los cumanagotos y chaimas, los akawaio, los eñe'pa o panare y los tamanacos y parecas, estos dos últimos hoy transfigurados. Vamos a referirnos a algunos casos de estos pueblos que ilustran de manera asertiva los planteamientos sobre la pertinencia de la historia sagrada y la historia profana.

4.2.1.- Los cumanagotos

Los cumanagotos, que en la actualidad se ubican en la región nororiental del país (al norte del estado Anzoátegui), probablemente formaron parte hasta los siglos XVI y XVII, cuando los españoles empiezan atribuirle distintos nombres, de una unidad mayor que podría denominarse los “caribes septentrionales”.⁸ Esta unidad debió estar integrada por subgrupos (uno de ellos serían los cumanagotos) y estos, a su vez, por bloques regionales (Biord Castillo, 2018 a).⁹

Debido a diversos motivos, entre ellos los cambios acelerados por el avance de las fronteras ideológicas durante las épocas colonial y republicana temprana (siglo XIX), los cumanagotos desenfataron su identidad étnica como parte de un largo y complejo proceso marcado por el colonialismo y la imposición de cambios sociales al punto de haber perdido la memoria del etnónimo o nombre étnico. En los últimos años han experimentado un proceso de etnogénesis o recuperación y refuerzo de su identidad, de su cultura y de su lengua, tarea esta última bastante compleja dado que se trata de una lengua extinta

y, por consiguiente, sin hablantes (Biord Castillo, 2006 a, 2012, 2016, 2018 b).

En este proceso ha sido de gran importancia el rescate de su historia sagrada mediante la recopilación de fragmentos (muchas veces en forma de “leyendas” locales relativas a lagunas, culebras, parajes sagrados, antiguos tabúes y “mitos” de origen),¹⁰ con frecuencia influidos fuertemente por el sincretismo con la cultura de la sociedad envolvente y, en especial, del cristianismo. Ejemplo de ello sería la historia de que de la iglesia colonial de Clarines (estado Anzoátegui) salen siete culebras que, a su vez, se relacionan o son la cabeza o inicio de siete lagunas circundantes, en una zona (la cuenca del Unare) fuertemente afectada por la falta de agua en los períodos de sequía o “verano”.

También ha tenido una especial significación la recuperación de la historia profana mediante el estudio de las fuentes históricas, ya sean coloniales o republicanas, y la tradición oral. En muchos casos esta se enfoca en mejoras de las condiciones de vida (construcción de carreteras y vías de acceso, lagunas artificiales, labores agropecuarias u otras actividades económicas) o en las luchas “étnicas”, por lo general asociadas a la preservación de las tierras (reconocidas por la corona española en el siglo XVIII).¹¹

En ambos casos, la participación de ancianos entrevistados por sus propios nietos o descendientes directos, como parte de tareas escolares, ha jugado un papel muy útil y valioso en sí mismo. Los ancianos recuerdan fragmentos de historias sagradas en las cuales se advierten elementos comunes al sustrato indígena de las culturas campesinas y coincidencias con historias similares de pueblos caribehablantes y guayaneses, en general. Quizá aún no se disponga de un corpus lo suficientemente amplio, pero es posible que este se pueda lograr como parte de un esfuerzo de investigación participativa que convoque a la escuela (docentes y alumnos) y a las comunidades.

En cuanto a la historia profana, la memoria oral parece

alcanzar poco más de un siglo (esto es, hasta finales del siglo XIX y principios del XX). No obstante, todavía es posible, mediante un esfuerzo coordinado entre académicos y miembros de las comunidades (docentes y ancianos, en especial), recuperar un mayor número de narraciones y testimonios. En todo caso, la historia reciente tiene un gran valor para las comunidades en una situación de transculturación acelerada, entre otras cosas, porque ayuda a afianzar la identidad. La pervivencia, aun fragmentaria, de la memoria histórica y de la identidad puede servir para demostrar la pertenencia a un pueblo indígena determinado y, mediante esta condición, el disfrute de derechos colectivos.

4.2.2.- Los kari'ñas

Los kari'ñas habitan en cuatro países: Guyana, Surinam, la Guayana Francesa y Venezuela. Aquí lo hacen principalmente en los estados Anzoátegui y Bolívar,¹² aunque también hay comunidades que se reconocen como tales en los estados Monagas y Sucre.¹³

Los kari'ñas, debido a la presencia de empresas petroleras y agroindustrias en la cercanía de sus comunidades desde la década de 1930 y a los concomitantes procesos de urbanización, han experimentado intensas y continuas presiones de cambio social que, a su vez, han ejercido fuerzas centrífugas sobre las comunidades y sus pobladores. Muchos de estos han migrado, en grupos familiares o incluso de manera individual, hacia ciudades y centros poblados cercanos a sus comunidades de origen (Schwerin, 1966; Morales Méndez, 1989).

No obstante, los kari'ñas han logrado mantener conciencia de su identidad étnica, así como el uso de su etnónimo. Algo que llama la atención es la conservación de la memoria de su historia profana reciente y, en menor medida, de su historia sagrada. Las comunidades que acusan una mayor transculturación y fenómenos incipientes de transfiguración étnica, marcados a su vez por el surgimiento de identidades genéricas, son aquellas donde más se

ha fragmentado la historia. Algunos proyectos de antropología aplicada se han dirigido, en parte, a la recuperación de la historia, tanto sagrada como profana, en especial esta última siendo que en parte ha sido recopilada mediante investigaciones etnohistóricas para los períodos más antiguos (época colonial) y de historia oral para el siglo XX.¹⁴

En contraste, la memoria de la historia profana muestra una mayor vitalidad. De allí que exista una conciencia histórica sobre la condición étnica de los kari'ñas, muchas veces desarrollada, resimbolizada o resemantizada alrededor de la lucha por las tierras, la preservación de algunas manifestaciones culturales y la aspiración de conservar el idioma como diacrítico de su identidad indígena. Ahora bien, la excesiva fragmentación y pérdida de la historia sagrada priva a los kari'ñas de una fuente importante para resignificar su cultura y sus tradiciones, es decir, para dotarlas de nuevos sentidos en una coyuntura particularmente difícil para su reproducción cultural. Indicios de estas dificultades serían el abandono progresivo de actividades de subsistencia tradicionales, la adopción de trabajos asalariados generalmente fuera de las comunidades, la migración hacia ciudades y la pérdida lingüística.

Hasta ahora la educación intercultural bilingüe, adoptada en las escuelas kari'ñas desde 1981, ha sido insuficiente para lograr un rescate sistemático, aunque parcial de la historia sagrada. Se abre, pues, un interrogante sobre la reproducción cultural de los kari'ñas a mediano plazo, aunque se cuenta con un elemento a su favor que es el contexto sociopolítico favorable para los pueblos indígenas, tras décadas de lucha por sus derechos colectivos. La visibilidad social adquirida por los kari'ñas en los diversos contextos (locales y regionales, fundamentalmente), en especial durante las dos últimas décadas, vigoriza sus luchas reivindicativas y reafirma su identidad y recursos culturales. Sin embargo, se corren dos riesgos: primero) la excesiva fragmentación de la historia, la cultura y la identidad pudiera resultar en una simplificación excesiva y trivialización de dichos

elementos; y segundo) la progresiva desetnización de la identidad kari'ña y su conversión en una identidad genérica y urbana.

4.2.3.- Los ye'kuanas

Los ye'kuanas habitan en los estados Amazonas y Bolívar.¹⁵ Si bien participaron en cadenas de intercambio con poblaciones no indígenas desde, por lo menos, el siglo XVIII y, fundamentalmente, en el siglo XIX, solo en la primera mitad del siglo XX tuvieron un contacto directo y prolongado con frentes de la sociedad envolvente, en particular los correspondientes a la explotación del caucho en las primeras dos décadas del siglo XX (Arvelo-Jiménez 2000) y más tarde con la introducción de misiones evangélicas fundamentalistas (Arvelo-Jiménez 1980).

Los misioneros evangélicos impulsaron en las comunidades donde se asentaron fuertes cambios ideológicos. Sin embargo, esos cambios no lograron desestructurar la cultura ye'kuana. En la actualidad muchos ye'kuanas han comenzado a migrar a ciudades como Puerto Ayacucho y Maripa (estado Bolívar) y a asentarse permanentemente en ellas. Este cambio de asentamiento de aldeas dispersas ubicadas en zonas selváticas a barrios pudiera, eventualmente, representar una fuerte crisis en la reproducción cultural de los ye'kuanas. Sin embargo, aún su cultura y su idioma muestran una gran fortaleza y vitalidad.

Parte de esa vitalidad se pudo corroborar en 1993 con ocasión del inicio del proceso de autodemarcación de sus tierras. Los dirigentes de las comunidades del alto Orinoco fueron apelados por las autoridades ambientales que iniciaban la elaboración de un plan de manejo del parque nacional Duida-Marahuaca, como parte de la reserva de biósfera Alto Orinoco-Casiquiare. Ambas unidades de conservación entonces estaban recién creadas.

Con el apoyo de la Asociación Otro Futuro, se convocó una asamblea de comunidades para discutir una posible alianza entre las comunidades involucradas. Con el nombre de “Esperando a Kuyujani: tierras, leyes y autodemarcación. Encuentro de

comunidades ye'kuanas del Alto Orinoco", el evento se celebró en Culebra (municipio Alto Orinoco, estado Amazonas) del 25 al 28 de agosto de agosto de 1993 (Jiménez y Perozo, 1994). Como parte de la preparación previa y para demostrar, tal cual había sido requerido por las autoridades, la fundamentación de sus derechos territoriales, un sabio ye'kuana, José Félix Turón, delegado para ello en una reunión anterior, emprendió una investigación sobre la historia sagrada referida al territorio.

El sabio Turón visitó a otros ancianos y producto de sus diálogos e intercambios, presentó una versión de la historia de Kuyujani. Posteriormente esa historia fue sistematizada y traducida al español con la ayuda de Simeón Jiménez Turón, también ye'kuana y pariente de José Félix Turón. Se trata de la historia de Kuyujani, un héroe ancestral que les entregó a los ye'kuanas las tierras ancestrales con el mandato expreso de que las conservaran sin deteriorarlas hasta su regreso en una época no señalada pero inminente (Jiménez y Perozo, 1994).

De esa manera, la historia sagrada dotó de símbolos y significados la lucha más reciente de los ye'kuanas por sus tierras. Un aspecto muy importante es que, gracias precisamente a su historia sagrada, los ye'kuanas del alto Orinoco lograron aliarse tras más de cuatro décadas de duros y hasta entonces irreconciliables enfrentamientos entre evangélicos y no evangélicos. El argumento central de esta alianza fue, precisamente, el poseer una historia sagrada común que les daba sentido como seres humanos y los hermanaba en una misma tradición, en una cultura (heredada de sus mayores y enseñada por sus ancestros) y dentro de una identidad histórica. De esa manera, la historia sagrada alimentaba y fundamentaba simbólicamente la historia profana.

Zuleima Jiménez Velázquez (Yajödeniwa, en su nombre indígena), ye'kuana nativa de La Esmeralda (estado Amazonas), como parte de su trabajo de grado para optar al título de antropólogo en la Universidad Central de Venezuela, recopiló valiosos materiales sobre el pasado, tanto ancestral como reciente,

de su comunidad de origen. Por ejemplo, recabó interesantes narraciones sobre la historia sagrada del Duida, a cuyos pies se alza La Esmeralda. Cada pico, cada accidente, del gran tepuy constituye el referente de una historia sagrada: la “casa” de un héroe ancestral (Jiménez Velázquez, 2015). Con ello se evidencia que el paisaje no es un mero entorno físico sino un espacio cultural e históricamente construido: un paisaje cultural.

No obstante, la desenfrenada y creciente actividad minera que ha ocurrido en los últimos años ha afectado considerablemente a las comunidades ye’kuanas, tanto de Amazonas como de Bolívar. Se ha causado daños ambientales, sociales y sanitarios de gran envergadura.

4.2.4.- Los pemón

El caso de los pemón,¹⁶ con sus tres subgrupos principales (arekunas, kamarakotos y taurepanes, además de los akawaio y makushí, con los que guardan estrechas afinidades culturales y lingüísticas), resulta en extremo interesante. Habitan la porción sudeste del estado Bolívar y, principalmente, la altiplanicie conocida como Gran Sabana, tierra de grandes tepuyes, ríos y saltos de agua. A principios de la década de 1970, se construyó la carretera que comunica Tumeremo y El Dorado, últimos pueblos entonces enlazados por vía terrestre con Ciudad Bolívar (la capital del estado Bolívar), con Santa Elena de Uairén y esta, ya en la frontera con Brasil, con las ciudades de Boa Vista y Manaus, capitales de los estados brasileños de Roraima y Amazonas, respectivamente. Hasta entonces los pemón prácticamente no tenían comunicación con el resto del país sino por agua, vía aérea o mediante largas expediciones a pie.

A pesar de que, a lo largo de su historia reciente, desde finales del siglo XIX, estuvieron en contacto con misioneros de diversas denominaciones e iglesias cristianas, provenientes tanto de la aún Guayana Británica (hoy Guyana), Brasil y Venezuela, y de exploradores y mineros de los tres países, la mayor parte

de los contactos de los pemón eran con otros pueblos indígenas guayaneses. Con la instalación de las misiones capuchinas en la Gran Sabana, a principios de la década de 1930, y la fundación de San Elena de Uairén como población no indígena, los pemón vieron acrecentarse sus contactos con los distintos frentes de la sociedad envolvente y experimentaron de manera más directa el influjo del avance de las fronteras ideológicas. Esto se aceleró con el turismo, primero hacia la laguna de Canaima, y luego hacia toda la Gran Sabana, tras la conclusión de la carretera en 1973. Inicialmente se trasladaron dos pueblos pemón a orillas de esta (San Rafael de Camoirán, cerca de los raudales del mismo nombre, y San Francisco de Yuruaní, o Kumaracapai), más el poblado interétnico de San Ignacio de Yuruaní y la misión de Santa Teresita de Kavanayén que quedó conectada por vía terrestre con la carretera principal, hoy totalmente asfaltada, desde Tumeremo hasta la frontera e, incluso, también dentro de territorio brasileño.

Adicionalmente otros dos fenómenos generaron cambios sociales y de asentamiento, como la invasión de la reserva forestal de Imataca en las márgenes del tramo carretero entre El Dorado y el Km. 88 y la minería (Cousins, 1991).

Los pemón han conservado amplios márgenes de cultura propia como se evidencia, por ejemplo, en el manual pedagógico elaborado por los docentes pemón (Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, 2001). Adicionalmente, cuentan con una extensa recopilación de sus historias sagradas, efectuadas por fray Cesáreo de Armellada (1964, 1973 a, 1973 b), misionero capuchino que vivió largos años en la Gran Sabana, aprendió el idioma pemón con gran perfección y dedicó su vida a la divulgación de la cultura y, sobre todo, de la literatura en ese idioma.

Los pemón, gracias a su fortaleza cultural y a las obras de recopilación de su historia sagrada y, en menor medida profana, así como al alto número de indígenas pemón que cuentan con formación y capacitación en distintas áreas académicas, están en

capacidad de diseñar, apoyar y ejecutar estrategias encaminadas a la preservación de su cultura propia como quizá no lo esté ningún otro pueblo indígena de la Guayana.

4.2.5.- Otros pueblos caribe hablantes de la Guayana venezolana

El caso de los mapoyos o wanais es significativo. Habitantes de la porción noroeste del estado Bolívar, en un área de mucha influencia y presencia no indígena, debieron enfrentar desde el siglo XVI el avance de distintos frentes de las fronteras de la sociedad envolvente, tanto en la época colonial como republicana: conquistadores y soldados, misioneros, funcionarios coloniales, comerciantes, colonos, mineros...

Ya a mediados de la década de 1970, cuando se tienen los reportes etnográficos más recientes sobre los mapoyos, estos se encontraban en una fase avanzada de transculturación, transfiguración étnica y desetnización (Henley, 1975). Se hubiera podido afirmar que un futuro sombrío aguardaba a este pueblo indígena en materia de su cultura e identidad. Sin embargo, gracias al fuerte arraigo de los mapoyos a su tierra y a la memoria de fragmentos de sus historias sagrada y profana, los mapoyos lograron mantener su producción cultural. Gracias al aporte de diversos estudiosos, en las áreas de la arqueología prehispánica, la arqueología colonial, la historia y la lingüística, los mapoyo obtuvieron varios logros: revisibilizarse socialmente, reducir y quizá detener el proceso de desindianización, adquirir herramientas antropológicas de gran utilidad para el rescate y revitalización de su cultura y sistematizar gran cantidad de conocimientos lo que les permitirá resignificar su identidad y reapropiarse de recursos propios o ajenos. Con estos logros, aunque no se trate de un proceso automático sino que requiera de una agencia sostenida de los propios indígenas, no condenan, sin embargo, ni su identidad ni su cultura a la desaparición. Obviamente se trata de un proceso bastante reciente, pero existen buenas perspectivas.

Otro caso de recuperación de su identidad, cultura y lengua es el de los yabaranas del estado Amazonas, que, no obstante, se han mezclado mucho con otros pueblos indígenas (especialmente ye' kuanas, wótujaas o piaroas y jivis o guajibos), siguiendo viejos patrones estructurales del antiguo sistema interétnico regional del Orinoco.

5.- DISCUSIÓN

Los casos descritos muestran la relevancia de la historia sagrada y de la profana como fuentes para darle sentido y significado o para simbolizar, resimbolizar o resemantizar, según el caso, la producción cultural de los miembros de un grupo étnico en situación de cambio social acelerado o de pérdida o erosión cultural y lingüística significativas. El desgaste de la capacidad de dar sentido y significado cultural generalmente está asociado a tres fenómenos correlacionados:

(1) el avance de las fronteras ideológicas de la sociedad envolvente que termina por desestructurar la cultura y la praxis social de las sociedades subalternas o “minorizadas” (esto debe entenderse tanto física como cultural y lingüísticamente), con lo cual se genera vergüenza étnica, cultural y lingüística y se condena a la obsolescencia una identidad étnica, una cultura y un idioma subalternos o “minorizados”;

(2) la progresiva, y a veces acelerada o drástica, reducción del ámbito de la cultura propia (conformado por recursos culturales que el grupo es capaz de producir y reproducir y sobre los cuales puede tomar decisiones libremente);¹⁷ y

(3) la transfiguración étnica que implica el surgimiento de identidades genéricas, la desetnización y, finalmente, la desindianización y la constitución de otras identidades. Aunque parecerían procesos similares, pueden entenderse como distintos momentos, no necesariamente sucesivos ni inevitables, de ese fenómeno más amplio que es la transfiguración étnica: de una

situación de plena vigencia y aceptación de una identidad étnica determinada, se pasaría a otro de una identidad genérica.¹⁸ Otro momento sería la desetnización, generalmente contemporáneo con el anterior, que, entre otras manifestaciones, implica la pérdida de la memoria étnica (pertenencia a un pueblo indígena) y la fragmentación de la historia, tanto sagrada como profana, así como de la memoria y conciencia de estas últimas. El resultado final es la desindianización. Cuando esto, finalmente, llega a ocurrir la población ha perdido por completo o en un grado sustancial y, por tanto, significativo su memoria y conciencia, tanto histórica como étnica. Emergen, entonces, otras identidades, que pueden ser nominadas o no. Entre estas identidades cabría mencionar las de “campesinos” o “gente pobre”, o aquellas relacionadas con la comunidad de origen o habitación (si fuera el caso: los habitantes de...), ya sea rural o urbana, pero sin el marcador étnico explícito, aunque sí lo puede tener de clase como vemos o incluso fenotípico o “racial” (en el caso de América Latina, cholos, negros, pardos, mulatos, mestizos, morenos...).

Dado que la identidad es un producto histórico y está sometida a condicionantes sociales coyunturales (Biord Castillo, 2012), estos procesos de transfiguración étnica no son irreversibles o no lo son, al menos, completamente. Entre los descritos, dos casos que ilustran este último aserto son el de los mapoyos o wanais y el de los cumanagotos. Ambos parecerían casos extremos de pérdida cultural y transfiguración étnica, pero han dado lugar a fenómenos de etnogénesis que vendrían a ser contrarios a una desindianización, incluida la desetnización. En ambos, así como también en los otros discutidos, el papel de la historia (sagrada y profana) ha jugado un papel importante no solo como elemento dinamizador de la cultura, sino como recurso de reactualización o precipitante de patencia de los significados más profundos, ocultos y casi arquetipales de una cultura, o verdadero manantial de significados y símbolos.

Las dos formas de historia en los casos extremos que

presentamos se complementaron y contribuyeron a consolidar tanto la memoria y la conciencia histórica como la memoria y la conciencia étnicas. Incluso, en el caso de la alianza de los ye'kuanas del alto Orinoco, tras discutir y (re)analizar la historia de Kuyujani, se observa esta fuerza transformadora de la historia.

Sin ánimo de reificar estos fenómenos intangibles y difícilmente mensurables, la actualización o recuperación de la historia, sagrada o profana, puede impulsar y dotar de nuevas fuerzas a un proceso étnico en un momento que pudiera ser descrito como de estancamiento histórico o coyuntural. La cultura propia y, en especial, la historia sagrada y la profana funcionan como grandes repositorios de símbolos y sentidos. De la sagrada se pueden extraer arquetipos y significados generalmente latentes. De la historia profana, en cambio, se pueden aprehender, puestos en escenas, es decir de manera patente, valores y significantes que remiten a los sentidos profundos de la historia sagrada, como, por ejemplo, cuando se analizan los valores y cualidades de un héroe o de una acción, estrategia o suceso histórico. Esos sentidos aprehendidos de casos reales remiten a la época fundacional, fuera del tiempo y de la historia empíricamente entendida, cuando se fundó, se creó o cristalizó una cultura.

6.- CONCLUSIONES

El contexto internacional actual está caracterizado, entre otros rasgos, por la imposición de modelos socioeconómicos no sostenibles que implican continuas agresiones al medioambiente y un consecuente y acelerado cambio climático, así como, también, lo está por la contraposición de dos fuerzas antagónicas representadas por la Globalización y la Particularización, o emergencia de lo local, lo regional, lo étnico. Muchos pueblos del mundo, y en especial aquellos que constituyen minorías o que han sido minorizados como efecto de los procesos coloniales, los pueblos que colectivamente pueden considerarse subalternos, como los pueblos indígenas de América Latina, en esta coyuntura

deben fortalecerse como entidades socioculturales portadoras de una identidad étnica.

En este sentido, una acción urgente e indelegable es la recuperación y el fortalecimiento de su memoria histórica y de su conciencia histórica, tanto en el sentido sagrado como en el profano. Ambas cuestiones, memoria y conciencia histórica, a su vez, impulsarán otras tres acciones igualmente importantes: (i) la conservación de la cultura y los conocimientos tradicionales, en especial aquellos saberes y haceres asociados a la biodiversidad; (ii) el fortalecimiento y recuperación, según el caso, de los idiomas ancestrales; y (iii) la conservación o recuperación, según el caso, de las tierras ancestrales o, al menos, tradicionales.

Estas tres acciones se pueden impulsar y fundamentar en la conservación y recuperación de su historia, tanto sagrada como profana. En este proceso, siguiendo la apelación formulada por el grupo de Barbados en 1971, el futuro propio de los pueblos indígenas depende, en gran parte, de su memoria y de su conciencia históricas.

Las misiones católicas, en un nuevo contexto postconciliar y de redefinición de su papel a la luz del concepto de inculturación del Evangelio y del mensaje cristiano, y los antropólogos e indigenistas, en una actitud de apoyo a las poblaciones que estudian, pueden colaborar activamente y establecer una alianza en pro de los pueblos indígenas para neutralizar los procesos erosivos de las culturas e identidades de los pueblos indígenas latinoamericanos.

La conservación de la diversidad sociocultural y lingüística es de tanta importancia como la preservación de la biodiversidad, y a la vez una garantía para esta última, y para que la Globalización no sea un modelo de dominación de grandes potencias e intereses transnacionales sino una verdadera universalización de pueblos, culturas, idiomas, tradiciones y visiones del mundo.

NOTAS

- 1 La primera versión de este ensayo fue elaborada como documento de trabajo para el curso “Valor antropológico de la misión”. organizado por la Escuela de Pastoral Indígena y Procesos Comunitarios, el Consejo Misionero Nacional, la Asociación Venezolana de Educación Católica, la comunidad indígena pemón de Urimán y la congregación de las Hermanas del Divino Maestro. V NIVEL. Dictado en Urimán, Municipio Gran Sabana, estado Bolívar, entre el 30 de junio y el 04 de julio de 2014.
- 2 Son muy importantes los sueños o ensueños individuales o colectivos, porque aunque representan situaciones ideales, inalcanzable, utópicas, alimentan el accionar empírico y la formulación de proyectos realizables.
- 3 Caracterizar de “desideologizado” a una determinada cuestión resulta una tarea nada fácil. Los bandos en pugnas se acusarán mutuamente de manipulación o “ideologización” y la posición propia como carente de ella o cándidamente “desideologizada. Aquí, usamos el calificativo para referirnos a un conocimiento deslastrado de una falsa conciencia sobre la historia; esto es, sin premisas que lo preconstituyan o lo subordinen de forma tendenciosa, arbitraria y manipulada a un proyecto o a una intencionalidad excluyente.
- 4 Se trata de una inmensa isla continental delimitada por el océano Atlántico y los ríos Orinoco, Casiquiare, Negro y Amazonas, región megadiversa tanto en lo biológico como en lo sociocultural y lingüístico, locus ancestral de muchas sociedades amerindias de las tierras bajas sudamericanas y de un horizonte civilizatorio no siempre valorado como tal en virtud de sus diferencias con otros del continente americano (generalmente por la inexistencia de sociedades estratificadas y el legado de manifestaciones arquitectónicas conservadas como las de Mesoamérica y los Andes, aunque no por ello se pueda

- asumir acriticamente del todo inexistentes).
- 5 Dividida actualmente entre Venezuela, Brasil, Guayana, Surinam y la Unión Europea (mediante la provincia ultramarina de Francia constituida por la Guayana Francesa).
 - 6 Ver los planteamientos sobre historia regresiva de Wachtel (2001).
 - 7 Un interesante caso de memoria histórica pude documentarlo al recoger un testimonio de historia oral sobre las armas de fuego de los antiguos kari'ñas (Amodio et al., 1991). Estas, aunque el informante pudo recordar el hecho mas no su origen, provenían de las alianzas antihispánicas de los kari'ñas con los holandeses.
 - 8 Sobre los cumanagotos ver el extenso trabajo de Civrieux (1980).
 - 9 Se trata de un tema que aún requiere de mayor profundización mediante estudios históricos y etnohistóricos.
 - 10 Las comillas indican que los términos “leyenda” y “mito” no se usan en sentido peyorativo, sino más bien descriptivo, especialmente porque se trata de fragmentos de un corpus mayor que sería la historia sagrada de los cumanagotos.
 - 11 Ver los trabajos de Pérez Ramírez (1946), Laserna Gaitán (1993), Morales Méndez (2012), Amodio (2005) y Biord Castillo (2006).
 - 12 Para una síntesis etnográfica actualizada de los kari'ñas en Venezuela véanse los trabajos de Biord y Mosonyi (2001) y Biord Castillo (2007, 2018 c).
 - 13 Originalmente fueron misiones con poblaciones de diversos grupos étnicos mayoritariamente caribe hablantes.
 - 14 Ver los trabajos de Biord-Castillo et al. (1989); Biord y Amodio (s/f); y Amodio et al. (1991).
 - 15 Para una síntesis etnográfica de los ye'kuanas ver los trabajos de Arvelo-Jiménez (1974, 1990).
 - 16 Para una etnografía de los pemón véanse los trabajos de Thomas (1982, 1983).
 - 17 Ver al respecto la teorización de Bonfil Batalla (1987).
 - 18 Esta identidad pudiera denominarse, en el caso de los amerindios, genérica (indio genérico o “indio” e incluso “indígena”,

simplemente).

7.- REFERENCIAS

- AMODIO, Emanuele. (1991). Relaciones interétnicas en el Caribe indígena. Una reconstrucción a partir de los primeros testimonios europeos. *Revista de Indias* 51 (193): 571-606.
- AMODIO, Emanuele. 2005. La tierra de los caribes. Creación y transformación de los resguardos indígenas en el Oriente de Venezuela. 1750-1850. Caracas: Dirección de Coordinación de Extensión, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela (Cuadernos Codex, 29).
- AMODIO, Emanuele; BIORID, Horacio; ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly y Filadelfo MORALES-MÉNDEZ. (1991). La situación actual de los kari'ñas. Diagnóstico y entrevistas. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas y Movimiento Laicos para América Latina.
- ARELLANO, Fernando. (1986). Una introducción a la Venezuela prehispánica. Culturas de las naciones indígenas venezolanas. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- ARMELLADA, Cesáreo de. (1964). Tauron panton. Cuentos y leyendas de los indios pemón. {Gran Sabana, Estado Bolívar, Venezuela}. Caracas: Dirección de Cultura y Bellas Artes, Ministerio de Educación (Biblioteca Venezolana de Cultura).
- ARMELLADA, Cesáreo de. (1973 a). Taurón pantón II: así dice el cuento. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Estudios Indígenas (Serie lenguas indígenas de Venezuela, 1).
- ARMELLADA, Cesáreo de. (1973 b). Pemonton taremurú. (Los tarén de los indios pemón). Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Lenguas Indígenas (Serie Lengua Indígenas de Venezuela, 2) [En la portada figura como subtítulo (Invocaciones mágicas de los indios pemón)].
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. (1974). Relaciones Políticas en una

- sociedad tribal: estudio de los ye'kuanas, indígenas del Amazonas venezolano. México: Instituto Indigenista Interamericano (Sección de Investigaciones Antropológicas, Ediciones Especiales, 68).
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. (1980). "Una perspectiva analítica: la antropología en el caso Nuevas Tribus" (manuscrito).
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. (1984). "Papel de algunos pueblos de lengua caribe en el sistema de interdependencia regional del Orinoco". Ponencia presentada en el Simposio "La esfera de inter-acción de la Cuenca del Orinoco", organizado por la Asociación Venezolana de Arqueología. XXXIV Convención Anual de la Asociación Venezolana para el Avance de la Ciencia. Cumaná (Edo. Sucre), noviembre.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. (1990). Organización social, control social y resolución de conflictos. Bases para la formulación y codificación del derecho consuetudinario ye'kuana. En Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (compiladores.): Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina (pp. 95-115). México: Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. (2000). Three crises in the history of ye'kuana culture continuity. *Ethnohistory* 47 (3-4): [731]-746.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. (2001). "Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raíces organizacionales en el sistema de interdependencia regional del Orinoco". *Série Antropologia*, 309. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly y Horacio BIOD. (1994). The impact of conquest on contemporary indigenous peoples of the Guiana Shield: the system of Orinoco regional interdependence". En Anna Roosevelt (ed.): *Amazonian Indians from prehistory to the present anthropological perspectives* (pp. 55-78). Tucson/London: The University of Arizona Press.

- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly; MORALES MÉNDEZ, F[iladelfo]. y Horacio BIORID CASTILLO. (1989). Repensando la historia del Orinoco. *Revista de Antropología (Universidad de Los Andes, Bogotá)* 5 (1-2): 153-174.
- BARABAS, Alicia y Miguel A. BARTOLOMÉ. (1992). Mitos e historias. *Hacia la recuperación de la identidad cultural. Arinsana* N° 14: 5-19.
- BIORID-CASTILLO, Horacio. (1985). El contexto multilingüe del sistema de interdependencia regional del Orinoco. *Antropológica (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas)* Nos 63-64: 83-101.
- BIORID, Horacio. (1994). Del mundo indígena al mundo criollo y del mundo criollo al mundo indígena. El antropólogo como comunicador o el trabajo de los antropólogos al servicio de los pueblos indígenas. En Simeón Jiménez y Abel Perozo (eds.): *Esperando a Kuyujani: tierras, leyes y autodemarcación. Encuentro de comunidades ye'kuanas del Alto Orinoco* (pp. 77-86). San Pedro de los Altos: Asociación Otro Futuro, Fundación Gaia, I[nstituto] Venezolano de I[nvestigaciones] C[ientíficas] (Biblioteca de Antropología, La Cotidianidad Pluricultural de Venezuela, N° 1).
- BIORID, Horacio. (2005). Niebla en las sierras: los aborígenes de la región centro-norte de Venezuela. 1550-1625. Caracas: Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 258).
- BIORID CASTILLO, Horacio. (2006 a). Dinámicas étnicas y demarcación de territorios indígenas en el Nororiente de Venezuela. *Antropológica (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación la Salle de Ciencias Naturales, Caracas)* Nos 105-106: 131-160.
- BIORID CASTILLO, Horacio. (2006 b). Sistemas interétnicos regionales: el Orinoco y la costa noreste de la actual Venezuela

- en los siglos XVI, XVII y XVIII. En Niria Suárez (ed.): Diálogos culturales. Historia, educación, lengua, religión, interculturalidad (pp. 85 -118). Mérida (Venezuela): Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Técnico de la Universidad de los Andes- Archivo Arquidiocesano de Mérida - Grupo de Investigación y Estudios Culturales de América Latina (Serie Cuadernos del GIECAL, No 2).
- BIORD CASTILLO, Horacio. (2007). Los kari'ña. En Germán Freire y Aimé Tillet (eds.): Salud Indígena en Venezuela (pp. [75]-139). Caracas: Ministerio de Salud, vol. 2.
- BIORD CASTILLO, Horacio. (2009). Agua, mujeres y culebras. Relatos indígenas y campesinos. Boletín de la Academia Venezolana de la Lengua (Caracas) N° 202: 93-109.
- BIORD CASTILLO, Horacio. (2011). Del río al mar: sistemas interétnicos del Orinoco y la costa caribe en la época colonial. Revista Nacional de Cultura (Caracas) N° 338 (tomo 1): 44-57.
- BIORD CASTILLO, Horacio. (2012). Ser indios otra vez. Exordio a los procesos de etnogénesis en Venezuela. Presente y Pasado (revista de historia de la Universidad de los Andes, Mérida, estado Mérida) 34: 11-40.
- BIORD CASTILLO, Horacio. (2016). La tenue diversidad. Construcción y reconstrucción de una identidad: los cumanagotos del Nororiente de Venezuela. Revista Ontosemiótica (Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias (LISYL) Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela) N° 6: 95-106.
- BIORD CASTILLO, Horacio. (2018 a). Indios herbolarios y guerreros: Los aborígenes de la región centro-norte de Venezuela en la segunda mitad del siglo XVI. Boletín de la Academia de Historia del Estado Carabobo (Valencia, estado Carabobo) N° 18: 6-18.
- BIORD CASTILLO, Horacio. (2018 b). El (re) aprendizaje de una lengua extinta: Etnogénesis entre los cumanagotos del Nororiente de Venezuela. Antropología Americana (México, México) 3 (6): 35-55. (<https://www.revistasiphg.org/index.php/anam/article/view/129>).

- BIORD CASTILLO, Horacio. (2018 c). Los kari'ña. En Miguel Ángel Perera y Pedro Rivas: Los aborígenes de Venezuela (pp. [211]-283). Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales; Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas; Total y PNUD (Monografías N° 52, Los Aborígenes de Venezuela 5, Etnología Contemporánea III)).
- BIORD, Horacio y Lilliam ARVELO. (2007). Conexiones interétnicas entre el Orinoco y el Mar Caribe en el siglo XVI: la región centro-norte de Venezuela. En Lino Meneses Pacheco, Gladys Gordones Rojas y Jacqueline Clarac de Briceño (eds.): *Lecturas antropológicas de Venezuela* (pp. 239-245). Mérida: Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez, Universidad de los Andes, Consejo Nacional de la Cultura, (edición digital).
- BIORD, Horacio y Emanuele AMODIO. (s/f). Los kari'ñas. Caracas: Laboratorio Educativo (Biblioteca de Trabajo, 68; Colección Indígenas de Venezuela, 7).
- BIORD-CASTILLO, Horacio; AMODIO, Emanuel y Filadelfo MORALES MÉNDEZ. (1989). *Historia de los kari'ñas. Período colonial*. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas y Movimiento Laici per America Latina.
- BIORD, Horacio y Jorge MOSONYI. (2001). *Kari'ñas. Caribes ante el siglo XXI*. Caracas: Operadora Cerro Negro.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. (1987). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Papeles de la Casa Chata (México)* N° 3: 23-43.
- BOOMERT, Arie. (2000). *Trinidad, Tobago and the Lower Orinoco Interaction Sphere. An archaeological/ethnohistorical study*. Alkmaar, Países Bajos: Cairi Publications.
- BUTT COLSON, Audrey. (1985). Routes of knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima area of the Guiana Highlands. *Antropológica (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas)* Nos 63-64: 103-149.

- CAULÍN, Antonio. (1966) [1779]. Historia de la Nueva Andalucía. 2 vols. Caracas: Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, I: 81; II: 82).
- CIVRIEUX, Marc de. (1970). Watunna. Mitología maquiritare. Caracas: Monte Ávila Editores (Colección Temas Venezolanos).
- CIVRIEUX, Marc de. (1980). Los cumanagoto y sus vecinos. En Walter Coppens (ed. general): Los aborígenes de Venezuela (pp. 27-239). Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología (Monografía N° 26), tomo I.
- COPPENS, Walter. (1972). Las relaciones comerciales de los yekuanas del Caura-Paragua. Antropológica (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas) N° 30: 28-59.
- COUSINS, Andrew Leonard. (1991). "La frontera étnica pemón y el impacto socioeconómico de la minería de oro". Trabajo de grado de Maestría en Antropología. Centro de Estudios Avanzados. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Caracas.
- DREYFUS, Simone. (1983-1984). Historical and political anthropological inter-connections: the multilingual indigenous polity of the "Carib" Islands and Mainland from the 16th to the 18th century". Antropológica (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas) Nos 59-62: 39-55.
- DURBIN, Marshall. (1977). A survey of the Carib language family. En Ellen B. Basso (ed.): Carib-speaking Indians, culture, society and language (pp. 23-38). Tucson: University of Arizona Press (Anthropological Papers of the University of Arizona Press, 28).
- ELIADE, Mircea. (1981). Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado. Madrid: Cristiandad (Academia Christiana, 13).
- GASSON, Rafael. 2000. Quirípas and mostacillas: the evolution of shell

- beads as a medium of exchange in Northern South America. *Ethnohistory* 47 (3-4): [581]-609.
- GILIJ, Felipe Salvador (1955) [1784]. *Ensayo de historia americana o sea historia natural, civil y sacra de los reinos y de las provincias españolas de Tierra Firme en la América Meridional. Estado presente de la Tierra Firme*. 1 vol. [correspondiente al cuarto de la edición original de la obra]. Bogotá: Biblioteca de Historia Nacional (87).
- GILIJ, Felipe Salvador (1965) [1780-1784]. *Ensayo de historia americana o sea historia natural, civil y sacra de los reinos y de las provincias españolas de Tierra Firme en la América Meridional*. 3 vols. [correspondientes a los tres primeros de la edición original de la obra]. Caracas: Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, I: 71; II: 72; III: 73).
- GONZÁLEZ TARBES, María de la Guía. (1986). "Ocupación y uso de la tierra y relaciones interétnicas: los guajibos de los llanos del Meta (siglos XVI-XVIII)". Trabajo de grado de Maestría en Antropología. Centro de Estudios Avanzados. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Caracas.
- GRÜNBERG, George (coord.). (1972). *La situación del indígena en América del Sur. (Aportes al estudio de la fricción interétnica en los indios no-andinos)*. Montevideo: Tierra Nueva (Biblioteca Científica).
- GUMILLA, José. (1963) [1741]. *El Orinoco ilustrado y defendido*. Caracas: Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 68).
- GUSS, David. M. (1982). The encantados: Venezuela's invisible kingdom. *Journal of Latin American Lore* 8 (2): 232-272.
- HENLEY, Paul. (1975). Wanai: aspectos del pasado y del presente del grupo indígena mapoyo. *Antropológica (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de*

- Ciencias Naturales, Caracas) N° 42: 29-55.
- HUMBOLDT, Alexander de y Aimé BONPLAND. (1941-1942) [1799-1804]. Viaje a las regiones equinociales del nuevo continente hecho en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 y 1804. Caracas: Escuela Técnica Industrial, Talleres de Artes Gráficas.
- JIMÉNEZ, Simeón y Abel PEROZO. (eds.). (1994). Esperando a Kuyujani: tierras, leyes y autodemarcación. Encuentro de comunidades ye'kuanas del Alto Orinoco. San Pedro de los Altos: Asociación Otro Futuro, Gaia, IVIC (Biblioteca de Antropología: La Cotidianidad Pluricultural de Venezuela, N° 1).
- JIMÉNEZ VELÁZQUEZ, Zuleima. (2015). “Kudadañano/La Esmeralda, municipio Alto Orinoco, estado Amazonas: de aldea ye'kuana a conglomerado multiétnico. Una reconstrucción histórica”. Trabajo de grado para optar al título de Antropólogo. Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- JUNG, C[arlos]. G[ustavo]. (1968) [1936]. Wotan. En C. G. Jung: Consideraciones sobre la historia actual (pp. 15-39). Madrid: Guadarrama (Colección Punto Omega, 14).
- LASERNA GAITÁN, Antonio Ignacio. (1993). Tierra, gobierno local y actividad misionera en la comunidad indígena del Oriente venezolano: la Visita a la Provincia de Cumaná de don Luis de Chávez y Mendoza (1783-184). Caracas: Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 219).
- LEWIS, Bernard. (1984). La historia. Recordada, rescatada, inventada. México: Fondo de Cultura Económica (Breviarios, 282).
- LOUKOTKA, Čestmir. (1968) [1935]. Classification of South American Indian languages. Los Angeles: University of California, Latin American Center (Reference Series, Vol. 7).
- MAGAÑA, Edmundo. (1987). Contribuciones al estudio de la mitología y astronomía de los indios de las Guayanas. Ámsterdam, Países Bajos: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos

- (Latin American Studies, 35).
- MANSUTTI RODRÍGUEZ, Alexander. (1986). Hierro, barro cocido, curare y cerbatanas: el comercio intra e interétnico entre los Uwotjuja. *Antropológica (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas)* N° 65: 3-75.
- MASON, J. Alden. (1950). The languages of South American indians. En *Handbook of South American Indians*. Vol. 6. [Julian H. Steward, ed.]. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143: 157-317.
- MELIÀ, Batomeu. (1980). La misión actual en situaciones de neocolonialismo. *Sic (Revista del Centro Gumilla, Caracas)* N° 423: 122-123.
- MICHELENA Y ROJAS, Francisco. (1989) [1867]. Exploración oficial... Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (Colección Monumenta Amazónica, Serie C, Agentes Gubernamentales, 1).
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTES. Dirección General de Asuntos Indígenas. 2001. Guía pedagógica pemón para la educación intercultural bilingüe. Caracas: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, Corporación Venezolana de Guayana y Electrificación del Caroní, C. A.
- MORALES[-MÉNDEZ], Filadelfo] y Nelly ARVELO-JIMÉNEZ. (1981). Hacia un modelo de estructura social caribe. *América Indígena* 41 (4): 603-626.
- MORALES MÉNDEZ, Filadelfo. (1989). Del morichal a la sabana. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Escuela de Antropología y Sociología.
- MORALES M., Filadelfo. (2012). Los kari'ña de Aguasay: de la resistencia armada a la resistencia jurídica. Maracay: Mundo Gráfico.
- MOREY, Nancy K. C. (1975). "Ethnohistory of Colombian and Venezuelan Llanos". Tesis doctoral. Universidad de Utah. Ann

- Arbor: University Microfilms International. (mimeo).
- MOREY, Nancy C. (1976). Ethnohistorical evidence for cultural complexity in the Western Llanos of Venezuela and the Eastern Llanos of Colombia. *Antropológica* (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas) No 45: 41-69.
- MOREY, Robert V. y Nancy C. MOREY. (1975). Relaciones comerciales en el pasado en los llanos de Colombia y Venezuela. *Montalbán* (Revista de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas) N° 4: 533-564.
- PANDIAN, J. (1985). *Anthropology and the western tradition: toward an authentic anthropology*. Prospect Heights, Estados Unidos de América: Waveland Press.
- PELLEPRAT, Pierre. (1965) [1655]. *Relato de las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en las islas, y en Tierra Firme de América Meridional*. Caracas: Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 77).
- PÉREZ RAMÍREZ, César (comp.). (1946). *Documentos para la historia colonial de Venezuela. Mensura y descripción de los pueblos de indios situados en las provincias de Nueva Andalucía y Nueva Barcelona realizadas por orden del Rey don Carlos Tercero por el oidor decano de la Real Audiencia de Santo Domingo don Luis de Chávez y Mendoza. 1782-1784*. Caracas: Crisol (Publicaciones de la Comisión Preparatoria de la IV Asamblea General del Instituto Panamericano de Geografía e Historia).
- PREISWERK, Roy y Dominique PERROT. (1979). *Etnocentrismo e historia (América indígena, Africa y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental)*. México: Nueva Imagen (Serie Interétnica).
- RIBEIRO, Darcy. (1971). *Fronteras indígenas de la civilización*. México: Siglo XXI (Antropología y Lingüística).
- RIBEIRO, Darcy. (1973). *El proceso civilizatorio. Etapas de la evolución socio-cultural*. Caracas: Universidad Central de

- Venezuela (Ediciones de la Biblioteca, Colección Temas, 36).
- RIBEIRO, Darcy y Mercio GOMES. (1995). Etnicidad y civilización. En Alicia Barabas, Miguel Bartolomé y Salomón Nahmad (eds): Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina. Grupo de Barbados (pp. [29]-53). Quito: Abya- Yala (Biblioteca Abya-Yala, N° 27).
- RIVERO, Juan. (1956) [escrito hacia 1733]. Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones (Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 23).
- RUIZ BLANCO, Matías. (1965) [1690]. “Conversión de Píritu”. En Matías Ruiz Blanco y Ramón Bueno: Conversión de Píritu y Tratado histórico (pp. 1-94). Caracas: Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 78).
- SCOTTO DOMÍNGUEZ, Ítala. (1991). Los cuchillos de la ausencia: aproximación a la psicología del desarraigo. Caracas: CEVIAP-KSK Editores.
- SCHWERIN, Karl H. (1966). Oil and steel. Processes of karinya culture change in response to industrial development. Los Angeles: University of California, Latin American Center (Latin American Studies, Volume 4).
- STRAUSS K, Rafael A. (1992). El tiempo prehispánico de Venezuela. Caracas: Fundación Mendoza.
- TARBLE, Kay. (1985). Un nuevo modelo de expansión caribe para la época prehispánica. Antropológica (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas) Nos 63-65: 45-81.
- THOMAS, David J. (1972). The indigenous trade system of South East Estado Bolívar, Venezuela. Antropológica (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas) N° 33: 3-37.
- THOMAS, David John. (1982). Order without government. The society of the Pemon Indians of Venezuela. Urbana, Estados Unidos

- de América: University of Illinois Press (Illinois Studies in Anthropology, N° 13).
- THOMAS, David. J. (1983). Los pemón. En Walter Coppens (ed. gral.): Los aborígenes de Venezuela. Vol. II: Etnología contemporánea I (editores. Roberto Lizarralde y Haydée Seijas) (pp. [303]- 379). Caracas: Fundación la Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología (Monografía N° 29).
- TOVAR, Antonio y Consuelo LARRUCEA de TOVAR. (1984). Catálogo de las lenguas de América del Sur, con clasificaciones, indicaciones tipológicas, bibliografía y mapas. Madrid: Gredos (2ª ed. refundida).
- VIDAL ONTIVERO, Silvia Margarita. (1987). "El modelo del proceso migratorio pre-hispánico de los piapoco: hipótesis y evidencias". Trabajo de Maestría en Antropología. Centro de Estudios Avanzados. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Caracas.
- VIDAL ONTIVERO, Silvia Margarita. (1993). "Reconstrucción de los procesos de etnogénesis y de reproducción social entre los baré de Río Negro (siglo XVI-XVIII)". Tesis de doctorado en antropología. Centro de Estudios Avanzados. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Caracas.
- VIDAL, Silvia M. (2002). Kuwé Duwákalumi: the Arawakan sacred routes of migration, trade, and resistance. *Ethnohistory* 47 (3-4): [635]-667.
- VILLALÓN, María Eugenia. (1987). Una clasificación tridimensional de lenguas caribes. *Antropológica* (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas) 68: 23-47.
- WACHTEL, Nathan. (2001). El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva. México: Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México (Fideicomiso Historia de las Américas, Sección de Obras de Historia, Serie Ensayos).
- WHITEHEAD, Neil L. (1988). Lords of the tiger spirit. A history of

the Caribs in Colonial Venezuela and Guyana. 1498-1820. Dordrecht/Providence, Países Bajos: Foris Publications (Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Caribbean Series, 10).

WOLF, Eric R. (1987). Europa y la gente sin historia. México: Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Historia).

ZUCCHI, Alberta. (1985). Evidencias arqueológicas sobre grupos de posible lengua caribe. Antropológica (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas) Nos 63-65: 23-44.

Ethnography of intangible heritage: a theoretical and methodological route based on critical discourse analysis*

Duarte Herrera, Oliver 

Doctorado en Psicología

Escuela Internacional de Doctorado

Universidad de Extremadura

Correo electrónico: oduarteh@alumnos.unex.es

ABSTRACT

This article explores the use of Critical Discourse Analysis (CDA) merged with Ethnography as a theoretical and methodological approach to studying power relations and ideology in social interactions focused on intangible cultural heritage. We examine the evolution of the cultural heritage concept to acknowledge non-Western cultures and practices. The UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage is analyzed, as it marks a shift towards respecting and preserving cultural practices.

KEY WORDS: Intangible Heritage, Ethnography, Critical Discourse Analysis, Theory and Methods.

ETNOGRAFÍA DEL PATRIMONIO INTANGIBLE: UNA RUTA TEÓRICA Y METODOLÓGICA BASADA EN EL ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO

RESUMEN

Este artículo explora el uso del Análisis Crítico del Discurso (ACD) fusionado con la Etnografía como enfoque teórico-metodológico para estudiar relaciones de poder e ideología en las interacciones sociales centradas en el patrimonio cultural intangible. Examinamos la evolución del concepto de patrimonio cultural para reconocer las culturas y prácticas no occidentales. Se analiza la Convención de UNESCO para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, que marca un cambio hacia el respeto y preservación de las prácticas culturales.

PALABRAS Clave: Patrimonio inmaterial, etnografía, análisis crítico del discurso, teoría y métodos. history

*Fecha de recepción: 28-03-2023. Fecha de aceptación:27-02-2024.

1. EMERGENCE AND EVOLUTION OF THE CONCEPT OF CULTURAL HERITAGE

As a foreword for this article, it's need it to explain our interest in developing a theoretical and methodological framework for analyzing some intangible cultural manifestations and its heritagization process as a part of the Cultural Landscape of La Serena (Badajoz, Spain) where we are working in order to write a PhD dissertation based on ethnography. This the route we are proposing to do it.

The concept of cultural heritage has evolved since the second half of the 20th century, with Western societies establishing their own conceptions of what constitutes cultural or natural heritage. In 1972, the World Heritage Convention (WHC) began defining heritage as something "universal" and shared by all humanity, but this perspective has been criticized for its ethnocentrism and reductionism, as it tends to focus on architectural monuments or archaeological sites with tourist potential. This view, known as "monumentalism," was challenged in the 2003 UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, where for the first time, the world recognized the Western-centric view of heritage and began to include cultural practices and manifestations. However, this progress was mainly discursive, and the world's non-Western cultures played a crucial role in its development.

The ICHC marked a shift in focus towards respect for human rights, a new terminology, and a concern for how to manage and safeguard the living cultural practices without trivializing or fossilizing them. Some of the harmful effects of heritagization include the trivialization of cultural heritage through uncontrolled practices or projects that tend to focus on creating theme parks or tourist attractions. The heritage industry has emerged as the distribution of goods and packages that must be sold to large audiences as experiences loaded with technological innovations that allow for greater interaction with the audience. This has led

to the Disneyfication of heritage, where people are assigned roles as actors in the presentation of heritage (Smith, L., 2006, pp. 195).

The Western perspective of heritage is known as the Authorized Heritage Discourse (AHD), which sees heritage as a material, monumental, aesthetically valuable, and "universal" good. This discourse has been criticized for imposing a particular view of conservation and preservation that is based mainly on the fields of architecture and archaeology. The evolution of the concept of cultural heritage has been influenced by the recognition of non-Western cultures and their practices, as well as the need to safeguard and manage living cultural practices.

1.1. Tangible is intangible and cultural by definition

As pointed out by Laurajane Smith and Natsuko Akagawa (2009) in their introduction to the now-celebrated book *Intangible Heritage*, heritage is only heritage when recognized according to a particular framework of cultural and social values. In this sense, cultural heritage is "real" thanks to the values that people give it. In this way, every manifestation, whether material or immaterial, is only understood through ideas that are intangible. What generates this truth is an opposition between the definitions of heritage in each culture which, on many occasions, may not correspond, to a greater or lesser extent, to the definitions of heritage coming from institutions like UNESCO and their local institutional expressions.

A definition of what heritage is must necessarily go through the definition of what culture is, and this, in turn, must be defined from what Claude Lévi-Strauss (1991) called symbolic systems. In this sense, culture is a set of symbolic systems that are responsible for giving meaning to the basic operating norms of human groups (language, marriage rules, economy, religion, science, art, among others). In the process of giving meaning, they also organize material reality. The interaction of these symbolic systems constitutes the material and immaterial existence of the

cultural (Lévi-Strauss, 1991, p. 20). In this sense, an event as trivial as fishing is related to a way of reproducing an activity to seek sustenance for a community, but at the same time, it constitutes a unique way of activity with its own cultural nuances if we take into account the place where we go fishing, the materials we use, the time of year we do it, and even the people who can access such a socio-productive activity. Some authors point out the transcendence of the constitutive elements of intangible heritage compared to the constitutive elements of individuals, speaking in biological terms. In this sense, intangible culture is passed down from one generation to another, replicating the genetic transmission of humans (Skounti, 2009, pp. 77). In her book *The Uses of Heritage* (2006), archaeologist Laurajane Smith presents an example of how an activity such as fishing among the Waanyi indigenous women of New Zealand manifested itself as an activity with multiple layers that, in addition to being a way of seeking food or recreation, constitutes a way in which women recreate their own intimate space where they recreate cultural memory, share experiences, establish family relationships, transmit intergenerational knowledge, and define family strategies for the future. So, when Smith went to do fieldwork that was supposed to be purely archaeological (visit a site, carry out a survey, write a technical report, etc.), she came across a thick cultural and social web, to use Clifford Geertz's term, that completely redefined her work and forced her to observe the social and cultural space and symbolic systems that were interacting and that went beyond the materiality of an archaeological site (cf. Smith, 2006). In this sense, heritage is not only about the past or material things, but also about social processes, communication, giving meaning to things in the present, it is an act of cultural semiosis. The very fact of telling a story about a site and the events that happened there to young people implies the transmission of knowledge and instructions about what to do with that knowledge in the future. That transmitted information is normally attached to a specific

location in reality and from this process, we can say that that site, with a specific real location, is part of the heritage of a culture. All the information and knowledge that is transmitted within a culture is linked to the experiences and emotions of the people involved.

1.2. Alternatives to the Authorized Heritage Discourse (AHD)

The Authorized Discourse on Heritage (ADH) is a dominant discourse that naturalizes certain presuppositions about heritage and situates it as a series of immutable, aesthetic objects, things or places. This discourse is maintained by a cultural elite with universal aspirations and institutional practices that shape the way we think, write, and talk about heritage. However, there are alternative positions to this hegemonic discourse, such as Laurajane Smith's definition of heritage as a discourse framed by the negotiation and regulation of social meanings and practices associated with the creation and recreation of identity. This new approach has emerged in part due to the increasing voices of indigenous people and non-Western countries who emphasize the intangibility of heritage and its non-tie to immutable ideas of monumentality. This interdisciplinary movement redefines heritage as something that concerns not only architects, archaeologists, and museum curators but also various other disciplines. However, the AHD's power is performative and recalls what George Balandier (1992) says about the power of discourse in his book, "The Power in Scenes: From the Representation of Power to the Power of Representation." The ADH established and legitimized a discursive reality through its ability to appropriate certain information and monopolize knowledge, which allowed it to manage the dominion of what could be considered heritage. This was achieved through the UNESCO's supranational stage, where political lobbies made their necessary moves to strengthen their self-referential discourse and hegemony. The AHD's validation

of certain expertise has led to the subalternization of alternative discourses, which have been relegated to the unofficial registry.

These lines are a theoretical and methodological reflection on the problem of heritage and its relationship with cultural practices and discourses. We suggest that analyzing the constitutive structure of the authorized heritage discourse (AHD) contributes to the consolidation of a theoretical, epistemological, and methodological framework for approaching the issue of heritage. This framework empowers discourses that prioritize the cultural, social, and psychological experiences of people over historical interests. By examining the discourses at play, it is possible to see how language is used to construct a concrete reality and contrast opposing discourses. There are two types of discourse operating in this context: the authorized discourse on heritage (AHD), which is dominant in Western societies, and a series of emerging discourses from non-Western and indigenous cultural traditions. Both types of discourse are instrumentalized in practices and guide how to produce ideas, concepts, and practices around heritage. An analysis of discourse is a powerful tool for social scientists to approach social practices surrounding heritage. By highlighting the objective of describing how different groups think, act, and relate to physical and social space, we argue that it is possible to trace what happens in these contexts and how they politicize heritage, which has real effects on people's lives, either reinforcing or subverting dominant discourses. AHD discourse has its roots in the nationalism and liberal modernity of the 19th century in Western societies, with a strong focus on material and monumental heritage and a particular aesthetic and identity. This is still a dominant discourse that exists and that disciplines such as architecture and archaeology (or a certain type of archaeology) emerged as representatives of it.

1.3. Heritage processes as cultural semiosis

Deciding on one's own identity is both establishing a

sense of community emotionally and politically, and an act of taking power over history and the memories linked to it. This is why indigenous initiatives are a response to what they consider a vice of the Western world, especially in the field of knowledge production about their world. Thus, the criticism mainly falls on those figures who have been involved in this type of knowledge production, such as historians, archaeologists, museum curators, public officials, and even anthropologists, who have historically been interested in getting to know the "other" from outside the Western world.

As a result, the criticism has been transferred to the international stage, where the discussion revolves around heritage, or the scope of the UNESCO World Heritage Convention. Indigenous groups demand a new, culturally relevant conceptualization of heritage. Accordingly, a definition that reflects this demand would establish heritage as a cultural process that recreates acts of memory to give meaning and understand its connection to the present. Sites and places are mediators of this recreation of memory and contain its significance.

Thus, according to Smith (2006), material things should be considered as tools that facilitate these processes of meaning-making, but they are not necessarily vital for these processes to occur (Smith, 2006, pp. 44). This is why heritage is not a site or an artifact in itself, but the act of transmitting cultural knowledge in specific contexts and spaces. Heritage denotes what is valuable to humans and what we want to pass on to future generations using performativity as a cultural resource through dances, songs, language, knowledge systems, traditions, constructions, material culture, and even ideology (Kearney, 2009, pp. 210).

Understanding the processes by which culture becomes heritage and how it is institutionalized is what we call "heritagization." This process involves obligations of conservation, preservation, and care, but also a series of phenomena that have to do with emotions, from sentimental affinities of individuals

with heritage to aggressive political reactions that it can generate in some people, collectives, and institutions, which often have pernicious consequences for heritage. Thus, new institutions, new positions, new expertise, and new professional profiles are created that problematize and complexify everything related to heritage, giving rise to conflicts around how or for what to preserve and what to select. This seems obvious, but to preserve, one must select, and conflicts are included in this selection process.

It is of paramount importance to understand that the processes of heritage are contained within individuals who are carriers of these processes. The example of a project proposed for execution without considering relevant cultural studies, generating active opposition from community members due to cultural contradictions, is well known in the context of international cooperation for development. For example, if we want to develop a project to build a water well in the center of an indigenous community where accessing water is a task that women perform by walking five kilometers, we must consider much more than technical and practical elements, as these elements can often generate contradictions with individuals' cultural guidelines. The example of the construction of the water well in the indigenous community had many active opponents because those who formulated it did not consider that going to the water site was not just an activity to access it. It meant a space of interaction between women in the community where they practiced the transmission of cultural knowledge between women of different ages, and it meant having a space of intimacy and camaraderie of gender that served as a cathartic moment and, at the same time, had a ritual significance of ancient tradition and linked to the site where the water was fetched. It is evident that they would encounter resistance from women in the community to the construction of a well in the center of the village.

1.4. Anthropology, territory, and Cultural Landscape

In recent years, a renewed interest in the territory has

been evident in disciplines such as anthropology and geography, favoring the use of the term 'place' when referring to heritage, instead of 'site' which has been historically used in dominant heritage disciplines such as archaeology or architecture, which were limited to making lists and maps of locations where tangible cultural objects or manifestations were found. In this debate, the emergence of the use of the term 'place' allows for linking a territory to a series of identity practices and a sense of belonging, a meaning that the term 'site' did not imply due to its aesthetic and material significance. Thus, the territory is a social and political construction with a geographical and historical continuity that is linked to cultural practices, community experiences, and social organization that give it meaning as a manifestation of heritage. It is not isolated from a vast array of interactions with ecology, economy, politics, and territory (Munjeri, 2009, pp. 141).

In this sense, space is a material manifestation of imaginaries, thoughts, and feelings expressed in a cultural landscape. This concept of a cultural landscape is fundamental to our understanding of what heritage is. The idea of heritage as places that generate emotional responses in human groups is essential to explaining how identity and the present function with historical roots, and it is the fundamental niche from which we can extract the symbolic material that we will later subject to ethnological and discursive analysis to offer a scientific view of the studied phenomenon.

It is important to note that the cultural practices of intangible heritage manifestations are a performance of the memories and past experiences of the individuals who perform them. Thus, every time these experiences are performed through a present cultural performance, the practices of the past are relived, rewritten, and reinterpreted. This way of cultural performance linked to a specific place defines the cultural landscape as places of unique symbolic importance. Thus, a cultural landscape contains practices, representations, expressions, knowledge, and

skills (instruments, objects, artifacts, associated cultural spaces) that communities, groups, and individuals recognize as part of their cultural heritage. This is transmitted from generation to generation and is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their history, and their natural surroundings, providing them with an identity that is situated in a continuum. This continuum is the way in which groups, in their process of recreating intangible cultural manifestations, replicate themselves and give continuity to the community (Munjeri, 2009, pp. 141).

In this way, the tangible becomes subsidiary to the intangible, that is the form in which meaning is given to it. All material heritage contains associated intangible values, but not vice versa. That is, not all intangible heritage has a tangible form. However, the corporeality of the human being makes them a material container for both the intangibility and tangibility of heritage. Thus, through this way of being, human heritage is always tangible and intangible at the same time (Kenny, 2009, pp. 210). This is why, when talking about heritage, whether it is material or intangible, we cannot ignore the people who are at the center of its cultural production. This is what provides the concept of performativity with interpretative power to put the subject in the middle of a representation of their own meaning. It was not until the World Conference on Cultural Policies in 1982 that a cultural anthropology concept of "culture" began to be employed, viewed as the ways of life and social organization of communities, along with their traditions and other tangible and intangible cultural manifestations (Blake, 2009, pp. 48).

1.5. Cultural heritage, human rights and sustainable development

The relationship between the valorization of cultural diversity and the development model based on human rights derived from the doctrine of Amartya Sen (1999) is evident,

where we could include global cultural development, considering the tangible and intangible dimensions of culture to contribute to the freedom of human beings (Sen, 1999, pp. 21). The potential of intangible cultural expressions is of vital importance for local development, identity, and to resist threats that may come from unequal power relationships with external factors to the culture itself. Therefore, following Blake (2009), we consider that an approach with participatory methods, such as the ethnographic method, is entirely relevant when aiming to identify, safeguard, and/or collect samples of cultural expressions in the style of the 2003 ICHC (Blake, 2009, pp. 49). In this regard, the ICHC states in its article 2(3) that measures must be promoted to ensure the viability of intangible cultural heritage, such as identification, documentation, research, preservation, protection, promotion, improvement, transmission, revitalization; as well as a wide range of activities required for its management with the necessary community involvement (UNESCO, 2022). According to the above, ethnography is a powerful tool for approaching and analyzing participatory research on intangible heritage-related issues. In fact, it has supported communities in various parts of the world, especially in indigenous contexts, to become involved in the management and governance of cultural heritage, for example, in the Uluru-Kata Tjuta National Park in Australia, among others (Blake, 2009, pp. 50). The problem lies in how to apprehend the intangible nature of heritage, considering that the objectivity of something so subjective is often questioned. In fact, some authors question the intangibility of heritage, arguing that there is a broad spectrum ranging from a non-material dimension of tangible expressions (such as objects, places, or monuments) to a more intangible dimension (such as stories, songs, sounds, smells, poems etc.). That is, each material element is attributed an associated intangibility, so much so that even the brain and body are the tangible aspects of the audiovisual material that is perceived by our senses (hearing, touch, sight, smell, taste)

and stored in our memory as part of our cultural heritage and identity. Without the material dimension, the intangible could not be expressed and shared since it is the material basis of what we understand as heritage. Ultimately, it is the interdependence between the material and the intangible that gives intelligibility and meaning to cultural expressions and manifestations. Nonetheless, this interdependence is mutable, changing over time and as social groups change. For some people of one time, intangible cultural expressions may mean something completely different than for people from the same place but different times. This is because each time an expression is (re)created, it is (re)signified, so when experts, technicians, or officials try to fix a cultural expression to a record (whether photographic, iconographic, video, among other forms), we are making a copy of a specific time, which implies that if we try to do it again later in time, this copy will necessarily be different (Skounti, 2009, pp. 78). These are the reasons why one of the most controversial points in the negotiations of the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage is the design of a list system full of controversy. Intangible heritage can't be freezed in a catalogue.

1.6. The ethnographic approach to heritage research

What is the process of heritagization and how to study it ethnographically? Heritagization refers to the selective exclusion of historical and cultural memories from becoming part of cultural heritage. The process of heritagization has diverse origins, but it is generally due to the vagueness and premature approximation of the phenomenon. Through the ethnographic method, which originated in social and cultural anthropology, an adequate documentation and meticulous cultural and social rooting of the tools that allow for a reflective calibration of how intangible heritage is classified has been emphasized. This necessarily involves conceiving the processes of heritagization as cultural practices that have developed over time and how people

assign value to the material and immaterial things of everyday life, generating new cultural practices that are included in the cultural repertoire of a group. Ethnography provides documented information on the motivations and intentions of social actors in relation to different types of heritage and their economic and political dimensions.

The process of heritagization involves converting intangibility into tangibility through institutionalization. Institutions and cultural bearers can benefit from this process by documenting their intangible manifestations through research, cataloging, inventories, audiovisual documents, among other forms. This is how intangibility is encapsulated and turned into a dossier for nomination before organizations of the State or supranational entities such as UNESCO. The process of heritagization is seen as a mechanism that "ennobles" tangible or intangible cultural manifestations. The final institutionalization of cultural manifestations involves communities recognizing, accepting, and incorporating the transformation of the status of the manifestations in their daily lives and social dynamics. This new status makes heritage a factor of power that inevitably affects the social, economic, and political dimensions of communities through the management of their symbolic capital. Such management is susceptible to being manipulated and can serve as an instrument of social control.

2 ETHNOGRAPHY AND CRITICAL DISCOURSE ANALYSIS

It is well known that ethnography is a research method that originated within the anthropological field. Many authors have made efforts to explain in detail the ethnographic process, which goes beyond a simple description of social practices and being present at the moment these practices take place. In this sense, we want to define the concept that, for us, has the most relevance in the depth of ethnographic work. This is Clifford Geertz's (1983)

concept of ethnography as "thick description." In his words, "... what the ethnographer is in fact confronted with...is a multiplicity of complex conceptual structures, many of them superimposed upon or knotted into one another, which are at once strange, irregular, and inexplicit, and which he must contrive somehow first to grasp and then to explain. And this is true at even the most mundane, "vulgar" levels of his activity: interviewing informants, observing rituals, eliciting kin terms, tracing property lines, censusing households...writing fieldnotes. Doing ethnography is like trying to read (in the sense of "construct a reading of") a manuscript - foreign, faded, full of ellipses, incoherencies, suspicious emendations, and tendentious commentaries, but written not in conventionalized graphs of sound but in transient examples of shaped behavior" (Geertz, 1983, pp. 23-24).

This kind of symbolic interpretation that ethnographic description represents must be subjected to analysis to understand what people in a culture really think, or whether they are mere discursive simulations that resemble what they think but are actually different in nature. In any case, the social acts of the people in a culture are part of a symbolic system, and it is possible to analyze their elements to examine the internal relationships of those elements and to inquire into how the culture is organized and what underlying structures and ideological expressions it is based on, rather than studying the learned behaviors or mental phenomena to which studies in psychology are oriented. This is paying special attention to social practices, to social interactions where cultural forms are articulated and become social discourse. In this sense, the ethnographer inscribes social discourses that are described and put in writing to unravel the meaning of what is said, not from the speech act itself, but from the purpose of the discourse turned into an utterance, thought, or intention (Geertz, 1989, pp. 29-30). It is at this point where language and social practices intersect to become a critical analysis of discourses of social practices in everyday life. In these actions of the daily lives

of people, the ethnographer finds a network of meanings and symbols that are described, in Geertz's terms, by analyzing the thick social discourse, which allows discovering the conceptual structures that inform people in their practices and interactions, to thus reinscribe them in the ethnographic text using a vocabulary that allows expressing the symbolic action contained in those social and cultural practices. This is a task that is not exhaustive in the sense that it never ends, just as social practices and their evolution never end, so it is absurd to try to freeze them in heritagization devices as if they were something fixed, and as if a catalog or inventory could offer the public the thick of social acts.

Analyzing social discourses through Critical Discourse Analysis (CDA) as theory and methodology for ethnographic description and symbolic explanation begins with the perception of discourses as a social practice, from language or other forms of cultural semiosis such as images. In this way, asking relevant social and cultural questions is to ask about the discourses that run through the social fabric of communities: power, gender relations, family origins, traditions, artistic production forms, among others. When talking about research devices, we do it in the sense given by Adolfo Estalella and Tomás Sánchez-Criado (2023), leaving aside the traditional definition of field method as a pre-defined route for the incursion into the field, and more as the path of improvisation gestures that is essential to ethnographic practice. Thus, a field device is defined by its versatility that allows it to face situations with diverse entities, trajectories, and/or agencies. This is how the ethnographic moment is the configuration of different devices that mix traditional techniques such as participant observation, field diary, focus groups, interviews, photographs; but at the same time using new ad hoc devices created from the researcher's inventiveness and creativity, surpassing the logic of standardized techniques and methodological conventions due to the complex and unexpected situations that happen when being in the field as an open system of possibilities. In this unconventional route, the

ethnographer recombines and recontextualizes field devices to adapt them to the context studied (Estalella and Sánchez-Criado, 2023, pp. 7). Social practices require the configuration of various elements that allow us to apprehend the semiological fact and the diversity of mechanisms involved in its production. In our case, it is important to consider how an institutionalized discourse such as the Authorized Heritage Discourse (AHD) influences social practices in such a regional and local context as the region of La Serena, and specifically in Orellana La Vieja, making its influence on the social fabric regarding what heritage is and how it should be conceived, evident or not. All institutions have an internal logic that is not reduced to abstract logics with their events but has a specific and conjunctural character with a strong influence in the social context in which they act. When practices have a long permanence in time, they can be said to have institutionalized and constitute conjunctures such as the relative permanence of staged practices from specific institutions or complexes of institutions. This leads us to question the nature of cultural institutions responsible for "managing" heritage in the regional sphere and the social relations that have been constructed from the institutional discourse on heritage in a dialectical relationship that determines the social gaze towards heritage as a material and immaterial manifestation. In our case study in Orellana La Vieja, we are interested not only in the structures and events but also in the conjunctures. We will use the concepts of structure, events, and conjunctures as coined by Chouliaraki and Fairclough (1999). For the authors, structures are long-term environmental conditions in which social life develops and that are slowly transformed by it. Events are the immediate performances of social life of people. Conjunctures are stable configurations of people, materials, technologies, and practices around a social manifestation in a broad sense where several institutions can be discursively involved, which will allow us to track not only individual events over time but a series of events that are conjuncturally linked, maintaining

and transforming practices (Chouliaraki and Fairclough, 1999, pp. 22). When institutions are involved, it is normal for dominant discourses impose themselves on individuals "subordinated" through power-knowledge strategies and devices where the latter incorporate the agency of other hegemonic actors into their own actions, reducing their capacity for agency and autonomy. This is done with great subtlety from what Foucault (1988) calls effects of truth, where discursive imposition occurs by automatic identification of a dominant discourse by a group of subalternized people at a moment in history (Foucault, 1988, pp. 136).

2.1. How to Problematize Social Practices with CDA

Critical discourse analysis begins with the perception of a problem, or a problematized phenomenon related to discourse in the everyday life of a social group, in its practices (interpersonal, ideational, and textual functions of discourse), and in its reflective constructions about culture (ideational problems, problems of representations and recognition). When it comes to intangible heritage, we seek to identify in these practices the needs that arise in the social fabric to conceive heritage, to express it as an identity marker, and to preserve it to pass it on to future generations. These needs can be satisfied or not and can be expressed in discursive form. Reflective constructions can be expressed in whether the expectations of social groups coincide in the public sphere with other discourses, institutionalized or coming from institutions, generating an inter-discursive dialogue in which the institutionalized discourse, normally the dominant discourse, represents its actions as in accordance with appropriate and legitimate procedures. Therefore, social groups have an ideational conception of heritage expressed in practices, which may coincide to a greater or lesser extent with the representation of heritage held by institutions (non-official, local, regional, national, supranational).

2.2. Ethnography and discourse analysis moments

The analysis of intangible heritage production involves examining social practices and discourses within specific social moments and processes. This includes an ethnographic incursion and discourse analysis to identify four moments: activities and material expression of heritage, social processes and relations, expressed intangible and mental phenomena, and discourse on heritage at stake. The analysis focuses on the dialectic between discourse and other moments, such as power relations, to address issues raised. The aim is to unravel the reproductive and transformative character of discourse and its relationship with the network of discourses, voices, and discursive practices. The analysis can provide insight into the possibility of change in policies around heritage. The reflections on the analysis emphasize the limitations of the theoretical and methodological assumptions and the importance of maintaining a well-defined line between the pragmatic and the ethical. The goal is to establish an open dialogue between social disciplines and approaches from various traditions, which some authors define as transdisciplinarity. Ultimately, the challenge is to systematically trace semiotic forms in the field and locate them in devices of textual analysis.

REFERENCES

- Balandier, George. (1992). *El poder en escenas: De la representación del poder al poder de la representación* (Vol. 106). Grupo Planeta.
- Blake, Janet. (2009). UNESCO's 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage. The implications of community involvement in 'safeguarding'. En *Intangible Heritage* (pp. 45-73). Routledge.
- Chouliaraki, Lilie., & Norman Fairclough. (1999). *Discourse in late modernity*. Edinburgh University Press.
- Estalella, Adolfo & Tomás Sánchez-Criado. (2023). *The Ethnographic Invention*. En *An Ethnographic Inventory: Field Devices for Anthropological Inquiry* (1ra.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781032124444>

[org/10.4324/9781003253709](https://doi.org/10.4324/9781003253709)

- Foucault, Michel. (1988). Un diálogo sobre el poder. Alianza.
- Geertz, Clifford. (1989). El antropólogo como autor. Paidós.
- Geertz, Clifford. (1983). Descripción densa: Hacia una teoría interpretativa de la cultura. https://metodos.files.wordpress.com/2008/03/descripcion_densa.pdf
- Kenny, Mary Lorena. (2009). Deeply rooted in the present. Making heritage in Brazilian quilombos. En *Intangible Heritage* (pp. 151-168). Routledge.
- Lévi-Strauss, Claude. (1991). Introducción a La Obra de Marcel Mauss. Scribd. <https://es.scribd.com/document/25820308/Introduccion-a-La-Obra-de-Marcel-Mauss>
- Munjeri, Dawson (2009). Following the length and breadth of the roots. En *Intangible Heritage* (pp. 131-150). Routledge.
- Sen, Amartya. (1999). Desarrollo y Libertad. Planeta.
- Skounti, Ahmed. (2009). The authentic illusion. Humanity's intangible cultural heritage, the Moroccan experience. En *Intangible Heritage* (pp. 74-92). Routledge.
- Smith, Laurajane. (2006). The Uses Of Heritage. Routledge. <https://epdf.mx/the-uses-of-heritage.html>
- Smith, Laurajane, & Natsuko Akagawa. (Eds.). (2009). Introduction. En *Introduction* (Routledge, pp. 1-9). Routledge.
- UNESCO. (2022). Basic Texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000383762/PDF/383762eng.pdf.multi>

Procesiones de los cabildos de nación: signos de transculturación*

Rio Olazabal, Liz Marian 

Centro de documentación del Consejo Provincial de Artes Plásticas
Camagüey, Cuba

Correo electrónico: riolazabal0222@gmail.com

Olazabal Arrabal, Maydelin Annerys 

Dpto. de psicología/sociología. Facultad de Ciencias Sociales.
Universidad de Camagüey Ignacio Agramonte Loynaz, Cuba

Correo electrónico: maidelin.olazabal@reduc.edu.cu

RESUMEN

Se realizó una descripción crítica de las procesiones de tres cabildos de nación de la villa de Puerto Príncipe, Cuba, de finales del siglo XIX, a través de un instrumento metodológico derivado del concepto de ritual como práctica performativa. El resultado permite reevaluar la acostumbrada visión de antagonismo entre las instituciones cabildo/cofradía, desde el análisis de la mezcla cultural y formación de rasgos culturales denotativos de transculturación en el objeto de estudio.

KEY WORDS: Cabildos de nación, ritual, procesiones, transculturación

Processions of the national councils: signs of transculturation

ABSTRACT

A critical description of the processions of three nation councils of the town of Port-au-Prince, Cuba, at the end of the 19th century, was carried out through a methodological instrument derived from the concept of ritual as a performative practice. This result allows us to reevaluate the usual view of antagonism between the council/fraternity institutions, from the analysis of the cultural mix and formation of cultural traits denoting transculturation in the object of study.

PALABRAS Clave: Nation councils, ritual, processions, transculturation

*Fecha de recepción: 14-02-2024. Fecha de aceptación: 27-03-2024.

1. INTRODUCCIÓN

En el estudio de la africanía en Cuba y su implicación histórico-cultural en la configuración macro y microsociedad de la identidad cubana, orbitan diversos abordajes sobre las prácticas culturales de los esclavos africanos y su descendencia. Con este objetivo, el cabildo de nación como forma de organización constituye un campo de investigación interesante.

Estas instituciones, organizaciones o sociedades de grupos étnicos africanos, proliferadas en América Latina y el Caribe durante la instauración del sistema colonial, cumplían fundamentalmente funciones sociales (Laviña, 1996; Ramírez, 2021; Perera y Meriño, 2013), culturales (Friedemann, 1992) y religiosas (Barcia, 2015; Linares, 1993; Masferrer, 2011).

El establecimiento de los cabildos de nación, en opinión de Friedemann (1992), se considera un caso de reintegración étnica¹ que da paso a nuevos sistemas culturales afroamericanos. En el proceso, diversas fueron las estrategias utilizadas como recurso práctico de conservación que, según Laviña (1996), Quintanar (2017), Méndez (2016), y Ramírez (2021), permitieron tanto la supervivencia de las prácticas espirituales propias de su matriz africana, como la emergencia de mecanismos de resistencia, adaptación y liberación.

A la luz de estas ideas, si bien el cabildo de nación devino en espacio socialmente propicio² de re-creación y re-producción de la cultura africana, no se debe soslayar que, tanto las estrategias formadas en el seno de estos grupos étnicos, como la interrelación y confrontación ideológica con un ente socialmente dominante de instrucción católica (Quintanar, 2017), entre otros factores endógenos de sistemas culturales heterogéneos en reestructuración, al tiempo que funcionaron hacia dentro como vía de auto reafirmación individual y colectiva, también debieron constituir, en ambos sentidos, espacios denotativos de transculturación.

En tal caso, la identificación de rasgos propios de este

complejo fenómeno social definido por Ortiz (1987) permitiría, desde estos espacios sociales, profundizar en: la modificación de los elementos introducidos para la adaptación de estos grupos subalternos (Palerm, 1987, citado en Guanche, 2002); y su articulación a los procesos de configuración cultural de una sociedad y una época particulares.

Si en general, de acuerdo con Laviña (1996), las prácticas culturales religiosas fueron especialmente recreadas y readaptadas, ante la necesidad de preservar su sistema de creencias debido a la desestructuración provocada por la trata de esclavos, entonces el análisis de las prácticas religiosas exteriorizadas³ de los cabildos de nación, permitiría denotar la presencia de rasgos transculturativos de este grupo social en el entramado cultural de esta localidad.

En este sentido, el artículo se enfoca en analizar las procesiones de los cabildos de nación de la ciudad de Puerto del Príncipe, como práctica cultural religiosa denotativa de procesos transculturativos. Para ello se asume la esencia del enfoque metodológico planteado por Méndez (2016):

...enlazar los componentes ideológicos sagrados con los componentes sociales identitarios, lo cual permite analizar en los grupos subalternos en primer lugar, el comportamiento social y religioso en su grado de integración en ritos y festividades católicas [...], generando así fenómenos transculturativos con la cultura hegemónica (p.2).

Con este objetivo, las autoras definen cuatro momentos de la investigación: una caracterización sociohistórica general de la localidad de estudio; la creación de un instrumento metodológico que pauté la caracterización de la procesión como práctica cultural de carácter público religioso de los cabildos de nación; la descripción de las procesiones festivo-religiosas de los cabildos escogidos como unidades de análisis; por último, la contrastación

teórica de los resultados.

2. DESARROLLO

2.1 Referentes y ubicación temporal del estudio de los cabildos de nación de Puerto Príncipe

La villa de Puerto del Príncipe, actual ciudad de Camagüey, municipio cabecero de la provincia del mismo nombre, ubicado en la zona centro oriental de Cuba, fue fundada en el año 1514, nucleando a su alrededor un vasto territorio con especificidades económicas y culturales (Álvarez, 2013) que, a su vez, formó parte de la macro-región oriental de la isla junto a otras tres villas situadas en Baracoa, Bayamo y Santiago de Cuba (Vega, 2012). En el año 2008 su Centro Histórico Urbano fue declarado Patrimonio Cultural de la Humanidad.

En sus inicios y por cerca de tres siglos, el territorio evolucionó en una economía sustentada principalmente en la ganadería, actividad productiva especializada y próspera que, alrededor de los años 60 del siglo XIX, a causa de varios factores, cedió paso a la producción azucarera.

Un estudio socio-histórico de Cento (2013) que aborda “algunas de las cuestiones de mayor interés para una comprensión regional de la ciudad y su entorno” (p.12), destaca como rasgo básico su baja densidad poblacional, pero la alta concentración urbana en Puerto Príncipe, su cabecera. En correspondencia, aunque la población negros y mulatos esclavos y libres⁴ no fue considerada mayoría, consta la existencia de un mayor porcentaje ubicado en la zona urbana respecto a la rural, en contraste con otras regiones del país (Cento, 2015).

La introducción de negros esclavos en Camagüey, se estima alrededor del año 1528 (Villabella, 2013). Ya para el año 1544, figura la existencia de 160 de ellos en la villa (Pichardo, 1977, citado en Ramírez, 2021). Dos siglos más tarde, en 1774, la población de origen africano constituía un 41, 6% del total, llegando a ser más baja (34%) ocho décadas después (Cento, 2013).

Al indagar sobre su procedencia, la escasez de estudios sistemáticos no afecta la pertinencia de una aproximación a través de la denominación étnica referida en las fuentes consultadas. Por ejemplo, en sus investigaciones sobre la población afroprincipeña,⁵ Villabella (2013) considera lógico que “el grupo étnico preponderante entre ellos fuese el de los congos, que tenían fama como servidores domésticos” (p.212), no el lucumí, más valorado por su resistencia en el trabajo de las plantaciones, en contraste con la vocación ganadera de la zona.⁶ Esta idea se aproxima al referente de Moreno (1978), citado en Guanche, (2009), cuando muestra que el origen de los esclavos de ingenios cubanos entre 1850 y 1860, era lucumí de un 34,52%, contra un 16, 17 % de congos, catalogados de menos fuertes y apropiados para el trabajo azucarero que los primeros. Sin embargo, Cento (2015), —refiriéndose al entorno rural—, describe que el análisis de los etnónimos anotados en los inventarios de las dotaciones de ingenios, potreros y otros, precisan similar comportamiento que el existente en otras regiones de Cuba. Esto significa, —según las cifras expuestas—, un predominio de congos y carabalíes respecto a gangás, lucumíes y mandingas (por orden de importancia). En general, la correspondencia de estas ideas se redondea si se tiene en cuenta la alusión, en el siglo XIX, a dos cabildos de denominación conga, respecto la existencia de un cabildo carabalí y uno mandinga (Barcia, 2008; García, 1981; Varona, 1898). En síntesis, ello apunta a suponer, en esta población, una mayor procedencia de origen conga y carabalí que mandinga, lucumí u otras.

Al intentar tipificar las actividades destinadas a los esclavos urbanos de Puerto Príncipe, Cento (2013), sin negar su imprescindible presencia dentro de los hogares, acota que “habitar en las ciudades no los hacía formar parte obligatoria del servicio doméstico” (p.38), considerando —en un comportamiento similar al de otras regiones de la isla—, la presencia de un elevado número de esclavos bajo régimen de arriendo o jornal en labores que podían requerir o no, una cierta calificación. De

este modo, la citada autora constata su presencia en una extensa gama de actividades de producción y servicios de la época, en las ramas manufacturera, portuaria, comercio minorista, agricultura, ganadería, construcción de edificaciones y viales, así como en diversidad de oficios (zapatero, panadero, calesero, costurera, carnicero, tabaquero, albañil, lavandera, entre otros muchos). Lo anterior brinda un panorama revelador que conduce a ponderar la trascendencia de la participación de este sector social en la vida socio-económica urbana.

Por último, se plantea que ya a lo largo del siglo XIX, la cifra de negros y mulatos libres en Puerto Príncipe, tuvo una proporción importante, bien por la vía del otorgamiento voluntario de cartas de libertad por parte de los amos, o bien por la de autocompra (Cento, 2013), incluida la estrategia de rescate por pago de los padres con los hijos (Ramírez, 2021).

Lo planteado brinda una idea general del grupo social que pudo haber formado la membresía de los cabildos de nación de esta localidad en la cual, aunque si bien los esclavos tenían el derecho de integrarse, no contaban con poder de decisión (Barcia, Rodríguez y Niebla, 2012).

Ahora bien, al estudiar los cabildos de nación en Cuba, los mencionados autores definen una periodización:

La primera etapa, más extensa, despliega su formación a partir del siglo XVI, con la aparición de los primeros cabildos africanos en la Isla y concluye en 1887; la segunda se inicia en 1888 cuando formalmente el cabildo se define, por ley, como sociedad y la esclavitud ha cesado; la tercera comienza con la Revolución Cubana y concluye en 1992. (Barcia et al., 2012, p.9)

Con la abolición de la esclavitud en el año 1886 y la aplicación de la Ley de Asociaciones (1888), los cabildos dejaron de ser un espacio de control político y debían inscribirse como sociedades de apoyo mutuo, instrucción y recreo o sostener sus redes y su organización en la ilegalidad, como hicieron la

mayor parte de ellos (Barcia et al., 2012; Barcia, 2015; García y Reinaldo, 2016).

La reseña de Varona (1898) constituye una fuente esencial de información utilizada por los investigadores locales del tema y acota su contenido en un período de tiempo posterior a la abolición de la esclavitud y antes de fin de siglo:

Así pues, no vamos a explicar lo que esos cabildos fueron en pretéritas épocas, solo hablaremos desde que, emancipados los esclavos, se les concedió el derecho de reunirse, asociarse y propender al mejoramiento de sus vidas de ESCLAVOS DE LA COLONIA; permitiéndoles a la vez mantener sus ritos religiosos siempre que estos estuvieran bajo el canon de la religión C.A.R por ser ésta, la religión del Estado". (Varona, 1898, p.19)

Coincidiendo con un fragmento de la segunda etapa planteada por Barcia et al., (2012), en el texto predomina un vocabulario jerárquico que menciona a reyes y reinas, aunque se incluyen referencias equivalentes como presidentes o secretarios, términos correspondientes a la legalidad de las asociaciones.

Aquí Varona (1898) menciona cuatro cabildos que identifica por su denominación católica: el cabildo de Santa Bárbara; el cabildo de San Ramón; el de la Santísima Trinidad y el cabildo de la Virgen de la Candelaria. De este último, no se describe el ritual objeto de estudio. Por tanto, de modo intencional, se escoge a los tres primeros cabildos como unidades de análisis de la investigación.

En el presente estudio se declara como fuente primaria de datos a Varona (1898). Sin embargo, como estrategia para completar, contrastar y enriquecer la caracterización y el análisis general de estas procesiones, se utilizan otras fuentes que brindan referencias captadas de documentos de carácter patrimonial o investigaciones de campo de principios del siglo XX.

2.2 Criterios teóricos-metodológicos para una caracterización

de las procesiones de los cabildos de nación en Puerto Príncipe

Las procesiones de tradición católica asumidas por los cabildos de nación, no solo contribuyeron a visibilizar a este grupo social, portador de una raíz cultural diferente a la hegemónica, sino que analizada en sus contrastes y elementos representativos, también pueden reflejar las particularidades de un proceso cultural en transición. A continuación, abordaremos la búsqueda de criterios básicos que los permitieran reconocer, aislar y describir.

Como Fernández (2017), la presente investigación asume el concepto de práctica cultural de Certeau, Giard y Mayol (1996), referido como el conjunto más o menos coherente, más o menos fluido, de elementos cotidianos, concretos o ideológicos, dados por la tradición en un grupo social y puestos al día mediante comportamientos que traducen en una visibilidad social fragmentos de esta distribución cultural.

Del concepto, la citada autora destaca su relación con los hábitos y costumbres del individuo o grupo social, aspecto válido como referente analítico al abordar las prácticas culturales en afrodescendientes de la localidad.⁷ Para el presente estudio también interesó el carácter cotidiano concreto o ideológico de estos elementos que aportan al grupo cierta visibilidad social.

Al introducir en el análisis el carácter religioso de la procesión como práctica cultural, se tomó en cuenta además que la religiosidad, según Veneces (2009), se expresa o manifiesta en espacios geográficos político-culturales y económicos significativos, y también en prácticas de distinta índole, en creencias concretas e impregnadas de rituales. De este modo, entre los hábitos y costumbres del individuo o grupo social presentes en esta práctica cultural religiosa, conectada con lo sagrado, se vislumbró una interrelación de carácter ritual, un nexo conceptual con el rito en el plano teórico metodológico.

Según Valdés (2019) la palabra rito proviene del latín *ritus*, sustantivo masculino que significa costumbre o ceremonia,

o conjunto de reglas establecidas para el culto y ceremonias religiosas.

Campo (2008) define el rito como “un acto formal donde los participantes realizan una serie de acciones estereotipadas y pronuncian declaraciones conforme a las normas rígidas y minuciosas, prescritas en gran medida por la costumbre y aprobadas de antemano” (p.143), acotando que es la celebración y actualización de un mito, que a su vez se hace presente y eficaz, al tiempo que los distingue por su función en: ritos de iniciación, funerarios, de paso, intensificación y religioso.

Otra definición amplió el rango de análisis del concepto de rito para esta investigación:

[...] un contexto social particular, instaurado en el seno de un “dispositivo espectacular” que se caracteriza por un conjunto codificado de prácticas normativas y por un fuerte valor simbólico para sus actores y sus espectadores. Fundamentalmente, él posee una capacidad de “desfuncionalizar” gestos, palabras y objetos para reinvertirlos simbólicamente. (Lardellier, 2015, p.20)

De lo anterior se dedujo que las procesiones, en tanto ritual religioso, condensan un conjunto de características (conectadas a los propósitos, normas, formas de expresión, proyección, símbolos, entre otros), determinadas por el grupo social portador, con un sentido y un significado simbólico compartidos implícito en estas especificidades que lo distingue y diferencia del resto, le otorgan unidad y al mismo tiempo, una identidad de matriz cultural.

Al respecto, Olazabal, Rodríguez y González (2021) plantean que la identidad cultural se conforma en espacios comunes de actividad colectiva. Giménez (2000, citado en Mora, Orozco y Santoyo, 2021), la define como el conjunto de repertorios culturales interiorizados a través de los cuales los actores sociales demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, dentro de un espacio

históricamente específico y socialmente estructurado.

Del análisis anterior las autoras derivan una idea que contribuyó a orientar conceptualmente el estudio: *en esencia, las procesiones de los cabildos de nación constituyeron una práctica ritual conformada en espacios comunes de actividad colectiva, históricamente específicos y socialmente estructurados, que dotó a sus participantes de un repertorio cultural potencialmente interiorizado y con sentido y significado socio-religioso compartidos que los distinguía.*

Si bien el tema de cabildos de nación han sido objeto de estudio para investigadores sociales y comunitarios (Velasco, 2021), socio-religiosos (Betancourt, s/f; Ramírez, 2021; Linares, 1993), del campo de la música y las artes escénicas (Fernández, 2017; Quintanar, 2017; Villabella, 2013), la historia (García y Reinaldo, 2015; Barcia et al. 2012) y la antropología (Friedemann, 1992; Laviña, 1996; Méndez, 2016), entre otros, aquellos enfocados en sus procesiones como práctica ritual no abundan, menos aún, los que brinden una guía, instrumento o pauta que oriente su análisis de la manera más estructurada o integral posible. Esta demanda justificó la necesidad de definir criterios o deslindar componentes de relativa independencia para caracterizar esta práctica cultural, ajustada al objetivo propuesto. Con este fin, las autoras se apoyaron en los métodos teóricos de investigación: análisis de contenido, análisis-síntesis e inducción-deducción.

En la búsqueda de criterios metodológicos para el estudio de las procesiones, resaltó el enfoque del plano artístico (García, 2021; Gavilán, 2017; Romeu, 2020), coincidente con abordajes a nivel local (Fernández, 2017 y Villabella, 2013), sin embargo, otros estudios integraron las dimensiones temporal, performativa y estructural, en una visión del ritual como práctica performativa, categoría general que involucra a las procesiones. Dichas aristas se abordarán a continuación.

Autores como DaMatta (2002), Lardellier (2015) y Carreras (2009) enfatizaron en el aspecto organizativo de estos

eventos; Araiza (2000) y Lardiellier (2015) coinciden en la identificación del rito con el performance o el espectáculo y Araiza (2014) refleja un esquema metodológico para el análisis del ritual fundamentado en su observación desde este enfoque; DaMatta (2002) y Araiza (2000) coinciden en la implicación temporal del rito contrapuesto al tiempo de la vida diaria, aspecto que Carreras (2009) incluye en su ficha para la caracterización de las procesiones, unido al componente espacial y la dimensión estructural, antes referida.

Vale señalar que el presente estudio se interesó tanto en caracterizar y describir las prácticas culturales de un grupo social, como en tratar de interpretar y reflexionar sobre los valores de esa realidad (Whitehead, 2005, citado en Hernández, Hernández y Batista, 2014). Por ello: adoptó un diseño de investigación micro etnográfico al analizar un grupo social y una práctica específica, dirigido a una situación social concreta (Hernández et al., 2014), de carácter local; se complementó con el enfoque metodológico de Méndez (2016), que propone enlazar los componentes ideológicos sagrados con los componentes sociales identitarios; asumió al rito como base teórica-conceptual de los criterios de caracterización de la procesión de los cabildos de nación.

En el proceso, se determinaron tres componentes de relativa independencia como criterios diferenciales de esta práctica cultural representados en la figura 1.

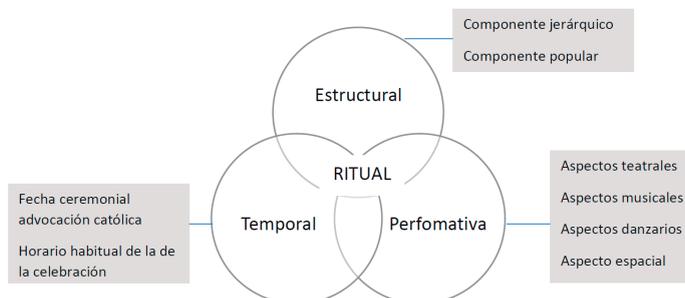


Figura 1: Dimensiones de análisis de las procesiones de los cabildos de nación como práctica ritual. Fuente: elaboración propia.

En síntesis, la propuesta abarcó tres grupos de criterios básicos, como dimensiones o componentes de relativa independencia que se interrelacionan en el análisis de la procesión de los cabildos de nación, desde la perspectiva del ritual como práctica cultural. Con ellos se conformó una Ficha de caracterización (Anexo 1), que facilitó la recogida y organización de la información, así como la cobertura a la mayor cantidad de datos posible que pudieran revelar aspectos relacionados con la modificación de elementos introducidos para la adaptación de estos grupos subalternos u otros aspectos que este grupo social exteriorizó o aportó al entramado cultural de la localidad. Tanto los criterios seleccionados, como la ficha de caracterización que los integra, se desempeñaron como instrumento de la investigación.

2.3 Hacia una caracterización de las procesiones de los cabildos de nación de Puerto Príncipe

El acápite expone la caracterización descriptiva de las procesiones atendiendo a los criterios ya relacionados. El objetivo es ilustrar los hallazgos y realizar una previa interpretación de los elementos encontrados en el proceso de análisis de los documentos. La cursiva señala hallazgos alineados con el objetivo de la investigación, es decir rasgos generales de las procesiones o singulares de esta práctica en un cabildo. La tabla 4 resume características generales de las unidades de análisis escogidas.

Denominación étnica y etnonímica de los miembros del cabildo	Sede del cabildo	Denominación o advocación católica del cabildo	Iglesia
Congo luango	Calle San Lorenzo. No 121 y 117.	San Ramón o San Juan Neponucemo	Cristo del buen viaje
Congo o Congos finos ⁸	Calle Rosario % Triana y Tío Perico. No 213.	Santa Bárbara	San Francisco
Carabalí	Calle San Luis Beltrán. No 58.	Espíritu Santo (o Santísima Trinidad)	Parroquial Mayor de Camagüey

Elaboración: propia a partir de García Grasa (1981); Fernández (2017) y Varona (1898)

En el estudio se reconoció que las procesiones de los cabildos de nación, como práctica vinculada a una advocación del santoral católico, en el caso de Puerto Príncipe, también se vincularon a la fiesta de reinado. En esta se asumía la elección de un nuevo representante de nación ante las autoridades españolas y la estructura del reinado, como motivación festiva, realizada en fecha de celebración del santo al que se adscribía el cabildo.

2.3.1 Resultados dimensión estructural

Se analizaron los componentes de jerarquización en el ritual en sí y su planificación. La jerarquía representada en la procesión era la del cabildo de nación. Barcia (2015) reafirma que esta no es una forma de sociabilidad africana. En este sentido la estructura jerárquica, aunque varía en relación con las características del cabildo y su cantidad de asociados, estaba integrada por reyes, reinas, también llamados capataces o mayoresales (denominaciones que fueron modificadas, como se señaló anteriormente).

Los casos abordados muestran que los reyes y reinas tenían a su cargo el financiamiento y organización de la fiesta, como fue el caso del reinado congo luango en 1894; el reinado carabalí, protagonizado por la señorita Josefa Molina, criolla electa reina, del cual no se tiene fecha; y el caso de 1841, mencionado por Barcia (2008), donde la segunda aspirante a reina había incurrido en gastos.

Otro hallazgo relacionado con la dimensión estructural, se derivó al analizar determinados conflictos en el proceso de selección de los reyes. En el caso del reinado del cabildo congo luango (Cabildo de San Ramón) en 1894, se relata un altercado entre el rey consensuado, por sus condiciones económicas y prestigio, y otro autoavalado como supuesto “príncipe de la sangre” (Varona, 1898). Ello sugiere el valor de la posición del jerarca para los aspirantes en dos sentidos: representar su nación ante las autoridades, ocupar un puesto de prestigio.

En 1841, se documentó una serie de conflictos inter-étnicos⁹ en el cabildo carabalí (Barcia, 2008) por discrepancias

respecto a la elección de una reina isuamba, cuya etnia sería celebrada en ese reinado, extendiendo a su grupo étnico la oportunidad y el privilegio de ser representado. En el eje del conflicto, se expone el criterio de antigüedad del grupo étnico en la villa como valor añadido o título de superioridad con el resto. Fue notable la relevancia de la fiesta como celebración de identidad y pertenencia, más notoria en un cabildo multiétnico que en el abordado al principio. Se notó además la prevalencia del criterio de afiliación étnica en el centro del conflicto, ya que no asoman en el testimonio argumentos vinculados al sentido católico de la celebración.

El criterio de antigüedad del grupo étnico en la villa se manifestó como rasgo diferenciador en el texto de Varona (1898), que lo refiere como cualidad significativa del cabildo de Santa Bárbara. Al respecto, Villabella (2013) tradujo esta peculiaridad como significado de que “este cabildo sustentaba un orgullo de casta concordante con el de las familias patricias” (p.213).

En cada caso, la conformación de la estructura del cabildo frente a las fiestas de reinado mostró conflictos vinculados al reforzamiento de la conciencia étnica, aspecto concordante con la función de celebración o reafirmación de identidad ya mencionada. Coincidió este resultado con el planteamiento de Laviña (1996): el cabildo sirvió para reforzar el carácter étnico, aunque en contraposición, también haya podido generar desunión entre los africanos de los enclaves urbanos, como uno de los objetivos para el que fue creado.

Un aspecto distinguido en las procesiones-/reinado del cabildo San Ramón, fue la participación popular, tanto en sus preparativos como en su ejecución. Era “el vecindario todo sin matiz de clase ni de casta” (Varona, 1898, p.20). Esta característica, en ocasiones se matizó con el respaldo de los antiguos dueños a los miembros del cabildo, que los hacía destacar por la suntuosidad de la fiesta y las vestimentas de los reyes/presidentes del cabildo, elemento que se profundiza en la dimensión performativa.

2.3.2 Resultados dimensión temporal

En este acápite se reveló que, en el caso del Cabildo de Santa Bárbara, aunque su festividad se celebraba el 4 de diciembre, la procesión se hacía coincidir con el Domingo de Resurrección (Varona, 1898); y el cabildo Santísima Trinidad iniciaba su celebración a las 12 del día el Domingo Pentecostés, con la entrada de la reina a la casa del Reinado, portando el báculo que distingue la advocación del cabildo hacia el Espíritu Santo.

En ambos casos se manifestó una coincidencia de las actividades con sucesos del calendario católico vinculados a la denominación del cabildo. Esta sincronía estuvo sustentada en la permisión de las autoridades para las actividades católicas. Perera y Meriño (2013) afirman que esta fue una de las razones por las cuales muchos cabildos actuaron en sus inicios bajo el nombre de cofradías. El supuesto no niega que la fecha también cobre significado efectivo para la esencia católica del ritual, lo cual respalda las descripciones sobre los devotos y las reseñas que vinculan el reinado/procesión con la iglesia como punto fundamental, al analizar el componente performativo que será abordado a continuación.

2.3.3 Resultados de la dimensión performativa

La esencia católica del ritual coexiste con la naturaleza festiva vinculada a la concepción de etnia que se reafirma mediante la institución del cabildo, donde son protagónicos los roles de reyes y reinas, entre otros nombramientos. Esta observación se advirtió en la narrativa, a partir de todos los atributos que construyen la representación que identifica este ritual, aspectos incluidos en la dimensión que involucra a algunos componentes de las artes escénicas y sus manifestaciones.

En este caso, se describe el recuerdo de un vestuario especialmente opulento en los reinados del cabildo de San Ramón, debido al apoyo de sus anteriores dueños, privilegiados por el contacto con el gobierno, y que según Varona (1898) competían

entre ellos por vestir más distinguidamente a sus antiguos servidores. La siguiente cita es ilustrativa: “Era de verse el lujo de las Damas y el especial atrezzo de la Reina, ¡cómo lucían magníficas joyas! “(p.20).

En cuanto a vestimenta y accesorios, predomina la intención de destacar la realeza y el poderío, a través de la imitación de la clase social alta en la cultura hegemónica, características que definen un punto de contacto con las fiestas habaneras del Día de Reyes. De ellas se describe:

...los reyes de los cabildos se engalanacen con prendas de vestir y atavíos de los blancos: galoneadas casacas, almidonadas camisas, enromes corbatas, flameantes sombreros de dos picos, anchas y chillonas bandas cruzadas sobre el pecho, condecoraciones, espada al cinto y gran bastón con puño de plata, símbolo de su autoridad. Aun nos recuerdan su figura dibujos de Landaluze. Todos estos adornos, tomados principalmente del ejército español. (Ortiz, 1992, p.2)

El recuerdo popular de la Reina de Triana fue documentado inicialmente por Pérez (1960) y referido más tarde por Villabella (2013) como objeto de observaciones teatrológicas de las procesiones: “la reina se vestía lujosamente con todas las características del festival, llevando como emblema una gran cinta roja que le cruzaba del hombro a la cadera” (p. 213).¹⁰ La descripción coincide con la conclusión de que la representación jerárquica o de autoridad, imita a las propias autoridades y alta sociedad española.

En el caso de la procesión de Santa Bárbara, la solemnidad religiosa y ceremonial, se reflejó en el uso de “amuletos y resguardos para que fuesen bendecidos por la Santa” (Varona, 1898, p.19), acción de gran carga simbólica y espiritual. Así mismo, la descripción continúa con la referencia a “(...) su altar lujosamente adornado, haciendo colofón a aquel cuadro, la Bandera española junto con la Santa (...)” (Varona, 1898, p.19).

La narrativa ejecutada, para el caso del cabildo San Ramón y el cabildo Santísima Trinidad, consistió en la entronización y celebración de los reyes. Los reyes del cabildo de San Ramón terminaban la procesión en la casa-cabildo con la entronización de la reina, gestos de reverencia a los reyes y vivas al cabildo y al santo. En el segundo ejemplo, resalta la presencia de accesorios como el báculo “de oro macizo, como una pulgada de grueso y de pie y un medio de altura primorosamente cincelado” (Varona, 1898, p.21) que representa al Espíritu Santo con el símbolo de la paloma. Este atributo portado por la reina fue fundamental en la ejecución, pues las parejas de baile reverenciaban al símbolo antes de retirarse. Los aspectos de la narrativa y atributos advertidos, marcan a la fiesta de reinado como eje central de la conmemoración, imbricados con elementos de culto religioso católico.



Figura 2. Nombre de la figura 2: Recreación actual de la procesión de Santa Bárbara en Camagüey. Fuente: Archivos personales del investigador Juan Carlos Mejías Ruiz

Por otra parte, la festividad se acompañaba de músicas y bailes. La entronización en el cabildo de congos luangos, era acompañada por la marcha española. La procesión del cabildo de Santa Bárbara se amenizaba con la banda de voluntarios

o la orquesta de San Fernando (Varona, 1898). Fernández (2017) plantea que, en ambos cabildos, no existen referencias a instrumentos de nación, deduciendo entre otros aspectos que “los instrumentos musicales pertenecientes a los cabildos príncipeños desaparecieron del contexto musical de la región a finales del siglo XIX” (p. 13).

En cuanto a las manifestaciones musicales y danzarias del reinado del cabildo Santísima Trinidad, se describe la ejecución de un canto africano, el uso de instrumentos como clarinetes, así como baile en parejas similar al rigodón (Varona, 1898).

Al abordar el indicador espacial o la escena de las procesiones, destacan la iglesia, la propia casa cabildo, así como las calles conectoras fijadas en el recorrido. La descripción del reinado del Cabildo San Ramón, aportó referencias sobre la decoración y reparación de la calle, en el espíritu de celebración compartido por el barrio, peculiaridad de este conjunto.

Varias fuentes (Fernández, 2017; Pérez, 1960; Varona, 1898), brindaron información que confirma la relación invariable de la procesión/reinado con la iglesia, en el comportamiento de distintos cabildos en el siglo XIX.

Sobre el Cabildo carabalí en Puerto Príncipe, Varona (1898) describió la realización de una “misa a toda orquesta con coro y canto llano, mucho incienso, muchas flores” (p.21), celebrada en la Catedral Mayor el Domingo Pentecostés y luego una fiesta en la casa cabildo.

3. Discusión

La descripción crítica de las procesiones de los cabildos de nación en Camagüey define que, para finales del siglo XIX, los miembros del cabildo habían asimilado este tipo de ritual añadiendo un fuerte componente de auto reafirmación étnica que coexistía con las demostraciones de signo católico, al coincidir su fiesta de reinado en el contexto de un festejo de advocación católica. Esta conclusión denota la incorporación y resignificación de las procesiones católicas impuestas por la cultura hegemónica.

En ellas se muestra la presencia de componentes rituales de origen católico en aspectos como la dimensión temporal determinada siempre por la advocación católica, su conexión espacial con la iglesia, referencias a los devotos, uso de atributos y símbolos católicos, entre otros tantos elementos, que bien pudieron ser interiorizados al coexistir con la celebración de la fiesta de reinado, como parte de los componentes integrados a la vida espiritual y cultural del cabildo.

Los miembros del cabildo de nación eran identificados por “los otros” y por ellos mismos como africanos, a razón de su origen y prácticas específicamente relacionadas con este, además del significado que tenía dicha denominación en el esquema socioeconómico, sin embargo, las procesiones evidencian la práctica naturalizada de rituales específicamente formados bajo la influencia cultural hispánica en el contexto cubano, producto de múltiples condiciones económicas, políticas, sociales, y culturales.

Si se disecciona el ritual en otro sentido (religioso, artístico, social), se examinaría por separado la nueva formación en proceso, como lo han realizado gran parte de los estudios de la raíz africana en la cultura nacional cubana, generalmente enfocados en la evolución o transformación de sus prácticas religiosas originarias. Aunque en este estudio no haya sido objetivo profundizar en ellas, las autoras consideran su coexistencia con los eventos religiosos afines a patrones culturales hegemónicos, como es el caso de las procesiones, al comprender que los elementos que culturalmente prevalezcan en esta aleación, son los que efectivamente pudieran determinar la configuración de nuevos rasgos culturales, la conformación de una nueva identidad.

El análisis actual, centrado en las prácticas culturales del cabildo de nación y la procesión como imagen propuesta para visibilizar parte de la transformación cultural en proceso a finales del siglo XIX, reconoce por tanto la apropiación de elementos culturales hispánicos, los aportes de raíz africana en la

construcción cultural de lo cubano, así como las interinfluencias con otras minorías que coexistieron en distintas etapas.

Respecto a los estudios precedentes a nivel local, la investigación actual amplía el horizonte de observación y búsqueda de indicadores en la caracterización y análisis del objeto de estudio; a la vez que incluye algunas de las categorías abordadas por aquellos, sobre todo en la dimensión performativa. No obstante, los relaciona con el resto de las categorías de análisis para reevaluar el fenómeno desde los presupuestos funcionales del cabildo y su relación con la iglesia católica.

Sobre este último aspecto en particular, Barcia (2008), al documentar varios acontecimientos de una asociación de negros libres carabalí oubres, fundada como Cofradía de la Santísima Trinidad en 1777, plantea que: “cuando se analiza el accionar de estos individuos ante las autoridades y en el seno de sus agrupaciones, se manifiesta una subalternidad que trasciende lo establecido para las cofradías” (Barcia, 2008, p.58). La investigadora deja una brecha de indagación abierta hacia el funcionamiento de estas instituciones en Puerto Príncipe como cofradías o cabildos.

El actual estudio reafirma esta incógnita dada la aparente mezcla del comportamiento previsto para ambas instituciones: en cuanto a los nombramientos de cargos de su estructura jerárquica, afiliación religiosa, y origen de los integrantes (Barcia, 2008). No aspiramos a resolver la dicotomía, considerando que las procesiones, en sí mismas, no demuestran un divorcio de la práctica católica para los africanos, sus descendientes directos o asociados al cabildo de nación en general. Es más realista considerar la existencia de influencias y motivaciones múltiples en los individuos y colectivos que integraron tanto el cabildo de nación como las cofradías, aunque ambas instituciones tuvieran características distintas, no necesariamente divergentes.

Para explicar este criterio, es preciso analizarlo desde el concepto de transculturación, como óptica necesaria para

interpretar la implicación del ritual abordado en el sistema cultural que lo circunda, debido a que dicho término es clave para la comprensión de procesos de cambios culturales cuyos resultados históricos son necesariamente distintos a sus componentes originarios (Guanche, 2010), al tiempo que permite “interpretar fenómenos caracterizados por la asimetría y el conflicto en el contacto de culturas, como lo son los procesos que resultan de la expansión colonial” (Marrero, 2013, p.110).

La caracterización realizada revela una occidentalización en sus practicantes, la adquisición de rasgos de una cultura distinta a la propia, así como el abandono o selección de elementos culturales originales, aculturación y deculturación respectivamente; pero no es válido observar el fenómeno solo como ganancia o pérdida de rasgos culturales, sino como el significado de “la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación” (Ortiz, 1987, p. 96), en este caso “condicionado por la dialéctica del amo y del esclavo que intensificó los grados de disociación social entre la cultura dominante y las culturas subordinadas”, según la interpretación de Valero (2001, p.62).

Las procesiones analizadas, reflejan en su práctica la interacción de varias culturas produciendo nuevos rasgos culturales. Este grupo humano, africano o descendiente directo, imprime características distintivas a las procesiones católicas de Puerto Príncipe, por lo que conviene sustituir la visión de dualidad en la caracterización realizada (componte étnico y componente católico) por pensar en una coexistencia y mezcla eventual de ambos caracteres culturales, aportado por los practicantes de este evento.

En la misma línea de análisis, sean negros criollos o africanos los sujetos vinculados a estas, sus interinfluencias están condicionadas por la convivencia, donde se establecen lazos a través de la familia consanguínea y/o ritual, esta última basada en rituales de iniciación de la red religiosa (Barcia et

al., 2012). Estas relaciones rebasan la frontera institucional y viabilizan el intercambio a mayor escala en la red de conocidos cercanos. Sin embargo, es predominante el discurso que deslinda la práctica católica únicamente relacionada a la funcionalidad de las cofradías en contraposición al cabildo de nación, descrito efectivamente como un espacio de seguridad y conservación de la cultura africana. Perera y Meriño (2013) destaca que:

...la insistencia de la Iglesia en mantener "puros" los principios que regían la actividad de aquellos, contribuyó a la separación de dichas asociaciones. Tal deslinde ha sido interpretado como fruto de una rivalidad entre corporaciones, cuyos fines se suponían diametralmente opuestos". (p.119)

De acuerdo con este criterio, es posible que esta conjetura esté reforzada por la atención al antagonismo de componentes culturales, cuyas relaciones están condicionadas por el sistema colonial y esclavista. Esta perspectiva clasista: "por insistir tanto en la contraposición de la cultura subalterna y la hegemónica y en la necesidad política de defender la independencia de la primera, llega a concluir a ambas como sistemas exteriores entre sí" (Canclini, 1984, citado por Blache, 2015, p.253). Por lo que, reconocer estas procesiones como prácticas culturales denotativas de procesos de transculturación a partir la evidencia presentada, cuestiona el discurso que supone cierto hermetismo y heterogeneidad entre las instituciones cabildo y cofradía. En relación directa con dicho análisis, los planteamientos de Perera y Meriño (2013) esbozan una conclusión que se profundiza con los hallazgos de la presente investigación:

...creemos que resulta en extremo arriesgado afirmar que los miembros de las cofradías, por el contrario de los de los cabildos, tuvieron una genuina devoción religiosa por su mayor relación con las Iglesia católica; en tal sentido en ocasiones nos apresuramos, con demasiada frecuencia, a descreer de la fé cristiana de los africanos, concediéndoles,

como verdaderamente genuina y única la religiosidad que debían tener a sus dioses (...) (Perera y Meriño, 2013, p.170).

4. Conclusiones

El estudio aporta criterios básicos para la caracterización de las procesiones de los cabildos de nación como prácticas culturales de carácter ritual, basados en su componente estructural, temporal y performativo. Los rasgos de las procesiones de los cabildos de nación de Puerto Príncipe, responden en general a la festividad del reinado y la celebración de identidad que este conlleva, imbricados con elementos del culto religioso católico. Esto marca su doble carácter: de festividad étnica y de afiliación religiosa católica, hecho que argumenta la aproximación de influencias culturales endógenas (interétnicas) y externas, el componente hispánico y católico como cultura hegemónica, y la consiguiente formación de nuevos rasgos en las prácticas culturales del grupo social en el contexto local de Puerto Príncipe, Cuba. Al valorar este fenómeno desde el concepto de transculturación, el análisis también produjo argumentos que enfrentan la visión antagónica de dichos componentes culturales en la relación iglesia/cabildo y la supuesta dicotomía cabildo/cofradía.

NOTAS

- 1 El concepto es planteado por Friedemann (1992). En el marco del análisis antropológico de grupos negros, en el contexto sociohistórico de la trata de esclavos del siglo xvi, la autora define la reintegración étnica como: el reencuentro de individuos de proveniencia cultural idéntica o similar, después de haber sufrido violenta separación de sus grupos. El estudio explica que la existencia de condiciones en que debió desenvolverse este suceso permite diferenciar a la reintegración étnica pasiva, ocurrida en ausencia de poder de decisión de los sujetos víctimas de la esclavitud, como es el caso de los cabildos de

nación, en las zonas urbanas. Por otra parte, la reintegración étnica activa, ocurre en condiciones de palenque, a través de decisiones conscientes de los sujetos y una planificación de la acción hacia fines concretos, promovidas por bandas y grupos de guereío. Apoyada en Mintz y Price (1976) y Bonfil (1986), la investigadora establece una relación en la que el fenómeno de la reintegración étnica, como parte de la dinámica en las relaciones interétnicas, condicionó la génesis afroamericana de nuevos sistemas culturales.

2 Como espacio social, el significado funcional del cabildo de nación se puede analizar desde dos perspectivas, ambas explicadas por Laviña (1996): la original, que desde el punto de vista colonizador consistió en ser instrumento de control social, de integración relativa de los asociados en el mundo colonial mediante el cristianismo, en la que incluso su legalización constituyó un intento por parte de las autoridades coloniales para fomentar división entre los esclavos urbanos, ya que, si los cabildos competían entre ellos, la rivalidad podría impedir su unión en contra de la esclavitud. Por otra parte, la propicia que, lejos de la finalidad para que el que fue concebido, se convirtió en el espacio aprovechado por sus integrantes, negros libres o esclavos, para reforzar su etnicidad, recrear algunas de sus estructuras sociales, sus funciones, modelos de linaje y sistemas religiosos.

3 Para Fernando Ortiz, el Día de Reyes constituía un espacio de solemne exteriorización del cabildo. Las licencias otorgadas a sus miembros para esta celebración, les permitía revelar o mostrar algunas de sus particularidades como grupo social en el espacio público, en contraposición a otras prácticas culturales religiosas censuradas y/o reguladas por el gobierno español. Al igual que la Fiesta del Día de Reyes, el ritual de la procesión se analiza como una forma de exteriorización, es decir, práctica cultural con licencia pública a diferencia de otros rituales protegidos en el conocimiento directo de sus practicantes como grupo

limitado.

- 4 En el análisis que realiza Cento (2013), dos aspectos esclarecen este último planteamiento: (1) en la zonas rurales fue costumbre la vinculación de blancos en las labores ganaderas, incluidos los dueños de estas haciendas con métodos extensivos de explotación, quienes tenían como norma el manejo directo de sus propiedades, rasgo distintivo de la sociedad principense; (2) en la ciudad cabecera, el requerimiento de un complejo entramado de servicios, que más allá del doméstico, debió sustentarse en esta fuerza de trabajo adiestrada en algunos oficios.
- 5 Así denota Villabella (2013) a esta población.
- 6 En este análisis, el citado autor abraza el punto de vista del rendimiento económico como criterio de diferenciación que, como ha planteado el investigador cubano Jesús Guancho, fue utilizado en los inicios de los estudios sobre los componentes étnicos africanos en Cuba.
- 7 La citada autora estudió las relaciones creadas entre los espacios sociales, las prácticas culturales y las músicas que caracterizaron a dichas prácticas en los descendientes de africanos, durante la formación de la identidad criolla de los grupos, comunidades y clases sociales en el Puerto Príncipe del periodo 1800 a 1868.
- 8 Denominación referida por el investigador camagüeyano Rafael García Grasa en sus estudios de campo sobre los cabildos en Camagüey que coincide con la Nro. 256 del Anexo 1- “Denominación étnica de africanos en Cuba, según fuentes de los siglos XVI al XXI”, sistematización plasmada por el investigador Jesús Guancho en su libro *Africanía y etnicidad en Cuba. Congo fino*, es una denominación que aporta Rafael López en su investigación *Africanos en Cuba*, del año 2002.
- 9 Atendiendo a las referencias que aporta la investigadora de ciencias históricas María del Carmen Barcia, en su publicación referenciada del año 2008, el cabildo carabalí fue integrado por subgrupos bibí, isuamba, ososo, ano y oubre.
- 10 No hay una ubicación temporal precisa para esta descripción, pero

constituye un referente no descartado por otros investigadores camagüeyanos, quizás por su trascendencia en el imaginario popular.

ANEXOS

FICHA DE CARACTERIZACIÓN

Al realizar el análisis de contenido, se cubren las casillas con los datos identificados, partiendo de la fuente primaria declarada. En un segundo momento se triangula y/o completa la información con el análisis contenido de fuentes secundarias que muestran información captada de otras fuentes primarias (archivos históricos, documentos patrimoniales). Se recomienda priorizar un llenado descriptivo, y enunciativo solo si fuera necesario. En todos los casos citar las fuentes.	
Características generales	
Denominación del cabildo:	
Denominación de procedencia de sus integrantes:	
Ubicación del cabildo:	
Iglesia de referencia del cabildo:	
1. Criterios de la dimensión estructural	
Jerarquía	Representación sacerdotal católica:
	Representación de la dirección del cabildo de nación:
	Sobre los organizadores:
	Sobre los financiadores:
	Otros datos relevantes:
Clases sociales participantes:	
Componente popular	Etnias:
	Grupo etario predominante:
	Género predominante:
	Otros participantes:
2. Criterios de la dimensión temporal	
Fecha de celebración de la ceremonia en advocación a un evento religioso o santo de la religión católica (Días y meses del año):	
Días de inicio y fin de las celebraciones en que se efectuaba la procesión:	
Horario habitual de la procesión (mañana/tarde/noche):	
3. Criterios de la dimensión performativa	

Aspectos teatrales	Personajes:
	Vestuario:
	Accesorios:
	Narrativa (tema, gestualidad):
Aspectos musicales	Presencia de cantos, himnos, toques:
	Presencia de grupos o bandas musicales:
	Instrumentos musicales:
Aspectos danzarios	Danzas representadas (propias o no):
Espacio / escenario	Punto de partida, recorrido y final tradicionales como escenarios urbanos de la procesión:
	Descripción del recorrido:
Otros aspectos de interés:	

Fuente: Elaboración propia

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, A., Luis. (2013). La ciudad en sus signos. En Luis Álvarez, Olga García y Elda Cento (Eds.) *La luz perenne: la cultura en Puerto Príncipe* (pp.86-144). Santiago de Cuba, Cuba: Oriente y Editorial Ácana.
- Araiza, Elizabeth. (2000). La puesta en escena teatral del rito ¿una función metarritual? *Alteridades*, vol.10 (20), pp. 75-83 Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702006>
- Araiza, E. (2014). Ritual, teatro y performance en un culto al niño dios y al diablo. Las pastorelas de la región purépecha, Michoacán (México). *Journal de la Société des Américanistes*, 100(100-1), 163-190. <https://journals.openedition.org/jsa/13770>
- Barcia, María del Carmen. (2008). Puerto Príncipe en el siglo XVIII: ¿cabildos africanos o cofradías católicas? En Elda Cento (Ed.) *Cuadernos de Historia principense 7*. Camagüey. Cuba: Ácana.
- Barcia, María del Carmen. (2015). Formas de sociabilidad de los negros libres y esclavos. En Denia García (Ed.) *Presencia negra en la*

- cultura cubana (pp 79-88). La Habana. Cuba: Sensemayá.
- Barcia, María del Carmen., Rodríguez, Andrés y Niebla, Milagros. (2012). Del cabildo de «nación» a la casa de santo. La Habana, Cuba: Fundación Fernando Ortiz.
- Blache, Marta. (2015). Folklore y cultura popular. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, 13, pp. 251–265. Recuperado a partir de <https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/cuadernos/article/view/453>
- Campo, Lorena. (2008). Diccionario básico de Antropología. Ediciones Abya-Yala Ecuador. https://books.google.com/books?hl=es&lr=&id=WBqOA29moiQC&oi=fnd&pg=PA11&dq=Diccionario+b%C3%A1sico+de+Antropolog%C3%ADa&ots=QhiXzLUHLb&sig=bOiEzt_DBFFmz6Kt8qv16Ilu_Ro
- Carreras, Gema. (2009). Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. Puntos de partida, objetivos y criterios técnicos y metodológicos. Revista Patrimonio Histórico, (71), pp. 18-41. <http://www.iaph.es/revistaph/index.php/revistaph/article/view/2789>
- Cento, G. Elda. (2013). Para una historia de Puerto Príncipe. En Luis Álvarez, Olga García y Elda Cento (Eds.) La luz perenne: la cultura en Puerto Príncipe (pp.12-85). Santiago de Cuba, Cuba: Oriente y Editorial Ácana.
- Cento, G. Elda. (2015). Del látigo y el jornal. Apuntes sobre la esclavitud en Camagüey. Camagüey. Cuba: Ácana.
- DaMatta, Roberto. (2002). Carnavales, desfiles y procesiones. Istor: revista de historia internacional, año III, número 9, pp. 30-54. http://www.istor.cide.edu/archivos/num_9/dossier2.pdf
- De Friedemann, Nina. (1992). Huellas de africanía en Colombia. Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo, 47(3), 543-560. https://bibliotecadigital.caroycuervo.gov.co/741/1/TH_47_003_071_0.pdf
- Fernández D, Verónica. (2017). Acervo africano príncipeño ¿apología o enteleguía? Arcada. Revista de conservación del patrimonio cultural, 5(1), pp. 1-27 <http://core.ac.uk/download/pdf/268092943.pdf>

- García G, Rafael. (1981). Apuntes sobre los cabildos de Camagüey. Dirección de Orientación y Extensión Cultural. Universidad de Sancti Spiritus. Cuba.
- García S, Mónica., y Reinaldo D, Janet. (2016). Movimiento asociativo en Santiago de Cuba: un acercamiento a sus orígenes y evolución durante el siglo XIX. *Historia Caribe*, 11(28), 51-75. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0122-88032016000100004&script=sci_arttext
- García, Carlos Alfredo. (2021). Análisis de la participación dentro de la procesión del Señor de los Milagros desde una perspectiva teatrológica. (Tesis de Maestría en Artes Escénicas). Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/22056>
- Gavilán D, Enrique. (2017). La teatralidad de las procesiones: entre drama y ritual: conferencia de clausura. *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica III: representaciones y ritos representados. Desenclavos, pasiones y vía crucis vivientes*, pp. 263-276. <https://uvadoc.uva.es/handle/10324/42991>
- Guanche, Jesús. (2002). *Transculturación y africanía. La Habana. Cuba: Extramuros*
- Guanche, Jesús. (2010). *Artesanía y religiosidad popular en Cuba. La Habana. Cuba: Adagio.*
- Guanche, Jesús. (2009). *Africanía y etnicidad en Cuba. Los componentes africanos y sus múltiples denominaciones. La Habana. Cuba: Adagio.*
- Hernández Sampieri, Roberto., Fernández C, Carlos., Baptista Lucio, María del Pilar. (2014). *Metodología de la Investigación. México DF, México. Mcgraw-hill.*
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S166585742009000200005&lng=es&tlng=es
- Lardellier, Pascal. (2015). ¿Ritualidad versus modernidad...? Ritos, identidad cultural y globalización. *Revista Mad. Revista del Magíster en Análisis Sistemico Aplicado a la Sociedad*, (33), pp.

- 18-28. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=311241654003>
- Laviña, Javier. (1996). Afroamericanos, rebeldes cimarrones y creadores. Revista de análisis sur-norte para una cooperación solidaria, (21), pp. 9-22. ISSN 1130-2569 https://sodepaz.org/wp-content/uploads/images_sodepaz_ant/pdf/revista021/01_cimarrones.pdf
- Linares, María Teresa. (1993). La santería en Cuba. *Gazeta de Antropología*, 10, (9). pp 1. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10481/13638>
- Marrero, L. Erelis. (2013). Transculturación y estudios culturales. Breve aproximación al pensamiento de Fernando Ortiz. *Tabula Rasa*, (19), pp. 101-117. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794_24892013000200005&lng=en&tlng=es.
- Masferrer L, Cristina. (2011). Por las ánimas de negros bozales: Las cofradías de personas de origen africano en la ciudad de México (siglo XVII). *Cuicuilco*, 18(51), 83-104. Recuperado en 21 de agosto de 2023, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592011000200006&lng=es&tlng=es
- Méndez G, Salvador. (2016) “Que los morenos de San Bartolomé de Tirajana se quejan”. Religiosidad, sociabilidad y resistencias en Cofradías de negros y Cabildos de nación en Canarias y Cuba (1750-1850). *XXI Coloquio de Historia Canario-Americana* (2014), XXI-029. <http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/aea/article/view/9511>
- Olazabal A, Maydelin A., Rodríguez M, Vilda., y González F, Ramón. (2021) La identidad cultural como recurso local y su integración a la gestión del desarrollo territorial. *Retos de la Dirección*, 15(1), 27-60. http://scielo.sld.cu/scielo.php?pid=S2306-91552021000100027&script=sci_arttext
- Ortiz, Fernando. (1992) Los cabildos y la fiesta afrocubanos del día de Reyes. La Habana, Cuba: Ciencias Sociales.
- Ortiz, Fernando. (1987) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.*

- (Vol. 42). Fundación Biblioteca Ayacucho. <https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=cfFyshOsPXcC&oi=fnd&pg=PA3&dq=contrapunteo+del+tabaco+y+el+azucar.+edici%C3%B3n+Ayacucho&ots=L-9BpeQgKT&sig=2fCKtTsw9vUOJ3FSgL-Chwz9RnEg>
- Pérez D, Aisnara y Meriño F, María de los Ángeles. (2013). El cabildo carabalí viví de Santiago de Cuba: familia, cultura y sociedad. (1797-1909. Santiago de Cuba. Cuba: Oriente.
- Pérez, Ángela. (1960) El Camagüey legendario, Camagüey, Instituto de segunda Enseñanza, Talleres gráficos Orol.
- Quintanar P, Daniela Isabel. (2016) El aporte franco-haitiano al carnaval de Santiago de Cuba. Una revisión histórica. *Revista Brasileira do Caribe*, vol. 18 (34), pp. 136-149. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?Id=159152440009>
- Ramírez F, Pedro Enrique. (2021). Influencia de la espiritualidad mercedaria en el camino de liberación e integración social del negro africano en el Camagüey colonial. En Yeni Adán (Ed.) *Contrapunteo: El camino del patrimonio cultural en la Mayor de las Antillas* (pp. 233-250). <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8332938>
- Romeu F, José. (2020). Notas al aspecto dramático de la procesión del Corpus en Cataluña. *Estudis Escènics. Quaderns de l'Institut del Teatre*, (1), pp. 27-41. https://redit.institutdelteatre.cat/bitstream/handle/20.500.11904/1502/OCREE_vol_01_pag28_notas%20al%20aspecto%20dram%C3%A1tico%20del%20corpus.pdf?sequence=1
- Valdés, Sergio. y Pravdova, Vera. (2019) *Las religiones, dioses, deidades y denominaciones*. La Habana. Cuba: Ciencias Sociales. Tomo II.
- Valero, A. E. (2001). Dialéctica de la transculturación en la antropología y la narrativa cubanas (1905-1940). *Boletín antropológico*, 1(51), 53-74. <https://www.redalyc.org/pdf/712/71212121004.pdf>
- Varona H, José. (1898). *Cabildos africanos en Camagüey*. Fondo Jorge

- Juárez Cano. Camagüey, Carpeta 122, folio 1 al 232: Archivo Histórico Provincial de Camagüey. Cuba.
- Vega, S. José. (2012) *Región e identidad*. Holguín. Cuba: Holguín.
- Velasco Barani, M. (2021). *La significación sociocultural del Cabildo Arará Sabaluno Espíritu Santo en el barrio de Simpson* (Doctoral dissertation, Universidad de Matanzas. Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades).
- Veneces V, Magdalena. (2009) *Manifestaciones de la religiosidad popular en torno a tres imágenes marianas originarias: la unidad del ritual y la diversidad formal*. *Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos*, (49), pp. 97-126.
- Villabella, Manuel. (2013) *Los cabildos negros*. En Luis Álvarez, Olga García y Elda Cento (Eds.) *La luz perenne: la cultura en Puerto Príncipe* (pp. 211-230). Santiago de Cuba, Cuba: Oriente y Editorial Ácana.

IDENTIDAD AFROZULIANA Y REPARACIONES AL PROCESO DE ESCLAVITUD*

López Sánchez, Roberto 

Licenciatura de Antropología. Universidad del Zulia, Venezuela

Correo electrónico: cruzcarrillo2001@gmail.com

Colina Arenas, Belinda 

Dpto. de Ciencias Humanas. Facultad Experimental de Ciencias.

Universidad del Zulia, Venezuela

Correo electrónico: belindavictoria123@gmail.com

Hernández, Carmen Alicia 

Escuela de Formación Popular Nuestra América.

Universidad del Zulia. Universidad del Zulia, Venezuela

Correo electrónico: hcarmenalicia@gmail.com

Suárez Piña, Rosmina 

Escuela de Formación Popular Nuestra América. CLACSO-Venezuela

Correo electrónico: rosmina.suarezpina@gmail.com

RESUMEN

El trabajo establece las expresiones de identidad afrovenezolana en el estado Zulia y valora las propuestas de reparaciones de la esclavitud. Se empleó la investigación acción participante, trabajo de campo y técnicas de investigación cualitativa. Se desarrolló en Bobures, Caja Seca y Maracaibo. Entre sus resultados, destaca que la identidad afrozuliana se expresa en el culto a San Benito, en sistemas productivos ancestrales (azúcar, cacao, pesca), costumbres culinarias, y otras. Concluye que aún existe discriminación racial y precariedad en las condiciones de vida de esta población.

PALABRAS Clave: Identidad, Afrozulianidad, Esclavitud, Reparaciones

AFROZULIAN IDENTITY AND REPARATIONS TO THE SLAVERY PROCESS

ABSTRACT

The work establishes the expressions of Afro-Venezuelan identity in the state of Zulia and assesses the proposals for reparations for slavery. Participatory action research, field work and qualitative research techniques were used. It was carried out in Bobures, Caja Seca and Maracaibo. Among its results, it highlights that the Afrozulian identity is expressed in the cult to San Benito, in ancestral productive systems (sugar, cocoa, fishing), culinary customs, and others. It concludes that there is still racial discrimination and precariousness in the living conditions of this population.

KEY WORDS: Identity, Afrozulianity, Slavery, Reparations.

*Fecha de recepción: 15-03-2024. Fecha de aceptación: 29-05-2024.

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo forma parte de los resultados del proyecto de investigación titulado “Identidad afrovenezolana en el estado Zulia y valoración sobre propuestas de reparaciones de la esclavitud en los pueblos afrozuliaños”, aprobado por el FONACIT¹ en el marco de la “Convocatoria Nacional de Investigación Descolonial en materia de Identidad Afrolatinoamericana y Reparaciones de la Esclavitud y la Colonización de los Pueblos Afro”, realizada a fines del 2022 y ejecutada en el 2023.² El objetivo general fue “establecer las expresiones de identidad afrovenezolana en la población del estado Zulia y la valoración existente sobre las propuestas de reparaciones de la esclavitud en los pueblos afrozuliaños” y los objetivos específicos: 1) Caracterizar los elementos de identidad afrovenezolana en la población del Sur del Lago de Maracaibo, 2) Determinar cómo se expresan las raíces culturales afrovenezolanas en la población del Municipio Maracaibo del estado Zulia y 3) Valorar las propuestas de solicitud de reparaciones debido al sistema esclavista aplicado en Venezuela durante más de trescientos años.

La estrategia metodológica consistió en la utilización del método de investigación acción participante, el cual incluyó trabajo de campo, empleo de estrategias y técnicas de investigación cualitativas, tales como: conformación de grupos focales, observación participativa, conversaciones informales, realización de entrevistas semi estructuradas y abiertas, discusiones grupales y realización de conversatorios, las cuales fueron grabadas en audios y videos, previo consentimiento del informante. Inicialmente se llevó a cabo una revisión bibliográfica y hemerográfica. Adicionalmente, como parte de la observación participante se participó en dos ceremonias, un “Cumbe Afro Cimarrón” en Maracaibo y un “Chimble de Obligación” en Bobures.

Asimismo, partiendo del principio que las realidades sociales no solamente pueden ser modificadas, sino que estas

son eminentemente creadas por el hombre, se asume una postura crítica-emancipadora en tanto que el ser humano puede no solo asumir una visión y actitud cuestionadora y desenmascaradora, sino que es capaz de transformar entornos que dan cuenta de la presencia de elementos de injusticia, inequidad y explotación (Guzmán, 2024).

De igual modo, se asume una perspectiva histórica vinculada con un flagelo social mundial como lo fue la esclavitud y la discriminación étnica multidimensional, de la cual ha sido objeto por siglos la comunidad afrodescendiente americana, entre otras, pues solo echando una mirada en retrospectiva es posible comprender el trasfondo de dicha problemática y acometer acciones reparadoras profundas dirigidas a emancipar y reparar los errores del pasado y las debilidades del presente (Bastidas, 2017). Por su parte, la etnografía como orientación teórica es asumida en esta investigación, la cual persigue primordialmente comprender el modo de vida y la cultura de grupos humanos.

Por su parte en atención a Martínez (2014), las poblaciones de afrozuliaños investigadas, participaron de diversas formas en: la formulación y/o afinación del planteamiento del problema, y en la recolección de información, mediante conversaciones grupales y entrevistas, en la interpretación de dicha información a partir de la socialización de la misma de forma grupal e individual, espontáneas y/o planificadas. Igualmente, participaron en el diseño de las acciones más idóneas para la solución de los problemas de dicha comunidad y sobre las propuestas de reparación, las cuales emanaron de los planteamientos de la propia comunidad. También participaron en la redacción del presente manuscrito, tomando en cuenta sus sugerencias. Del mismo modo, la opinión de los miembros de la comunidad se consideró al momento de buscar a otras personas a las cuales entrevistar, y para la conformación de los grupos focales, La cantidad de colaboradores estuvo alrededor de las cuarenta y tres (43) personas, distribuidas entre dieciséis (16) entrevistas y dieciocho (18) entrevistados (ver al final la lista

de entrevistas y entrevistados por cada una) y la conformación de dos grupos focales los cuales abarcaron un total de veinticinco (25) personas.

Consideramos que las identidades son “un fenómeno sujeto a constante modificación y reinención, y que, por lo tanto, es contingente e inestable” (Klor de Alva, 1992: 457; citado por García Gavidia, 1996:11). Las identidades se constituyen “en las diversas formas de relación entre las personas de los distintos grupos sociales, tanto al interior de estos grupos como en su relación externa con otros de una misma sociedad, o con sociedades diferentes (García Gavidia, 1996: 11).

La identidad no es algo estático ni inmutable. Esta se construye y se modifica de acuerdo con las circunstancias histórico-sociales específicas. La identidad de un grupo social determinado es el grado de identificación que los individuos miembros de ese grupo alcanzan con los valores culturales fundamentales de él (López S., 2008).

De acuerdo con lo anterior, la identidad afrovenezolana es el grado de identificación que determinados grupos sociales en Venezuela, mantienen con los valores culturales de los descendientes de la población africana originaria que fue trasladada al territorio hoy venezolano en condiciones de esclavitud.

El Instituto Nacional de Estadística introdujo en el Censo del año 2011 (INE, 2014: 65), la caracterización de la población venezolana por su auto reconocimiento étnico-cultural. Allí, el INE define como población afrodescendiente a los

“descendientes de africanos y/o africanas que sobrevivieron a la trata negrera, a la esclavitud y forman parte de la diáspora africana en las Américas y el Caribe, y/o es aquella persona que reconoce en sí misma la descendencia africana sobre la base de su percepción, valoración y ponderación de los componentes históricos, generacionales, territoriales, culturales y/o fenotípicos”.

Para efectos de la presente investigación, todas las

personas entrevistadas, participantes en los grupos focales, y/o incorporadas al equipo de investigación a lo largo de su desarrollo en los municipios y poblaciones indicadas, manifestaron identificarse como afrovenezolanos.

Las reparaciones al proceso de esclavitud han sido propuestas desde la primera Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, celebrada en Durban (Sudáfrica) en septiembre de 2001. En la Declaración resultante de dicha conferencia, en sus puntos 13, 14 y 100, se dice:

Reconocemos que la esclavitud y la trata de esclavos, en particular la trata transatlántica, fueron tragedias atroces en la historia de la humanidad, no sólo por su aborrecible barbarie, sino también por su magnitud, su carácter organizado y, especialmente, su negación de la esencia de las víctimas, y reconocemos asimismo que ... constituyen, y siempre deberían haber constituido, un crimen de lesa humanidad y son una de las principales fuentes y manifestaciones de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia, y que los africanos y afrodescendientes, ... fueron víctimas de esos actos y continúan siéndolo de sus consecuencias; ... Lamentamos también que los efectos y la persistencia de esas estructuras y prácticas se cuenten entre los factores que contribuyen a desigualdades sociales y económicas duraderas en muchas partes del mundo de hoy ... algunos Estados han tomado la iniciativa de pedir perdón y han pagado una indemnización, en los casos procedentes, por las graves y masivas violaciones perpetradas. (Naciones Unidas, 2002: 17-40).

La Asamblea General de las Naciones Unidas ha reconocido que las víctimas de graves violaciones a los derechos humanos tienen el derecho a interponer recursos y obtener reparaciones de parte de los Estados que han causado esa violación de derechos

humanos fundamentales. En ese marco, las reparaciones por la esclavitud conllevan responsabilidades morales, económicas, políticas y jurídicas de los Estados, en el marco del derecho internacional público, y del derecho internacional de los derechos humanos (Naciones Unidas, 2005).

Como dice la Declaración de Durban, las reparaciones al proceso de esclavitud tienen validez actual, porque las consecuencias de cuatro siglos de trata esclavista trasatlántica siguen existiendo y manifestándose de diversas formas, y es deber de los Estados abordar esta problemática.

2. ELEMENTOS PARA UN ACERCAMIENTO HISTÓRICO A LA PROBLEMÁTICA

En Venezuela, por siglos, ha existido menosprecio hacia los pueblos afrodescendientes, concibiéndoseles como una minoría de poca importancia y símbolo de atraso, que parecieran no haber aportado nada, ni agregado valor al desarrollo nacional, fuera de su carácter instrumental como mano de obra colonial gratuita, de acuerdo a la información suministrada por los entrevistados Edward Ysea, Carolina Velis, Edward García, Víctor Mambler y Deglis López, entre otros.

Mosonyi (2011: 15) citado en Ramos Guédez (2011) también destaca esta situación cuando afirma que “ver al no europeo como primitivo e inferior en casi todos los sentidos”, es una actitud muy común. De igual modo Mosonyi (2011: 15) citado en Ramos Guédez (2011), señala en torno a Carlos F. Duarte quien expresó “...que el negro no aportó gran cosa, aparte de una sensibilidad nata, de un ritmo musical y de sus costumbres primitivas como el tambor y otra serie de cuestiones. Pero fuera de eso, su contribución no es mayor”. La discriminación hacia la población africana, traída como esclavos a América,³ y hacia sus descendientes, tuvo como razón justificadora la pretendida superioridad cultural que las potencias coloniales europeas

argumentaron para aplicar el bárbaro sistema esclavista de producción que impusieron a lo largo del continente (Thomas, 1998).

Así como lo habían hecho con la población indígena originaria, los europeos impusieron un relato que ubicaba a los africanos esclavizados como seres que “no tenían alma” y que por tanto no podían ser tratados como humanos. Al ser colocados los africanos y afroamericanos al mismo nivel que un animal, los esclavistas europeos y criollos legalmente asumieron el derecho a canjearlos como cualquier mercancía (Ayala y Mora Queipo, 2008). Durante el predominio del sistema esclavista, los esclavos africanos y sus descendientes afrovenezolanos, entre otras atrocidades, fueron tratados como meros objetos, útiles para saldar deudas entre sus propietarios (Academia Nacional de la Historia, 1997); incluso, se consideraban con derecho para causar la muerte a sus esclavos mediante la imposición de trabajos extenuantes y crueles castigos, sin que dichos asesinatos fueran penalizados (Ramos Guédez, 2011).

Por más de 300 años, las potencias coloniales europeas, principalmente Portugal, Inglaterra, España, Francia, Holanda, Dinamarca, además de Estados Unidos en el siglo XIX, participaron activamente en la captura de población africana y en su traslado forzoso hacia América como esclavos (Thomas, 1998). Durante varios siglos, este brutal sistema de tráfico de africanos esclavizados, posibilitó la “acumulación originaria de capitales” que le otorgó poderío a las potencias europeas y el creciente incremento de estos grandes capitales, los cuales posteriormente, constituyeron la base económica de sustentación y fortalecimiento de la primera “revolución industrial” iniciada en Inglaterra en los siglos XVII y XVIII (López Sánchez, 2012).

Así, los esclavos considerados como mercancías, involuntariamente, originaron y diseminaron al sistema capitalista que aún domina la economía mundial, en su versión de capitalismo financiero, que protagoniza y dicta las reglas del juego al resto de

países bajo su influencia (López Sánchez, 2012).

Tal como lo afirmó Miguel Acosta Saignes (Acosta Saignes, 1986), citado por Strauss, (2008: 80) “fue costumbre de los negreros y dueños de haciendas mezclar a los africanos procedentes de lugares diferentes para que no se entendiesen”, un acto conscientemente instrumentalizado por la clase dominante para desarraigar la cultura de un grupo humano y facilitar su explotación.

...el esclavo emprendió su propia lucha para impedir la consumación de este proyecto de sometimiento y recuperar su negado estatus de “persona”. El proceso de cosificación del esclavo negro incluyó, entre otras prácticas, la negación del derecho a la autodeterminación, el cambio de nombre, la separación de sus familiares y, en consecuencia, la ruptura de sus estructuras de parentesco originales, así como la imposición de la condición jurídica, psicológica y sociocultural que negaba su condición de persona. (Mora Queipo, 2005: 29).

Añade este autor, “esta es una lucha social que iniciaron los esclavos africanos y en la cual aún están inmersos sus descendientes, que ha involucrado intensos procesos de recuperación, reinención y reelaboración cultural que se extienden desde la época colonial hasta nuestros días” (Mora Queipo, 2005: 30).

Conforme al censo venezolano de población y vivienda de 2011, del total de la población, el 0,7% se consideran a sí mismos afrodescendientes, el 2,9% se auto reconocen como negros, mientras que el 51,06 % se autodefinen como morenos (Instituto Nacional de Estadísticas INE, 2014). De igual forma, de acuerdo al INE, el estado Zulia cuenta con más de 15 mil afrodescendientes (Diario Correo del Orinoco, 2012). Entendiendo que la población auto reconocida como “morena”, sea probablemente afrodescendiente en una gran proporción, observamos la dificultad en la auto aceptación de esa condición, expresada en el bajísimo

porcentaje de ciudadanos que se consideran como tales: sólo el 0,7 % de acuerdo al citado organismo.

Ello revela, entre otros aspectos, desconocimiento derivado de la escasa memoria oral, pues no se asume este origen y menos aún se rememora lo que se considera un vergonzoso pasado de esclavitud (Altez, 2017; Bastidas, 2017), verificándose la negación de parentesco con los esclavizados coloniales, la escasa autovaloración de su identidad étnica, una vergüenza étnica producto de la exclusión de la cual aún continúan siendo objeto de forma solapada (Altez, 2017; Bastidas, 2017), la actual diáspora como escape al desprecio, a las injusticias y al desarraigo (Altez, 2017) y una minusvalía de su condición humana, lo cual conduce a la desvalorización y desaprovechamiento de su potencial cultural, científico, económico y social entre otros.

Los estudios sobre la afrovenezolanidad deben considerar, necesariamente, el rico proceso histórico suscitado durante nuestra independencia. Desde los inicios de la crisis del régimen colonial esclavista impuesto por España en América, con acontecimientos como la rebelión de José Leonardo Chirinos en la Sierra de Coro (Rodríguez Lorenzo y otros, 1996), hasta los levantamientos de esclavos y pardos que se suscitaron a partir de la declaración de independencia de 1811, nuestra sociedad vivió procesos que modificaron radicalmente la sociedad esclavista y de castas que por 300 años habían impuesto los españoles en estas tierras (Uslar Pietri, 1962).

La actual sociedad venezolana, hunde sus raíces en la revolución social generada por la guerra de independencia, de 1810 a 1823 (López Sánchez, 2010).

“Es preciso reconocer que los pardos y los esclavos se constituyeron en potentes fuerzas sociales, producto de su participación decisiva en el ejército bolivariano que combatió enérgicamente por la independencia del país del yugo español, generando que las tropas imperiales españolas fueran expulsadas de gran parte del continente

suramericano, y produciéndose a la vez una creciente fragilidad de la clase mantuana esclavista-terrateniente venezolana, propiciando en el país hasta nuestros días, la efervescencia de ideas igualitarias y democráticas” (López Sánchez, 2015: 27).

Pese a los esfuerzos de Simón Bolívar por abolir la esclavitud y crear un régimen liberal de igualdad ciudadana, la nueva República de 1830 mantuvo el régimen esclavista, y con ello se mantuvieron las discriminaciones político-sociales (Ramos Guédez, 1999). La esclavitud fue definitivamente abolida sólo en 1854. La penetración de compañías petroleras extranjeras a inicios del siglo XX, fortaleció los anteriores prejuicios racistas desvanecidos relativamente con la independencia (Quintero, 1976).

Hoy, en la tercera década del siglo XXI, la cultura venezolana igualitaria, surgida desde la Guerra de Independencia y la Guerra Federal, valorada por historiadores como Jacinto Pérez Arcay (1977: 166) y Tulio Halperin Donghi (1972: 68), y consagrada en los artículos 1° y 2° de nuestra Constitución (CRBV, 1999), afronta retos significativos ante el empuje globalizador del “modo de vida occidental”, transmitido mediante las nuevas tecnologías de comunicación y redes sociales, que permean los sistemas educativos, los núcleos familiares y las instituciones públicas y sociales, conducen al debilitamiento y la desaparición paulatina de las manifestaciones de identidad nacional, y por ende, afrovenezolana y afrozulia.

Con la presente investigación, aspiramos colocar en el debate público regional y nacional, el tema de la afrozulia, sus raíces históricas, sus avatares, sus luchas y su desarrollo en el presente, como un canal de fortalecimiento de la identidad afrovenezolana, a fin de cuestionar, confrontar y revertir las tendencias racistas provenientes de las potencias occidentales. Por tanto, este estudio cobra importancia en virtud de la escasez de investigaciones sobre esta temática en el estado Zulia, las pocas

políticas públicas inclusivas hacia esta comunidad a lo largo de los años, y en respuesta al justo reclamo de la equidad que merece la población afrovenezolana y afrozuliana en particular.

3. ANTECEDENTES DE LA INVESTIGACIÓN

La investigación de los pueblos de origen africano en Nuestra América tiene antecedentes relevantes en los estudios realizados por Manuel Moreno Fragnals (2001), Gilberto Freyre (1985) y Fernando Ortiz (1978). Uno de los iniciadores de los estudios sobre la cultura afrovenezolana fue Miguel Acosta Saignes, con sus obras “Vida de los esclavos negros en Venezuela” (1967), y “Las ideas de los esclavos negros en América” (1986). De acuerdo a este autor, “era indispensable una obra inicial, para rescatar del lugar común, del olvido, de los prejuicios y la injusticia, todo el valor constructivo de la existencia de los esclavos negros en la historia de nuestro país” (Strauss, 2008: 77), porque “en la Colonia todo, en último término, dependía de los esclavos” (Strauss, 2008: 77).

Igualmente, están los aportes de Michelle Ascencio, quien publicó textos sobre lo afroamericano: “San Benito ¿Sociedad Secreta?” (Ascencio, 1976), y “Del nombre de los esclavos” (Ascencio, 1984), contribuyendo al reconocimiento de la herencia cultural africana, siendo la creadora de la Cátedra de Estudios Afroamericanos en la Escuela de Antropología de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela (UCV).

Posteriormente, José Marcial Ramos Guédez introdujo los textos “Contribución a la historia de las culturas negras en Venezuela colonial” (2001), “Participación de negros, mulatos y zambos en la independencia de Venezuela 1810-1823” (2010), además de sus aportes en las obras “1854-2004: 150 años de la abolición de la esclavitud en Venezuela ¿Presente y pasado de una misma realidad?” (2008), y “Resonancias de la africanidad” (2005).

En el estudio de la cultura afrovenezolana en el estado Zulia, resaltan los trabajos de Juan de Dios Martínez Suárez: “Antecedentes y Orígenes del Chimbángueles” (Martínez, 1985), “El gobierno del Chimbangueles” (Martínez, 1990) y otros escritos. En torno a la cultura afrovenezolana del sur del Lago de Maracaibo, destacan los estudios de Ernesto Mora Queipo, (Mora et al, 2012) sobre “Los mitos de San Benito en la identidad de las comunidades afrovenezolanas”, y “Música y religión en la esclavitud y liberación de las comunidades afrovenezolanas” (Mora, 2005).

Son de relevancia los estudios sobre los afrodescendientes en el Zulia, de Luis Alberto Ramírez, “La tierra prometida del sur del lago de Maracaibo”, en IV tomos (Ramírez, 2018); y otras obras del mismo autor como “Los esclavos en el sur del lago de Maracaibo (siglos XVI-XVII)” (Ramírez, 2011), y “La formación de la identidad de los afrodescendientes durante la colonia en el sur del Lago de Maracaibo” (Ramírez, 2021). Asimismo, se destacan las obras de Marisol Rodríguez “Cuando llovió azúcar en Bobures. La industria azucarera zuliana, génesis del empresariado venezolano (1890-1940)” (Rodríguez, 2008), y “Gibraltar, identidad de un colectivo de origen africano en el Zulia (1820-1840)” (Rodríguez, 2000).

Los estudios de Miguel Angel Rodríguez Lorenzo, “Sordos combates en la oscuridad. El lento y silencioso proceso de lucha y resistencia de los africanos y sus descendientes contra la esclavitud en la Cordillera de Mérida” (Rodríguez Lorenzo, 2007). El trabajo de José Gregorio Bracho, “El culto a San Benito en el sur del Lago de Maracaibo. Una propuesta de acercamiento desde la antropología de la música” (Bracho, 1997). Y más recientemente el trabajo de Luis Bastidas, “Identidad y Representación de la Historia en las Comunidades Negras de Palmarito y Gibraltar” (Bastidas, 2017).

En años recientes, Jesús “Chucho” García ha realizado aportes al estudio de la afrovenezolanidad, con su obra

“Afrovenezolanidad e inclusión en el proceso bolivariano” (García, 2018), en la cual realiza una crítica al concepto de “mestizaje”, que tiende a desaparecer a los indígenas y afrodescendientes como integrantes de la sociedad nacional, pronunciándose por un reconocimiento pleno de los afrodescendientes en Venezuela, y de sus aportes históricos y culturales a lo que hoy es la sociedad venezolana.

4. LA IDENTIDAD DE LA POBLACIÓN AFROZULIANA

La población afrovenezolana en el estado Zulia se expresa territorialmente en los habitantes del municipio Sucre, en las poblaciones cercanas que pertenecen al estado Mérida (municipio Tulio Febres Cordero), y en la diáspora que las personas originarias de estos municipios han efectuado hacia Maracaibo, Cabimas, otras poblaciones del Zulia, y a estados cercanos como Trujillo y Lara.

La identidad afro presente en esta zona tiene su expresión fundamental en el Culto a San Benito, el cual constituye una manifestación religiosa católica que tiene numerosos componentes culturales originalmente africanos, como son los tambores colgantes y el ritual de calle que se desarrolla complementariamente al ritual hacia el santo dentro de la iglesia. Todos los entrevistados en esta investigación,, auto reconocidos como afrodescendientes, tanto en Bobures, Caja Seca y Maracaibo, coinciden en afirmar que el Culto a San Benito es la principal manifestación de identidad entre la población de origen afro en el estado Zulia.

Los rituales de San Benito se realizan el primer domingo de octubre; el 31 de octubre-1° de noviembre, día de todos los santos; el 7 de diciembre, día de la Purísima; y el 27 de diciembre, que es el acto formal de las festividades de San Benito, aunque existen otras fechas en las cuales se manifiestan estos rituales, variando en los distintos pueblos con población afro de la región.

La orquesta del Chimbangueles la integran originalmente, según expresaba Juan de Dios Martínez, cuatro tambores machos (tambor mayor, medio golpe, cantante y respondón) y tres tambores hembras (primera requinta, media requinta y segunda requinta). El Chimbangueles tiene 32 cargos básicos, cuyos requisitos y características los describe Juan de Dios Martínez en su obra “El gobierno del Chimbangueles” (Martínez, 1990). En la población de Palmarito el Chimbangle tiene 9 tambores; y en otras poblaciones se presentan variaciones a esta estructura descrita por Juan de Dios Martínez.

Esos cargos básicos del Chimbanguele son: 1) Primer Mayordomo o Mayordoma. 2) Segundo Mayordomo o Mayordoma. 3) Primer Capitán del Vasallo. 4) Segundo Capitán del Vasallo. 5) Primer Capitán de Lengua. 6) Segundo Capitán de Lengua. 7) Primer Director del Vasallo. 8) Segundo Director del Vasallo. 9) Primer Mandadodero. 10) 2º Mandadodero. 11) 3er Mandadodero. 12) 4to Mandadodero. 13) Primer y Segundo Director de Banda Tambores. 14) Primer y Segundo Tambor Mayor. 15) Primer y Segundo Medio Golpe. 16) Primer y Segundo Respondón. 17) Primer y Segunda Requinta. 18) El Abanderado. 19) Segundo Abanderado. 20) Jefe de Cargadores. 21-30) Primeros Cargadores del Santo. 31) Primer Maraquero. 32) Primer Flautero (información aportada por Límidia Alaña).

Las organizaciones de Vasallos de San Benito, el “gobierno del Chimbanguele” que denomina Juan de Dios Martínez, se organiza de acuerdo a las parroquias eclesíásticas de la iglesia católica. En cada pueblo del Sur del Lago existe una iglesia, una imagen del San Benito, y la respectiva organización de vasallos. Tenemos entonces los Vasallos de Bobures, los Vasallos de San José de Heras, Vasallos de San Antonio, Vasallos de Santa María, Vasallos de Palmarito, y así sucesivamente en cada pueblo afrodescendiente. Igual ocurre en las parroquias dentro de ciudades como Maracaibo y Cabimas, donde existen comunidades afrodescendientes, y se organizan los vasallos, tales como:

el Vasallo de La Pomona, el Vasallo de La Pastora, el Vasallo de Veritas, el Vasallo de Haticos 1 y Haticos 2, en Maracaibo. También hay agrupaciones de vasallos en otros estados, como Mérida y Trujillo (Vasallo de Palmarito -Mérida; Vasallo de San Juan de la Cruz – Trujillo, entre otros).

Aunque Juan de Dios Martínez Suárez consideraba al culto a San Benito como manifestación del culto a la divinidad africana “Ajé”, que tendría su origen en Dahomey (la actual Benín), desarrollada por los propios africanos esclavizados durante el período colonial, actualmente la expresión del culto a San Benito está integrada totalmente a la religión católica. Como hemos podido corroborar mediante la participación en el grupo de WhatsApp denominado “Fundas Vasallos Somos Todos”.⁴

La herencia africana en los pueblos del estado Zulia, se expresa en el Chimbanguale. Es la forma de expresión ritual del culto a San Benito. Para la población que se reconoce como afrodescendiente, la práctica del culto a San Benito constituye la principal manifestación cultural que vincula su pasado africano, su pasado esclavizado y su lucha constante por hacerse de un espacio digno en la sociedad venezolana. La música de tambores del Chimbanguale es un lenguaje sagrado de invocación que garantiza la protección del Santo, mantiene viva la memoria colectiva sobre un origen común, y reafirma la presencia e identidad de los afrodescendientes zulianos desde una perspectiva étnica (de acuerdo a la información aportada por Edwar Ysea, Víctor Mambler, y Carolina Velis).

De acuerdo a la opinión de Edward Ysea, los vasallos de San Benito, los capitanes y mayordomos, reúnen y acumulan las particularidades culturales de las comunidades que representan. La sistematización de esos conocimientos, mediante la organización de un museo de la memoria de los pueblos afrodescendientes en el Sur del Lago, pasa por la figura del cronista de cada comunidad de vasallos, que inicie ese proceso de organización del conocimiento ancestral que existe en cada pueblo. Este mismo informante,

Ysea, afirma:

El vasallo es la institución más antigua que nosotros tenemos, es el que nos une a todos. No hay un poder de convocatoria más fuerte que el chibangle. El chibangle es una forma de vida. Todo el pueblo se va a movilizar el siete de enero para elegir al mayordomo. Los concejales no tienen la capacidad de convocatoria del chibangle. El mayordomo y los capitanes gozan del mayor respeto en la comunidad, por encima de los concejales. El archivo de la memoria tiene que tener un lugar, porque si no, queda todo en el aire, como ahora. La migración también incide en que el proceso de transmisión de saberes se esté debilitando; mucha gente se está yendo.

Para afrozulianos como Edward Ysea, la práctica de un culto católico como el de San Benito no implica desconocer que la esclavitud durante la colonia, y también durante la República, fue avalada y consagrada por la iglesia católica. Tal es así que, en el culto a San Benito, los afrozulianos introducen elementos propios de su legado africano.

En el santoral católico, San Benito de Palermo es un monje franciscano, vestido de túnica marrón. Tú vas aquí en el Sur del Lago, vas a cualquier iglesia, y vas a ver que San Benito está con una capa azul. Lo aceptamos, pero lo vestimos como “Ajé”, en este caso”. Las últimas investigaciones que se han hecho, ubican a Ajé en varias partes. Hay unos que dicen que está en el Panteón Yoruba. Otros en la cultura Dahomeyana (Benín), también se dice que está presente en el Vudú. En San Timoteo al San Benito le colocan la capa marrón. Pero en el Sur del Lago tiene capa azul. No hay una aceptación del catolicismo en sí. En los momentos más importantes del Chibangle, que es la manifestación de expresión cultural más fuerte que nosotros tenemos, es la salida de la iglesia de la imagen del santo, y la llegada, y la gente te dice: “ajé, ajé”, “bendito o

benito ajé”. Dicen tres veces “ajé.

Sin embargo, con base en la indagación realizada a través de nuestra participación en la red social “Fundas Vasallos Somos Todos”, que agrupa a 350 personas en las distintas comunidades afrodescendientes del estado Zulia y regiones cercanas, hemos podido comprobar que en las comunidades practicantes del culto a San Benito existen diversidad de opiniones sobre la forma de relación que debe existir entre los representantes de la iglesia católica (los sacerdotes de las iglesias ubicadas en las comunidades de afrodescendientes) y los organizadores comunitarios del culto a San Benito, lo que Juan de Dios Martínez llama el “gobierno del Chimbanguale”.

Estas posiciones oscilan entre una casi total subordinación a la orientación oficial proveniente de la Iglesia Católica (que relaciona el culto a San Benito con el culto original de San Benito de Palermo, en Sicilia, Italia), a posiciones más autonomistas que propugnan una actividad independiente, pero coordinada con la iglesia, durante el desarrollo de las manifestaciones del Chimbanguale. Por ejemplo, en la elección del mayordomo anteriormente ocupaba un papel decisivo el sacerdote, la iglesia, incluso exigían una serie de requisitos, como ser casado por la iglesia, y eran siempre hombres. Hoy en día, al mayordomo lo elige el pueblo, sin mayores requisitos más allá de ser un ciudadano respetable en la comunidad, y en Bobures ya han sido electas tres mujeres como mayordomas (Edward Ysea). En la otra vertiente, hay habitantes afrodescendientes de los pueblos del Sur del Lago que han viajado hasta Palermo (Sicilia, Italia), para conocer mejor lo referente a San Benito, su vida y obra, y las manifestaciones del culto católico a San Benito en esa región de Italia (Víctor Mambler).

Aparte de los viajes que realizó Juan de Dios Martínez a países africanos, como Senegal (información de Arsenio Bermúdez), no escuchamos de ninguno de los entrevistados otras referencias de viajes a África que hayan realizado activistas de la cultura afrozuliana. En los Estados Unidos, la reivindicación

afrodescendiente comenzó desde el siglo XIX con viajes de “regreso” a la tierra natal africana, y de manera general, en países como Brasil, Cuba y la misma Venezuela en sus poblaciones afrodescendientes del centro del país, diferentes activistas afros se han relacionado con el continente africano, investigando y profundizando los elementos culturales que desde África se transmitieron al continente americano.

Junto con el Chimbangle, pero en menor relevancia, la Gaita de Tambora expresa situaciones que se presentan en la cotidianidad de los pueblos. La Gaita de Tambora utiliza una tambora de doble parche y un tamborito. Se desarrolla generalmente el día anterior a las manifestaciones del San Benito. El Tambor Largo también se reconoce como manifestación de la herencia cultural afro, aunque ha disminuido su práctica, la cual se mantiene principalmente en la población de San José de Heras (Edward Ysea).

De acuerdo a las entrevistas e indagación realizada, las referencias al pasado de resistencia ante la esclavitud, mediante el cimarronaje y los cumbes,⁵ también constituyen en el estado Zulia referencias socio-históricas que construyen identidad entre los afrovenezolanos, aunque se expresa con menor fuerza que el culto a San Benito (Edward García; Carolina Velis). La valoración de los Cumbes pudimos observarla en la utilización de esa palabra o concepto, para denominar eventos y actividades realizadas por el movimiento social afrovenezolano, como el proyecto presentado por activistas sociales en Bobures, que denominan “Cumbe Adentro”, o el evento realizado en Maracaibo, denominado “Cumbe Afrocimarrón”. En sí misma, la palabra Cumbe se usa por el movimiento social afrozuliano como expresión de resistencia, y a la vez reconocimiento a un pasado y a un legado de resistencia ante la esclavitud y la discriminación.

Las manifestaciones de identidad afro también tienen una expresión en la gastronomía de los habitantes del Sur del Lago de Maracaibo (información de Deglis López). Dentro de sus costumbres culinarias predomina la preparación de alimentos

con coco. La comida en coco es considerada por los afrozulianos como un patrimonio propio. Igual ocurre con la preparación de mariscos y pescados, como la sopa de Cangreja y el Chicharrón de Curvina, que tiene su expresión particular en los pueblos lacustres afrozulianos. También destaca el “Pescado Embasurado”, que consiste en Bocachico (un pez del Lago de Maracaibo) relleno con coco rallado, achote, cebolla en rama y cebolla de cabeza.

En la preparación de alimentos con maíz y con plátano, destacan:

- La Capiruleta: que se prepara con maíz tierno, y es una especie de chicha o atole.
- El Mofote: en cuya elaboración se utiliza plátano verde y plátano amarillo con coco rallado.
- El Calabazate: es un dulce con limonsón (fruta de la región).
- El Mote (natilla): para el cual se utiliza yuca, coco, auyama, clavitos, canela y malagueta.
- El Guarapo de Rama: en el cual se emplea malagueta, malojillo y toronjil.

Otra de las manifestaciones mediante las cuales se refleja la cultura afro, de acuerdo a las opiniones de todos los entrevistados, es a través de la práctica de curas sencillas para la mitigación de algunas dolencias y padecimientos de salud, a partir del empleo de la medicina natural-artesanal, compuesta por elementos y materiales de fácil acceso, tales como: hierbas, plantas y otros, típicos de las costumbres y prácticas medicinales heredadas de los saberes ancestrales africanos y ensayadas con éxito en la mayor parte de los hogares asentados en esta zona. Estas prácticas implican un conocimiento acertado de las propiedades químico-biológicas de dichas plantas y hierbas, al igual que amerita conocer de sus múltiples bondades y los variados usos que pueden ofrecer.

5. SOBRELAPERSENCIADELA DISCRIMINACIÓN RACIAL

Todas las personas entrevistadas coinciden en reconocer que

ha existido desde hace mucho tiempo y siguen existiendo formas de discriminación racial en el Zulia, y en general en Venezuela, hacia los afrodescendientes. A diferencia de otros países como los Estados Unidos donde las expresiones de racismo son “frontales”, en Venezuela existe un racismo “solapado o subrepticio”, el cual consiste, entre otras manifestaciones, en no prestarle atención a las opiniones y exigencias de los afrodescendientes, y una casi total exclusión, en los aspectos medulares de la vida ciudadana, de los afros como grupo social, desconociendo sus derechos humanos y ciudadanos.

Expresiones de esa discriminación racial las han vivido los habitantes del Sur del Lago, cuando por diferentes motivos han emigrado a Maracaibo (aspecto que se acentúa en otras ciudades como Mérida) con objetivos de trabajo, de estudio u otros. Hace 40-50 años, la discriminación hacia los afrovenezolanos era muy marcada en ciudades como Maracaibo. Hoy en día, debido a la misma diáspora hacia esas ciudades de los pobladores del Sur del Lago, existe una mejor integración cultural, al punto que las expresiones locales de los Vasallos de San Benito se han consolidado en ciudades como Maracaibo, San Francisco y Cabimas. Incluso, las tradiciones en torno al culto de San Benito y la interpretación de los Chimbanguales se ha extendido y se reproducen lo más fielmente posible, en países como los Estados Unidos de Norteamérica, a raíz de la emigración de algunos pobladores de la zona Sur del Lago, específicamente provenientes de Bobures.

La discriminación racial se expresa, de acuerdo a lo informado por algunos entrevistados, en el otorgamiento de cupos para cursar carreras universitarias. Según estos entrevistados, a los afrovenezolanos les otorgan cupos para estudiar Educación Física, u otras menciones de Educación, y restringen o niegan, aunque no de manera explícita, dichos cupos para cursar Medicina u Odontología, entre otras carreras. Igualmente, en el mercado de trabajo en general, también se expresan actitudes racistas al

preferir dar trabajo a los ciudadanos cuya apariencia física no los identifique como afrodescendientes. Esto ocurre tanto en instituciones públicas como en empresas privadas. Tal es el caso, que al momento de optar por ocupaciones laborales, nuestros entrevistados opinaron que a los afrozulianos los consideran más aptos para desempeñar trabajos de gran esfuerzo físico, como cargar mercancías, subir escaleras, entre otras.

También indicaron las personas entrevistadas, que buena parte de los jóvenes que viajan a Maracaibo y otras ciudades a cursar estudios universitarios, son orientados, por las mismas instituciones educativas, a cursar las carreras de formación docente, resultando en el hecho de que actualmente existan muchos educadores en el Sur del Lago, y pocos ingenieros, abogados, médicos y odontólogos originarios de estas poblaciones. Según Edward Ysea, se ha evidenciado y continúa experimentándose un constante racismo institucional, manifestado por el hecho de restarle o no concederle ninguna importancia a las propuestas de políticas públicas y/o proyectos provenientes de las comunidades afrodescendientes, incluyendo a las realizadas por instituciones como el INCODIR o CONADECAFRO, las cuales no son tomadas en cuenta para incluirlas en los planes de trabajo gubernamental tanto a nivel de la gobernación, de las alcaldías, como de los distintos ministerios nacionales y otras instituciones públicas.

Si bien el racismo que se expresa en territorio zuliano ha disminuido en las últimas décadas, no por eso se puede afirmar que haya desaparecido de forma absoluta. La disminución del racismo ha sido influenciada, entre otros aspectos, por la organización de comunidades de Vasallos de San Benito en prácticamente todas las poblaciones, municipios y parroquias del Zulia. Las manifestaciones rituales de San Benito, en algunos lugares que originalmente no albergaban población afrodescendiente, como Cabimas, se ha convertido con los años en escenarios de tipo turístico local, despertando simpatías y entusiasmo, pues atraen a la población en general de las zonas cercanas, permitiéndole

de esa manera un mayor margen de integración de la cultura afrovenezolana, como una más de las manifestaciones culturales del pueblo venezolano.

6. REALIDAD SOCIOECONÓMICA Y ESTADO DE LOS SERVICIOS PÚBLICOS EN LAS POBLACIONES AFROZULIANAS

Un breve diagnóstico de la realidad socioeconómica presente en las poblaciones afrovenezolanas del Sur del Lago de Maracaibo, permite identificar que:

- Existe una disminución considerable de las actividades productivas centrales que en décadas anteriores se ejecutaban en el municipio Sucre, como la producción de cacao, la actividad del Central Azucarero (fue expropiado por el gobierno, pero no tiene actividad en la actualidad).
- Algunos de los entrevistados, consideran que la existencia de enfermedades que atacan las plantaciones de cacao y de cítricos se derivan de los fertilizantes que se les suministra (a través de empresas públicas y privadas), los cuales provienen de Colombia. Se cree que esa transmisión de enfermedades sería realizada a propósito, con el objetivo de sabotear este tipo de cultivos y abrirles paso a los cultivos transgénicos (información de Arturo Chourio). La plaga que afecta al cacao se denomina “Escoba de Bruja” y la plaga contaminante de plantas cítricas se denomina “Dragón Amarillo”. Esta situación es indicativa de la ausencia de formación y asistencia técnica pertinente en una zona clave del origen y cultivo del cacao en Venezuela, como es el Sur del Lago.
- Se mantienen pequeños espacios de producción agropecuaria. Sin embargo, en años recientes, la propiedad de la tierra ha sido monopolizada por un reducido número de empresarios, colombianos algunos y venezolanos otros. Hecho este que contribuye a despojar de la tierra a las familias campesinas

de la región y a profundizar aún más las precariedades económicas de la población. Instituciones como Agropatria ha cumplido una labor muy deficiente en el respaldo de los pequeños y medianos productores agropecuarios.

- La actividad económica principal de la última década se ha centrado en la pesca del Cangrejo Azul, monopolizada por empresas camaroneras de carácter extractivista y trasnacional. Esta actividad ha modificado de forma negativa las prácticas de pesca artesanal que históricamente existían en el Sur del Lago; cambiando y restringiendo incluso la posibilidad de acceso público y libre a las playas. La pesca artesanal ha disminuido en un 70 % con relación a décadas anteriores, concentrándose en la pesca del Cangrejo Azul, el cual viene escaseando en el último año, lo que ha llevado a la casi paralización de esa actividad, generando preocupaciones en las familias de pescadores, al quedarse prácticamente sin fuente de trabajo.

- También han influenciado, de manera poco positiva, las actitudes, conductas y percepciones de los más jóvenes frente al trabajo. La población trabajadora juvenil que labora en las empresas camaroneras, se ve sometida a tareas intensivas en condiciones de inseguridad e insalubridad, pero acepta sin rebeldía esta situación porque es una forma de obtener ingresos relativamente más altos, en comparación con otras ocupaciones (agricultura o pesca) en un breve lapso (semanalmente). Se ha popularizado la ideología de que es una forma de ganar dinero “fácil”, por lo que hay aceptación a pesar de las deplorables condiciones de explotación y el despojo de recursos que sufre la comunidad.

- A la vez, hay efectos negativos sobre los ecosistemas de la zona, pues muchos balnearios y playas (fuentes de ingresos debido al turismo) y suelos en general, se han visto alterados y dañados por la acción depredadora humana de las actividades económicas allí ejecutadas (especialmente la camaronera

y pesca de cangrejo), las cuales prescinden de acciones preventivas y remediales, destinadas a la correcta disposición de los desechos que estas labores conllevan, incidiendo en la contaminación del lugar y de las áreas aledañas.

- La migración hacia otras regiones del país, y fuera de Venezuela, es una realidad que también afecta a los pueblos afrozulianos. En el lado positivo de esto, hay afrozulianos emigrantes que mantienen en los países de acogida sus tradiciones culturales, como el chimbangle.
- Destaca el mal estado, abandono, insuficiencia y la ineficiencia en la que se encuentran buena parte de los servicios públicos, que inciden en la precaria calidad de vida de los pobladores de este municipio. Uno de los servicios deficientes es el sector salud. En la actualidad existen algunos CDI (funcionan eventualmente) y veintiún (21) ambulatorios (de manera oficial), distribuidos en los distintos poblados del municipio Sucre, sin embargo, solo seis (6) de estos se encuentran parcialmente activos y con un funcionamiento relativo (no están en condiciones para atender algunos eventos de salud elementales). Existe un hospital tipo Uno en Caja Seca, el cual no cuenta con capacidad resolutive ante los distintos eventos de salud requeridos por los pobladores, así mismo no cubre las demandas tanto inesperadas como programadas (emergencias e intervenciones quirúrgicas) de los distintos habitantes de este municipio. Además, dicho centro de salud no dispone de servicios importantes como oftalmología, obstetricia, oncología y otras, no dispone de adecuada ventilación, aires acondicionados ni salas de baño en condiciones adecuadas, no tiene ambulancias operativas, exhibe significativos daños en su infraestructura física (interna y externa), ausencia o prolongadas intermitencias del servicio de agua, escasez de camas para hospitalización y otras deficiencias. Con frecuencia, los habitantes del municipio deben trasladarse a ciudades de otros estados, como Valera, El

Vigía y Mérida, para ser atendidos en sus necesidades básicas de salud (información aportada por Erika Valecillos).

- Se añade la mala calidad del agua que es distribuida por las tuberías, debido a los altos niveles de oxidación de las mismas, derivada de la falta de mantenimiento y sustitución de partes corroídas, lo cual repercute en la salud de los habitantes que ingieren el vital líquido, conllevando a graves cuadros de enfermedades renales, digestivas, intestinales, de la piel, cáncer y muertes a causa de la ingestión de metales pesados y heces fecales, entre otras impurezas; muertes y enfermedades que pudieron evitarse tomando medidas básicas. Esta situación acontece en todos los poblados y comunidades del municipio Sucre, con mayor énfasis en los que están más retirados de la capital. El estado Zulia, ha sido sometido en los últimos catorce (14) años a fuertes períodos de racionamiento y cortes del servicio eléctrico, lo cual ha afectado severamente a los habitantes del municipio Sucre en todos los ámbitos en los que se desenvuelven (Erika Valecillos).
- La conectividad a través de internet, también resulta altamente deficiente, debido a las frecuentes fallas y largas interrupciones de este servicio. En el transcurso de nuestras visitas a las poblaciones de Bobures y Caja Seca, pudimos comprobar una conectividad telefónica muy precaria. Apenas hay señal de Movilnet y no existe señal de Movistar ni de Digitel. Algunas instituciones y muy pocas viviendas tanto en Caja Seca como en Bobures tienen internet por medio de empresas privadas.

7. CONSIDERACIONES FINALES

A manera de síntesis puede concluirse que aún existe discriminación racial y precariedad en las condiciones de vida de la población afrozuliana indagada. Evidencias de ello, lo representan una economía deprimida (actividades productivas

agrícolas y la pesca artesanal); y la contaminación ambiental de los valiosos ecosistemas de la zona, lo cual repercute en la disminución del turismo como fuente de ingresos y de distracción de sus pobladores.

De igual forma, la actuación gubernamental en la esfera cultural y en la esfera socioeconómica está muy debilitada en las zonas afrodescendientes del estado Zulia estudiadas, por cuanto, existe una importante desatención por parte del sector oficial, de los más elementales servicios públicos, exclusión de los proyectos y programas formulados por la comunidad para la intervención en las zonas, persistencia de la discriminación racial, social, económica, laboral y educativa, y otros aspectos no menos importantes, incidiendo esto en el mantenimiento y la agudización de la pobreza multidimensional de los habitantes, que ante tales condiciones prefieren emigrar, comprometiendo aún más, las deficientes condiciones de existencia del grupo social abordado y la preservación y riqueza de su identidad.

Asimismo, pudo comprobarse que el papel clave desempeñado por el trabajo de la población esclavizada en la construcción del piso económico, social y cultural, primero de la colonia y luego de la república, es un elemento muy poco relevante y presente en las consideraciones de las personas, pues no es un factor prioritario en las distintas argumentaciones recogidas en las entrevistas, conversaciones y grupos focales. Lo anterior evidencia, un importante olvido acerca de sus raíces afro y hacia los procesos narrados en las líneas iniciales, derivado de una frágil historia oral. Olvido étnico, posiblemente debido a un pasado vergonzoso que no se desea rememorar, debido a la persistencia de la discriminación que la esclavización conllevó, ignorando que aunque fue la esclavitud la actividad económica que los obligó a llegar a América y en particular a Venezuela, también es cierto que llegaron personas cargadas con culturas, cosmovisiones y cosmovivencias particularmente ricas.

El hecho real es que, durante siglos, unos sectores

minoritarios pero dominantes, empresarios y terratenientes esclavistas, constituyeron sus fortunas y continuaron enriqueciéndose gracias al trabajo no pagado de decenas de miles de africanos esclavizados y sus descendientes. Con sus manos, los africanos y sus descendientes, crearon riquezas, en la actividad agrícola, artesanal y comercial, que nunca les fueron remuneradas. Ese trabajo no pagado hizo posible el “progreso económico” de terratenientes, comerciantes y funcionarios del Estado, durante la época colonial, y también al inicio del período republicano.

8. RECOMENDACIONES

Se proponen medidas para fortalecer la identidad afrozuliana y afrovenezolana en general. De igual modo, se sugieren acciones concretas a fin de llevar a cabo procesos de reparación de la esclavitud, pues si bien es cierto que ya no se encuentran en condiciones de esclavitud, se deben resarcir, resolver y revertir las grandes inequidades, precariedades y deficiencias que, en la tercera década del siglo XXI, continúan siendo víctimas los habitantes afrovenezolanos que hacen vida en estos territorios. En este sentido, las recomendaciones se han dividido en: recomendaciones generales y acciones concretas.

Las recomendaciones generales son:

La construcción de la interculturalidad implica necesariamente dos polos fundamentales: identidad – alteridad, es decir, conocernos, reconocernos y valorarnos como grupo particular, que a su vez conoce, reconoce y valora a los otros grupos que en definitiva conforman la nacionalidad venezolana. En atención a lo anterior, lo que se postula es rastrear el legado afro más allá de las dinámicas socioculturales del modelo esclavista. Lo que se plantea es el estudio de la cultura afrovenezolana, en el contexto continental y mundial, incluyendo lo propio (autónomo), lo apropiado, lo impuesto y lo enajenado, a partir de los cuales los pueblos afrovenezolanos puedan participar de las dinámicas de control cultural, en condiciones de igualdad en la diversidad.

No estamos planteando un volver al pasado, ni un separatismo o gueto afrovenezolano, ni mucho menos el debilitamiento de la identidad venezolana, ya que la identidad y los procesos de construcción de la misma son realmente mosaicos en el que están presentes diferentes niveles de agregación, por lo que revitalizar la identidad afrovenezolana, en lugar de debilitar la venezolanidad, la fortalecería desde una perspectiva multiétnica y pluricultural como se establece en la CRBV.

Este debe ser un proceso con participación diversa de la población afrovenezolana, con el apoyo de especialistas e investigadores internos y/o externos a estos pueblos, que desde la antropología histórica utilice una variedad de métodos para estudiar los recorridos histórico-culturales y las transformaciones de estas sociedades a través del tiempo. Estos métodos pueden incluir, partiendo de la historia oral, la investigación etnográfica para recopilar datos sobre las prácticas culturales, sistemas de creencias, organización social y otros aspectos de la vida cotidiana pasada y presente; análisis de datos arqueológicos; análisis de fuentes históricas, como documentos, registros de viajes, crónicas y otros materiales, incluyendo el estudio de documentos coloniales (como el Archivo General de Indias, entre otros); el enfoque comparativo para analizar las similitudes y diferencias entre sociedades a lo largo del tiempo, posibilitando la identificación de patrones y procesos de cambio cultural.

El autoreconocimiento de la población afrovenezolana debe cultivarse, interiorizarse y nutrirse desde edades muy tempranas en el medio familiar, actividad que debe tener continuidad en la escuela, liceos y universidades. En esta labor también deben contribuir los medios de comunicación, las redes sociales, las instituciones públicas y privadas, y las organizaciones sociocomunitarias en general. La idea central, es que desde el núcleo familiar y la escuela se difunda una perspectiva histórica que identifique e integre a los afrovenezolanos, como protagonistas destacados del proceso de conformación y consolidación de la

República. Del mismo modo, debe reconocerse a los africanos y afrodescendientes en Venezuela, y por ende en el Zulia, como una valiosa fuerza de trabajo generadora de gran parte de la riqueza que ha caracterizado a nuestra nación por varios siglos.

A continuación, se señalan las siguientes acciones concretas de reparación:

- Se propone incluir en el preámbulo de la CRBV la expresión afrodescendientes y/o afrovenezolanos, con miras a reconocer la importancia de la comunidad afrodescendiente, al igual que se hizo con los pueblos indígenas como refundadores de la patria.
- La deuda económica derivada de la explotación del trabajo de los africanos y sus descendientes en el período de esclavitud, debería calcularse o al menos estimarse, a fin de ser cancelada.
- Son la Corona Española (el actual Estado español), como principal autoridad colonial, y la República, primero como Gran Colombia entre 1819-1830, y luego como República de Venezuela entre 1830-1854, quienes deben resarcir y compensar a la población afrodescendiente actual, no sólo del estado Zulia, sino de todo el país, el equivalente a esos productos generados mediante el trabajo gratuito de los esclavos. Todo ello en sintonía con el valor de la justicia prevaleciente en la CRBV.
- Reactivación de políticas públicas tendientes a fortalecer la identidad afrovenezolana en el Zulia, en una perspectiva descolonial, que permita avanzar en los procesos de reparaciones a la esclavitud.
- Ejecución de políticas públicas y planes socio económicos, con base en las necesidades expresadas por las comunidades afrozulianas, vinculadas con la planificación e implementación de programas sociales y socio productivos, posibilitando el acceso a los bienes materiales y de bienestar social, que le corresponderían como a cualquier venezolano.

- Expansión de la comunicación con grupos presentes en otras naciones de Nuestra América, así como con grupos ubicados en el territorio ancestral africano, que a través de procesos de investigación históricos antropológicos, les permita examinar las culturas, sistemas políticos, económicos, sociales y religiosos de las diversas sociedades afro, construyendo o reconstruyendo el hilo conductor de estos grupos a lo largo de la historia.
- Ejecución del proyecto: Archivo de la Memoria del Municipio Sucre (propuesto por Eward Ysea), tendiente a fortalecer los procesos de identidad de la población afrovenezolana en el estado Zulia, mediante la creación de: bibliotecas; hemerotecas; archivos audiovisuales; museos; investigaciones históricas, sociológicas, antropológicas y arqueológicas que pueden actuar colaborativamente en redes; incorporando nuevas aplicaciones tecnológicas como: libros digitales, videos, infografías, podcast, apertura de un canal de YouTube cuyo propósito sea fortalecer las raíces afrozuliañas, incremento del uso educativo de la internet y mayor aprovechamiento de las tecnologías de información y comunicación (TICs), a fin de atraer a jóvenes y adultos. Conformación de un equipo multidisciplinario y la instalación de sedes locales del citado Archivo de la Memoria, que sean a la vez Museos de la Afrovenezolanidad y Bibliotecas (incluyendo salas de conferencias, proyección de videos, etc.), que compendien documentos escritos y audiovisuales sobre la afrovenezolanidad en el Sur del Lago. Asimismo, crear Archivo Digital de la Memoria del Municipio Sucre y Museos Virtuales de la Afrovenezolanidad. Este archivo de la memoria, debe apoyarse en el conocimiento existente en los que son o han sido mayordomos y capitanes de las distintas agrupaciones de Vasallos de San Benito.
- Ejecución del “Proyecto Mural Sucre”, propuesto por el

muralista Arturo Chourio, residente de Bobures. Chourio tiene una trayectoria de varias décadas como muralista de la afrozulianidad en Bobures y otras poblaciones del estado Zulia. La idea es ejecutar este proyecto en muros interiores de las principales instituciones del Estado Zulia (instituciones regionales, municipales, nacionales, empresas públicas, universidades), de manera de garantizar su permanencia en el tiempo (hasta ahora sus murales se han ejecutado en lugares al aire libre, en donde tiene un muy rápido deterioro).

- Arturo Chourio también es autor del proyecto de “Talleres y Escuelas de Arte para el Sur del Lago”, aprovechando su trayectoria como cultor popular desde hace más de 50 años. Mediante estas escuelas de arte, se profundizaría el proceso de identidad afrozuliana en las poblaciones afrodescendientes y en toda la población del Estado Zulia, a partir de la transmisión y enseñanza de este arte en donde se propicie la creatividad de esta población.
- Puesta en marcha del “Proyecto Cumbe Adentro”, propuesto por Carolina Velis, directora de Cultura de la alcaldía del municipio Sucre. Se trata de la conformación, organización e impulso del cumbe municipal de mujeres socio productivas en el municipio Sucre del estado Zulia, con el objetivo de impulsar el trabajo socio productivo realizado por mujeres del municipio Sucre.
- “Proyecto Grupo de Mujeres Afros Emprendedoras de Caja Seca”, propuesto por Erika Valecillos, quien vive en la mencionada ciudad. Erika es activista del Movimiento Social Afrodescendiente Ramón Lugo a nivel nacional, y cuenta con estudios en Desarrollo Cultural-mención Educación y varios semestres de Comunicación Social.
- Reactivación económica de la sub-región del Sur del Lago, como un factor importante en el necesario proceso de Reparaciones para la población afrodescendiente de esta

zona. En función de esto se propone que los ministerios y las instituciones con responsabilidades en los asuntos económicos, realicen un diagnóstico de las potencialidades socioproductivas presentes en el Municipio Sucre del Estado Zulia, y en los pueblos afrodescendientes de la costa del Estado Mérida (Palmarito), para, a partir de allí, fortalecer el financiamiento de procesos productivos como el cultivo del cacao y la pesca artesanal, la reactivación del central azucarero, y el apoyo a la pequeña y mediana producción agropecuaria.

- Revisar y corregir los procesos de monopolización de la propiedad de las tierras agrícolas, y de privatización de un bien común como son las playas (lo cual resulta inconstitucional).
- Reconocimiento, revalorización e impulso del talento innovador popular, la creatividad, las habilidades individuales y destrezas colectivas de pobladores de origen afro, que hacen vida en las comunidades afrozulianas, poseedores de pericias técnicas y tecnológicas. Mediante la implementación de talleres, programas de formación científico-técnica y proyectos de investigación y/o desarrollo de tecnologías autóctonas. Aspecto este que puede ser liderado por el MINCYT y FONACIT.
- Resolución de las deficiencias en los servicios públicos, tales como salud, agua, ambiente, electricidad, aseo domiciliario, conectividad, transporte y otros. Todo ello redundaría positivamente, al reducir la fuerte diáspora de esta población, y con ello, minimizar el abandono de sus actividades económicas, la pérdida de su arraigo y de las costumbres y valores tradicionales.
- Acciones de reconocimiento por parte del Estado venezolano, por su responsabilidad en la ejecución de la esclavitud durante los primeros años de la República (1819-1830; 1830-1854). A partir de este reconocimiento, el Estado debe admitir su compromiso en realizar acciones concretas como parte de

una política pública con miras a resarcir, a la actual población afrodescendiente, los derechos humanos fundamentales que por siglos conculcó el sistema productivo y servil esclavista impuesto en América por los europeos, primero contra la población indígena, y posteriormente, contra las poblaciones traídas forzosamente desde África para ser esclavizadas.

- Activación en el municipio Sucre del estado Zulia, y de manera general en los demás municipios del estado, el Instituto Nacional contra la Discriminación Racial (INCODIR) y el Consejo Nacional para el Desarrollo de las Comunidades Afrodescendientes de Venezuela (CONADECAFRO), pues constituye un paso prioritario y primordial para la ejecución de todas las propuestas aquí planteadas.

- Resulta perentorio, que conjuntamente con el resarcimiento material hacia los afrodescendientes zulianos y venezolanos en general, la sociedad en su conjunto y especialmente el Estado nacional, realice acciones de “reparación moral y humana”, hacia un grupo social cuyos méritos no solo no han sido reconocidos suficientemente, sino que han sido objeto de discriminación, exclusión, desprecio y burlas, desconociendo el rol que como agentes de cambio económico, político y social han desempeñado las comunidades afro a lo largo de la historia y en el presente.

NOTAS

1. El Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (Fonacit), es un ente adscrito al Ministerio del Poder Popular para Ciencia y Tecnología (Mincyt), encargado de financiar los recursos destinados a la ciencia, la tecnología, la innovación y sus aplicaciones.
2. El equipo de investigación incluyó también a Zaidy Fernandez Soto (Universidad del Zulia); Liccia Romero Manrique (Universidad de los Andes); Deglis López (Universidad del Zulia); Nelson

- Pulido Mora (Universidad de los Andes), Carolina Velis (Directora de Cultura en la Alcaldía del Municipio Sucre – Bobures); Joxseany Arrieta (Tesisista de la Licenciatura de Antropología – LUZ, vive en Bobures); Erika Valecillos (activista de movimientos afrovenezolanos, vive en Caja Seca).
3. Algunos autores calculan que fueron traídos a América como esclavos alrededor de 15 millones de africanos, entre los siglos XVI y XIX (Thomas, 1998).
 4. Grupo de Whatsapp administrado por Marcial Briceño y José Gregorio Briceño.
 5. En Venezuela se denominaron Cumbes a los pueblos de esclavos fugitivos, instalados en zonas inaccesibles (selvas y montañas). A los esclavos fugitivos se les denominaba cimarrones.
 6. Límida Alaña Basabe (Mayordoma); Jhonny Pereira Chourio (Capitán de Lengua. Vasallos); Jerson Campos (2° Mayordomo). El pasado 7 de enero de 2024, la señora Límida Alaña resultó reelecta como mayordoma del Vasallo de Bobures. Las elecciones se realizan de manera pública, y pueden votar todos los habitantes de la población en cuestión, mayores de edad (en este caso, de Bobures).
 7. Docentes del Núcleo de Bobures de la Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt que participaron en el Grupo Focal: Carolina Velis, Edwar García, Mayte Briceño, Solimar Fernández, Yusmery Domínguez y Yolanda Gutiérrez.
 8. Docentes de la Escuela Básica Nacional Bobures: Emilsia Herrera; Karenny Pirela. Niños cursantes (20 en total) del 5° grado.

REFERENCIAS

- Academia Nacional de la Historia / Red Historia Venezuela (1997).
La historia de la esclavitud en Venezuela. Caracas. Venezuela.
Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Número 11.
<https://www.anhvenezuela.org.ve/seccion-esclavos/>.

- Acosta Saignes, Miguel (1967). *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas. Venezuela. Editorial Hespérides.
- Acosta Saignes, Miguel (1986). *Las ideas de los esclavos negros en América*. Caracas. Venezuela. Talleres Gráficos del Congreso de la República.
- Altez, Yara (2017). “Afrodescendencia, tierra y olvido en la costa central venezolana”. En: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas. Época III. Vol. XXIII. Número 46*, p.p. 55-80. Disponible en: <https://fdocuments.es/document/afrodescendencia-tierra-y-olvido-dialnet-2018-4-12-afrodescendencia-tierra.html?page=1> . Consultado: 05/06/2023.
- Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela (1999). *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*. Gaceta Oficial Extraordinaria No. 5453. Marzo del 2000. 128 págs.
- Ascencio, Michelle (1976). *San Benito ¿Sociedad Secreta?* Caracas. Venezuela. Universidad Central de Venezuela.
- Ascencio, Michelle. (1984). *Del nombre de los esclavos*. Caracas. Venezuela. Universidad Central de Venezuela.
- Avila, Keymer. (2020). *Racismo y violencia de Estado en Venezuela*. Entrevista. Consultado: 22/04/2023, en: <https://nuso.org/articulo/racismo-y-violencia-de-estado-en-venezuela/>
- Ayala, Mario. y Mora Queipo, Ernesto. (2008). “Reconstrucciones identitarias en el proceso bolivariano: los afrovenezolanos (1998-2008)”. En: *Contra relatos desde el Sur. Apuntes sobre África y Medio Oriente*, (5-6), 11-34. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/contra-relatos/article/view/20133/19794>. Consultado: 29/04/2023.
- Bastidas, Luis. (2017). “Identidad y Representación de la Historia en las comunidades negras de Palmarito y Gibraltar”. *Fermentum. Volumen 27-Septiembre–Diciembre*. p.p.488-500. Disponible en: <http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/44838/articulo5.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Consultado: 30/04/2023.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1991). “La teoría del control cultural en el

- estudio de procesos étnicos”. En: Estudios sobre las Culturas Contemporáneas. vol. IV, núm. 12, pp. 165-204. Universidad de Colima. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31641209>
- Bracho Reyes, José Gregorio (1997). “El culto a San Benito en el sur del Lago de Maracaibo. Una propuesta de acercamiento desde la antropología de la música”. Boletín Americanista. N° 47. Pp. 45-75. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/28263963_El_culto_a_San_Benito_en_el_sur_del_Lago_de_Maracaibo_Una_propuesta_de_acercamiento_desde_la_antropologia_de_la_musica. Consultado: 30/04/2023.
- Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (2024). Legados de la esclavización, reparaciones y justicia algorítmica. Seminario virtual. Red de postgrados en ciencias sociales. Disponible en: <https://www.clacso.org/legados-de-la-esclavizacion-reparaciones-y-justicia-algoritmica/>. Consultado: 06/09/2024.
- Diario Correo del Orinoco (2012). Zulia y Miranda son los estados con mayor población Censo 2011: Venezuela tiene 28.946.101 habitantes. Consultado el 30/04/2023, en: <http://www.correodelorinoco.gob.ve/censo-2011-venezuela-tiene-28-946-101-habitantes> .
- Freyre, Gilberto. (1985). Casa-Grande y Senzala. Caracas. Venezuela. Biblioteca Ayacucho.
- García Gavidia, Nelly. (1996). “Consideraciones generales sobre los códigos utilizados en la invención, re-creación y negociación de la identidad nacional”. Opción, N° 20. Pp. 5-38.
- García, Jesús. (2018). Afrovenezolanidad e inclusión en el proceso bolivariano. Caracas. Fundación editorial “El perro y la rana”. Disponible: <http://www.elperroylarana.gob.ve/authors/jesus-chucho-garcia/> Consultado: 30/04/2023.
- Guzmán, Grecia. (2024) “Qué es la Teoría Crítica? Sus ideas, objetivos y autores principales. Psicología y Mente. Consultado el 21/08/2024 <https://psicologiymente.com/cultura/teoria-critica>.
- Hurtado, Iván y Toro, Josefina (2007). Paradigmas y métodos de investigación en tiempos de cambios. Disponible en: <https://>

es.scribd.com/document/371098034/Hurtado-y-Toro-paradigmas-y-Metodos-de-Investigacion-en-Tiempos-de-Cambio. Consultado: 28/08/2024.

Instituto Nacional de Estadística (2014). XIV Censo nacional de población y vivienda. CENSO 2011. Consultado 30/04/2023, en: <http://www.ine.gov.ve/documentos/Demografia/CensodePoblacionyVivienda/pdf/nacional.pdf>.

Irazábal, Carlos. (1974). *Hacia la Democracia*. Caracas. Venezuela. José Agustín Catalá, Editor.

Klor de Alva, Jorge (1992). La invención de los orígenes étnicos y la negociación de la identidad latina, 1969-1981. En *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 2 - Encuentros interétnicos*. Ed. por M. Gutiérrez Estévez. p. 467-488. Madrid: Siglo Veintiuno.

López Sánchez, Roberto. (2008). “Vicisitudes de la Identidad y el Desarrollo Nacional”. *Opción*. Año 24. N° 56. Pp. 145-173.

López Sánchez, Roberto. (2010). “La insurgencia popular en la independencia venezolana”. *Cuadernos Latinoamericanos*. Año 21, n° 37. Pp. 115-138. Disponible en: <http://www.produccioncientifica.luz.edu.ve/index.php/cuadernos/article/view/16131>

López Sánchez, Roberto. (2012). *Venezuela ante la globalización. La crisis mundial y los retos de su desarrollo*. Maracaibo. Ediciones del Vice Rectorado Académico. Universidad del Zulia.

López Sánchez, Roberto. (2015). *El protagonismo popular en la historia de Venezuela*. Caracas. Editorial Trinchera.

Martínez Suárez., Juan de Dios. (1990). *El gobierno del Chimbanguales*. Maracaibo. Consejo Nacional de la Cultura CONAC. Colección afrovenezolana n° 4.

Martínez Suárez, Juan de Dios. (1985). *Antecedentes y Orígenes del Chimbángueles*. Maracaibo. Colección Afrovenezolana N°. 1.

Martínez, Miguel. (1996). *El comportamiento humano. Nuevos métodos de investigación*. México, Distrito Federal. Editorial Trillas. 2da. edición.

Martínez, Miguel. (2014). *El conocimiento y la ciencia en el siglo*

- XXI y sus dificultades estereotípicas. Barranquilla-Colombia. Universidad Simón Bolívar. Disponible en: <https://bonga.unisimon.edu.co/items/875f600c-0017-4382-91f7-a41632eff659> Consultado: 28/08/2024.
- Mora Queipo, Ernesto. & González Queipo, Jean. (2005). “Música y religión en la esclavitud y liberación de las comunidades afrovenezolanas”. *Diálogo Antropológico*. Año 03, No. 12. <https://revistadiálogoantropologico.home.blog/2018/08/02/ano-03-no-12-2005-acervo-digital/>
- Mora Queipo, Ernesto; Leal Jerez, Morelva; González Queipo, Jean y Richard, Dianora. (2012). “Los mitos de San Benito en la identidad de las comunidades afrovenezolanas”. *Opción*, 29(70), pp. 120-143. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/opcion/article/view/6605>
- Moreno Friginals, Manuel. (2001). *El Ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*. Editorial Crítica. http://www.iunma.edu.ar/doc/MB/lic_historia_mat_bibliografico/Historia%20Latinoamericana%20II/Unidad%203/Manuel-Moreno-Friginals-El-Ingenio.pdf
- Naciones Unidas. 2002. Durban. Declaración y Programa de Acción. Nueva York. Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas. DurbanDecProgAction_sp.pdf (ohchr.org).
- Naciones Unidas. 2005. Principios y Directrices sobre el derecho a reparaciones. Aprobadas por la Asamblea General el 16/12/2005. Principios y directrices básicos sobre el derecho de las víctimas de violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos y de violaciones graves del derecho internacional humanitario a interponer recursos y obtener reparaciones | OHCHR
- Ortiz, Fernando. (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas. Venezuela. Biblioteca Ayacucho.
- Quintero, Rodolfo. (1976). *Antropología del Petróleo*. México. Siglo XXI Editores.
- Ramírez Méndez, Luis. (2011). “Los esclavos en el sur del lago

- de Maracaibo (siglos XVI-XVII)". Boletín de la Academia Nacional de la Historia. Enero 2011.
- Ramírez Méndez, Luis. (2018a). La tierra prometida del sur del lago de Maracaibo. De su misma sangre. La frontera indígena, siglos XVI-XIX. Tomo III. Fondo Editorial UNERMB. Colección Rafael María Baralt.
- Ramírez Méndez, Luis. (2018b). La tierra prometida del sur del Lago de Maracaibo. Los valles de Tucaní, Castro o San Pedro, Mojaján, San Antonio, Santa María y Bobures. Siglos XVI-XIX. Tomo IV. Fondo Editorial UNERMB. Colección Rafael María Baralt.
- Ramírez Méndez, Luis. (2021). "La formación de la identidad de los afrodescendientes durante la colonia en el sur del Lago de Maracaibo". Perspectivas. Revista De Historia, Geografía, Arte y Cultura. 9(18), 10–20.
- Ramos Guédez, José Marcial. (1999). "Simón Bolívar y la abolición de la esclavitud en Venezuela 1810-1830. Problemas y frustración de una causa". Revista de Historia de América, Jul. - Dec., 1999, No. 125, pp. 7-20. Published by: Pan American Institute of Geography and History Stable URL: Disponible4: <https://www.jstor.org/stable/20140008> Consultado: 24/04/2023.
- Ramos Guédez, José Marcial. (2010). Participación de negros, mulatos y zambos en la independencia de Venezuela 1810-1823. Caracas. Fondo Editorial Ipasme.
- Ramos Guédez, José Marcial. (2011). Contribución a la historia de las culturas negras en la Venezuela colonial. Volumen I. Caracas. Fundación Editorial El perro y la rana. Colección Alfredo Maneiro.
- Ramos Guédez, José Marcial. (2018). Contribución a la historia de las culturas negras en la Venezuela colonial. Volumen II. Caracas. Fundación Editorial El perro y la rana. Colección Alfredo Maneiro.
- Rodríguez Arrieta, Marisol. (2008). Cuando llovió azúcar en Bobures. La industria azucarera zuliana, génesis del empresariado venezolano (1890-1940). Universidad del Zulia, Colección

- Textos Universitarios, Ediciones del Vice Rectorado Académico.
- Rodríguez Lorenzo, Miguel. (2007). “Sordos combates en la oscuridad. El lento y silencioso proceso de lucha y resistencia de los africanos y sus descendientes contra la esclavitud en la Cordillera de Mérida”. Mérida. Anuario GRHIAL. Universidad de Los Andes.
- Rodríguez, Ada. (2018). De lo negro a lo propio: reflexiones sobre la herencia cultural africana en Venezuela. Universidad Pedagógica Experimental Libertador – Instituto Pedagógico de Barquisimeto - UPEL-IPB), Venezuela. Disponible; yeshuaanra@gmail.com. Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8878-1491>. Consultado: 27/04/2023.
- Rodríguez Lorenzo, Miguel; López, A. y otros. (1996). José Leonardo Chirino y la insurrección de la Serranía de Coro de 1795. Mérida. Editorial Venezolana.
- Rodríguez Arrieta, Marisol. (2000). “Gibraltar, identidad de un colectivo de origen africano en el Zulia (1820-1840)”. Revista de Ciencias Sociales (RCS). Vol. VI, No. 3, pp. 416-433.
- Strauss, R. (2008). Miguel Acosta Saignes. Caracas. El Nacional. Biblioteca Biográfica Venezolana.
- Thomas, Hugh. (1998). La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870. Editorial Planeta. Barcelona. España. https://www.academia.edu/8506393/Thomas_Hugh_La_Trata_de_Esclavos
- Troconis de Veracochea, Ermila. & Aizpurua, José María. (1997) “Esclavitud”. Diccionario de Historia de Venezuela. Ediciones Fundación Empresas Polar. <https://bibliofep.fundacionempresaspolar.org/dhv/entradas/e/esclavitud/>
- Uslar Pietri, Juan. (1962). Historia de la rebelión popular de 1814. Caracas/Madrid. Edime.

ENTREVISTAS: (nombre; lugar de la entrevista; fecha; modalidad)

1. Edward Ysea. Bobures. 11/04/2023. Grabación de audio.

2. Edward Ysea. Segunda entrevista. Bobures. 03/10/2023. Video.
3. Deglis López. Maracaibo. 27/07/2023. Grabación de audio.
4. Víctor Mambler. Bobures. 12/04/2023. Audio.
5. Carolina Velis. Bobures. 11/04/2023. Audio
6. Emilsia Herrera y Joxseany Arrieta. 13/04/2023. Audio.
7. Mayordoma y Capitanes de Bobures.⁶ 12/04/2023. Audio.
8. Erika Valecillos y Richard Carrizo. Caja Seca. 14/04/2023. Audio.
9. Olis Estrada y Henry Solarte. Bobures. 12/04/2023. Audio.
10. Edward García. Bobures. 12/04/2023. Audio.
11. Orlando Aguilar (Jove). Caja Seca. 10/04/2023. Audio.
12. Grupo focal en la UNERMB.⁷ Bobures. 13/04/2023. Audio.
13. Grupo Focal de la Escuela Básica Nacional Bobures.⁸ 12/04/2023. Audio.
14. Arsenio Bermúdez. Maracaibo. 25/05/2023. Audio.
15. Arturo Chourio. Bobures. 04/10/2023. Audio.
16. Yorbelis Chourio. Bobures. 05/10/2023. Audio

OBSERVACIÓN PARTICIPANTE:

- Asistencia al evento Cumbe Afro Cimarrón en Maracaibo (21/05/2023).
- Asistencia al Chimbangle de Obligación. Bobures. 01/10/2023.

Aportes para la carta del patrimonio cultural del Área Natural Protegida El Tromen (Neuquén, Patagonia Argentina)*

D'Abramo, Sergio L. 

Museo Gregorio Álvarez, Ciudad del Neuquén, Neuquén, Argentina

Correo electrónico: sergiodabr@gmail.com

Perez, S. Ivan 

Museo Histórico y Arqueológico "Ricardo P. Rosa". Senillosa, Neuquén, Argentina,
CONICET, Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: bivanperezmorea@gmail.com

Gómez, Jorge 

Área Natural Protegida El Tromen.

Dirección de Fauna, Áreas Naturales Protegidas y CEAN, Neuquén, Argentina

Correo electrónico: domuyo@hotmail.com

Freire, Rodolfo 

Área Natural Protegida El Tromen.

Dirección de Fauna, Áreas Naturales Protegidas y CEAN, Neuquén, Argentina

Correo electrónico: rodolfofreire21@yahoo.com

Bernal, Valeria 

Museo Histórico y Arqueológico "Ricardo P. Rosa". Senillosa, Neuquén, Argentina,
CONICET, Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: bernal.valeria@gmail.com

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es generar una carta del patrimonio cultural material del Área Natural Protegida El Tromen (ANP-ET) – Neuquén, Patagonia Argentina–. Para ello se integraron datos obtenidos de relevamientos bibliográficos, imágenes satelitales y de trabajo de campo que incluyó prospecciones y entrevistas a actores clave en la ANP-ET. Con la información se conformó una base de datos en un SIG y se generó una cartografía digital. Los resultados sirven para investigaciones arqueológicas e históricas y toma de decisiones sobre la conservación del patrimonio cultural del Área.

PALABRAS CLAVE: patrimonio cultural material, gestión patrimonial, Neuquén, Patagonia Argentina

CONTRIBUTIONS TO THE CULTURAL HERITAGE CHARTER OF THE NATURAL PROTECTED AREA EL TROMEN (NEUQUÉN, PATAGONIA ARGENTINA)

ABSTRACT

The objective of this work is to generate a map of the material cultural heritage of the El Tromen Protected Natural Area (ANP-ET) – Neuquén, Patagonia Argentina–. To do this, data obtained from bibliographic surveys, satellite images and field work that included surveys and interviews with key actors in the ANP-ET were integrated. With the information, a database was created in a GIS and a digital cartography was generated. The results are used for archaeological and historical investigations and decision-making on the conservation of the cultural heritage of the Area.

KEY WORDS: tangible cultural heritage, heritage management, Neuquén, Patagonia Argentina

*Fecha de recepción: 02-05-2024. Fecha de aceptación: 09-07-2024.

1. INTRODUCCIÓN

El norte neuquino (Patagonia Argentina) fue habitado por poblaciones humanas desde hace al menos 12.000 años AP (Barberena, 2015). Desde ese momento y hasta el presente, las poblaciones establecieron interacciones complejas y singulares con el paisaje (Bernal, D'Abramo, Gordón, Gonzalez y Perez. 2020; D'Abramo, Gonzalez, Perez y Bernal 2021). Producto de estas interacciones la región presenta numerosos lugares que por su valor estético, histórico, educativo, científico, espiritual y/o social son considerados lugares de significación cultural (patrimonio cultural; Australia ICOMOS, 2013). Los profundos cambios demográficos, sociales y climáticos ocurridos durante los últimos años, en el contexto del Antropoceno, constituyen importantes desafíos para la conservación y gestión de lugares del patrimonio cultural (Bertolin, 2019; Cassar, 2016; Ellis, 2018). En este contexto, las áreas protegidas representan estrategias fundamentales tanto para la conservación de la biodiversidad—e.g., debido a los esfuerzos orientados a generar acciones de mitigación y adaptación al cambio climático—, como para la protección del patrimonio cultural y el desarrollo de las comunidades locales—e.g., a través de la provisión de servicios ecosistémicos como el turismo y la recreación— (IPBES, 2019; Mandic y Petric, 2021; UNEP-WCMC, 2018; Vergara y Vallejo, 2015).

Un paso fundamental hacia la conservación y protección del patrimonio material lo constituye la identificación y caracterización de los bienes culturales, en particular los arqueológicos de momentos prehistóricos e históricos, mediante la construcción de cartas comprensivas que incluyan valores patrimoniales y societales (Avrami y Mason, 2019; Wijesuriya, Thompson y Young, 2013). Estas permiten obtener una representación visual de la localización geográfica de los lugares patrimoniales y expresan las relaciones entre estos y sus contextos ambientales. De ese modo la información de las cartas patrimoniales podrá ser de utilidad para la generación de políticas

públicas sólidas que integren múltiples perspectivas –científicas, de pobladores locales, entre otras– acerca del patrimonio (Endere, 2007) y promuevan la toma de decisiones informadas sobre su gestión y conservación.

Para la provincia del Neuquén existe gran cantidad de información arqueológica, aunque la misma se encuentra dispersa, fragmentada y frecuentemente disponible sólo en documentos inéditos, o en publicaciones de accesibilidad pública variable. En este sentido se destacan los aportes tempranos de Jorge Fernandez (1974-1976, 1978) vinculados a la sistematización de los sitios de arte rupestre de la provincia. Estos han sido realizados desde una perspectiva científica y presentan carácter de inventarios. Más recientemente, la publicación de la Carta Arqueológica de la cuenca media del río Limay –sector este de la provincia– fue realizada con objetivos de investigación y gestión del patrimonio cultural integrando información generada desde inicios del siglo XX, procedente tanto de trabajos de excavaciones sistemáticas como de rescates arqueológicos (Homar y Guillermo, 2017; Vitores, 2015). Adicionalmente, los Planes de Manejo de los Parques Nacionales Nahuel Huapi y Lanin localizados en el sur de la Provincia constituyen valiosos aportes (APN, 2012; 2019). Sin embargo, la disponibilidad de cartas patrimoniales para la provincia es aún sumamente escasa.

En este contexto, el objetivo de este trabajo es generar una carta del patrimonio cultural material del Área Natural Protegida El Tromen –ANP-ET, Departamentos de Chos Malal y Pehuenches, Neuquén– y áreas adyacentes, que contenga un inventario detallado de sitios arqueológicos, históricos y actuales, con la localización espacial y cronológica, así como las características generales de cada sitio. Para ello se toma como base la información generada en el marco del Plan General de Manejo del ANP-ET, y se incorporan de forma sistemática datos publicados procedentes de trabajos científicos, documentos y mapas históricos e imágenes satelitales de alta resolución, así como datos derivados de trabajos de campo que incluyen entrevistas

a informantes clave y pobladores, mapeos participativos y prospecciones arqueológicas. Con esta información se conformó una base de datos en un Sistema de Información Geográfica (SIG) que permitió generar una cartografía digital. La disponibilidad de una carta actualizada resultará de utilidad como instrumento para la gestión territorial y la planificación de estrategias para la salvaguarda del patrimonio.

2. CARACTERIZACIÓN AMBIENTAL Y OCUPACIÓN HUMANA DEL ANP-ET

El Área Natural Protegida El Tromen se extiende por 300 km² entre los departamentos de Chos Malal y Pehuenches, en el sector norte de la provincia del Neuquén. Fue creada en 1971, constituyendo la primera área protegida del norte de Neuquén y la segunda de la provincia (Decreto 1954/71). Su creación se orientó principalmente a la conservación del paisaje natural (la Laguna y el Volcán Tromen) y la biodiversidad, especialmente de aves tales como flamencos. El área se encuentra modelada por el vulcanismo, con alturas máximas de 4.114 m.s.n.m. en el volcán Tromen (Figura 1) y de 3.182 m.s.n.m. en el cerro Wayle, y mínimas de 1.700 en el sector SE del área, donde se encuentra el Arroyo Blanco. Otros elementos que se destacan son los escoriales y coladas de lava basálticas que forman parte del entorno. Asimismo, se identifican diversos cursos y cuerpos de agua entre los que se destacan la laguna del Tromen y el Bañado Los Barros y los arroyos de carácter permanente Chapua y Blanco (Villarosa, 1999). Otros arroyos cuyos caudales varían con la estacionalidad como el arroyo Wayle, vertientes y mallines, conforman la red hidrológica del área. Los cursos y cuerpos de agua son alimentados principalmente por la fusión de la nieve durante el verano.

La región se caracteriza por una marcada estacionalidad, con nevadas persistentes y bajas temperaturas, de -10°C a 5°C, en invierno y temperaturas más cálidas, entre 15°C y 25°C, de octubre a marzo. La temperatura media anual difiere entre zonas

por debajo de los 2.000 m.s.n.m., con promedios entre 5°C y 15°C, y zonas superiores a 2.000 m.s.n.m., con registros entre < -4.6°C y 0.4 °C (Bianchi y Cravero, 2010). Las precipitaciones se producen principalmente en forma de nevadas, variando entre 1400 - 1000 mm en las zonas por encima de los 2.000 m.s.n.m. y 450 - 200 mm en las tierras bajas. Las precipitaciones disminuyen durante la estación cálida a 250 - 50 mm. La vegetación de la región corresponde a dos provincias fitogeográficas, la Altoandina, con especies xerófitas adaptado a bajas temperaturas y vientos extremos –e.g., *Nothofagus obliqua*, *N. pumilio*, *Discaria* sp., *Festuca pallescens*, *Senecio algens* y *Oxalis compacta*–, y la Patagónica, con vegetación esteparia adaptada a la sequía –e.g., *Festuca pallescens*, *Trevoa patagónica*, *Fabiana imbricata*, *Mulinum spinosum*, *Colliguaja integerrima* y *Poa* sp. (Oyarzabal et al., 2018).



Figura 1. Volcán Tromen y Laguna del Tromen durante la finalización de la veranada (fines de abril).

Por sus características ambientales, el área ha constituido un fuerte atractor para las poblaciones humanas del norte de la

Provincia desde tiempos prehistóricos. En este sentido, se han identificado sitios arqueológicos atribuidos a momentos pre-contacto o prehistóricos, así como la presencia de poblaciones pehuenches en el área documentada por diversas fuentes etnohistóricas (Brañes, 2006; Pöoppig, 1837). En la actualidad, la disponibilidad de agua y pasturas, especialmente entre noviembre y abril, ha favorecido el uso estacional del ANP-ET por crianceros trashumantes (Figura 2) cuya presencia en el área se remonta a aproximadamente 150 años atrás (D' Abramo et al., 2021). Su modo de vida incluye la cría de ganado ovicáprido –y en algunos casos también caballos y vacas–, el cual es trasladado al área durante las estaciones más cálidas desde tierras bajas de invernada, donde la altitud no supera los 2.000 m.s.n.m. y las nevadas no son tan abundantes como en los sectores de veranda. Los puestos donde se asientan por lo general son de pircas -piedras encastradas, con o sin argamasa -, con techos de carrizo (*Phragmites* sp.), colli mamil (*Adesmia pinifolia*) y champas extraídas de los mallines. En otros casos se utilizan materiales de manufactura industrial como chapas, ladrillos y cemento (Figura 2).



Figura 2. Crianceros con parte de su arreo desplazándose desde el Bajo de Los Barros hasta la invernada en el sector de arroyo Chapua (superior). Puestos de veranada en el ANP El Tromen (inferior).

3. MATERIALES Y MÉTODOS

El área mapeada comprende los 300 km² que abarca el ANP-ET y un sector localizado en el sudeste del área que abarca 100 km² junto con un área buffer que cubre 1 km por fuera de los límites del ANP (Figura 3).

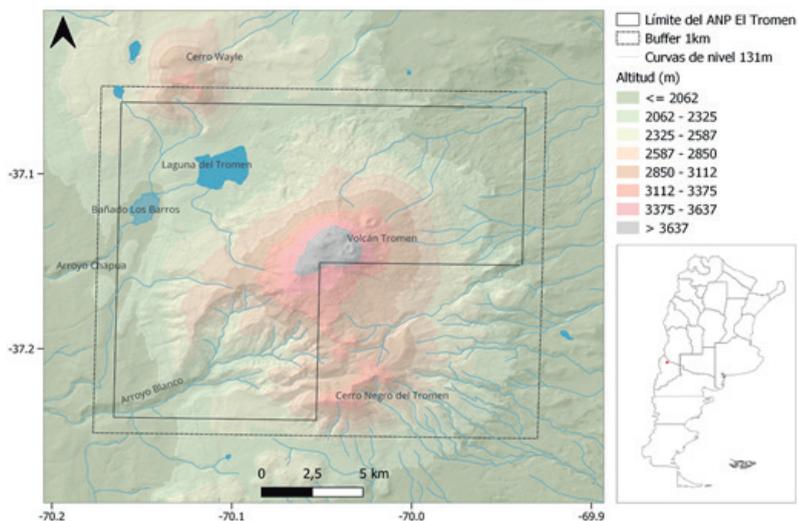


Figura 3. Localización y delimitación del Área Natural Protegida El Tromen y áreas adyacentes, incluyendo el buffer de 1 km y el cuadrante Sudeste de 100 km².

Con el fin de obtener un inventario detallado de sitios arqueológicos, históricos y otras estructuras actuales de valor patrimonial se desarrolló una estrategia metodológica que integra datos de múltiples orígenes. En primer lugar, se realizó una búsqueda de sitios y lugares de interés patrimonial vinculados a las ocupaciones humanas a lo largo del tiempo, incluyendo información arqueológica, histórica y actual, a partir de antecedentes bibliográficos. Para este relevamiento documental se recopilaron y sistematizaron fuentes bibliográficas editadas e inéditas que incluyeron trabajos científicos, informes, permisos de veranada, notas de viajeros, y mapas. En particular, se emplearon

diversos informes que integran el Plan de Manejo realizado para el ANP-ET (Iglesias, Pérez, Ramilo y Salguero 1999) y cartografía disponible publicada en el sitio web de la Dirección Provincial de Áreas Protegidas (www.anp.gob.ar).

En segundo lugar, se localizaron estructuras de manera remota mediante herramientas y criterios teledetección. Para ello se empleó el software Google Earth Pro, que utiliza imágenes *pansharpening*, las cuales surgen de combinar imágenes multispectrales de baja resolución con imágenes pancromáticas de alta definición (Lopez Aguilar y Lopez Garcia, 2014), para diferentes momentos del año entre 1985 y 2023. Esto posibilita comparar un mismo sector en distintas estaciones del año, lo que favorece el reconocimiento de estructuras. En particular, sobre el área de estudio se generó una grilla con 22 por 22 celdas que tienen una extensión de 1 km², cubriendo un área total de 484 km². Se relevó cada una de las celdas, haciendo particular énfasis en aquellas localizadas en las cercanías a los cursos de agua y valles. Se utilizó un zoom variable entre 1 km a 150 m, y los criterios de interpretación visual empleados para identificar elementos de interés fueron: tono, forma, tamaño y textura (Ribolli, Tauro y Compagnucci, 2022).

La localización de los sitios se integró con datos de trabajos de campo. En particular, durante los años 2018, 2019, 2020 y 2022 se realizaron prospecciones arqueológicas orientadas a corroborar los datos obtenidos mediante el relevamiento documental, de imágenes satelitales y a identificar nuevos sitios y estructuras presentes en el área. Asimismo, se realizaron entrevistas y consultas a actores clave (investigadores, crianceros), mapeos participativos junto a los pobladores locales (D'Abramo et al., 2021), se obtuvieron fotografías digitales y se georeferenciaron rasgos y elementos de interés utilizando un GPS (Global Positioning System) Garmin Etrex 10.

A partir de la información recolectada mediante las diferentes estrategias, se conformó una base de datos

georeferenciada en QGIS 3.22.3 (QGIS Development Team, 2023) empleando el sistema de referencia de coordenadas geográficas WGS 84. La base generada incluyó los siguientes campos: a) Identificación: número de registro (id) y nombre del lugar; b) Localización geográfica: coordenadas de latitud y longitud expresadas en grados decimales y altitud en metros sobre el nivel del mar; c) Tipo de sitio: arqueológico, estructura pircada –construida con paredes de piedra encastrada, con y sin argamasa–, puesto –sitio de habitación ocupado por los crianceros durante la veranada en el que se realizan tareas domésticas–, obra hídrica –estructuras destinadas al manejo del agua: mallines artificiales y represas–, y otros –santuario, descanso, extracción minera y lugar conmemorativo; d) Planta: forma y distribución espacial; e) Descripción; f) Referencias bibliográficas. Esta base de datos se integró a un sistema de información geográfica, mediante un archivo shapefile en el software QGIS 3.22.3 (QGIS Development Team, 2023), el cual se combinó con un modelo digital de elevación (DEM) de 30 metros de resolución espacial y los datos hidrológicos –cuerpos de agua permanentes y estacionales–, ambos obtenidos del Instituto Geográfico Nacional. Todo esto se realizó con el fin de describir la variación espacial en variables relevantes para el asentamiento y circulación.

En este trabajo, no se proporcionan los datos de la ubicación geográfica precisa obtenidos mediante la georreferenciación de cada uno de los ítems relevados con el objetivo de preservarlos de posibles actos de vandalismo, saqueo o destrucción. Estos fueron incorporados a las bases de datos de la Dirección de Patrimonio Cultural Material y la Dirección de Fauna, Áreas Naturales Protegidas y CEAN, quienes son Autoridad de Aplicación de las Leyes Provinciales N° 2184/96, del Patrimonio Histórico, Arqueológico y Paleontológico y N° 2594/08 del Sistema Provincial de Áreas Naturales Protegidas.

4. RESULTADOS

La superficie relevada alcanza un total de 484 km² incluyendo el ANP-ET, el sector localizado al sudeste del área y el área buffer. En total se identificaron 173 rasgos de valor patrimonial, entre los cuales 36 corresponden a puestos, 95 estructuras picadas, 7 estructuras de palos, 22 concentraciones de material arqueológico (sitio), 9 obras hidráulicas, 4 estructuras con otras funcionalidades (Tabla 1; Figura 4). Adicionalmente, se identificaron 43 rasgos que forman parte de senderos o huellas de arreo en los que se observan interrupciones de la vegetación de tamaños que varían entre 0.70 y 1.7 mts aproximadamente. El registro detallado de estos últimos a lo largo del área requieren de trabajo de campo que permita trazar su desarrollo completo en el espacio.

Rasgos identificados	N
Sitios arqueológicos	22
Estructuras picadas	95
Estructuras de palos	7
Puestos	36
Obras hidráulicas	9
Senderos	43
Otros	4

Tabla 1. Rasgos patrimoniales en el ANP El Tromen y áreas adyacentes

Es interesante notar que una mayor densidad y concentración de las estructuras se observa en el sector oeste del ANP-ET. Esto puede deberse a la disponibilidad de agua y pasturas, ya que en general se encuentran muy próximos al Bañado Los Barros, Laguna Tromen y Arroyo Blanco. Esto contrasta fuertemente con el sector este –ocupado principalmente por el volcán– donde la concentración es menor y más dispersa.

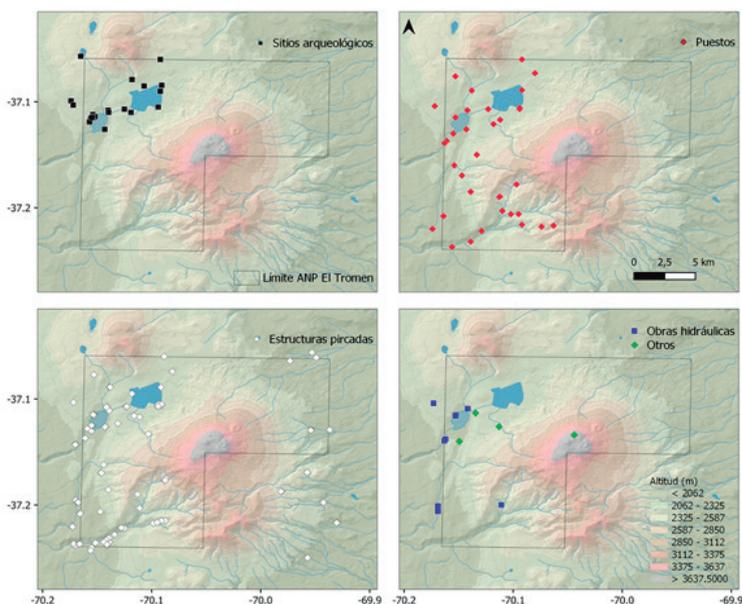


Figura 4. Mapas con la distribución de sitios arqueológicos (sup. izq.), puestos (sup. der.), estructuras pircadas (inf. izq.) y santuarios, obras hidráulicas y sitio histórico (inf. der.)

Los sitios arqueológicos registrados incluyen 11 previamente identificados, de los cuales 2 fueron excavados (Aleta Muñoz y Puesto Sanhuesa) por Hajduk (1999) y relevados en el marco del Plan de Manejo del Área. Asimismo, 11 sitios fueron identificados en trabajos de campo realizados recientemente por nuestro grupo de trabajo y localizados mediante GPS a partir de hallazgos de restos en la superficie. Estos sitios emplazados a cielo abierto y bajo aleros se caracterizan por presentar diferentes funcionalidades que incluyen factura y reactivación de instrumentos líticos confeccionados en basaltos y obsidianas – tales como puntas de proyectil, raederas y bolas de boleadora–, la preparación de alimentos, y sitios de arte rupestre. Entre la evidencia arqueológica hallada se encuentran concentraciones de material lítico, pinturas rupestres y grabados, y fragmentos

de cerámica (Figura 5). Asimismo, se identificaron elementos de carácter histórico, tales como cuentas de collar vítreas y monedas. La mayor parte de los sitios presentan una superposición espacial con los puestos de veranada utilizados actualmente por los crianceros trashumantes; en particular de los 22 sitios registrados 20 se encuentran a una distancia menor a 600 m de un puesto. Este patrón fue mencionado por Hajduk (1999) y corroborado en este trabajo. Esta continuidad a lo largo del tiempo en el uso del espacio indica la ocupación recurrente de ciertos sectores seleccionados con base en la disponibilidad de recursos, tales como la presencia de agua –incluyendo cursos de agua de carácter estacional o vertientes–, pasturas, fauna, recursos minerales, buena exposición del sol y reparo de los vientos durante una determinada época del año.



Figura 5. Material recuperado en los sitios arqueológicos del ANP-ET. Catancura (A), cuenta (B), preforma de bola de boleadora (C) y pinturas rupestres (D).

Otros sitios de importancia conmemorativa y de adoración son la Piedra del Julepe, el Descanso Calavera del Indio y la Capilla de la Inmaculada. En particular, se destaca una explotación de azufre de baja escala localizada a 3700 m.s.n.m, en proximidades de la cumbre del volcán Tromen. El sitio consiste

en una pequeña vivienda de pircas con algunos postes, la cual se encuentra derrumbada (Figura 6). Adicionalmente, se registró un sitio denominado azufrera inferior que se localiza a menor altura -2180 m.s.n.m- en el sector norte de la laguna próximo a unas coladas de lava, el cual consiste en dos filas de de piedras cerrando un pasillo que se forma entre las coladas, en este sector se halló azufre, restos de cerámica y material lítico.



Figura 6. Azufrera próxima a la cima del volcán Tromen (sup. izq.), santuario de la Inmaculada Concepción (sup. der.), huella y Cerro Wayle en el fondo (inf. izq), "Calavera del Indio", descanso con santuario dedicado al Gauchito Gil (inf. der.).



Figura 7. Sitio Los Grabados (sup. izq.), represa (sup. der.), puesto de veranada con corrales circulares en el Bañado Los Barros (inf. izq.) y conjunto de estructuras pircadas y puestos vistos desde una imagen satelital (nf. der. fuente: Google Earth Pro).

En cuanto a los puestos, en este trabajo se identificaron un total de 36. Los puestos en general son construcciones de tipo tradicional o se utilizan materiales de manufactura industrial (Figuras 6 y 7). Por lo general están compuestos por un sector de fogón donde se suele cocinar, en algunos casos se ha reemplazado o se complementa mediante una cocina a gas envasado o estufa a leña. Por otro lado se encuentra un sector de habitación y otro de depósito. Adyacente al puesto se localizan los corrales de pircas o palos donde se encuentran los animales.

Las estructuras pircadas presentan formas –circular, rectangular, cuadrangular, elipsoide, irregular– y tamaños variables (Figura 7). En particular, las estructuras de forma cuadrangular varían entre aproximadamente 3 y 40 m por lado, las elípticas entre 6 y 25 m de diámetro. En la mayor parte de los casos observados delimitan espacios interiores y en otros son muros lineales de gran longitud. Una parte de estas estructuras fue relevada en el campo y se constató su uso actual en el contexto de las actividades de manejo de los animales vinculadas al pastoreo, como el encierro de ganado que realizan los crianceros que habitan en el área. La funcionalidad de otras estructuras se relaciona con la contención de agua para la generación de mallines. En ciertos casos las estructuras pircadas se encuentran en conjuntos de 2 o más de manera integrada, tanto de formas elípticas y circulares, como cuadrangulares e irregulares (Figura 7). En el sector de arroyo Blanco se han detectado muros lineales de gran longitud que podrían corresponder a antiguos campos de cultivo. En este sector, según mencionan los pobladores, funcionó uno de los puestos más importantes del área que contaba con un baño para ganado. La mayor parte de las estructuras pircadas fueron detectadas mediante imágenes digitales y por lo tanto aún no es posible determinar su funcionalidad y cronología.

5. CONCLUSIONES

El relevamiento realizado en este trabajo constituye un

importante aporte para la construcción de la carta del patrimonio cultural material del Área Natural Protegida El Tromen y áreas adyacentes. Por un lado, se espera que los datos generados en este contexto resulten de utilidad para las investigaciones arqueológicas e históricas de modo tal que permita alcanzar una mayor comprensión de las poblaciones humanas y el uso del espacio en el área. Por otro lado, la información obtenida está disponible como insumo para la planificación de estrategias de salvaguarda del patrimonio enmarcadas en la educación ambiental, la gestión participativa y en el uso público del área. En este caso particular, el conjunto de valores naturales y culturales que presenta el Área ha conducido a identificarla, desde su creación, como “un objetivo turístico de significativa importancia” para el desarrollo de productos turístico-recreativos como el montañismo y el avistaje de aves (Encabo, Paz Barreto, Vázquez y Andrés, 2012; Gelos, Montero y Azar, 2022). En los últimos años se ha registrado un incremento sostenido en el número de visitantes que recibe el ANP-ET, situación que pone en tensión la relación entre el uso turístico y la conservación de los bienes culturales presentes, y demanda un seguimiento sistemático y continuo a través del tiempo.

En este sentido, las normas regulatorias a las que están sujetas las áreas protegidas, así como los documentos técnicos que guían su gestión (e.g., leyes y decretos de creación, Planes Generales de Manejo), contienen información de base acerca de las características y estatus de la diversidad biocultural de las áreas, y en muchos casos constituyen los únicos datos científicos disponibles para un sector geográfico particular. Sin embargo, el carácter dinámico de la diversidad biológica y cultural en los sistemas protegidos, junto con los cambios conceptuales y metodológicos sobre las estrategias de conservación (Bennett y Roth, 2019; Morea, 2021), así como los procesos de resignificación continua a los que está sujeto el patrimonio (Endere, 2007), remarcan la necesidad de realizar actualizaciones periódicas

sobre los valores bio-culturales en los que se fundan.

La información presentada aquí, especialmente aquella vinculada a rasgos que fueron localizados mediante imágenes satelitales, puede ampliarse en el futuro a través de trabajo de campo. El análisis en el terreno permitirá corroborar los datos de localización, establecer cronologías con mayor precisión, elaborar diagnósticos detallados acerca del estado de conservación de los bienes –extensión y magnitud que puede alcanzar la afectación–, e identificar posibles agentes causantes de deterioro (ver Criado Boado, 1999). Otro aspecto a profundizar, que excede los objetivos de este trabajo, es el relevamiento del patrimonio cultural inmaterial del ANP-ET, en su carácter de prácticas, expresiones y saberes transmitidos a través de las generaciones en un territorio particular. Esto ha sido recientemente abordado por Preda y colaboradores (2022) y en conjunto con los datos aquí generados permitirá elaborar un análisis patrimonial integral del Área.

AGRADECIMIENTOS:

A los crianceros del ANP El Tromen, por su hospitalidad y predisposición para participar en la investigación. Este trabajo fue realizado con el apoyo de la Universidad Nacional de La Plata (PI N792, PI N932) y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (PIP 2974).

6. BIBLIOGRAFÍA

- Administración de Parques Nacionales (APN). (2012). Plan de Gestión del Parque Nacional Lanin (Tomos I, II y III). Recuperado de <https://sib.gob.ar/documentos>
- Administración de Parques Nacionales (APN). (2019). Plan de Gestión del Parque Nacional Nahuel Huapi (Partes I, II y III). Recuperado de <https://sib.gob.ar/documentos>
- Avrami, Erica y Mason, Randall. (2019). Mapping the issue of values. En Erica, Avrami; Susan, Macdonald; Randall, Mason y David,

- Myers. (Eds.), *Values in Heritage Management: Emerging Approaches and Research Directions* (pp. 9-33). Los Angeles, Estados Unidos: The Getty Conservation Institute. Recuperado de <https://www.getty.edu/>
- Australia ICOMOS. (2013). *The Burra Charter: The Australia ICOMOS Charter for Places of Cultural Significance*. Recuperado de <https://australia.icomos.org/>
- Barberena, Ramiro. (2015). *Cueva Huenul 1 Archaeological Site (Northwestern Patagonia, Argentina): Initial Colonization and mid-Holocene Demographic Retraction*. *Latin American Antiquity*, 26(3), 304-318. doi: 10.7183/1045-6635.26.3.304
- Bennett, Nathan J. y Roth, Robin. (2019). *Realizing the Transformative Potential of Conservation through the Social Sciences, Arts and Humanities*. *Biological Conservation*, 229, A6-A8. doi: 10.1016/j.biocon.2018.07.023
- Bernal, Valeria; D' Abramo, Sergio; Gordón, Florencia; Gonzalez, Paula N. y Perez, S. Ivan. (2020). *Mobility of human populations in the Curi Leuvú basin, Northwest Patagonia, during the Holocene: An approach based on oxygen isotopes*. *Journal of Archaeological Science*, 34(part A), 102636. doi: 10.1016/j.jasrep.2020.102636
- Bertolin, Chiara. (2019). *Preservation of Cultural Heritage and Resources Threatened by Climate Change*. *Geosciences*, 9(6), 250. doi: 10.3390/geosciences9060250
- Bianchi, Alberto Rubi y Cravero, Silvia Ana Clara. (2010). *Atlas Climático Digital de la República Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones INTA. Recuperado de <http://sisol.salta.gob.ar/files/AtlasClimaticoINTA.pdf>
- Brañes, María José. (2006). *El Chilidúgú del Padre Bernardo Havestadt. Introducción y selección*. *Onomázein*, 14(2006/2), 65-99.
- Cassar, JoAnn. (2016). *Climate change and archaeological sites: Adaptation strategies*. En Roger-Alexandre, Lèfevre y Cristina, Sabbioni. (Eds.), *Cultural Heritage from Pollution to Climate Change* (pp. 119–127). Bari, Italia: Edipuglia. Recuperado

- de https://www.researchgate.net/publication/301345736_Climate_change_and_archaeological_sites_adaptation_strategies
- Criado Boado, Felipe. (1999). Del terreno al espacio Planteamientos y Perspectivas para la Arqueología del Paisaje. CAPA, N° 6, 1-82.
- D'Abrahamo, Sergio L.; Gonzalez, Paula N.; Perez, S. Ivan y Bernal, Valeria. (2021). Modeling the Routes of Seasonal Transhumance Movement in North Neuquén (Patagonia). *Human Ecology*, 49(4), 415–428. doi: 10.1007/s10745-021-00246-9
- Ellis, Erle C. (2018). Anthropocene: A Very Short Introduction. doi:10.1093/actrade/9780198792987.001.0001
- Encabo, Matilde E.; Paz Barreto, Daniel; Vázquez, Ma. Victoria y Andrés, Juan M. (2012). Aviturismo en el Parque Provincial El Tromen. Desde La Patagonia. *Difundiendo Saberes*, 9(14), 18–26. Recuperado de <https://revela.uncoma.edu.ar/index.php/desdelapatagonia/article/view/3918>
- Endere Maria L. (2007). Archaeology, Heritage and “the others”: towards a theoretical Framework. Management of archaeological sites and the public in Argentina. BAR International Series 1708. Oxford, Inglaterra 19-30.
- Fernández, Jorge. (1974-1976). Estudios sobre el arte rupestre de la provincia del Neuquén. *Anales de Arqueología y Etnología*, Tomos 29-31, 5-36. Recuperado de <https://ica.bdigital.uncu.edu.ar/17261>
- Fernández, Jorge. (1978). Corpus de arte rupestre neuquino. 1° parte. *Revista del Museo Provincial* 1, 17-93.
- Gelós, Mónica Beatriz; Montero, Victoria y Azar, Pablo. (2022). Una mirada inicial del patrimonio ambiental Área Natural Protegida Tromen y la evaluación de su potencialidad recreativo – turística. En Rodrigo, González y Mónica, Gelos. (Eds.), *Turismo, movilidades y pandemia: diálogos y tensiones en la construcción transdisciplinar del campo en un momento de cambio ontológico* (pp. 31-53). Neuquén, Argentina: EDUCO - Universidad

- Nacional del Comahue. Recuperado de http://rdi.uncoma.edu.ar/bitstream/handle/uncoma/16924/turismo_movilidades_y_pandemia_galerada.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Hajduk, Adan. (1999). Informe en relación al plan general de manejo del Parque Provincial Tromen. Temática específica: Valores Histórico Culturales. En Gustavo, Iglesias; Anahí, Pérez; Eduardo, Ramilo y Juan, Salguero. (Eds.), Plan general de Manejo del Parque Provincial Tromen. Provincia de Neuquén, (59-70). SNAP, Bariloche, Argentina. Recuperado de: <https://www.anp.gob.ar>
- Homar, Alejandro Daniely Guillermo, Ailín Ayelén. (2017). Digitalización de cartografía arqueológica. El caso del curso medio del río Limay en el noroeste patagónico. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano - Series Especiales, 4(3), 16-21. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/348277683_DIGITALIZACION_DE_CARTOGRAFIA_ARQUEOLOGICA_EL_CASO_DEL_CURSO_MEDIO_DEL_RIO_LIMAY_EN_EL_NOROESTE_PATAGONICO
- Iglesias, Gustavo; Pérez; Anahí; Ramilo, Eduardo y Salguero, Juan. (1999). Plan General de manejo del Parque Provincial Tromen. Provincia de Neuquén. SNAP, Bariloche, Argentina. Recuperado de <https://www.anp.gob.ar>
- IPBES (Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services). (2019). Nature's dangerous decline 'Unprecedented' species extinction rates 'Accelerating'. Recuperado de <https://www.ipbes.net/news/Media-Release-Global-Assessment>.
- López Aguilar, Fernando y López García, Pedro. (2014). Identificación de redes de caminos utilizando imágenes digitales multi-espectrales y pancromáticas. El caso de los ramales del Camino Real de Tierra Adentro en San Juan del Río. *Xihmai*, 9(18). doi: 10.37646/xihmai.v9i18.243
- Mandić, Ante y Petrić, Lidija. (2021). Introduction to Mediterranean

- Protected Areas in the Era of Overtourism. En Ante Mandić y Lidija Petrić. (Eds.), *Mediterranean Protected Areas in the Era of Overtourism: Challenges and Solutions* (pp. 1-12). Split, Croatia: Springer. doi: 10.1007/978-3-030-69193-6
- Morea, Juan Pablo. (2021). Concepciones del espacio y ordenamiento territorial. Hacia una renovación de las estrategias de conservación en áreas protegidas. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 30(1), 199-216. doi: 10.15446/rcdg.v30n1.87938.
- Moreno, Francisco Pascacio. (1965). Apuntes preliminares sobre una excursión a los territorios del Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz. *Revista del Museo de La Plata*, Tomo VIII, segunda parte.
- Oyarzabal, Mariano; Clavijo, José; Oakley, Luis; Biganzoli, Fernando; Tognetti, Pedro; Barberis, Ignacio; Maturo, Hernán M.; Aragón, Roxana; Campanello, Paula I.; Prado, Darién; Oesterheld, Martín y León, Rolando J.C. (2018). Unidades de vegetación de la Argentina. *Ecología Austral*, 28(1), 40-63. doi: 10.25260/EA.18.28.1.0.399
- Pöppig, Eduard. (1837). Über die Vulkane von Chili. Auseinembriefe des Herrn Professors Eduard Pöppigan Herrn Alexander Von Humboldt. En Berghaus, H. (ed.), *Annalen der Erd, Völker- und Staatenkunde*, Bänd 3 (Vom 1 Oktober 1836 bis 31 März 1837), (pp. 217-220). Berlin, Alemania. Recuperado de: <http://archive.org/>
- Preda, Graciela María; Ejarque, Mercedes; Lammel, Sofia y Pasetto, Florencia. (2022). Entre la conservación y la producción: las familias crianceras del Área Natural Protegida El Tromen (Neuquén, Argentina). *Debate en Sociología*, 54, 49-75. doi: 10.18800/debatesensociologia.202201.002
- QGIS Development Team. (2023). QGIS Geographic Information System. Open Source Geospatial Foundation Project. <https://qgis.org>.
- Ribolli, Mónica; Tauro, Carolina y Compagnucci, Marina. (2022).

- Módulo 1 Herramientas de teledetección óptica y SAR. Teórico
3. Procesamiento de la información satelital. Diplomaturas en
Geomática Aplicada, Instituto Gulich, Universidad Nacional de
Córdoba. CONAE.
- UNEP-WCMC. (2018). United Nations List of Protected Areas.
Supplement on protected area management effectiveness.
Recuperado de <https://wedocs.unep.org/>
- Vergara, Aanaliz y Vallejo, Joaquin. (2015). Protected areas: Natural
solutions to climate change, Policy Brief. Amazon Conservation
Visión. Perú.
- Vitores, Marcelo. (2015). Contribución a una carta arqueológica de
la cuenca media del Limay. *Arqueología*, 21(2), 237-257. doi:
10.34096/arqueología.t21.n2.2237
- Villarosa, Gustavo. (1999). Plan general de manejo del Parque Provincial
Tromen: Geología y geomorfología. En Gustavo, Iglesias;
Anahí Pérez; Eduardo Ramilo y Juan Salguero (Eds.), Plan
general de Manejo del Parque Provincial Tromen. Provincia de
Neuquén, (1-23). SNAP, Bariloche, Argentina. Recuperado de
<https://www.anp.gob.ar>
- Wijesuriya, Gamini; Thompson, Jane y Young, Christopher. (2013).
Manual Managing Cultural World Heritage. UNESCO.
Recuperado de <http://whc.unesco.org/uploads/activities/doc>

Useful plants of the archaeological site Cerro de Las Ventanas, Zacatecas, México: an approach from floristic and ethnobotanical data*

López García, Raúl 

Unidad Académica de Agronomía, Universidad Autónoma de Zacatecas, México

Correo electrónico: logr@chapingo.uruza.edu.mx

Sánchez Salas, Jaime 

Facultad de Ciencias Biológicas, Universidad Juárez del Estado de Durango, México

Correo electrónico: j.sanchez@ujed.mx

Muro Pérez, Gisela 

Facultad de Ciencias Biológicas, Universidad Juárez del Estado de Durango, México

Correo electrónico: giselamuro@ujed.mx **Estrada Castellón, Eduardo**

Facultad de Ciencias Forestales, Universidad Autónoma de Nuevo León, México

Correo electrónico: aeduardoestrada@prodigy.net.mx

Ruan Soto, Felipe

Instituto de Ciencias Biológicas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México

Correo electrónico: felipe.ruan@unicach.mx

Reyes Escutia, Felipe

Instituto de Ciencias Biológicas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México

Correo electrónico: felipe.reyes@unicach.mx

ABSTRACT

The useful flora of the Mexican archaeological site Cerro de Las Ventanas is addressed. The data were obtained through interviews in the municipality of Juchipila. 88 useful species belonging to 72 genera and 41 botanical families were recorded. The results indicate that the most relevant plants are *Prosopis laevigata*, *Stenocereus queretaroensis*, *Arundo donax*, *Pithecellobium dulce* and *Leucaena esculenta*. Cerro de Las Ventanas protects not only cultural heritage, but also botanical heritage.

KEY WORDS: Cerro de Las Ventanas, archaeological site, biocultural heritage, Zacatecas, México

CONTRIBUTIONS TO THE CULTURAL HERITAGE CHARTER OF THE NATURAL PROTECTED AREA EL TROMEN (NEUQUÉN, PATAGONIA ARGENTINA)

RESUMEN

Se aborda la flora útil del sitio arqueológico mexicano Cerro de Las Ventanas. Los datos fueron obtenidos mediante entrevistas en el municipio de Juchipila. 88 especies útiles pertenecientes a 72 géneros y 41 familias botánicas fueron registradas. Los resultados indican que las plantas con mayor relevancia son *Prosopis laevigata*, *Stenocereus queretaroensis*, *Arundo donax*, *Pithecellobium dulce* y *Leucaena esculenta*. Cerro de Las Ventanas resguarda no sólo patrimonio cultural, sino también botánico.

PALABRAS CLAVE: Cerro de Las Ventanas, zona arqueológica, patrimonio biocultural, Zacatecas, México

*Fecha de recepción: 20-02-2024. Fecha de aceptación: 02-04-2024.

1. INTRODUCTION

Ethnobotanical studies near archaeological sites are a strategy for investigate the interaction between humans and plants (Gómez-Pompa et al. 1987, Levis et al. 2012, Balée et al. 2014, Pavlik et al. 2021), and also provides detailed information of phytogeographical and conservation value (Minissale and Sciandrello 2017, Santos et al. 2019).

Floristic inventories realized in some archaeological sites of México reports 434 species for Chalcatzingo (Cerros-Tlatilpa et al. 2020), 274 for Cerro Metecatl (Hernández-Cruz et al. 2016), 484 for Palenque (Gómez-Domínguez et al. 2015) and 250 for Teotihuacan (Torres 2001). Despite México has the fourth largest floristic richness in the world (Villaseñor 2016), Zacatecas state remains ethnobotanically unexplored (Lara-Reimers et al. 2018) and for several decades has been considered one of the least explored states regarding of its flora (Guzmán and Vela 1960, Dávila and Sosa 1994, Villaseñor 2004, Ramírez 2016, Ramírez-Prieto et al. 2016, Hurtado-Reveles et al. 2021), particularly the southwestern region where the Cerro de Las Ventanas is located.

The archaeological site Cerro de Las Ventanas was the most important Caxcan settlement in the Juchipila Canyon (Caretta 2012), at least during the Postclassic period and the time of Spanish contact (1200-1530 d.C.). The main archaeological structures are a cliff-house, a pyramid-altar-square complex, terraces and residential houses (Rodríguez 2008). Archaeologists suggest that Cerro de Las Ventanas was included in an exchange network from northwestern Mesoamerica to Teotihuacan city (Jiménez and Darling 2000). This region corresponds with the cultural and biological corridors complex pointed out by Zizumbo and García (2008).

Ethnohistorical sources of the XVI century provides little information about useful plants in the Cerro de Las Ventanas and surrounding areas. Some common names such as mezquites (*Prosopis*), magueyes (*Agave*), algodón (*Gossypium*), cacao (*Theobroma*), frijoles (*Phaseolus*), tomates (*Solanum*), chiles (*Capsicum*) and aguacates (*Persea*) are mentioned in the Relación

de Francisco Acazitli (García-Icazbalceta 1866). The study area has been explored for medicinal plants (Ramírez 2009), registering species such as *Hintonia latiflora*, *Amphipterygium molle* and *Stenocereus queretaroensis*. Therefore, this study aims to identify and describe the current useful flora of this Mexican archaeological site in the Juchipila Canyon, as well as the identification of the species of greatest cultural significance.

2. MATERIALS AND METHODS

2.1 Study area description

The archaeological site Cerro de Las Ventanas is located in the municipality of Juchipila, towards the southwestern region of Zacatecas state (Figure 1), within the Priority Terrestrial Region 065 Sierra de Morones (Arriaga-Cabrera et al. 2000). The hill has a northeast-southwest orientation with an altitudinal range between 1230 and 1430 m a.s.l. In the upper part it has some flat areas bordered by rocky cliffs that are up to 50 meters high and hillsides with an approximate slope of 45°. According to the Köppen climate classification system modified by García (1998), the climate type in the Juchipila Valley is semi-arid semi-warm with rains in summer (BS), average annual temperature of 22 °C and average annual rainfall of 720 mm.

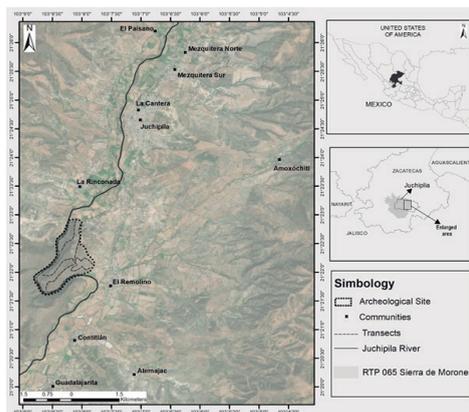


Figure 1. Geographical location of the archaeological site Cerro de Las Ventanas, Zacatecas, Mexico

Based on the classification of Rzedowski (1978) and González-Elizondo et al. (2012), there are three vegetation types in the study area: tropical deciduous forest, aquatic and subaquatic vegetation and subtropical scrub (Figure 2). Tropical deciduous forest is the predominant vegetation type in the Cerro de Las Ventanas (Figure 3). In the upper part and hillsides, it is common to find *Amphipterygium molle*, *Bursera simaruba*, *Ceiba aesculifolia*, *Ipomoea intrapilosa*, candelabriform cacti and legumes. There are some patches of candelabriform cacti (*Pachycereus pecten-aboriginum* and *Stenocereus queretaroensis*) associated to the terraces of the southeast hillside. Interestingly, these patches are taller and denser than those distributed in other parts of the hill and stand out in marked contrast against the most widespread legume species (*Leucaena* spp; *Lysiloma acapulcense* and *Senegalia interior*). The aquatic and subaquatic vegetation is distributed at the foot of the hill following the river course, with small areas of gallery forest consisting of *Salix* spp. and *Taxodium mucronatum*. Cattails (*Typha domingensis*) and reeds (*Arundo donax*) frequently formed dense populations on the river bank. The subtropical scrub is scarcely distributed in the upper parts of the hill, as well as in the eastern hillside. It is characterized by the presence of *Agave angustifolia*, *Bursera schlechtendalli*, *Erythrina flabelliformis*, *Jatropha dioica*, *Lippia graveolens*, *Pachycereus pecten-aboriginum*, *Prosopis laevigata* and *Opuntia* spp.

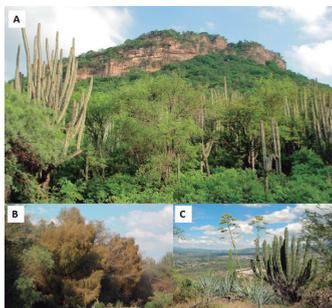


Figure 2. Vegetation types within the archaeological site Cerro de Las Ventanas. A) Tropical deciduous forest, B) Aquatic and subaquatic vegetation, C) Subtropical scrub.

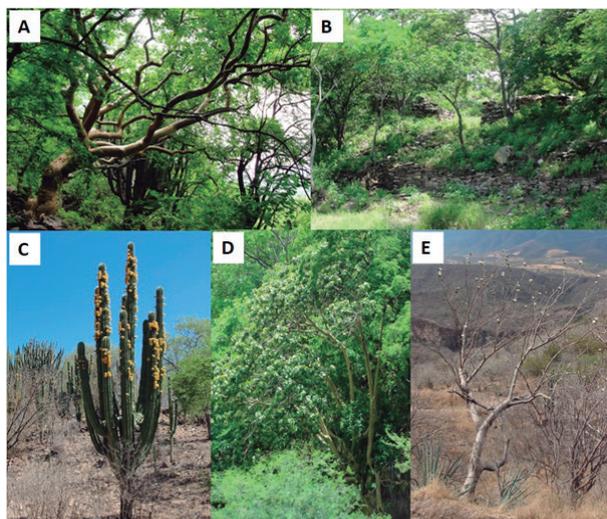


Figure 3. Some representative species of the tropical deciduous forest. A) *Bursera simaruba*, B) *Amphipterygium molle*, *Ceiba aesculifolia* and legumes, C) *Pachycereus pecten-aboriginum*, D) *Ficus petiolaris*, E) *Ipomoea intrapilosa*.

2.2 Data collection and analyses

The field work was carried out mainly between 2018 and 2020 years during 18 field trips in the archaeological site. As a first approach to identify main plant resources we employed the inventory/interview method, which consists of involve key informants (local guides from El Remolino) in the active collection of plants specimens and the subsequent interviews about common names and uses. Sampling was realized along the altitudinal gradient in seven transects, covering the three vegetation types. The study polygon (190 hectares) was delimited by the Juchipila River and towards the north and eastern hillside by cultivated fields (milpas) and areas cleared for livestock. Special care was taken to abide by the regulations of the archaeological site and the Federal Law on Monuments and Archaeological, Artistic and Historical Zones (DOF 1972). Later, semi-structured individual interviews were conducted to knowledgeable elderly people, identified by

snowball sampling method (Bailey 1994), using photographs and botanical specimens (fresh or dried) as support material. The first question was whether the informant recognizes and has a name for the plant, the second was whether the species is used for any purpose. If the informants provide a use for a particular species, they were again asked whether it might have any additional use. Questionings continued until the informants responded that they know of no other use. In this way, with the prior consent of each informant, a total of 71 interviews were conducted to mestizo people, born and raised in the Juchipila Valley, between 40 and 90 years, and dedicated mainly to agriculture, livestock and plant gathering. These informants were permanent residents in the following communities of the Juchipila municipality: El Remolino (24), Juchipila (11), Contitlán (7), La Cantera (6), El Paisano (5), Mezquitera Norte (5), Atemajac (3), Mezquitera Sur (3), La Rinconada (3), Amoxóchitl (2) and Guadalarita (2). Data were complemented with additional collections and direct observations during 2022 and 2023 years in family orchards, agricultural fields, tianguis market and traditional festivities.

Botanical samples were collected with conventional techniques (Lot and Chiang 1986) and identified with taxonomic keys available in Flora Novo Galiciana (McVaugh 1983, 1984, 1987, 1989, 1992, 1993), Bajío y Regiones Adyacentes (Fryxell 1993, Rzedowski and Calderón 1998, 2002, Lira 2001, Carranza 2007, Espejo and López 2010) and North America (Ball et al. 2003); as well as specialized literature (Herrera-Arrieta et al. 2010, De la Cerda-Lemus 2011, Sahagún-Godínez et al. 2014, Sánchez-Ken 2019). Taxonomic identification was verified in the herbarium of the Universidad Autónoma de Zacatecas, with specimens collected in the Juchipila Valley. Plants processed were deposited in the Jorge Arturo Alba Ávila herbarium (HJAAA) of the Universidad Juárez del Estado de Durango, and duplicates were sent to CIIDIR, IBUG, ANSM, HUAA herbaria (Thiers 2023). Despite the present study focused on the useful plants, we

collected plant species that were present but are not used. This is justified due to the importance of floristic studies at a local level in conservation and management (Hurtado-Reveles et al. 2021, Hurtado and Burgos 2023). For more details on these specimens, voucher information is available in the Red de Herbarios del Noroeste de México (2023) and herbarium of the Universidad Autónoma de Zacatecas.

In order to analyze richness and floristic composition of the useful flora, the information of taxonomic identity (family, genus, specific epithet, author) was captured in a database and complemented with local names and uses. These data resulted in a floristic list with the families, genera, species and infraspecific taxa presented in alphabetical order, following the classification system proposed by PPG (2016) for lycophytes, Christenhusz et al. (2011) for gymnosperms and APG (2016) for angiosperms. Species nomenclature was standardized with the Tropicos database (2023). The usage categories are mainly based according to Caballero et al. (1998); however, we adapted other categories that are part of certain cultural practices, not exactly utilitarian (ceremonial, recreational, ornamental). Finally, we calculate the sum of uses and the use value of each species as an easy approach to evaluate the cultural significance of the useful plants in the study area (Boom 1989, Phillips and Gentry 1993). To calculate the use value of each species (UVs), before must calculate the value use index (UVis) of each species per informant. We used the formula:

$$UV_{is} = \sum U_{is} / N_{is}$$

in which U_{is} = the number of uses mentioned for the species s by the informant i ; N_{is} = the number of events in which the informant i mentioned a use for the species s . Then UVs was calculated with the following formula:

$$UV_s = \sum UV_{is} / N_{is}$$

in which N_{is} = the total number of informants interviewed for the species s .

3. RESULTS AND DISCUSSION

3.1 Richness and floristic composition

The field work and herbarium specimens allowed to update the floristic list of the Cerro de Las Ventanas in 322 recorded species, of which the useful flora comprises 88 species (27 %), grouped in 72 genera and 41 botanical families. In terms of conservation status, there were not species included in the Mexican Official Norm NOM-059 (SEMARNAT 2010). Eudicots were the best represented taxonomic group with 73 species, followed by monocots with 12, lycophytes with 2, and gymnosperms with 1 species (Table 1). The 10 families with the highest number of useful species and genera (Figure 4) were: Fabaceae (10 spp; 9 genera), Asteraceae (7 spp; 7 genera), Solanaceae (7 spp; 4 genera), Cactaceae (6 spp; 5 genera), Poaceae (5 spp; 3 genera), Apocynaceae (3 spp; 3 genera), Burseraceae (3 spp; 1 genera), Convolvulaceae (3 spp; 1 genera), Euphorbiaceae (3 spp; 3 genera) and Verbenaceae (3 spp; 2 genera).

Taxonomic group	Families	Genera	Species	Varieties
Licophytes	1	1	2	-
Gymnosperms	1	1	1	-
Monocots	7	9	12	-
Eudicots	32	61	73	1
Total	41	72	88	1

Table 1. Floristic composition of the useful flora in the archaeological site Cerro de Las Ventanas, Zacatecas, México.

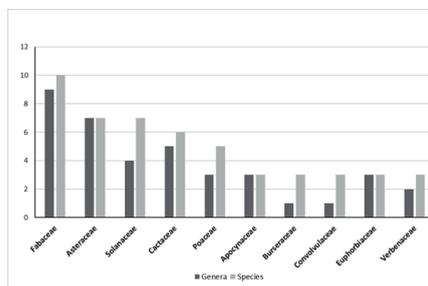


Figure 4. Families with the highest number of useful species and genera.

Floristic studies in other parts of the country with predominance of tropical deciduous forest, frequently show Asteraceae, Burseraceae, Cactaceae, Euphorbiaceae, Fabaceae and Poaceae as the families with the highest species richness (Lott et al. 1987, Arriaga and León 1989, Gallardo-Cruz et al. 2005, Castillo-Campos et al. 2007, Alanís-Rodríguez et al. 2010, Dzib-Castillo et al. 2014). The richest genera were *Bursera*, *Ipomoea* and *Solanum* (3 species each), then *Selaginella*, *Tillandsia*, *Cenchrus*, *Chloris*, *Ruellia*, *Opuntia*, *Salix*, *Physalis* and *Lippia* (2 species each). Four of the genera with the highest species number in the study area (*Bursera*, *Ipomoea*, *Solanum*, *Tillandsia*) coincide with the most diverse genera indicated by Villaseñor for the vascular flora of Mexico (2004, 2016), and they are also included (with the exception of *Solanum*) in the genera with most species distributed preferentially or exclusively in the tropical deciduous forest, from a total of 749 genera reported for this vegetation type (Rzedowski and Calderón 2013).

Among the plant species that were present but are not used, in this paper we report *Ipomoea alba*, *Polyclathra cucumerina*, *Solanum adscendens* and *Veronica americana* as new records for the flora of Zacatecas, according to the checklist of the native vascular plants of Mexico (Villaseñor 2016), which includes the most complete floristic record list for Zacatecas state. These new records demonstrate the deficient floristic knowledge of Zacatecas, considering that these are not rare species and even though the study area is within the Priority Terrestrial Region 065 Sierra de Morones (Arriaga-Cabrera et al. 2000). In this regard, the Mexican Strategy for Plant Conservation (CONABIO 2012) established that botanical exploration and the number of records and collections, mainly from little-known and priority regions, must be increased for an adequate and sufficient knowledge of the country's plant diversity, which was reiterated by Villaseñor (2015).

3.2 Useful flora

The floristic list of useful plants comprises 88 species with its local names, use categories and use values (Appendix 1). The three main use categories were medicinal (49 spp.), food (27 spp.) and ornamental (22 spp.). Other uses such as forage, for handicrafts, construction, tools, recreational, firewood, ceremonial and fiber registered between five and three species (Figure 5). The results are similar to inventories of useful species in other parts of the country (Medellín-Morales et al. 2018, Benz et al. 1994, Sánchez-Velázquez et al. 2002, Martínez-Moreno et al. 2016, Martínez-Pérez et al. 2012, Casas et al. 2001, Estrada-Castillón et al. 2017, Paredes-Flores et al. 2007), and confirm those of Caballero et al. (1998) regarding the main use categories and families with the highest number of useful species in Mexico.

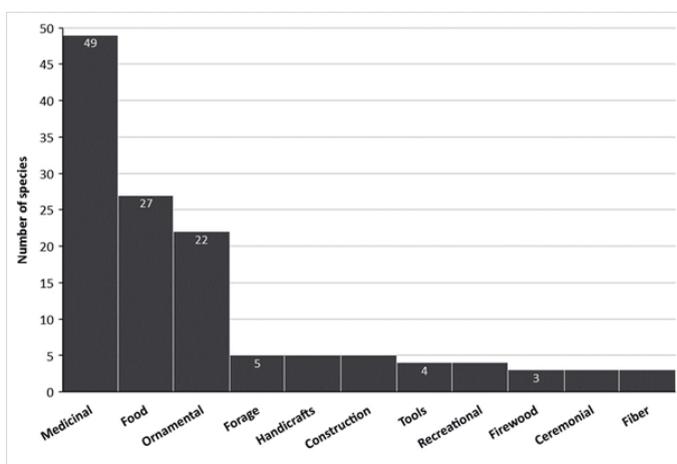


Figure 5. Number of species registered for use categories.

In order to carry out a quantitative assessment of the species of greatest cultural significance, we calculate the use value. The 10 species that presented higher values (between 1.00 and 0.79) was: *Prosopis laevigata*, *Stenocereus queretaroensis*, *Arundo donax*, *Pithecellobium dulce*, *Leucaena esculenta*, *Psidium guajava*, *Agave angustifolia*, *Leucaena leucocephala*, *Physalis angulata* and *Pachycereus pecten-aboriginum* (Table

2). In contrast, *Mammillaria petterssonii*, *Asclepias curassavica*, *Selaginella rupincola*, *Ruellia* spp; *Bauhinia pringlei*, *Ipomoea alba*, *Selaginella lepidophylla*, *Cyperus esculentus* and *Tillandsia recurvata* registered the lower values (≤ 0.10). Some species with values between 0.77 and 0.11 was: *Lysiloma acapulcense*, *Portulaca oleracea*, *Typha domingensis*, *Opuntia* spp; *Hintonia latiflora*, *Porophyllum macrocephalum*, *Malpighia mexicana*, *Cascabela ovata* and *Valeriana sorbifolia*.

Species	Local name	Use value
<i>Prosopis laevigata</i>	mezquite	1.00
<i>Stenocereus queretaroensis</i>	pitayo	0.97
<i>Arundo donax</i>	carrizo	0.90
<i>Pithecellobium dulce</i>	guamúchil	0.89
<i>Leucaena esculenta</i>	guais colorado	0.87
<i>Psidium guajava</i>	guayaba	0.87
<i>Agave angustifolia</i>	magüey de cerro	0.85
<i>Leucaena leucocephala</i>	guais blanco	0.83
<i>Physalis angulata</i>	tomatillo	0.82
<i>Pachycereus pecten-aboriginum</i>	órgano	0.79

Table 2. Species with the highest use value and its local names in the Juchipila Valley

Prosopis laevigata stands out as a multipurpose species with the highest sum of uses (7), then *Washingtonia filifera* (5) and *Agave angustifolia* (4); whereas the other 85 species registered between three and one uses. There are species that have the same specific use (food) but different UVs like *Leucaena esculenta* (0.87) and *Malpighia mexicana* (0.23); this indicates that most of informants recognizes *L. esculenta* as an edible plant compared with *M. mexicana*. The above results suggest that *Prosopis laevigata* (1.00) best reflects the botanical knowledge of the inhabitants in the Juchipila Valley (Figure 6). The wood of this species is used as firewood and raw material for charcoal, tools,

handicrafts and house construction; resin and leaves are used for medicinal purposes. The resin is also consumed as a candy locally known as gomitas. The pods are used as supplemental forage and for human food. To prepare beverages the people use mainly fresh pods. The dried pods are processed for flour in wood mortars of the same species and then marketed as mezquitamal. Also, this species gives the name of some localities such as Mezquitera Sur, Mezquitera Norte and Mezquituta. In addition to above, burnt seeds probably from *Prosopis* associated with pottery material was reported in excavations realized within the terraces system of the archaeological site (Rodríguez 2008), which may be of major significance to understand the role of *Prosopis* gathering and pod processing in cultural evolution along the Holocene (Capparelli 2022).



Figure 6. Some local uses of *Prosopis laevigata*. A) edible as mezquitamal, B) edible as candy, C) tools and handicrafts, D) wood as material construction, E) wood mortar.

On the other side, *Stenocereus queretaroensis* (0.97) is well known in the Juchipila Canyon by its sweet edible fruits locally known as pitayas, which are gathered during the months

of April, May and June. The culms of *Arundo donax* (0.90) are used in construction with the ancient technique bajareque, also this plant is a resource for fibers employed in the basketry and manufacture of rustic tools employed in the gathering of pitayas and other fruits. The wood of *Pithecellobium dulce* (0.89) is used as firewood and the fresh pods (guamara) contain an edible aril with sweet-acid flavor. The green seeds of *Leucaena esculenta* (0.87) and *L. leucocephala* (0.83) are eaten to accompany some meals. *Psidium guajava* (0.87) has edible fruits and the leaves are prepared as infusion to medicinal use. The fresh flowers and the flower stalk (quiote) of *Agave angustifolia* (0.85) are eaten after being cooked, the root is employed to medicinal uses, the base of the leaves are used as fiber to clean metates and molcajetes (grinding utensils), whereas the whole plant is used as ornamental. The roasted fruits of *Physalis angulata* (0.82) and *P. philadelphica* (0.77) are prepared in a typical sauce with *Capsicum annuum* and *Allium sativum*. The fruits of *Pachycereus pecten-aboriginum* (0.79) have both medicinal and edible use. It is interesting to note that some species may have low sum of uses possibly related to cultural erosion processes at a local level, but also may be the result of poor knowledge about other potential uses.

The useful species occurring in the archaeological site are under different management forms in the Juchipila Valley and it is frequent to see some of them sold in the weekly market Tianguis del Palo Verde (Figure 7). Most of the species (49) are obtained only through gathering, whereas the rest have some degree of incipient management (Casas et al. 1997) going from tolerated plants, promoted, protected and cultivated. For example, incipient management was observed in *Stenocereus queretaroensis*, *Pithecellobium dulce*, *Spondias purpurea* and *Malpighia mexicana*; which are tolerated, promoted and protected in natural vegetation, but also collected from the wild and then cultivated in the border of milpas and family orchards. Native elderly people reported that some areas of Cerro de Las Ventanas were cleared approximately until 70 years ago for the establishment of an

itinerant agroforestry system. Species such as *Prosopis laevigata*, *Myrtillocactus geometrizans*, *Stenocercus queretaroensis* and *Opuntia* spp. are tolerated by mestizo people in a similar agroforestry system known as “huamil”, which is classified as agroforestry system with middle management intensity (Moreno-Calles et al. 2013). These practices could contribute to explain the processes that led to the origins of agriculture in this region. In fact, we collected *Phaseolus micranthus*, *Solanum lycopersicum* var. *cerasiforme* and *Zea mays* ssp. *mexicana*, which are not common within the archaeological site and they are considered wild relatives of the domesticated species of beans, tomatoes and maize (Delgado-Salinas et al. 1999, Rodríguez-Guzmán et al. 2009, Moreno-Letelier et al. 2020). Simultaneously, we also collected *Gossypium hirsutum*, *Nicotiana tabacum* and *Capsicum annum* in ruderal habitats of the Juchipila Valley. The persistence of useful plants in the archaeological site is an important aspect of this study. We suggest that vegetation of Cerro de Las Ventanas results of plant management practices along the time and some useful species may have fell in disuse. Thus, it is worth to carry out studies to clarify if the plants in the archaeological are relicts of marginal crops.

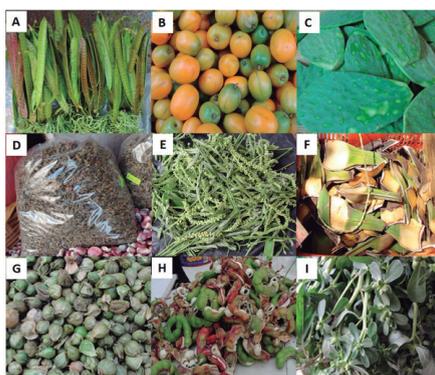


Figure 7. Some species marketed in the Tianguis del Palo Verde. A) *Leucaena leucocephala*, B) *Spondias purpurea*, C) *Opuntia velutina*, D) *Lippia graveolens*, E) *Lysiloma acapulcense*, F) *Agave angustifolia*, G) *Physalis angulata*, H) *Pithecellobium dulce*, I) *Portulaca oleracea*.

Although it should be noted that the current recording of useful plants does not imply that they have been used by the ancient inhabitants of the Cerro de Las Ventanas, the importance of this study and the collected specimens lies in that these can be the basis for future research with arqueobotanical remains, according to the methodology proposed by several authors (Rodríguez and Rùgolo 1999, Roque et al. 2003, Rodríguez et al. 2006).

4. CONCLUSIONS

The archaeological site Cerro de Las Ventanas safeguards not only cultural, but also biological heritage. In particular, the useful flora found in the Cerro de Las Ventanas must be protected with great care because it represents an important heritage that enriches the value of the archaeological site.

Floristic inventories linked to local knowledge are fundamental for planning strategies for the sustainable use and conservation of the biocultural heritage. Therefore, the inventory of useful flora presented in this study could be enriched through further surveys focused in other localities of the Juchipila Canyon with different vegetation types.

Projects and other strategies should be developed in the region for conservation of the biocultural heritage. The results lead us to suggest that conservation of biocultural heritage could be carried out with the establishment of an ethnobiological garden in situ; understood as a space for the visibility, recovery, protection, diffusion and interchange of ethnobiological knowledge.

ACKNOWLEDGEMENTS

The authors thank to CONAHCYT and División de Estudios de Posgrado FCB-UJED for the financial support. We acknowledge the Instituto Nacional de Antropología e Historia and the Cerro de Las Ventanas Archaeological Project, specially to Arqgla. Laura Solar-Valverde for their assistance during fieldwork. We also thank M. E. Siqueiros-Delgado and J. A. Villarreal-Quintanilla who reviewed Poaceae and Asteraceae families, respectively.

Initial support during fieldwork was provided by Biol. Emmeth Rodríguez. We are indebted to the residents of the Juchipilla Valley for sharing their valuable knowledge about useful plants.

Appendix 1.

Floristic list of useful plants in the archaeological site Cerro de las Ventanas, Zacatecas, Mexico. Uses: medicinal (M), food (F), ornamental (O), forage (Fo), handicrafts (H), construction (C), tools (T), recreational (R), ceremonial (Ce), fiber (Fi), firewood (Fw).

TAXA	LOCAL NAME	USES	UVs
LICOPHYTES			
SELAGINELLACEAE			
<i>Selaginella lepidophylla</i> (Hook. & Grev.) Spring	flor de peña	M, O	0.10
<i>Selaginella rupincola</i> Underw.	heno	O	0.07
GYMNOSPERMS			
CUPRESSACEAE			
<i>Taxodium mucronatum</i> Ten.	sabino	C, M	0.25
ANGIOSPERMS			
MONOCOTS			
ARECACEAE			
<i>Washingtonia filifera</i> (Gloner ex Kerch., Burv., Pynaert, Rodigas & Hull) de Bary	palma	H, C, Ce, Fi, O	0.38
ASPARAGACEAE			
<i>Agave angustifolia</i> Haw.	maguey	F, Fi, M, O	0.85
BROMELIACEAE			
<i>Tillandsia caput-medusae</i> É. Morren	gallinita	O	0.17
<i>Tillandsia recurvata</i> (L.) L.	paistle	M, O	0.10
COMMELINACEAE			
<i>Commelina diffusa</i> Burm. f.	hierba del pollo	M, O	0.13
CYPERACEAE			
<i>Cyperus esculentus</i> L.	coquito	F	0.10
POACEAE			
<i>Arundo donax</i> L.	carrizo	H, C, T	0.90
<i>Cenchrus ciliaris</i> L.	zacate bufalo	Fo	0.18
<i>Cenchrus incertus</i> M.A. Curtis	abrojo	M	0.35
<i>Chloris gayana</i> Kunth	pata de gallo	Fo	0.13
<i>Chloris virgata</i> Sw.	pata de gallo	Fo	0.11

Appendix 1.

Floristic list of useful plants in the archaeological site Cerro de las Ventanas, Zacatecas, Mexico. Uses: medicinal (M), food (F), ornamental (O), forage (Fo), handicrafts (H), construction (C), tools (T), recreational (R), ceremonial (Ce), fiber (Fi), firewood (Fw).

TAXA	LOCAL NAME	USES	UVs
TYPHACEAE			
<i>Typha domingensis</i> Pers.	tule	H, C	0.55
EUDICOTS			
ACANTHACEAE			
<i>Ruellia hookeriana</i> (Nees) Hemsl.	petunia	O	0.07
<i>Ruellia simplex</i> C. Wright	petunia	O	0.07
AMARANTHACEAE			
<i>Amaranthus hybridus</i> L.	quelite	F, Fo	0.45
<i>Chenopodium murale</i> L.	quelite de perro	M	0.15
ANACARDIACEAE			
<i>Amphipterygium molle</i> (Hemsl.) Hemsl. & Rose	cuachalala	M	0.45
<i>Spondias purpurea</i> L.	ciruela de hueso	F	0.39
APIACEAE			
<i>Eryngium carlinae</i> F.Delaroche	hierba del sapo	M	0.15
APOCYNACEAE			
<i>Asclepias curassavica</i> L.	cancerina	O	0.06
<i>Cascabela ovata</i> (Cav.) Lippold	hueso de fraile	H, O	0.18
<i>Plumeria rubra</i> L.	cacalostúchil	Ce, O	0.31
ASTERACEAE			
<i>Adenophyllum cancellatum</i> (Cass.) Villarreal	coronilla	F, Ce, R	0.34
<i>Bidens odorata</i> Cav.	aceitilla	M	0.31
<i>Porophyllum macrocephalum</i> DC.	hierba del venado	F, M	0.28
<i>Pseudognaphalium luteoalbum</i> (L.) Hilliard & B.L. Burt	gordolobo	M	0.39
<i>Tagetes lumulata</i> Ortega	coronilla	F	0.39
<i>Xanthium strumarium</i> L.	toritos	R	0.23
<i>Zinnia peruviana</i> (L.) L.	mal de ojo	O	0.27
BIGNONIACEAE			
<i>Tecoma stans</i> (L.) Juss. ex Kunth	retama	R, M, O	0.25
BORAGINACEAE			
<i>Heliotropium procumbens</i> Mill.	hierba del arlomo	M	0.32

Appendix 1.

Floristic list of useful plants in the archaeological site Cerro de las Ventanas, Zacatecas, Mexico. Uses: medicinal (M), food (F), ornamental (O), forage (Fo), handicrafts (H), construction (C), tools (T), recreational (R), ceremonial (Ce), fiber (Fi), firewood (Fw).

TAXA	LOCAL NAME	USES	UVs
BURSERACEAE			
<i>Bursera bipinnata</i> (DC.) Engl.	copal	M	0.23
<i>Bursera palmeri</i> S. Watson	mostoche	M	0.27
<i>Bursera simaruba</i> (L.) Sarg.	papelillo	M	0.20
CACTACEAE			
<i>Mammillaria petterssonii</i> Hildm.	biznaga	F, M, O	0.03
<i>Myrtillocactus geometrizans</i> (Mart. ex Pfeiff.) Console	garambullo	F, O	0.41
<i>Opuntia tomentosa</i> Salm-Dyck	nopal güero	F, M	0.44
<i>Opuntia velutina</i> F.A.C. Weber	nopal negrito	F, M	0.51
<i>Pachycereus pecten-aboriginum</i> (Engelm. ex S. Watson) Britton & Rose	órgano	F, M	0.79
<i>Stenocereus queretaroensis</i> (F.A.C.Weber) Buxb.	pitayo	F, M, O	0.97
CAPRIFOLIACEAE			
<i>Valeriana sorbifolia</i> Kunth	valeriana	M	0.15
CONVOLVULACEAE			
<i>Ipomoea alba</i> L.	hiedra	O	0.08
<i>Ipomoea intrapilosa</i> Rose	osote	M	0.35
<i>Ipomoea purpurea</i> (L.) Roth	hiedra	O	0.11
CUCURBITACEAE			
<i>Apodanthera undulata</i> A. Gray	cualaista	F	0.38
EUPHORBIACEAE			
<i>Cnidoscolus spinosus</i> Lundell	mala mujer	M	0.55
<i>Euphorbia berteriana</i> Balb. ex Spreng.	hierba de la golondrina	M	0.15
<i>Jatropha dioica</i> Sessé ex Cerv.	sangre de grado	M	0.30
FABACEAE			
<i>Bauhinia pringlei</i> S. Watson	pata de vaca	M, O	0.08
<i>Erythrina flabelliformis</i> Kearney	colorín	M, R	0.59
<i>Eysenhardtia polystachya</i> (Ortega) Sarg.	varaduz	T, M	0.51
<i>Leucaena esculenta</i> (DC.) Benth.	guais colorado	F	0.87

Appendix 1.

Floristic list of useful plants in the archaeological site Cerro de las Ventanas, Zacatecas, Mexico. Uses: medicinal (M), food (F), ornamental (O), forage (Fo), handicrafts (H), construction (C), tools (T), recreational (R), ceremonial (Ce), fiber (Fi), firewood (Fw).

TAXA	LOCAL NAME	USES	UVs
<i>Leucaena leucocephala</i> (Lam.) de Wit	guais blanco	F	0.83
<i>Lysiloma acapulcense</i> (Kunth) Benth.	temachaca	F	0.72
<i>Pithecellobium dulce</i> (Roxb.) Benth.	guamúchil	F, Fw	0.89
<i>Prosopis laevigata</i> (Humb. & Bonpl. ex Willd.) M.C. Johnst.	mezquite	F, H, C, Fo, T FW, M	1.00
<i>Senegalia interior</i> Britton & Rose	uña de gato	T, M	0.27
<i>Vachellia farnesiana</i> (L.) Wight & Arn.	huizache	M	0.41
LAMIACEAE			
<i>Salvia tilifolia</i> Vahl	chia cimarrona	F	0.32
LORANTHACEAE			
<i>Psittacanthus calyculatus</i> (DC.) G. Don	injerto	M	0.28
MALPIGHIACEAE			
<i>Malpighia mexicana</i> A. Juss.	costocoal	F	0.23
MALVACEAE			
<i>Ceiba aesculifolia</i> (Kunth) Britten & Baker f.	pochote	Fi	0.46
<i>Malvastrum bicuspidatum</i> (S. Watson) Rose	babosilla	M	0.20
MARTYNIACEAE			
<i>Proboscidea louisianica</i> (Mill.) Thell.	vaquita	F	0.68
MORACEAE			
<i>Ficus petiolaris</i> Kunth	texcalame	M	0.31
MYRTACEAE			
<i>Psidium guajava</i> L.	guayabo	F, M	0.87
NYCTAGINACEAE			
<i>Mirabilis jalapa</i> L.	maravilla	O	0.55
OXALIDACEAE			
<i>Oxalis decaphylla</i> Kunth	jocoyol	F	0.35
PAPAVERACEAE			
<i>Argemone mexicana</i> L.	chicalote	M	0.72
POLYGONACEAE			
<i>Antigonon leptopus</i> Hook. & Arn.	listón	O	0.15
PORTULACACEAE			
<i>Portulaca oleracea</i> L.	verdolaga	F, M	0.63

Appendix 1.

Floristic list of useful plants in the archaeological site Cerro de las Ventanas, Zacatecas, Mexico. Uses: medicinal (M), food (F), ornamental (O), forage (Fo), handicrafts (H), construction (C), tools (T), recreational (R), ceremonial (Ce), fiber (Fi), firewood (Fw).

TAXA	LOCAL NAME	USES	UVs
RUBIACEAE			
<i>Hintonia latiflora</i> (DC.) Bullock	canelillo	M	0.44
SALICACEAE			
<i>Salix bonplandiana</i> Kunth	sauz	M	0.48
<i>Salix nigra</i> Marshall	sauz	M	0.52
SAPINDACEAE			
<i>Serjania schiedeana</i> Schlttdl.	palo de las tres costillas	M	0.32
SOLANACEAE			
<i>Datura stramonium</i> L.	toloache	M	0.41
<i>Nicotiana glauca</i> Graham	gigante	M	0.32
<i>Physalis angulata</i> L.	tomatillo	F	0.82
<i>Physalis philadelphica</i> Lam.	tomatillo		0.77
<i>Solanum lycopersicum</i> var. <i>cerasiforme</i> Fosberg	tomate	F	0.55
<i>Solanum nigrescens</i> M. Martens & Galeotti	hierba mora	M	0.31
<i>Solanum rostratum</i> Dunal	mancamula	M	0.38
VERBENACEAE			
<i>Lantana achyranthifolia</i> Desf.	suegra y nuera	O	0.24
<i>Lippia alba</i> (Mill.) N.E.Br. ex Britton & P. Wilson	manzanilla de coyote	M	0.11
<i>Lippia graveolens</i> Kunth	orégano de cerro	F, M	0.41

5. BIBLIOGRAPHY

ALANÍS-RODRÍGUEZ, Eduardo; Aranda-Ramos, Rafael; Mata-Balderas, José M; Canizales-Velázquez, Pamela A; Jiménez-Pérez, Javier; Uvalle-Sauceda, José I; Valdecantos-Dema, Alejandro; Ruiz-Bautista, Milton G. (2010). Riqueza y diversidad de especies leñosas del bosque tropical caducifolio en San Luis Potosí, México. *Ciencia UANL* 13: 287-293.

- APG [Angiosperm Phylogeny Group]. (2016). An update of the Angiosperm Phylogeny Group classification for the orders and families of flowering plants: APG IV. *Botanical Journal of the Linnean Society* 181: 1-20. DOI: <https://doi.org/10.1111/boj.12385>
- ARRIAGA, Laura and León, José L. (1989). The Mexican tropical deciduous forest of Baja California Sur: a floristic and structural approach. *Vegetatio* 84: 45-52.
- ARRIAGA-CABRERA, Laura; Espinoza-Rodríguez, José M; Aguilar-Zúñiga, Claudia; Martínez-Romero, Eduardo; Gómez-Mendoza, Leticia; Loa-Loza, Eleazar. (2000). Regiones terrestres prioritarias de México. México. Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.
- BAILEY, Kenneth D. (1994). *Methods of social research*. New York: The Free Press.
- BALÉE, William; Schaan, Denise P; Whitaker, James A; Holanda, Rosângela. (2014). Florestas antrópicas no Acre: inventario florestal no geoglifo Três Vertentes, Acrelândia. *Amazônica: Revista de Antropologia*. 6 (1): 140-169.
- BALL, Peter W; Reznicek, A. A; Murray, David F. (2003). *Cyperaceae*. *Flora of North America North of Mexico*, Provisional Publication. *Flora of North America Association*. September 25, 2019. http://www.efloras.org/florataxon.aspx?flora_id=1&taxon_id=10246 (accesed September 25, 2019).
- BENZ, Bruce F; Santana, Francisco; Pineda, Rosario; Cevallos, Judith; Robles, Luis HL, De Niz, Domitila. (1994). Characterization of mestizo plant use in the Sierra de Manantlán, Jalisco-Colima, México. *Journal of Ethnobiology* 14 (1): 23-41.
- BOOM, Brian M. (1989). Use of plant resources by the Chácobo. *Advances in Economic Botany* 7: 78-96.
- CABALLERO, Javier; Casas, Alejandro; Cortés, Laura; Mapes, Cristina. (1998). Patrones en el conocimiento, uso y manejo de plantas en pueblos indígenas de México. *Estudios Atacameños* 16: 181-195.

- CAPPARELLI, Aylen. (2022). Ethnobotany of *Prosopis* spp., past evidence of the fruit use and experimental archaeology applied to the interpretation of ancient food processing. In: Puppo, María C. and Felker, Peter (Eds.), *Prosopis as a heat-tolerant nitrogen-fixing desert food legume. Prospects for Economic Development in Arid Lands* (pp.105-138). London, UK: Elsevier.
- CARETTA, M. Nicolás. (2012). Asentamientos caxcanes en el Cañón de Juchipila y el primer intento del Camino Real de Guadalajara a Zacatecas. *Relaciones* 130: 69-90. ISSN0185-3929
- CARRANZA, Eleazar. (2007). Flora del Bajío y de Regiones Adyacentes. Fascículo 151: Familia Convolvulaceae. Instituto de Ecología, A.C. Centro Regional del Bajío, Pátzcuaro, México.
- CASAS, Alejandro; Caballero, Javier; Mapes, Cristina; Zárate, Sergio. (1997). Manejo de la vegetación, domesticación de plantas y origen de la agricultura en Mesoamérica. *Boletín de la Sociedad Botánica de México* 61: 31-47.
- CASAS, Alejandro; Valiente, Alfonso; Viveros, Juan L; Caballero, Javier; Cortés, Laura; Dávila, Patricia; Lira, Rafael; Rodríguez, Isela. (2001). Plant resources of the Tehuacán-Cuicatlán Valley, México. *Economic Botany* 55 (1): 129-166.
- CASTILLO-CAMPOS, Gonzalo; Dávila-Aranda, Patricia; Zavala-Hurtado, José A. (2007). La selva baja caducifolia en una corriente de lava volcánica en el centro de Veracruz: lista florística de la flora vascular. *Boletín de la Sociedad Botánica de México* 80: 77-104. DOI: <https://doi.org/10.17129/botsci.1747>
- CERROS-TLATILPA, Rosa; Ceja-Romero, Jaqueline; Mendoza-Ruiz, Aniceto; Flores-Morales, Alejandro; Jaramillo-Sánchez, Mayo. (2019). Inventario florístico de los cerros La Cantera y Delgado, Jantetelco, Morelos, México. *Acta Botánica Mexicana* 127: 1-34. DOI: <https://doi.org/10.21829/abm127.2020.1565>
- CONABIO [Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad]. (2012). *Estrategia Mexicana para la Conservación Vegetal 2012-2030*. México: Comisión Nacional

- para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad. ISBN: 978-607-7607-68-7
- CHRISTENHUSZ, Maarten J. M; Reveal, James L; Farjon, Aljos; Gardner, Martin F; Mill, Robert R; Chase, Mark W. (2011). A new classification and linear sequence of extant gymnosperms. *Phytotaxa* 19:55-70.
- DÁVILA, Patricia and Sosa, Victoria. (1994). El conocimiento florístico de México. *Boletín de la Sociedad Botánica de México* 55: 21-27. DOI: <https://doi.org/10.17129/botsci.1443>
- DE LA CERDA-LEMUS, Margarita. (2011). Familia Euphorbiaceae en el Estado de Aguascalientes, México. Aguascalientes, México: Universidad Autónoma de Aguascalientes. ISBN: 978-6077745754
- DELGADO-SALINAS, Alfonso; Turley, Tom; Richman, Adam; Lavin, Matt. (1999). Phylogenetic analysis of the cultivated and wild species of *Phaseolus* (Fabaceae). *Systematic Botany* 24 (3): 438-460.
- DOF [Diario Oficial de la Federación]. (1972). Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas. Última reforma DOF 16-02-2018.
- DZIB-CASTILLO, Benito; Chanatásig-Vaca, Cristina; González-Valdivia, Noel A. (2014). Estructura y composición en dos comunidades arbóreas de la selva baja caducifolia y mediana subcaducifolia en Campeche, México. *Revista Mexicana de Biodiversidad* 85:167-178. DOI: <https://doi.org/10.7550/rmb.38706>
- ESPEJO Serna, Adolfo and López-Ferrari, Ana R. (2010). Flora del Bajío y de Regiones Adyacentes. Fascículo 165: Familia Bromeliaceae. Instituto de Ecología, A.C. Centro Regional del Bajío, Pátzcuaro, México.
- ESTRADA-CASTILLÓN, E; Villarreal-Quintanilla, José A; Rodríguez-Salinas, María M; Encinas-Domínguez, Juan A; González-Rodríguez, Humberto; Romero-Figueroa, Guillermo; Arévalo, José R. (2017). Ethnobotanical Survey of Useful

- Species in Bustamante, Nuevo León, México. Human Ecology.
DOI: <https://doi.org/10.1007/s10745-017-9962-x>
- FRYXELL, Paul A. (1993). Flora del Bajío y de Regiones Adyacentes. Fascículo 16: Familia Malvaceae. Instituto de Ecología, A.C. Centro Regional del Bajío, Pátzcuaro, México.
- GALLARDO-CRUZ, José A; Meave, Jorge A; Pérez-García, Eduardo A. (2005). Estructura, composición y diversidad de la selva baja caducifolia del Cerro Verde, Nizanda (Oaxaca), México. Boletín de la Sociedad Botánica de México 76: 19-35. DOI: <https://doi.org/10.17129/botsci.1701>
- GARCÍA, Enriqueta. (1998). Climas (Clasificación de Köpen, modificada por García) Escala 1:1 000 000. Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad. México, D.F.
- GARCÍA-ICAZBALCETA, J. (1866). Relación de la jornada de Francisco de Sandoval Acazitli, in: Colección de documentos para la historia de México, tomo II. pp. 307-332. México, Antigua Librería, Portal de Agustinos No. 3
- GÓMEZ-DOMÍNGUEZ, Hector; Pérez-Farrera, Miguel A; Espinosa-Jiménez, Josefa A; Márquez-Reynoso, Mirna I. (2015). Listado florístico del Parque Nacional Palenque, Chiapas, México. Botanical Sciences 93 (3): 559-578. DOI: <https://doi.org/10.17129/botsci.151>
- GÓMEZ-POMPA, Arturo; Flores, José S; Sosa, Victoria. (1987). The 'pet kot': a man-made tropical forest of the Maya. Interciencia 12: 10-15.
- GONZÁLEZ-ELIZONDO, M. Socorro; González-Elizondo, Martha; Tena-Flores J. A; Ruacho-González, Lizeth; López-Enríquez, I. Lorena. (2012). Vegetación de la Sierra Madre Occidental, México: una síntesis. Acta Botanica Mexicana 100: 351-405.
- GUZMÁN, Gastón and Vela-Gálvez, Luciano. (1960). Contribución al conocimiento de la vegetación del suroeste del estado de Zacatecas. Boletín de la Sociedad Botánica de México 25:46-61. DOI: <https://doi.org/10.17129/botsci.1065>
- HERNÁNDEZ-CRUZ, Marina J; Koch-Olt, Stephen D; Pulido-

- Salas, María T. P; Luna-Cavazos, Mario; García-Villanueva, Eduardo. (2016). Estudio florístico del cerro Metecat, del complejo montañoso Tetzcutzingo, Texcoco, Estado de México, México. *Botanical Sciences* 94 (2): 377-392. DOI: <https://doi.org/10.17129/botsci.240>
- HERRERA-ARRIETA, Yolanda; Peterson, Paul M; Cortés-Ortiz, Armando. (2010). *Gramíneas de Zacatecas, México*. Fort Worth, Texas: Brit Press. ISBN: 13 978-1889878-31-7
- HURTADO-REVELES, Leopoldo; Burgos-Hernández, Mireya; Vázquez-Sánchez, Monserrat; López-Acosta, Juan C. (2021). Contribución al conocimiento florístico de la Sierra de los Cardos, Susticacán, Zacatecas, México. *Botanical Sciences* 100 (1): 247-262. DOI: <https://doi.org/10.17129/botsci.2882>
- HURTADO Reveles, Leopoldo and Burgos-Hernández, Mireya. (2023). Estudios florísticos locales ¿son importantes? La maravillosa y poco conocida flora de Susticacán, Zacatecas, México. Desde el Herbario CICY 15: 91-96. ISSN: 2395-8790
- JIMÉNEZ Betts, Peter and Darling, J. Andrew. (2000). *Archaeology of Southern Zacatecas: The Malpaso, Juchipila, and Valparaiso-Bolaños Valleys*. In: Foster, M. and Gorenstein, S. (Eds.), *Greater Mesoamerica. The Archaeology of West and North-west Mexico*. (pp.155-180). Utah, USA: The University of Utah Press.
- LARA-REIMERS, Eduardo A; Fernández-Cusimamani, E; Lara-Rodríguez Eduardo A; Zepeda del Valle, Juan M; Zbynek, Polesny; Pawera, Lukas. (2018). An ethnobotanical study of medicinal plants used in Zacatecas state, Mexico. *Acta Societatis Botanicorum Poloniae* 87 (2): 3581. DOI: <https://doi.org/10.5586/asbp.3581>
- LEVIS, Carolina; Figueira de Souza, Priscila; Schietti, Juliana; Emilio, Thaise; Purri da Veiga Pinto, José L; Clement, Ch. R; Costa, Flavia. (2012). Historical human footprint on modern tree species composition in the Purus-Madeira interfluve, Central Amazonia. *Plos One* 7: 1-10.

- LOT, Antonio and Chiang, Fernando. (1986). Manual de Herbario. Administración, Manejo de Colecciones, Técnicas de Recolección y Preparación de Ejemplares Botánicos. México, DF: Consejo Nacional de la Flora de México A.C. ISBN: 968-6144-00-5
- LOTT, Emily J; Bullock, Stephen H; Solis-Magallanes, J. Arturo. (1987). Floristic Diversity and Structure of Upland and Arroyo Forests of Coastal Jalisco. *Biotropica* 19: 228-235.
- LIRA Saade, Rafael. (2001). Flora del Bajío y de Regiones Adyacentes. Fascículo 92: Familia Cucurbitaceae. Instituto de Ecología, A.C. Centro Regional del Bajío, Pátzcuaro, México.
- MARTÍNEZ-PÉREZ, Aniceto; López, Pedro A; Gil-Muñoz, Abel; Cuevas-Sánchez, J. Axayácatl. (2012). Plantas silvestres útiles y prioritarias identificadas en la Mixteca Poblana, México. *Acta Botanica Mexicana* 98: 73-98.
- MARTÍNEZ-MORENO, David; Reyes-Matamoros, Jenaro; Andrés-Hernández, Agustina R; Pérez-Espinosa, Liliana. (2016). Flora útil de la comunidad “Rancho El Salado” en Jolalpan, México. *Revista Iberoamericana de Ciencias* 3: 1-15. ISSN2334=2501
- McVAUGH, Rogers. (1983). Flora Novo-Galiciana 14. Graminae. University of Michigan Press. Ann Arbor, Michigan.
- McVAUGH, Rogers. (1984). Flora Novo-Galiciana 12. Compositae. University of Michigan Press. Ann Arbor, Michigan.
- McVAUGH, Rogers. (1987). Flora Novo-Galiciana 5. Leguminosae. University of Michigan Press. Ann Arbor, Michigan.
- McVAUGH, Rogers. (1989). Flora Novo-Galiciana 15. Bromeliaceae. University of Michigan Press. Ann Arbor, Michigan.
- McVAUGH, Rogers. (1992). Flora Novo-Galiciana 17. Gymnosperms and Pteridophytes. University of Michigan Press. Ann Arbor, Michigan.
- McVAUGH, Rogers. (1993). Flora Novo-Galiciana 13. Limnocharitaceae to Typhaceae. University of Michigan Press. Ann Arbor, Michigan.
- MEDELLÍN-MORALES, Sergio G; Barrientos-Lozano, Ludivina;

- Mora-Olivo, Arturo; Almaguer-Sierra, Pedro; Mora-Ravelo, Sandra G. (2018). Conocimiento tradicional y valoración de plantas útiles en Reserva de Biósfera El Cielo, Tamaulipas, México. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo* 15: 354-377.
- MINISSALE, Pietro and Sciandrello, Saverio. (2017). The wild vascular flora of the Archaeological Park of Neapolis in Syracuse and surrounding areas (Sicily, Italy). *Biodiversity Journal* 8 (1): 87-104.
- MORENO-CALLES, Ana Isabel; Toledo, Victor M; Casas, Alejandro. (2013). Los sistemas agroforestales tradicionales de México: una aproximación biocultural. *Botanical Sciences* 91 (4): 375-398.
- MORENO-LETELIER, Alejandra; Aguirre-Liguori, Jonás A; Piñero, Daniel; Vázquez-Lobo, Alejandra; Eguiarte, Luis E. (2020). The relevance of gene flow with wild relatives in understanding the domestication process. *The Royal Society Open Science* 7: 191545. DOI: <https://dx.doi.org/10.1098/rsos-191545>
- PAREDES-FLORES, Martín; Lira-Saade, Rafael; Dávila-Aranda, Patricia D. (2007). Estudio etnobotánico de Zapotitlán Salinas, Puebla. *Acta Botanica Mexicana* 79: 13-61.
- PAVLIK, Bruce M; Louderback, Lisbeth A; Vernon, Kenneth B; Yaworsky, Peter M; Wilson, Cynthia; Clifford, Arnold; Coddling, Brian F. (2021). Plant species richness at archaeological sites suggests ecological legacy of indigenous subsistence on the Colorado Plateau. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 18 (21): 2-5. DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.2025047118>
- PHILLIPS, Oliver and Gentry, Alwyn H. (1993). The useful plants of Tambopata, Peru: I. Statistical hypotheses tests with a new quantitative technique. *Economic Botany* 47 (1): 15-32.
- PPG (Pteridophyte Phylogeny Group). (2016). A community-derived classification for extant lycophytes and ferns: PPG I. *Journal of Systematics and Evolution*. 54 (6): 563-603. DOI: <https://doi.org/10.1111/jse.12229>

- RAMÍREZ Prieto, Juan. (2009). Inventario y uso de plantas medicinales en el municipio de Juchipila, Zacatecas (Tesis de licenciatura). Universidad Autónoma de Zacatecas. Zacatecas, México.
- RAMÍREZ Diaz, Claudia J. (2016). El que “no puede ser nombrado”: Zacatecas, un estado de cuya flora se conoce poco. Desde el Herbario CICY 8:170-173. ISSN:2395-8790
- RAMÍREZ-PRIETO, Juan; Koch-Olt, Stephen; Balleza-Cadengo, José J; Adame-González, Miguel; Romero-Nápoles, Jesús. (2016). Flora de la cima de la Mesa Alta, Jerez, Zacatecas, México. *Botanical Sciences* 94 (2): 357-375. DOI: <https://doi.org/10.17129/botsci.246>
- RED DE HERBARIOS DEL NOROESTE DE MÉXICO. (2023). <http://www.herbanwmex.net/portal/index.php>. Accessed: February 2023.
- RODRÍGUEZ Torres, Juan R. (2008). El sitio arqueológico Cerro Las ventanas y sus terrazas prehispánicas (Tesis de licenciatura). Universidad Autónoma de Zacatecas. Zacatecas, México.
- RODRÍGUEZ, María F and Rúgolo de Agrasar, Zulma E. (1999). *Deyeuxia eminens* (Poaceae, Agrostideae) en un sitio arqueológico de la Puna Meridional Argentina (Provincia de Catamarca). *Darwiniana* 37: 229-242. ISSN0011-6793
- RODRÍGUEZ-GUZMÁN, Eduardo; Vargas-Canela, Diego; Sánchez-González, José J; Lépiz-Ildefonso, Rogelio; Rodríguez-Contreras, Aarón; Ruiz-Corral, José A; Puente-Ovalle, Pedro; Miranda-Medrano, Roberto. (2009). Etnobotánica de *Solanum lycopersicum* var. *cerasiforme* en el Occidente de México. *Naturaleza y Desarrollo* 7 (2): 45-57.
- RODRÍGUEZ, María F; Rúgolo de Agrasar, Zulma E; Aschero, Carlos A. (2006). El uso de las plantas en unidades domésticas del sitio arqueológico Punta de la Peña 4, Puna Meridional Argentina. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 38: 257-271.
- ROQUE, José; Cano, Asunción; Cook, Anita. (2003). Restos vegetales del sitio arqueológico Casa Vieja, Callango (Ica). *Revista Peruana de Biología*. 10 (1): 33-43. ISSN1727-9933

- RZEDOWSKI, Jerzy. (1978). Vegetación de México. México, DF: Limusa. ISBN: 968-18-0002-8
- RZEDOWSKI, Jerzy and Calderón de Rzedowski, Graciela. (1998). Flora del Bajío y de Regiones Adyacentes. Fascículo 70: Familia Apocynaceae. Instituto de Ecología, A.C. Centro Regional del Bajío, Pátzcuaro, México.
- RZEDOWSKI, Jerzy and Calderón de Rzedowski, Graciela. (2002). Flora del Bajío y de Regiones Adyacentes. Fascículo 100: Familia Verbenaceae. Instituto de Ecología, A.C. Centro Regional del Bajío, Pátzcuaro, México.
- RZEDOWSKI, Jerzy and Calderón de Rzedowski, Graciela. (2013). Datos para la apreciación de la flora fanerogámica del bosque tropical caducifolio de México. *Acta Botánica Mexicana* 102: 1-23.
- SAHAGÚN-GODÍNEZ, Eduardo; Macías-Rodríguez, Miguel A; Carrillo-Reyes, Pablo; Larrañaga-González, Nerea; Vázquez-García, José A. (2014). Guía de campo de los árboles tropicales de la Barranca del Río Santiago en Jalisco, México. Guadalajara, México: UAG-UdG-COECyT Jal. ISBN: 978-607-8336-24-1
- SÁNCHEZ-KEN, J. Gabriel. (2019). Riqueza de especies, clasificación y listado de las gramíneas (POACEAE) de México. *Acta Botánica Mexicana* 126. DOI: <https://doi.org/10.21829/abm126.2019.1379>
- SÁNCHEZ-VELÁSQUEZ, Lázaro R; Hernández-Vargas, Guadalupe; Carranza-M, Mario A; Pineda-López, María R; Cuevas, Ramón; Aragón, Fernando. (2002). Estructura arbórea del bosque tropical caducifolio usado para la ganadería extensiva en el norte de la Sierra de Manantlán, México. *Antagonismo de usos. Polibotánica* 13: 25-46. ISSN1405-2768
- SANTOS, Ronize S; Coelho-Ferreira, Márlia; Lima, Pedro G. C; Magalhães, Marcos P. (2019). Useful plants and their relation to archaeological sites in the Serra de Carajás, Brazil. *Anais da Academia Brasileira de Ciências* 91 (1): 1-18. ISSN1678-2690
- SEMARNAT [Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales].

- (2010). Norma Oficial Mexicana NOM-059-SEMARNAT-2010, Protección ambiental – Especies nativas de México de flora y fauna silvestres – Categorías de riesgo y especificaciones para su inclusión, exclusión o cambio – Lista de especies en riesgo. Diario Oficial de la Federación. 2da Sección, 30 de diciembre de 2010.
- THIERS, B. (2023). Index Herbariorum. A global directory of public herbaria and associated staff. Botanical Garden's Virtual Herbarium. New York. <http://sweetgum.nybg.org/science/ih/>. Accessed: February 2023.
- TORRES Soria, Pablo. (2001). Flora fanerogámica de la zona arqueológica de Teotihuacán, Estado de México. *Polibotánica* 12: 57-83. ISSN1405-2678
- TROPICOS. (2023). Missouri Botanical Garden. Saint Louis, Missouri. <http://www.tropicos.org>. Accessed: December 2023.
- VILLASEÑOR, José Luis. (2004). Los géneros de plantas vasculares de la flora de México. *Boletín de la Sociedad Botánica de México* 75: 105-135. DOI: <https://doi.org/10.17129/botsci.1694>
- VILLASEÑOR, José Luis. (2015). ¿La crisis de la biodiversidad es la crisis de la taxonomía? *Botanical Sciences* 93 (1): 3-14. DOI: <https://doi.org/10.17129/botsci.456>
- VILLASEÑOR, José Luis. (2016). Checklist of the native vascular plants of Mexico. *Revista Mexicana de Biodiversidad* 87: 559-902. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.rmb.2016.06.017>
- ZIZUMBO Villarreal, Daniel and García-Marín, Patricia Colunga. (2008). El origen de la agricultura, la domesticación de plantas y el establecimiento de corredores biológico-culturales en Mesoamérica. *Revista de Geografía Agrícola* 41: 85-113. ISSN0186-4394

VIVENCIA SINCRÉTICA CULTURAL DEL LLANERO EN FIEBRE HEMORRÁGICA VENEZOLANA*

Alvarez, Enriquez 

Instituto de Mejoramiento Profesional del Magisterio, Universidad
Pedagógica Experimental Libertador, Barinas, Venezuela
Correo electrónico: fhemorr@gmail.com

RESUMEN

El objetivo de la investigación procuró conocer el sincretismo del campesino vinculado a la fiebre hemorrágica venezolana. Se hizo uso del método etnográfico, empleando como técnica de conversación informal. Actuaron como informantes los jefes de familia del medio rural. Se alcanzó a conocer que una porción significativa de las familias cree que la HEMORRÁGICA afecta a las personas, porque se la mandan a echar como una brujería. Además, las familias creen en la Medicina porque la dejó Dios para curarles, usando medicamentos como las pastillas. Asimismo, la generalidad de las familias cree en Dios y los santos como entes coadyuvantes en la curación de la HEMORRÁGICA.

PALABRAS Clave: Fiebre Hemorrágica Venezolana, Jefes Familias, Medio Rural, Sincretismo Cultural.

CULTURAL SYNCRETIC EXPERIENCE OF THE LLANERO IN VENEZUELAN HEMORRHAGIC FEVER

ABSTRACT

The objective of the investigation sought to know the syncretism of the peasant linked to the Venezuelan hemorrhagic fever. The ethnographic method was used, using as an informal conversation technique. The heads of households in rural areas acted as informants. It was learned that a significant portion of families believe that HEMORRHAGIC affects people, because they are sent to throw it out as witchcraft. In addition, families believe in Medicine because God left it to heal them, using medicines such as pills. Likewise, the majority of families believe in God and the saints as coadjutant entities in the healing of HEMORRHAGIC.

KEY WORDS: Venezuelan Hemorrhagic Fever, Heads of Families, Rural Environment, Cultural syncretism.

*Fecha de recepción: 02-07-2024. Fecha de aceptación:30-07-2024.

1. INTRODUCCIÓN

La investigación se trata de una búsqueda de naturaleza antropológica, surgida en el momento de estar haciendo el trabajo de campo de un estudio socio/cultural previo, la misma se realiza en comunidades rurales de los estados Portuguesa y Barinas, y examina la percepción sobre las creencias populares que tienen los pobladores del campo sobre el padecimiento de la fiebre Hemorrágica Venezolana (La Hemorrágica), visionada desde el sincretismo cultural, como el padecimiento de una brujería maleficio (mal echado, embrujo, maleficio, hechizo). Al respecto, el sincretismo es una palabra empleada en la antropología cultural... para referirse al “proceso de mestizaje y transculturación que se produce a partir de la unión de distintos pueblos, razas, creencias y tradiciones culturales, y que arrojan como resultado una nueva identidad cultural híbrida, mestiza, con características y elementos propios de todas las culturas que se fusionaron “(Quispe, 2017).

La pesquisa se realiza para conocer el coto de creer el campesino en este encantamiento, así como la manera en que este incide en el padecimiento de la patología febril por el lugareño del campo.

El producto investigativo se orienta a los fines que la comunidades científica y general lo conozcan y se lo apropien a manera de estar enteradas sobre esta creencia del campesinado, así como también con de aplicación práctica en el desempeño del médico, al momento de auscultar o conversar con familiares del paciente enfermo, credo que debe ser considerado para transmitirlo habilidosamente, y proporcionar orientaciones adecuadas a las personas, para enfrentar la enfermedad.

La investigación es naturaleza cualitativa y de tipo antropológico, en el sentido que se hace síntesis o comparación sistemática y teorización global.

En este prototipo de investigación se estudia la cultura de

un grupo de campesinos que habitan en los caseríos: Guanare Viejo del municipio Sosa del estado Barinas y los caseríos Picurito y El Ruano, del Municipio Guanarito estado Portuguesa, emplazados al sureste del mismo, reflejada en creencias religiosas, sobrenaturales y científicas, que determinan un sincretismo de tipo cultural. De la misma manera, la investigación cualitativa es llamada también naturalista porque no involucra manipulación de variables, ni tratamiento experimental, es el estudio del fenómeno en su acontecer natural (Moreira, 2002).

En el estudio se emplea el método etnográfico, que implica el camino seguido para lograr los resultados, relacionando los elementos conceptuales que la soportan en función la descripción e interpretación de los significados dados por los actores participantes.

Los informantes de la investigación fueron tres (3) parejas representantes de igual número de familias campesinas, que totalizan seis (6) personas. Seleccionados de manera intencional, con base a haber estado vinculados de manera vivencial con la hemorrágica y su disposición a apoyar el desarrollo de la investigación. Con quienes se tuvo una entrevista de tipo informal, en la cual las preguntas se le fueron haciendo durante su desarrollo, en sus casas de habitación. Al respecto Romero y Mego (2006) sostiene que: en la entrevista informal, las preguntas se determinan durante el desarrollo mismo de la entrevista, obviando el carácter dirigido... Los datos fueron sistematizados, oyendo cada una de las tres (3) grabaciones de las tres parejas de informantes, representantes de igual número de familias, y en el transcurrir de la grabación se fue haciendo la transcripción de los datos en una hoja de papel. En segunda instancia se construyó la matriz de resultados. Los resultados logrados fueron representados en las unidades de análisis y categorías, sujetas estas últimas a los procesos de análisis, interpretación, inferencia y especulación, abstracciones que conllevan a la producción de las derivaciones teóricas de la investigación. Como elemento conclusivo se logró

alcanzar, que a generalidad de la gente entrevistada es partidaria de creer en Dios y los santos como entes que coadyuvan en la curación de la HEMORRÁGICA, asociándola a la medicina al ingerir medicamentos para curarla; credo acompañado que la dolencia febril es causada por un maleficio echado, como brujería que causa daño a las personas cautivadas.

2.- DESARROLLO DE LA INVESTIGACIÓN

2.1. Realidad Investigada

“Venezuela se localiza al norte de América del Sur, en la zona intertropical. Astronómicamente entre los 0°38’53” y los 12°11’46” de latitud norte y los 58°10’00” y los 73°25’00” de longitud oeste, perteneciendo a los hemisferios norte y occidental” (Atlas Práctico de Venezuela, Cartografía Nacional) (Saber. UCV. Ve, (s/f)).

... El territorio de Venezuela limita al norte con las costas generales del Mar Caribe o Mar de las Antillas, desde la península de Castillete, en el estado Zulia, hasta Punta Peña en el estado Sucre, y con los mares territoriales de la República Dominicana, las Antillas Neerlandesas (Curazao, Aruba y Bonaire), Puerto Rico, Islas Vírgenes, Martinica, Guadalupe, Trinidad y Tobago, por el este con el Océano Atlántico, desde Punta Peña hasta Punta Playa, en el estado Delta Amacuro, y la Guayana Esequiva, desde Punta Playa hasta el Pico Roraima, en el estado Bolívar, por el sur con la República del Brasil, desde el pico Roraima hasta la Piedra de Cucuy, en el estado Amazonas, y por el oeste con la República de Colombia, desde la Piedra del Cucuy hasta Castillete (Escalante, 2012, p.3).

Entre las regiones que tiene Venezuela se destacan, la región los llanos conformada por los estados Apure, Barinas, Portuguesa (llanos occidentales: llanos altos y bajos), los estado Cojedes y Guárico (llanos centrales) y los estados Anzoátegui y Monagas (llanos orientales). Ahora bien, los llanos es el espacio

de Venezuela definido en su mayoría por ser áreas de relieve plano, con presencia de bancos, matas, bajíos y esteros, con algunas áreas altas, próximas al piedemonte andino. Por lo general en época de lluvia permanece anegado y seco en periodo de sequía. Con predominio en el suelo del estrato vegetal herbáceo, y estrato arbustivo, con árboles de cierta altura. Los estados centroccidentales concentran una población (aproximada) de 2.881.220 habitantes. De este total, 2.145.588 personas habitan en el medio urbano, distribuidas como sigue: Barinas 588.732 pers. Portuguesa 538,825 pers. Apure 330,462 pers. Cojedes 202.683 pers. Guárico 484,886 pers. Las 735. 632 pers. Restantes habitan en el medio rural, repartidas de la manera siguiente: Barinas 227.532 pers. Portuguesa 186.915 pers. Apure 128.563 pers. Cojedes 50.422 pers. y Guárico 142.200 pers. En este orden de cifras, las 735. 632 personas con residencia rural, calificadas como expuestas inmediatas, afrontan mayor riesgo de ser afectadas por la HEMORRÁGICA, por cohabitar en forma inmediata con el virus Guanarito y sus roedores hábitats, posibilitando el mayor contacto persona/microbio y el correspondiente alojamiento en el organismo; no sucede lo mismo con las 2.145.588 personas de residencia urbana, consideradas expuestas mediatas, estas enfrentan menor riesgo de ser afectadas, al no estar en contacto contiguo con el binomio virus/reservorio, solo reúnen esta condición al momento de visitar el campo, en la cual es probable el contacto con el virus, ocurriendo la posibilidad que ingrese a la persona y la cause la calentura.

En los llanos centroccidentales como zona de la HEMORRÁGICA, está presente su morbilidad en cualquier lugar y momento de cada año. Con el registro de casos habituales como expresión de su condición de endemidad, y la presentación de brotes epidémicos cada cuatro/cinco años; además de reunir una tasa de letalidad del 36%. El municipio Guanarito como territorio del estado Portuguesa y el municipio Sosa circunscripción del estado Barinas, están revestidos de los caracteres precedentes

identificativos de la HEMORRÁGICA. Ahora bien, en el caso de los caseríos: Guanare Viejo del municipio Sosa del estado Barinas, Picurito y El Ruano del estado Portuguesa, territorios contextuales de la investigación de la HEMORRÁGICA, es observado que las personas al enfermarse con la dolencia febril o sus familiares, apelan a sus creencias en Dios, los Santos, la Brujería y la Medicina, credos intervinientes que favorecen o no la curación, identidades abordadas en la investigación, como una realidad del sincretismo cultural ejercido por los habitantes de estos vecindarios. En este orden de ideas, vino al caso de plantearse las interrogantes de la investigación ¿Cuáles elementos sincréticos forman las creencias del lugareño? ¿Por qué los lugareños creen en los elementos sincréticos? ¿Qué sincretismo concilia las creencias de los campesinos respecto a la HEMORRÁGICA? ¿Es dable la creación de elementos sincréticos orientadores de la formación del campesino en HEMORRÁGICA?

2. 2. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

2.2.1. General

Conocer el sincretismo vinculado a la HEMORRÁGICA ejercido por los campesinos.

2.2.2. Específicos

- Saber en cuáles componentes de fe creen los lugareños.
- Develar la usanza de los componentes de fe ejercidos por los lugareños.
- Evidenciar el tipo de sincretismo vivenciado por los lugareños.
- Concebir orientaciones sincréticas para el abordaje pedagógico del campesino respecto a la HEMORRÁGICA.

3.- FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

3.1. Referentes Investigativos

Entre las investigaciones previas vinculadas con el presente estudio, se tienen las referenciadas en lo siguiente. (Arias, 2014) “encontró respecto a las diversas prácticas de los informantes,

preferencia por los mitos y sobre los mitos existe la creencia en las brujas”.

De la misma manera Soru y et al. (2012), observaron la combinación de elementos mágicos y una forma de pensamiento sincretista, mimética y animista. Hallamos una etiología repleta de fenómenos mágicos y sobrenaturales, así como también una terapéutica cargada de significado mágico/religioso. Predomina, por ejemplo, la tendencia a pensar que seres o fenómenos semejantes en un plano físico o simbólico pueden influenciarse entre sí, aunque no exista una relación causal o espacial explícita. Prevalece asimismo la idea de un continuo, a la vez físico, moral y religioso, por el que a todas las cosas se les atribuyen propiedades tanto materiales como espirituales (p. 113).

Ahora bien, Foster y Anderson (1978), citados por León y Páez (2003) ... “encontraron que, en los sistemas personales, se cree que la enfermedad es causada por la intervención intencional y activa de un ser sobrenatural (un Dios o una deidad), un ser no-humano (como un fantasma, un espíritu maligno) o un ser humano (un brujo o hechicero)”.

En estudio realizado por (Alvarez, 1989), concluyó, “que es una costumbre de la gente del campo, encomendarse a Dios, los médicos y al Dr. José Gregorio Hernández, al tomarse o cuando le dan remedios al enfermo de fiebre, como un acto de fe para que les sanen, curen, y les restituyan la salud.

4.- ELEMENTOS TEÓRICOS

4. 1. Antropología Cultural

“La antropología cultural estudia la sociedad y las culturas humanas, describiendo y explicando, analizando e interpretando las similitudes y diferencias culturales” (Gutiérrez, 2015). Ahora bien, la terminología “antropología cultural” suele aplicarse a trabajos etnográficos de carácter holístico que se centran en estudiar cómo las diversas formas de la cultura afectan a

la experiencia individual, o en ofrecer una visión global de las de las creencias, costumbres e instituciones de un pueblo” (Crespo, 2016).

4.2. Dios

Lo conocido como Dios, está dado por las siguientes acepciones: (Del latín Deus) Nombre sagrado del Ser Supremo, Creador del universo, que es conservado y regido por su providencia. 2. (I.C.) ... El libro de Isaías 40/55 desarrolla con insistencia y riqueza de aspectos el monoteísmo. Dios es nombre común, el nombre propio del Dios de Israel es YHWH (hoy día se cree que la pronunciación era "Yahvé"; hemos traducido Señor). Yahvé asume otros nombres o títulos, como Sadday (Éxodo 6,3 traducido conjetural y tradicionalmente por Todopoderoso), Elion (= Altísimo). A lo largo de la historia y en el culto recibe una serie de títulos o predicados: creador o hacedor; salvador, redentor, que sacó, que da; vivo, santo, justo, eterno; vengador; Dios pronuncia sus títulos en Éxodo 34, 6 "Señor, Dios clemente y compasivo, misericordioso, paciente y leal". Porque es único, es exclusivo y celoso y es también universal. El Antiguo Testamento subraya siempre el carácter personal y activo de Dios, tiene un nombre propio, personal, que comunica para la invocación y el trato. Es señor y protagonista de la Historia, que conoce y predice, planea y realiza; no se desentiende y no es neutral, atiende de modo especial al débil, desvalido, oprimido. Trasciende los tiempos y espacios y la fantasía e inteligencia humanas. Representación de Dios. Dios revela su nombre previniendo contra los abusos, hace oír su voz y su palabra, pero no se muestra en imagen y prohíbe ser representado. En compensación, el Antiguo Testamento desarrolla un riquísimo repertorio de representaciones literarias de Dios, todas más o menos a imagen del hombre; la justificación la da Génesis 1, diciendo que el hombre es imagen y semejanza de Dios, dando la clave de lectura de todo el Antiguo Testamento; es padre, pastor, defensor, se despierta, acude, baja, se sienta;

tiene rostro, ojos oídos, boca, manos; siente amor, indignación, celo iras... Este lenguaje, necesario y precario, queda corregido por la negación de límites de espacio y poder y saber, y por la afirmación de la santidad (Diccionario de Términos Religiosos, s/f), p. s/p).

4.3. Creyente en los Santos

Por ello, los santos y especialmente la Virgen, que es la Reina de todos ellos, son una gracia para la Iglesia y para cada uno de nosotros. Dios nos los da como compañeros, hermanos, ejemplos, intercesores, amigos, protectores y maestros. En ellos, se nos manifiesta Cristo:

quien os escucha, me escucha a mí (Lc 10,16), de manera que nosotros, que vivimos dos mil años después de la vida terrena de Jesús, podemos contemplar humanamente a nuestro Señor en aquellos que, fieles a la obra del Espíritu Santo, reflejan su Rostro y tienen los mismos sentimientos de Jesús (Flp 2,5). Ellos son los amigos de Dios, los que glorifican al Cordero en su trono celeste, los que oran incesantemente por nosotros (cf. Ap 5,8) ... Venerar la memoria de los santos, leer sus vidas y pedir su intercesión nos recuerda, además, cuál es nuestra vocación principal: la vocación a ser santos. Dios no se conforma con menos. No quiere que seamos buenas personas sino perfectos en la caridad y santos como Él es santo, porque no hay otro camino para la felicidad plena ni existe nada mejor en este mundo ni en el otro. Que Dios nos lo conceda (InfoCatólica, 2016, pp. 2-3).

4.4. Creyente Católico

Los católicos también siguen las enseñanzas de Jesucristo... a través de su iglesia, a la que consideran un camino hacia Jesús. Ellos creen en la autoridad “especial” del papa mientras... buscan el perdón a sus pecados personales mediante de la fe en Cristo. La finalidad del católico... es la manifestación del reino de Dios

en la Tierra y la obtención del paraíso después de la muerte. De la misma manera el creyente católico cree en Jesucristo, porque opina que la fe que profesa y que ha recibido en el bautismo, es la misma fe que profesaron los Apóstoles y que de generación en generación se ha venido transmitiendo, cumpliendo así el mandato que Cristo nos dejó antes de ascender al cielo (Mt 28, 19- 20). Para concluir, se puede decir que se es católico porque creo que la Iglesia es el único medio que Jesús dejó para acceder plenamente a las verdades reveladas a lo largo de la historia de la salvación, porque la Iglesia es el camino que me lleva a la verdad, y esta verdad me da vida, una vida en abundancia como lo prometió el mismo Cristo. SOY CATÓLICO porque la Iglesia es universal, por su historia y tradición, por sus sacramentos y su doctrina, por su opción preferencial por los pobres y necesitados de Dios, porque hace que mi fe sea COMUNITARIA Y CRISTOCENTRICA (Mira, 2013, p. 3).

4.5. Creyente Evangélico

Creyente evangélico es quien se dedica a creer y vivir plenamente el proyecto de Dios para los seres humanos. A través del cual, Jesús comenzó a hablarles a los demás de que el Reino de Dios estaba cerca y que debían arrepentirse. ¿Qué quería decir Jesús con estas palabras?... Con estas palabras Jesús estaba declarando lo siguiente:

Dios desde la creación del mundo ha tenido un sueño. Dios siempre ha soñado con que el hombre y la mujer vivan plenamente como si vivieran en un paraíso. Dios siempre ha querido erradicar de nuestro mundo la violencia, el odio, las guerras, la miseria, la pobreza, las injusticias, las opresiones, las enfermedades, etc. Todo aquello que conduce a la muerte Son estos fundamentos los que sirven de orientación para el creyente evangélico (Montesinos, 2010, p. 2).

4.6. Práctica de la Brujería

Las prácticas de la brujería, no implican, en la mayoría de los casos, que no se crea en un Dios católico, cristiano o incluso musulmán. De hecho, en muchas ocasiones, la religión y la brujería se unen de extrañas formas para representar un todo que cubre la fe y la esperanza de aquella persona devota a ambas prácticas. Se trata de un sincretismo simbólico en el que unen la religión y la brujería. Las personas que las practican, no ven sus actos como sinónimos de herejía o blasfemia; sin embargo, la brujería es vista como un tema tabú por los extraños ritos que acompañan el acto (Sanguino, 2015, p. 1).

4.7. Medicina

“Conjunto de conocimientos y técnicas aplicados a la predicción, prevención, diagnóstico y tratamiento de las enfermedades humanas y, en su caso, a la rehabilitación de las secuelas que puedan producir” (Real Academia Española, 2018).

También la medicina concierne al saber, erudición, habilidad y la maestría con la que el médico relaciona los signos y síntomas de sus enfermos e interpreta los resultados de los estudios de laboratorio y de gabinete, para culminar con el diagnóstico del probable malestar que aqueja al paciente (Vegas, 2011, p. 1).

Asimismo, la medicina es la disciplina a la que concierne la prevención, curación y alivio de las enfermedades, así como el restablecimiento y mantenimiento de la salud. Producto que se aplica internamente o externamente para manifestar, aliviar o curar enfermedades o sus síntomas (Kent, 1998, p.2).

Como último, “se define la medicina como el conjunto de conceptos, procedimientos y recursos materiales, con los que se busca prevenir y curar las enfermedades” León y Berendson (1996).

4.8. Sincretismo Cultural

El sincretismo cultural se refiere al proceso de

transculturación y mestizaje entre distintas culturas. En términos generales, se refiere básicamente a cómo se dio ese proceso entre Europa y el nuevo continente. El sincretismo cultural puede presentar aspectos positivos (cuando unifica y potencia distintas creencias y prácticas sociales) o negativos en el caso de que se practique una superposición de esos códigos con la consecuencia de aplastar lo heterogéneo. Un caso de esto puede ser la radicalización de prácticas relativas al eurocentrismo. Desde ciertas lecturas de la filosofía contemporánea se discute este modelo con la argumentación de que la posmodernidad en sí misma mezcla, revalida y contrapone códigos tradicionales (Darly, 2012, p. 1).

El sincretismo es una palabra empleada en la antropología cultural, etnohistoria y folklore para referirse al “proceso de mestizaje y transculturación que se produce a partir de la unión de distintos pueblos, razas, creencias y tradiciones culturales, y que arrojan como resultado una nueva identidad cultural híbrida, mestiza, con características y elementos propios de todas las culturas que se fusionaron “. Este concepto parece ser bastante aceptado en el mundo moderno, aunque queden aún rezagos o reacciones que dan cuenta de realidades paralelas que niegan o rechazan una u otra cultura específica, aduciendo la búsqueda y reencuentro con una identidad originaria, autóctona y única. Estos movimientos vienen siendo considerados como de “resistencia” (Quispe, 2017, p. 1).

4.9. La Fiebre Hemorrágica Venezolana (FHV)

Entre las enfermedades tropicales que arremeten contra la población del país, se destaca la fiebre hemorrágica venezolana (FHV), que es una dolencia febril asociada a un cuadro hemorrágico, con manifestaciones clínicas caracterizadas por fiebre, postración, cefalea, odinofagia y hemorragias: gingivorragias, hematemesis, epistaxis, seguido en muchos casos por manifestaciones neurológicas, a las que se agregan unos 4 o 5 días más tarde dolor abdominal, artralgias, vómitos,

diarrea y tos; el examen físico en esta fase muestra signos de deshidratación en un paciente agudamente enfermo, con inyección conjuntival, edema facial y la presencia de petequias. Aproximadamente un 34% de los pacientes progresan al estado de shock hipovolémico irreversible y muere, a pesar del vigoroso tratamiento con fluidos intravenosos, administración de sangre, plasma fresco, concentrados de plaquetas, fibrinógeno, vitamina k, soluciones electrolíticas, antibióticos, oxígeno y otras medidas de soporte. En la fase final de la enfermedad algunos pacientes manifiestan desorientación, vasoconstricción, rigidez de nuca, hiperreflexia, temblor, signo de Babensky, estupor y coma; estas expresiones neurológicas, junto con las hemorrágicas son de muy mal pronóstico. La recuperación de la enfermedad comienza aproximadamente a los 10 o 12 días, pero la convalecencia es muy prolongada. La dolencia febril representa un problema de salud pública de signo endémico, con aparición de numerosos casos que afectan cada año en los meses de entrada y salida del período lluvioso a los pobladores del medio rural de los municipios Guanarito y Papelón del estado Portuguesa y de áreas limítrofes del estado Barinas. En el estado Portuguesa la mayoría de las personas afectadas proceden del asentamiento campesino el Ruano, situado en el sector sureste del municipio Guanarito. De manera particular, los casos de pacientes que provienen del municipio, presentan características muy distintivas como son: alta tasa de mortalidad en el grupo etario entre 16 y 49 años, provenientes del medio rural y de ocupación agricultor. La enfermedad se registra por primera vez en el año 1.989, con el caso de un paciente masculino procedente del caserío Mata Larga, parroquia La Capilla, de la jurisdicción de Guanarito, el cual ingresa en estado convaleciente al hospital tipo II “Arnoldo José Gabaldón” de esta localidad y muere el 11 de septiembre de ese año. A partir de esta fecha, cada año se ha continuado con la atención de personas de ambos sexos y diferentes edades afectadas con este malestar, todas provenientes del medio rural;

los casos han desencadenado una tasa alta de mortalidad y morbilidad de las personas. Epidemiológicamente la FHV tiene un comportamiento cíclico, registrándose períodos epidémicos cada 4 o 5 años, seguido por períodos interepidémicos de baja incidencia.

A partir del año 1989 se han registrado dos períodos epidémicos: uno entre 1989-1991 con un total de 94 casos, y el segundo se inició en el año 1995 hasta enero de 1998, con un total de 116 casos, totalizando 210 enfermos. Con una tasa de mortalidad promedio de 33%. El mayor número de casos se registra al final de la estación lluviosa, coincidente con el período de mayor actividad agropecuaria en el área endemoepidémica. El grupo etario afectado está en el rango de 6 a 54 años, con mayor tasa de ataque en personas mayores de 15 años, los cuales tienen mayor contacto con las áreas de cultivo. Durante los períodos epidémicos el sexo masculino es el más afectado, pero en los períodos interepidémicos no se observan diferencias significativas en el predominio entre los sexos.

Los estudios de seroprevalencia de anticuerpos para el virus Guanarito han indicado que la tasa de infección en humanos oscila entre el 0-10% en las comunidades encuestadas de los municipios Guanarito y Papelón. El agente causal de la FHV es el virus Guanarito, macropartícula aislada inicialmente en estudios virológicos realizados en el laboratorio por el Instituto Nacional de Higiene y luego identificado y caracterizado antigénicamente en febrero de 1991, como perteneciente a la familia Arenaviridae. En relación a la variable ecológica asociada al padecimiento de la enfermedad, está representada por su vinculación con el roedor *Zigodontomys brevicauda*, como reservorio natural del agente etiológico. Esta especie está ampliamente distribuida desde Costa Rica hasta la región norte de Sudamérica. En Venezuela abunda especialmente en los llanos, habitando en áreas de cultivos mecanizados de algodón, sorgo, maíz, girasol y otros, y en áreas no mecanizadas como conucos. El porcentaje de infección por virus

Guanarito en la especie *Zigodontomys brevicauda* varía entre el 1-20% en las diferentes localidades de los llanos venezolanos; la mayor prevalencia de este roedor se ha encontrado en el sudeste del estado Portuguesa y áreas adyacentes del estado Barinas; lo cual se superpone a la distribución de los casos de FHV. También se han observado variaciones en la prevalencia de infección durante los diferentes años de estudio. Las posibles explicaciones en la variación de la prevalencia de infección pueden deberse a diferencias genéticas en la susceptibilidad a la infección entre las poblaciones de roedores, densidad poblacional, barreras físicas que previenen la introducción del virus en las poblaciones susceptibles, o procesos estocásticos tales como extinciones periódicas y reintroducción en poblaciones aisladas. En los huéspedes naturales, los arenavirus establecen una infección crónica de por vida, que resulta en una viremia persistente con la eliminación del virus en forma continua en las excretas, especialmente en la orina, saliva o heces, quedando expuestas al contacto de las personas. A este tipo de infecciones en el huésped intermediario se le ha denominado “infecciones tolerantes persistentes”; el mecanismo asociado con este tipo de infección parece ser la reducción selectiva de los linfocitos T específicos, ya que en estos animales se observa una ausencia de respuesta de los linfocitos T citotóxicos o de hipersensibilidad retardada contra el arenavirus infectante. Los arenavirus pueden o no tener influencia en la especie de roedor que le sirve de reservorio; estudios experimentales con arenavirus patógenos para el hombre como son: Guanarito, Junín y Machupo, han demostrado que afectan adversamente la especie de roedor reduciendo la tasa de sobrevivencia y fecundidad, que los virus no patógenos tienden a mantener un balance estable con su huésped. El conocimiento de la fiebre hemorrágica venezolana (FHV) repercute en la estabilidad hemodinámica del enfermo, favorece su recuperación, evita su deterioro, previene los focos endémicos y fomenta la salud; o lo que es lo mismo, el conocer la enfermedad es un mecanismo

que ayuda a la recuperación de la persona afectada, además de constituir un factor de su prevención, con lo cual se garantiza la salud del poblador rural (Alvarez, 1989, p.28).

4.10. El Llano

El llano venezolano es una de las regiones más extensas del país, ocupa el segundo lugar después de la región de Guayana, con una superficie aproximada de 300.000 Km². Es un hermoso paisaje que comienza en el estado Delta Amacuro, en su parte oriental y termina en el estado Apure en su parte más occidental, pasando por los estados: Monagas, Anzoátegui, Guárico, Cojedes, Portuguesa y Barinas... La horizontalidad del llano no es homogénea, ésta es interrumpida en los llanos altos, por el arco orográfico de El Baúl, en el estado Cojedes; las Galeras o colinas alargadas y paralelas al norte de Guárico; y la depresión de Unare y las Mesetas, en los estados Anzoátegui y Monagas; y en los llanos bajos, por los bancos, médanos, bajíos, esteros, ríos, bosques de galerías, matas y morichales, accidentes que integrados en un todo le dan una gran belleza y majestad al relieve llanero, donde el caminante nunca llega a alcanzar el horizonte. La llanura Deltaica o Delta del Orinoco, se nos presenta como una prolongación de los llanos bajos de Monagas (Vargas, 2011, p. 1).

4.11. El Llanero

“El llanero es la persona oriunda de los Llanos de la zona intertropical de la cuenca del río Orinoco que comprende dos países del norte de Suramérica, Venezuela y Colombia” (Wikipedia, 2013, p. 1).

5.- METÓDICA DE LA INVESTIGACIÓN

5.1. Naturaleza de la Investigación

La investigación cualitativa trata de identificar la naturaleza profunda de las realidades, su estructura dinámica, aquella que da razón plena de su comportamiento y manifestaciones. “De aquí, que lo cualitativo (que es el todo integrado) no se opone

a lo cuantitativo (que es solo un aspecto), sino que lo implica e integra, especialmente donde sea importante” (Lagos, 2012).

Dentro de las características principales de esta de metodología podemos mencionar: 1.- La investigación cualitativa es inductiva. 2.- Tiene una perspectiva holística, esto es, que considera el fenómeno como un todo. 3.- Se trata de estudios en pequeña escala que solo se representan a sí mismos. 4.- Hace énfasis en la validez de las investigaciones a través de la proximidad a la realidad empírica que brinda esta metodología. 5.- No suele probar teorías o hipótesis. Es, principalmente, un método de generar teorías e hipótesis. 6.- No tiene reglas de procedimiento. El método de recogida de datos no se especifica previamente. Las variables no quedan definidas operativamente, ni suelen ser susceptibles de medición. 7.- La base está en la intuición. La investigación es de naturaleza flexible, evolucionaria y recursiva. 8.- En general no permite un análisis estadístico. 9.- Los investigadores cualitativos participan en la investigación a través de la interacción con los sujetos que estudian, es el instrumento de medida. 10.- Analizan y comprenden a los sujetos y fenómenos desde la perspectiva de los dos últimos; debe eliminar o apartar sus prejuicios y creencias (Magliano, 2009).

5.2. Tipo de Investigación

La investigación es de tipo antropológico, en el sentido que se hace síntesis o comparación sistemática y teorización global o en áreas específicas. En este prototipo de pesquisa se estudia la cultura de un grupo de campesinos que habitan en los caseríos Guanare Viejo, Picurito y El Ruano, del Municipio Guanarito estado Portuguesa, emplazados al sureste del mismo, reflejada en creencias religiosas, sobrenaturales y científicas, que determinan un sincretismo de tipo cultural.

5.3. Método Empleado

La definición de método etnográfico es de carácter epistemológico: “se refiere al porqué del cómo, esto es, sustentar

persuasivamente las razones que articulan coherentemente los presupuestos teóricos y conceptuales de la investigación con la metodología que se diseñó” (Restrepo, 2016). En este sentido el método implica, el camino a seguir para lograr los resultados de la investigación, relacionando los elementos conceptuales que la soportan en función a la descripción e interpretación de los significados dados por los actores participantes. Es sensato tener en cuenta cuando se hace uso de la etnografía, por el calificativo que los autores le dan al término, ya sea de: técnica, enfoque, modelo, método, metodología, otros; puesto que estos tienen significados diferentes, y así deben ser asumidos en cada oportunidad que sean empleados en investigación, con el significado que realmente le corresponde a cada uno por separado.

5.4. Informantes de la Investigación

Los respondedores de la investigación fueron tres (3) parejas representativas de igual número de familias campesinas, que totalizan seis (6) personas. Seleccionados de manera intencional, con base de haber estado vinculados de manera vivencial con la HEMORRÁGICA y su disposición a apoyar el desarrollo de la investigación. A estos respondentes (Robledo, 2009), “los denomina informantes clave, que son aquellas personas que, por sus vivencias, capacidad de empatizar y relaciones que tienen en el campo, pueden apadrinar al investigador convirtiéndose en una fuente importante de información a la vez que le van abriendo el acceso a otras personas y a nuevos escenarios”.

5.5. Técnica de Investigación

La técnica empleada en el estudio fue la entrevista de tipo informal, en la cual las preguntas se le fueron haciendo a los entrevistados durante su desarrollo en los lugares de residencia de los informantes clave (caseríos: Guanare Viejo del Municipio Sosa del estado Barinas, y Picurito y el Ruano, del Municipio Guanarito del Estado Portuguesa]. Al respecto Romero y Mego (2006) “sostienen que: en la entrevista informal, las preguntas se

determinan durante el desarrollo mismo de la entrevista, obviando el carácter dirigido...”.

5.6. Procesamiento de los Datos

En la sistematización de los datos se procedió en primer término a oír cada una de las tres (3) grabaciones de las tres parejas de informantes, representantes de igual número de familias, y en el transcurrir de la grabación se fue haciendo la transcripción de los datos en una hoja de papel. En segunda instancia se construyó la matriz de resultados, contentiva de los elementos: código, aspecto observado, confesión dada, unidad de análisis y categorías.

5.8. Tratamiento de los Resultados

Los resultados representados en las unidades de análisis y categorías; las unidades de análisis se convierten en los subtítulos del contenido de la producción escrita (informe) y las categorías son sujetas a los procesos de análisis, interpretación, inferencia y especulación, abstracciones que conllevan a la producción de las derivaciones teóricas de la investigación.

6.- CREACIÓN TEÓRICA

6.1. Creencias en Deidades y Apóstoles

En lo referente a las creencias de los pobladores entrevistados, estas se caracterizan por ser diversas, destacándose como la primera de ellas la fe religiosa en Dios, como el ser supremo, creador del universo y omnipotente, que todo lo puede, como curar enfermedades del humano, de la cual son seguidores los seis (6) miembros de las familias consultadas. En concatenación a la aseveración previamente señalada, el poder de Dios de ayudar sanar se aprecia en el libro de Mateo, capítulo 8, versículo 14 que expresa “cuando Jesús entró a la casa de Pedro, vio a la suegra de éste en cama, con fiebre y el versículo 15 anuncia: le tocó la mano y la fiebre la dejó...” (Biblia, Reina Valeria 1960). De igual manera dos (2) pobladores son creyentes en los Santos como entes intermediarios entre ellos y Jesucristo

y Dios, que conducen la vida de los humanos en la tierra, por ser constituyentes de pueblo del todopoderoso. Cuatro (4) pobladores no creen en los Santos, pues son cristianos evangélicos que tienden a conocer a Dios de manera personal y no a través de imágenes; pues este se niega a construir imágenes para ser adoradas. Estos apegos a la creencia en Dios, así como el credo o no en los Santos están relacionados a la esperanza de los informantes a mejorarse de la hemorrágica. La gente del campo cree que Dios le mejora cuando se enferma de la HEMORRÁGICA, una minoría se apega también a los Santos para que le cure y la generalidad no invoca a imágenes intermediarias para su sanación, su rehabilitación es lograda por mediación del supremo. Se razona como derivación, que la mayoría de la gente del campo se apega a elementos de fe como Dios, para que le socorra a recuperar la salud cuando son afectados por la HEMORRÁGICA, una minoría tiene la convicción que los Santos contribuyen a mejorarle de esta, como también la generalidad de la gente no cree en los Santos como intercesores, porque su comunicación es directamente con Dios, para que interceda en la mejora de la hemorragia. Es procedente reflexionar como imaginación trascendente, que la mayoría de las personas del campo apela a la fe en Dios que le sane de la HEMORRÁGICA, coexistiendo una minoría que apela a los Santos como mediadores de su curación y una generalidad de lugareños no invoca a los Santos por no creer en iconografías, su sanador directo es señor; reflexionando de manera deliberada que los campesinos invocan elementos de fe para que les sanen, toda vez que se enferman con la dolencia febril.

6.2. Creencias Sobrenaturales

Fue apreciado que cuatro (4) consultados son correligionarios de la brujería, los cuales consideran que la fiebre le da a la gente porque otras personas se la mandan a echar como un mal. Asimismo, dos (2) preguntados adicionales manifiestan no creer en el maleficio, porque no sale en los exámenes de laboratorio. En parte, las derivaciones precedentes conciertan con

lo sostenido por Duque y Barco (2015), quienes refieren que... la enfermedad se interpretaba como el resultado de un hechizo nocivo o de la posesión de espíritus malignos con pérdida del alma. Ciertamente la generalidad de la gente entrevistada es partidaria de creer en la brujería, practica ejercida por las/os brujas/os mediante la cual le echan como un daño la fiebre a las demás personas; existiendo una cantidad apreciable de ellas que no profesan este pensamiento, pues no es detectado en exámenes de laboratorio. Se supone en atención a los logros alcanzados, que la mayoría de la gente del campo sea partidaria de creer en la brujería, postura que contribuye a que la persona afectada por la fiebre corra mayores riesgos de ver su salud comprometida, al no aplicarse tratamientos correctivos que controlen al virus Guanarito su agente causal. El que la gente del campo crea en la brujería como ideal vinculado al padecimiento de la fiebre hemorrágica, es una condición que interfiere en la recuperación de los afectados.

6.3. Creencias en la Medicina

Los informantes como representantes de la gente del medio rural del área endémica de la hemorrágica, entre otra de sus creencias que practican es, que asumen el conocimiento de medicina, disposición que es evidenciada al haber manifestado dos (2) de ellos que toman pastillas como medicamento para curarse de la fiebre, otros dos (2) confían en la medicina porque le dejó Dios para sanarles y los dos (2) restantes confían en los médicos y la medicina, porque tienen preponderancia para curar. Es comprensible que los informantes como habitantes del campo tienen fe de curarse de la hemorrágica haciendo uso de la atención médica e ingerir los correspondientes medicamentos. Se logra imaginar que al enfermarse con la HEMORRÁGICA la gente del campo hará uso de la ciencia médica y los remedios correctivos y curativos. Es de esperarse que las personas del campo al padecer la HEMORRÁGICA, compensaran su impacto en la salud corporal, haciendo uso de la atención médica y beber la medicina

enmendadora y terapeuta.

6.4. Riesgo de Adquirir la HEMORRÁGICA en la Zona

El peligro actual de padecer la HEMORRÁGICA en la zona se mantiene, según el decir del poblador del campo. Es así, como la opinión de los seis (6) consultados respondieron afirmativamente al respecto, diciendo dos (2) de ellos que esto es posible porque el virus que la produce no se acaba y está presente en la atmósfera, idéntica cantidad manifestó que de vez en cuando se enferma un vecino y los dos (2) adicionales dijeron que se han seguido dando casos. Los logros precedentes reflejan que la HEMORRÁGICA está presente en la zona de estudio, dado que regularmente se siguen presentando casos de personas enfermas. Por lo cual, la HEMORRÁGICA ha seguido estando presente, al darse casos habituales de enfermos en la comunidad. Consecuencialmente la HEMORRÁGICA seguirá causando trastornos en habitantes de predios rurales, en razón que el virus productor está presente en el ambiente local.

6.5. Ecomendación del Afectado por la HEMORRÁGICA

En lo correspondiente a quien confiar la protección de la salud de las personas enfermas con la HEMORRÁGICA, dos (2) entrevistados se acercan a Dios pidiéndole que les de salud a la gente y cuatro (4) al creer en Él le demandan que les cure. Los pobladores del campo confían sanarse de la HEMORRÁGICA a Dios como un acto de fe. Siempre la gente al estar afectado por la fiebre confiara su curación a Dios. Toda vez que la gente del campo se sienta afectada por la fiebre, confiara su recuperación a Dios como acto de creencia en el supremo, dado que como seres humanos imperfectos son atacados por virus como agente causal.

6.6. Enseñanza de la Hemorrágica por Maestros

Los campesinos, en opinión de los entrevistados son creyentes que la HEMORRÁGICA debe ser enseñada por los maestros, este sentir corresponde a dos (2) de ellos, quienes dijeron que los docentes deben instruir a la gente a tener fe en la medicina,

representada por las pastillas porque les curan y en Dios porque les ayuda a sanar también, los otros cuatro (4) preguntados revelaron que deben hacérselas comprender, para que se protejan de ella. Los resultados muestran que los pobladores son partidarios que el maestro enseñe a la gente a comprender la HEMORRÁGICA medicamento y religiosamente, para que se cure y se defienda de esta. El enseñar el maestro a la gente a comprender la calentura, la prepara para lograr su curación y prevención. Siempre que el maestro instruya a la gente sobre la HEMORRÁGICA le estará preparando para curarse y proveerla.

6.7. Incorporación de la HEMORRÁGICA a la Persona

En convicción del campesino informante, la HEMORRÁGICA ingresa al cuerpo de la persona, tal como lo visualizan dos (2) de estos, quienes dicen que el virus entra desde la naturaleza, y le causa la fiebre al organismo, para otros dos (2) la fiebre entra a través del zancudos y ratones y para los dos (2) últimos declarantes entra por intermedio de los araguatos. En consideración de los resultados, para ciertos informadores, la HEMORRÁGICA es causada al organismo de la persona con la entrada del virus desde la naturaleza, para otros declarantes ingresa a través de los zancudos y los ratones, y para terceros informantes la incorporación se da por intervención de los araguatos. Se vislumbra consecuentemente que los campesinos entrevistados confunden reservorios del virus (ambiente/zancudos/ratones/araguatos), con vía de entrada (vector) de la HEMORRÁGICA en las personas, desconcierto que les lleva a no saber que el aire es el medio de acceso. Se prevé en consecuencia que el poblador rural de la zona de la endémica persistentemente se contaminara, de manera inconsciente al realizar acciones que posibiliten la suspensión del virus en el aire, de donde lo adquiriría por vía inhalatoria.

6.8. Hábitat del Virus

Preguntados los entrevistados sobre cuál es el hábitat del

virus de la HEMORRÁGICA, las seis (6) personas respondieron que vive en los ratones, sin especificar sus especies, contestación enteramente cierta. Resultado que se corresponde con lo encontrado por Alvarez (2017), el cual averiguó que el hábitat ... del Virus guararito..., está referida a sus reservorios, conformados por las especies de roedores silvestres: *Zygodontomys brevicauda* (Ratón de la Caña de Azúcar), *Sigmodon alstoni* (Ratón Algodonero), *Proechemys guairae* (Ratón Casiragua), *Orizomys fulvescens* (Ratón Arrocero), *Heteromys anomalus* (Ratón Mochilero), *Holochilus brasiliensis* (Rata Arrocera), *Oecomys speciosus* (Rata Arbórea del Arroz), *Oecomys flavicans* (Rata Arbórea Amarilla del Arroz), y los roedores caseros: *Rattus rattus* (Rata Negra) y el *Mus musculus* (Ratón Casero), reservorios reales y las especies de marsupiales: *Didelphis marsupiales* (Rapipeño) y *Marmosa robinsoni* (Ratón Ziragueya), reservorios potenciales, animales que habitan en los llanos centro occidentales y otras zonas del país. Como exegesis se tiene que los pobladores abordados saben de manera cierta que el virus vive en los roedores. Conocimiento que les induce a tener precaución ante la presencia de los especímenes y sus excreciones y secreciones, para impedir adquirir el virus y evitar la HEMORRÁGICA.

6.9. Medidas para Evitar la HEMORRAGICA

Como medidas de prevención de la HEMORRÁGICA visualizadas por los campesinos respondientes se tienen las referidas a continuación. En primera instancia cuatro (4) de ellos revelaron que el maestro debe enseñar a los estudiantes a prevenirla y estos a los padres, que deben mantener limpia la casa y no andar con los pies descalzos. De manera subsiguiente dos (2) contestantes sugirieron poner veneno en el monte y tener gatos, envenenarlos los ratones y para ahuyentar y se coman los ratones. Los resultados emanados de las opiniones de los consultados dejan ver que la HEMORRÁGICA se puede prevenir mediante la acción educativa del docente a los estudiantes y estos a sus padres, lo que amerita la instrucción previa de los docentes en

relación a la fiebre. Como también es posible con limpieza de la casa, además que la persona debe andar calzada. Igualmente, las medidas comprenden el control químico y la posesión de gatos en la casa.

En relación a estas dos últimas medidas de prevención, es prudente señalar, que se debe tener cuidado el aplicar venenos (control químico) a los roedores que cohabitan en las casas, porque al eliminarlos, se deja el espacio libre para ser ocupado por los roedores silvestres que viven en las inmediaciones, pues pudieran contener el virus y traerlo a la casa con lo que se estaría posibilitando el contacto persona/roedor y en consecuencia su infección con la fiebre. En el caso de la tenencia de gatos, sería una medida indicada para ahuyentarlos, pero se corre el riesgo que actúen como vectores del virus del medio peridomiciliario al domiciliario, esto en el caso que coman ratones portadores del virus, con lo que se correrían consecuencias idénticas de la medida anterior. Si bien, entre las medidas sugeridas por los informantes abordados, hay algunas de útil aplicación, otras pudieran convertirse en medios que posibilitan la infección del interior de la casa campesina con el virus y en efecto contribuirían con el padecimiento de la fiebre por los integrantes de la familia campesina.

6.10. Monitoreo Médico de la Zona

Los pobladores informantes consideran que es necesario realizar mayor monitorización de la HEMORRÁGICA en la zona, para valorar su situación. En este considerar los seis (6) interrogados hacen ver que además de visitar de manera recurrente los caseríos en época de brotes de epidémicos, es esencial que las visitas hagan con mayor frecuencia, para valorar la realidad que presenta de la fiebre y realizar la oportuna intervención. Los pobladores de la zona endémica de la fiebre consideran que esta sea monitoreada, no solo de manera periódica como la manera en que se realiza, sino que se haga de modo permanente, para estar más al tanto del comportamiento de la HEMORRÁGICA.

Los habitantes del campo donde está presente la fiebre demandan mayor frecuencia en su monitoreo, para advertir cómo evoluciona el nivel de infestación en la población local. El monitoreo habitual de la HEMORRÁGICA, garantiza conocer su comportamiento epidemiológico, para su atención oportuna.

6.11. Atención Médica del Enfermo

En cuanto a la creencia sobre la solicitud de atención médica por parte del afectado por la HEMORRÁGICA los seis (6) entrevistados profesan que el enfermo debe ir rápido al médico, para confirmarla, porque no es una enfermedad benigna; es decir, es una enfermedad letal que pone en riesgo la salud de la persona. Los pobladores de la zona endémica de la fiebre creen que el enfermo de fiebre debe recurrir de inmediato a solicitar atención médica, para poner en menor riesgo su salud. Siempre que el afectado por la HEMORRÁGICA, acuda con rapidez a solicitar atención médica, verá menos amenazada su salud y expondrá en menor riesgo la vida al ser atendida a tiempo.

7. CONCLUSIONES

- La gente del campo cree que Dios le mejora de LA HEMORRÁGICA, una minoría cree también que los Santos le ayudan a curar y una generalidad no tiene fe en imágenes intermediarias para su sanación, su curación es lograda por mediación del supremo.

- La generalidad de la gente entrevistada es partidaria de creer en la brujería, practica ejercida por brujas/os mediante la cual le echan LA HEMORRÁGICA como un daño a las demás personas; existiendo una cantidad apreciable de ella que no profesa este pensamiento, por no ser detectado el mal en exámenes de laboratorio.

- Los habitantes del campo tienen fe de curarse de LA HEMORRÁGICA haciendo uso de la atención médica y por ingesta de medicamentos.

- El sincretismo cultural es manifiesto en las creencias

cruzadas de los campesinos al profesar sus credos en factores como dioses, santos, creaciones sobrenaturales y la medicina, en los cuales designan sus fes para sanarse de la fiebre hemorrágica.

- Para los lugareños, LA HEMORRÁGICA está presente en la zona de estudio, dado que regularmente se siguen presentando casos de personas enfermas.

- Los pobladores del campo confían sanarse de la hemorrágica a Dios como un acto de fe.

- Los pobladores del campo son partidarios que el maestro enseñe a la gente a comprender la HEMORRÁGICA medicamente y religiosamente, para que se cure y defienda de esta.

- Ciertos pobladores consideran que LA HEMORRÁGICA penetra al organismo con la entrada del virus, otros piensan que ingresa por medio a de los zancudos y los ratones, y para unos últimos penetra con la intervención de los araguatos.

- Los pobladores del campo saben de manera cierta que el hábitat de virus son los roedores.

- Los pobladores del campo saben que los roedores son el orden animal que mantiene el virus en la zona endémica de LA HEMORRÁGICA; para alguno el hábitat es el zancudo y el araguato.

- En opinión de los lugareños LA HEMORRÁGICA se puede prevenir mediante la formación de los estudiantes por los maestros y de los padres y representantes por los estudiantes. Siendo prevenible también por limpieza de la casa y el andar calzadas las personas.

- Los pobladores del campo consideran que la HEMORRÁGICA, además de monitorearse de manera periódica, debe monitorearse de modo permanente, para estar más al tanto su comportamiento en la zona endémica.

- Los pobladores de la zona endémica creen que el enfermo de LAHEMORRÁGICA debe recurrir de inmediato a solicitar atención médica, para poner en menor riesgo su salud.

8. BIBLIOGRAFÍA

- Alvarez, Enriquez (1989). Modelo Teórico de Educación en Salud en Fiebre Hemorrágica Venezolana en los Llanos Centrocidentales. Tesis Doctoral. Publicada. Universidad Pedagógica Experimental Libertador. Instituto Pedagógico “Rafael Alberto Escobar Lara”. Maracay. Venezuela.
- _____ (2017). Difusión del Conocimiento de la Fiebre Hemorrágica Venezolana (La Hemorrágica) en los Ámbitos Académico, Profesional y Cultural del País. Trabajo de Ascenso. Universidad Pedagógica Experimental Libertador. Instituto de Mejoramiento Profesional del Magisterio. Caracas. Venezuela.
- Arias, Gaviria Jairo (2014). Educación Rural y Saberes Campesinos en Tierra-dentro Cauca: Estudio del Proceso Organizativo de la Asociación Campesina de Inzá Tierra dentro (ACIT). 2004 a 2012. Tesis en Línea. Disponible en: <http://www.bdigital.unal.edu.co/46364/1/93295746.2014.pdf>. Consulta, de enero de 2018.
- Biblia Reina Valeria (1960). Documento en línea. Disponible en: <https://www.biblia.es/reina-valera-1960.php>. Consulta, el 3 de enero de 2018.
- Crespo Rubén (2016). La Antropología Social y Cultural. Documento en línea. Disponible en: <http://cisolog.com/sociologia/la-antropologia-social-y-cultural/>. Consulta, el 3 de enero de 2018.
- Darly, Andrea (2012). Sincretismo Cultural. Documento en Línea. Disponible en: <http://apendiendocosasnuevas.blogspot.com/2012/10/sincretismo-cultural.html>. Consulta, 10 de enero de 2018.
- Diccionario de Términos Religiosos (s/f). Catolicismo. Documento en línea. Disponible en: <https://www.apocatastasis.com/diccionario-terminos-religiosos-religion-dictionary.php#c>. Consulta, el 1 de enero de 2018.
- Duque Parra, Jorge Eduardo, y Barco Ríos, John (2015). La Ciencia Médica Versus Creencia en Dios: La Conservación del Mito. Documento en línea. Disponible en: <http://www.redalyc.org/html/2738/273840435016/>. Consulta, el 10 de enero de 2018.

- Escalante, Jesús G., e (2012). Geografía General de Venezuela (7). Documento en línea. Disponible en: <http://jesuseducando.blogspot.com/2012/07/geografia-general-de-venezuela-7.html>. Consulta, el 1 de enero de 2018.
- Gutiérrez, Cony (2015). La antropología cultural estudia la sociedad y la cultura humanas. Documento en línea. Disponible en: <https://www.clubensayos.com/Acontecimientos-Sociales/La-antropolog%C3%ADa-cultural-estudia-la-sociedad-y-la/2711931.html>Consulta, el 1 de enero de 2018.
- InfoCatólica (2016). La importancia de los santos en la vida del cristiano. Libro en Línea. Disponible en: <https://www.infocatolica.com/blog/espadadedoblefilo.php/1602240950-la-importancia-de-los-santos>. Consulta, el 3 de enero de 2018.
- Kent. Michael. Diccionario Oxford de Medicina y Ciencias del Deporte. Libro en Línea. Disponible en: https://books.google.co.ve/books?id=O7hnlZ_oJd0C&pg=PA533&lpg=PA533&dq=Diccionario+de+medicina+de+la+organizacion+mundial+de+la+salud&source=bl&ots=zcmPbKUC0d&sig=Dog64BDt3oc6R5ZaXdPk7kQOQYo&hl=es-419&sa=X&ved=0ahUKEwigoaWiu83YAhXhQd8KHU LPBUkQ6AEIUTAI#v=onepage&q=Diccionario%20de%20medicina%20de%20la%20organizacion%20mundial%20de%20la%20salud&f=false. Consulta, 10 de enero de 2018.
- Lagos, Nora (2012). El Enfoque Cualitativo y las Características de la Investigación Cualitativa. Documento en Línea. Disponible en: <http://searchiuti.blogspot.com/>. Consulta, el 12 de enero de 2018.
- León Canelón, Maru; Díaz Díaz, Benito y Páez Rovira, Darío (2003). Representaciones de la Enfermedad Estudios Psicosociales y Antropológicos. Documento en Línea. Disponible en: <https://www.uv.es/seoane/boletin/previos/N77-3.pdf>. Consulta, el 12 de enero, de 2018.
- Magliano, Fernando Ignacio (2009). Características de la Metodología Cualitativa. Documento en Línea. Disponible en: <https://>

- conocimientopractico. wordpress.com/article/caracteristicas-de-la-metodologia-2sr10788nwjjj-26/. Consulta, el 12 de enero, de 2018.
- Montesinos, Eduardo (2010). Que Significa Ser Evangélico. Documento en línea. Disponible en:<https://edgardoandres.wordpress.com/2010/01/23/que-significa-ser-evangelico/> Consulta, el 2 de enero de 2018.
- Moreira, Marco Antonio (2002). Investigación en Educación en Ciencias: Métodos Cualitativos. Documento en Línea. Disponible en: <http://www.if.ufrgs.br/~moreira/metodoscualitativos.pdf>. Consulta, el 12 de enero de 2018.
- Mira, Pedro (2013). ¿Por qué Soy Católico? Documento en línea. Disponible en: <https://catolicosconaccion.com/2013/01/25/porquesoycatolico/>. Consulta, el 2 de enero de 2018.
- León Barua Raúl y Berendson Seminario Roberto (1996). Medicina Teórica. Definición de la Medicina y su Relación con la Biología. Documento en línea. Disponible en: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?scrip=sci_arttext&pid=S1018-130X1996000100001. Consulta, 3 de enero de 2018.
- Quispe, Arnaldo (2017). Etiqueta: Sincretismo Cultural. El Lado Constructivo del Sincretismo. Documento en Línea. Disponible en: <https://takiruna.com/2017/09/15/el-lado-constructivo-del-sincretismo/>. Consulta, el 10 de enero de 2018.
- Real Academia Española (2018). Diccionario Digital. Documento en línea. Disponible en: <http://dle.rae.es/?id=H8e86e9>. Consulta, el 1 de enero de 2018.
- Restrepo, Eduardo (2016). Etnografía: Alcances, Técnicas y Éticas. Documento en línea Disponible en: <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/libro-etno-grafia.pdf>. Consulta el 9, de enero de 2018.
- Robledo Martín, Juana (2009). Observación Participante: Informantes Claves y Rol del Investigador. Documento en Línea. Disponible en: <file:///C:/Users/enriquez/Downloads/461-1-1822-1-10-20150617.pdf>. Consulta, el 11 de

enero de 2018.

SaberUCV (s/f). Geografía General de Venezuela. Ubicación Geográfica y División Político Territorial. Documento en Línea. Disponible en: <http://saber.ucv.ve/bitstream/10872/7439/3/GEOECON.pdf>. Consulta, el 12 de enero de 2018.

Sanguino, Julieta (2015). La Brujería en América Latina. Documento en línea. Disponible en: <https://culturacolectiva.com/historia/la-brujeria-en-america-latina/>. Consulta, el 31 de diciembre de 2017.

Soru, María Fernanda, Boris, Lucía Daniela, Carreras, Xilenia y Duero, Dante Gabriel (2012). Creencias Populares sobre la Salud, la Enfermedad y su Tratamiento. Documento en línea. Disponible en: <file:///C:/Users/Enriquez%20Alvarez/Downloads/abianco,+Journal+manager,+8+Duero+94-115.pdf>. Consulta, el 31 de diciembre de 2018.

Vargas Ponce, José (2011). Temas de Educación, Geografía e Historia. El Llano Venezolano. Documento en línea. Disponible en: <https://josevargasponce.wordpress.com/2011/05/08/el-llano-venezolano/>. Consulta, el 31 de diciembre de 2018.

Vega Franco, Leopoldo (2011). ¿Qué es la medicina?: ¿Una ciencia? ¿Un arte? ¿O un oficio? Documento en línea. Disponible en: <http://www.medigraphic.com/pdfs/pediat/sp-2011/sp113a.pdf>. Consulta 3 de enero de 2018.

Romero Gauna, Walter y Mego, Alberto (2006). La Entrevista. Documento en línea. Disponible en: http://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/la_entrevista_mascioli_romero_gauna.pdf. Consulta 29/12/2017.

Wikipedia (2013). Llanero (2013). Documento en Línea. Disponible en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Llanero>. Consulta, 21 de enero

RECENSIÓN

Silva Monterrey, Nalúa Rosa, Pérez Álvarez Carla. (2023). El derecho fundamental al territorio en los pueblos indígenas de Venezuela. El estatus de su reconocimiento dentro del Estado. Universidad de Los Andes, Ediciones Dabánatà, Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez. 141 páginas.

Pirela Pineda, Germán 

Maestría en Etnología, mención Etnohistoria

Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela

Correo electrónico: germanpirelapineda@gmail.com

A menudo, los textos de antropólogos(as) que registran las experiencias de ejercicio del derecho territorial en pueblos y comunidades indígenas de Venezuela aluden a aspectos históricos de evolución del marco legal venezolano referido a pueblos indígenas, describiendo los procedimientos de sustanciación de expedientes de demarcación y/o auto-demarcación basados en la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (LDGHTPI) y la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI), entre otros instrumentos legales. Circunscriben su análisis a un territorio y pueblo indígena en específico, según su compromiso ético-político con el mismo, y lo plantean en términos de lecciones aprendidas: alcances y resultados, metodologías utilizadas, el rol de la antropología en la asistencia técnica, la formación y el fortalecimiento de capacidades en indígenas para la producción de cartografías, retos y desafíos, entre otros. Todas ellas constituyen un conjunto de contribuciones por separado que establecen, a su vez, un rompecabezas de los procesos asociados a la territorialidad indígena.

Ante esta especificidad y, a la vez, diversidad de experiencias y registros, la obra asume el desafío de compilar cada una de

estas realidades, que, más allá de los artículos científicos y los testimonios de los propios indígenas, parecen estar sepultadas en algún gabinete de un ente gubernamental. Esto tiene importantes implicaciones y complejidades, considerando que cada territorio, pueblo y comunidad posee sus particularidades y dinámicas. Nos encontramos, entonces, con un esfuerzo valioso, necesario y abarcador, aunque claramente delimitado. La obra tiene como objetivo determinar el estatus del reconocimiento territorial indígena en Venezuela, centrándose en el sur y nororiente del país, específicamente en los estados Amazonas, Anzoátegui, Bolívar, Delta Amacuro y Monagas.

Se trata de territorios con una intrincada geografía y un amplio espectro de actores e intereses en disputa. Todo ello impone retos desde el punto de vista logístico y de seguridad, que se profundizan si se toma en cuenta que esta investigación se ha realizado en plena pandemia en contextos fronterizos. Estos aspectos se describen como parte de las barreras y límites de la metodología de trabajo, basada fundamentalmente en la etnografía, entrevistas, y la revisión documental de los expedientes de demarcación y auto-demarcación presentados por pueblos, comunidades y organizaciones indígenas de base, así como los títulos de propiedad colectiva asignados a lo largo del proceso nacional de demarcación de hábitats y tierras indígenas, iniciado en el año 2005.

La obra está compuesta por cinco capítulos. Si bien ya se ha hecho referencia a su amplitud en el abordaje de los procesos de demarcación y auto-demarcación, otro rasgo de valor agregado es su análisis jurídico contemplado en el capítulo I. Las autoras realizan un conjunto de precisiones en torno a las diferentes concepciones jurídicas sobre los territorios indígenas. De esta forma, nos van conduciendo hacia los primeros instrumentos jurídicos que regularon la entrega de títulos de propiedad colectiva durante la colonia, como las Leyes de Indias y la Ley de Resguardos Indígenas. Durante este período, se asignaron títulos

coloniales sobre tierras comunales, sobre todo en el nororiente de Venezuela. Comunidades Kariña y de otros pueblos conservan estos títulos y tuvieron una utilidad para respaldar los expedientes de demarcación durante el proceso nacional de demarcación de hábitats y tierras indígenas.

Seguidamente, de una forma pedagógica, se presenta en un cuadro cronológico los distintos planteamientos jurídicos relacionados con los pueblos indígenas en las constituciones de Venezuela desde 1811 hasta 1999, así como otras leyes en materia indígena, como las relacionadas con los resguardos indígenas de 1836, 1882, 1884 y 1904, que llevaron a la extinción de la figura de resguardo; las Leyes sobre Tierras Baldías y Ejidos de 1910 y 1915; la Ley de Reforma Agraria de 1960; y la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas de 2005. Este ejercicio permite ubicar variaciones en los planteamientos, aunque, desde 1811 hasta 1961, las autoras con mucho compromiso señalan cada uno de los aspectos que evidencian un lugar marginal para estos pueblos. No es sino hasta 1999 que consideran, se establece una ruptura con estos antiguos preceptos y se reconocen los derechos originarios y específicos de los pueblos indígenas, así como sus formas de gobierno, convirtiéndose en sujetos de derechos.

Con base en el fenómeno del nuevo ordenamiento jurídico venezolano de 1999, las autoras destacan la importancia de reconocer el derecho al territorio como un derecho humano y fundamental, como forma de reparación frente a la opresión del proceso colonizador y a las sucesivas formas de reducción de su existencia como pueblos dentro de la estructura de los Estados. Se plantea que los derechos fundamentales posibilitan la subsistencia y protección de estos pueblos, con cosmovisiones, organizaciones sociales, instituciones e identidades específicas. Por lo tanto, se trata de derechos específicos de alcance individual y colectivo, distinciones que se desarrollan de manera suficientemente detallada a lo largo de la obra.

Teniendo esto como punto de partida, se desarrollan otras

distinciones importantes desde el punto de vista jurídico, como el derecho originario, el derecho consuetudinario y los usos tradicionales y ancestrales de los territorios. Se plantea que de los derechos colectivos, entre ellos el derecho al territorio, se derivan otros derechos asociados a los derechos civiles, políticos y sociales. De esta forma, aparecen otros tópicos relacionados con la autodeterminación indígena en instrumentos jurídicos nacionales e internacionales, como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales. Se entiende la autodeterminación como el ejercicio de la autonomía interna a través de las instituciones sociales y de las autoridades legítimas para la toma de decisiones en los asuntos que afectan las dinámicas comunitarias, tanto interna como externamente. En otras palabras, como señalan las autoras se trata de “decidir libremente su situación dentro del Estado”

Se introduce, entonces, la discusión en torno a la gobernabilidad indígena, el control social y la implementación de la jurisdicción especial indígena. Esto convoca, a su vez, a una problematización sobre la justicia indígena y la justicia ordinaria, así como a los desafíos que resultan de esta comparación como forma de apuntar al pluralismo jurídico. Las autoras advierten, de antemano, la complejidades que suponen ejercer jurisdicción especial indígena en un territorio que no está demarcado, el largo trecho entre los derechos consagrados y una transformación de la institucionalidad del Estado en un sentido amplio de la multiétnicidad y pluriculturalidad planteada en el preámbulo de la carta magna, y además subrayan como los modelos de organización que se promueven desde el Estado venezolano se solapan con otras estructuras organizativas ancestrales, genera conflictos y socava el papel de las autoridades tradicionales

Llegar a este nivel de avance en los derechos de los pueblos indígenas no correspondía únicamente a decisiones tomadas

desde arriba, desde las más altas esferas del poder. En el capítulo II, las autoras apelan al desarrollo histórico del movimiento indígena venezolano y su papel en términos de incidencia política a través de la lucha social y el posicionamiento de exigencias de reconocimiento social, cultural y político. Citan algunas primeras iniciativas organizativas durante los años 40 en el estado Zulia y otras hacia los años 70 con la formación de federaciones indígenas en Zulia, Anzoátegui, Apure, Amazonas, Bolívar y Delta Amacuro. Al centrarse en el desarrollo del movimiento indígena, se refieren a la consolidación de organizaciones de alcance nacional, como el Consejo Indio de Venezuela (CONIVE), cuya conquista política más importante ha sido el reconocimiento de los pueblos indígenas y la inclusión de sus derechos en el capítulo VIII de la Constitución de 1999, entre ellos los derechos al hábitat y tierra. Al finalizar el capítulo II, se presentan unos cuadros comparativos de titulaciones desde la colonia, pasando por las cartas agrarias entregadas en el marco de la reforma agraria hasta 1991, y desde 2001 con el marco jurídico actual, hasta 2016, año en que se vería paralizado el proceso nacional de demarcación de hábitats y tierras.

Llegados al capítulo III, se presentan rigurosamente datos cuantitativos sobre la diversidad étnica de la región y el empadronamiento indígena, complementando las informaciones registradas en el capítulo anterior. Se comparten una serie de cuadros que resumen la entrega de títulos de propiedad por estado. Un elemento adicional e innovador es que, más allá del balance en números, se realiza una descripción de cada uno de los estados que abarca la investigación, considerando las problemáticas y la situación antes y después de la titulación. De esta forma, las autoras nos convocan a una reflexión en torno a si se visualiza una mejora desde que algunos de los territorios han sido demarcados. En ocasiones, señalan, los pueblos y comunidades se han visto beneficiados por proyectos de corte paternalista, que tienen poca trascendencia y sostenibilidad. En otros casos, se observa una

agudización de los conflictos socio-ambientales derivados de una profundización sin precedentes del extractivismo y sus actividades conexas, entre ellas la presencia de grupos armados, actividades de narcotráfico y redes de trata, que han generado condiciones precarias en los territorios y han motivado desplazamientos transnacionales como es el caso del pueblo Warao en el estado Delta Amacuro.

Así pues, vemos cómo proyectos como el Arco Minero del Orinoco (AMO) coinciden con comunidades demarcadas, como es el caso de Ikabarú, en el municipio Gran Sabana, o El Palomo, en el municipio Cedeño, ambas ubicadas en el estado Bolívar. Por otra parte, observamos cómo una de las primeras entregas de expedientes de autodemarcación presentadas por el pueblo Ye'kwana y Sanema de la cuenca del Caura fue rechazada porque comprometía la integridad territorial de la nación, o como se argumentó en varias ocasiones, se trataba de “mucho tierra para poco indio” o de que los indígenas crearían un Estado paralelo al Estado-nación. Estos argumentos se esbozan con mayor amplitud a lo largo del capítulo IV y dan sentido a los planteamientos que derivaron en la no titulación, estableciéndose como obstáculos para la concreción real de este derecho.

Por su parte, el capítulo V nos introduce en otros procesos vinculados a la revalorización étnica más allá de la demarcación. Las autoras parten de la lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas establecidos en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999, entre los cuales se encuentra el derecho territorial, considerado como la base material para preservar las culturas y promover la diversidad cultural. Sin esa base material, los pueblos indígenas quedarían condenados a una desaparición progresiva.

El proceso constituyente originó muchas discusiones en torno a los pueblos y comunidades indígenas, siendo una de las más importantes la reflexión acerca de las identidades de pueblos y comunidades que se creían extintos. Esto dio lugar a

procesos de etno-genesis, de re-existencia y resistencia ante los reiterados intentos de aniquilación de los pueblos. Si bien la obra nos lleva a pensar en el caso de los Chaimas y Cumanagotos del estado Monagas, también nos ayuda a evocar otros procesos no contemplados en esta investigación, como la revitalización lingüística e identitaria del pueblo Añu, en el estado Zulia. Vale la pena mencionar también a los Ayamane y Gayone en el estado Lara, los Caquetío en Falcón, los Gwaiquerie en el estado Nueva Esparta, y los pueblos Timote, Quinaroe y Guazabara en el estado Mérida, así como tantos otros que aún están reconstruyendo su historia y despojándose de la vergüenza étnica para emerger como pueblos con identidad, idioma y organización propia.

Finalmente, un conjunto de recomendaciones se derivan de todo este esfuerzo de sistematización. Se hace un balance de los años que han transcurrido desde que se estableció como un mandato constitucional la demarcación de los hábitats y tierras, y del tiempo desde que se paralizó el proceso nacional de demarcación. Múltiples intereses oscuros alcanzaron su cometido de sepultar este tema en el orden de prioridades de la agenda pública nacional, y desde entonces han ordenado sus prioridades en detrimento de la socio-diversidad y la biodiversidad de este país. Este libro llega a nosotros en un tiempo oportuno para recordarnos este derecho consagrado a distintos niveles de la ley nacional y para recordarnos, día a día, los lugares donde se caminó, se navegó y se cruzaron ríos; donde se georreferenciaron lugares; donde se dialogó noche tras noche, donde se dibujaron y pintaron de colores los territorios, sin ninguna otra pulsión que la voluntad firme de garantizar la continuidad cultural de los pueblos a partir de los territorios que han habitado ancestralmente.

Boletín Antropológico

PROCESO DE EVALUACIÓN POR ÁRBITROS EXTERNOS

Los trabajos propuestos para su publicación en el Boletín Antropológico serán evaluados por árbitros/as calificados/as, los/as cuales deben regirse por los criterios de arbitraje establecidos, las pautas para la elaboración de los artículos y el código de ética y buenas prácticas editoriales de nuestra revista.

El proceso de arbitraje se realizará por árbitros/as externos/as bajo la modalidad de doble ciego (peer review duobleblind), es decir, el autor, la autora o los/as autores/as del artículo no conocerán la identidad de sus evaluadores/as ni los evaluadores/as conocerán la identidad del autor, autora o autores/as del artículo.

Los artículos enviados al Boletín Antropológico deben cumplir estrictamente con todas las pautas establecidas en las directrices para el autor, la autora o los/as autores/as. El Comité Editorial hace una primera revisión de los originales para asegurar tanto el correcto cumplimiento de las normas de edición de la revista como la calidad del contenido. Pasada esta etapa los artículos son enviados a árbitros/as externos/as para evaluar la calidad de los mismos. El proceso de evaluación consta de las siguientes etapas:

1. Primera etapa: evaluación interna

Los artículos recibidos serán evaluados en primera instancia por el Comité Editorial verificando si cumplen con los requisitos básicos de un artículo científico, están dentro de las normas de la revista y se ajustan al enfoque del Boletín Antropológico. Toda contribución enviada para su publicación será sometida, antes de enviarla al arbitraje, a un análisis previo por parte del Comité Editorial para determinar su originalidad, para tal fin, se utilizará la herramienta Plagiarisma para la detección de plagios. Si el artículo se considera dentro de los parámetros aceptable de

las normas y pautas de la revista, se le comunicará el autor, la autora o los/as autores/as que su trabajo pasará a ser evaluado por árbitros/as externos/as.

Si el artículo se encuentra dentro de los parámetros pero no está ajustado a los Lineamientos para el envío de manuscritos estipulados, El Boletín Antropológico podrá solicitar al autor, la autora o los/as autores/as que envíen el manuscrito adecuado a los lineamientos en un plazo no mayor a siete días. Si el Comité Editorial considera que la contribución recibida no cumple con el enfoque y/o los requisitos mínimos para ser publicada por la revista, se le comunicará al autor, la autora o los/as autores/as la no pertinencia del artículo.

2. Segunda etapa: evaluación externa

Si el artículo pasa la primera instancia, el Comité Editorial pasa el artículo al Consejo de Arbitraje quienes seleccionaran dos árbitros/as externos/as a la revista, para la revisión del artículo. Los/as mismos/as serán investigadores/as y/o académicos/as con reconocida experiencia y competencia en área del artículo a evaluar y con nivel académico idéntico o superior al autor, la autora o los/as autores/as del mismo.

Los/as árbitros/as tendrán un tiempo estipulado por el Consejo de Arbitraje de 20 días hábiles para realizar la evaluación del artículo. Su dictamen debe basarse en criterios de pertinencia, originalidad y cualidad académica, establecidos por la revista.

Estos podrán sugerir modificaciones relacionadas al contenido, estructura, metodología, datos y/o referencias bibliográficas que consideren significativas y pertinentes al trabajo evaluado. Las mismas deberán estar fundamentadas en base a los criterios definidos en el formato de evaluación. Los/as árbitros/as, de acuerdo a su evaluación, deberán seleccionar una decisión entre las definidas por el Boletín que podrán ser:

Aprobado. El envío debe reunir los requisitos de un

artículo científico, estar correctamente estructurado y desarrollado y responder a los criterios de evaluación (coherencia en la estructura argumentativa y un contenido con pertinencia y uso actualizado de la bibliografía actualizada). De haber coincidencia entre los distintos revisores en la evaluación. El Consejo de Arbitraje le comunicará el visto bueno al Comité Editorial quien le corresponderá informar al autor, la autora o los/as autores/as. El artículo pasa a etapa de edición..

Aprobado con modificaciones. En este caso para artículos que se encuentren dentro de los parámetros antes mencionados pero se requiere realizar modificaciones de estilo, corrección ortográfica o modificaciones de contenido mínimas. El Consejo de Arbitraje será el encargado de monitorear que las sugerencias realizadas por los/as árbitros/as sean incorporadas al texto por el autor. De haber coincidencia de los revisores, una vez que se hayan hecho las modificaciones, el Consejo de Arbitraje le comunicará el visto bueno al Comité Editorial quien le corresponderá informar al autor, la autora o los/as autores/as y pasa a etapa de edición.

Rechazado Los/as árbitros/as consideran que el artículo evaluado tiene falencias importantes y/o no reúne los requisitos mínimos para ser publicado en la revista de acuerdo a las normas de la misma. Si la evaluación de los/as árbitros/as coincidiera en no aceptar la publicación del artículo. El Consejo de Arbitraje le comunicará al Comité Editorial quien le corresponderá informar al autor, la autora o los/as autores/as los dictámenes de los/as árbitros/as.

3. Resolución de controversias

En caso de haber controversias entre los/as árbitros/as (una aceptación / un rechazo) el Consejo de Arbitraje solicitará un tercer arbitraje. Si la evaluación diera como resultado un rechazo y una aceptación con modificaciones mayores, el Consejo de Arbitraje evaluará si es pertinente solicitar la opinión de un cuarto

árbitro o sugerir al autor, la autora o los/as autores/as reescribir su contribución y enviarla nuevamente. El Comité Editorial, vista la opinión del Consejo de Arbitraje, tiene en última instancia, la decisión final de publicar, archivar o rechazar las contribuciones recibidas. Esta decisión es tomada bajo su responsabilidad y de acuerdo al análisis de los dictámenes y las controversias que pudieran haber surgido en los mismos.

En caso de que se le pidiera al autor, la autora o los/as autores/as realizar modificaciones, éstos deberán tener en cuenta las sugerencias y observaciones de los/as árbitros/as y del Consejo de Arbitraje del Boletín, debiéndose comprometer a realizar tales modificaciones en un tiempo no mayor a 20 (veinte) días hábiles. Al momento de enviar el nuevo documento con las modificaciones realizadas, al autor, la autora o los/as autores/as deberán también enviar una comunicación que resuma los cambios realizados y/o en caso de no acordar, ni incorporar modificaciones sugeridas, la justificación de ello.

El resultado del arbitraje y la decisión de la revista, será comunicada al autor, la autora o los/as autores/as en un plazo no mayor de 30 días hábiles. Si llegase a superar ese tiempo se le informará a los/as proponentes del artículo la situación en que se encuentra.

El formato de evaluación de artículos puede descargarse en la web del Boletín: www.saber.ula.ve/boletin_antropologico

Pautas para la elaboración de los artículos

Los trabajos propuestos para su publicación en el Boletín Antropológico deben registrarse por el Código de Ética y Buenas Prácticas Editoriales (Cope) aceptado por nuestra revista y por las siguientes directrices:

1. PRINCIPIOS BÁSICOS:

- Los artículos no deben exceder las treinta (30) páginas y no pueden ser menor de 20, incluyendo, notas, bibliografía, gráficos, tablas, mapas y fotografías.

- Las reseñas (reseñas de libros o de artículos) no deben exceder las cinco (5) páginas.

- Tanto los artículos como las reseñas (reseñas de libros o artículos) deben realizarse a doble espacio, fuente Times New Roman, tamaño 12 puntos, en papel tamaño carta, márgenes 2.5x2.5x2.5x2.5, formato: RTF, ODT y/o DOC.

- Para optimizar la edición de la revista, las fotografías, gráficos y mapas deben ser enviados como archivos separados del texto, en formato de imagen (JPEG, PNG) con resolución de 300 DPI.

- El artículo no puede estar postulado de forma simultánea en otras revistas u órganos editoriales. El/los autor/es o la/as autora/s deben consignar la carta de originalidad y cesión de derechos de su artículo.

- Los artículos serán sometidos al arbitraje bajo la modalidad doble ciego (peer review duobleblind).

- En función de los resultados del arbitraje Podrán recomendarse modificaciones tendientes a optimizar la calidad del artículo para su publicación.

2. PARA LOS ARTÍCULOS:

2.1. Portada:

- El Título, en el idioma original de presentación del artículo (español, portugués o inglés), debe ser preciso y con una extensión máxima de doce (12) palabras.

- Título en segundo idioma (inglés o español según idioma de presentación del artículo).

- Apellidos y nombres de los/las autores/as.

- Institución de adscripción, sin especificar grado académico y cargo.

- Identificación ORCID de cada autor

- Correo electrónico de los/as autores

- Fecha de culminación del artículo.

2.2. Resumen:

- Debe tener una extensión de ocho (8) líneas o 72 palabras.

- No debe incluir referencias.

2.3. Palabras clave:

Agregar, separados por una coma, cuatro descriptores exactos del artículo. Recuerde que las palabras clave permiten que su artículo sea reconocido inmediatamente por los motores de búsqueda en la web, por lo tanto, las mismas deben reflejar los principales conceptos y aportes del artículo.

2.4. Abstract:

- No debe las ocho (8) líneas, 72 palabras.

- No debe incluir referencias.

- Keywords: Agregar, separados por una coma, cuatro descriptores exactos del artículo.

2.5. Cuerpo del texto:

- El contenido debe estar organizado de la siguiente manera:

a) Introducción, b) Desarrollo, c) Discusión, d) Conclusiones, y e) Bibliografía (únicamente las citadas en el texto)-

- Cada subdivisión (subtítulos) debe estar numeradas (en número arábigo) en orden continuo.

- Denomine como figura cualquier tipo de ilustración (gráficos fotografías, y mapas).

- Los gráficos, tabla mapas y fotografías deben estar numerados en orden de aparición con sus correspondientes leyendas e indicaciones acerca de su colocación en el artículo.

- Las notas se colocarán al final del texto y sólo contendrán información complementaria al párrafo en referencia.

- Las citas se deben hacer siguiendo el sistema APA.

- Las referencias bibliográficas en el texto deberán incluir el apellido autores y año de la publicación entre paréntesis, Ejemplo: Salas (1995). Cuando son dos autores sus apellidos van separados por “y”, ejemplo: Sanoja y Vargas (2002); Cuando son de tres a cinco autores, la primera vez que se citan se indican los apellidos de todos, posteriormente se cita solo el primero y se agrega et al, seguido de punto (et al.), ejemplo: Rodríguez, Cifuentes y Aldana (2010); Rodríguez et al. (2010).

- La cita de parafraseo deben incluir el apellido del autor y el año de la publicación, ejemplo: (Salas, 1995). Cuando son dos autores sus apellidos van separados por “y”, ejemplo: (Sanoja y Vargas, 2002); Cuando son de tres a cinco autores, la primera vez que se citan se indican los apellidos de todos, posteriormente se cita solo el primero y se agrega et al, seguido de punto (et al.), ejemplo: (Rodríguez, Cifuentes y Aldana, 2010); (Rodríguez et al., 2010).

- Las citas textuales con menos de 40 palabras aparecerán dentro del texto, sin cursiva entre y comillas;

- Las citas textuales con más de 40 palabras se escriben en renglón aparte con letra tamaño 11, sin comillas, espacio entre líneas de 1.5 y con márgenes de un centímetro tanto del lado derecho como del lado izquierdo del texto de la cita en cuestión, agregando a final de la cita el o los apellidos del autor o autores, año de la publicación y página citada, ejemplo: (Salas, 1995, p.15).

- La bibliografía es el listado con la información detallada de las fuentes citadas en el artículo que permite identificarlas y localizarlas para cerciorarse de la información contenida en ella,

no se deben incluir autores/as que no hayan sido citados en el artículo.

- Como política para visibilizar la autoría de las mujeres en la comunicación científica, se debe agregar en la bibliografía apellidos y nombres del autor o la autora.

2.6. La Bibliografía debe presentar el siguiente formato:

- Libro con autor: Apellido, Nombre. (Año). Título. Ciudad, País: Editorial.

- Libro con editor: Apellido, Nombre. (Ed.) (Año). Título. Ciudad, País: Editorial.

- Libro con DOI (Digital Object Identifier): Nombre. (Año). Título. doi: xx.xxxxxxxx

- Libro en versión electrónica (On line): Apellido, Nombre. (Año). Título. Recuperado de <http://www.xxxx.xxx>

- Capítulo de un libro: Apellido, Nombre. (Año). Título del capítulo o la entrada. En Nombre, Apellido. (Ed.), Título del libro (pp. xx-xx). Ciudad, País: Editorial.

- Artículo de una revista: Apellido, Nombre. (Fecha). Título del artículo. Nombre de la revista, volumen(número), pp-pp.

- Artículo de una revista online: Apellido, Nombre. (Fecha). Título del artículo. Nombre de la revista, volumen(número), pp-pp. Recuperado de <http://www.xxxx.xxx>

- Artículo de una revista online con DOI: Apellidos, Nombre (Fecha). Título del artículo. Nombre de la revista, volumen(número), pp-pp. doi: xx.xxxxxxxx

- Tesis y trabajos de grado: Apellido, Nombre. (Fecha). Título de la tesis (Tesis de pregrado, maestría o doctoral). Nombre de la institución, Lugar.

- Informe gubernamental o Autor corporativo: Nombre de la organización. (Año). Título del informe (Número de la publicación). Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>

- Artículo de un periódico: Apellido y Nombre (Fecha). Título del artículo. Nombre del periódico, pp-pp.

- Artículo de un periódico on line: Apellido y Nombre (Fecha).

Título del artículo. Nombre del periódico. Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>

3. PARA LAS RECENSIONES (RESEÑAS DE LIBROS O ARTÍCULOS)

- Deben contener los datos completos del texto reseñado (autor, título, fecha, ciudad, editorial y páginas totales).
- Incluir Apellidos y nombres del autor de la reseña, afiliación institucional y correo electrónico.
- El texto debe presentar el contenido del libro e incorporar una perspectiva crítica y analítica de la obra a reseñar.

BOLETÍN ANTROPOLÓGICO

COMITÉ EDITORIAL

MUSEO ARQUEOLÓGICO DE LA UNIVERSIDAD DE LOS ANDES.
AVDA. 3, EDIF. DEL RECTORADO, MÉRIDA, VENEZUELA.

TLF.: +58-274-2402344

E-MAIL

museogrg@ula.ve / boletinantropologicoula.ula@gmail.com