

## **LA PLACA ALADA: SU UNIVERSO CONOCIDO Y UNA INTUITIVA ANALOGÍA CON EL CUERPO HUMANO.**

**Chacón Vieras, Alexandra Inés.**

Magister Scientiae en Etnología. Mención: Etnohistoria.  
Universidad de Los Andes. Mérida. Venezuela.  
toichakoy999@hotmail.com.

### **Resumen**

La idea consiste en establecer una mirada alternativa al fenómeno de la placa alada a partir de una relación de analogía con el cuerpo humano. De la mano de la intuición y en definitiva siguiendo los pasos de la investigación, se pretende deshilvanar la urdimbre-trama de ese complejo tejido cultural que significaría la placa alada en relación a lo corporal. Se plantea entonces la posibilidad de un espacio para conocer el universo de la placa alada, de detenerse en lo que se ha dicho, de proponer una lectura, de abordar con mirada multidimensional al cuerpo y su significación como fenómeno cultural.

**Palabras clave:** placa alada, cuerpo humano, intuición, analogía.

### **Abstract**

The idea is to establish an alternative view of the phenomenon of winged badge from a relationship of analogy with the human body. Hand in hand with intuition and ultimately the steps of the research, is to unravel the warp-weft of the complex cultural fabric that means the winged badge and the corporeal. This raises the possibility of a space to learn the world of winged badge, to dwell on what has been said, to propose a reading, of address a multidimensional view to the body and its significance as a cultural phenomenon.

**Keywords:** winged badge, human body, intuition, analogy.

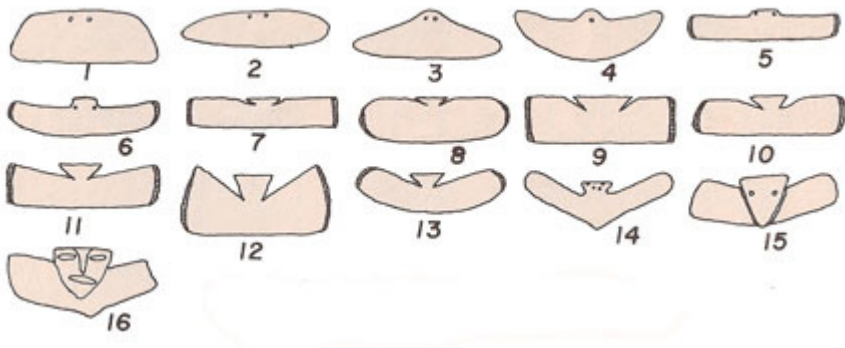
## Introducción

El universo conocido de la placa alada, en verdad, no es tan conocido como lo merece un objeto que ya en 1.878 contaba con sus primeras noticias publicadas por Adolf Ernst (1.987) director del entonces Museo Nacional de Caracas, quien la consideró una “pieza poderosa”. Y ha sido así, que propios y extraños, posteriores y primeros, hemos ido a través del tiempo y el espacio buscando señales propiciatorias... voluntarias o no, que señalen el camino de regreso al conocimiento de este objeto/sujeto arqueológico, etnológico, icónico, arquetípico; un ideo-artefacto que conserva claves de ese nuestro ayer indígena que se hace eternamente presente.

La placa alada consiste en una pieza calada y/o tallada en piedra y otros materiales que posee dos prolongaciones en forma de alas unidas por un cuerpo central, que por lo general conforma un triángulo invertido o “V” en cuyo centro y de manera equidistante y simétrica posee dos orificios (Imagen N°1). Existen piezas que no poseen los dos orificios centrales, por tanto se ha adoptado como característica general la existencia de la “V”.

A propósito de los enterramientos a los que tuvo acceso en la cordillera de Mérida y en tierras trujillanas la descripción de Vellard es concisa y exacta:

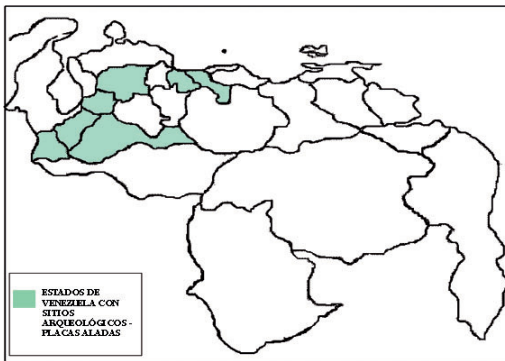
“...láminas de piedra muy delgadas, que tienen forma de un triángulo invertido munido de dos alas laterales.” (Vellard, 1.940:33)



**Imagen N° 1. Características formales de las placas aladas. Fuente: M.A. Perera. 1.979.**

Las piezas fueron trabajadas en diversos materiales, el más conocido ha sido una variedad de piedras verdes como la serpentina y la nefrita. En la mayoría de los casos, en el pasado y hasta el presente el término jade ha sido utilizado por los especialistas en tanto noción genérica que engloba los diversos tipos de piedras verdes en que fueron trabajadas las placas aladas. Se conoce asimismo piezas elaboradas en hueso, caracol, cerámica y de oro, esto dependiendo de los recursos materiales locales, del muy probable intercambio entre etnias de la región sin descontar el tráfico con el resto del continente.

El espectro geográfico con reportes-hallazgos de placas aladas y talleres de producción es amplio y complejo. En el país existen con preferencia en los estados andinos: Trujillo, Mérida y Táchira; en Lara, Aragua, la región de Valencia en el estado Carabobo, Barinas y Portuguesa, es decir, en las regiones occidental, centroccidental y central de Venezuela (Imagen N°2).



**Imagen N° 2. Mapa de Venezuela.  
Presencia placas aladas.2.007.**



**Imagen N°3. Mapa Sáenz-  
Lleras. Presencia placas aladas.(Sin  
fecha)**

En el resto del continente la pieza se encuentra en una franja geográfica que comprende en principio: Costa Rica, Panamá y el norte de Colombia (Imagen N°3). En este punto es importante resaltar la diferencia formal entre las placas de las diversas regiones y de las diversas etnias, en términos generales, por ejemplo, una pieza costarricense es notablemente naturalista respecto a la abstracción estilizada de una pieza tairona o de una venezolana.

La diversidad geográfica/cultural del universo de la placa alada es extensísima e implica relaciones orgánicas de muchas personas, de muchas etnias con esas piezas desde un sentido arquetípico común de lo alado. Remite además a posibles desarrollos locales/étnicos paralelos de esa idea-artefacto en diferentes lugares de la llamada Abya Yala, voz Kuna-Caribe (Panamá) que significa “continente en expansión” (R. Velásquez).

A propósito de su dimensión física e idea de lo formal el objeto presenta las más variadas medidas. Desde escasos centímetros hasta piezas de casi un (1) metro de ancho y a veces espesores de apenas milímetros. Esta peculiaridad del tamaño es necesario tenerla en cuenta y plantear un sentido amplio de su uso y función tradicionalmente asociado al ornamento ritual de pectorales y pendientes. Obviamente esas piezas tan grandes o tan pequeñas no serían para ser exclusivamente colgantes al pecho.

En tanto objeto arqueológico/etnológico la placa alada es de importancia fundamental. Ha sido considerado a lo largo del tiempo desde la II mitad del siglo XIX por diversos y numerosos investigadores –incluyéndome- el más interesante de la arqueología venezolana.

De manera somera y muy en síntesis éstas son las apreciaciones e ideas de algunos de los muchos estudiosos en torno al objeto y al fenómeno en sí:

En 1.878 Ernst (1.987) la consideró “regla o plegadora”, “instrumento musical”. Para G. Marcano (1.971) en 1.889, son “ornamentos al uso de las piezas metalúrgicas chibchas, de Panamá y las Antillas”, las pequeñas sin agujeros “¿amuletos o juguetes?”. Julio César Salas (1.997) cuenta que los indios llamaban a estas “águilas” chagualas y caricuríes, y plantea que serían las denominaciones etnográficas correctas. En 1.908 H. Giglioli (citado por Perera. 1.979.) presentó en el XVI Congreso de Americanistas “Di certi singolari pettorali in pietra ed in conchiglia precolombina della Venezuela, probabili affigi del dio Vampiro de gli antichi indigeni de’l America Centrale”, y propuso que se trataba de piezas con relación al culto maya del “dios vampiro Zotz’ “. En esa misma línea de pensamiento en 1.927 Alfredo Jahn (1.973) dijo que “...tienen la forma de dos

alas, en cuya unión descansa un triángulo, de suerte que parece un ave o un vampiro estilizado”.

Asimismo para J. Cruxent (1.962), son “... colgantes líticos en ala de murciélago”. Alfred Kidder II (1.944): en “Archaeology of Northwestern Venezuela” estados Trujillo y Mérida. Para señalar las piezas aladas utilizó el término *broad-winged ornaments* ideado por J. Mason. Luego de pasearse por todas las teorías y significaciones la consideró entre todos los objetos indígenas venezolanos el que más ha despertado la imaginación especulativa.

Vellard (1.940) asumió una interpretación diferente a los autores anteriores, él visualizó una posible evolución progresiva desde la forma más simple de la placa alada, hasta las estatuillas antropomorfas. Acosta Saignes (1.952), “...veneración del murciélago ... creencia en migración anual de los zamuros a los Andes”. Hermano Esteban Basilio (1.952), “...estilizaciones del dios murciélago”. Para Reichel Dolmatoff (1.955), “placas sonajeras”. J. Clarac (1.981,1.991), propone que la forma de la placa alada se asocia al águila, al zamuro y a las representaciones del moján; esto a partir de sus estudios etnográficos y etnológicos del imaginario campesino merideño y su contacto con los últimos descendientes de los llamados “indios de Lagunillas”.

Sin contar los detalles del resto del continente, esto ha sido parte de lo que se ha dicho y pensado en Venezuela a propósito de ese sistema de engranajes que abarca el aún incógnito fenómeno cultural de la placa alada.

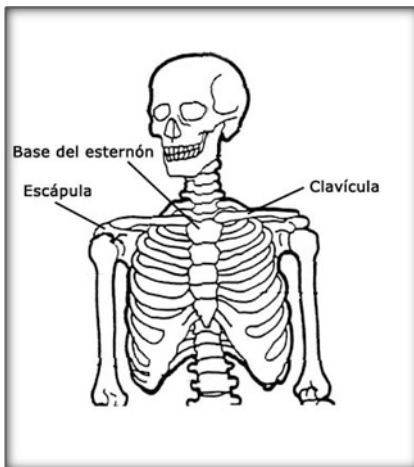
### **¿Por qué la placa alada y el cuerpo humano?**

Porque vi la placa alada en el cuerpo de un personaje cinematográfico. Así en una suerte de epifanía conocí la certeza del conocimiento intuitivo y quise seguirle los pasos. Mi fascinación por las placas aladas comenzó hace muchos años, pero se convirtió en posible sujeto de investigación cuando en las imágenes de *High Art* (1.998 dirigida por Lisa Cholodenko) observé la forma de la placa alada en la cintura escapular de la protagonista. Una y otra vez observé la imagen del video, luego, compartí lo visto con otras personas y confirmaron la semejanza que inicialmente había observado.

Esta experiencia inicial fue un chispazo: observar la imagen del video e instantáneamente conectarlo con el objeto arqueológico fue algo que no pensé ni dilucidé, simplemente vino a mi mente. Fue aprehensión espontánea sin auxilio de la razón.

La intuición es una actividad concedora, una visión directa e inmediata del objeto por parte del sujeto cognoscente, no un copiar o un representar sino un introducirse (intusire) en la cosa misma. Por intuición el sujeto no conoce una imagen de la cosa sino la cosa misma, la conoce, la reconoce. Esta relación no se nos presenta en el SABER cómo síntesis efectuada por el sujeto, no como construcción realizada por él, sino como estructura encontrada por él en el mismo objeto. En tal sentido y en torno al problema general de las placas aladas ofrezco una mirada inédita y complementaria, en donde intuiciones e investigaciones se concatenan en la idea o premisa de una posible relación de analogía formal y conceptual del diseño del objeto y una parte determinada del cuerpo humano: la cintura escapular.

La cintura escapular (imagen N°4) se encuentra en la parte superior del cuerpo y está conformada por la unión de las clavículas con el esternón, la escápula (de la que recibe su nombre u omoplato y los músculos esternocleidomastoideos de la base del cuello (Imagen N°5), es precisamente esa parte entre el tórax y el cuello que une la sección superior y la cabeza del cuerpo humano.

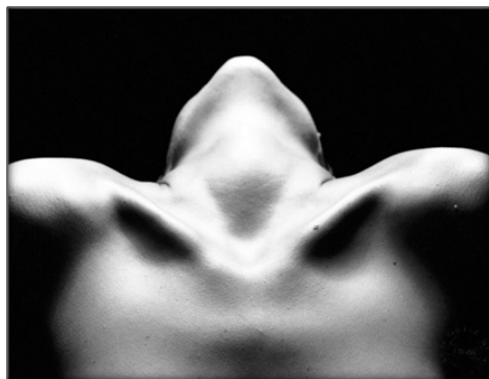


**Imagen N°4. Cintura escapular.**



**Imagen N° 5. Sistema muscular.**

La cintura escapular está asociada visualmente a la delgadez, ciertamente sólo es visible en cuerpos muy esbeltos; en la anatomía femenina es más notoria tanto por el efecto gravitatorio de las mamas (Imagen N°6), como por su tipo de respiración torácica que utiliza más los músculos del cuello; la respiración masculina es abdominal y de efectos visuales menos evidentes (Imagen N°7).



**Imagen N° 6. Torso femenino.**



**Imagen N°7. Torso masculino.**

La cintura escapular: cenit del pecho (lat. Pectus). Esta parte del cuerpo posee gran importancia, como resultado del conocimiento de usos sagrados y cotidianos... cuando hace frío lo primero que la persona se cubre es la parte superior del pecho. El pecho es recinto de lo sagrado, alberga el corazón y propongo que en su parte superior posee la forma de lo alado.

Se plantea por consiguiente, un estudio cognitivo que permita abordar una posible relación de abstracción/objetivación de la anatomía corporal y la creación de las placas aladas por parte de la población indígena original. Por tanto se incursiona en la representación del cuerpo, la enfermedad, la muerte, la vida, la salud, la energía vital, lo sagrado, lo alado, lo mítico y todo aspecto heurístico en tanto espacio para la analogía planteada. Indispensable es establecer vínculos con el presente etnográfico, el dato, la discusión y el discernimiento.

Nos interesa la comprensión del fenómeno más allá del fenómeno a partir de la referencia de la configuración total, lo cual otorga mayor importancia al estudio de las relaciones entre los fenómenos que al fenómeno en sí. Dentro de esta idea se pretende llegar a la construcción de un conocimiento concreto a partir de un conocimiento abstracto conformado por abstracciones elaboradas y que pueden derivarse de cualquier origen. De hecho, esta investigación comenzó de una abstracción a partir de una intuición, para luego convertirse en analogía, ser desconstruida y vuelta a recomponer en una totalidad orgánica. En tanto, se han definido ciertos resultados que evidencian el interesante sistema multidimensional de la placa alada y el cuerpo humano.

## **El cuerpo: Nuestro de cada día**

El cuerpo pura materialidad espiritualizada, asiento y eco del alma, de la conciencia, los sentidos y de toda una gama de causas y efectos de vida, tiempo y muerte. Al menos en esta dimensión de existencia habitamos un cuerpo que nos identifica, es más, somos un cuerpo, inseparable compañero de viaje, nuestro bien y responsabilidad.

El cuerpo del latín corpus es el primer mapa mental y el primer referente material al cual somos destinados a conocer y descifrar. Es el primer instrumento que el ser humano sobre la Tierra posee de manera legítima, por ello no extraña que las grandes creaciones originarias y posteriores lo remitan, tal como la danza, su arte primigenio, el arte primero.

El cuerpo se vive en tanto ideo-artefacto social, pero sobre todo, se vive en tanto marca indeleble de nuestra Humanidad, hijos (as) de Hombre en continuo movimiento y desarrollo evolutivo.

El cuerpo es el laboratorio de nuestras funciones humanas, siempre ha sido y será nuestro microcosmos más inmediato, es el centro antropocósmico por excelencia y su papel ha sido preponderante dentro del imaginario individual y colectivo de la humanidad a través de todos los tiempos /espacios. El ser humano siempre ha metaforizado a partir de su cuerpo, ha encontrado símiles de correspondencia con su entorno natural y cósmico: las piedras son huesos; el agua de mar, ríos, lagos y mares es sangre; la luna el diafragma; el calor solar es el calor de las entrañas.

El cuerpo es uno y múltiple a partir de arquetipos que se repiten y recrean a manera de improntas en la complejidad de las culturas del planeta. Alpha/omega, causa efecto, ying/yang, todo al final se reduce a la inmanencia de arquetipos con sus intersticios de espacio calculado entre un cuerpo y otro. En tal sentido, la imagen arquetípica de “ombligo de mundo” representa un lugar místico con determinadas geográficas, ese sentido de ser el centro de todos los centros “axis mundi”. El juego viene en doble sentido, cada quién satisface la pulsión de ubicarse en el cuerpo cósmico/colectivo a partir del cuerpo personal y viceversa. Cada civilización /cultura posee su “ombligo del mundo” y cada uno de nosotros, sin duda posee el suyo. Así, desde siempre y hasta el presente el cuerpo humano y sus partes son significantes y poseen designaciones fundamentales que celebran nuestra relación con el Todo.

Las investigaciones antro-po-etnológicas a partir del dato etnográfico reportan indistintamente un tratamiento especial respecto a todo lo que tenga que ver, oír y saber del cuerpo. La salud, la enfermedad, el cuerpo del Creador son sólo algunas de las instancias reservadas de modo privilegiado al conocimiento de lo corporal. La noción del cuerpo siempre se ha encontrado en los límites y dimensiones conceptuales de lo sagrado y lo profano. El cuerpo es un icono, el más antiguo, sus representaciones materiales son de alto contenido simbólico en tanto artefactos de magia y poder.

La representación del cuerpo en cada sociedad remite a tipos muy especiales de saberes, en los cuales se encuentra el ADN cultural que los hace ser lo que son: visiones multidimensionales y complementarias en este caleidoscopio de lo humano.

González Ñañez sobre el Cuerpo del Creador nos revela que en el pecho de Wamúdana hay cuatro partes fundamentales para los chamanes. La última parte se localiza Jwáipule u “ombligo de Kúwai”, de allí se saca el remedio para curar a los que comen crudo que se llama fiúkali.

“Fiukali. Esta enfermedad, que no es daño, consiste en comer carne cruda, por ejemplo carne, sangre de alguna presa o baba de pescado originando una especie de diarrea con sangre (es lo que antes llamaban antes ‘pujo’ o disentería). Este mal ocasiona la muerte. Yupinái-pé o ‘mal de encanto’. Consiste en dolores musculares y flechazos enviados por su dueño al umávali o encanto. Este mal lo adquieren los viajeros que o bien se meten con las figuras de los petroglifos sagrados o quienes no ayunan al pasar por su territorio”. (González Ñañez, 2.000:180-181)

Ronny Velásquez (2.003) señala que en los pueblos indígenas no puede obviarse la noción cosmogónica entre el cuerpo y la naturaleza. Un chamán curador asume y recorre el cuerpo como su propio medio ecológico, el cual conoce muy bien y encuentra los diversos orígenes de la enfermedad. El cuerpo es un microcosmos en el cual se produce una relación asombrosa entre los órganos del cuerpo y los diferentes elementos de la naturaleza.

En las sociedades tradicionales el cuerpo es un espacio sin escisión ni contradicción con respecto al medio, al otro, o al sí mismo, a través de una suerte de parentesco con la totalidad en el que el cuerpo es un lugar seguro y completo.

Ahora bien, la gran mayoría de las sociedades occidentales contemporáneas viven el cuerpo de manera diferente a sus homónimas tradicionales, basta observar la distancia intelectual que es objeto por el sujeto y la sociedad. Sí, el cuerpo es un objeto de poder, pero un poder de otro tipo, un poder individual y acorde a los adelantos tecnológicos. Con mucha frecuencia el cuerpo es ignorado, hasta que la naturaleza y la vida misma llevan a cabo su tarea de alerta más allá de la atención ambigua, de prisa y desalentada en esta era de lo digital.

Para Le Breton (2.003), el cuerpo moderno, el cuerpo occidental es de otro orden, allí impera la interrupción del sujeto con los otros, con el cosmos, con sí mismo, es tener un cuerpo más que ser un cuerpo. Es el lugar de la cesura, de la soberanía del ego, nuestra concepción actual del cuerpo está unida al aumento del individualismo, a la emergencia de un pensamiento racional positivo y laico sobre la naturaleza y al retroceso progresivo de las tradiciones populares locales, unido además a la historia de la medicina que encarna dentro de nuestras sociedades un modo de saber oficial sobre el cuerpo.

Las décadas finales del s. XX estuvieron saturadas por la gestación de un modelo tecnológico del cuerpo, de su salud y belleza, así hasta hoy, la medicina estética y sus derivados de la industria cosmética continúan con más fuerza alterando la percepción del cuerpo, una percepción en donde los cánones de lo natural y de la vanguardia tecnológica desvanecen sus límites.

Con todo y todo sería formidable aunar lo mejor de estas visiones de mundo y alcanzar un equilibrio que haga del cuerpo nuestro de cada día una experiencia orgánica de comunión y conocimiento.

### **El cuerpo de lo alado**

Sin duda, la noción de lo alado está asociada al mundo de lo sagrado, volar no es sólo el remontar del cuerpo por los aires, es además un estado de elevación y la metáfora por excelencia de la evolución espiritual. Para volar se necesitan alas, en tal sentido, y a propósito de la figura alada en el cuerpo existen ciertas pistas interesantes a explorar.

De la cintura escapular se desprenden los brazos, especie de alas humanas. Datos etnográficos revelan apreciaciones formidables:

**Josefina Chávez**, 47 años oriunda de Mene Grande, me dijo que en Maracaibo, estado Zulia la gente cuando tiene mal olor en las axilas dice: “Se me apichó la ala”. Valera, septiembre 2.005.

Al pasar un tiempo le pregunté a otra señora si había oído tal expresión y me respondió “¿me huele el ala?” ... “será mal olor en las axilas ya que las únicas alas que uno tiene es esto” y señaló las axilas y los brazos. **Malvina Montilla**. 39 años, oriunda de Carache. El Burro-El Paraíso. Estado Trujillo, noviembre 2.005.

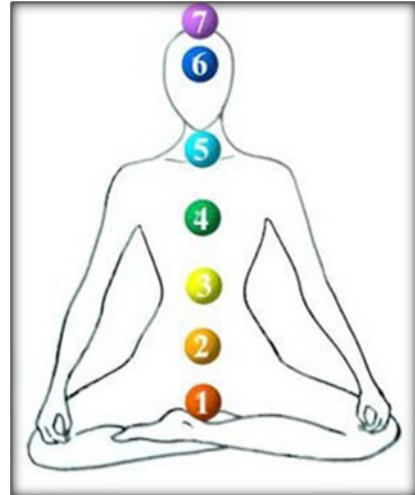
Tibon (1.981) señala que la raíz verbal indoeuropea \*ag -, que significa “mover los brazos en sentido rotatorio” viene del latín ala: antiguamente +aks-la, con el sentido primordial de “punto de articulación del ala y del brazo” y “axis” eje. Así el diminutivo axila propiamente alita, sobrevive con el valor semántico de sobaco.

De la cintura escapular, asimismo, se forma lo erguido de los hombros que es característica distintiva del Homo Sapiens Sapiens. El conjunto de los hombros y la parte superior del pecho ofrece en el mejor de los casos plena belleza sensual y particularmente es el sitio más adornado del cuerpo en gran cantidad de culturas alrededor del orbe.

La importancia de esta parte del cuerpo se encuentra registrada en diversas fuentes culturales de conocimiento. Su centro - localizado en la base del cuello con fibras nerviosas que van hacia el corazón, los pulmones y los vasos sanguíneos en los miembros superiores y cara- es el asiento entre otras acepciones de la importantísima glándula tiroides; asociada al quinto (5°) chakra de la tradición hindú; al “Centro de Decisiones” de la tradición indígena yaqui reportada por **Carlos Castaneda (1.999)**. Don Juan Matus a propósito del punto “V” o “Centro de Decisiones señala puntualmente que al momento cercano de nacer se produce cierto tipo de disturbio, y en ese momento, perdemos la capacidad de tomar decisiones, lo terrible es que pensamos que lo hacemos pero en realidad lo hacen las instituciones y nuestro entorno social los cuales han sido especialmente concebidos para tal fin (Imagen N°8).



**Imagen N 8. El punto “V”.**



**Imagen N° 9. Chakras alineados**

Esta es una zona energética de vasto poder, por tanto, su conexión se hace indistintamente necesaria a cualquier cultura. En este caso y dentro de la analogía planteada correspondería formalmente al característico triángulo invertido de la placa alada y /o viceversa.

La noción de cuerpo en tanto soporte cognitivo permite acercarnos al emblemático caso de la línea de chakras o vórtices de energía que se encuentra desde la base de la espina dorsal (perineo), atraviesa la columna vertebral, continua por la cabeza y corona en la coronilla hasta el infinito y más allá (Imagen N°9). Son siete pero hay muchos más, así lo registran diversas tradiciones sagradas como el Budismo Tibetano, los Vedas, la Medicina China Tradicional entre otras.

Cabe pensar que si bien otras culturas y etnias vieron la importancia de esta zona del cuerpo, es probable, que quienes hicieron las placas aladas también hayan estado al tanto de tanta importancia. Invisibles a la mirada común estos puntos de energía y esta parte del cuerpo fueron para los antiguos brujos y maestros materia de interés y estudio.

El cuerpo es en sí mismo un “axis mundi”, y como tal, siempre ha sido y es objeto de interpretaciones en la búsqueda y ubicación de las coordenadas que señalan la presencia de la sustancia inefable universal que lo habita. En ese intento de aprehender lo inasible se recrean metáforas en ideas/artefactos, metáforas materiales, de piedra, de hueso, de concha, tal vez, placas aladas.

## **Humano / Ave: El cuerpo Chamánico y su vuelo**

El referente natural más próximo a lo alado se encuentra en el reino animal y es el ave. El ser humano y el ave comparten el ser bípedos, ser erguidos al caminar y que sus miembros superiores terminan en extremidades que se ubican a los lados: alas y brazos en cada quién. En este caso las alas del ave son símbolos del arquetipo de lo alado, si bien suena a tautología, no lo es ya que lo alado está unida la idea del hombre/ave, del ser humano que vuela y vuela. Ser de naturaleza híbrida es decir antro-po-ornitomorfa, hibridez que está dada en la dimensión del arquetipo y de su apropiación a través de diversos códigos propiciatorios.

En el mundo chamánico universal esta noción está especialmente presente y posee una importancia esencial; M. Eliade (1.982) señala que según ciertas tradiciones el primer chamán es producto de la unión de un águila y una mujer. La filiación hombre/ave se legitima constantemente y se recrea por todo el planeta y sus conocimientos.

La simbología arquetípica del hombre /ave establece las diversas relaciones que plantean los objetos arqueológicos en tanto representaciones del cuerpo humano y de la figura del chamán. Es conocido que las aves son animales chamánicos, representan al chamán quién en su transformación y vuelo remonta las dimensiones cósmicas bien como transportador o como sanador de las almas. El chamán psicopomp conduce las almas de los difuntos hacia otros planos de existencia, de psyche “alma” y pompos “el que guía o conduce”.

De las alas arquetípicas aparece en diversas culturas la emblemática figura de ángel, ser de perfecta apariencia humana quien de sus hombros y espalda penden un par de alas, que le proporciona libertad de desplazamiento a través de la materia y la antimateria. Con sus diferencias es necesario establecer la similitud del ángel y el hombre /ave indígena de poder volar y remontar regiones insospechadas por la gente común. Paradójicamente en los primeros individuos adocotrados esta presencia mnemónica en el imaginario indígena del ser alado contribuyó a la asimilación de la representación del ángel cristiano.

En lo que respecta al área denominada macro-chibcha y que incluye lo que hoy es Venezuela, los investigadores señalan la existencia de piezas que responden a mitos ancestrales y a sistemas arquetípicos de lo alado. En la vecina Colombia las investigaciones del antropólogo Reichel-Dolmatoff (1.988) reportan entre otros datos la figura del chamán esquelético, el autor señala que el aspirante a iniciado era sometido a un proceso de alta disciplina que incluía prolongados ayunos y la ingesta de sustancias psicotrópicas para alcanzar la revelación e iluminación chamánica. Ese riguroso régimen iniciático conllevaba a que el individuo experimentara una delgadez extrema a tal punto de virtualmente convertirse en un amasijo de huesos confinado a su hamaca.

La figura del chamán esquelético se corresponde al proceso iniciático, que implica la reducción del cuerpo a un conjunto sacro de huesos. Esta imagen resulta reveladora ya que desde el principio de la presente investigación he observado que la figura alada en el cuerpo sólo se dibuja en las personas delgadas, y mientras más delgado se encuentra el individuo se observa mejor.

Otro de los detalles valiosos refiere que los iniciados practicaban una posición corporal que consiste estar en cuclillas con las piernas rodeadas por los brazos. Esta posición no es de descanso, antes bien, implica extremada tensión, concentración, además las piernas en el tórax implica un control en la respiración.

Uribe (2.004), remite a una postura conocida entre los indígenas como “de canasto” que consiste estar en cuclillas con los brazos rodeando las rodillas. El aprendiz de chamán debe adoptar esta postura para recibir las enseñanzas del maestro, construir y llenar con ellas su propio cuerpo canasto.

Esto habla además de la existencia de una estética chamánica, de la concepción del cuerpo en tanto soporte cognitivo, del sentido de vaciedad espiritual que debe ser llenado, de un cuenco para lo sagrado.



**Imagen N°10.**



**Imagen N° 11.**

Al realizar el ejercicio “de canasto” (imágenes 10 y 11) observé la manera dramática que se dibujan las alas en el pecho humano (acentuada contracción óseo-muscular).

En la complejidad del mundo chamánico hay ciertas pistas como esta de **Reichel –Dolmatoff (1.977)** citado por **E. Wagner** y referencia de **A. Groot**:

“En una publicación reciente (1.965), Richel-Dolmatoff suministra más información sobre el uso moderno de las placas. Los sacerdotes Cogi o Kogui de la Sierra nevada de Santa Marta, las usan colgando de los codos, en pares mientras bailan”. (**Wagner, 1.988:66**).

¿Uso moderno o ancestral? Sólo resta realizar trabajo de campo con los Kogui, es muy sugestiva esa imagen de las placas adosadas como alitas a las alas humanas que son los brazos.

La noción de pájaro sagrado ligada a la visión de mundo en los individuos de la Venezuela indígena es esbozada por **M. Acosta Saignes**:

“Los indios tenían pájaros sagrados y pájaros endemoniados... El silencioso dios-te-dé de las selvas es el pájaro sagrado de los Cuicas. La pavana es el pájaro del mal agüero. La lechuza, la guacharaca y el zamuro, eran portadores de maleficios... El paují era el dios de la majestad real o sea el origen dl poder de los caciques...” (**Acosta Saignes, 1.952:27**).

Un comentario aparte merece “el pájaro que no es pájaro” como denominan los Wiwa al murciélago. Este mamífero, el único alado, se encuentra inmerso en el imaginario colectivo continental indígena, por lo general, asociado al inframundo y al universo de la noche.

El glifo/palabra *Zotz'* – murciélago en Maya- además de su acepción de dios, designa al cuarto mes de su calendario, es insignia de jerarquía/autoridad y comprende un ritual real conocido como “4 murciélago” además de otros significados y asociaciones.

Esta complejidad semántica es muestra de la importancia de la representación del murciélago en la cosmovisión indígena mesoamericana, también presente en los indígenas Arawacos quienes ocuparon las Islas Antillas –antes que los Caribes- y en donde particularmente el murciélago es el mamífero más común de la región.

Dentro de este contexto cabe destacar que en los andes venezolanos no existen murciélagos, pero sí existieron cóndores, existen zamuros y sobreviven algunas águilas en las altas montañas. Esto es a propósito de la idea por mucho tiempo manejada y publicada hasta la saciedad en la literatura arqueológica/antropológica venezolana, propuesta por primera vez por **H. Giglioli** en el año 1.910, que rezaba que nuestras placas aladas eran producto de la veneración al dios murciélago.

En este punto cabe la existencia de desarrollos locales paralelos con sus connotaciones étnicas y matices propios a partir de un mismo fenómeno cultural -placa alada-. Hablamos de una extensísima zona geográfica y cultural que comprende la llamada región macro-chibcha, un área arqueológica internacional que conforman áreas de Colombia, Costa Rica Venezuela y Panamá.

A esta observación se suman las investigaciones de **J. Vellard (1.940)** y **J. Clarac (1.991)** quienes claramente asocian la placa alada con la figurina del moján, pieza cerámica o lítica antropomorfa típica de los andes venezolanos.

En los 1.940' cuando los investigadores venezolanos hablaban de “alas de murciélago”, J.Vellard (discípulo de Paul Rivet) quien realizó excavaciones en los estados Trujillo y Mérida apostó por una idea diferente. Él planteó que las placas aladas correspondían a la representación de cierta estilización formal del cuerpo humano, apreció una similitud entre la placa alada y las figurinas antropomorfas basada en la simplicidad y evolución de sus formas. Ambas serían representaciones del cuerpo humano una de manera estilizada naturalista y la otras de manera de manera estilizada y abstracta.

“El hecho más importante es la transformación gradual, la estilización progresiva de la silueta humana desde las figurillas antropomorfas hasta las placas más sencillas que nos exhiben las sepulturas venezolanas entre su material lítico.”  
**(Vellard, 1.940:37)**

Por su parte, **J. Clarac (1.991)** realizó una deconstrucción formal de la figura del moján comúnmente conocido como “tatuy” (Imágenes 12 y 13). Señala que es notable el parecido del la parte superior del objeto antropomórfico (brazos y cabeza) así como la parte central-superior (brazos y vientre) con las placas aladas. La autora observa una estilización que da mayor énfasis a los brazos convertidos en alas, lo que mueve a pensar en la carga simbólica que podemos asociar a dicha estilización tan frecuente en las antiguas sociedades del occidente de Venezuela. (Imagen N°14).

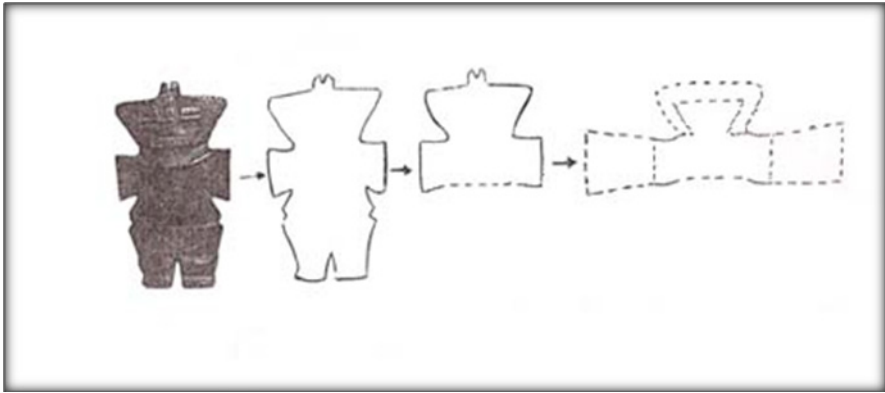
Estos puntos de vista son interesantes antecedentes en la línea de investigación que nos ocupa. Esta complementariedad de criterios son coordenadas de un mismo mapa cognitivo, el más inmediato: el cuerpo; y en este caso el cuerpo alado del hombre/ave, el que vuela y sigue volando con libre libertad antropocósmica.



**Imagen N° 12. Figura antropomorfa - Lítica. Jajó. Trujillo. A. Tulene. 1.979.**



**Imagen N° 13. Figura Antropomorfa-ósea. Jajó. Trujillo. A. Tulene. 1979.**



**Imagen N° 14. Diseción de un mojan. J. Clarac. 1991.**

## **6- Al cierre del círculo y más allá de lo obvio**

Una vez ya expuestas y analizadas parte de las investigaciones e intuiciones que han guiado la presente propuesta, resta establecer esa inquietud que aparece más allá de lo obvio y que refiere estudiar y escudriñar un objeto que perteneció al “otro” y entrar en su mundo. Ha sido menester ejecutar un salto que permita honestamente entrar a ese mundo desde sus coordenadas y convertir ese “otro” en un “nosotros”. Sin ese esfuerzo el conocimiento sería apenas aséptico. La idea no es explicar el fenómeno desde esta orilla de la playa desde mi mirada, sino entrar a las profundidades oceánicas del “otro” sin más salvavidas conceptual que la fluidez volitiva que otorga la amplitud mental. Esta disposición de ánimo evita o al menos alerta ante lo que G. Bateson (1976) denominó “error epistemológico”, el cual consiste en un una suerte de cortocircuito que ocurre en el proceso cognitivo y que indefectiblemente conlleva al error de la verdadera percepción del fenómeno. Y lo peor ocurre cuando el error es repetido “ad infinitum” y se convierte en lo adecuado y adoptado por la mayoría como una verdad aceptada. Proponemos que el otro es mucho más que aquel que está más allá de mi piel cultural. El otro no es el otro, sin remedio es un nosotros. Un nosotros en la medida que se ve la existencia en la unidad diversa, cual hilos en el entramado de un gran tapiz cósmico. El estar en contacto con el “otro” es implicarnos en una suerte de complicidad existencial que de las diferencias hace complementarios.

Lo interesante de todo esto, es que se trata de un fenómeno complejo y en este artículo así como en mi investigación que lo precede, apenas se tocan puntas de iceberg. Así, en este ejercicio de analogía la placa alada y el cuerpo humano son metáforas semánticas y todas las premisas son complementarias en un extenso campo de acción real y simbólica.

(Artículo terminado el 23-08-2011, solicitado y aprobado para su publicación en julio 2012)

### **Bibliohemerografía**

ACOSTA SAIGNES, Miguel. 1.952. El Área Cultural Prehispánica de los Andes Venezolanos. Separata de "Archivos Venezolanos de Folklore". Año 1. N° 1. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Central de Venezuela. Enero-junio. Caracas.

BASILIO, Esteban Hno. 1959. Cerámica de Camay. Distrito Torres. Edo. Lara. Imprimatur. La Salle- Los Dos Caminos. Caracas.  
1.984. Cerámica de Camay desconocido. Parte III . Editora Boscán C.A. Barquisimeto. Venezuela.

BATESON, Gregory. 1976. Pasos hacia una Ecología de la Mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre. Ediciones Carlos Lohlé. Buenos Aires. Argentina.

BENSON, Elizabeth P. 1.988. The Maya and the Bat. Institute of Andean Studies. En Latin American Indian Literatures Journal. A Review of American Texts and Studies . Vol . 4. N°2. Fall. Geneva College. Beaver Falls. United States of America.

CASTANEDA, Carlos. 1.999. Pases Mágicos. La sabiduría práctica de los chamanes del antiguo México: La TENSEGRIDAD. Editorial Atlántida. Buenos Aires Argentina.

CHACÓN, Alexandra. 2.007. PLACAS ALADAS. Intuiciones e Investigaciones: del cuerpo y lo alado. Trabajo de Grado para optar al título de Magíster Scientiae en Etnología. Mención Etnohistoria. Tutora: Dra. Jacqueline Clarac de Briceño. Centro de Investigaciones Etnológicas. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de Los Andes. Mérida. Venezuela.

CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline. 1.981. Dioses en Exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida. Fundarte. Colección Rescate N° 2. Caracas. Venezuela.

1.991. Reflexiones Etnológicas acerca de la placa alada de la arqueología venezolana. En Boletín Antropológico. Centro de Investigaciones. Museo Arqueológico Universidad de Los Andes. Enero-febrero. N° 21. Mérida. Venezuela.

CRUXENT, J. M. e Irving ROUSE. 1.963. Arqueología Cronológica de Venezuela Vol. I. Unión Panamericana. Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos. Washington D.C - USA.

CRUXENT, J. M. 1.961. Arqueología en Venezuela. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) de la versión original en inglés traducida por Erika Wagner, publicada por YALE UNIVERSITY PRESS, New Haven y Londres.

ELIADE, Mircea. 1.975. Le Yoga. Immortalité et liberté. Editions Payot. Saint Germain. Paris – France.

ELIADE, Mircea. 1.982. El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. Fondo de Cultura Económica. México D.F. México.

ERNST, Adolfo. 1.987. Obras Completas. ANTROPOLOGÍA. Tomo VI. Compilación: Blas Bruni Celli. Ediciones de la Presidencia de la República. Caracas. Venezuela.

FEBRES CORDERO, Tulio. 1.920. DÉCADAS de la HISTORIA DE MÉRIDA. Tomo Primero. Tipografía “El Lápiz”. Mérida. Venezuela.

FERNÁNDEZ ESQUIVEL, Patricia. (Sin año). Símbolos de prestigio y expresiones de rango en la Costa Rica prehispánica. En Oro y Jade. Emblemas de Poder en Costa Rica. Museo del Oro. Banco Central de Costa Rica. Museo Nacional de Costa Rica.

FONSECA, Amílcar. 1.955. Orígenes Trujillanos. Tipografía Garrido. C.A. Caracas. Venezuela.

GIGLIOLI, E.H. 1.910. “Di certi singolari pettorali in pietra ed in conchiglia precolombiani della Venezuela, probabili affigi del dio Vampiro de gli antichi indigeni dell’ América Centrale”. XVI Congreso Internacional de Americanistas.

Bibliografía reseñada en: Arqueología y Arqueometría de las placas líticas aladas del Occidente de Venezuela. Autor: Miguel Ángel Perera.1.979

GONZÁLEZ ÑAÑEZ, Omar. 2.004. El cuerpo del creador. Representaciones míticas del cuerpo y la enfermedad en el mundo de los orígenes arawakos del noroeste amazónico. En la Ciencia. Boletín Multidisciplinario 14. Fundación CENAMEC. Caracas. Venezuela.

JAHN, Alfredo. 1.973. Los aborígenes del Occidente de Venezuela II. Monte Avila Editores. Caracas. Venezuela.

JUNG, Carl Gustav. 1.990. Formaciones de lo inconsciente. Paidós. Biblioteca de psicología profunda.Barcelona. España.

KIDDER II, A. 1.944. “Archaeology of Northwestern Venezuela”. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Published by the Museum. V. XXVI. Cambridge - Massachusetts. U.S.A.

LE BRETON, David. 2003. Anthropologie du corps et modernité. Quadrige / Puf. París. France.

LOSKY, Nikolai. 1.994. La Intuición Sensorial, Intelectual y Mística. Consejo de Publicaciones - ULA. Kari’ña Editores. Mérida. Venezuela.

MARCANO, Gaspar. 1.971. Etnografía Precolombina de Venezuela. 1ª. edición en español. Instituto de Antropología e Historia. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

PERERA, Miguel Ángel. 1.979. Arqueología y Arqueometría de las placas líticas aladas del occidente de Venezuela. Universidad Central de Venezuela. División de Publicaciones. Caracas.

REICHEL DOLMATOFF, Gerardo. Orfebrería y Chamanismo, un estudio iconográfico del Museo del Oro. Edición original: Medellín, Editorial Colina; Compañía Litográfica Nacional, 1.988. Publicación digital: Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República. Consulta: marzo 2.003.

Disponible en:

<http://www.lablaa.org/blaavirtual/arqueologia/orfebre/indice.htm>

SÁENZ SAMPER, Juanita y Roberto LLERAS PÉREZ. (Sin año). Las relaciones Prehispánicas entre los Territorios de Costa Rica y Colombia. En ORO Y JADE. Emblemas de Poder en Costa Rica. Museo del Oro. MUSEOS. Banco Central de Costa Rica. Museo Nacional de Costa Rica.

SALAS, Julio César. 1.997. Etnografía de Venezuela. (Estados Mérida, Trujillo y Táchira) Los Aborígenes de la Cordillera de los Andes. Ediciones del Rectorado. Universidad de Los Andes. Mérida. Venezuela.

SANOJA, Mario e Iraida VARGAS.1.992. Antiguas Formaciones y Modos de Producción Venezolanos. Monte Ávila Editores. Caracas.

TIBON, Gutierre. 1.981. El ombligo como centro cósmico. Una contribución a la historia de las religiones. Fondo de Cultura Económica. México. D.F. México.

TULENE A. Alfredo. 1.979. Tierras Trujillanas. Editorial Multicolor. Valera. Venezuela.

URIBE, María Alicia. Desde la mirada del arqueólogo – curador .La construcción de los guiones de la región del Cauca Medio y el Vuelo Chamánico para el Museo del Oro. Edición original: Bogotá, N° 52, Boletín del Museo del Oro. Banco de la República, 2.004. Consulta: noviembre 2.006. Disponible en:  
<http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletín>

VARGAS ARENAS, Iraida. 1.969. La Fase San Jerónimo. Investigaciones Arqueológicas en el Alto Chama. Talleres del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela. Caracas.

VELLARD, Jean. 1.940. “Arqueología de la región occidental de Venezuela”. Humanidades. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata. Buenos Aires. Argentina.

VELÁSQUEZ, Ronny. 2.003. Estética Aborígen. FUNDARTE. Alcaldía de Caracas. Caracas.

WAGNER, Erika.1.988. La Prehistoria y Etnohistoria del Área de Carache en el Occidente Venezolano. Universidad de los Andes. Ediciones del Rectorado. Colección Bicentenario. Mérida. Venezuela.

ZOLLA, Elemire. 1.983. Los arquetipos. Monte Ávila Editores. Colección Estudios. Caracas.

## **LOS PATRONES DE ASENTAMIENTO: UNA HERRAMIENTA METODOLÓGICA PARA LA RECONSTRUCCIÓN DEL PASADO**

**Mauricio Prieto Rodríguez**

Antropólogo  
Universidad Central de Venezuela  
mauricioaprieto@gmail.com

### **Resumen**

El presente trabajo –de naturaleza teórico-conceptual– busca ahondar y dar a conocer el intenso debate suscitado en el claustro académico (nacional e internacional) en torno al concepto patrones de asentamiento desde su introducción en la disciplina antropológica a mediados del pasado siglo. Más que una mera revisión del concepto, se busca demostrar la idoneidad de esta herramienta, nivel de abstracción y constructo teórico al momento de emprender investigaciones que pretendan abordar adecuadamente –desde una perspectiva arqueológica–, procesos sociales de cualquier índole en su dinámica histórica, presentándose la misma como una clara e imprescindible herramienta para la reconstrucción de los modos de vida del pasado, y a su vez, como un estratégico punto de partida a la hora de interpretar las culturas arqueológicas y el escenario sobre el cual yacen.

**Palabras claves:** ecología cultural, patrón de asentamiento, sistemas de asentamiento, paisaje.

## **SETTLING PATTERNS: A METHODOLOGICAL TOOL FOR RECONSTRUCTING THE PAST**

### **Abstract**

This purpose of this work –theoretical and conceptual in nature– is to examine in depth and report on the intense debate taking place in academic circles (both domestic and international) regarding the concept of settling patterns since its introduction in Anthropology in the middle of the twentieth century. More than a simple review of the concept in itself, we seek to prove the suitability of this tool, its level of abstraction and theoretical construct when undertaking research aiming to properly approach –from an archaeological standpoint– social processes of any kind in their historic dynamic, since this tool presents itself as a

clear and essential tool for reconstructing the ways of life of the past and, also, as a strategic starting point when interpreting archaeological cultures and the place where they are located.

**Keywords:** cultural ecology, settling pattern, settling systems, landscape.

## **1. Patrones de asentamiento: rescatando más que un concepto.**

El concepto de patrón de asentamiento, formulado por Gordon Willey en el Proyecto del Valle de Virú (1953), se ha vuelto imprescindible en el proceso de reconstrucción de los modos de vida del pasado y ha sido presentado como un punto de partida estratégico y obligatorio al momento de interpretar las culturas arqueológicas (Trigger, 1968), particularmente en lo referente a la apropiación y uso del espacio. Hurgando un poco en la historia de nuestra disciplina se ha mencionado una primera utilización de este término por parte de Kossinna en 1911 (Trigger, 1972: 109), sin embargo, la comunidad científica nunca ha dudado en reconocer a Willey y sus trabajos pioneros en la costa norte peruana (Willey, 1953), como el primer estudio real y sistemático en el que se emplea esta herramienta y constructo teórico.

Es importante destacar que si bien los trabajos de Willey son los que dan inicio y posterior popularización del uso del concepto, la primera idea de un estudio de este tipo –según el propio Willey– se debe al genio de su maestro y compañero de faena, el doctor Julian Steward, quien, en 1945, cuando estaba planeando la investigación en aquel valle con su discípulo, le sugirió que realizase estudios sobre tales patrones de asentamiento perceptibles “como una base para la interpretación de los aspectos no materiales y organizativos de las sociedades prehistóricas, a través de un estudio de habitación y tipos de asentamiento” (Willey, 1953: XVIII).

Luego de su primera aplicación, estudios de esta naturaleza fueron rápidamente aceptados por las corrientes más vanguardistas de nuestra disciplina –y sin mayor dilación– “introducidos como una herramienta fundamental para el trabajo arqueológico” (Salazar, 2008: 246), manteniéndose así hasta el día de hoy, donde es aplicada dentro de las corrientes de pensamiento y los marcos explicativos más diversos de nuestra disciplina, por constituirse principalmente en la “base primordial de cualquier investigación integral que intente abordar desde una perspectiva arqueológica procesos sociales de cualquier tipo en su dinámica histórica” (Ibíd.: 247).

Pese a la importancia que reviste este tipo de análisis en nuestro campo, nos encontraremos con que los sectores más tradicionalistas del área le han prestado poca atención, quizás por estar excesiva o exclusivamente interesados en problemas de carácter histórico (cronologías), o de tipo estilístico (tipologías). A este respecto –y para el claustro académico latinoamericano y caribeño–, hay quienes señalan que este particular enfoque es clara consecuencia de las perspectivas teóricas arqueológicas o escuelas de pensamiento dominantes en nuestra área, corrientes que indudablemente...derivan en gran medida de la antropología y el evolucionismo social norteamericano lo cual conduciría a una disciplina centrada en la cultura material de las sociedades indígenas como reflejo de adaptaciones medioambientales dejando de lado frecuentemente la agencia social humana como hilo conductor de los procesos socioculturales. (Díaz Pardo, 2007: 162).

En efecto –como cabría de esperar con la cristalización de la disciplina–, el primer enfoque normativo fue sustituido por nuevas tendencias de línea ecológico-cultural, materialista-histórica, sistémica, estructuralista, entre otras, cuyas interpretaciones, cada una a su manera, procuraban indagar en los factores sociales subyacentes que explicaban las conductas de apropiación y uso del espacio.

Anteriormente se había sentado (Prieto Rodríguez, 2012: 59) que en nuestro país el uso del concepto-herramienta patrones de asentamiento bajo esas distintas corrientes se puede observar en no pocos trabajos de data tardía. Principalmente, esto se hace visible al dar inicio la década de los ochenta del pasado siglo, no obstante –casi por unanimidad–, en los mismos se abordan estrategias de asentamiento para el período prehispánico, mientras que los del tipo etnográfico o de antropología histórica –donde es más común la utilización del concepto– se orientaron en sociedades indígenas tradicionales y no en la posible situación de comunidades poscontacto y de introducción artificial (por ejemplo negro-venezolanas) como las que se abordaron en nuestro caso y a lo largo de la investigación anteriormente citada.

En este mismo orden de ideas –pero esta vez fuera del ámbito venezolano–, podemos destacar similar fenomenología, es decir, buena parte de las más recientes experiencias investigativas aluden a los patrones y estrategias de asentamiento propios de grupos prehispánicos, fundamentalmente a los de las llamadas “culturas clásicas”, cuyo estudio tempranamente despertó supremo interés en el ámbito académico internacional y regional.

Ésta marcada tendencia al estudio de la espacialidad en las sociedades precontacto ha levantado en algunos círculos académicos fundadas críticas –a las que nos suscribimos– que señalan que, en arqueología americanista, y en lo que concierne a patrones y estrategias de asentamiento, ...el énfasis se ha limitado a analizar procesos prehispánicos adaptativos a condiciones cambiantes del medio ambiente dejando de manera tacita fuera de foco la discusión de las consecuencias sociales y culturales de la conquista y la colonia y su impacto en el tejido social que surgiría a finales del siglo XVI (Díaz Pardo, 2007: 160).

Volviendo nuevamente al tema de rigor, cabria destacar que desde un principio se definió al patrón de asentamiento como la forma en que la gente se distribuye y apropia del entorno geográfico en el cual desarrollan su accionar en un determinado momento histórico, siendo el objetivo principal de dicha apropiación, el asegurar la subsistencia del grupo y así cumplir sus funciones sociales (Chang, 1962: 29-32); este tipo de estudio se centra en los factores que motorizan esta perceptible distribución espacial implementada por una población humana en una región dada, buscando así analizar los factores responsables de la misma (Sanders, 1967: 53). En otras palabras, el estudio de los patrones de asentamiento, está concebido como una herramienta crucial y útil para aproximarnos a los ambientes culturales (el paisaje) contenidos en el espacio físico (Willey, 1956: 1).

No se puede olvidar que todo asentamiento es “un sitio arqueológico perceptible, una unidad de espacio, la cual fue caracterizada durante algún periodo de tiempo, definible culturalmente por la presencia de una o más viviendas u otras estructuras” (Sears, 1956: 45), por ende, la información que se desprende del análisis de los patrones de asentamiento, proporcionan al investigador una clave sustancial para la reconstrucción de los sistemas ecológicos, culturales y sociales imperantes en un determinado momento y lugar (Willey, 1973: 270), visión sistémica o de interrelaciones que alude a las distintas asociaciones espaciales perceptibles a partir del estudio de las estructuras y de otros elementos materiales de carácter arqueológico. Pero además, con variables ambientales que aún se mantienen en los paraderos estudiados, o que dejaron huella en su paisaje, y con conductas que forman parte de comunidades actuales y que guardan algún vínculo histórico con las antiguas sociedades estudiadas. Ciertamente –y parafraseando a Binford–, los yacimientos excavados son el pan y la sal del arqueólogo pero es el paisaje y no el yacimiento el escenario para todo un grupo (Binford, 1983: 109).

Por otro lado, y destacándose por sobre otros elementos perceptibles considerados en el estudio de los patrones de asentamiento, tenemos a las llamadas unidades domésticas, cuya instalación y disposición con respecto a otras construcciones propias de la vida comunitaria y su ubicación en el paisaje geográfico, refleja excepcionalmente, el ambiente natural y nivel tecnológico sobre el que operaron los constructores (Willey, 1953: 1), entiéndase aquí, que al ser esta "...la fundamental unidad de asentamiento" (Ashmore, 1981: 47), en la misma se ubiquen:

... la mayor parte de los conceptos, de las precisiones artísticas, así como de las realidades y necesidades de todo un pueblo, junto con la mayor parte de aquellos conceptos a menudo inmateriales que, en cierta forma, completa la idea de patrón de asentamiento (Gussinyer i Alfonso, 1991: 206).

Se ha señalado que el aspecto arquitectónico en el cual se puede expresar las unidades domésticas dentro del patrón de asentamiento (cuando es reconocible la expresión), no puede, ni debe ser tomado a menos, puesto que a la par de reflejar la complejidad tecnológica del momento, en oportunidades proporciona indicios acerca de la complejidad social: aludiendo a los diferentes estamentos sociales, además nos da inequívocas señales "...de la densidad de población, de sus deseos y anhelos, de su manera de asentarse, de su manera de convivir, ya sea de manera compacta o dispersa" (Gussinyer i Alfonso, 1991: 206), hecho que se pueden reflejar por las tipologías y técnicas constructivas. Sin este tipo de estudio, se dificultaría cualquier aproximación a las dinámicas internas de un patrón de asentamiento, y al hablar de estudio, no queremos referirnos a consideraciones eminentemente arquitectónicas-descriptivas, sino de las relaciones que guarda una determinada estructura en relación con otras, su agrupamiento, su distribución en la topografía local, sus vínculos con los centros poblados más cercanos, sus materiales constructivos, su diseño, el número de sus componentes, su función, siendo lo más importante –de ser posible–, el entramado de significaciones dado por sus constructores a estas estructuras.

Considerando ese entramado social y simbólico en el que participa activamente la arquitectura, y de acuerdo a los postulados de Trigger (1967 y 1968), si el asentamiento constituye un sitio arquitectónico que exhibe estructuras de dicha naturaleza, es posible establecer tres niveles de análisis complementarios. Estas unidades de análisis tienen sus propios indicadores arqueológicos y características que nos permiten (una vez analizadas en conjunto), dilucidar y aproximarnos a mucho más que a los patrones de asentamiento comunes a un determinado grupo en un determinado lugar y momento histórico, pues –en efecto–, estos

patrones no son sino la expresión arqueológica tangible de un grupo de lugares culturalmente significantes, donde cada individuo del grupo ocupa una posición específica dentro del orden creado sobre una distribución coherente (Rey, 2003: 19).

Visto esto, en el primer nivel se conciben las estructuras individuales (unidades domésticas), como indicadores de la organización familiar, la especialización productiva y la variación de la organización social. El espacio doméstico “reproduce el sistema de poder y es producto de una serie de mecanismos de representación” (Boado, 1999: 2). Una segunda vertiente (la unidad comunal) analiza la disposición de dichas estructuras y su relación con las áreas de actividad en la comunidad, estas últimas entendidas como aquellos “lugares o superficies donde tienen lugar actividades: tecnológicas, sociales, [económicas] o rituales” (Binford, 1988: 158), de este análisis es posible inferir rasgos tales como: la organización de los linajes, clases sociales o las distinciones por jerarquía, así como la adaptación de la comunidad a su entorno natural y cultural. Por último, en un tercer y más profundo nivel abstractivo (la unidad regional), es posible abordar la distribución de los asentamientos o comunidades en el paisaje (el gran paisaje), lo que indicaría la organización sociopolítica y el entramado cultural del grupo en cuestión. (Trigger 1967: 151, 1968: 55 y 74), lo que nos permitiría aproximarnos a su situación dentro de una red de relaciones de carácter económico, social y político, así como sus vínculos con otras sociedades.

Definido los patrones de asentamientos como el modo en que el ser humano se dispuso a sí mismo en el paisaje en el cual vivió y a su vez creó, su correcto abordaje consta de un profundo análisis sistemático del área en la cual “se determinaba la posición espacial y cronológica y los atributos principales de los sitios arqueológicos con el fin de interpretar a las culturas arqueológicas en su dimensión dinámica y funcional” (Salazar, 2008: 248). Éste –palabras más, palabras menos– era el aspecto principal de la propuesta esbozada e implementada por Willey sesenta años atrás, en razón de que las estrategias de asentamiento están directamente determinadas por necesidades culturales ampliamente conservadas, por ende, su estudio nos ofrece un punto de partida estratégico e inestimable para la interpretación funcional de las culturas arqueológicas.

Willey no se equivocó al plantear en la introducción de su obra (1953) que en la espacialidad se pueden interpretar y analizar aspectos no materiales y organizativos de las sociedades, dando de esta forma lectura a la totalidad de variables sociales, sin reducirlas a determinismos que reproducen la dicotomía entre naturaleza y cultura propia de la modernidad. No obstante, como recuerda

Rey (2003), el concepto patrón de asentamiento, con el paso del tiempo ha experimentado cierta evolución, principalmente a raíz de críticas planteadas desde perspectivas más culturalistas (escuelas post procesuales) que niegan la existencia de un espacio general u homogéneo, y que más bien sugieren “la convivencia de espacios particulares, que como construcciones sociales, son producto de la acción humana, siendo sujetos de cambio y reproducción, pues son objeto de la praxis diaria de los individuos y grupos” (Tilley, en: Rey, 2003: 18).

Por lo anteriormente planteado, el estudio de los patrones de asentamiento dentro de nuestra disciplina, viene a constituirse para muchos en la actualidad como “la base primordial de cualquier investigación integral que intente abordar desde una perspectiva arqueológica procesos sociales de cualquier tipo en su dinámica histórica” (Salazar, 2008: 247). Gracias a la aplicación de este concepto, estaremos en capacidad de ahondar en nuestros conocimientos a propósito de la compleja organización de las sociedades humanas en un determinado momento histórico y paisaje sociocultural (este perceptible y con expresión espacial). De la misma manera, esta herramienta y profundo nivel de abstracción, nos permite aproximarnos a la peculiar forma en la que los grupos humanos interactúan, ven, piensan, viven, construyen, desconstruyen e interactúan en los paisajes culturales por ellos creados y habitados –que sin descanso– se encuentran en constante proceso de transformación, y es que más allá de existir patrones y recurrencias en el tiempo y el espacio, el uso y concepción del mismo varía según la cosmovisión, intereses y motivaciones de los conglomerados que ahí hacen vida, sin importar en mayor medida, su papel dentro del orden jerárquico establecido.

## **2. A propósito del paisaje**

La amplia variabilidad en la utilización de la voz paisaje como sinónimo de “medio ambiente” o “espacio geográfico”, ha sido, en la práctica arqueológica, cada vez más común y vagamente empleada, y es que paisaje, aparentemente, se ha convertido en una palabra cliché que todos usamos en multiplicidad de contextos sin acordar su verdadero alcance y naturaleza, hasta el punto en que la misma a perdido su fuerza o novedad pretendida, por ende no ha de extrañar que algunos estudiosos se cuestionan si la palabra conserva a la fecha un significado pertinente para la práctica arqueológica (Anschuetz, Wilshusen y Schieck, 2001: 158-160; Boado, 1999: 5-6), e infieren, que quizás debido “a la espera de un concepto único de paisaje, los investigadores hayan desarrollado esta imprecisión terminológica y esta multiplicidad de enfoques como resultado de la falta de una base teórica clara” (Anschuetz, Wilshusen y Schieck, 2001: 158).

A nuestros efectos, tomaremos como válidos los postulados de Cosgrove (1985: 13), quien señalaría: “paisaje significa mundo exterior mediatizado por la experiencia subjetiva del hombre”, a lo que años más tarde, Ashmore y Knapp (1999: 20), agregarían que al ser el paisaje mediador entre la naturaleza y la cultura, este era parte integral del habitus y no sólo es hábitat, y es que no podemos subestimar ni desconocer que las “comunidades transforman los espacios físicos en lugares llenos de contenidos mediante sus actividades diarias, sus creencias y sus sistemas de valores” (Anschuetz, Wilshusen y Schieck, 2001: 161), es decir, el paisaje se define más por lo que en éste se hace que por lo que es, y éste es producto de “construcciones dinámicas en los que cada comunidad y cada generación impone su propio mapa cognitivo de un mundo, antropogénico e interconectado, de morfología, planificación y significado coherente” (ídem). En otras palabras, el espacio puede ser concebido como un “producto socio-cultural creado por la objetivación, sobre el medio y en términos espaciales, de la acción social tanto de carácter material como imaginario” (Boado, 1999: 5), y por ende, no es errado decir que “cualquier paisaje representado, al ser también un sistema de significados, posee un carácter ideológico” (Delgado Roza, 2010: 29).

Visto con este nivel de abstracción, nos encontraremos con un viejo pero vigente postulado, el cual señalaría que todo paisaje es inevitablemente creado... por un grupo cultural, a partir de un paisaje natural. La cultura es el agente, el área natural el medio, y el paisaje cultural el resultado. Bajo la influencia de una cultura dada, que cambia ella misma con el tiempo, el paisaje sufre un desarrollo, atraviesa fases y probablemente alcanza, por último, el fin de su ciclo de desarrollo. Con la introducción de una cultura diferente –es decir, ajena– se produce un rejuvenecimiento del paisaje, o uno nuevo que se sobrepone a los restos del antiguo (Sauer, 1925: 46).

Lo dicho por Sauer –casi un siglo atrás– es considerada la primera definición formal de paisaje en la que se resaltan a los agentes culturales como la principal fuerza motora en la constitución del mismo, y es que para Sauer, estos últimos actores: las sociedades humanas, “pueden regular su entorno, del mismo modo que el entorno puede impactar en éstas” (Reyes y Martí, 2007: 47).

Posteriormente –y ya muy entrado el siglo XX– al combinarse arqueología y paisaje, nacería una estrategia investigativa denominada arqueología espacial o ecológica (Boado, 1999: 5), metodología de trabajo que estudia el paisaje como un tipo específico de producto humano, la cual “utiliza una realidad dada (el espacio físico) para crear una realidad nueva (el espacio social: humanizado, económico, agrario, habitacional, político, territorial...) mediante la aplicación de un orden

imaginado (el espacio simbólico: sentido, percibido, pensado...)” (Ibíd.: 6-7), interpretación última también asumida y promovida por entes internacionales especializados, como es el caso de UNESCO (García Martín, 2011: 1-2).

Arqueología del paisaje es entonces definida por uno de sus máximos impulsores como “una herramienta de gestión y estudio del registro arqueológico que permite acceder a aspectos de éste a los que generalmente la Arqueología no se ha aproximado” (Boado, 1999: 1), es decir, cómo en la interacción dinámica entre naturaleza y cultura cada grupo introduce sus propias pautas de ocupación (material y no material), y van añadiendo estratos a los restos materiales del uso anterior o contemporáneo de otros grupos culturales (Anschuetz, Wilshusen y Schieck, 2001: 185). Por esta razón, se considera que concebir el paisaje como un ente estático e inamovible es un error garrafal (Delgado Rozo, 2010: 29-33; Tello, 1999: 196), ya que es dinámico y siempre en constante proceso de transformación porque en él operan dimensiones sociales e ideológicas (Deetz, 1990: 2) que le impiden mantenerse en quietud. En tal sentido, para aproximarnos de mejor manera a la esencia de un determinado paisaje, es perentorio profundizar en la formación y consolidación histórica del mismo, hecho que implica –y tácitamente obliga al investigador– a “auscultar en la historia misma de la sociedad que lo ha construido, en sus sistemas productivos, en sus técnicas de uso de la tierra, en las artes, así como sus imaginarios y significados con los que se relacionan con el entorno” (Delgado Rozo, 2010: 30-31), y examinar a su vez, “cómo las estructuras de significación son movilizadas para legitimar los intereses de los grupos hegemónicos” (Baker y Gideon, en: Delgado Rozo; 2010: 33), pues en gran medida –el paisaje como constructo social– responde a los intereses y anhelos de estos grupos sociales hegemónicos y dominantes.

### **3. Sistemas de asentamientos y la imposición de un nuevo orden en un Nuevo Mundo: esbozo de una aproximación.**

A un nivel analítico más amplio, interesa considerar otro concepto: el de sistema de asentamiento. Mientras que los patrones de asentamiento se refieren a los modelos de distribución en el espacio físico, y el de paisaje hace alusión directa al producto resultante y perceptible, los sistemas de asentamiento corresponden al grupo de reglas culturales que generan dichos patrones y paisajes, los cuales no siempre pueden ser determinados empíricamente puesto que los mismos, “reflejan las relaciones subyacentes en la cultura, responsables de esa distribución física...” (Flannery, en: Rey; 2003: 19).

En buena medida, el sistema de asentamiento viene a constituirse como la inferencia antropológica que permite explicar la articulación, los cambios y la persistencia (o no persistencia) de elementos socio culturales en un área de estudio, permitiendo además entender la variabilidad en el uso del espacio a partir de las localidades arqueológicas y sus contextos internos con relación al entorno; en otras palabras, los sistemas de asentamientos dan razón del conjunto de reglas y normas que generaron los patrones de asentamiento, y de su estudio se desprenden “una variedad de miradas sobre la diversidad, la complejidad y la interdependencia dinámica entre las estructuras tecnológicas humanas, sobre sus organizaciones sociales, políticas y religiosas y sobre el entorno físico en el que vive” (Anschuetz, Wilshusen y Schieck, 2001: 171).

En el tipo de sociedades que nos llamaron a su estudio (coloniales/esclavistas, con subordinación de colectivos, entre ellos: los indígenas y los africanos y luego sus descendientes mestizos republicanos, también bajo situaciones de subordinación), se tiende a considerar que las comunidades dominantes se encontraban organizadas y distribuidas espacialmente de manera tal de asegurar y reafirmar su posición jerárquica con respecto al sistema del que formaban parte, argumentación que prestaba más atención “al urbanismo como expresión de la filosofía social que a las bases funcionales o estéticas del mismo” (Morse, 1990: 18), es decir, se buscaba “imponer un modelo de ordenamiento espacial más afín a los dictámenes de la corona, de la iglesia y de los intereses de algunos sectores de la burocracia criolla” (Díaz Pardo, 2007: 171). Era necesario entonces ordenar para controlar. Por ende, ...el conquistador-poblador va introduciendo e implantando aquellas instituciones que necesita, teniendo por modelo lo que conocían y utilizaba en sus pueblos de origen: así aparece muy pronto en la vida local la necesidad de dictar algunas disposiciones que regulen o controlen ciertas situaciones que se van presentando día a día en esos pueblos recién fundados [disposiciones estas que ineludible y directamente] (...) rigieron muchos aspectos importantes de la vida cotidiana de los vecinos de las ciudades americanas, modelando sus costumbres, regulando sus acciones y, en consecuencia, ejerciendo una gran influencia en la vida de las ciudades y en la formación de sus instituciones económicas y sociales que configuraron los rasgos característicos de las provincias y, a la postre, de los actuales países de América (Domínguez, 1982: 6-7).

Un buen ejemplo de esto, es el famoso trazado plano cuadrangular fundacional aun perceptible y característico de la ciudad hispanoamericana, el cual, a la par de resultar impracticable para el crecimiento irregular de las ciudades españolas bajomedievales, “...simbolizaba la voluntad imperial de dominación, y la necesidad burocrática de imponer el orden y la simetría” (Morse, 1990:

17). En otras palabras, la concepción urbanística “era mucho más que un mero ejercicio cartográfico. Servía como vehículo para un trasplante de los criterios sociales, políticos y económicos, y como ejemplificación del cuerpo místico que constituía el núcleo del pensamiento político hispano” (Ibíd.: 18), a la par de ser un mecanismo idóneo para ejercer un más profundo y necesario “control ideológico y político del indígena” (Huertas, 1996: 103), por ende, para dominar a la poblaciones aquí presentes, las élites –tanto peninsulares como criollas– “se centraron particularmente en la modificación radical de los patrones de asentamiento de sus habitantes” (Díaz Pardo, 2007: 163), siendo entonces innegable que la unidad urbana implementada por los españoles en sus dominios ultramarinos era una suerte de “... microcosmos donde se reproducía el orden imperial y eclesiástico más amplio, y en el cual la responsabilidad de su buen funcionamiento no pesaba sobre las conciencias individuales, sino sobre el buen arbitrio de las élites” (Morse, 1990: 19).

De la misma forma, las instituciones (administrativas, económicas e ideológicas) deberían presentar una organización jerárquica similar dentro del sistema territorial, por ende, no ha de extrañarnos las afirmaciones que sugieren que la presencia hispana en nuestro continente a partir del siglo XVI influyó “de manera radical en el cambio de los patrones de asentamiento al concentrar [primeramente y como clara estrategia de control] en las llamadas reducciones a diversas y dispersas parcialidades” (Huertas, 1996: 92), y es que en esta nuevas formaciones urbanas (que poco tardaron en ser implementadas e impuestas por los europeos a pesar de la vigorosa resistencia mostrada por los indígenas tradicionalmente ceñidos a un patrón de asentamiento disperso), la permanencia del “espíritu americano” es casi inexistente (Florescano, 1990: 96-98; Gasparini, 1990: 139; Morse, 1990: 31; Huertas, 1996: 92-94; Wyrobisz, 1980: 14-16), entre otros factores, por la perturbación étnica que da origen en América a una población polimorfa que “coadyuvó a la disolución de los viejos modelos” (Huertas, 1996: 92), No se puede olvidar –a propósito de lo arriba expuesto– que el naciente orden colonial introdujo temprana y abruptamente nuevos grupos étnicos y sociales, colectivos variopintos que se articularon desde un principio en los patrones de asentamiento preexistentes, devengándose así –y de esta manera–, patrones poblacionales híbridos que se hacen visibles en el registro documental –y según algunos autores–, “solamente a principios del siglo XVIII cuando las nuevas políticas borbonas tratarían de atraer los territorios periféricos a la esfera administrativa y al consiguiente dominio del aparato fiscal del cada vez mas tambaleante imperio ultramarino español” (Díaz Pardo, 2007: 163).

A la par de esto –y como consecuencia de esta urbanización forzada a la que fueran sometidos los naturales–, estos últimos se hicieron más vulnerables a las enfermedades contagiosas, y al ir sucumbiendo naturalmente ante estas (aunado a la violencia y barbarie ya conocida), los españoles, por mecanismos irregulares y calificados posteriormente por la propia Corona de fraudulentos (pero convenientemente regularizados con el tiempo), fueron apoderándose de los campos “abandonados por los indígenas”, favoreciendo así el nacimiento de una nueva y vital institución productiva en el orden de la Hispanoamérica colonial: la hacienda, institución que a bien, y por la trascendencia en los patrones de asentamientos perceptibles en la generalidad de la Hispanoamérica –más específicamente en sus áreas periféricas y distantes de los principales centros de poder– fuera minuciosamente estudiada y documentada por nosotros en la investigación ya referida y de donde se desprende buena parte de los planteamientos teóricos aquí expuestos.

En este mismo orden de ideas, no son pocos los autores que detectan, efectivamente, constantes cambios en la distribución, composición, consolidación y número de estos centros poblados, en esencia contrarios a los sistemas y prácticas imperantes en las poblaciones amerindias; asentamientos que en un principio y como clara estrategia de supervivencia se fundaban en aquellos sitios que contarán con suficientes “caciques e indios y tierras disponibles para mantener a los españoles” (Cortes Alonso, en: Morse, 1990: 27), pues la nucleación de la población nativa en un mismo espacio geográfico (por ejemplo en las llamadas reducciones de indios), además de satisfacer las intenciones políticas, de control y civilizadoras del imperio (Morse, 1990: 24), permitía extraer de los indígenas “sin preámbulos geográficos, el excedente productivo a través del tributo y los servicios personales” (Huertas, 1996: 92).

Por otro lado, la empresa conquistadora española (como la europea en general), tenía predilección por asentarse en las zonas costeras, patrón difundido que se explica por la fundada necesidad de asentarse en “...lugares apropiados para la navegación, donde las naves pudieran abastecerse de agua y alimentos, cargar y descargar mercancías” (Wyrobisz, 1980: 17), y más importante aún, para poder instaurar pueblos y ciudades “...en sitios salubres y no húmedos, con agua potable y buen aire, en cercanía de bosques y de tierras cultivables” (Ídem). Esto obedecía a la imperiosa necesidad de repatriar sin mayor demora los excedentes productivos de las colonias ultramarinas al Imperio, así, como la de dotar, a corto plazo, a estos territorios de los implementos necesarios (fuerza de trabajo e insumos) que asegurasen la reproducción, consolidación y sostenimiento de esta inagotable –y bien recibida– fuente de riqueza. Un buen ejemplo de esto (para el caso andino),

fue la ciudad del Cuzco, antigua capital del Imperio incaico, que perdió su identificación cosmológica como “ombligo del mundo” por “la preferencia de los españoles por la zona costera y sobre todo por Lima” (Morse, 1990: 32), puerto seguro y convulsionado que vio dar salida a innumerables cargamentos (sobre todo de oro y plata) con destino directo a las Reales Arcas Españolas. Al mismo tiempo, esta no azarosa decisión, condicionó la “desestructuración del dominio andino” (idem), trayendo consigo, la desarticulación de sus patrones de asentamiento, y más importante aún, como muestra inconfundible y concreta de su autoridad y posición jerárquica.

En otras palabras, la dominación española en el Nuevo Mundo representó y significó una transformación más que profunda y esencial en el esquema de vida de las sociedades indígenas –y de posterior introducción– presentes en la hoy llamada América, incluidas algunas prácticas culturales referidas a la percepción y el uso del espacio, provocando consigo una reingeniería social, política, económica, espacial y simbólica en los territorios y gentes por ellos conquistados al trastocar –sensiblemente y en todos sus ámbitos– los patrones y sistemas (conductuales y de asentamiento) preexistentes.

Esto último no ha de extrañarnos, pues ciertamente los patrones de asentamiento: vistos como un espacio culturalmente organizado, “evolucionan” o se desenvuelven según los acontecimientos históricos y las necesidades del momento, cambiando así, su forma, función y representación. La organización y representación del espacio, al no ser de naturaleza estática, “metamorfiza” sin descanso, especialmente cuando varios grupos (de por sí condicionados por su bagaje cultural), se lo disputan e imponen sus propias reglas e imágenes, generando así una síntesis establecida por el grupo social dominante (Baker y Gideon, 1992: 3), pues en efecto, “cada sociedad, en determinado momento de la historia, tiene [dictado y exigido por sus necesidades reales y simbólicas] un particular “modo de ver” el paisaje, el cual es culturalmente construido, y que en buena medida responde a los intereses de un grupo social hegemónico” (Delgado Roza, 2010: 32), que para prevalecer como tal (dominante), y dar plena satisfacción a sus aspiraciones y anhelos, consciente o inconscientemente, sus acciones van encaminadas a imponer su ideario y propio mapa cognitivo.

(Artículo recibido en julio 2012 y aprobado en septiembre 2012).

## Bibliografía

ANSCHUETZ, WILSHUSEN y SCHIECK. 2001. “Una arqueología de los paisajes: perspectivas y tendencias”. En: *Journal of Archaeological Research*. Vol. 9, N° 2. pp. 152-197.

ASHMORE, W. 1981. *Lowlands Maya settlement pattern*. University of New Mexico Press, Albuquerque (New Mexico).

ASHMORE, W y KNAPP, A. 1999. *Archaeologies of landscape: contemporary perspectives*. Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts.

BAKER, A y GIDEON, B. 1992. *Ideology and landscape in historical perspective*. Cambridge University Press, Cambridge.

BINFORD, L. 1983. *In Pursuit of the Past: Decoding the Archaeological Record*. Thames and Hudson, London.

BINFORD, L. 1988. *En busca del pasado*. Editorial Crítica, Barcelona, España.

BOADO, F. 1999. “Del Terreno al Espacio: Planteamientos y Perspectivas para la Arqueología del Paisaje”. En: *CAPA 6*. Universidade de Santiago de Compostela, España. pp. 1-82.

CHANG, K. 1962. “A typology of settlement and community patterns in some circumpolar societies”. En: *Arctic Anthropology*. Vol.1. Madison University of Wisconsin Press. pp. 28-41.

COSGROVE, D. 1985. “Prospect, perspective and the evolution of the landscape idea”. En: *Transactions of the Institute of British Geographers*. N° 10. pp. 45-62.

DEETZ, J. 1990. “Landscapes as cultural statements”. En: *Earth Patterns: Essays in Landscape Archaeology*. University Press of Virginia. Charlottesville and London. pp. 2-4.

DELGADO ROZO, J. 2010. *La construcción social del paisaje de la Sabana de Bogotá 1880-1890*. Monografía para optar al título de Magíster en Historia. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Historia, Bogotá, Colombia.

DÍAZ PARDO, C. 2007. “Poder y Ordenamiento Espacial en la Costa Caribe

Colombiana: Patrones de Asentamiento en el Partido de Cartagena (Tierradentro) Provincia de Cartagena de Indias, Siglos XVI-XVII”. En: Memorias. Año 4, N° 7, Barranquilla, Colombia. pp. 160-184.

DOMÍNGUEZ, F. 1982. Ordenanzas Municipales Hispanoamericanas. Asociación Venezolana de Cooperación Intermunicipal. Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid-Caracas.

FLORESCANO, E. 1990. “Formación y estructura económica de la hacienda en Nueva España”. En: Historia de América Latina. Vol. 3. América Latina Colonial: economía. Universidad de Cambridge. Editorial Crítica, Barcelona, España. pp. 92-121.

GARCÍA MARTÍN, F. 2011. “La protección del paisaje cultural de la Huerta de Murcia por el plan general de ordenación urbana”. En: XXII Jornadas de Patrimonio Cultural de la Región de Murcia, Murcia, España. pp. 1-10.

GASPARINI, G. 1990. Formación urbana de Venezuela siglo XVI. Ernesto Armitano Editor, Caracas.

GUSSINYER I ALFONSO, J. 1991. “Notas sobre el patrón de asentamiento en las tierras bajas Mayas”. En: Boletín Americanista, Año XXXII, N°41. Universidad de Barcelona, España. pp. 203-259.

HUERTAS, L. 1996. Patrones de asentamiento poblacional en Piura (1532-1580). En: Bulletin de l’ Institut Francais d’ Études Andines. Vol. 25. N°1, Perú. pp. 91-124.

MORSE, R. 1990. “El desarrollo urbano de la Hispanoamérica colonial”. En: Historia de América Latina. Vol. 3. América Latina Colonial: economía. Universidad de Cambridge. Editorial Crítica, Barcelona, España. pp. 15-48.

PRIETO RODRÍGUEZ, M. 2012. Analizando documentos, escuchando a los objetos. Una aproximación a los patrones de asentamiento y cambios en las estrategias de ocupación del espacio en la parroquia Caruao del Litoral Central Venezolano. Trabajo Final para optar al título de Antropólogo. Universidad Central de Venezuela, Caracas.

REY, J. 2003. Aportes al estudio macro-regional de las sociedades prehispánicas de los llanos occidentales venezolanos. Trabajo Final para optar al título de Antropólogo. Universidad Central de Venezuela, Caracas.

REYES, G y MARTÍ, S. 2007. "Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura". En: Ecosistemas. Vol. XVI, N°3. Asociación Española de Ecología Terrestre, Alicante, España. pp. 45-54.

SALAZAR, J. 2008. "Aportes de Gordon R. Willey a la comprensión histórica de la arqueología americana". En: Comechingonia Virtual. N° 4, Argentina. pp. 245-254.

SANDERS, W. 1967. "Settlement Patterns". En: Handbook of Middle American Indians. Vol. 6. Social Anthropology. University of Texas, Austin, Texas. pp. 53-86.

SAUER, C. 1925. "La morfología del paisaje". En: Publications in Geography University of California. Vol. II, N°2. (Traducción de Guillermo Castro H), California. pp. 19-53.

SEARS, W. 1956. "Settlement Patterns in Eastern United States". En: Prehistoric Settlement Patterns In the New World. N° 23. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. Viking Foundation, Publications in Anthropology, New York. pp. 20-63. TELLO, E 1999. "La formación histórica de los paisajes agrarios mediterráneos: una aproximación coevolutiva". En: Historia Agraria. N°19, España. pp. 195-212.

TRIGGER, B. 1967. "Settlement Archaeology. Its goals and promise". En: American Antiquity. Vol. 32, N° 2. pp.149-160.

TRIGGER, B. 1968. "The Determinants of Settlement Pattern". En: Settlement Archaeology. C. Chang (ed.) National Press Books, California. pp. 53-78.

TRIGGER, B. 1972. "Determinants of urban growth in pre-industrial societies". En: Man, Settlement, and Urbanism. Cambridge: Schenkman. pp. 575-599.

WILLEY, G. 1953. Prehistoric Settlement Patterns in the Viru Valley, Peru. Bulletin 155 Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington, D.C.

WILLEY, G. 1956. Prehistoric settlement patterns in the New World. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. Viking. Foundation, Publications in Anthropology, N° 23, New York. pp. 1-19.

WILLEY, G. 1973. "Man, settlement and urbanism". En: Antiquity. N° 47. pp. 269-279.

## **LA DEMARCACIÓN DEL HÁBITAT Y TIERRAS DE COMUNIDADES Y PUEBLOS INDÍGENAS DEL ESTADO BOLÍVAR, ENTRE EL DESARROLLO NACIONAL Y LA IDENTIDAD CULTURAL\***

**Raquel Martens Ramírez**  
Doctorado en Antropología  
Universidad de los Andes, Mérida  
tensmar@yahoo.es

### **Resumen**

El artículo analiza el proceso de demarcación de hábitat y tierras de comunidades y pueblos indígenas del estado Bolívar, su articulación a las políticas de desarrollo nacional y ordenamiento territorial, en el marco ideológico de la construcción del Socialismo del Siglo XXI. Se realiza una breve descripción del contexto histórico de la titularidad de tierras indígenas en Venezuela, seguida por la georeferenciación de los pueblos indígenas del estado Bolívar, utilizando la categoría de cuencas hidrográficas. Finalmente se explica las fisuras que se han presentado en este proceso y se ofrecen algunas recomendaciones.

**Palabras claves:** tierras indígenas, estado Bolívar, desarrollo nacional, identidad cultural.

### **Abstract**

This article analyses the process of demarcation of indigenous peoples' and communities' habitat and lands in Estado Bolívar (Venezuela). It also examines the articulation of that process with the national politics of development and territorial administration within the ideological frame of the so-called Socialism of the Twenty-First century. The article presents a brief description of the historical context of indigenous lands ownership in Venezuela, followed by a geo-location of the indigenous peoples in Estado Bolívar taken the category of hydrographic watersheds' as a reference. There is finally an explanation of the rifts that have taken place in the process of habitat and land demarcation, which go along with recommendations for the improvement of that process.

**Keywords:** lands, indigenous, Bolívar state, national development, cultural identity.

## Introducción

El Plan de la Nación “Simón Bolívar” 2007-2013, Primer Plan Socialista de la Nación, establece siete líneas estratégicas interrelacionadas. Una de ellas persigue el establecimiento de la denominada nueva geopolítica nacional. En este sentido, la consolidación de este modelo geopolítico implicaría modificaciones en la estructura territorial de la nación orientadas por una “visión geoestratégica [...] en función de un nuevo sistema económico-productivo, diversificado e integrado, tanto funcionalmente como territorialmente”. El referido sistema económico se conceptualiza desde ideales de inclusión social: junto al impulso de nuevos espacios y actividades productivas bajo nuevas formas de producción social, y se pretende, en principio, garantizar y promover la participación protagónica de la población afectada por estos procesos que pueden implicar cambios sustantivos como la “modificación de los patrones de asentamiento”.

Esta visión sistémica persigue la desconcentración del desarrollo nacional al mismo tiempo que demanda un importante grado de centralización en la planificación económica y en la ordenación territorial. Entre estas dos fuerzas centrípetas del sistema, se deberá plantear el tratamiento de los hábitats y tierras indígenas, que en la práctica responderán a dos tipos de objetivos de la nueva geopolítica: o a los relacionados con la protección ambiental y a la sustentabilidad ecológica y/o a los relacionados con el desarrollo productivo. A éstos últimos en particular también se vinculan los llamados ejes de desarrollo nacional y las redes y polos de articulación territorial sustentados por los Consejos Comunales como entes de canalización de los procesos económicos locales, las Comunas y los Distritos Motores.

Con una articulación institucional novedosa y desde un enfoque ideológico diferente, esta visión reproduce sin embargo añejas concepciones de rígida direccionalidad sobre las poblaciones indígenas, sobre sus formas de organización social y sobre el uso de sus tierras. La posibilidad de los indígenas de acceder a titularidad colectiva sobre sus tierras no se basa en los principios constitucionales de libre determinación, sino en nociones de la propiedad colectiva como una forma de propiedad para el desarrollo productivo nacional planificado. Este modelo de territorialización para pueblos y comunidades indígenas se persigue su inclusión en la nacionalidad a través de la producción, tal y como lo propuso el indigenismo nacido en el continente hace ya siete décadas. Por lo que se refiere al reconocimiento de los derechos indígenas, la actual derivación de la estrategia geopolítica, levanta cuestionamientos sobre los fines que puede lograr y sobre los medios a través de los cuales se persiguen.

Los vigentes planes nacionales de desarrollo no distinguen entre la diversidad de casos materiales y culturales que se encuentran dentro de la categoría “pueblos indígenas” en Venezuela. El presente trabajo analiza esta circunstancia a la luz de la situación de los pueblos indígenas en el estado Bolívar, región con marcadas diferencias geoculturales y ecológicas que en el actual paradigma de ordenación territorial no encuentran fácil acomodo. A pesar de que actualmente existe un gran consenso en el país alrededor de la idea de consolidar proyectos de ordenación del territorio integrales y desconcentrados, en lo referente al ámbito indígena ese ideal tiene difícil materialización si no se articula desde una comprensión de la diversidad de pueblos y comunidades, y el reclamo de éstas (trato diferenciado) en la gestión o la co-gestión de sus hábitat-terras.

Para ilustrar la importancia de este punto, este trabajo lo aborda desde una doble perspectiva metodológica. Por un lado, se examinan fuentes documentales relacionadas con el proceso de la nueva geopolítica nacional y con los pueblos indígenas de la región. Por otro lado, se utilizan datos obtenidos en visitas de campo a sectores indígenas de las cuencas de los ríos Caroní y Cuyuni entre 2007 y 2010, producto de las actividades que realicé con el equipo de la Unidad de Ordenación del Territorio y Grupo de Investigación Anthropoterritorial de la Universidad Bolivariana de Venezuela.

La estructura del artículo consta de varios puntos principales e interdependientes en su análisis discursivo: antecedentes y contexto nacional del proceso de demarcación de tierras indígenas y sus implicaciones en el estado Bolívar; los procesos de desterritorialización producto de las políticas de planificación del Estado y los procesos territoriales en el momento actual. Este trabajo espera contribuir a desarrollar visiones más integrales en torno a la demarcación y titulación de tierras indígenas ante el imperante relativismo y atomismo de la mayoría de las investigaciones desarrolladas al respecto hasta la fecha.

## **1. Antecedentes y contexto nacional del proceso de demarcación tierras indígenas y sus implicaciones en el estado Bolívar**

En el artículo 23 de la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI, 2005) la demarcación se relaciona con una política de Estado encaminada a reconocer y garantizar los derechos originarios de estos pueblos sobre el hábitat y tierras que han ocupado ancestral y tradicionalmente. La demarcación es paso previo para otorgar la titulación (propiedad colectiva) a pueblos o comunidades indígenas que la soliciten a través de los mecanismos y procedimientos establecidos

legalmente. La Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV) establece en su artículo 119 la co-participación del Ejecutivo Nacional con los pueblos indígenas en el proceso destinado a “demarcar y garantizar el derecho a la propiedad colectiva de las tierras de los pueblos y comunidades indígenas, las cuales serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles”. El artículo 126 aclara que dicho proceso no deberá afectar la integridad y la soberanía nacional, enfatizando que los pueblos indígenas forman parte de la “Nación, del Estado y del pueblo venezolano como único”. Queda en este sentido claro que la libre determinación de los pueblos indígenas está vinculada en el plano jurídico a su articulación con el Estado-Nación y su política territorial, y en el plano político ningún reclamo de titularidad colectiva sobre tierras indígenas ha desconocido explícita o implícitamente esa pertenencia al conjunto estatal.

Bastidas (1997, 1998), Clarac (2001), López-Zent et al (2003) y Caballero (2007) han examinado el marco histórico-jurídico de los procesos de dotación y titularidad de tierras indígenas en Venezuela, identificando diferencias regionales producto tanto de la política colonial como posteriormente de los proyectos liberal y neoliberal en la historia económica de la nación. Clarac destaca uno de los factores vertebrales de la discusión: el problema del “desarrollo nacional” y su relación con los pueblos indígenas. Los proyectos de desarrollo nacional siempre están sustentados por procesos de ordenación territorial y por tanto la demarcación de hábitat y tierras indígenas no escapa a dichos proyectos. Esto implica la aceptación de que las complejidades de la demarcación no sólo entrañan desafíos técnicos, sino también retos procedentes del ámbito de la geopolítica.

En la actual coyuntura política, Angosto (2010: 98) ha examinado la conexión entre la política gubernamental y la parte del movimiento indígena que forma parte de órganos estatales que promueven dicha política. Ese examen ofrece evidencia para afirmar que “se está consolidando una visión de pluriculturalismo que es renuente a aplicar lo que la CRBV estableció en referencia a los pueblos indígenas y a la posibilidad de su libre determinación dentro del Estado”. El posicionamiento gubernamental que guía actualmente las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas se centra casi exclusivamente en el rol de los Consejos Comunales y las Comunas en la nueva geopolítica nacional, barriendo las posibilidades de libre determinación de los pueblos indígenas ante la centralidad de políticas encaminadas, al menos en principio, a fortalecer su inclusión socioeconómica. Es importante analizar este proceso en el estado Bolívar, para lo cual comenzaré por repasar antecedentes relevantes.

En el marco de la extinta Constitución de la República de Venezuela (1961) se reconocía a los indígenas como vinculados a la población campesina atendiendo a paradigmas ya delineados por la Ley de Reforma Agraria de 1960. Los indígenas, tanto los que habitaban en zonas fronterizas o de difícil acceso como los que vivían en cercanías de los centros urbanos, eran asimilados a la condición de pequeños agricultores, en la línea de lo ocurrido en otros países latinoamericanos. Quedaba así desdibujada la condición étnico-cultural frente a la condición socioeconómica, al tiempo que asimilaba automáticamente esa condición económica a la idea de ‘atraso’ o subdesarrollo que había que superar a través del desarrollo productivo. Desde esta perspectiva el indígena debía ser “protegido” e incorporado progresivamente a la “vida de la Nación”. Las políticas emanadas de esta visión devinieron en un reparto de tierras a ciertas comunidades indígenas realizado por agrimensores. Se otorgaba un tipo de titularidad sujeta al concepto de propiedad definido en el Código Civil (1982) y caracterizado por perseguir tres objetivos mencionados en la extinta Constitución (Arts. 99 y 105): rechazar el latifundismo como expresión de la desigualdad social, garantizar la función social de la propiedad (uso, goce y disfrute) y establecer restricciones, contribuciones y obligaciones para fines de “utilidad pública o de interés general” respecto a la propiedad.

La dotación de tierras a comunidades indígenas tenía unas limitantes heredadas de concepciones romanas-musulmanes sobre tipos de propiedad, que se impuso por el proceso de conquista y colonización. Se describe brevemente este argumento. Uno de los tipos reconocibles en ese modelo sería el de propiedad “indominicata” (inculta) que el historiador Vicens Vives (1961: 242) señalaba, era una de las divisiones de un “Señorío” (jurisdicción sobre tierras y vasallos) concedido a campesinos para su explotación durante la época medieval, los cuales estaban sujetos a contraprestaciones, y la otra, la propiedad “dominicata” de dominio y reserva del Señor. Al caducar el poder de los Señoríos en España, por el auge de las ciudades en el sistema económico mercantilista, éstas empiezan a integrar propiedades a través de la gestión municipal. En ese sentido, Fortea Pérez y otros (1999) señalaban que tratadistas como Castillo de Bovadilla a mediados del siglo XVI y principios del XVII distinguían, no sin ambigüedad, entre las propiedades consideradas como patrimonios municipales (comunales y propios) de las tierras realengas y baldías. En efecto, los bienes comunales no eran aprovechados para obtener ingresos y solían referirse al “usufructo de la tierra” (goce y disfrute), mas no a su propiedad, declarando su carácter de “inalienabilidad”. Por lo tanto, la propiedad comunal en España estaba subsumida en el municipio, que la convertía en baldía y propia para venderla, de modo que se podía usurpar y enajenar hacia formas de propiedad privada.

Esta visión de la distinción patrimonial se impuso en Hispanoamérica durante su proceso de colonización, reconociendo Mejías (1999), que las tierras que no fueran incorporadas a los repartos (resguardos de indígenas) y mercedes reales (concesiones de la Corona), se integraban a los realengos (tierras de la Corona) o baldíos. Aunque el historiador Arcila Farías (1973:253), establecía “coincidencias” entre la propiedad municipal sobre tierras de uso común (pastos y montes) y la propiedad comunal indígena, por lo que era de suponer para la sociedad dominante que las tierras “incultas” (sin cultivar) constituían tierras baldías, sin dueño, y las tierras indígenas, que por sus patrones de asentamiento, eran y son percibidas como “desocupadas” y no trabajadas, a las cuales recaía el concepto de propiedad (uso) en su alegato “la tierra es de quien la trabaja”, condicionando de este modo el derecho de propiedad “al uso de la cosa poseída, estimándose que al cesar el uso cesa también el derecho a poseerla”.

Esta situación se agudizó durante el Siglo XIX, afirmando Arcila (Ob cit: 265) que los legisladores republicanos le atribuían “al régimen comunal todo el atraso y miseria en que vivían esos pueblos indígenas”, desintegrándolo legalmente. Por consiguiente, los resguardos indígenas que persistían en algunas regiones del país fueron fragmentados y repartidos como propiedad individualizada. Samudio (1996) y Bastidas (Ob cit) analizaron esta problemática en el estado Mérida, concluyendo que fue un duro golpe para los indígenas en sus demandas reivindicativas y con serias implicaciones sociopolíticas, pues durante el siglo XX, la existencia de indígenas quedó relegada a zonas fronterizas e inaccesibles.

Siendo vinculados desde la perspectiva estatal a la categoría de “campesinos”, los “indígenas” no podían ser propietarios de grandes extensiones de tierras sin cultivos; a lo sumo, podrían ser titulares de ciertos derechos de usufructo y disfrute sobre dichas tierras (unos derechos similares a los que podía generar la propiedad comunal castellana sobre montes y dehesas). Este tipo de visión aún persiste en la titulación actual del hábitat-tierra indígena, generando conflictos.

Actualmente, Caballero (2007), menciona que los títulos otorgados a los indígenas en Venezuela tienen una tendencia hacia la entrega de títulos comunitarios, mas no por pueblo. De acuerdo a la información suministrada en la página web del Ministerio del Poder Popular para el Ambiente (noticia del 20-09-2010), se han entregado 40 títulos a 73 comunidades indígenas, que superan el millón de hectáreas, pero ninguno de ellos en el estado Bolívar.

## 2. Procesos de desterritorialización

Las tierras ocupadas por los indígenas o asociadas a su territorio ancestral han sido sujetas a variados procesos de territorialización y desterritorialización. Centrándose principalmente en lo ocurrido a partir de la segunda mitad del siglo XX se puede encontrar, por un lado, factores económicos. Han sido recurrentes las disputas sobre tierras y los desalojos de población indígena generados por la expansión capitalista (o proto-capitalista) de los frentes agrícolas y ganaderos en su búsqueda de nuevos pastos y más amplios predios, siendo ejemplos de ellos, las descritas en los documentos entregados por antropólogos en las solicitudes de demarcación (casos E'ñapa, Kariñas y Huottöja) y en algunos de sus trabajos publicados en algunas revistas (Boletín Antropológico, Antropológica). El desplazamiento de poblaciones indígenas producto de estos conflictos, unido a la necesidad de encontrar nichos económicos, terminaron en ocasiones en migraciones a centros urbanos, donde se generaban nuevos tipos de interrelaciones sociales (transculturación), como el caso de algunos Kariñas y Pemón.

En dirección a veces opuesta, también se produjeron flujos de población no indígena que, principalmente por motivos económicos (minería, comercio), abandonaban zonas urbanas, peri-urbanas o de pequeño campesinado para levantar asentamientos (en ocasiones sólo temporales, para la extractividad) en tierras ancestrales indígenas. Se fueron así consolidando dos procesos confluyentes en la generación de asentamientos con poblaciones combinadas de indígenas y no-indígenas.

Por otro lado, en los procesos de reconfiguración de la territorialidad de los pueblos indígenas hay que incluir la intervención de agentes misioneros, que en sus políticas evangelizadoras y “civilizatorias”, auspiciadas por los gobiernos de turno desde principios del siglo XX, debido a la debilidad de la presencia del Estado en zonas fronterizas, trastocaron en diferentes niveles y escalas los patrones de vida de los pueblos y comunidades indígenas. Este proceso es de vieja data, arrancando en algunas regiones de Venezuela en el siglo XVI, no puede ser desligado completamente de los procesos económicos. Las misiones católicas siempre han sido focos de transformación de los modos de producción amerindios, y en este sentido han sido baluartes de la inclusión de buena parte de la población indígena en la periferia del sistema capitalista de producción. El factor misionero como modificador de la territorialidad continúa en el presente con algunas modificaciones, incluyendo la competencia entre grupos religiosos sobre tierras indígenas, señalados por Thomas (1976) y Cousins (1991).

En la década de los 80 y 90 la situación anteriormente descrita se intensificó con los giros gubernamentales hacia el neoliberalismo. La cesión de tierras a comunidades indígenas, sin perder su carácter agrarista, la realizó entonces el Instituto Agrario Nacional. Esta situación devino en dos factores: primero, la consolidación de algunas diferencias de patrón de asentamiento indígena en su interdependencia económica con poblados no indígenas, reseñado por Mansutti Rodríguez (1988, 1990) y Zent (2003) en el caso de los Huottöja de Amazonas-Bolívar, y segundo, aunado a lo anterior algunas comunidades indígenas adecuaron el modelo de la estructura organizativa de comités, que fueron creados según las necesidades socioculturales y productivas en su integración al Estado-Nación.

Este aspecto es relevante, pues Martinat (2005: 141) esgrime que la dotación de tierras a comunidades indígenas, producto de la aplicación de la Reforma Agraria (1961), produjo dos “conflictos de representaciones entre el Estado y las comunidades indígenas”: la distinción de “tierras” y “territorios” y la identificación del indígena al campesino, ya mencionado en párrafos anteriores. En este sentido, “les indigènes réclament la reconnaissance de leurs territoires ancestraux, invoquant un droit originaire selon lequel certains territoires leur appartiennent pour les avoir habités avant même que ne soit constitué l’État, Le droit positif est alors un moyen pour l’État de nier ce droit originaire en réduisant les revendications territoriales indigènes à une demande de terres”. Esta situación aún persiste, pero se añadió la readecuación del término “territorio indígena” como resultado de una estrategia política de los indígenas y sus asesores políticos para su aceptación en la discusión sobre los derechos indígenas en la Constituyente de 1999, separaron legalmente y conceptualmente los términos “tierra” y “hábitat”, cuyos significados no son vistos como similares para el Estado ni tampoco para los propios indígenas. Jugó un papel muy importante la participación de los antropólogos/as como agentes foráneos de “transformación” y “comunicadores-intermediarios”, señalados por Bjord (1994) , al mismo tiempo que el sistema de educación oficial formal se impuso como un elemento pragmático en la valoración de la identidad nacional. En este contexto histórico-político los proyectos estructurales de desarrollo del Estado y las relaciones bilaterales-multilaterales, sobre todo con la República de Brasil, promovían la política de ordenación del territorio en función de los intereses económicos y comerciales impulsados primeramente a través de la Comisión para el Desarrollo del Sur (CODESUR) y actualmente mediante la política de integración con el MERCOSUR y la Alternativa Bolivariana para las Américas (ALBA), estableciendo una serie de convenios en áreas específicas como: energía, ambiente, ganadería y agricultura.

En este contexto, la coordinación de la política de desarrollo industrial en el estado Bolívar fue concedida a la Corporación Venezolana de Guayana y subsidiarias, a la cual cedía grandes extensiones de tierras para implementar un modelo productivo de explotación de minerales y distribución de energía hidroeléctrica. A la par empezaban a figurar en el ámbito de ordenación territorial nuevas áreas de protección y conservación de recursos naturales a las ya decretadas en las décadas de los 60 y 70, mediante la promulgación de Monumentos Naturales, Reservas y Lotes Boscosos. Esto último influyó en el hecho de que muchas organizaciones indígenas asumieran y a la vez fortalecieran el discurso de los movimientos sociales ecologistas, reconociendo en determinadas prácticas ancestrales indígenas de silvicultura y manejo del suelo, la protección y conservación del ambiente.

Esto ha tenido implicaciones políticas y éticas, surgiendo críticas de este proceso en Colombia, analizadas por Ulloa (2004), cuya paradoja se centra en la “construcción del indígena” como un “econativo”, conferirle una representación tradicional sustentada en su relación con el ambiente, y regular sus territorios a partir de la “ecogubernamentalidad” impuesta por la globalización ecológica. Al mismo tiempo que para los indígenas, se toma como discurso para sus reivindicaciones territoriales. Esta postura es distinta al denominado “ecologismo popular” y/o “ecosocialismo”, cuyas directrices políticas pueden tener otros objetivos y alcances, no precisamente responder a las demandas indígenas sobre sus hábitats, sino de alternativas socioproductivas para el desarrollo sostenible, en poblaciones que demandan mayores recursos.

### **3. Población y distribución de los pueblos y comunidades indígenas del estado Bolívar.**

El estado Bolívar tiene una superficie de 240.528 Km<sup>2</sup>, lo que supone aproximadamente una cuarta parte del territorio nacional, y está dividido político-administrativamente en 11 municipios. La Ley de Aguas (2007) identifica tres cuencas hidrográficas principales en el estado Bolívar (mapa N° 1): Caura, Caroní y Cuyuní. Por su vinculación con patrones tradicionales de asentamiento y por su cercanía a modelos indígenas de territorialidad, en el presente trabajo se utiliza como referencia esta división por cuencas y subcuencas para describir la ubicación física y filiación lingüística de los pueblos indígenas que hacen vida en el estado Bolívar.

La población total del estado Bolívar según el Instituto Nacional de Estadística INE (2001) es de 1.354.097 habitantes. Esta cifra incluye un total de 39.538 indígenas (sin contar con la población indígena de centros urbanos). Representan el 2,9% de la población total de la entidad. Estas cifras contrastan con las proporcionadas en 2010 por el Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas (MPPPI), las cuales señalan que la población indígena del estado alcanza los 64.475 habitantes, sin estimar la población indígena en poblados urbanos no indígenas. Los pueblos indígenas actualmente reconocidos en esta entidad, referido en la LOPCI (Ob cit) son los siguientes: Akawaio, Arawako, E'ñepa, Guahibo (Jivi), Jodí, Kariña, Kurripaco, Mapoyo, Pemón, Piapoco, Sanema, Shiriana-Uruak, Huottója (Piaroa), Warao y Ye'kwana.

A pesar de que la dinámica urbana y el crecimiento de la población indígena están afectando el nivel de recursos disponibles y los patrones de vida en muchas comunidades que están cambiando por el acceso a servicios, la gran mayoría de ellas mantiene sus patrones de asentamiento disperso en grandes extensiones de tierras de las que hacen uso de forma diversa. En aquellas comunidades con proyectos de desarrollo económico, éste se está canalizando en la actualidad principalmente a través de los Consejos Comunales, los cuales perciben recursos económicos para proyectos específicos. Además, los cambios de uso en el hábitat-terras, reconceptualiza la construcción social del territorio y sus formas, replanteando una nueva visión territorial hacia formas más concentradas de tipo urbano, particularmente en aquellos espacios interconectados (bordes de la entidad federal, fronterizas con otros países y estados). A nivel de cuencas, la situación se puede delinear de la siguiente forma:

### **Cuenca del río Caura**

Su superficie alcanza las 6.113.100ha (MPPAMB, 2006) y se subdivide en 3 subcuencas: Aro, Suapure y Cuchivero. Los pueblos indígenas que hacen vida en la misma se encuentran localizados desde la cuenca alta del río Caura (Sanema), inmediaciones de la sierra de Maignalida (Jodí) y el sector medio y alto (Ye'kwana) en un patrón de poblamiento disperso, salvo escasas comunidades con alta concentración poblacional como Santa María de Erebató. La organización política y social entre los Ye'kwana, ha sido ampliamente estudiada por antropólogos, para referir a algunos, por ejemplo: Arvelo-Jiménez (1992) y Silva Monterrey (2003). Esta cuenca recorre los municipios Heres, Sucre y Cedeño, municipio este último atravesado por las subcuencas del río Cuchivero-Guaniamo, a cuya margen izquierda se distribuye el pueblo indígena E'ñepa y a cuya margen derecha se encuentra el pueblo Jodí. En las inmediaciones de los ríos Parguaza y

Suapure se localiza el pueblo indígena Huottöja (Piaroa), estudiado por Mansutti (1988, 1990) y Zent y, a lo largo del Orinoco medio, los Mapoyo. Finalmente, en la subcuenca del río Aro hay población Kariña dispersa en varias comunidades.

Es notable la presencia de fundos agropecuarios en la región noroccidental de la cuenca, siendo las poblaciones de Maripa, Guarataro y Caicara del Orinoco las más influenciadas por dichas actividades. Adicionalmente, en el poblado de Pijigüaos se congrega una población mixta (indígena y no indígena) que incluye: indígenas Guahibos o Jivi procedentes de la República de Colombia; grupos de Piapocos que fueron alentados a incorporarse como población indígena en el municipio Cedeño a través de la actividad misional de proselitistas cristianos; Huottöjas y Eñepas que habitan en el río Parguaza (los primeros) y cerca de los poblados de Caicara y Pijigüaos y que, como muchos otros, son también atraídos por las explotaciones de bauxita realizadas por la Corporación Venezolana de Guayana (CVG- Ferrominera) y la aparición del denominado “oro azul” (coltan), que comienza a congrega crecientes números de población foránea.

El decreto de ilegalización de la minería de aluvión que se realizaba en la cuenca del río Caroní en el 2006 a través de la activación Plan Alianza Pueblo y Gobierno, tuvo repercusiones adversas en la cuenca alta del río Caura, tal y como fue denunciado desde el 2006 por la organización indígena Kuyujani y grupos ecologistas ante el MIPPAMB, lo cual provocó graduales intervenciones del Estado hasta la puesta en práctica del llamado Plan Caura en mayo del 2010, con desalojo de los mineros. Al mismo tiempo, esos hechos pusieron sobre el tapete la separación del discurso indígena de demanda territorial y el de una parte de los grupos ecologistas que promovían el cambio de figura de Reserva Nacional a Parque Nacional. El Juzgado Superior Primero Agrario en el 2009 terminó reconociendo la demanda de la Procuraduría General de la República respaldada por grupos ecologistas, la cual tuvo apoyo de algunos sectores políticos y económicos a nivel regional y nacional, dictaminando que la cuenca tenga una zonificación restrictiva a fin de proteger su carácter físico-natural prístino como “Parque Nacional y Zona Ecológica Protegida de la cuenca del río Caura”.

Respecto a la subcuenca del río Suapure, y cercana a ella, los indígenas Huottöja se han desplazado del sur hacia el norte, creando conflictos intra-étnicos con los Wanai (Mapoyo), en las riberas del río Villacoa, acusando los primeros a los segundos de “no indígenas” por haber perdido sus costumbres tradicionales o de ser indígenas “nuevos” en el marco de sus disputas territoriales. Ya hace casi dos décadas Mansutti (1990: 57) afirmaba que esa expansión ha estado asociada a

varios hechos, tales como: la aparición de grandes espacios escasamente poblados debido al proceso de colonización, asimilándose los sobrevivientes de esos grupos a los Huottöja; profundización de intercambios comerciales entre la sociedad global, la pacificación intra-étnica y alianzas matrimoniales con otros pueblos indígenas y la direccionalidad de las políticas estatales de desarrollo económico para integrar a los indígenas al resto de la sociedad venezolana. En este sentido, en 1991 los Huottöja de la comunidad Cerro Pastoral de Villacoa denunciaban que los Mapoyo habían ampliado su territorio de 45.000ha a 60.790ha a través de concesiones del IAN, lo cual afectaría sus intereses (de los Huottöja) e impediría la realización de actividades compartidas (caza y agricultura). En reuniones posteriores con funcionarios del gobierno los denunciantes pedían la elaboración de estudios históricos y socioantropológicos para “determinar la ocupación ancestral”.

Otra comunidad como Garzoncito de Ore denunciaba la ocupación de tierras comunales por parte de una familia no indígena, valiéndose de una asociación civil denominada “Luz Infinita” para justificar una “invasión pacífica en área Piaroa” con indígenas Piapocos (solicitud de autodemarcación ). Esta situación, refleja en algunos contextos que, ante demandas de reivindicación y revitalización étnica o “reindianización” propia de un pueblo o comunidad indígena, se expresa en exacerbar la identidad étnica-cultural discriminando y rechazando a otros pueblos, revelando la existencia de intereses sectoriales entre ellos, enfatizando en sus conflictos los efectos del proceso de transculturación. En este caso, ambos pueblos (Mapoyos y Huottöjas de ese sector), convinieron ante las instituciones regionales y nacionales, respetar su “territorialidad” y presentar una propuesta conjunta de demarcación, apareciendo dicho compromiso en las solicitudes presentadas en el 2003, pero sin llevarla a cabo con efectividad.

### **Cuenca del río Caroní**

De acuerdo a la Corporación Eléctrica - CORPOELEC (2008) la cuenca del río Caroní comprende una superficie estimada de 92.170 Km<sup>2</sup>, lo cual supone un poco más del 10% del territorio nacional y un 40% del estado Bolívar. Se estima también que el 87% del área total de la cuenca se encuentra designada como Áreas Bajo Régimen de Administración Especial (ABRAE), cuyas figuras más importantes se presentan en la Tabla N° 1:

Caballero Arias (Ob cit) señala, que las ABRAE han traído varios inconvenientes respecto a la reivindicaciones indígenas, especialmente por las normativas restrictivas en algunas zonas con fines conservacionistas que implicarían que

“los indígenas no tendrían posibilidad de solicitar títulos de propiedad colectiva” sobre las tierras reguladas a pesar de estar éstas ya habitadas por ellos. Este es el caso del Parque Nacional Canaima, en donde indígenas Pemón denuncian las restricciones para el cultivo de conucos y otras actividades mientras que el Instituto Nacional de Parques (INPARQUES) reclama que los incendios forestales en la zona es causada a la quema incontrolada de sabana por parte de los pemones y a la minería ilegal en algunas zonas del Parque. Perera et al (2009) expone estos conflictos y las argumentaciones de los indígenas sobre estas prácticas ancestrales, pero no lo analiza desde el punto de vista de su impacto ambiental, ante una mayor demanda de recursos por el crecimiento vegetativo de la propia población indígena. Ya la Federación Indígena del estado Bolívar, FIEB, conjuntamente con el Ministerio de Poder Popular para la Educación y la ONG, The Nature Conservancy, elaboraron un Plan de Políticas Públicas para el Pueblo Pemón en el 2003, presentando un diagnóstico sectorizado (Sector I. La Paragua; Sector II-Kamarata-Kanaimö; Sector III-Urimán; Sector IV-Kuyuni; Sector VI-Santa Elena de Uairén; Sector VII- Ikabaru y Sector VIII-Wonken, excepto el Sector V-Kavanayén).

En esta cuenca, el potencial de extracción de mineral de hierro se localiza en la cuenca baja, donde las reservas probadas ascienden a los 4.184 millones de toneladas. Los recursos auríferos y diamantíferos están dispersos por toda la cuenca, siendo explotados por mineros artesanales hasta cantidades estimadas de 10,3 millones de toneladas para el primero de esos minerales y de 18,7 millones de quilates para el segundo, según CORPOELEC (2008). Esta explotación de minería de aluvión se ha hecho con técnicas degradantes del ambiente, lo cual pone en peligro la generación de energía hidroeléctrica. También se realiza minería no metálica (arenas, rocas industriales y caolín) en menor proporción en el municipio Gran Sabana, especialmente en algunas comunidades indígenas cercanas a Santa Elena de Uairén. Datos más recientes, aportados por el Ministerio del Poder Popular para el Ambiente- MPPAMB (2010), señalan que hay 449.021 ha vinculadas a la actividad minera, 263.118 ha destinadas a concesiones y contratos mineros, las cuales están siendo objeto de revisión.

Para CORPOELEC (Ob cit), el potencial agrícola es limitado por la baja fertilidad de los suelos, las condiciones topográficas, las altas precipitaciones y el escaso nivel de poblamiento e infraestructura, particularmente en la cuenca media y alta. La actividad agropecuaria se concentra en la cuenca baja (La Paragua) y no supera el 3% del total de la producción del estado Bolívar, y el conuco indígena en medio y alto Caroní alcanza el 2,53%. Uno de los procesos de autodemarcación relacionado con ésta cuenca se ha visto acompañado de conflictos producto

del crecimiento urbano de Santa Elena de Uairén, en la cuenca alta. Santa Elena, localidad con población mixta, se muestra como un “polo de desarrollo económico” de la región.

CORPOELEC (2008) y MPPAMB (2010), señalan que las explotaciones mineras (diamantíferas-auríferas) de la zona, congrega también la provisión de servicios turísticos y otras actividades terciarias como las comerciales, resultando en una creciente demanda de tierras para la expansión y provisión urbana. Cuando se concedieron 5.000 ha a la poligonal urbana de Santa Elena de Uairén, no se previó la conformación de ejidos, y esa poligonal se solapa hoy con porciones de tierras alinderadas de algunas comunidades indígenas que limitan la competencia político-administrativa municipal y ha hecho necesario que los alcaldes electos intenten negociar con éstas a través de las Capitanías indígenas.

Este último aspecto se ha presentado como un punto de inflexión entre indígenas y no indígenas, y sobre todo está dividiendo a los primeros: los que defienden sus derechos de colectivización de tierras por sector del pueblo indígena (incluyendo la poligonal urbana de Santa Elena) y los que defienden su autonomía comunitaria, rechazando o no los proyectos impulsados por los entes gubernamentales, especialmente por la alcaldía. Las interacciones entre familias emparentadas y las jerarquías creadas por el estatus económico predominante en las comunidades activan la desnivelación cultural, asomándose disputas internas por el control de los espacios. En paralelo a los factores económicos también encontramos disensos nutridos por las diferencias religiosas, dificultando a veces, el proceso de autodemarcación.

Además, el emparejamiento entre indígenas y no indígenas por el acercamiento físico e intercambio socioeconómico y por consiguiente la aparición de “mestizos” reduce las posibilidades de construir una territorialidad “saneada”, complicando las posibilidades de una demarcación sectorial; y, dependiendo de los estatutos sociales de cada comunidad, se aceptan o rechazan a ciertos individuos, obligándolos a desplazarse a otras comunidades indígenas, sectores o centros poblados no indígenas. Se propone la co-gestión que debe ser definida en la Ley Orgánica de Gestión y Planificación para la Ordenación del Territorio y ampliada en la LOPCI.

### **Cuenca del río Cuyuni**

La cuenca del río Cuyuni, según el MPPAMB (2010) abarca una superficie total aproximada de 50.347 Km<sup>2</sup>, la cual está compartida con la región del Esequibo,

zona en Reclamación (adyacente a la República Cooperativa de Guyana). La cuenca alta que se encuentra en territorio venezolano, posee una superficie aproximada de 38.199 Km<sup>2</sup> y esta ubicada en gran extensión en los municipios: Sifontes, El Callao, Roscio y en menor proporción en los Municipios Padre Pedro Chien y Piar. De acuerdo a la Ley de Aguas (2007), la conforman las subcuencas Yuruari y Yuruani.

La población indígena de esta cuenca se concentra en el municipio Sifontes, colindante con el Esequibo, y presenta una gran diversidad étnica-cultural por la presencia de indígenas de filiación Caribe que históricamente han realizado intercambios comerciales, en primer lugar con otros grupos indígenas y posteriormente con los holandeses y británicos, que ocuparon esa región en su rivalidad con los españoles durante la colonia, descritos por numerosas fuentes (misioneros, viajeros y antropólogos). Es importante resaltar, que esos grupos Caribes, tenían conflictos territoriales con arawakos del Esequibo según Cousins (1991) y CIAG (2000), y a finales del siglo XIX, producto de la emancipación y conformación del Estado-Nación, Venezuela reclama 159.500Km<sup>2</sup>, interviniendo indirectamente a finales de la década de los 60 en el movimiento indígena de Rupununi, alentando a jóvenes indígenas akawaios (deprimidos por las condiciones culturales y políticas de la región) en su “anexión a Venezuela”, en contra del gobierno nacionalista de Burnham Forbes, durante su proceso de independencia de Gran Bretaña.

Actualmente las relaciones de intercambio comercial y productivo no han cesado, incorporándose población no indígena de afrodescendientes procedente de las Antillas y Guyana (siglos XIX y XX) con población no indígena local y foránea (corsos franceses, alemanes e ingleses, afrodescendientes antillanos), durante el siglo XIX, reseñado por Cunill Grau (1987, Tomo III); brasileños, colombianos y dominicanos, siglo XX). La primera ocupó tierras para la ganadería y agricultura (siglo XVIII, mediante la actividad misionera de los Capuchinos y expansión de los pobladores de Upata), luego por la expansión de la minería de aluvión en los ríos Cuyuni, Supamo-Parapapoy y Yuruani, también por la actividad forestal en las Reservas Forestales de Imataca, San Pedro y El Dorado.

La población foránea se desplazó de sus lugares de origen principalmente para participar en la actividad minera y comercial, y otros indígenas, particularmente Pemón- arekunas de filiación Caribe, se han movilizado por razones de ese intercambio, estableciendo alianzas políticas y matrimoniales. Además, la influencia del cristianismo y la presencia de misioneros no católicos (indígenas y no indígenas), han tenido un impacto social e ideológico en los hábitats indígenas

para realizar sus actividades, ya que la “penetración del cristianismo y la sustitución del chamanismo por cultos sincréticos Pemón-cristianos...abarcaba modalidades de control que garantizaban la sostenibilidad de su presencia en la región, restringiendo o condicionando las actividades cinegéticas y la transformación del entorno para la agricultura, incluido en ambos casos el manejo adecuado del fuego”... mencionado por Perera et al (2009:8), pero también imponiendo restricciones en la cacería y otras costumbres.

Este tipo de influencia sincrética religiosa se ha manifestado sobre todo en el sur del estado Bolívar (movimiento Aleluya o Areruya, movimiento Chochimuh y movimiento San Miguel), ya mencionado por Thomas (Ob cit). En el norte del municipio Sifontes, en el sector conocido como Bochínche (población Kariña), en donde Clarac (2003) denunciaba los atropellos hacia los Kariñas producto de las actividades madereras, mineras y agropecuarias, las cuales han sido de suma importancia en esta cuenca, también se han observado la presencia de iglesias religiosas no católicas.

Estas comunidades están relacionadas con la actividad minera, y constituyen de alguna manera u otra, centros poblados intermedios que prestan servicios a comunidades indígenas más pequeñas y a campamentos mineros situados en el Km 88, Las Claritas o en los ríos Cuyuni y Venamo. La superficie aprovechada de la mina indígena de Apanao alcanza las 1.717 ha y la presencia de pequeña minería se realiza en 11 áreas, que totaliza 82.968,78 ha, siendo la de Flor de Carapo I y II y Supamo-Parapapoy, las de mayor extensión para ser aprovechadas, según datos del MPPAMB (2010).

El sector terciario evidencia por lo tanto, su articulación a la distribución de la actividad minera, que en el Municipio Sifontes, en donde están localizadas la gran mayoría de estas comunidades, representa aproximadamente el 47% de los contratos y concesiones vigentes para oro y diamante del estado Bolívar (MPPAMB, 2010). Esto de alguna forma, crea rivalidades entre mineros no indígenas que perciben a los indígenas como “no venezolanos”, y compiten a veces por el mismo nicho ecológico para desarrollar la minería, expresado por algunos mineros cercanos a la comunidad indígena de San Martín de Turumbang, cercana al Esequibo.

La dinámica social, en esta nueva dimensión territorial producto de las interrelaciones con terceros indígenas y no indígenas (agrupan a 44 empresas y cooperativas mineras, sin contar el número de fundos agropecuarios) se torna compleja por el crecimiento del sector servicios y el desplazamiento de indígenas

a centros urbanos, sobre todo por mujeres y estudiantes (ambos sexos), las primeras en calidad de trabajadoras domésticas o de múltiples oficios del sector terciario, y los segundos para tener oportunidades como profesionales en otros ámbitos, fuera de los entornos indígenas.

Por consiguiente, aumenta la tercerización del sector productivo, a causa del desarraigo en el interior de las comunidades indígenas, creciendo el sector servicios y deprimiendo ciertas prácticas tradicionales (conucos, artesanías) dando paso a la actividad minera de aluvión, cuyas consecuencias en las comunidades indígenas del sector no han sido profundizadas. Además, se incorpora la visión de una agricultura intensiva (hortalizas) y ganadería extensiva, que de ser aplicadas sin una adecuada capacitación técnica, es tan amenazante para los hábitat indígenas como la pequeña minería, pero también por las concesiones otorgadas por el Estado a las empresas (transnacionales y nacionales), ésta última bajo la denominación de compromisos mineros, alcanzan el 21,48% del área total de la cuenca, según información manejada por el MPPAMB (2010).

La tercerización discurre por una red de relaciones de poder, en las que están operando prácticas clientelares y familiares a través de las cooperativas, pero también entre las alianzas matrimoniales o de emparejamiento entre mujeres indígenas y no indígenas, extendiendo así una práctica entre los Caribes, que se inserta en la cotidianidad del mundo urbano, representada por los centros poblados de Tumeremo, El Dorado (Municipio Sifontes), y las capitales de otros municipios (Ciudad Bolívar y Puerto Ordáz). En ello, las alianzas amplían en lo exógeno la participación de los parientes de la mujer desplazada, a una serie de beneficios que de otra manera no se podrían obtener en función de la endogamia.

Este aspecto, puede beneficiar a algunos miembros del pueblo Pemón un estatus político y social comparativamente ventajoso frente a otros pueblos indígenas de la región. Con este estatus algunos de sus miembros pueden conseguir beneficios colectivos e individuales ante instituciones del Estado, tratando de negociar oportunidades, buscando una nivelación cultural en lo exógeno-fuera de la comunidad (distribución equitativa de las cuotas de poder, producto de los intercambios culturales y políticos) y una nivelación social en lo endógeno-comunitario-sectorial (persistencia de algunas formas colectivas de redistribución de los recursos, afectadas por la ideologización política-religiosa, que de resultar positivas podrían ser la catapulta de un modelo interactivo a seguir por otros pueblos indígenas en sus demandas y reivindicaciones.

Sin embargo, la otra cara de la moneda sería la desvalorización de la cultura tradicional, o la pérdida de algunos rasgos que definen la diferenciación cultural, las cuales son fundamentales para las políticas de reconocimiento dentro del Estado. Esto puede generar la pérdida de credibilidad de algunos actores políticos. Por otro lado, el fenómeno de la masculinización o mayor presencia de individuos masculinos, según la Alcaldía de Sifontes (2007) en la mayoría de las comunidades indígenas Pemón y Kariñas del sector (23 comunidades de 29), por diversos factores, está afectando internamente estos territorios, sobre todo en los hábitats, convirtiéndose en espacios cuyo contenido simbólico ancestral es readechado a las demandas de aprovechamiento y explotación de recursos naturales. La dialéctica de la autodemarcación-desmarcación, así desdibujada por la influencia de una política de desarrollo abierta a las redes comerciales internacionales, deja a los pueblos indígenas en el dilema de la interconexión global con sus ventajas y desventajas.

Otros problemas que se derivan del grado de complejidad de la interacción indígenas-no indígenas describen una serie de factores concomitantes al proceso de autodemarcación con el cambio cultural, generando complicaciones para su abordaje:

En la mayoría de los sectores indígenas, sobre todo en los sectores Pemón, los cambios de uso de la tierra dado a las actividades mineras, ganaderas y comerciales, refuerzan patrones de asentamiento urbano no indígena. Esto implica una afectación de los recursos naturales en sus hábitats-terras, en detrimento de los valores tradicionales y ancestrales. Esto quiere decir que se puede consolidar la transculturación por la implementación de proyectos productivos, sin medir las consecuencias y los impactos a menor y largo plazo en sus patrones y formas de vida, materializándose en el hábitat-terras, objeto a demarcar.

Poco se ha analizado la pérdida de la práctica del conuco por el impacto de la minería, sus implicaciones sociales y de género. Además, el crecimiento de la población y su distribución expone una realidad hacia la intensificación y expansión de los conucos, los cuales no encuentran espacios para su rotación ya sea por la deforestación producto de la ganadería y minería o bien por la competitividad intra-étnica e interétnica en espacios naturales poco alterados para su uso tradicional, señalado por el MPPAMB (2010). Esto da lugar a espacios de intersticios colectivos y comunales que pueden estar localizados cerca o lejos de los centros poblados, los cuales necesitan estar bien definidos en las titulaciones. También, la conceptualización que define los criterios en los procedimientos de demarcación y autodemarcación como la existencia de terceros no indígenas, los

cuales y según los casos pueden demostrar derechos legalmente adquiridos ya sea por alianzas matrimoniales ya sea por permanecer y ocupar esos espacios de acuerdo a derechos civiles y económicos establecidos en la Constitución, se topa con la diferenciación reconocida legalmente, generando incertidumbre. Este aspecto es de suma importancia, sobre todo en miras a visibilizar el rol de los mestizos en la ambigüedad de ser “indígena en la comunidad” y “no indígena” fuera de ella. Además, si los títulos concedidos por el IAN tienen validez para los indígenas en sus derechos sobre tierras, también y de igual manera lo tendrían para los no indígenas, y esos derechos no prescriben a menos de que las restricciones legales así lo establecieran, sobre todo en casos de usurpación y despojo violento.

Por otra parte, en el marco jurídico la Ley de Zonas Especiales de Desarrollo Sustentable (2001), en el Art.1, establece que se pueden crear dichas zonas con el fin de “fomentar el desarrollo de la productividad y adecuada explotación de los recursos, elevando los niveles de bienestar social y calidad de vida de la población”. Estas zonas especiales son delimitadas por el Ejecutivo Nacional en extensiones continuas que pudieran abarcar total o parcialmente una parte del territorio de uno o varios estados o municipios, en donde se podrán promover sistemas especializados y colectivos de producción, sin menoscabar por supuesto, el ejercicio del poder público ni la ordenación político territorial, lo que se ha denominado “Distritos Motores”. Los espacios fronterizos al sur del estado Bolívar (cuenca alta del río Caroní) presentan varias de esas características, pues en ellos se ha localizado el tendido eléctrico binacional, una de las vías de comunicación de primer orden. La zona es además de seguridad fronteriza y su regulación está sujeta a una delimitación internacional a partir de un laudo fronterizo, con la finalidad de resguardar y controlar la presencia de personas nacionales y extranjeras, cuyas actividades pueden representar amenazas, afectado los recursos naturales (turismo y minería).

No obstante, en la práctica se ha vislumbrado una complejidad en la que se contraponen dos visiones sobre la planificación de estos espacios para el desarrollo, entrañando una serie de conflictos de orden político-territorial. Los espacios indígenas se encuentran inmersos en una función organizativa planificada del Estado Nación en su ejercicio de soberanía y seguridad sobre los recursos estratégicos, y esto está implicando transformaciones en hábitat-tierras. Los líderes indígenas interpretan, traducen, y transforman los elementos de cambio cultural a partir de sus redes articuladas a los movimientos y fuerzas sociales de origen nacional e internacional, que en los espacios fronterizos tienen otras consideraciones de orden político, socioeconómico y cultural.

En el caso del pueblo indígena Pemón sus interacciones con el mundo exterior tienen en su expresión territorial una forma multidimensional, y se manifiesta en procesos sociales de diversa escala de acuerdo a los roles sociales, identidad de género y edad., los cuales han sido analizados en el sector IV Kuyuni, por Cousins (Ob cit). Por ejemplo la reutilización de categorías sociales-étnicas (negros, mestizos) como demarcadores de fronteras étnicas, y cierta intolerancia hacia la sociedad no indígena en zonas de contacto directo y permanente (sobre todo si ésta se percibe como un riesgo para la preservación de su identidad cultural como pueblo diferenciado), se combina con las oportunidades que le ofrece el Estado Nación en su participación política.

En este proceso de cambio cultural y de retroalimentación permanente las comunidades plurales y multiétnicas disponen de una mayor información sobre los conocimientos que requieren para sus reivindicaciones (caso de los indígenas) o de prestación de servicios (comunidades indígenas y mixtas), dialogando e intercambiando ideas. Tal y como lo señalara Clarac (2005) esto genera un “discurso al revés” en el que los indígenas están asumiendo pautas de comportamiento del no indígena, y éstos están copiando modelos de organizaciones indígenas, para obtener beneficios colectivos. El cambio de valores culturales por parte de los indígenas, puede desvirtuar la noción del territorio, al mismo tiempo que su relación con éste empieza a tener otras connotaciones distintas a las que le precedieron, redimensionándolo.

Este proceso podría tener consecuencias a corto, mediano y largo plazo, pues al consolidarse los asentamientos indígenas en espacios determinados, especialmente en ejes carreteros como la Troncal 10, (Municipios Sifontes, Gran Sabana y otros) mezclando elementos culturales y perdiendo algunos valores y lengua (proceso de “criollización” y evangelización), la noción de “propiedad colectiva” y su relación con el territorio también cambia.

En conclusión, es fundamental que entre las relaciones de los pueblos indígenas y el Estado Nación, se incluya el debate de la construcción del modelo político-ideológico orientado a aceptar el concepto de lo pluricultural y multiétnico. Por otro lado, en el contexto de las políticas de desarrollo nacional hacia la integración latinoamericana y caribeña, sería necesario hacer partícipes a los pueblos indígenas en los proyectos estratégicos que afectan sus derechos legítimos a pesar de las transformaciones internas impuestas por el sistema de producción imperante. En este sentido, es necesario resolver las contradicciones que en lo nacional se sustentó en viejos modelos y estructuras de inequidad e injusticia social, comenzando por debatir el concepto de “propiedad colectiva” y articularlo

a procesos de cambio cultural, en el marco de la diversidad específica de cada pueblo indígena cuyos desequilibrios empiezan por visibilizar su articulación socioeconómica con comunidades no indígenas en las cuencas hidrográficas.

### Notas

\* Este artículo se terminó de escribir en Julio de 2011, luego de haber culminado una etapa importante de la investigación grupal en la Unidad de Ordenación del Territorio en el Ministerio del Poder Popular para el Ambiente, Sede Bolívar, a cargo de la Coordinación Regional de la Inga. María Mejía y Coordinación Nacional por la Dra. Rosa García (Caracas), en Diciembre de 2010.

\*\* Investigadora Independiente. Formó parte de la Secretaría de la Comisión Regional de Demarcación del estado Bolívar, Octubre 2008- Diciembre 2010. Colaboradora del Grupo de Investigaciones Lingüísticas y Antropológicas-GRIAL. E-mail: tensmar@yahoo.es.

<sup>1</sup>Esas líneas estratégicas son: nueva ética socialista; suprema felicidad social; democracia protagónica revolucionaria; modelo productivo socialista; nueva geopolítica nacional; Venezuela: potencia energética mundial y nueva geopolítica internacional.

<sup>2</sup>En el Libro Segundo De los Bienes de la Propiedad y de sus Modificaciones. Título II De la Propiedad, Capítulo I, Disposiciones Generales, Art. 545, se define la propiedad como “el derecho de usar, gozar y disponer de una cosa de manera exclusiva, con las restricciones y obligaciones establecidas por la Ley”, por lo que el concepto de “propiedad colectiva” no está plasmado en el Código Civil y el Estado aún no ha planteado esta discusión formalmente. Si bien, en la LOPCI aparece que los indígenas no se rigen por dicho Código, ¿cómo entonces se pretende afirmar un reconocimiento de ciudadanía integrada a un colectivo no indígena? Además antes de aparecer la LOPCI, los asesores indígenas tomaron algunos elementos del Código Civil sobre la “Comunidad”, para elaborar los estatutos sociales de las mismas. Estas contradicciones tienen que ser analizadas profundamente, por un lado el concepto de “comunidad indígena” tiene que ser redefinido en base a sus interrelaciones socioespaciales con la sociedad nacional (en una comunidad indígena no solamente habitan “familias indígenas y están emparentadas con indígenas”, negando las relaciones interétnicas y la aparición de mestizos) y por otro lado, las características de la “propiedad colectiva indígena” de la “no indígena” que persiste en algunas comunidades campesinas

(con una fuerte base de representación y prácticas simbólicas indígenas sin ser autoreconocidas).

<sup>3</sup>Esta situación se ha presentado en otras entidades con población indígena como el caso de Apure, Amazonas y Zulia, descritas ampliamente por CLARAC NOIRTIN, Gerard. 2003. En el estado Bolívar han sido descritas por el Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana (CIAG). También es importante señalar, que algunas comunidades indígenas están introduciendo ganado en pastos comunales producto de los cambios internos generados por la política de desarrollo nacional. Ejemplo de ello, la comunidad de San Martín de Turumbang, pueblo indígena Akawaio en la región del Esequibo y otras del municipio Gran Sabana.

<sup>4</sup>Según datos proporcionados por el Ministerio del Poder Popular para la Agricultura y Tierras, de un inventario de tierras que empezó a elaborarse en 1962, el IAN a través de la Delegación Agraria, en el estado Bolívar, entre 1962-1992, concedió 1.781.721,10 ha. a diversas comunidades campesinas e indígenas.

<sup>5</sup>El papel de los antropólogos ha sido discutido ampliamente en Congresos de Antropología, reconociendo no sólo su rol de “comunicadores” sino su compromiso hacia la construcción de una antropología pertinente con la realidad del país, que analice los procesos coyunturales ante el cambio cultural de la sociedad venezolana, así como la creación de nuevos campos de reflexión, abierta a la pluridisciplinariedad y articulada académicamente a nivel nacional. Entre esos trabajos se encuentran los de: AMODIO, Emanuele. 1998. “Introducción a la antropología venezolana: historia y perspectiva”, en *Historias de la antropología en Venezuela*. (Emanuel Amodio Editor). Ediciones de la Dirección de Cultura. LUZ. Maracaibo. Venezuela; CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline. 1999. “Una antropología ‘relé’ o ¿una antropología creativa? Y MANSUTTI RODRÍGUEZ, Alexander. 1999. “La antropología que requerimos” en, *Hacia la antropología del siglo XXI* (Lino Meneses Pacheco, Jacqueline Clarac de Briceño y Gladys Gordones Rojas Eds). CONICIT. CONAC, Museo Arqueológico ULA. CIET-ULA. Mérida. Venezuela.

<sup>6</sup>CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline. (2001: 347), expone los objetivos de CODESUR para la década del 70; “La presencia física y sensible del Estado venezolano en todos los rincones de la patria, y afirmación de la soberanía nacional; La elevación progresiva del nivel socioeconómico y cultural de la población, como deber del Estado, y por la diferencia existente entre la región sur y el promedio nacional, la prioridad debía darse al sur; Por la necesidad

de conseguir nuevas fuentes de ingreso...sobre todo por las grandes riquezas minerales que encerraba y por su posición estratégica como ‘puente’ entre tres países”.

<sup>7</sup>Según la página web: [www.chavez.org.ve/temas/noticias/acuerdos-venezuela-brasil/](http://www.chavez.org.ve/temas/noticias/acuerdos-venezuela-brasil/) del 6 de Agosto de 2010, se menciona la suscripción de 27 acuerdos, siendo los que tienen implicaciones geoestratégicas para la región de Guayana: “el acuerdo para el establecimiento de un régimen especial fronterizo, la creación de un Distrito Motor de Desarrollo en la Gran Sabana, y el convenio de integración económica productiva y de infraestructura binacional fronteriza y regional entre el norte de Brasil y el oriente venezolano”.

<sup>8</sup>La Corporación Venezolana de Guayana fue creada por el Estado venezolano en la década del 60 como una institución para impulsar la política de desarrollo según las características y potencialidades regionales. Para HERNÁNDEZ GRILLET, Rodolfo. 1987. Geografía del estado Bolívar. Academia de la Historia. Caracas, el “desarrollo industrial de Guayana está asociado al del sector eléctrico, desde sus primeros tiempos en 1953 cuando se crea la Comisión de Estudios para la Electrificación del río Caroní como dependencia del Ministerio de Fomento”, p. 161. En la década del 70, la instalación de plantas y complejos industriales procesadoras de minerales (bauxita, hierro y oro) en los yacimientos encontrados en diversas localidades del estado, no tuvo su correspondencia en la diversificación económica y beneficios sociales, creando las bases de una fuerte estratificación social y dependencia del mercado internacional con un alto consumo energético.

<sup>9</sup>Fue reseñado ampliamente el problema del tendido eléctrico que pasaba por tierras-hábitat de indígenas Pemón, cuya conexión llegaba al norte de Brasil, lo cual afectaba de alguna manera su coparticipación en las decisiones sobre determinadas políticas de desarrollo e integración territorial.

<sup>10</sup>Esos municipios son: Angostura, Caroní, Cedeño, El Callao, Gran Sabana, Heres, Padre Pedro Chien, Piar, Roscio, Sifontes y Sucre.

<sup>11</sup>Algunos sectores indígenas conservadores proponen “sanear” (expulsar a terceros) de sus tierras por considerarlos como peligrosos a sus “intereses” (preservación de la “identidad cultural”). Es en esta última posición en donde se combina una serie de factores (económicos, sociales, religiosos, injerencia no indígena, otros) ha sido un obstáculo para el proceso de demarcación, pues el Estado tiene que garantizar derechos derivados y constitucionalmente establecidos

a nivel nacional, a la vez de que el concepto de “propiedad colectiva” puede que éste subsumido al concepto de “propiedad social”.

<sup>12</sup>ORTÍZ, Bibiana. 2002. “Los nuevos recolectores: Los Guahibos recicladores de basura en Ciudad Bolívar”, en Boletín Antropológico. N° 54. CIET. Museo Arqueológico. ULA. Mérida-Venezuela, p. 486, citando a Romero, señala que la migración de los Guahibos parte de los llanos orientales colombianos, sobre todo del Departamento de Vichada en donde se concentran, seguido de los Departamentos de Meta y Guaviare. Esta población migrante se ha insertado en la economía regional de los estados a donde asisten, trabajando en actividades socioproductivas como comercio, recolectores en épocas de siembra y recolectores de desechos para reciclar.

<sup>13</sup>El 16 de Septiembre de 2009, el Juzgado Superior Primero Agrario ante la oposición interpuesta por la Procuraduría General de la República de decretar el Caura como reserva forestal, y bajo pretexto de “interés social y colectivo”, se “estableció, mientras persistiese el riesgo dañoso que eventualmente le dio origen, vale decir, el riesgo de destrucción potencial de los ecosistemas y del legado cultural existente en la zona denominada Selva Virgen de la Cuenca del Río Caura, existiendo siempre la posibilidad de revocar dicha medida, en caso de cese de los hechos que la motivaron o en el caso de variación las circunstancias iniciales que la justificaron, cumpliendo con ello, con el requisito de temporalidad antes reseñado”. Es contradictorio que un Juzgado en materia agraria dictamine medidas en relación al tema ambiental-indígena cuya competencia debería ser otro Juzgado, pues en la LOPCI se establece muy clara las limitaciones de no interpretar al indígena como campesino tampoco como “vitrinas del pasado” y las ABRAE como los asuntos indígenas deberían tener una jurisdicción especial ante el Tribunal Supremo de Justicia, sino que deja sin efecto, sólo como “probanza” una serie de consultas públicas por estimarlas “insuficientes” para argumentar una salida “cautelar” a los conflictos sociales suscitados producto de la minería ilegal y a la amenaza de usos no cónsonos a su protección (comparándola con la Reserva Forestal de Imataca), requiriendo de “estudios de impacto ambiental y socioculturales” como estudios de factibilidad. Se alega que la “visión amerindia queda muy relegada”, desconociendo este Juzgado la autodemarcación de hábitat-tierras realizada por los indígenas e investigadores del Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana.

<sup>14</sup>Esta solicitud se encuentra en la Dirección Estatal Ambiental Bolívar.

<sup>15</sup>La “reindianización” que Caballero Arias. (Ob cit), afirma puede ser consecuencia de un “disimulo” de las identidades étnicas por la neocolonización, puede presentar aristas. La primera atañe a una individualidad indígena que no declara su pertenencia a un pueblo en específico (como aparece en los datos censales analizado por Allais), y por consiguiente esa identidad étnica se esta construyendo culturalmente por lo que cabe preguntarse sino se trata de mestizos que ven oportunidades en algunos contextos (particularmente en relación a derechos sobre tierras) de “ser indígena” o pueden ser indígenas desarraigados que perdieron su referente cultural en un proceso de desterritorialización.

<sup>16</sup>DONIS RÍOS, Manuel. 1988. “Laudos fronterizos” en, Diccionario de Historia de Venezuela. Tomo II. Fundación Polar. Caracas, p 660, describe la situación del laudo, afirmando que los guayameses británicos interesados en las reservas auríferas del Yuruari-Cuyuni, producto de los problemas económicos entre 1850 y 1880, emplearon formas de colonización mediante la creación de una línea ficticia (línea Schomburgk, en 1840) a fin de ocupar ilegalmente dicha zona, la “cual llegaba hasta las cercanías de Upata, abarcando las minas de El Callao, Nueva Providencia y otras acercándose al curso del río Caroní. Esta situación provocó la ruptura de relaciones con Gran Bretaña, llevando a Venezuela a un arbitraje injusto y viciado en 1899, declarándola “nula e irrita”, hasta lograr mediante el Acuerdo de Ginebra en 1966, un tratado por parte de Gran Bretaña y la actual República Cooperativa de Guyana, la reclamación venezolana. Por otra parte, MÁRQUEZ, José Oscar. 2000. en su texto “La reclamación territorial entre Venezuela y Guyana y las relaciones de Estado”, en Venezuela y los países hemisfericos o hispano hablantes, compilado por Nweihed Kaldone, publicado en el Instituto de Altos Estudios de América Latina de la USB, afirmaba que los británicos adulteraron los mapas, sustituyeron los originales y por las presiones de las compañías mineras, pretendieron ampliar sus áreas de influencia hasta las cercanías de Upata. Sin embargo, en la actualidad existen acuerdos de cooperación en el área de energía, agrícola y pesquera, [www.correodelorinoco.gob.ve](http://www.correodelorinoco.gob.ve) (21 Julio 2010).

<sup>17</sup>Esta información fue obtenida directamente por uno de los indígenas akawaios que participaron en dicho movimiento, en la población de San Martín de Turumbang, el cual fue producto de un trabajo de investigación grupal con estudiantes del Programa de Formación de Grdao de Estudios Políticos de la Universidad Bolivariana de Venezuela, sede Bolívar, coordinado por el Prof. José Fortique, en el marco de la conformación del Grupo de Investigación Anthropoterritorial.

<sup>18</sup>Aunque no hay datos precisos de censo minero, en esta actividad participan no indígenas foráneos, procedente de Guyana, Brasil, Colombia y República Dominicana.

(Artículo escrito en 2011, solicitado y aprobado en julio 2012).

### **Bibliográficas**

ALCALDÍA BOLIVARIANA DE SIFONTES. 2007. Estadística poblacional de las comunidades indígenas Kariña y Pemón del municipio Sifontes. Dirección de Desarrollo Endógeno. Tumeremo- Venezuela.

ANGOSTO, Luis Fernando. 2010. “Pueblos indígenas, multiculturalismo y la nueva geometría del poder en Venezuela”, en Cuadernos del Cendes. N° 73. Caracas, pp 97-132.

ARCILA FARÍAS, Eduardo. 1973. Economía colonial de Venezuela. Tomo II. Italgráfica. Caracas.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. 1992. Relaciones políticas en una sociedad tribal: estudio de los Ye'cuana, indígenas del Amazonas venezolano. Abya-Yala Editores. Quito.

BASTIDAS, Luis. 1997. “Una mirada etnohistórica a las tierras indígenas de Mérida (I. Época Colonial)”, en Boletín Antropológico. N° 41. CIET, Museo Arqueológico. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela.

BASTIDAS, Luis. 1997. “Una mirada etnohistórica a las tierras indígenas de Mérida (II. Siglo XIX e inicios del XX)”, en Boletín Antropológico. N° 43. CIET, Museo Arqueológico. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela, pp 5-51.

BASTIDAS, Luis. 1998. “Una mirada etnohistórica a las tierras indígenas de Mérida (III. El problema en la actualidad)”, en Boletín Antropológico. N° 44. CIET, Museo Arqueológico. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela, pp 34-59.

BIORD, 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 Esperando a Kuyujani:tierras, leyes y autodemarcación. Encuentro de comunidades Ye`kuanas

del Alto Orinoco. (Simeón Jiménez y Abel Perozo Eds). Asociación Otro Futuro. Fundación Gaia. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Caracas.  
CABALLERO ARIAS, Hortensia. 2007. “La Demarcación de tierras indígenas en Venezuela”, en Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales. V 13. N° 3. Caracas, pp 189-208.

CIAG. 2000. Informe final. Diagnóstico de los conflictos socio-ambientales en Imataca: líneas estratégicas de un programa para el resguardo y la consolidación de los asentamientos humanos ubicados en la Reserva Forestal de Imataca (RFI). Universidad Experimental de Guayana. FUNDAUNEG. Ciudad Bolívar-Venezuela.

CLARAC NOIRTIN, Gerald. 2003. “Derechos de los pueblos indígenas”, en Boletín Antropológico. N° 59. CIET, Museo Arqueológico. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela, pp 253-281.

CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline. 2001. “Análisis de las actitudes de políticos criollos e indígenas en Venezuela (De los años 60 hasta el 2000)”, en Boletín Antropológico. N° 53. CIET, Museo Arqueológico. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela, pp 335-372.

CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline. 2005. El lenguaje al revés: aproximación antropológica y etnopsiquiátrica del tema. Ediciones Dábanatà. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela.

CÓDIGO CIVIL VENEZOLANO.1982. República de Venezuela. N° 2.990. Extraordinario. 26 de Junio. Caracas.

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DE VENEZUELA.1961. Gaceta Oficial N° 662. Extraordinario. 23 de Enero. Caracas.

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA. 2000. Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela. N° 5.453 Extraordinario. 24 de Marzo. Caracas.

CORPOELEC. 2008. La cuenca del río Caroní. Una visión en cifras. Ministerio del Poder Popular para la Energía y Petróleo. Gerencia de Gestión Ambiental de Edelca. Puerto Ordáz- Venezuela.

COUSINS, Andrew Leonard. 1991. La frontera étnica pemón y el impacto de la minería de oro. Tesis para optar al título de Magister Scientiarum en Biología. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Caracas.

CUNILL GRAU, Pedro. 1987. Geografía del doblamiento venezolano e el siglo XIX. Tomo III. Ediciones de la Presidencia de la República. Caracas.

FIEB et al. 2003. Evaluación de las Políticas Públicas del Pueblo Pemón. Componentes Socioeconómico y Ambientales. Caracas.

FORTEA PÉREZ, José Ignacio. 1999. “La propiedad de las corporaciones urbanas”, en Historia de la propiedad en España. Siglos XV-XX. (Salustiano de Dios, Javier Infante, Ricardo Robledo y Eugenia Torijano, Coords). Centro de Estudios Registrales de la Propiedad y Mercantiles de España. Madrid.

INE. 2001. XIII Censo de Población y Nomenclador de Centros Poblados. Caracas.

LEY DE AGUAS. 2007. Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela. N° 38.595. 02 de Enero. Caracas.

LEY DE DEMARCACIÓN Y GARANTÍA DEL HÁBITAT Y TIERRAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. 2001. Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela. N° 37.118. 21 de Enero. Caracas.

LEY DE ZONAS ESPECIALES DE DESARROLLO SUSTENTABLE. 2001. Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela. N° 5.556 Extraordinario. 13 de Noviembre. Caracas.

LEY ORGÁNICA DE PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS. 2005. Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela. N° 343.653. 27 de Diciembre. Caracas.

LÓPEZ-ZENT, Mariana, et al. 2003. “Autodemarcando la tierra: explorando ideas, árboles y caminos Hoti”, en Boletín Antropológico. N° 59. CIET, Museo Arqueológico. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela, pp 313-338.

MANSUTTI RODRÍGUEZ, Alexander. 1988. “Pueblos, comunidades y fundos: los patrones de asentamiento Uwojtjuja”, en Antropológica. N° 69. Fundación La Salle. Caracas, pp 3-35. 1990. Los Piaroa y su territorio. Documento de Trabajo N° 8. Centro Venezolano de Investigación en Antropología y Población. Caracas.

MARTINAT, Françoise. 2005. La reconnaissance des peuples indigènes entre droit et politique. Presses Universitaires du Septentrion. France.

MEJÍAS, Carlis de Jesús. 1999. Titularidad de las tierras baldías en Venezuela. IIDARA. Universidad de los Andes. Mérida- Venezuela.

MPPAMB. 2006. Proyecto Caura. Coordinación de Planificación y Ordenación Ambiental. Unidad de Ordenación del Territorio. Caracas-Venezuela.

MPPAMB. 2010. Estudio Integral sociocultural y ambiental con fines de ordenamiento territorial de las cuencas de los ríos Caroní y Cuyuní. Documentos Técnicos en elaboración. Unidad de Ordenación del Territorio. Dirección Estatal Ambiental Bolívar. Ciudad Bolívar- Venezuela.

MPPPI. 2010. Registro de comunidades indígenas en el estado Bolívar. Despacho del Viceministro Indígena del Territorio Intercomunal de Valles, Tepuyes y Sabanas. INCE. Ciudad Bolívar-Venezuela.

PERERA, Miguel et al. 2009. “Los paradigmas ambientales del pueblo Pemón y la demarcación de tierras para la titulación colectiva. Cambios y resistencias”, en Antropológica. N° 111-112. Fundación La Salle. Caracas, pp 115-147.

PLAN DE DESARROLLO ECONÓMICO Y SOCIAL DE LA NACIÓN “SIMÓN BOLÍVAR” O PRIMER PLAN SOCIALISTA. 2007-2013. Decreto N° 1.528. Caracas.

SAMUDIO, Edda. O. 1996. “De la propiedad comunal a la propiedad privada. Los resguardos indígenas en Mérida del siglo XIX” en, Mérida a través del tiempo. Siglos XIX y XX. Política, economía y sociedad. (Rita Giacalone Compil). CDCHT. Consejo de Publicaciones. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela.

SILVA MONTERREY, Nalúa Rosa. 2003. “Poder político en Guayana, tres tópicos. Una aproximación al caso ye'kwana”, en Caminos Cruzados. Ensayos en Antropología Social, Etnoecología y Etnoeducación. (Catherine Alés y Jean Chiappino Eds). IRD Éditions. ULA GRIAL. Mérida-Venezuela.

THOMAS, David John. 1976. “El movimiento religioso de San Miguel entre los Pemón”, en Antropológica. N° 43. Fundación La Salle. Caracas, pp 3-52.

ULLOA, Astrid. 2004. La construcción del nativo ecológico: Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y ambientalismo en Colombia. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Colciencias. Colombia. VICENS-VIVES, J. 1961. “El Feudalismo. Generalidades”, en Historia de España y América. Tomo I. Editorial Vicens Vives. Barcelona-España.

ZENT, Stanford. 2003. “La educación ambiental en las escuelas indígenas en Venezuela: en busca de relevancia”, en Caminos Cruzados. Ensayos en Antropología Social, Etnoecología y Etnoeducación. (Catherine Alés y Jean Chiappino Eds). IRD Éditions. ULA GRIAL. Mérida-Venezuela.

**Tabla N° 1.** Áreas Bajo Régimen de Administración Especial en la cuenca del río Caroní

ABRAE	Año de creación	Superficie
Parque Nacional Canaima	1962	2.721.903ha
Zona Protectora Sur del estado Bolívar	1975	4.274.259ha
Monumentos naturales tepuyes Cerro Guaiquinima Cerro Ichún-Guanacoco Sierra Marutani	1990-1991	100.372ha 569.189ha 663.453ha 215.302ha
Reserva Nacional Hidráulica Ikabará	1992-1993	39.023ha
Reserva Forestal La Paragua	1968	814.322ha
Zona de Seguridad Fronteriza	1998	5.057.382ha
Reserva Forestal El Frio (antes Lote Boscoso)	1985	82.058ha
Reserva Forestal San Pedro (antes Lote Boscoso)	1991	41.316ha
Zonas de Seguridad Central Hidroeléctrica Antonio José de Sucre Central Hidroeléctrica Francisco de Miranda Central Hidroeléctrica Manuel Piar Central Hidroeléctrica Simón Bolívar	2007	1.931,28ha 3.364,4ha 2.682,5ha 82.976ha

**Fuente:** CORPOELEC (2008, p 30). Nota: muchas de estas figuras se solapan.



## EL CANTADOR ELORZANO Y LA MÚSICA LLANERA

**Carlos Raúl Camacho Acosta**

Universidad de Los Andes  
Facultad de Humanidades y Educación.  
Doctorado en Antropología. Mérida  
ccamachoa@cantv.net

### Resumen

Esta investigación conceptualiza “Cantador Elorzano” siguiendo dos criterios: a) la persona nacida en Elorza y que canta música llanera profesional o no, o compositores y b) personas nacidas en el estado Apure y vienen a cantar a las fiestas y ferias de Elorza. La música llanera campesina es la música original, la que narra las vivencias del campo, las injusticias de los políticos, los amores de verdad, conserva el lenguaje verdadero del campo, así como sus ritmos, instrumentos, y todo el ambiente necesario para que sea tradición. De lo anteriormente dicho, se genera el objetivo de este trabajo: demostrar que el cantante elorzano utiliza categorías de su entorno para componer su música. La investigación fue cualitativa, dentro del paradigma interpretativo; se concretó mediante entrevista en profundidad a ocho informantes en la población de Elorza en el estado Apure en el marco de las festividades del 19 de marzo día de San José. Entre los resultados encontramos categorías del entorno para componer su música, como: sentimientos de tristeza (nostalgia de amor “EL Guayabo”, y nostalgia de espacio), sentimientos de alegría, uso del ambiente llanero y sus elementos, velorios de santos y de angelitos; y la relación vital.

**Palabras claves:** cantantes elorzanos, música llanera, identidad llanera.

### THE SINGER ELORZANO & THE LLANERA MUSIC

#### Abstract

This research using two criteria conceptualized Singer Elorzaman – Elorzano - a) a person born in Elorza and sing country –music llanera - professionally or not, or composers y b) Persons born in Apure State and comes to singing at Elorza’s festivals and fairs. Music “llanera” rural is the original music, which chronicles the experiences of the field, the injustice of politicians, the truth loves, preserves the true language of the field as well as its rhythms, instruments, and all the

necessary environment to be tradition. The above said, it generates the objective of this work: to show that the Elorzaman singer uses his surrounding to compose his music. The research was qualitative within the interpretive paradigm; it is materialized in depth Interview to eight respondents in the population of Elorza in the State of Apure as part of the festivities of the day March 19 St. John's. The results included surrounding categories to compose its music such as: sentiments of sadness (nostalgia of love "The Guava" and nostalgia for space), feelings of joy, usage of environment and its elements, vigils of saints and angels, and the vital relationship. We conclude that the Elorzaman singer utilizes your environment to compose music.

**Keywords:** Singer elorzano, music llanera, identy llanera.

### **Introducción**

En esta investigación se conceptualiza "Cantador Elorzano" siguiendo dos criterios: a) la persona nacida en Elorza, que canta música llanera profesional o no (se canta en bailes familiares y otros lugares), o es compositor y b) personas nacidas en el estado Apure, que vienen a cantar a las fiestas y ferias de Elorza (festivaleros o no). Y la música llanera campesina, según Jiménez (2012), es la música original, la que narra las vivencias del campo, las injusticias de los políticos, los amores de verdad, conserva el lenguaje verdadero del campo, así como sus ritmos, instrumentos, y todo el ambiente necesario para que sea tradición, es universal siendo criolla. Asimismo, Olmo (1992), infiere que la canción llanera es historia mantenida durante décadas, es transmitida de generación en generación, reproduce aspectos ideológicos, expresa las vivencias y la vida cotidiana, la autenticidad del quehacer del llano, aceptada y asumida por el pueblo.

El término identidad se conceptualiza como el sentimiento por parte de un individuo de pertenecer a un grupo social de tamaño variable con el que comparte determinados rasgos, valores y símbolos, siendo posicional y relacional. Según lo planteado por Vargas (2005), la identidad social incluye un sistema de significaciones socialmente establecido, que surgen de las experiencias y percepciones que ocurren en un contexto social, en circunstancias que configuran una historia común y compartida por el grupo.

En el caso de la identidad llanera en el estado Apure, la misma estaría referida a esos rasgos, valores y símbolos que identifican al individuo que habita ese contexto socio-histórico, natural y que lo hace diferente al resto de los ciudadanos venezolanos. Tal es el caso del cantante apureño Eneas Perdomo (†), responsable

de la canción Fiesta en Elorza y del cantante elorzano Jorge Guerrero, este último representante genuino de la población Elorza en el estado Apure como lo señala Botello (2009); ambos cantantes han sido multiplicadores de esa enseñanza musical, en el estado Apure y el resto del país. También existen otros cantantes elorzanos como: José García, Ildo Rojas, José Humberto Castillo, Juancito Rodríguez y Juan Chiquito, entre otros, que promueven la identidad cultural de Elorza (comunicación personal de Rojas, Y., Elorza, Estado Apure, Marzo 2009).

La población de Elorza “Capital Folclórica de Venezuela” fue fundada en 1774 por Justo de Granada, está ubicada en la región de los llanos occidentales a orilla del río Arauca con una superficie de 10.298 Km<sup>2</sup>; una altitud de 90,74 msnm y temperatura promedio 27,5°C (clima tropical de sabana); hasta 1924 fue el límite con Colombia (Botello; 2009). Es la capital del Municipio Rómulo Gallegos, Distrito Especial Alto Apure del estado Apure con una población aproximada de 22.000 habitantes, para el año 2006. El nombre de Elorza es un homenaje al prócer José Andrés Elorza, héroe de la independencia venezolana.

El llanero venezolano es gran aficionado a la música y la interpreta con mucho sentimiento, de los instrumentos musicales destaca el cuatro, el que utiliza como instrumento solista o como acompañante de cantantes y copleros para interpretar los más diversos géneros del llano: golpes, pasajes, corridos y tonos de velorios, entre otros. Al igual que el arpa, y en muchos casos como su sustituto, el cuatro es acompañado de maracas y resultan instrumentos excepcionales para la ejecución de lo que ha sido considerado como el baile nacional venezolano, “EL JOROPO” en todos sus ritmos -seis por derecho, quirpa, periquera, pajarillo, zumba que zumba, etc. El llanero mantiene vigentes los festivales folclóricos y las festividades populares propiamente dichas; tal es el caso de las fiestas y ferias de Elorza en honor a su Santo Patrón San José, cuando se celebra el Festival Criollo Doña Bárbara de Oro, con baile del joropo, conocido como “El Joropazo”, con participación de cantantes venezolanos y colombianos.

Según Gollo (2006), el hombre llega a ser humano, se convierte en hombre porque el arte hace al hombre. El hombre descubre la profundidad del ser a través de la música; la música nos hace descubrir los misterios del cielo sin temor, sin riegos ni miedos; nos hace encontrar la armonía para que no nos ahogue la tristeza ni nos golpee. La música permite hacer definiciones, es un hecho concreto que sirve para determinar el arte auditivo; define y determina la cualidad de una cultura, llamada Identidad Cultural.

En Venezuela se han hecho intentos para considerar al cantante llanero y su música, sus manifestaciones narrativas de la tradición oral y su tradición mágico- religiosa, como una estrategia de identidad nacional y desarrollo cultural, destacándose diversas iniciativas, entre las que destacan: a) diversidad de literatura, entre la que resalta "Florentino y El Diablo", de Alberto Arvelo Torrealba; b). programas en todas las emisoras de radio del país y también en los canales de televisión, tales como los programa de la Fundación Bigott: Al Son de Venezuela y Vibrando con Venezuela, transmitidos por Venevisión; Querencias y Vivencias transmitidos por Venezolana de Televisión (VTV) y tves. Últimamente el programa MP3 Gira Latina, Música para el 3er. Milenio, utilizó como escenario musical a nuestros llanos venezolanos, donde se pudo apreciar la relevancia de nuestros cantantes llaneros y su música vinculada al entorno donde habitan; c) también han existido actividades académicas en respaldo a esta temática del cantante llanero y la música, tales como: Las Primeras Jornadas en Defensa del Patrimonio Arqueológico y Etnohistórico de Barinas, en Homenaje a José Vicente Abreu, en la ciudad de Barinas-UNELLEZ (1987); I Seminario Nacional sobre el Llano y los Llaneros, en Barinas (1989); el II Seminario Nacional sobre el Llano y los Llaneros, en San Fernando de Apure-UNELLEZ (1990), el VII Simposio Internacional de Historia de los Llanos Colombo-Venezolanos y el VIII Seminario Nacional del Llano y los Llaneros en San Carlos de Austria, estado Cojedes (2003); también el III Encuentro Nacional de la Cultura Llanera "José León Tapia", San Juan de los Morros (2011), entre otros; d) temática obligatoria en las escuelas de arte y música; recientemente, en el año 2011, fue inaugurado para tales fines el Instituto Museo de las Culturas del Llano, en Barinas y e) el actual presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Rafael Chávez Frías, se ha constituido en un representante genuino y difusor de nuestra música llanera, cuestión poco vista en nuestro país. En la actualidad se ha desarrollado una política cultural inclusiva, la cual tiene como misión proteger y promover la diversidad cultural. Los artículos 98, 99, 100 y 101 presentes en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999) enuncian claramente los principios constitucionales en materia cultural.

También existe una normativa que favorece la difusión de nuestra música llanera presente en los artículos 13 y 14 de la Ley de Responsabilidad Social en Radio y Televisión (Ley Resorte, 2010) que se refieren al apoyo y fomento de los productores nacionales independientes y a la difusión de sus obras musicales en no menos de 50% de la programación radioeléctrica. El artículo 14 de la Ley de Responsabilidad Social de Radio y Televisión establece que una de cada dos canciones sonadas debe ser una obra musical venezolana, y una de cada cuatro debe ser de tradición.

La situación descrita sirve de partida para esta investigación cuyo propósito general es estudiar al ser humano a través de la música, en este caso al cantador Elorzano y la Música Llanera, en su contexto, la población de “Elorza” en el estado Apure, con el fin de producir conocimiento novedoso y un documental que pudiera contribuir a difundir y mejorar la calidad de esta enseñanza musical en el estado Apure y el resto del país.

### **Metodología**

Esta investigación fue de tipo cualitativa, de campo y descriptiva. Fundamentada en el paradigma interpretativo, se usó el método etnográfico y la técnica de entrevista en profundidad a informantes relacionados con la temática en cuestión. También se realizaron tomas en video para la elaboración de un documental complementario.

Se procedió a la revisión de referencias sobre el ser humano y la música en el ámbito internacional y nacional, sobre las diferentes normativas que conforman el marco legal que favorece nuestra música llanera; consultas sobre eventos realizados en Venezuela acerca de la identidad cultural del cantante llanero a través de la música llanera, entre la que destaca: Seminario Nacional sobre El Llano y los Llaneros (1992) y el VII Simposio Internacional de Historia de Los Llanos Colombo-Venezolanos, el VIII Seminario Nacional del Llano y Los Llaneros (2003), entre otros y sobre el objetivo referido a esta investigación.

El trabajo tuvo un enfoque etnográfico, con una primera aproximación a la población de Elorza para conversar y conocer las variables que conforman la temática del Ser Humano y la Música. Se realizó una reunión con la profesora Elda Espinoza, directora del Complejo Cultural “Cultores de Elorza” en la población de Elorza, para la ubicación de los informantes. Posteriormente se realizaron convivencias y un “compartir” con los pobladores; observaciones directas y entrevistas. De igual manera se buscó que cada informante abordara la temática en cuestión desde la perspectiva de su profesión. El grupo de estudio o informantes estuvo conformado por: José Moreno (cantante y tocador del arpa); Pablo Tiberio Querales (compositor), Ramón Eleuterio Vargas (cantante), José Salazar (cantante), José Araque (cantante), Yanira Rojas (cantante), José Ramírez (festivalero) y Pedro Calzadilla (compositor).

Para el manejo de la entrevista, se consideró a Martínez (1998); la entrevista se realizó en forma de diálogo coloquial, lo que permitió formarse una imagen de la personalidad de los informantes con el propósito de cumplir con los objetivos de la investigación. También se realizó un documental con el apoyo del Lic. en Comunicación Social Carlos Alberto Camacho Valero, perteneciente a Tatuy TV en la ciudad de Mérida.

El procedimiento se organizó en etapas: (a) guía de entrevistas y aspectos administrativos; (b) desarrollo de las entrevistas; (c) transcripción; (d) categorización de las entrevistas y procesamiento de la información y (d) discusión de los resultados. La guía de entrevista estuvo conformada por las siguientes preguntas abiertas: 1) Conversemos sobre sus inicios con la música llanera; 2) ¿Cuáles son sus motivos de inspiración para la elaboración de la música llanera? 3) ¿Será el Guayabo motivo para que el cantante elorzano realice su música llanera? Explique y 4) ¿Será que la música llanera fundamenta la existencia del cantante elorzano? Explique.

Seguidamente se fue considerando lo expresado por cada informante y lo encontrado en documentos. Esto permitió conocer las experiencias de cada informante en base a su relación con la música llanera, asimismo se aplicó la técnica de la triangulación según Kemmis citado por Pérez (1998), para demostrar que las respuestas entre los informantes, dirigido a un mismo objetivo de la investigación, coincidían. Los documentos fueron sometidos al análisis de contenido, categorización, comparación y al razonamiento lógico del investigador. Del análisis e interpretación de las entrevistas efectuadas al grupo de informantes surge un cuerpo de ideas que pudieran contribuir a mejorar la comprensión de la relación entre el cantante elorzano y la música llanera.

## **Resultados y discusión**

### **Inicio del Cantante Elorzano con la Música**

Para determinar el inicio del cantante elorzano con la música, se procedió a comparar la información suministrada por los informantes: José Moreno (JM); Pablo Tiberio Querales (PTQ); Ramón Eleuterio Vargas (REV); José Salazar (JS); José Araque (JA); Yanira Rojas (YR); Pedro Calzadilla (PC) y José Ramírez (JR). A continuación se muestran las informaciones.

### **Inicio del Cantante Elorzano con la Música Llanera**

JM: ... yo aprendí prácticamente porque mi hermano mayor nos enseñó a tocar cuatro. Y al arpa aprendí prácticamente solo, me puse y aprendí que si algo bueno me gustó mucho y sigo tocando por ahí. ... Tuve tíos que son músicos ... Y bueno, yo le agarré tanto amor al arpa que, yo siendo menor de edad, los músicos iban a hablar con mi papá para quitarme prestado para que yo tocara. Porque yo quería aprender ... yo iba a las fiestas era a ver el músico tocar y escuchar la música, porque eso es lo mío. Y yo le agarré tanto amor, entonces cuando yo estaba acompañando a los músicos, y se paraban y dejaban el arpa sola, yo me ponía a puntear el arpa, y le fui agarrando saborcito y aprendí. ... soy músico de tocar en el campo ... donde se toca toda la noche, todo un día sin dormir, sin descansar, y eso que llaman baile de joropo toda la noche.

PTQ: Siempre he sido un compositor ... Siempre cargo la música archivada en alguna parte de mi corazón. Y la suelto a la superficie cultural cuando me provoca, o cuando algún resorte de mi pensamiento se mueve para defender los intereses del folclor, expresando magistralmente mis valores culturales ... con una creación jovial, vigorosa, llena de armonía, de sensibilidad humana. Donde demuestro la elegancia del verso, y el motivo que va relacionado con el ancestro auténtico de la llanura.

REV: Carajo, bueno desde los 12 años. Yo tuve un entrenamiento con unos cantadores viejos! Sabaneros. Yo llegaba y me montaba en un burro, él en la silla y yo en el anca, y nos poníamos a contrapuntear ... él enseñándome, dándome clases ... Rafael María Zamora, era un cantante, me dio clases y así me fui formando ... Bueno y ahí cuando me formé un hombrecito de 13, 14 años, en las fiestas me ponían una sillita pa'igualar con los grandes. Ajá! Pa'cantá! ... tengo composiciones, con las que comencé a cantar ... "El Menoreño"

JS: Porque me nació en la casa. Yo nací con eso y me nació aquel deseo de cantar. Y tenía un tío que era músico y siempre yo le decía: "Tío, yo quiero que Ud. me saque a los bailes, porque yo quiero contrapuntear con esa gente". Yo miraba a la gente que cantaba y todos se alegraban y entonces me nació aquello, de que yo también tenía que contrapuntear con los copleros en los bailes sabaneros.

JA: Yo soy cantante, porque creo que nací pa eso. Porque yo canto desde muy pequeño, desde que tuve uso de razón. Ya a los 5 años mi papá acostumbraba a celebrarme el cumpleaños ... y me ponía música llanera para que yo aprendiera a cantar con los copleros que llegaban. Entonces, yo me ponía y él me ponía con ellos ... Y digo yo, que nací con eso ...

YR: Bueno, es algo que nació conmigo, porque aparte de ser auténtica llanera, como me catalogo yo misma ... vengo de una descendencia de músicos. Mis padres son músicos, tanto la familia de mi padre, como la familia de mi madre: son músicos, cantantes, copleros y bueno, creo que traigo un poco de esa descendencia. Y, nació conmigo ese don en la sangre, y desde que tengo uso de razón, desde que yo recuerdo, así lo he expuesto. He sido, pues, una gran amante de la música llanera, y para mí es algo vital, es algo que vive conmigo todos los días.

PC: Soy compositor desde hace 12 años. Me crié con la música llanera en el hato donde nací, en la Balcera, donde se ejecutaba la música llanera purita, la criollita: arpa, cuatro y maracas; a veces pura arpa, entonces, se me inculcó en el alma, en la sangre. De ahí me fui a estudiar a San Cristóbal, en donde por instinto busqué algo donde hubiera un arpa y me encontré una fábrica de instrumentos, donde hacían arpas, allí empecé a conocer el arpa.

JR: comencé a cantar a los 20 años de edad (...) Bueno, porque me salió, Yo casi no escuchaba música. Y de repente conocí a unos amigos festivaleros, por ahí, parrandeando y de repente me salió y entre amigos, estaba contrapunteando con uno de ellos ... Con ellos aprendí a cantar! ... He participado casi en 100 festivales.

Respecto a lo cotejado anteriormente, el autor de esta investigación considera que los inicios del cantante elorzano con la música llanera obedecen a múltiples factores entre los que destacan: familiares, autodidactas, sentimientos de amor, deseo de aprender, tocando y escuchando, curioseando y ejercitándose, participando; entrenamiento, cantando en fiestas; el deseo de participar en bailes; convivir en un hogar de músicos; ser criado con la música llanera; andando con amigos festivaleros, entre otros.

También se observan algunas categorías y subcategorías que se resumen en el cuadro 1 y que seguidamente se ilustran con algunas ideas expresada por los informantes.

**Cuadro 1. Categorías y Subcategorías derivadas de las entrevistas a los informantes relativas a sus inicios con la música llanera. Elorza estado Apure. 2009.**

Categorías	Subcategorías	Categorías	Subcategorías
Familia	Hermanos	Sentimientos	Amor
	Tíos		Deseos
	Músicos		Vital
	Padres	Amigos	
	Lugar de Crianza		
	Hogar		
Autodidacta			
Entrenamiento	Cantadores		
Participando			

a) Familia: ... yo aprendí prácticamente porque mi hermano mayor nos enseñó a tocar cuatro ... Tuve tíos que son músicos ... Porque me nació en la casa. Yo nací con eso y me nació aquel deseo de cantar ... Y tenía un tío que era músico y siempre yo le decía: “Tío, yo quiero que Ud. me saque a los bailes” ... Yo soy cantante, porque creo que nací pa eso. Porque yo canto desde muy pequeño, desde que tuve uso de razón. Ya a los 5 años mi papá acostumbraba a celebrarme el cumpleaños ... vengo de una descendencia de músicos. Mis padres son músicos, tanto la familia de mi padre, como la familia de mi madre: son músicos, cantantes, copleros y bueno, creo que traigo un poco de esa descendencia. Y, nació conmigo ese don en la sangre ...

b) Autodidacta: ... Siempre he sido un compositor ... Siempre cargo la música archivada en alguna parte de mi corazón ... Soy compositor desde hace 12 años. Me crié con la música llanera en el ható donde nací, en la Balcera, donde se ejecutaba la música llanera purita, la criollita: arpa, cuatro y maracas ...

c) Entrenamiento: bueno desde los 12 años. Yo tuve un entrenamiento con unos cantadores viejos! Sabaneros .... y nos poníamos a contrapuntear, él enseñándome, dándome clases, como era que se cantaba ...

e) Sentimientos: ... yo le agarré tanto amor al arpa que, yo siendo menor de edad, entonces los músicos iban a hablar con mi papá para quitarme prestado para que yo tocara ... Yo miraba a la gente que cantaba y todos se alegraban y entonces me nació aquello, de que yo también tenía que contrapuntear con los copleros en los bailes sabaneros ... nació conmigo ese don en la sangre, y desde que tengo uso de razón, desde que yo recuerdo, así lo he expuesto. He sido, pues, una gran amante de la música llanera, y para mí es algo vital, es algo que vive conmigo todos los días ...

f) Amigos: ... de repente conocí a unos amigos festivaleros, por ahí, parrandeando y de repente me salió y entre amigos, estaba contrapunteando con uno de ellos. (...) Con ellos aprendí a cantar! (...) He participado casi en 100 festivales ...

### **La Inspiración del Cantante Elorzano para elaborar Música Llanera**

Para demostrar que el cantante elorzano siempre tiene un motivo de inspiración para elaborar su música llanera, se procedió a examinar la información suministrada por los siguientes informantes: José Moreno (JM); Pablo Tiberio Querales (PTQ); Ramón Eleuterio Vargas (REV); José Salazar (JS); José Araque (JA); Yanira Rojas (YR); José Ramírez (JR) y Pedro Calzadilla (PC). A continuación se muestran las informaciones.

#### **La inspiración del cantante elorzano para elaborar su música**

**JM:** Bueno, nosotros los llaneros como uno se cría aquí en estos campos ... lejos del pueblo ... Entonces, uno ... acostumbra a tener cuatro y a tener arpa y ... uno le agarra mucho amor a la música ... como uno vive trabajando con ganado ... va arriando un ganado y uno va sacando una canción al ganado y uno le va cantando a la vaca. ... Vamos a poner que alguna vaca se llame "Pato Real" y uno canta "Pato Real, Pato Real, busque rodeo, Pato Real" ... hay vacas que para ordeñarlas son bravas ... Entonces, uno la manosea, la pega en el botalón, y le canta: "póngase vieja, póngase, póngase..." ... Si, también ... nombramos las garzas, las corocoras. ... cantamos improvisado en esas fiestas llaneras. Uno manda a tocar: ¡tócame un gabán ahí! y a uno le sale, le pone letra ahí, y mas cuando uno se está tomando la curdita. Sí, a los árboles también uno le canta, por lo menos al "Merecure" uno le canta. Hay una canción que se llama el "Merecure" ... muy buena para contrapuntear.

PTQ: ... de mi llano, de mis esteros, de mis lagunas. Eso vienen muchos recuerdos ... el compositor ... se fija en todo: en un pajarito volando, en un caballo orinando, en un caballo relinchando, en un toro escarbando. Todas son inspiraciones que le da el llano a uno.

REV: De donde yo nací, saqué una composición, que dice:  
Yo tengo un rancho en Elorza, frente al Río Arauca,  
aonde se celebran fiestas, con cuatro, arpas y maracas!  
Se entusiasman las señoras, y se alegran las muchachas!  
Nació y críao en Menoreño, Ramón Eleuterio Vargas!  
Yo me formé en Santa Clara, enfrente al Río Arauca!  
Ahí fue donde aprendí a cazar Palometas y Curvinatas!  
Adiós Hato Menoreño, recuerdo de mis añoranzas!  
Muchacho pantalón corto, yo trabajaba en ese Hato!  
Fui amansador de caballos y ordeñador de vacas!  
Cuando un toro estaba bravo, Yo le salía con la manta!  
Fui sacador de tareas, con machete y garabato!  
Jalador de parihuelas y sacaba tarea con hacha!  
Bastante te navegué, caudaloso río Arauca ¡  
Yo salía de San Fernando, a canaleta y palanca!  
No me acuerdo cuántas veces mi río que yo dormí en tu barranca!  
Yo a las cinco de la mañana, yo continuaba la marcha!  
Me espantaba la Chenchena, con el río y la palanca!  
Salía la Garza Morena y espanta la Garza Blanca!  
Volando de costa a costa, le miraba en la mañana!  
La gaviota y la matraca.  
Se oía berrear al becerro y le contestaba la vaca!  
Escuchaba pitar al toro, en Caseta y la Mata!  
Y el relinche del caballo, recogiendo las potrancas!

JS: ... el motivo es cantarle al amor y cantarle al llano ... Pero a veces, también, uno canta y cuando siente un golpe ... se le muere un familiar a uno, a veces uno va, por lo menos a donde uno nace y mira aquella casita, donde uno nació, donde uno se crió, me entiendes? Eso es expresión de tristeza, de ahí uno se inspira y puede sacar una canción de aquel motivo ... Y cuando, por lo menos, uno se inspira en el llano, uno se va a la sabana y mira el ganao y mira las garzas, ve los pajaritos. Llega a un caño, mira un chigüire, todo eso, es un motivo.

JA: ... porque para hacer una canción, tiene que haber una vivencia, tiene que haber un motivo, porque si no, no se escribe. No hayas inspiración para escribir. Tu para escribir una canción, tiene que sucederte algo, ver algo, porque de lo contrario, no la puedes hacer. La letra es parte de la experiencia de la vida de uno.

YR: ... motivo de inspiración. Yo veo aquel gavián, aquel Cari-Cari que va volando allá, y eso inmediatamente, me da para componer un verso. Y así, la brisa mañanera, tu sales en mañana de tu casa para el trabajo, a veces pa buscar la carne, el salao pa el almuerzo, y la brisa mañanera te inspira, llega un momento en que la brisa te pegó tan sabroso en la cara, en el rostro, que te viene un verso a la mente. Y te encuentras con un conocido en la esquina y de una vez te saluda: Epa! Epale hermano! y de una vez te echa un verso. Aquí, cualquier cosa te inspira, una vivencia propia, una realidad que tu viva, una etapa de tu vida que tu viva, eso es inspiración para uno. Un río, de las aguas que pasan, eso es motivo de inspiración.

JR: ... hay de cierto modo, mucha manera de interpretar la música ... habemos algunos que somos tímidos, le cantamos a una mujer por decirle palabras de amor en un mensaje de la canción, otros porque nos gusta el llano ... miramos un paisaje ... las garzas, eso tiene muchas cosas para inspirarse.

PC: ... hay una situación en donde uno absorbe la situación de otra persona. Alguien me cuenta una situación y yo la tomo para mí y escribo una canción, muchas canciones he hecho así. Pero, para mí escribir una canción es mi situación de escape, mi momento de esparción, yo me voy llenando de situaciones hasta que escribo una canción ... llegando un momento en que, voy en el carro viajando y me toca orillarme a un lado y con cualquier lápiz y papel escribo parte de una canción.

Con respecto a lo examinado anteriormente, el autor de esta investigación evidencia que los cantantes elorzanos se inspiran en diverso motivos para elaborar su música llanera, entre los que destacan: seres humanos, elementos culturales y sus sentimientos; uso del ambiente natural llanero y sus elementos e instrumentos de trabajo, entre otros.

Al analizar las entrevistas realizadas a los cantores elorzanos se observan algunas categorías y subcategorías que se resumen en el cuadro 2.

**Cuadro 2. Categorías y Subcategorías derivadas de las entrevistas a los cantadores de Elorza relativa a la inspiración del cantante elorzano para elaborar su música. Elorza estado Apure. 2009.**

Categorías	Subcategorías	Categorías	Subcategorías
El ser humano	Hombres	Ambiente natural llanero	Flora
	Mujeres		Fauna
	Muerte		Aire
Elementos culturales	Sombrero		Agua
	Campechana		Suelo
Sentimientos	Alegría	Instrumentos de trabajo	
	Tristeza	Vivencias	
	Amor		

A continuación se presentan algunas categorías y subcategorías del Cuadro 2 con el contenido de ideas expresadas por los cantadores elorzanos referidos a sus motivos de inspiración para elaborar la música llanera.

a) El ser humano: ... por motivo de que lo deja una mujer, se le muere un familiar a uno ... Y te encuentras con un conocido en la esquina y de una vez te saluda: Epa! Epale hermano! y de una vez te echa un verso. Aquí, cualquier cosa te inspira, una vivencia propia, una realidad que tu vivas, una etapa de tu vida que tu vivas, eso es inspiración para uno ... habemos algunos que somos tímidos, le cantamos a una mujer por decirle palabras de amor en un mensaje de la canción ... hay una situación en donde uno absorbe la situación de otra persona. Alguien me cuenta una situación y yo la tomo para mí y escribo una canción, muchas canciones he hecho así.

a) Elementos culturales: Fui amansador de caballos y ordeñador de vacas! Cuando un toro estaba bravo, Yo le salía con la manta!

b) Sentimientos: el motivo es cantarle al amor y ... cuando siente un golpe, por motivo de que lo deja una mujer, se le muere un familiar ... por lo menos a donde uno nace y mira aquella casita, donde uno nació, donde uno se crió, me entiendes? Eso es expresión de tristeza, de ahí uno se inspira y puede sacar una

canción ... Hay motivación de alegría ... cuando llegan algunos amigos, uno se echa una cervecita y uno canta ...

c) Ambiente natural llanero: ... porque uno aquí en el llano, de repente va arriando un ganado y uno va sacando una canción al ganado y uno le va cantando a la vaca ... Vamos a poner que arguna vaca se llame “Pato Real” y uno canta “Pato Real, Pato Real, busque rodeo, Pato Real” ... hay vacas que para ordeñarlas son bravas ... entonces ... uno la manosea, la pega en el botalón, y le canta: “póngase vieja, póngase, póngase...” ... Si, también nosotros nombramos las garzas, las corocoras ... Sí a los árboles también uno le canta, por lo menos al “Merecure” uno le canta. Hay una canción que se llama el “Merecure” ... muy buena para contrapuntear ... de mi llano, de mis esteros, de mis lagunas ... en un pajarito volando, en un caballo orinando, en un caballo relinchando, en un toro escarbando. Todas son inspiraciones que le da el llano a uno ... Yo tengo un rancho en Elorza, frente al Río Arauca ... Y el relinche del caballo, recogiendo las potrancas! ... cantarle al llano ... Y cuando, por lo menos, uno se inspira en el llano, uno se va a la sabana y mira el ganao y mira las garzas, ve los pajaritos. Llega a un caño, mira un chigüire, todo eso, es un motivo ... Yo veo aquel gavián, aquel Cari-Cari que va volando allá, y eso inmediatamente, me da para componer un verso. Y así, la brisa mañanera, tu sales en mañana de tu casa para el trabajo, ... y la brisa mañanera te inspira, llega un momento en que la brisa te pegó tan sabroso en la cara, en el rostro, que te viene un verso a la mente ... Un río, de las aguas que pasan, eso es motivo de inspiración ... otros porque nos gusta el llano ... miramos un paisaje muy hermosos, las garzas, eso tiene muchas cosas para inspirarse ... Me espantaba la Chenchena, con el río y la palanca! Salía la Garza Morena y espanta la Garza Blanca! Volando de costa a costa, le miraba en la mañana! La gaviota y la matraca. Se oía berrear al becerro y le contestaba la vaca! Escuchaba pitar al toro, en Caseta y la Mata! Y el relinche del caballo, recogiendo las potrancas!

d) Instrumentos de trabajos: Fui sacador de tareas, con machete y garabato! Jalador de parihuelas y sacaba tarea con hacha!

e) Vivencias: La letra es parte de la experiencia de la vida de uno ... una realidad que tú vivas, una etapa de tu vida.

## **El Guayabo: motivo para que el cantante elorzano realice su música llanera**

Para comprobar que el Guayabo (momentos de tristeza) es motivo para que el cantante elorzano elabore su música, se procedió a comparar la información suministrada por los siguientes informantes: José Moreno (JM); Pablo Tiberio Querales (PTQ); Ramón Eleuterio Vargas (REV); José Salazar (JS); José Araque (JA); Yanira Rojas (YR); José Ramírez (JR) y Pedro Calzadilla (PC). A continuación se muestra las informaciones.

El Guayabo: motivo para que el cantante elorzano realice su música llanera

JM: ... lo que es el guayabo! Bueno uno que de repente tiene una noviecita y de repente la noviecita se le va con el otro, lo destituye y entonces nosotros, los compositores, sacamos unas cancioncitas de esas lamentosas y a veces hasta lloramos con esa canción ... Y sí, uno sufre, llora. Muchas veces a uno se le muere un caballo querido, que uno tiene y uno lo llora. Si hasta un perro llora uno por sentimiento, por quererlo. Yo a veces meto canciones y de repente me da una tristeza y lloro. De repente, por escuchar una canción lloro. También son cosas que, son vivencias de nosotros los llaneros.

PTQ: Bueno, Ud. sabe que al hombre parrandero le pasan muchas cosas! En veces se enamora y en veces fracasa, como también consigue. Tengo muchos pasajes unos de desprecios ... Por último saqué uno que no tiene nombre, porque es el último. Te lo voy a decir, pa' que veas el término de esa composición. Este pasajito, es sencillito, que dice:

Ahora si me dí de cuenta, que ya yo no valgo un carajo!  
Por eso cargo el sombrero con las alas de pa' bajo!  
Varias mujeres me dicen, contigo no me rebajo!  
Porque tiene los cachetes que se parecen a un cuajo!  
Yo como soy mas tranquilo, que un perro con un taparo!  
No me gustan las mujeres hediondas a cebolla y ajo!  
Ni me gustan las sifrinas, que andan pa' rriba y pa' bajo!  
Porque no quiero mas tarde que me vuelvan un estropajo!  
La que me quiera, la quiero, la que me raje, la rajo!  
Y aquella que me desprecie de inmediato la desparpajo!  
(Risas).

REV: ... En las fiestas uno se enamora de una mujer. Y le echa pa'tras un sentimiento ... Sí! Unas cuatro líneas? Le voy a cantar:

Yo no me canso de pensar, por qué yo la quise tanto!  
El día que yo no la veo, a mi sí que me hace falta!  
El recordar, solo y triste, el alma se me aquebranta,  
Me quedo paralizado, como manglar en el mar.  
Si ella nació para mí!, no pierdo las esperanzas.  
Porque, el bocaó que está pa'uno, del caldero se aparta!.

JS: uno canta y cuando siente un golpe, por motivo de que lo deja una mujer, se le muere un familiar ... a veces uno va ... a donde uno nace y mira aquella casita, donde uno nació, donde uno se crió, me entiendes? Eso es expresión de tristeza, de ahí uno se inspira y puede sacar una canción de aquel motivo. ... Bueno, taba arreglando un pasajito! Pero una vez estuve enfermo y entonces arreglé una canción y todavía no la he terminado. Le voy a cantar un pedacito:

Después de andar alegre en esta vida, y de bochinche en bochinche  
Después de andar por el mundo, entre palos de aguardiente  
Gozando y bebiendo miche, mi corazón está enfermo  
El mal ya no lo resiste!  
Un hombre solo y de mala, le dan ganas es de morirse  
No tengo padre ni madre, ni un amor que me acaricie  
Yo soy un pobre loquito, es lo que por ahí me dicen  
Mi buena suerte se fue, y pa que vuelva es difícil  
Hoy me puse a contemplar, bajo la sombra de un moriche  
Porque cuando uno tiene real, le sobran amigos y compinches  
Pero si no tiene nada, no le dan ni pa el desquite  
Así es la vida compadre, mire que cosa tan triste!

JA: Y de guayabo. Sí, uno tiene para escribir ... yo tengo un temita que recuerda un hato viejo, que dice:

Hato viejo qué te pasa, por qué tu estás acabado?  
Ya no miro en el caney, el garabato guindando  
Donde ponía el cabo de sogá, curtido y bien engrasado  
Tampoco se ve el arcial ni el tapa ojo enchapado  
La falseta se pudrió, por no ponerle cuidado  
La silla y el mandador, todo se encuentra extraviado  
Porque hasta los espuelines, el moho lo ha enlutado

El freno y el barbiqueo, también se haya tirado  
En el rincón mas oculto, que el caney ha conservado  
Allí también se consiguen paraditas de Salado  
Una gasa con la sierra y un fiador negro pinchado!

También ... si una mujer que uno quería bastante, le hace un desprecio, y se hace una canción de "Guayabo".

YR: Hay diferentes Guayabos para mí: hay guayabos en el aspecto amoroso, como no. Y uno se siente solo, abandonado, quizás por una u otra razón. Y hay otro guayabo, que a mí se me ha presentado, como el caso de que, cuando estoy en el mes de marzo fuera de mi pueblo y escucho un joropo, me enguayabo. Me da guayabo, me da nostalgia, me quiero venir pa mi tierra. ... hay guayabo de nostalgia por uno venirse a su tierra, cuando uno añora su tierra, sus costumbres, su gente, sus tradiciones. Y hay el guayabo, cuando a uno lo dejan. ... A mí también me han botado, me han dejado. Y bueno, uno se enguayaba, se llena de nostalgia. El Guayabo no mata a nadie! Eso es mentira! Porque el Guayabo de Guerrero, lo tuvo mes y pico; el de Montoya, ese le duró un poquito más; el de Andrés García, ese duró 18 días, rapidito ... La música ayuda mucho, cuando tú sientes nostalgia, cuando tú sientes tristeza, inmediatamente que oyes una música o te pones a entonar una canción y aquello se te va. Llega un momento en que los sentimientos afloran a un estado extremo y como que allí explotan y se riegan, y se expanden. Y como que uno siente que libera una carga, como que descansó de un peso, la música te ayuda mucho!

JR: Hay un Guayabo, y me viene la canción del guayabo dedicado a esa mujer, lo que pasa a veces, pues, no se sabe cuál es, cualquier cantante la interpreta y la sacó por coincidencia, por sacarla. No, no! A veces es una realidad, que se está viviendo la situación.

PC: La nostalgia es un Guayabo. Eso me ayudó mucho para escribir en aquellos momentos. Después hubo muchas musas, muchachas, mujeres, sabanas, garceros, caballos. Uno le compone a un caballo que es el preferido de uno, que es el consentido de uno, o que es la moneda, la pareja de uno. El llanero tiene una pareja inseparable, que es el caballo. Entonces, le he compuesto canciones a caballos, a la sabana, al fundo.

Con respecto a lo comparado anteriormente, el autor de esta investigación evidencia que el Guayabo, es motivo para que el cantante elorzano realice su música llanera y que son varios tipos de guayabos, entre los que destacan: por

desamor; muerte de un familiar; la muerte de un animal querido; nostalgia por el espacio donde nació y se crió; recuerdo de un hato; entre otros.

Al analizar las entrevistas realizadas a los cantores elorzanos se observan algunas categorías y subcategorías que se resumen en el cuadro 3.

**Cuadro 3. Categorías y Subcategorías derivadas de las entrevistas a los cantadores de Elorza relativa al uso del Guayabo como motivo para que el cantante elorzano realice su música llanera. Elorza estado Apure. 2009.**

<b>Categorías</b>	<b>Subcategorías</b>
Desamor	
Muerte familiar	
Muerte de animal	
Nostalgia por espacio	Nacimiento
	Crianza
	Trabajo

a) Desamor: ... lo que es el guayabo! Bueno uno que de repente tiene una noviecita y de repente la noviecita se le va con el otro, y entonces nosotros, los compositores, sacamos unas cancioncitas de esas lamentosas y a veces hasta lloramos con esa canción ... al hombre parrandero le pasan muchas cosas! En veces se enamora y en veces fracasa, como también consigue. Tengo muchos pasajes, unos de desprecios ... El día que yo no la veo, a mis sí que me hace falta! El Recordar, solo y triste, el alma se me a quebranta ... uno canta y cuando siente un golpe, por motivo de que lo deja una mujer ... Hay diferentes Guayabos para mí: hay guayabos en el aspecto amorosos ... Hay un Guayabo y me viene la canción del guayabo dedicado a esa mujer ... La nostalgia es un Guayabo. Eso me ayudó mucho para escribir en aquellos momentos. Después hubo muchas musas, muchachas, mujeres ...

b) Muerte familiar: ... uno canta y cuando siente un golpe, por motivo de que se le muere un familiar a uno ...

c) Muerte de animal: ... Muchas veces a uno se le muere un caballo querido, que uno tiene y uno lo llora. Sí hasta un perro llora uno por sentimiento, por quererlo. Yo a veces meto canciones y de repente me da una tristeza y lloro ... La nostalgia

es un Guayabo. Eso me ayudó mucho para escribir en aquellos momentos. Después hubo muchas ... garceros, caballos. Uno le compone a un caballo que es el preferido de uno, que es el consentido de uno, o que es la moneda, la pareja de uno. El llanero tiene una pareja inseparable, que es el caballo. Entonces, le he compuesto canciones a caballos ....

d) Nostalgia por espacio: ... a veces uno va, por lo menos a donde uno nace y mira aquella casita, donde uno nació, donde uno se crió, me entiendes? Eso es expresión de tristeza, de ahí uno se inspira y puede sacar una canción de aquel motivo ... Y de guayabo. ... yo tengo un temita que recuerda un Hato Viejo, que dice: Hato viejo que te pasa, por qué tú estás acabado? Ya no miro en El Caney, el garabato guindando ... Y hay otro guayabo, que a mí se me ha presentado, como el caso de que, cuando estoy en el mes de marzo fuera de mi pueblo y escucho un joropo, me enguayabo. Me da guayabo, me da nostalgia, me quiero venir pa mi tierra ... Entonces, le he compuesto canciones a la sabana, al fundo.

### **Velorios de Santos y de Angelitos: Canto de Tonos**

Para demostrar que los velorios de santo y de angelitos son parte de la identidad cultural del cantante elorzano y su música está estructurada por tonadas, se procedió a cotejar la información suministrada por los siguientes informantes: José Araque (JA); José Salazar; José Moreno (JM) y Pablo Tiberio Querales. A continuación se muestra las informaciones.

JA: Sí, si he cantado en velorios de santos. (...) uno que hicimos con Tiberio Querales, en un encuentro que hicimos en Ciudad Bolívar, en un encuentro cultural que tuvimos. Sí, hicimos una muestra de velorio de santo. (...) Bueno, el velorio de santo lo utilizan para pagar promesas. Por ejemplo, tu ofreces una promesa a San José, le ofreces un velorio de santo con rabo. ... porque hay velorios de santo, que son puro velorio, cantar tonos y más nada. Pero, cuando es con rabo, es muy distinto, se cantan tonos hasta las 12 de la noche y de las 12 en adelante, es arpa tranca, hasta que amanezca, incluye baile y emparrandao.

JS: Yo ayudaba a cantar un tono ... "Un velorio con rabo, después de las 12 de la noche, en adelante, eso era cuatro, arpa y maracas, y la gente bailando y tomando. Y ahí, amanecíamos!

JM: J.M: Bueno, Yo conocí cuando era muchacho, allá donde yo me crié ponían mucho velorio de santo, yo escuchaba como esa gente le cantaba, tan bello, a esos velorios canciones como se dice en tonadas. Recuerdo una tonada que dice:

“las palabras de este negro,  
las palabras de este negro,  
no pueden llegar a España,  
porque llegan a la Mar,  
porque llegan a la Mar  
y se convierten en agua”

Y entonces pegan aquellos gritos. Eso es bonito ir a un velorio de santo.

PTQ: El año pasado, inclusive hubo un ensayo aquí con un velorio, ahí en el “Ángel de la Guarura” ... Hay velorios de santos y hay velorios de angelitos. Tú sabes que anteriormente, cuando se moría un niño, había un velorio de angelitos. Yo le cuento una cosa que parece mentira: Una vez, duramos velando a un angelito nueve días! ... Porque amanecíamos enrratonaos y beba aguardiente! (Risas) Cuando nos dimos cuenta, no le quedaba sino la cabeza y las costillas (Risas) el resto se lo habían comido los rollones (Risas).

Con respecto a lo cotejado anteriormente, el autor de esta investigación evidencia que en la música del cantante elorzano existen cantos de tonos identificados con Velorios de Santos y Angelitos.

Al analizar las entrevistas realizadas a los cantores elorzanos se observan algunas categorías y subcategorías que se resumen en el cuadro 4.

**Cuadro 4. Categorías y Subcategorías derivadas de las entrevistas a los cantadores de Elorza relativa al uso de Cantos de Tonos para Velorios de Santos y de Angelitos. Elorza estado Apure. 2009.**

<b>Categorías</b>	<b>Subcategorías</b>
Promesas a Santos	Velorios con rabo
	Velorios sin rabo
Muerte de un niño	Velorio de angelito

a) Promesas a santos: ... el velorio de santo lo utilizan para pagar promesas ... tu ofreces una promesa a San José, le ofreces un velorio de santo con rabo ... se cantan tonos hasta las 12 de la noche y de las 12 en adelante, es arpa trancaa, hasta que amanezca, incluye baile y emparrandao ... hay velorios de santo, que son puro velorio, cantar tonos y mas nada. Pero, cuando es con rabo, es muy distinto ...

b) Muerte de un niño: ... hay velorios de angelitos. Tu sabes que anteriormente, cuando se moría un niño, había un velorio de angelitos ...

### **La Música Llanera fundamenta la Existencia del Cantante Elorzano**

Para demostrar que la música llanera fundamenta la existencia del cantante elorzano, se procedió a confrontar la información suministrada por los siguientes informantes: José Moreno (JM); José Salazar (JS); José Araque (JA); Yanira Rojas (YR) y Pedro Calzadilla (PC). A continuación se muestra las informaciones.

### **La Música Llanera fundamenta la Existencia del Cantante Elorzano**

JM: la música para mí es mi vida y a mí me gusta la pura música llanera. Y nosotros somos defensores de la música criolla, de la música llanera. ... nosotros los campesinos nos gusta es la llanera. Sí, Claro! es que yo soy llanero!, llanero!

JS: Me nació ese motivo de cantar, nací con aquel deseo de ser coplero. Soy compositor, también soy cantante y siempre la música la llevo en mi corazón, siempre la llevo conmigo. Cuando ando aburrido, me inspiro en un verso, siempre hago algún verso por ahí, incluso tengo un tema que se llama “La Copla Nace”, un tema que yo hice, me pertenece la letra, porque de verdad ella nació conmigo.

YR: Son sentimientos que lo embargan a uno, cuando uno oye a un arpegio, cuando uno oye sonar las cuerdas de un arpa, oye sonar el chichar de las maracas, oye sonar un cuatro, como se dice: “se oye el rasguñar de un cuatro y los sentimientos se alborotan”. Y entonces, se encuentran con aquella música y se mezclan. Y como que son tal para cual, la música y los sentimientos. Esa música despierta en uno esos sentimientos que es lo que lo hace a uno ser exponente de la música llanera ... La música ayuda mucho! Indudablemente, eso lo tengo yo comprobado. La música ayuda mucho, cuando tú sientes nostalgia, cuando tú sientes tristeza, inmediatamente que oyes una música o te pones a entonar una canción y aquello se te va. Llega un momento en que los sentimientos afloran a un estado extremo y como que allí explotan y se riegan, y se esparcen. Y como que uno siente que libera una carga, como que descansó de un peso, la música te ayuda mucho!

PC: ... busqué en la música el verdadero sentido, el verdadero sentimiento, que ahí está la fibra humana, la fibra verdadera está en la música. Las notas de la música son la identidad verdadera con el sentimiento que uno tiene. Mi manera

de expresar mis sentimientos es a través de la música. La música y el músico es un ser privilegiado ... Bueno, para mí la música llanera identifica a todo el llano, sin frontera, para mí el llano no tiene frontera, yo soy defensor de la música llanera, de la música sabanera. Yo la defiendo como tal, entonces mi mensaje es: "identifiquémonos con la música llanera, que ahí está nuestra génesis, nuestra verdadera raíces". Porque nosotros nos vamos y la música es el arco iris de los sentimientos de cada persona ...

Con respecto a lo confrontado anteriormente, el autor de esta investigación evidencia que la música fundamenta la existencia del cantante elorzano. A l analizar las entrevistas realizadas a los cantores elorzanos se observan algunas categorías y subcategorías que se resumen en el cuadro 5.

**Cuadro 5. Categorías y Subcategorías derivadas de las entrevistas a los cantadores de Elorza relativa a que la Música fundamenta la Existencia del Cantante Elorzano. Elorza estado Apure. 2009.**

<b>Categorías</b>	<b>Subcategorías</b>
Valores	Identidad
Condición Biológica	Vital
	Genética
Estado Emocional	Sentimientos
Cualidad	Sensible

a) Valores: Bueno, para mí la música llanera identifica a todo el llano, sin frontera, para mí el llano no tiene frontera, yo soy defensor de la música llanera, de la música sabanera ... Las notas de la música son la identidad verdadera con el sentimiento que uno tiene ...

b) Condición Biológica: ... la música para mí es mi vida ... Me nació ese motivo de cantar, nací con aquel deseo de ser coplero. Soy compositor, también soy cantante y siempre la música la llevo en mi corazón ... identifiquémonos con la música llanera, que ahí está nuestra génesis, nuestra verdadera raíces ...

c) Estado Emocional: Son sentimiento que lo embargan a uno, cuando uno oye un arpegio, cuando uno oye sonar las cuerdas de un arpa, oye sonar el chichar de las maracas, oye sonar un cuatro ... los sentimientos se alborotan ... Y como que

son tal para cual, la música y los sentimientos. Esa música despierta en uno esos sentimientos que es lo que lo hace a uno ser exponente de la música llanera ... Mi manera de expresar mis sentimientos es a través de la música.

d) Cualidad: la música es el arco iris de los sentimientos de cada persona ... Que busque en la música el verdadero sentido, el verdadero sentimiento, que ahí está la fibra humana, la fibra verdadera está en la música.

Los diferentes aspectos analizados en este trabajo de investigación están en concordancia con lo expresado por: a) Jiménez (2012), la música llanera campesina, es la música original, la que narra las vivencias del campo ... los amores de verdad (...) conserva el lenguaje verdadero del campo, así como sus ritmos, instrumentos, y todo el ambiente necesario para que sea tradición; b) Olmo (1992), la canción llanera es historia mantenida durante décadas, es transmitida de generación en generación, reproduce aspectos ideológicos, expresa las vivencias y la vida cotidiana, la autenticidad del quehacer del llano, aceptada y asumida por el pueblo; c) por Rómulo Gallegos en Abad (1992) “la palabra del llanero, es expresión de un mundo mágico, que penetra todas las actividades del llanero, que lo hace partícipes de una misma mentalidad, les confiere su identidad como etnia llanera”; d) por Obediente, (2008): “ ... la lengua, (...) permite a cada persona, a cada comunidad, sentirse única, con caracteres específicos que se manifiestan en su interactuar con los demás, con “el otro”, del que se sienten distintos” y e) Álvarez, (2008): al hablar le decimos al otro quiénes somos y a que región o grupo social pertenecemos, incluso cuáles son nuestras creencias y valores”. Este es el caso del cantador elorzano y su música llanera. Desde otro punto de vista, creo que con esta investigación se pudiera inferir que la habilidad del cantante elorzano hacia la música llanera puede ser hereditaria, amén de que el factor ambiental donde conviva el niño elorzano también puede conectarse genéticamente con la herencia de la música.

## Conclusiones y recomendaciones

1. El aporte de los informantes en cuanto a su inicio en la música llanera se concreta en algunos casos con el aprendizaje, desde muy pequeños, en el hogar, con la familia, en bailes y con amigos; como un proceso de autoaprendizaje; ensayando y participando en eventos para el desarrollo de esa habilidad; por sentimientos, valores culturales y por considerarlo un elemento vital.
2. La inspiración del cantante elorzano para elaborar su música tiene múltiples motivos, entre los que destacan: el ser humano, sus vivencias y sus sentimientos; crianza en el campo y trabajo con ganado; la sabana y sus elementos naturales –flora, fauna, agua, aire y suelo-; elementos socio-culturales –hatos, lugar de nacimiento, instrumentos musicales y de trabajo; entre otros.
3. Para el cantador elorzano existe un motivo muy especial de tristeza o nostalgia que denomina “Guayabo”, que es motivo de inspiración para elaborar su música, y que representa una nostalgia en el aspecto amoroso –lo deja una mujer, un desprecio, un fracaso, se siente solo, entre otros. También hay otro Guayabo por nostalgia cuando muere un animal (caballo), recuerdos donde uno nació y se crió, cuando añora su tierra, sus costumbres, su gente y sus tradiciones, entre otras.
4. Con este trabajo quedó demostrado que la música de los velorios de santo y de angelitos está estructurada por tonadas y constituyen también parte de la identidad cultural del cantante elorzano. Ambos velorios son prácticas cultural-religiosas de la zona del llano venezolano. El velorio de santo lo utiliza el llanero para pagar promesas a santos y existen dos tipos: velorios de santos puros y velorios de santo con rabo. El primero, donde se cantan solamente tonos al santo y el evento culmina a las 12 de la noche. Mientras que en el segundo, se cantan tonos hasta las 12 de la noche y a partir de ese momento, es cuatro, arpa y maracas trancadas, hasta que amanezca, incluye baile, bebidas espirituosas y emparrandados. En el velorio de angelitos, el cuerpo del niño fallecido es vestido de blanco, adornado con flores y alitas de papel y colocado dentro de una urna o cajoncito de madera sobre una mesa. Posteriormente se encienden velas alrededor del ataúd y cuando amanece, se entonan versos y cantos para hacer volar al angelito.
5. Para el cantante elorzano, la música llanera fundamenta su existencia y así lo demostró al manifestar que la misma es vida, es sentir, es su núcleo, es su centro, su alma, su fortaleza, su empuje, son sentimientos, es la fibra humana, es la identidad verdadera. La música ayuda mucho al ser humano, identifica al llano, es su génesis, son sus verdaderas raíces y es el arco iris de cada persona, entre

otras. Convirtiendo al cantante elorzano en defensor y garante de su música, de su región, es decir, construye y vive su identidad cultural. En consecuencia existe una relación vital del cantante elorzano con la música llanera.

6. Se concluye que la expresión oral del cantante elorzano a través de la música, está íntimamente relacionado con la identidad de su persona. Su lengua y su identidad llanera son inseparables, sus canciones y composiciones, son actos de identidad. Porque al cantar, nos están diciendo quiénes son y a que región pertenecen, cuáles son sus sentimientos, valores y creencias. Finalmente, el cantante elorzano (a) afirma lo imposible que resultaría vivir sin su música, porque forma parte de su ser biológico y espiritual, sería un ser incompleto.

A partir de las conclusiones se recomienda: al Ministerio del Poder Popular para la Educación y a las Direcciones de Educación de las diferentes entidades oficiales en nuestro país, colaborar con la difusión de estos resultados y con el audiovisual (DVD) que puede ser recomendado como material educativo en los diferentes niveles y modalidades del sistema educativo venezolano en apoyo al artículo 107 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999); al artículo 14 de la Ley Orgánica de Educación (2009); numeral 2 del artículo 35, donde se sugiere vincular al ambiente con temas asociados al patrimonio cultural; y al numeral 4 del artículo 35, donde se propone incorporar la educación ambiental para el desarrollo endógeno sustentable, desde una perspectiva transformadora de los sistemas productivos que reconozca la diversidad cultural y ecológica en el ámbito de la organización social. En tal sentido, la población de Elorza está reconocida como una comunidad que produce cantantes y músicos destacados en el estado Apure, y que de alguna manera ha contribuido al desarrollo económico y social de la región.

(Artículo recibido y aprobado en septiembre 2012).

### **Bibliografía**

ABAD, J. (1992). Rómulo Gallegos. Visión Positivista del Llano a Través de Doña Bárbara y Cantaclaro. En Seminario Nacional sobre El Llano y los Llaneros. (Memoria I). Ediciones del Congreso de la República: Caracas.

ÁLVAREZ, A. (2008). Lengua e Identidad. En Investigación. Revista del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico-CDCHT. Mérida. Venezuela. Julio-Diciembre 2008/N° 18/ISSN: 1316-3051.

BOTELLO, O. (2009). ELORZA O EL VIENTO: El paralelo siete. Caracas: Fundación Centro Nacional de Historia.

Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. (1999). Gaceta Oficial Nro.38.860 del 30-12-1999. Caracas.

GOLLO, A. (2006). El Hombre es ser música. [Documento en Línea]. <http://www.analitica.com/va/arte/oja/3646122.asp>; [Consulta realizada 2009, marzo 10].

JIMÉNEZ, M. (2012). Música Llanera. [Documento en línea]. Disponible en <http://arauca.net/index.html>. [Consulta realizada 2012, Marzo 09].

Ley Orgánica de Educación. (2009). Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N° 5.929 Extraordinario, del 15/08/2009. Asamblea Nacional: Caracas.

Ley de Responsabilidad Social en Radio y Televisión. (2010). Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela. Nro.39.579, del 22/12/2010. Caracas.

2. (1998). La Investigación Cualitativa Etnográfica en Educación. Manual teórico- práctico. México: Trillas.

OBEDIENTE, E. (2008). La Lengua como Formadora y Reflejo de Identidades. En Investigación. Revista del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico-CDCHT. Mérida. Venezuela. Julio-Diciembre 2008/N° 18/ISSN: 1316-3051.

OLMOS, J. (1992). La Canción Llanera, como expresión de la sexualidad en el adolescente Barinés. En Seminario Nacional sobre El Llano y los Llaneros. (Memoria I). Ediciones del Congreso de la República: Caracas.

Pérez, G. (1998). Investigación Cualitativa. Retos e Interrogantes. II. Técnicas y Análisis de datos. España: La muralla. S.A.

Seminario Nacional Sobre El Llano y Los Llaneros. (1992). Memoria. Barinas. Ediciones del Congreso de la República de Venezuela: Caracas.

VARGAS, I. (2005). Seminario de Identidad. Doctorado de Antropología. [Apuntes de clase]. Universidad de Los Andes. Mérida. Venezuela.

VII Simposio Internacional de Historia de Los Llanos Colombo-Venezolanos y VIII

Seminario Nacional del Llano y Los Llaneros. (2003). Memorias. San Carlos de Austria: Edit. Instituto de Cultura del Estado Cojedes.

## **Boletín Informativo**

### **1. Apertura del Parque Paleoarqueológico del Llano del Anís:**

El 30 de julio de 2011 se inauguró el Parque Paleoarqueológico del Llano del Anís (Parroquia Chiguará, municipio Sucre, estado Mérida), con la participación de la comunidad del Anís y de los artesanos de Chiguará y El Anís, quienes prepararon para esta inauguración una hermosa exposición de los objetos fabricados por ellos (entre los cuales una buena cantidad de mastodontes de madera, de hojas de maíz y de hojas de plátano), además de toda clase de deliciosas golosinas caseras típicas de ellos.

Nos habían prestado una antigua gallera, que acomodamos y pintamos con la ayuda de todo el personal del Museo Arqueológico así como de miembros de la comunidad, muy especialmente los jóvenes a quienes habíamos preparado para que sirvieran de guías a los visitantes del Parque. La exposición comprendió también las informaciones científicas acerca de los yacimientos existentes en la zona (datos geológicos, arqueológicos, paleoarqueológicos, paleontológicos, botánicos y de paleoflora).

El gobernador del estado Mérida mandó a instalar para esa ocasión unas grandes vallas representando un mastodonte, las cuales se pusieron en sitios estratégicos de la autopista, a fin de guiar al turista. Además del gobernador asistieron el presidente de Fundacite-Mérida, la vice-rectora académica de la ULA y varios docentes, empleados y estudiantes de la universidad, además de muchos habitantes de la zona.

Después de visitar la sala de exposición y haber escuchado los discursos del gobernador, del presidente de Fundacite y de los representantes del Museo Arqueológico de la ULA, todo el mundo fue a ver la (primera) excavación, donde están los restos de un mastodonte casi completo, así como tres huellas fosilizadas de un felino. Después de las explicaciones recibidas en el sitio de la excavación, los jóvenes guías llevaron a los visitantes al “recorrido geológico”, hasta el mirador de dónde se puede ver toda la Cordillera Sur (Sierra Nevada), con los distintos colores de sus distintas formaciones geológicas. Las explicaciones de los guías fueron facilitadas por los binoculares que había donado el gobernador.

Así se inició el período vacacional de Mérida, inaugurando las visitas guiadas que se iban a realizar todos los días del mes de agosto y durante las primeras dos semanas de septiembre. Posteriormente, en período escolar, las visitas se darán sólo los fines de semana.



**Excavación en el Llano del Anís, municipio Sucre, edo. Mérida**





**Molar de mastodonte excavado en el Llano del Anís**



## 2. Foro en homenaje a Claude Lévi-Strauss y José María Crucent:

El mismo se realizó con la ayuda de estudiantes de la Maestría en Etnología y del Doctorado en Antropología. Participaron en el evento representantes de la Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda, de Falcón, así como de la UNELLEZ (Universidad Experimental Ezequiel Zamora de los Llanos).



**La profesora Jacqueline Clarac con Camilo Morón y Omar Khayam Molina**



**Hubo participación también de niños, por la presencia de un joven investigador de seis años.**



**Camilo Morón, Jacqueline Clarac, Antonio Niño.**





**PRIMER FORO REGIONAL  
 ANTROPOLOGÍA, ARQUEOLOGÍA,  
 PALEONTOLOGÍA  
 MAESTROS INSPIRADOS EN AMÉRICA**



**Organizadores:**

Profa. Dra. Jacqueline Clarac y la nueva Cohorte de estudiantes del Doctorado en Antropología, ULA, Mérida.

**Invitados(as) especiales:**

Dra. Nelly García Gavidia (LUZ, Maracaibo),  
 Dra. Fanny Ladino (Fundación Patrimonio Barinas, Barinas),  
 Prof. Mg. Sc. Camilo Morón (UNEFM, Coro),  
 Estudiante de Bachillerato Carlos Eduardo Contreras Rujano (Barinas),  
 Estudiante Jesús Rivas Rondón (Pre-Escolar, El Vallecito, Mérida).

**PRIMER FORO REGIONAL  
 ANTROPOLOGÍA, ARQUEOLOGÍA,  
 PALEONTOLOGÍA  
 MAESTROS INSPIRADOS EN AMÉRICA**



**HOMENAJE A  
 JOSÉ MARÍA CRUXENT Y  
 CLAUDE LÉVI-STRAUSS**



**Auspiciado:**

Universidad de Los Andes (ULA)  
 Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda (UNEFM)  
 Museo Arqueológico González Rincón Gutiérrez  
 Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas (GRIAL)  
 Cátedra de Patrimonio Histórico Cultural y Natural—UNEFM, Barinas.

30 de septiembre - 1 de octubre de 2011  
 Mérida—Venezuela

**HOMENAJE A JOSÉ MARÍA  
 CRUXENT Y  
 CLAUDE LÉVI-STRAUSS**

Como homenaje a estos dos grandes "maestros para pensar": **J. M. Cruxent**, quien dedicó su vida a la arqueología venezolana y caribeña, fundamentando las bases de los estudios arqueológicos en nuestro país por lo cual es reconocido como "el padre de la arqueología venezolana", aunque también realizó trabajos pioneros de investigación en el Caribe insular, especialmente en la República Dominicana, y fue un ejemplo en cuanto a la protección de nuestro patrimonio y a la importancia dada a las culturas indígenas venezolanas. **Claude Lévi-Strauss**, quien revolucionó la metodología antropológica a la cual aportó muchas soluciones, especialmente en relación con los estudios de parentesco y familia, la etnografía, los sistemas lógicos, la mitología, dedicando la mayoría de sus obras a esta última, la cual se inspiró sobre todo en los mitos sur y norteamericanos, que le sirvieron para establecer una estructura universal y una metodología compleja. En homenaje entonces a ambos, este Foro será el aporte actual de los jóvenes de nuestro país a la investigación en las distintas ramas de la antropología, la arqueología y la paleontología por lo cual se invitará a las nuevas generaciones a mostrar lo que están haciendo en estas ciencias.

**PROGRAMA:**

**Viernes 30 de septiembre de 2011**

- 8.30 a 10.30 am: **Moderadora:** Dra. Nelly García Gavidia
- 8.30 am: Charla-foro "J. M. Cruxent, Arqueólogo de la Tierra de Gracia"
- Historiador-Etnólogo Prof. Mg. Sc. Camilo Morón (UNEFM, Coro)
- 9.30: Charla-foro: "Aportes de Claude Lévi-Strauss a la Antropología Americana"
- Antropólogo Prof. Jacqueline Chirac (Museo Arqueológico, GRIAL, ULA, Mérida)
- 10.30: Receso - café o té. 15 minutos.
- 10.45 am: *Vista guiada del Museo Arqueológico González Rincón Gutiérrez.* (sala de exposición, laboratorio arqueológico, paleontológico y palinológico; laboratorio de restauración-conservación) bajo la orientación de Prof. Jacqueline Clarac, Prof. Gladys Gordones, Conservadora-Restauradora Marielena Henríquez
- 
- 2.15 a 6.30 pm: **Moderadora:** Dra. Fanny Ladino
- 2.15 pm: Carlos Eduardo Contreras Rujano (Patrimonio barinés y estudiante de 1er. Año de Bachillerato, Barinas):  
 "Traza la huella de José María Cruxent"
- 3.00 pm: Annel Mejías Guiza (tesista de Maestría en Etnología, Mención Etnohistoria, ULA):  
 "Análisis etnográfico de movilidad en San Silvestre, Barinas y Barinas, eds. Barinas"
- 3.45pm: Robinson Pérez (tesista de Maestría en Etnología, Mención Etnohistoria, ULA):  
 "Un proceso de creación estética bajo la mirada de Lévi-Strauss"
- 4.15 pm: Receso té o café
- 4.30 pm: Francisco Hernández (UNELEZ- Doctorado en Antropología ULA):  
 "La problemática de la vivienda en Venezuela (Barinas), un estudio antropológico"
- 5.15 pm: Yanitza Albarrán (Doctorando en Antropología, ULA):  
 "Proyecto de Interculturalidad con los docentes de 5 municipios del Estado Mérida"

**Sábado 1° de octubre de 2011:**

- 8.15 a 11.15 am: **Moderador:** Prof. Camilo Morón
- 8.15 am: Leonardo Páez (SEMARVEN):  
 "Cruxent y el Lago de Valencia"
- 9.00 am: Frank Tovar Zerpa (Ing. Forestal, Doctorando en Antropología, ULA):  
 "La sabiduría ecológica originaria. Una propuesta de valoración intercultural"
- 9.45 am: Omar K. Molina (Geógrafo, Doctorando en Antropología, ULA):  
 "Sistemas de camellones, una forma de agricultura ancestral en Suramérica. Nuevas evidencias en los Llanos de Venezuela"
- 10.30 am: receso té o café
- 
- 10.45 am a 11.15 am: Ponencia de un niño del Pre-Escolar El Vallecito, Mérida: Jesús Rivas Rondón: "Los dinosaurios vistos a través de un joven investigador del Pre-Escolar de Vallecito, Mérida"
- 
- 2pm: Salida hacia el Llano de El Anís, para visitar el Parque Paleoarqueológico bajo la guía de jóvenes de la comunidad.
- NOTA: Si se anuncia lluvia para la tarde del sábado, haremos el programa del sábado al revés: Visita del yacimiento por la mañana, ponencias por la tarde.

### **3. Anunciamos Inscripciones en la Maestría de Etnología, ULA:**

Fecha: Mes de febrero de 2012. Lugar: Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez, Edificio del Rectorado (ala derecha), Avenida 3, esquina de la Plaza Bolívar. Teléfono: (0274)2401919

Estas inscripciones serán las de la IX Cohorte de nuestra Maestría.

## **El Boletín Antropológico en la Web**

1. Boletín Antropológico  
[www.saber.ula.ve/boletin\\_antropologico](http://www.saber.ula.ve/boletin_antropologico)
2. Observatorio Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación  
<http://www.octi.gov.ve/revistas>
3. El Rincón del Antropólogo. Revistas de Antropología  
<http://www.plazamayor.net/antropologia/revistas>
4. Biblioteca Digital Andina. Comunidad Andina de Naciones  
<http://www.comunidadandina.org/bda>
5. LATINDEX  
<http://www.latindex.org>
6. Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades –C L A S E  
<http://www.dgbiblio.unam.mx/clase.html>
7. Índice de Revistas Venezolanas de Ciencia y Tecnología  
Scielo–REVENCYT <http://revencyt.ula.ve>
8. Handbook of Latin American Studies. Journals Indexed.  
<http://www.rlg.org>
9. Redalyc: <http://redalyc.uaemex.mx/>
10. DOAJ. Directory of Open Access Journals: <http://www.doaj.org/>