

# Boletín Antropológico

ISSN : 1325-2610

Museo Arqueológico  
Centro de Investigaciones



Universidad de Los Andes  
Mérida - Venezuela  
Mayo - Agosto 2009, N° 76

## **Lo sagrado secularizado como sustento diario: los *sambeniteros* en las calles zulianas\*<sup>1</sup>**

CASANOVA, VANESSA Y GARCÍA GAVIDIA NELLY

*Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia, Venezuela*  
e-mail: *vcasanova@fec.luz.edu.ve, garciagavidia@gmail.com*

### **RESUMEN**

Esta investigación versa sobre la representación que los creyentes de San Benito de Palermo tienen del tipo de práctica de algunos sujetos que transitan por las calles pidiendo limosna con una imagen del Santo en sus brazos. Las interrogantes que han guiado la investigación son: ¿qué tipo de práctica es ésta, donde pareciera no existir límites entre lo religioso y lo secular? ¿Qué representación tienen estos individuos acerca de la religión? ¿Hacen alguna distinción entre lo religioso y lo secular, en el contexto de las prácticas que les sirven de sustento económico? Los objetivos son: explicar la relación entre lo religioso y lo secular en este tipo de prácticas y creencias. El método utilizado es la etnografía, y el análisis interpretativo de las significaciones. Se concluye es identificado con lo sagrado: para algunos, la intercesión del Santo legitima su búsqueda de dinero, para otros, la oportunidad de estar frente al Santo, tocarlo o bailarlo merece un pago para quien lo lleva a cuestras.

**PALABRAS CLAVE:** secularización, sagrado, San Benito de Palermo, Venezuela

### **The sacred secularized as daily sustenance: the disciples of San Benito on the streets in Zulia**

#### **ABSTRACT**

The devotees of San Benito de Palermo go through the streets carrying an image of the Saint and asking for alms. The questions that concern this paper include: a discussion of this tradition which is both secular and sacred in character; the religious persuasion of those involved; and the distinction between religious rites and the means of sustenance. The objectives of this research include an explanation of the relation between the religious and the secular in this particular persuasion. The methods applied are those of ethnology; analysis is based upon implied meaning. The conclusion is that for some people the intervention of the Saint is welcome and justifies the devotees' personal need for money. The presence invoked by the idol, the touching of the figure, or dancing before it, is a periodical ritual and the service of the devotees offers a good opportunity to make a participatory donation.

**KEY WORDS:** secular, sacred, San Benito de Palermo, Venezuela

---

\* **Recibido:** 26-05- 2009. **Aceptado:** 9- 06- 2009

## **1. Introducción**

Todas las culturas humanas, dentro de su propia diversidad y particularidad, se elaboran preguntas sobre el sentido de su existencia en el mundo, al igual que todas producen sistemas simbólicos que pueden estar asociados con lo religioso y/o con lo sagrado. La relación con lo sagrado permite el acceso simbólico al mundo, a aquello que le otorga sentido y orden. Su acceso es, al mismo tiempo, individual y colectivo. Cada individuo puede entablar relación con lo sagrado no necesariamente a través de una religión en particular. Ésta se impone como institución mediadora entre el individuo y lo sagrado; y en ella, la relación entre los hombres se produce en la frontera entre lo social y lo sagrado. Hablar de la religión es hablar de lo sagrado dentro de una experiencia particular, colectiva y cohesionadora. Toda religión incluye comportamientos religiosos. Lo religioso se funda en la experiencia humana, las interrogantes y respuestas que se hace el hombre sobre sí mismo y aquello que le rodea.

La religión es un fenómeno universal, pero las religiones son diversas y particulares y, más concretamente, “son poderosos medios de diferenciación socioculturales, ellas son el espacio de lo social donde se concentra aquello que éste tiene de más ambivalente, de más intenso, de más fuerte” (García Gavidia, 1997: 40).

La religión, pues, reúne lo más ambivalente de la vida social. Ciertamente, la religión puede llevar paz, orden y cohesión a la sociedad y sus individuos, pero al mismo tiempo, puede afectar su bienestar y ocasionar desorden y desintegración, como cuando los asuntos religiosos son causantes de guerras, intolerancia y persecución. La religión se encuentra estrechamente vinculada con otros elementos de la sociedad, puesto que sus ideas y valores son influenciados por los grupos sociales en los cuales se originan. Las instituciones religiosas, conforme evoluciona su organización, se convierten al mismo tiempo en complejas estructuras burocráticas. En la interrelación entre religión y sociedad pueden

surgir tensiones y conflictos cuando una parte de la sociedad percibe que las organizaciones y los intereses religiosos son contrarios a los propios (O’dea, 1978). Y al mismo tiempo, la religión puede estar al servicio de grupos sociales emergentes que buscan abrirse paso en la sociedad y ocupar otras posiciones. La religión puede ser al mismo tiempo, por tanto, un recurso de poder o de contrapoder.

El carácter *ambivalente* de lo religioso es especialmente evidente en el culto católico de la sociedad venezolana, cuyas imágenes y rituales forman parte de un lenguaje utilizado por los habitantes de pueblos, ciudades y regiones para reafirmar sus identidades locales<sup>2</sup>. De esta manera, personajes sagrados del cristianismo católico como la Virgen María (en distintas advocaciones, como Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá, la Inmaculada Concepción, Nuestra Señora del Carmen), Santa Lucía, la Divina Pastora, San Juan y San Benito de Palermo han servido para configurar las representaciones identitarias de distintos pueblos y regiones. Dichas representaciones, debemos insistir, no son uniformes ni estáticas, sino que por el contrario son dinámicas y reinventadas continuamente en los grupos sociales que las heredan y re-crean. De allí que el culto a San Benito de Palermo<sup>3</sup> sea tan diverso y exhiba tantas particularidades como sectores, comunidades, pueblos, ciudades y regiones existen y se aglomeran alrededor de su culto.

Dentro de los creyentes de San Benito, existe un grupo que durante años ha sido cuestionado no sólo por autoridades religiosas, sino también por los propios seguidores del culto al Santo Negro. En el occidente de Venezuela, sobre todo en Maracaibo y sus poblaciones cercanas, durante cualquier época del año es común ver a individuos que, en condiciones de extrema pobreza, transitan por las calles pidiendo limosna con una reproducción pequeña de la imagen de San Benito de Palermo en sus brazos. Se trata de personas que portan una imagen, bien sea propia o alqui-

lada a otros individuos, para recoger dinero durante el día. Este dinero es utilizado para su subsistencia. Por ello, las imágenes del *Santo Negro* representan para estos individuos un medio de vida.

Esta práctica no es aprobada por la jerarquía eclesiástica, puesto que este tipo de culto está fuera de su custodia; en ocasiones es también reprobada por el resto de los creyentes. Ello se aleja de las concepciones de la Iglesia, para quien la relación con el Santo debe circunscribirse a los espacios y a los tiempos que ha definido: la ceremonia oficial. También se aleja del tipo de culto que en algunos grupos sociales se le rinde al Santo. En el caso estudiado están ausentes los chimbángueles (que consiste en la puesta en escena de la música y el baile que acompaña al santo: tambores, banderas, maracas, flautas, cantos y danzas), los autosacramentales, las oraciones y los oficios religiosos.

A estos sujetos que deambulan por las calles, en cualquier época del año, con una imagen de San Benito pidiendo limosna, los hemos denominado *sambeniteros*, para diferenciarlos de: a) aquellos creyentes que conforman grupos de culto y ritual que si bien también están relativamente fuera del dominio de la Iglesia Católica, se han constituido en portavoces del “culto a San Benito” en las poblaciones de la Cuenca del Lago de Maracaibo y los Andes venezolanos; b) del culto oficial a San Benito de la Iglesia Católica. Estos *sambeniteros* están acompañados únicamente por el santo, a veces por uno o dos tambores, pero nunca por el chimbángueles como manifestación asociada a la presencia de la deidad.

Ante esta situación surgen estas interrogantes: ¿qué tipo de práctica es ésta, donde pareciera no existir límites entre lo secular y lo religioso? ¿Qué representación tienen estos individuos acerca de la religión? ¿Hacen alguna distinción entre lo religioso y lo secular, en el contexto de las prácticas que les sirven de sustento económico? La práctica de deambular por las calles con la imagen de San Benito como promesa, y que es al mismo tiempo

sustento para quienes lo portan, ¿qué sentido tiene para los creyentes católicos? ¿Cómo se definen quienes llevan la imagen de San Benito a cuestas por las calles pidiendo dinero?

Para responder a estas interrogantes, nos hemos propuesto en este artículo los siguientes objetivos: explicar la relación entre lo religioso y lo secular a partir del estudio de caso de un grupo de creyentes que deambula por las calles pidiendo limosna para San Benito; describir e interpretar tanto la práctica de quienes deambulan por las calles con el santo, como las representaciones que hacen tanto sambeniteros como creyentes acerca de esta práctica.

## **2. Una distinción problemática: lo religioso vs. lo secular**

Para operar con la noción de religión<sup>4</sup> es necesario subrayar qué entenderemos por ésta. La religión la asumimos como una categoría social útil para describir el sistema de creencias y prácticas, cohesionador, que otorga un sentido del mundo para quienes lo siguen y con una doble perspectiva: la de tener una función social y una aplicación individual. En consecuencia, contiene una definición de individuo, que lo ubica con respecto al sistema simbólico y le permite resolver las contradicciones entre lo social y lo individual, un modelo de vida colectivo que proporciona al individuo un saber específico que le permite dominar –si no plena por lo menos medianamente– su destino, y le da pautas morales. La religión posee un aspecto ideológico conformado por mitos y creencias asumidas como verdades que modelan los comportamientos, y un aspecto práctico constituido por un conjunto de mecanismos, ritos y rituales que guían todos los sucesos ordinarios de la vida social hacia lo fundamental de la existencia (la muerte, el nacimiento, la enfermedad, la permanencia de lo sagrado, la inflexibilidad de lo visible o invisible).

Dentro de las complejas relaciones sociales que se producen dentro del fenómeno religioso, uno de los temas que ha

merecido especial atención por parte de filósofos, sociólogos y antropólogos es el proceso denominado *secularización* de la sociedad cristiana, cuyo origen se atribuye a dos transformaciones fundamentales: la *racionalización* del pensamiento, por oposición a la visión mítica del mundo que dominaba en la Edad Media, y la *desacralización* de las personas y las cosas (O’dea, 1978). Entendida como teoría del proceso social, la *secularización* estudia los cambios en la relación religión y mundo, la oposición mundo/más allá y el dualismo secular/religioso (Montero, 2002).

Ante estas circunstancias históricas, la antropología empieza a tornarse crítica en relación con la función ideológica que ha ejercido la distinción entre lo secular y lo religioso, sobre todo en la sociedad cristiana europea, donde nació la noción de lo *secular*. De hecho, tal como la entendemos hoy, la *religión* constituye una categoría moderna, nacida de la propia confrontación del cristianismo con lo *secular*, por una parte, y con los sistemas simbólicos y las creencias del *otro*. A partir del siglo XVII, el mundo europeo hablará de religiones, tradiciones religiosas y experiencias religiosas (Fitzgerald, 2007). Pero lejos de su sentido etimológico original<sup>5</sup>, *religión* servirá como categoría para oponerse a lo *secular*, entendido como lo no-religioso. Esta distinción, pues, no es en modo alguno natural o neutral. “Categorías de habla inglesa como religión, nación, sagrado, secular, política, economía, leyes y sociedad civil pueden guardar una estrecha relación con otros lenguajes europeos, pero con frecuencia son aproximaciones muy distantes en muchas lenguas no europeas” (Fitzgerald, 2007: 9).

¿Qué ocurre entonces en las sociedades americanas, donde llegó el cristianismo de la mano de los colonizadores para ser impuesto en las culturas que allí habitaban? El estudio de lo *religioso* y lo *secular* debe tomar en cuenta, necesariamente, el pasado y el presente, y la dinámica entre instituciones, grupos e individuos que lo han conformado a lo largo de su historia. La sociedad venezolana fue producto de una etnogénesis que tuvo lugar

a partir de “la conjugación de diferentes contingentes humanos, profundamente diferenciados tanto en lo cultural como en lo poblacional, así como también en su deculturación y mestizaje, bajo condiciones de extrema compulsión, precedida por el dominio colonial y la esclavitud” (García Gavidia, 2003: 16). En la base de su formación identificamos, por tanto, grupos diferenciados de amerindios, negros africanos y españoles, y más recientemente de grupos migratorios europeos y suramericanos, lo que ha dado origen a una realidad plurisocietal y pluricultural.

### **3. Etnografía de los recorridos**

Para el abordaje de este fenómeno que tiene lugar fuera del ciclo de fiesta, y que consideramos inmerso en la frontera entre lo religioso y lo secular, recurrimos a la etnografía, método privilegiado de la antropología. Las etnografías “no sólo reportan el objeto empírico de investigación –un pueblo, una cultura, una sociedad– sino que constituyen la interpretación/descripción sobre lo que el investigador vio y escuchó. Una etnografía presenta la interpretación problematizada del autor” (Guber, 2001: 12).

Como paso previo, establecimos los recorridos de algunos de estos individuos, identificados con ayuda de redes de informantes, lo que nos permitió ubicar los focos espaciales de la ciudad en relación con esta práctica y comprender los itinerarios posibles. En esta oportunidad, entrevistamos a seis individuos. Algunas personas los denominan incluso *San Benitos*, designando con el nombre del Santo al individuo que lo porta.

Estos individuos fueron avistados, durante recorridos en zonas referidas por los informantes, en seis puntos de la ciudad de Maracaibo y sus zonas aledañas, a saber: calle Cecilio Acosta, avenida Delicias, urbanización El Naranjal (zona norte del municipio Maracaibo), carretera vía El Moján (municipio Mara), La Ensenada (municipio La Cañada de Urdaneta) y Cabimas (municipio Cabimas).

En la observación y el diálogo con estos individuos, nos llamó la atención:

1. Que los sambeniteros identifican tanto su lugar de residencia como el lugar donde transitan con el Santo como “zonas devotas”.

2. La zona de residencia de los sambeniteros está marcada por la presencia de una o más capillas de otras familias consagradas al culto de San Benito<sup>6</sup>, donde ellos participan en el período de fiesta para celebrar o pagar promesa.

3. La ruta o zona elegida por los sambeniteros para pedir limosna en ocasiones está lejos de su vivienda, incluso fuera de la ciudad de Maracaibo, como fue el caso de los sambeniteros localizados en El Moján, Cabimas y la Cañada, en el Estado Zulia.

4. La ruta o zona elegida por los sambeniteros para pedir limosna suele ser, además, de gran afluencia de personas.

5. Quienes están desempleados salen con el Santo cualquier día de la semana; quienes poseen un empleo (albañilería, construcción, marquetaría...) salen únicamente los fines de semana.

Otras decisiones que toman los sambeniteros en relación con sus recorridos son: ir solos o acompañados (quienes los acompañan tocan uno o dos tambores, aun cuando no forman un chimbángueles), hacer recorrido a pie (por una ruta ya predefinida) o pedir limosna parado en medio de la carretera o a un lado de ésta. En el caso de los recorridos a pie, estos incluyen el paso por casas o locales comerciales que los sambeniteros reconocen ya como lugares donde habitan o trabajan personas devotas. En resumen, tenemos un conjunto de lugares, sujetos y prácticas vinculados con el culto a San Benito fuera del tiempo y del espacio definidos por la Iglesia y los seguidores del culto:

**Lugares:** calles, aceras y carreteras, casas de familia, capillas privadas (familiares), locales comerciales.

**Actores:** sambeniteros (cargadores de santos, tambore-

ros), dueños de capillas, alquiladores de santos, devotos y promeseros.

**Prácticas:** pedido de limosnas, alquiler y venta de santos, pago de promesas y rogativas, fiestas familiares en honor al santo.

#### **4. Franquicias de la fe**

El reconocimiento del espacio de acción de los sambeniteros nos permitió, asimismo, aproximarnos a la lógica económica de esta práctica. Detrás de los ellos, se despliega toda una red comercial que involucra, además de las personas que obtienen limosna por cargar al Santo, a quienes regentan negocios de alquiler de santos (por lo general ubicados en casas de familia) y a los talladores de las figuras de madera (que venden las imágenes de San Benito). De esta manera, la práctica de salir con el Santo a pedir dinero representa un medio de vida no sólo para los individuos que lo hacen, sino para quienes elaboran, venden y alquilan la imagen sagrada. Esto no es extraño dentro del culto a San Benito, donde muchas familias también encuentran un medio de vida al ofrecer sus servicios como chimbangueleros. Estos grupos de tambores pueden ser contratados, en cualquier época del año, por particulares que han prometido al Santo pagarle un favor concedido organizando una fiesta en su honor en sus hogares.

De esta manera, la lógica comercial de este fenómeno no es muy distinta a la desplegada por los negocios de franquicias, cuya característica esencial es la comercialización de una imagen (convertida ya en marca), y la transmisión del saber hacer (*know how*). En este caso, una misma imagen sagrada, San Benito de Palermo, se convierte en el objeto simbólico de intercambio. Por medio de procesos de desimbolización y resimbolización, San Benito logra convertirse, fuera de los predios de la Iglesia, en objeto de adoración y medio de vida al mismo tiempo. Lo sagrado es secularizado.

## 5. Religioso/secular: una frontera difusa

El trabajo etnográfico nos brinda la oportunidad de comprender cómo estos individuos hacen sus propias distinciones entre lo religioso y lo secular en el contexto de las prácticas que les sirven de sustento económico. Esta distinción se aleja de las concepciones de la Iglesia, para quien la relación con el Santo debe circunscribirse a los espacios y a tiempos preestablecidos. En el contexto secular, los portadores de las imágenes y los propietarios de las mismas viven su experiencia como el trabajo de cualquier otro ciudadano que vive en sus mismas condiciones de pobreza. En la difusa frontera que separa lo religioso de lo secular, a través de sus discursos los sujetos nos muestran que la identidad religiosa no se enfrenta en modo alguno con esta práctica como medio de vida. Reproducimos, como ejemplo, nuestra conversación con el señor Eduardo, quien recorre las calles con el santo desde hace más de veinte años. Oriundo del Barrio Zulia (sector El Marite), mantiene como ruta los sectores Ziruma, Las Barracas, Santa Cruz, Nueva Lucha y El Moján, ubicados en los municipios Maracaibo y Santa Cruz de Mara:

–¿Por qué hace esto?

–Bueno, porque hacemos promesa y todo... yo me gano el 15% por ciento (...) Con esto es que comemos nosotros... la mujer mía y yo.

–¿Del dinero hacen alguna cosa para ayudar al santo?

–Bueno, se lo metemos a la Iglesia, a la capillita, pa... se reúne pal 27 de diciembre.

Entretanto, en el sector El Naranjal trabaja con frecuencia Ramón Niño, quien a diferencia del señor Eduardo, cuando va solo con el Santo no recorre la ciudad, sino que se detiene un rato en semáforos de alta afluencia vehicular (“más que todo así, semáforos, los semáforos... sí, puro semáforo, cuando solo. Ahora, cuando salgo con los tambores uno agarra los barrios pues, por lo menos los sábados uno se va pa’ Primero de Mayo, Nueva Vía... y así cuando solo los semáforos”).

Según manifiesta Ramón, el hecho de haber devotos a San Benito por la zona no sólo los ayuda, sino que justifica su actividad: *“eso es lo que pa’ mí pienso yo que nos hace que nosotros salgamos a la calle, la gente que es devota a él...”*.

Para los sambeniteros, no existe contradicción entre su devoción y su trabajo. Piden dinero con el Santo “por promesa”, según el testimonio de la mayoría, e inmediatamente reconocen que gracias a dicho dinero “dan de comer” a su familia. No hay “peros” ni marcadores discursivos que denoten contradicción entre ambas aserciones. Sólo uno de los sambeniteros, el señor Enio Churio, reconoció que lo hace por llevar seis años desempleado. Pero seguidamente nos contó el origen de su devoción: San Benito le concedió el favor de salvar a su esposa y a su hija de un embarazo de alto riesgo:

*–Yo lo hago porque ahorita no trabajo y entonces de aquí yo le guardo a él su parte y agarro una pa’ mí.*

*–¿Para usted qué diferencia tiene este trabajo del otro?*

*–No, porque como yo ahorita estoy un poco fuñío también de las piernas no puedo trabajar. Me duelen mucho las piernas y no puedo estar así, trabajando, trabajo forzado (...) Me pongo ahí por mantenerme yo y los hijos míos, los que me quedan.*

## **6. El culto como lugar de intercambios**

Debemos apuntar que en la antropología algunos autores han asumido, epistémica y metodológicamente, la religión como un hecho que no está aislado del resto de las instituciones y fenómenos sociales, incluyendo lo económico. Teóricos como Émile Durkheim, Marcel Mauss y Max Weber reconocieron las interrelaciones en los fenómenos sociales. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber (2001) analiza, por ejemplo, la influencia de las ideas religiosas en las labores económicas. Mauss, padre de la etnología francesa, en estudios como el *Ensayo sobre el don* nos acerca a una mejor comprensión teórica de

las relaciones sociales, al poner en relevancia la profunda significación que tiene el don en los rituales del *potlach*. Así, más que representar una simple mercancía, el don crea un vínculo social que ata a quien recibe, y se basa en un valor social primario: la reciprocidad. Los dones constituyen, para Mauss, hechos sociales totales (*faits sociaux totaux*) que expresan, “a la vez y de un golpe todas las formas de instituciones: religiosas, jurídicas y morales –y aquí políticas y familiares al mismo tiempo–; económicas –y aquí suponiendo las formas particulares de la producción y consumo, o más bien de la prestación y de la distribución–; sin contar los fenómenos estéticos a los cuales desembocan estos hechos y fenómenos morfológicos que manifiestan estas instituciones”<sup>7</sup> (Mauss, 1923: 7).

Al mismo tiempo, las narrativas de estos individuos nos conducen a entender el culto como lugar de intercambios: intercambio con la deidad e intercambio entre los creyentes mismos (García Gavidia, 1991: 192). En su relación con la deidad, San Benito también es identificado por estos sujetos con lo sagrado: para algunos, la intercesión del Santo legitima su búsqueda de dinero, para otros, la oportunidad de estar frente al Santo, tocarlo o bailararlo merece un pago para quien lo lleva a cuestras. En las narrativas de los sujetos entrevistados, apreciamos “el intercambio recíproco entre la deidad y el creyente y la relación de dependencia entre ellos: San Benito dador <-----> creyente beneficiario” (García Gavidia, 1991:192):

*Muchos que nos preguntan que... ajá, ¿y esos cobres, pa' los dos, pa'...? No sí, pa' los dos porque... es por eso, como te estoy contando pues que le guardamos a él sus cobres, y el resto lo guardamos pa' nosotros (Ramón Niño).*

*Sirve pa' comer y yo siempre le guardo que si cuatro, cinco mil bolívares. De ahí yo agarro pa' comprarle las flores, pa' arreglarlo a él (Enio Churio).*

*El 27 de diciembre le hacemos nosotros la promesa. Nosotros tenemos la capilla en Los Haticos (señor Eduardo).*

*Llevo 19 años pagando promesa a San Benito por mi madre, fallecida hace 22 años. Soy de Valencia, pero cuando vengo a Maracaibo con San Benito y los dos tambores toco en la ermita del señor Pedro en La Cotorrera (José Ramón Vílchez).*

*Nosotros nos dedicamos a tocar a San Benito (...) más que todo por el hijo mío. Yo le pedí mucho a él. Porque yo no lo podía tener. Yo le pedí mucho a él y por eso es que nosotros nos metimos a... [guarda silencio] (...) Bueno, por ejemplo, le sacamos el gasto a los tambores, le abono algo a la Iglesia y lo demás nos repartimos, que pa' la comida... cuando estamos en Caracas, lo mismo: mandamos lo que pertenece a la Iglesia... pagamos la habitación y pa' comida y eso. Cuando nos vamos llevamos bastantes franelas, bastantes pantalones, y les mandamos a poner el emblema de San Benito y el dibujo (Sofía Méndez).*

Esta relación mutua de dependencia, de recibir para dar y dar para recibir, nos recuerda a las formas primitivas de contrato que estudia Marcel Mauss en el Ensayo sobre el Don y que, desde tiempos ancestrales, han regido en numerosas sociedades humanas: el sistema de prestación total y el potlach (Mauss, 1923). Testimonios como “A San Benito cuando se le pide hay que pagarle con chimbángueles”, “San Benito me oye y yo le cumplo” (García Gavidia, 1991: 192) son comunes entre los creyentes. Y es que, según ellos, dejar de pagar una promesa puede desatar la furia del Santo. Por esa razón, siempre hay que dejarle dinero al Santo luego de recoger en la calle. Pero más elocuente aún es cuando la deidad no atiende las peticiones de su devoto: San Benito entonces es castigado. No es raro ver a creyentes que sacan al Santo al patio “pa' que agarre sol”, lo encierran en un clóset o lo amenazan con “echarle látigo”.

Un segundo plano de intercambios tiene lugar entre los mismos creyentes. En las fiestas en honor al Santo, “este tipo de

intercambios genera tensiones y dependencia entre dadores y proveedores” (García Gavidia, 1991: 192). La situación no es muy distinta en la relación entre los *sambeniteros* de calle y el resto de los creyentes, quienes acusan a su *otro* cercano a menudo de abusador, irrespetuoso de “la tradición” y borracho.

Veamos, por ejemplo, el testimonio de uno de los cultores populares más influyentes que ha tenido el país, Juan de Dios Martínez, como muestra de la crítica de los seguidores del culto a San Benito hacia estos individuos:

*Varios vecinos conscientes de que los están engañando, alegan que ellos dan su limosna, ‘que San Benito castigue a los comerciantes, que han hecho de esta tradición un negocio’. Consideramos que es necesario que los vecinos de Maracaibo dejen de darles limosnas a estos sanviveros, porque este hecho atenta contra la tradición y la identidad de nuestra región (...) Los Sanviveros<sup>8</sup> desaparecerán cuando dejemos de darles limosnas (Martínez, 1992: 25).*

Acerca de cómo consigue a los devotos en la calle, Ramón Niño narra:

*Yo le llego al que me abaja el vidrio y el que... porque es devota a San Benito. Al resto le hago varias señas y si me dicen que no, no. Pero ellos, cómo no, ellos bajan el vidrio, lo tocan, le tocan los piecitos, le tocan la cabecita, se persignan... que son personas devotas a San Benito... tienen su... más que todo también a los que tienen en los vidrios de los carros a San Benito, tienen el San Benito dibujado, calcomanía, en letras o lo llevan a él ahí... pero sí hay, sí hay gente devota bastante aquí, de San Benito... bastante devoto. Y también le pagamos promesa a él, o sea, la gente... según... la gente por lo menos si quiere una promesa yo vengo y le digo: bueno estee... contratación, nomás le llevamos los puros tocadores, ¿entiendes?*

¿Y qué hay de los cientos de individuos que siguen dando, aún hoy, limosna a los *sambeniteros*? Una informante, devota a

San Benito, nos relata que desde joven aprendió a no negarles nunca limosna, luego de un episodio en el que presencié cómo su hermana menor, aún bebé, se cayó de la cuna inmediatamente después de que su madre se refirió de manera despectiva a un *sambenitero* que pasaba con frecuencia por el frente de su casa. Ella lo interpretó como un castigo de San Benito por negar su presencia. Al preguntarle si alguna vez les ha cuestionado el destino de la limosna, ella se muestra enfática: “Lo que hagan con el dinero no es mi problema. Ese problema es únicamente entre ellos y San Benito”.

## 7. Conclusiones

El estudio de caso de los *sambeniteros* nos sugiere que desde lo secular se construyen y reconstruyen diferentes lógicas y experiencias religiosas. Se pudiera hablar de lo religioso *desde* lo secular, una vivencia distinta a lo establecido por la doctrina y las prácticas de la institución eclesiástica. La relación del individuo con la deidad, en el plano secular, no excluye el sentido religioso, aunque esta relación ya no está mediada por la Iglesia. Este hecho no debe sorprender, si recordamos que los pueblos americanos fueron catolizados a la fuerza, privando a los grupos amerindios y negros africanos de profesar abiertamente sus religiones y rendir culto a sus deidades, cultos que en numerosos aspectos dista mucho de lo que la Iglesia Católica considera y acepta como “religioso”.

Y es que en las religiones indígenas y africanas no existen las mismas fronteras entre lo religioso y lo secular. Marc Augé explica que, enfrentados ante una noción tan polisémica, los sentidos que se le han otorgado a la **religión** han construido “un objeto intelectual que limita una realidad que, en relación con el sentido usual de la palabra, ‘desborda’ por debajo y por encima” (Augé, 1993: 25). Como antropólogo africanista, Augé reivindica, en oposición al *cristianismo*, el término *paganismo* para re-

conocer y describir todas aquellas vivencias religiosas distintas al cristianismo, y que ésta negó por siglos por contradecir sus principios<sup>9</sup>. “Y sin embargo –acota Marc Augé–, no es seguro que las civilizaciones marcadas por la religión cristiana no dejen lugar a actitudes y prácticas paganas propiamente dichas” (Augé, 1993: 17). Si asumimos así el término propuesto, el culto a San Benito, y en general el catolicismo venezolano, muestran elementos de lo llamado *pagano*.

No obstante, no es parte de esta discusión dilucidar si se trata de cristianismo o paganismo. Lo que aquí pretendemos destacar es que no se puede definir la religión desde la óptica de una religión particular, al igual que no puede estudiarse ni limitarse el hecho religioso como si fuera un fenómeno separado del resto de la vida social. En muchos contextos, la escuela y la universidad (recordemos el origen religioso de las universidades europeas) e incluso el Estado son cuestión de Iglesia. La propia Iglesia Católica participa en actividades de lo llamado secular, al administrar empresas de comunicación (a partir del mes de julio de 2009, Radio Vaticano empezó a emitir por primera vez en 78 años anuncios publicitarios para “mejorar su financiación”) y hasta una entidad bancaria. Al mismo tiempo, citando a Durkheim, Marc Augé nos recuerda que la “categoría de lo sagrado trasciende la de lo religioso” (Augé, 1993: 32), tal como ocurre en las convocatorias laicas para la celebración de los acontecimientos nacionales, e incluso con los propios códigos simbólicos asociados a la identidad nacional.

En nuestro caso de estudio, podemos afirmar que estamos en presencia de un *hecho social total* en el que podemos observar, comprender y analizar los vínculos entre fenómenos en apariencia distantes y diferenciados, como lo son la religión y la política, lo sagrado y el poder, así como la relación de éstos en el nunca acabado proceso de creación y recreación de las identidades y alteridades de los habitantes.

Si bien los límites entre fenómenos como lo político, lo económico, lo religioso y lo parental han sido a menudo cuidadosamente dibujados por las ciencias sociales como categorías metodológica y teóricamente diferenciadas, necesarias para interpretar la realidad, las propias ciencias sociales, en especial la sociología y la antropología, han advertido con el paso del tiempo –al enfrentarse con su aplicación en diversos y disímiles contextos– que dichas distinciones se vuelven problemáticas a la hora de describir y explicar la realidad que el investigador vive y presencia. Por ello, la abstracción, como resultado de la comparación y análisis de las culturas, se pone siempre a prueba en el terreno donde surge la inquietud científica: la sociedad humana.

En este vaivén de la teoría a los hechos, en el ir y venir del campo, lugar de sensaciones, intercambios e impresiones, al espacio de reflexión y abstracción que brinda el aparente sosiego académico, el antropólogo debe siempre regresar, descubrir y redescubrir los hechos sociales para contrastar, discutir y reformular el conocimiento antropológico construido y legitimado por la ciencia. De allí han surgido observaciones como las de Marcel Mauss, quien bajo la categoría *hechos sociales totales* nos advierte de la imposibilidad de ignorar fenómenos que abarcan y ponen en juego, al mismo tiempo, todos los aspectos de la vida social, y que dan pistas al etnógrafo para comprender, en su prolijidad y complejidad, la cultura donde estos hechos tienen lugar.

Aunque sus prácticas y representaciones se alejen de lo establecido por la Iglesia, ninguna institución impide a los *sambeniteros* hacer su trabajo en la calle, mucho menos considerarlo como expresión de fe.

## 8. Notas

- 1 Este trabajo es un avance de un programa de investigación mayor, adscrito al Laboratorio de Antropología Social y Cultural de la Universidad del Zulia, titulado Las Rutas de San Benito de Palermo en Venezuela.
- 2 La identidad es aquí entendida como un proceso *relacional* mediante el cual nos definimos a nosotros mismos, siempre a partir del reconocimiento de nuestras diferencias con respecto a otros. En su conformación, delimitamos, construimos y delimitamos las fronteras que nos separan al yo-nosotros del otro-cercano y el otro-lejano. “Las identidades se construyen, se fijan o se marcan por el contraste y por el reconocimiento social de las diferencias” (García Gavidia, 1996: 12). Este proceso es también *dinámico*, e implica la invención, re-creación y negociación individual o colectiva de nombres, títulos u otros términos que determinarán las semejanzas o diferencias, y nunca se da por acabado, sino que se reconfigura sucesivamente en la trama de relaciones sociales, donde se incluyen las relaciones de parentesco. “El individuo existe, pues, en un entrecruzamiento necesario y variado de relaciones que van desde las más cercanas, como lo son la filiación y las alianzas, hasta las más complejas con los diferentes otros próximos y lejanos, incluidos los otros míticos” (García Gavidia, 1996: 12).
- 3 El culto a San Benito de Palermo es seguido con gran devoción por las poblaciones de tres estados de Venezuela: Zulia, Trujillo y Mérida. Aunque es reconocido como manifestación católica, con frecuencia es criticada por la jerarquía eclesiástica por la poca ortodoxia de sus prácticas y creencias, y es controlada durante sus ritos de conmemoración por las fuerzas públicas. Su ciclo ritual inicia en octubre, con la llegada de las primeras lluvias, y culmina en los primeros días de febrero. En cada poblado adquiere sus particularidades, como la fecha de la conmemoración central, generalmente cercana al inicio del solsticio de invierno.

- 4 Para construir esta noción nos hemos basado en los planteamientos de Durkheim (1992), Weber (2001), Bergson, citado por Augé (1993), al igual que en la propuesta de García Gavidia y Valbuena (2004) para la caracterización del fenómeno religioso.
- 5 Del latín *religiō*, palabra que deriva del verbo *religare*. Dicho verbo está formado por la partícula *re* (de nuevo) y *ligare*, que significa ligar, amarrar. Por tanto, tiene el significado de reunir, congregar, juntar, unir (García Gavidia, 2009). Para Smith, citado por Fitzgerald (2007a: 12), *religiō* y sus términos derivados implican la noción de práctica ritual: rituales de estado, rituales domésticos, rituales de clanes, entre otros actos estandarizados de identidad colectiva.
- 6 Ya que tiene algunas características de lo que pudiéramos considerar un culto de linaje, donde participa la filiación unilineal.
- 7 “...à la fois et d’un coup toutes sortes d’institutions : religieuses, juridiques et morales - et celles-ci politiques et familiales en même temps ; économiques - et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation, ou plutôt de la prestation et de la distribution; sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions”.
- 8 El término “sanvivero” nos refiere a un juicio de valor: “son unos *vivos* que se aprovechan de la creencia del otro para sacarle su dinero”. Este tipo de representación es muy común entre el público, incluidos creyentes y no creyentes. Que el nombre de “sanvivero” se lo haya otorgado Juan de Dios Martínez, considerado el mejor representante de la tradición de San Benito en el Sur del Lago de Maracaibo, habla del rechazo colectivo hacia esta práctica.
- 9 Según Augé, el paganismo “nunca es dualista, y no opone el espíritu al cuerpo ni la fe al saber. No concibe la moral como un prin-

cipio externo a las relaciones de fuerza y de sentido que traducen las vicisitudes de la vida individual y social. Postula una continuidad entre orden biológico y orden social, continuidad que, por una parte, relativiza la oposición entre vida individual y la colectividad en la que se inserta y, por otra parte, tiende a convertir todo problema individual o social en un problema de lectura, pues postula que todos los acontecimientos constituyen signos, y que todos los signos tienen sentido. La salvación, la trascendencia y el misterio le son esencialmente ajenos. Como consecuencia, concibe la suma y la alternancia, pero no la síntesis” (Augé, 1993: 17).

## 9. Referencias Documentales

- AUGÉ, Marc. 1993. *El genio del paganismo*. Muchnik Editores, Barcelona- España.
- DURKHEIM, Émile. 1992. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal, Buenos Aires, Argentina.
- FITZGERALD, Timothy (ed.) 2007. *Religion and the Secular. Historical and Colonial Formations*. Equinox Publishing, London.
- GARCÍA GAVIDIA, Nelly. 1991. “Persistencia de lo sagrado: Fiesta y religión popular. Notas para la comprensión de la fiesta”. En: *Revista Opción*. Año 8, N° 11. Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia, Maracaibo.
- GARCÍA GAVIDIA, Nelly. 1997. “Vírgenes, santos y personajes sagrados en la identidad nacional venezolana”. En: Ferro Medina, Germán (comp.). *Religión y Etnicidad en América Latina* (tomo I). Memorias del VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad ALER y II Encuentro de la diversidad del hecho religioso en Colombia ICER. Instituto colombiano de Antropología.

GARCÍA GAVIDIA, Nelly. 2003. "El uso de los símbolos indígenas en la invención de la identidad nacional". En: *Revista Opción*. Año 19, N° 20. Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia, Maracaibo. pp. 9-34.

GARCÍA GAVIDIA, Nelly y VALBUENA, Carlos Adán. 2004. "Cuando cambian los sueños. La cultura wayúu frente a las Iglesias evangélicas". En: *Revista Opción*, abril, año/vol. 20, N° 43. Universidad del Zulia, Facultad Experimental de Ciencias, Maracaibo.

GARCÍA GAVIDIA, Nelly. 2005. "El recorrido de la noción de identidad a la teoría de las identidades". En: Leal Jérez, Morelva y Alarcón Johnny (comp.). *Antropología, cultura e identidad*. Ediciones de la Maestría en Antropología. Universidad del Zulia, Maracaibo.

GUBER, Rosana. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma, Bogotá.

MAUSS, Marcel. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* [en línea] 1923 : [fecha de consulta: 16 de diciembre de 2008] Disponible en: [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/socio\\_et\\_anthropo/2\\_essai\\_sur\\_le\\_don/essai\\_sur\\_le\\_don.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/2_essai_sur_le_don/essai_sur_le_don.pdf)

MARTÍNEZ, Juan de Dios. 1992. *Cómo bailar chimbángueles*. Colección Danzas Étnicas y Tradicionales N° 1. Dirección de Cultura, Universidad del Zulia, Maracaibo.

MONTERO, Paula. 2002. "Secularización". En: Altamirano, Carlos (dir.) (2002). *Términos críticos de la sociología de la cultura*. Editorial Paidós., Buenos Aires, Argentina. pp. 211-213.

# La frase adverbial temporal en Yukpa\*

OQUENDO, LUIS

*Universidad del Zulia/Universidad de Los Andes*

e-mail: *profesorquendo@hotmail.com*

## RESUMEN

En las múltiples lenguas del mundo existen diferentes formas lingüísticas para exponer el tiempo y éstas obedecen a experiencias culturales. En este trabajo se analiza la representación de la frase adverbial temporal en las dos variaciones dialectales del yukpa, encontrándose que en los adverbios temporales existen morfemas intensificadores –shira/pha, cuya función es distinguir lo atético de lo tético. Se demuestra que, aunque las diferencias tanto lexicales como estructurales no son relevantes, las frases adverbiales temporales constituyen marcadores del aspecto y manifiestan una relación espacial, la cual actúa como una especie de metáfora conceptual.

**PALABRAS CLAVE:** frase adverbial temporal, tético- atético, yukpa

## Tense of the adverbial phrase in the Yukpa Language

### ABSTRACT

Among the many world languages there are different lingual constructs to indicate time, and these conform to cultural experience. Analysis of tense in the adverbial phrase in two Yukpa dialects reveals morpheme intensifiers— *shira/pha*, the function of which is to distinguish the telic from the atelic. It has been noted that although differences both lexical and structural are irrelevant, the tenses of adverbial phrases act as signifiers and designate spatial relations. Spatial relation in turn acts as a conceptual metaphor.

**KEY WORDS:** adverbial phrase tense, telic, atelic, Yukpa

---

\* **Recibido:** 30-03- 2009. **Aceptado:** 23- 06- 2009.

## Introducción

### 1.0. La frase adverbial temporal

La frase adverbial temporal la hallamos en cualquier lengua del mundo, pues no sólo aparece marcado el tiempo en la flexión del verbo, algunas lenguas marcan el tiempo a través de lexemas como es el caso del japreria (Oquendo. 2000) que señala el pasado con el adverbio-*punaska*, pero las diversas formas de representar la temporalidad divergen, aunque esta diferencia no sea gramatical, tal como lo demuestra Haspelmath (1997:8) quien examinó en 50 lenguas de origen indoeuropeo y concluyó que las lenguas en general y la cognición humana estructuran conceptos de dominio de tiempo. Los adverbios de tiempo, al igual que las cláusulas temporales, tienen diferentes formas de representación que varían entre una lengua y otra, aun siendo de la misma familia. Estas representaciones pueden ser morfológicas como en español, *amablemente*, *cortésmente*, *amigablemente*; al añadir el morfema *-mente*, pero también hay figurativización lexical como son los adverbios temporales, *ma-ana*, *hoy*, *tarde*. La posición canónica del adverbio en español es seguida del verbo, aunque hay algunos casos de construcciones de hipérbaton que lo colocan en posición inicial de cláusula, pero seguida del verbo como {i} *Siempre volvieron*.

En inglés con el morfema *-ly*, *clearly*(*claramente*), *fully* (*plenamente*). La posición del adverbio en inglés sigue de acuerdo a la palabra que modifica como es el caso de los siguientes ejemplos: {ii} *He has only a hat* (*El tiene s-lo un sombrero*), {iii} *He only has a hat* (*fl s-lo tiene un sombrero*). Pero como regla general los adverbios suelen colocarse entre el verbo auxiliar y el gerundio, {iv} *You are always scolding* (*Ud est^ ri-endo siempre*), {v} *Charles is working today* (*Carlos trabaja hoy*) exceptuándose *today*, *tomorrow* y *yesterday* que siguen al gerundio. En francés los adverbios pueden ser lexemas como son los casos

de *bien, fort, toujours* o locuciones adverbiales-*tout de suite, ^ rebours*, pero también los adverbios con el morfema –ment el cual se le añade a los adjetivos terminados en-*ant* y *ent*. Al igual que en español, el adverbio en francés le sigue al verbo y puede encabezar construcciones como {vi} *Voilà qui est fort bien dit* {vii} *Voici maintenant ce qu'il faut faire*. Cuando expresan grados de comparación, suelen ir seguidos de una cláusula relativa como en {viii} *Elle est aussi aimable que l'ait sa mère*.

En la lengua quechua de Pastaza la aspectualidad tiene una manera diferente de representarse a las que hasta ahora he referido. Nuckolls (1996) parte del espíritu de la pregunta de Julia Kristeva acerca del uso simbólico de los sonidos en el marco de la lengua quechua de Pastaza. Estos son examinados al estilo performativo de los hablantes ingleses en los sonidos onomatopéyicos de “thump” y “whack”. El simbolismo de los sonidos del habla quechua es variado en el rango de sensación e imitación.

Hay un largo grupo de adverbios con sonidos simbólicos los cuales describen procesos representados por el cuerpo. El habla quechua usa el movimiento de la boca, el tracto bucal y altura de la voz y el modelo de la percepción de los sonidos, movimientos y ritmos. El adverbio-*sa* describe el modelo radial, es performativo al imitar el movimiento de la tortuga que emerge desde una un lado y hacia varias direcciones.

a

a

Na sa l<sup>y</sup>ukshi-nga

Entonces emerge-3FUT

a

Entonces sa, todos ellos emergieron

La altura impuesta por el –*sa* presenta una imagen del sonido de un modelo espacial definido por la diseminación de la tortuga. La palabra –*sa* es la cualidad de un sonido que comunica

una imagen de ese movimiento porque el movimiento de la boca y la duración de los sonidos desde una posición de restricción hasta una posición de abertura.

La imitación de los sonidos hacen evidente lo icónico, base de la comunicación simbólica de los sonidos. El simbolismo del sonido en el discurso del quechua de Pastaza está integrado por un sistema gramatical complejo, específicamente el sistema aspectual. Aunque la forma morfosintáctica y el contorno tonal impone una forma de momentos de performance, enunciaciones del cuerpo simbólico de los sonidos de la distinción del aspecto como duración, perfectibilidad y puntualidad.

Comprender como los sonidos se intercalan con la gramática quechua es considerar el concepto de organización gramatical que lleva lo técnico y el sistema formal. Las palabras del simbolismo del sonido en el quechua de Pastaza se extienden a los conceptos de salidas cognitivas y ecología gramatical, unido a un subsistema de aspecto y de la estructuración de correferencia de cláusulas. El propósito de la autora

fue formular una teoría del aspecto que provea una base para comprender, semejante a cómo las nociones abstractas como duración relativa y compleción puedan estar unidas a las cualidades de los sonidos de un vehículo de un sonido. ¿Cómo puede psicológicamente producirse sonidos que se convierten en representatividad natural de sonidos que son gramaticalmente codificados por el aspecto? El principio semiótico de iconicidad es un componente en esta teoría. El aspecto ha sido definido como una dimensión icónica que es algunas veces evidencia de una unidad morfológica.

La iconicidad aspectual puede ser elaborada en expresión performativa como bueno. La iconicidad aspectual es también incluida con la naturaleza de la comunicación lingüística. El vehículo del signo es intrínsecamente durativo mientras este consista de una cadena de habla de diferencias de significantes; esto es



107- Riku-sha-mi shaya- w- ra- nchi  
mirar-COR-EV estar de pie DUR-PSDO-1PL  
"Nosotros estuvimos de pie allá observando"

Los ejemplos que analiza Nuckolls han demostrado que los sonidos simbólicos de los adverbios funcionan gramaticalmente como nido ecológico creado por la construcción de correferencia. Las oraciones que son modificadas por los adverbios de sonido simbólico, la estructura de correferencia, se convierte aspectualmente en perfectiva porque los adverbios proveen una salida de respuesta cognitiva limitada por los lugares de salida de las acciones descritas por la cadena verbal.

Otra lengua amerindia que ha sido estudiado el aspecto es el athapaskan. Eung-Do Cook (1986) estudia las clasificaciones de los verbos en contraposición con las relaciones entre las categorías sintácticas y semánticas a partir de lo que ocurre en el verbo. En la lengua athapaskan el verbo constituye un eje fundamental porque sobre él se ciernen restricciones en las relaciones del sujeto y del nombre objeto (en términos de Davidson et al., (1963); Krauss, (1968) o de la afirmación de Carter, (1976). En este artículo se examina el aspecto desde la perspectiva lexical.

En athapaskan hay dos tipos de aspectos: a) el lexical (inherente al modo) y b) el flexional (paradigmático). El aspecto lexical está determinado por una serie de items que marcan a través de unos sufijos que exhibe si son "seriativo", "semefactivo", "durativo" y momentáneos. Cada uno de estos constituyen una regularidad flexional de conjuntos de sufijos raíces aspectuales que marcan si es imperfectivo, perfectivo y optativo. Hay dos tipos de categorías de aspecto que son ilustradas abajo con el verbo "llorar".

(1) Aspect

Lexical	Inflectional	Imp.	Perf.
Durative		<b>-tsíy</b>	<b>-tsày</b>
Momentaneous		<b>-tsáh</b>	<b>-tsày</b>

e.g. Durativo: **ĩtsíy** ‘Yo estoy llorando’ **yĩstsày**  
 ‘Yo estuve llorando’

Momentáneo: **dĩtsáh** ‘Yo estaría llorando’ **dĩsĩstsày**  
 ‘Yo empecé a llorar’

Se puede observar, en los ejemplos de arriba, que no hay marca de número en el sufijo raíz aspectual, mientras en Chipewyan si lo exhibe como veremos a continuación. No obstante, esto no implica que surjan reglas sintácticas. En los ejemplos a continuación de chipewyan se presenta el paradigma flexional del imperfecto.

(2) Número

a. sg. **-da** **θida** ‘Yo estoy sentado’ **θida** ‘Tú estás sentado’

b. dl. **-ke** **θike** ‘Nosotros estamos sentando’  
**θuhke** ‘Uds están sentando’

c. pl. **-tθ’i** **déθiltθ’I** ‘Nosotros estamos sentando’  
**du’tθ’i** ‘Uds están sentando (pl.)’.

Adelaar aborda el tema en cuestión analizando dos textos del dialecto de Terman (en el Perú central) y se fundamenta en la definición de Comrie (1976) sobre lo que considerará como aspecto. Adelaar primero analiza la función ejecutada por el aspecto, a partir de su alta frecuencia en los textos de El Pedro de Cajas. En segundo lugar los factores semánticos pragmáticos que inciden en el uso de la marca aspectual en el discurso manifestándose una baja frecuencia. Otro tema que examina es la relación entre el

aspecto, la negación y el imperativo, al igual que su presencia en la subordinada. Los sufijos aspectuales y su sistema en el dialecto de Terman. Identifica los siguientes sufijos aspectuales: **-ya(:)-** (<\*-**yka(:)-**) and **-ru-** (<\*-**rqu-**).

Los sufijos **-ya** y **-ru** cumplen otras funciones, pero no aparecen en verbos en forma negativa y siempre se exhiben en secuencia dentro del verbo y pueden incluir una relación temporal o modal.

El autor hace alusión a las discrepancias en la distribución de la marca aspectual en los dos textos que analiza, El Pedro de Cajas y Vicora Congas. En el primero se presenta de acuerdo a lo concedido en el texto lingüístico mientras que en el segundo se exhibe de manera económica; la razón de esta asimetría puede obedecer a uso de idiolectos, o estilístico pero no hay una diferencia dialectal.

Tanto el contexto como lo semántico restringe el uso de la marca aspectual. En los textos de Vicora la marca aspectual está siempre presente y las diferencias se dan por el contexto o lo semántico. Alaar clasifica los factores que intervienen en el tipo de verbo con respecto al tipo de marca aspectual, bien perfectiva, la cual está estimulada por factores semánticos, la que estimula el aspecto durativo y la contextual. Significado resultativo. Con verbos que indica eventos de actores con aspectualidad perfectiva. La marca es **-ru**. Puede aparecer en futuro o imperativo veamos algunos ejemplos tomados de Adelaar, (1988)

(13) **čawraxa na: xišyaxman muyurun ulxubis warmibis**

//then/already/to-sick-people/they-turn (PERF)/men-too  
/women-too//

«Both men and women eventually become sick people.»

(14) **wamra: wanurunxa waxaywan**

//my-child/it-will-die (PERF)/with-crying//

En quechua, el aspecto nunca aparecerá en oraciones negativas y en los verbos principales. La marca aspectual en una CL imperativa establece que el evento se paralice o se continúe la actividad del evento establecido. La principal función del aspecto en la CL subordinada es establecer relación con la CL principal. El verbo en la CL subordinada puede ser nominalizado por los siguientes sufijos: **-q/-x**, **-ša**, **-na**, **-nqa/-nxa**,

En las lenguas amerindias que hemos referido se ha observado distinta representación del aspecto, empero no queda duda que el aspecto, siguiendo a Nuckolls (1996) concierne el camino en el cual bajo los conceptos de temporal abstracto como salidas o complementaciones son codificadas en la enunciación. El aspecto es una experiencia espacio temporal del mundo sensible.

El test de Haspelmath (1997) demuestra que en los NP basados en adverbios de tiempo responde a parámetros culturales comunes o por lo menos bastante cercanos. La localización en el tiempo expuesto a través de la hora, los días de la semana, mes y año, indudablemente que pertenecen a la cultura grecorromana y las culturas amerindias exponen el dominio del tiempo a través de los fenómenos de la naturaleza.

### Tabla No 1. **Las principales funciones semánticas de NP basado en adverbios de tiempo**

#### I. Localización en el tiempo

##### 1. Simultaneidad de localización

a) Hora	<i>a las 4 en punto</i>
b) Parte del día	<i>en la mañana, a la noche</i>
c) Día	<i>el lunes, el primer día</i>
d) Mes	<i>en febrero, por febrero</i>
e) Estaciones	<i>en verano</i>
f) Año	<i>en 1962, este año</i>

g) Festivos la navidad, la independencia

#### Localización secuencial

a) Anterior antes del baño  
b) Posterior Posterior al año

#### 3. Secuencial-durativo

c) anterior- durativo media noche  
d) Posterior- durativo a

#### 4) Distancia temporal

a) distancia futura ( Yo retornaré) en tres semanas  
b) Distancia-pasada dos horas después

#### II. Extensión temporal

a) extensión atèlica *por dos meses*  
b) extensión tèlica (Yo escribo en dos horas)  
c) Posterior- distancia (alemàn) seit drei jahren  
desde hace tres años

Veamos como es expuesto en yukpa, sí responde a procesos de gramaticalización, sí responden a procesos de composición morfológica, lexemas sueltos o Frases nominales con proposición temporal. A continuación expongo una lista de frases extraídas de diferentes situaciones de trabajo de campo y, luego elicítadas con el propósito de focalizar cómo el hablante yukpa da cuenta del transcurso del tiempo. Las he organizado siguiendo el test de Haspelmath(1997) como Frases adverbiales temporales que marcan la localización del tiempo(Fadv), Localización secuencial, Frases adverbiales temporales que marcan el proceso del

tiempo (FadvPT) y Frases adverbiales que localizan la situación en el tiempo (FadvLST)

**Frases adverbiales temporales  
que marcan la localización del tiempo.**

**Tabla No 2.1, V1**

{i}	-yuaina > 12am
{ii}	-yoaina mah > ya es mediodía
{iii}	-penokokuka > a partir de las 12pm
{iv}	-kotoshira > en la mañana
{vi}	-koa > de 5pm a 7pm
{vii}	-yichipe > de madrugada
{viii}	-Koko > de noche
{ix}	-nekmen > amaneciendo
{x}	-Pen wisho neke > cuando sale el sol
{xi}	-koampe mah > atardecer
{xii}	-koanshira mah > atardeciendo
{xiii}	-kusunchi > crepúsculo
{xiv}	-yatmen mah > oscureciendo
{xv}	-kunshipo > mes
{Xvi}	-amowa > día
{xvii}	-mapai pena yurona ormak > año

Como se observará en cada una de las frases adverbiales hay diferentes procesos de composición gramatical. Examinaré cada uno de ellos siguiendo una plantilla de partículas gramaticales que construí a partir de los análisis morfológicos que he realizado de esta lengua (Oquendo, Morales y Maestros yukpas 2004). En yukpa una partícula puede tener varios significados y funciones como se puede observar en la tabla anexa. Aunque las partículas podrían confundirse con los afijos, la distribución de

las partículas en yukpa es diferente al de otras lenguas como el español, el inglés, el latín. Mientras que los afijos y las partículas en estas lenguas pueden estar en posición sufijal o prefijal, en yukpa las partículas se presentan como sufijo y también suelto e independiente de la palabra. La función de las partículas en yukpa es exponer una situación de proceso, un cambio en el objeto como en *-yomapera* donde la partícula *-pera* tiene entre sus significados la negación o ausencia de lo que antecede el nombre, el verbo o el adjetivo. Hay otras partículas que también tienen el significado negativo como *-cha* en *-yoankcha* (*no saber*) del verbo *-yuana*(*saber*). Esta operación que realizan las partículas en yukpa la entiendo como aspectualidad.

El aspecto informa sobre cómo se desarrolla u ocurre un evento. Implica un cambio (por ejemplo, en el caso de madurar) o la ausencia de cambio (el estar verde) alcanzando un límite (por ejemplo, llegar) o careciendo de él (viajar); de forma única (disparar) o repetida (ametrallar); de forma permanente (ser venezolano, indígena); habitual (cortejar) o intermitente (parpadear).

El aspecto dice también sobre la extensión temporal del evento: un periodo no limitado de tiempo (ser mentiroso), un lapso demarcado (en madurar) o un instante (explotar); sobre cuál es la fase del evento descrito (el inicio (como florecer), la fase media (envejecer) o la fase final (nacer). El aspecto también puede manifestar sobre la intensidad con que el evento tiene lugar por ejemplo (peinar) con respecto a repeinar y el atenuativo atusar.

Los eventos se caracterizan como dinámicos (madurar) o estáticos (estar verde), delimitados (llegar) o no delimitados (viajar); semelfactivos (hacer un disparo) e iterativos (ametrallar) permanentes (ser indígena), frecuentativos (cortejar), ingresivos (florecer), progresivos (envejecer) o (repeinar) y atenuativos (atusar), terminativos (nacer), intensivos (repeinar) y atenuativos (atusar).

## **2. El aspecto frente al tiempo**

La íntima relación entre tiempo y el aspecto es producto de que ambas nociones tienen que ver con la temporalidad de los eventos verbales. El tiempo es una categoría déctica, localiza el evento verbal en el tiempo externo, orientándolo bien en relación con el momento del habla, bien en relación con tiempo a través de adverbio en que tiene lugar otro evento. El aspecto se ocupa del tiempo como una propiedad inherente o interna del propio evento: muestra el evento tal como este se desarrolla o se distribuye en el tiempo, sin hacer referencia al momento del habla.

Existen algunas lenguas en que la información temporal carece de un sistema temporal y la exponen a través de adverbios u otros complementos y perífrasis verbales.

## **3. El aspecto léxico frente al tiempo**

La información que manifiesta una unidad léxica que constituye un predicado acerca de las características inherentes del evento que denota está relacionada con el tiempo interno que todo evento necesita para desarrollarse y con el modo en que este tiempo está organizado. Esta información es independiente del tiempo externo, de la ubicación temporal del evento en relación con el momento del habla. Verbo *partir* > un S que se halla en determinado lugar hasta en que lo abandona. Implica un cambio en un punto. Es la configuración temporal de *partir*. Es independiente del tiempo en que ocurre, de su anterioridad simultaneidad o posterioridad con respecto al momento de referencia.

## **4. El aspecto flexivo frente al tiempo**

La aspectualidad se relaciona con la categoría tiempo por su contenido semántico, su vínculo con la temporalidad del evento. La naturaleza aspectual de *-veíamos* y *-vimos* señalan un evento ocurrido en un tiempo anterior al de la enunciación y simultáneo en ambos casos al tiempo del evento del predicado subordinado.

*Los afijos que aportan información aspectual no parecen estar sometidos a restricciones ni preferencias impuestas por el significado léxico de los verbos. (p.2992)*

Siguiendo a Comrie (1998) acerca de la discusión entre el significado de perfectivo e imperfectivo en español y ruso es comparable a la oposición que no ha sido gramaticalizada en inglés, entre el significado de progresivo y no progresivo. Veamos algunas diferencias del tratamiento aspectual que no coincide entre una lengua y otra. En alemán *ich ging* 'I went' ha sido sustituido por *ich bin gegangen* 'I have gone'. No hay gramaticalización de distinción aspectual.

El perfectivo indica una situación singular en el mundo mientras que el imperfectivo juega una atención especial en la estructura interna de una situación. Una muy compleja caracterización de la perfectividad es que indica una compleja acción. "The perfective does indeed denote a complete situation, with beginning, middle, and end." pero comenta Comrie que en ruso algunos verbos tienen una forma de relación derivacional que indica específicamente la completación de la situación. Una forma perfectiva contrasta con una forma imperfectiva, mientras que el imperfectivo indica una forma en progreso, indica una situación que tiene un fin. "...in particular of some stative verbs, can in fact be used to indicate the beginning of a situation (ingressive meaning)(1998:20) semejante a la definición de perfectivo en términos de completada la acción es esta definición como resultativa que indica un suceso que completa una situación. Finalmente, el perfectivo representa una acción pura y simple.

La perfectividad envuelve la unión de referencias explícitas de constituyentes de una situación interna temporal. La forma perfectiva no puede indicar referencias que pueden ser explícitas por otros significados, significados lexicales o de otras oposiciones aspectuales. La caracterización de la perfectividad es que indica una acción compleja. "The perfective does indeed denote a

complete situation, with beginning, middle, and end". En español la oposición simple PSDO vs IMPERF puede ser representado independientemente de la oposición progresivo vs no progresivo.

## 5. Imperfectivo

Comrie(1998) ilustra con una figura la división del imperfectivo= habitual y continuo= No progresivo y progresivo. En inglés *John worked here* tiene un significado habitual, la sola posibilidad sigue siendo progresivo. En español tiene una estricta distinción entre el perfecto y el imperfectivo, por ejemplo, los verbos *lanzaba/lanzó*, *corría/corrió*, en ambos verbos que son de acción, movimiento, el desplazamiento del sujeto está por terminarse, completarse y terminado, completo, respectivamente.

Las siguientes lenguas tienen una forma general imperfectiva que corresponde a lo habitual y progresivo.

French *Il lisait* (imperf) *le Monde*; ruso *он читал* (IMP) búlgaro *четеше* (impERF) Griego moderno *διδασκε* (imp) *τὰ Νέα*

Comrie inicia su exposición con el planteamiento que tradicionalmente se tiende a fundir 'habitual' y 'continuidad' en la misma definición y que puede ser definido negativamente como imperfectivo que no es habitualidad. Así pues dice que en algunas discusiones de habitualidad es entendido como sigue " ..habituality is essentially the same iterativity, i.e. the repetition of a situation, the successive occurrence of several instances of the given situation"(1998:27)

El rasgo pertinente de todo habitual es que no es iterativo, reiterado; lo habitual describe una situación que es característica de una extensión en un periodo de tiempo; se extiende a una situación referida como incidente propio de un momento justo a una situación accidental, es conceptual.

En otro trabajo, que está en camino, analizaré la aspectualidad en el verbo yukpa cuyo sistema flexivo es bastante complejo, presenta lo que podríamos llamar una irregularidad pero que es

producto de la clasificación semántica del verbo yukpa. Oquendo (2005) expuso un conjunto de verbos que describen actos de voluntad biológica (comer/beber-*enatpo*, *aku*, *anke*) cuya raíz cambia según la clasificación semántica del objeto: líquido-fruta, vegetal, animal; y verbos de acción y procesos que distinguen el agente de la actuación verbal. Sin embargo, también obedece a que ciertos procesos fonetológicos particularizados por el tipo de fono con el cual comienza el verbo, si es consonante o es vocal.

## 6. Análisis de las Frases adverbiales temporales

Las he organizado siguiendo el test de Haspelmath(1997) como Frases adverbiales temporales que marcan la localización del tiempo(Fadvt), Localización secuencial, Frases adverbiales temporales que marcan el proceso del tiempo (FadvPT) y

## 7. Frases adverbiales que localizan la situación en el tiempo(FadvLST).

Tabla No 2.1, VI

- {i}-yuaina > 12am
- {ii}-yoaina mah> ya es mediodía
- {iii}-penokokuka> a partir de las 12pm
- {iv}-kotoshira> en la mañana
- {vi}-koa> de 5pm a 7pm
- {vii}-yichipe> de madrugada
- {viii}-Koko> de noche
- {ix}-nekmen> amaneciendo
- {x}-Pen wisho neke> cuando sale el sol
- {xi}-koampe mah> atardecer
- {xii}-koanshira mah> atardeciendo
- {xiii}-kusunchi> crepúsculo
- {xiv}-yatmen mah> oscureciendo

{xv}- kunshipo > mes  
{Xvi}-amowa > día  
{xvii}-mapai pena yurona ormak > año

Al cotejar la tabla No1 de Haspelmath con las Fadvt del yukpa coincidimos con lo planteado por este autor al proponerse como objetivo de la obra que he venido comentando 1) Determinar que las relaciones temporales de los NPs son expresadas por el significado gramatical en las lenguas, es decir, las distinciones conceptuales son comúnmente hechas en un subsistema de la lengua. 2) La conexión tipológica. No hay conexiones generales entre las expresiones NPadv y otras partes de la gramática.

Examinemos detenidamente algunos ejemplos de la Tabla No 2,1. V1

{i}-yuaina  
Lex. mitad

{ii}-yoaina mah  
Lex.mitad Part A

{iii}-penokokuka  
peno- koko- ka  
adv.Aum. Lex noche Posp

{iv}-kotoshira  
koko- shira  
Lex.noche- Part A  
Int

{vi}-koa  
koa- pe  
tarde Ø

En -vi hay un apócope, al contrastar con la tabla No 6 hallamos que entre los significados de la partícula *-pe* es comparación, movimiento, la ausencia de estos significados presumo que significa la ausencia de ello.

{vii}-yichipe  
yichi-pe

{viii}-Koko  
Lex.noche

{x}-Pen wisho neke  
Pen wisho n-eke  
Adv sol A-salir

{xi}-koampe mah> atardecer  
koampe mah  
lex.tarde Part.TAM

{xii}-koanshira mah  
koa- n-shira mah  
tarde-A-Part.A Part.A  
Aum. INT

{xiii}-kusunchi  
Lex. crepúsculo

{xiv}-yatmen mah  
ya- t-men mah  
Part. E- acción en proceso Part. TAM  
Ir,tener que

En yukpa suelen darse consonantes epentéticas después de una vocal cuando va seguida de una nasal, en el paradigma verbal se puede observar (cf. nota No 1).

{xv}- kunshipo  
kuno- shi-po  
Lex.luna-Part.Posp  
tiempo

{Xvi}-amowa  
amowa  
Lex. día

{xvii}-mapai pena yurona ormak> año  
mapai pena yuro-na ormak  
Deíctico Adv Lex. A Anáfora  
Allá arriba-ya parte del tiempo-así era

## **8. Frases adverbiales temporales que marcan la localización del tiempo.**

### **Tabla No 2.2. V2**

{i}-mai mavisho yuvaina > 12am  
{ii}-pena yuvaina> ya es mediodía  
{iii}-mai mavisho koapi> a partir de las 12am  
{iv}-mai mavisho kokohtoro> en la mañana  
{v}-koatchira> de 5pm a 7pm  
{vi}-Ap yuaina> de madrugada  
{vii}-Koko> de noche  
{vii}-pen imitpo> amaneciendo  
{ix}-pen vish ikitatpo> cuando sale el sol  
{x}-koampe > atardecer  
{xi}-kova'pera> atardeciendo

{xii}-kovama> crepúsculo  
{xiii}-ko'vasi> oscureciendo  
{xiv}- kunshipo > mes  
{Xv}-visho> día  
{xvi}-yurop > año

Se puede observar en la tabla No 2.2, V2 que –viii y xiii son lexemas, el resto de los

items son frases con funciones adverbiales y están fundadas a otros procesos como i, iii y iv donde el lexema –*visho(sol)* esta prefijado con el morfema –*ma(este,eso)* apócope del pronombre –*mah(esto)*; el lexema –*yuvaina* , Vegamian (1978 ) lo registra con varios significados antónimos unos de otros (mediodía, medianoche, la mitad del día o de la noche, oscuro, noche). En mis elicitaciones –*yuvaina* la he registrado con el significado de-mediodía y –*mai* funciona como deítico –arriba, allá arriba, es decir, que {i}-*mai mavisho yuvaina* > allá arriba, este sol del mediodía, mientras que la traductibilidad de {iii}-*mai mavisho koapi*> allá arriba, este sol de la tarde y {iv}-*mai mavisho kokohtoro*> el lexema *koko(noche)*+ la partícula adverbial –*storo*( más allá);{ii}-*pena yuvaina*> está formado por el adverbio –*pena (ya)* + el lexema –*yuvaina (mediodía o mitad del tiempo)*

{vi}-*koatchira*> de 5pm a 7pm  
koape-chira  
noche-Part. Int

Acá se observa que se han dado varios procesos fonológicos, apócope de –*koape* + la partícula intensificadora –*chira* con el significado de intensificador (INT)

En {vii}-*Ap yuaina*  
Ap yuaina  
Part mitad del tiempo

{viii}-Koko> de noche

Koko

Lex. Noche

{ix}-Pen imitpo> amaneciendo

Pen imi- tpo

Adv- amanecer-TAM

{x}-Pen vish ikitatpo> cuando sale el sol

Pen visho ikita-tpo

Adv sol salir-TAM

{xi}-koampe> atardecer

kovampe

Lex

{xii}-kova'pera> atardeciendo

kova'-pera

Lex Aument

tarde

{xiii}-kovama> crepúsculo

kova-ma Nominaliza

tarde-Part

{xiv}-ko'vasi> oscureciendo

kova-si

tarde-Part

## 9. Localización secuencial, V1 y V2

**Tabla No 3.**

V1	V2	Glosa
{i} Kajeno	Yuapro	Antes
{ii} Yükatpo	Yükatpo	Después
{ii} Kapa aimak	Yükasho	Detrás
{iv} Machomak	Aütamak	Al lado
Kajeno	Yuapro	Antes
Kajeno	Yua- pro	
Lex	delante de-Part.Neg	
Yükatpo	Yükatpo	Después
Yuka-tpo	Yuka-tpo	
Atrás-Part.A	Atrás-Part.A	
Kapa aimak	Yükasho	Detrás
Kapa ai-mak	Yuka-sho	
hacia Part	Atrás-Part.A	
Machomak	Aütamak	Al lado
Macho-mak	Aüta-mak	
Part.A Venir-Part.A		

## 10. Frases adverbiales temporales que marcan el proceso del tiempo, V1

**Tabla No 4.1**

Koampe auhta'> Vendré por la tarde  
 Kokestero auhta'> Vendré por la noche>

Kotoshira auhta' Vendré por la mañana>  
Etekorto> Algún día

Koampe auhta' Vendré por la tarde  
Koampe au-hta'  
Lex 1S-venir  
Kokestero auhta'> Vendré por la noche>  
Koko-stero au-hta'  
Noche-Adv 1S-venir  
cerca

Kotoshira auhta' Vendré por la mañana>  
Koto-shira au-hta'  
Mañana-Adv 1S-venir  
Etekorto> Algún día  
Ete-korto  
Algún-día

## 11. Frases adverbiales temporales que marcan el proceso del tiempo, V2

Tabla No 4. 2

koashiran pintasa'> Vendré por la tarde  
Koko pintasa'> Vendré por la noche>  
Kokoshtoro pintasa' Vendré por la mañana>  
Auprak amine > Algún día

koashiran pintasa'  
koko-ashiran pi-n- tasa'  
noche- Part-E- volver

Koko pintasa'  
Koko pi-n-tasa'

Noche Part-E- volver

Kokoshtoro pintasa'  
Koko-shtoro pi- n-tasa'  
Noche-Adv.Neg Part-N-volver

Auprak amine  
Auprak amine

## 12. Frases adverbiales que localizan la situación en el tiempo, V1

**Tabla N°5.1**

Kotor auyunki > Espérame mañana  
Mapai penta> Llega hoy  
Kotoro auhta'> Ventrán mañana  
Kajüpü ajünü>Ahora lo hago  
Koape jük jüne> Ayer estuvo aquí  
Pena aüruk >Un hecho pasado  
auyunko> Espera un momento  
na'o yamarko junvo> Espera un poco  
Kotor auyunki > Espérame mañana  
Kotor au-y-unki  
Adv.Mañana 1S-TAM-esperar

Mapai penta> Llega hoy  
Mapai penta  
Adv.hoy llegar

Kotoro auhta'> Ventrán mañana  
Kotoro au-hta'  
Mañana 1S-venir

Kajüpü ajünü>Ahora lo hago

Kajüpü a-jü- nü

Adv.ahora 1S-hacer-TAM

Koape jük jüne> Ayer estuvo aquí

Koape jük june

Adv.ayer Psdo .estar aquí

Pena aüruk >Un hecho pasado

Pena aüruk

Adv.Ya

auyunko> Espera un momento

auyu- n-ko

esperar-A-TAM.Imperativo

na'o yamarko junvo> Espera un poco

na'-o yamarko jun- vo

A -3S adv.poco esperar-TAM

### **13. Frases adverbiales que localizan la situación en el tiempo, V2**

#### **Tabla No.5.2**

Pinashtoro kuyunki > Espérame mañana

Aminsha prak pintasi> Llega hoy

Pinashtoro kapintasi> Vendrán mañana

Amis sürusa>Ahora lo hago

Koap tanina> Ayer estuvo aquí

Ausi oitona >Un hecho pasado

kaishi simoko/ ta'ri simoko> Espera un momento

Yamar simoko> Espera un poco

Pinashtoro kuyunki

Pina-shtoro ku-yun-ki  
Mañana-Part TAM-esperar-Part.refl

Aminsha prak pintasi  
Ami- n-sha prak pi-n-tasi  
Ahora -E-Part Post Part-E- venir

Pinashtoro kapintasi  
Pina-shtoro ka-pi- n-tasi  
Mañana-Part TAM-Part-E- venir

Amis sürusa  
Amis süru-sa  
Ahora hacer-TAM

Koap tanina  
Koap tanina  
Ayer aquí

Ausi oitona  
Ausi oitona

kaishi simoko  
kaishi semo- ko  
Adv esperar-TAM

ta'ri simoko  
ta'ri simo-ko  
Adv esperar-TAM

Yamar simoko  
Yamar simo-ko  
Adv esperar-TAM

Luego de haber analizado los datos que componen las frases adverbiales, todas aquellas frases y palabras que contienen una partícula, ésta marca una aspectualidad que viene dada en el cambio que se da en la base. las transformaciones pueden ser completas-télica- o incompletas-atélica-.

#### **14. La relación espacio-tiempo en los adverbios temporales**

Haspelmath(1997) presenta más de ocho consideraciones de diferentes autores y perspectivas acerca de la relación entre el espacio y el tiempo. Las expresiones temporales son idénticas con las expresiones espaciales (Wierzbicka, Clark, Jackendoff)

Las expresiones temporales están basadas en las expresiones espaciales (Meyer-Lubke, Gamillscheg, Lyons, Langacker, Wunderlich)

Los hablantes conciben el tiempo en términos espaciales (Gamillscheg, Langacker). Todas las lenguas tienen diferentes expresiones temporales con expresiones espaciales. Sin embargo, no todas las relaciones espaciales expresadas por el NP ADV temporal necesitan ser marcadas por marcadores espaciales y algunas relaciones temporales muestran la preferencia por marcadores no- espaciales.

¿Qué significa que las expresiones temporales estén basadas sobre expresiones espaciales y cómo pueden ser observadas?

Las relaciones asimétricas no están dentro de nuestro dominio, las expresiones de tiempo no derivan nunca de las expresiones de espacio por marca de tiempo espacial. La relación 'basado sobre' puede ser siempre comprendido en términos de metáfora o de unidad conceptual. La primaridad diacrónica no puede ser directamente leída desde la data sincrónica. Así, Wierzbicka (1973) citado por Haspelmath(1997:20) propuso que la relación temporal podría ser analizada semánticamente en términos de la primitiva noción de 'mundo', 'convenir' y 'parte de'.

Los ejemplos a continuación de ambas variaciones exponen no sólo la relación temporal sino la relación espacial como un punto en el espacio de llegada como en i, ii ; mientras que en iii la relación temporal está marcada por un espacio como inicio del tiempo y iv el espacio se marca seguido del tiempo; en {v} el tiempo y el espacio parecieran desvinculado, no hay una precisión entre el espacio y el tiempo, aunque hay un dominio del tiempo en términos metafóricos de un mapeo de un dominio a otra área, es decir, el concepto de espacio al lado de la expresión temporal depende de la jerarquía de la noción del evento, en el concepto de tiempo subyace un concepto de espacio. En

{ i, ii,v y vi } de ambas variaciones se observa una partícula aspectual *-pro; shira; storo; phera*, cuyo significado es de intensificador.

## 15. Conclusión

Los adverbios operan más allá de la distinción específica del ítem del aspecto del verbo, especialmente a nivel de los valores de la marcadez como puntualidad, complejidades y resultatividad.

El dominio del tiempo en las FADVT en yukpa se exhibe a través de partículas que tienen una función aspectual.

Los diferentes procesos gramaticales que presentan las FADVT en yukpa en sus dos variaciones dialectales no son relevantes para distinguir un comportamiento temporal diferente.

Las partículas que se clitizan en cualesquiera de los miembros de la frase adverbial generan un cambio en las cualidades de la palabra sobre la cual opera.

La relación tiempo-espacio en la FADVT crea un dominio del tiempo que se conceptualiza en un mapeo metafórico, donde el concepto de espacio al lado de la expresión temporal, depende de la jerarquía de la noción del evento; en el concepto de tiempo subyace un concepto de espacio.

**V1**

[i]

Mishi yuvapro nupenta  
 Mishi yuvapro n-upent-a  
 Mishi temprano 3<sup>a</sup>-llegar-TA  
 'Mishi llegó temprano'

[ii]

Mishi wenaishira nupenta  
 Mishi wenai-shira n-upent-a  
 Mishi último INT 3<sup>a</sup>-llegar-TA  
 'Mishi llegó muy tarde'

[iii]

Mishi Teófilo wapro nupenta  
 Mishi Teófilo wapro n-upent-a  
 Mishi Teófilo antes 3<sup>a</sup>-llegar-TA  
 'Mishi llegó antes que Teófilo'

[iv]

Mishi Teófilo mükap nupenta  
 Mishi Teófilo mükap n-upent-a  
 Mishi Teófilo después 3<sup>a</sup>-llegar-TA  
 'Mishi llegó después que Teófilo'

[v]

Mishi wenaishiripehera nupenta  
 Mishi wenai-shira-pehera n-upent-a  
 Mishi último INT INT 3<sup>a</sup>-llegar-TA  
 'Mishi llegó demasiado tarde'

[vi]

Mishi penanopshira nupenta  
 Mishi penanop-shira n-upent-a  
 Mishi oscuro-muy 3<sup>a</sup>-llegar-TA  
 'Mishi llegó muy temprano'

**V2**

Mishe kokoistoro nipinta  
 Mishe kokoistoro n-ipint-a  
 Mishe temprano-INT 3<sup>a</sup>-llegar-TA  
 'Mishe llegó muy temprano'

Mishi wovachiri nipinta  
 Mishi wovacha-iri n-ipint-a  
 Mishi tarde- INT 3<sup>a</sup>-llegar-TA  
 'Mishi llegó muy tarde'

Mishi Teófilo potoper nupinta  
 Mishi Teófilo potoper n-upint-a  
 Mishi Teófilo antes 3<sup>a</sup>-llegar-TA  
 'Mishi llegó antes que Teófilo'

Mishi Teófilo müka nupenta  
 Mishi Teófilo müka n-upent-a  
 Mishi Teófilo después 3<sup>a</sup>-llegar-TA  
 Mishi Teófilo después 3<sup>a</sup>-llegar-TA

Mishi woashira nupinta  
 Mishi woaish-shira n-upint-a  
 Mishi último INT 3<sup>a</sup>-llegar-TA  
 'Mishi llegó demasiado tarde'

Mishi kokoistoro nupinta  
 Mishi kokoistoro n-upint-a  
 Mishi koskoistoro 3<sup>a</sup>-llegar-TA  
 'Mishi llegó muy temprano'

**Tabla N° 6. Partículas.**

Abreviaturas: Adv: adverbio; Aum: aumentativo; Ana: anafórico; Comp: comparativo; Dir: dirección; Enf: enfático; Int: intención; Mov: movimiento; Pleo: pleonasma; Proxi: proximidad; TAM: tiempo, aspecto, modalidad.

Nota. Cuando aparece una -x en una columna quiere decir que cumple la función gramatical a la cual se refiere en el recuadro.

Partícula	Prefijo	Sufijo	Verbo	Nombre	Adjetivo	Adverbio	Significado	Glosa
Arko		X			X			amor <b>arko</b> :
Ana		x	x				Refl,	vosotros mismos
K	X	x	x	x	X	?	Inten;	yuk <b>pana</b> (los
Ka, ki		x	x				Aument,	mismos yukpas)
Kat		x				x	TAM	su' tap <b>ka</b> (abrir)
Kah		x		x			Ana;	sup <b>ka</b>
Kan							Dir,	(desplumar),
							Enf	Toh <b>ka</b> (hacia la
								pedra)
								Yubisne <b>k</b> (hijo
								natural); <b>Kah</b>
								Dirección hacia)
								Amor <b>kan</b> (contigo),
								kumarko <b>kan</b>
								(Sólo,
								únicamente)
								Nota' <b>yakan</b>
								(se acabó)
								Otan <b>ka</b> (cuando)
								Kopapit <b>ka</b> (mandar
								algo) süwarnu <b>ka</b>
								(dijo algo)
								kunapakoi <b>itpo</b> (al
								cruzar el río)
Ma		X	X	X	X	X	Enf,	Sum <b>ma</b> (burlarse),
Mak							Int,	Tu'mentu <b>ma</b> (estar
Mako							Aument,	escrito)
Mai							TAM	Orom <b>ak</b> (allà
Micha								mismo) <b>Maipure</b>
Mpe								(Dios) <b>Maitpo</b>
								(arriba), Pipim <b>ak</b>

## 16. Bibliografía

- ADELAAR, Willem F.H. 1988. Categorías de aspecto en el quechua del Perú central”. En : *Amérindia: revue d’ethnolinguistique amérindienne*, N° 13, París
- COMRIE, B. 1976. *Aspect: An introduction to the study of verbal aspect and relate problems*, Cambridge university Press
- EUNG-DO COOK. 1986. “Athapaskan classificatory verbs”. En: *Amerindia*, N° 11, Société d’études linguistiques et anthropologiques de France, Francia.
- DE MIGUEL, Elena. 1999. “El aspecto léxico”. En: *Gramática descriptiva de la lengua española*. Editores Ignacio Bosque y Violeta del Monte. Ed Espasa. pp. 2979-3070..
- DIMITROVA-VULCHANOVA, M. 1999. *Verb semantics, diathesis and aspect*. Ed LINCOM EUROPA. Munchen.
- GARCÍA, Iria 1995 *El tiempo lingüístico y el aspecto en la lengua yukpa*. Tesis de Maestría . Universidad del Zulia.
- HASPELMATH, Martín. 1997. *From Space to Time*. Ed. LINCOM , Europa.
- NUCKOLLS, Joanis. 1996. *Sounds like life. Sound- Symbolic grammar, performance, and cognition in Pastaza Quechua*. Ed. Oxford University press.
- OQUENDO, L; Morales, V Y MAESTROS Y8\*7

**2007.** Gramática Pedagógica de la lengua yukpa. Nanvonkü o Tu'ampatpo yukkpape. Kuripa tüsi kuripa voni tatpo yukpa vonku. Ed. Ministerio Popular de la Educación.

OQUENDO, L 2000. Is japreria dialect of yukpa?. En Lingua Americana. No. 14. p. 87-98

VEGAMIAN. **1978.** Diccionario yukpa –español-yukpa.

# Conocimiento Indígena: Elementos constituyentes\*

OSÉS GIL, ALEJANDRO

*Doctorado en Humanidades-Universidad Central de Venezuela*

e-mail: *alejoosés@hotmail.com*

## RESUMEN

Se trata de acercarnos conceptualmente a la comprensión de los elementos básicos sobre los que las comunidades indígenas han construido su complejo sistema de conocimientos. El logos en la cultura indígena se conforma desde una perspectiva integral, donde participan activamente el lenguaje, el arte la razón, la religión, la magia, el mito. A partir de estos elementos se crea un marco epistemológico que necesariamente no se corresponde con la forma como es interpretado y valorado el conocimiento científico en occidente, sin embargo esta diferencia en la construcción de la diversidad de los saberes no implica superioridad ni inferioridad en la efectividad para producir resultados..

**PALABRAS CLAVE:** Etnociencia, tradición, ciencia, conocimiento, mito, saber, indígena.

## Indigenous knowledge: component elements

## ABSTRAC

A conceptual approach to an understanding of the basic elements of a complex knowledge system constructed by indigenous communities. Their cultural logos is integral in that it includes language, art, reason, religion, magic and myth. From these diverse elements an epistemological framework emerges that does not necessarily correspond to forms interpreted and valued by objective scientific knowledge in Western civilizations. Nonetheless, difference in knowledge constructs need not imply superiority or inferiority in the efficiency of producing a result.

**KEY WORDS:** ethnology, tradition, science, knowledge, myth, knowing, indigenous

---

\* Recibido: 30-03- 2009. Aceptado: 23- 06- 2009.

## 1. Introducción

Desde el arte de las imágenes fotográficas el maestro Gervasio Sánchez<sup>1</sup> nos enseña el respeto y la valoración por el dolor del otro, nos dice que:

“Para conseguir transmitir el dolor también tenemos que estar dolidos. Hay que involucrarse y vivir el sufrimiento de los demás en primera persona. Para ser capaces de transmitir lo que sufre una persona o un pueblo hay que ir más allá de la superficialidad, hay que buscar y sentir por uno mismo las injusticias que padece el prójimo. No hay que utilizar la cámara para robar el sufrimiento de los demás.” (Sánchez, 2008: 1).

Este sentido de profunda valoración por lo humano, es pertinente aplicarlo, cuando nos acercamos al campo de los saberes indígenas. El logos indígena, en si mismo, también es arte, es lenguaje, abstracción, racionalidad, imaginario y creatividad. No hay que invadir despreocupadamente su intimidad, involucrarse evoca necesariamente respeto, valoración, tolerancia y comprensión.

Toda cultura humana posee un sistema propio de cogniciones, organizadas y compartidas históricamente. El elemento esencial del Etnoconocimiento es el intelecto, cuyas características definen la cosmovisión y la identidad cultural, sus manifestaciones están en el plano de la singularidad étnica, por lo que el presupuesto de universalidad de pensamiento no pasa de ser una utopía. Sin embargo, es importante buscar elementos culturales de articulación, donde se puedan conjugar rasgos comunes desde la diversidad de sistemas cognitivos existentes en el planeta.

Cada pueblo indígena ha construido una serie de representaciones y categorías organizadas sobre el universo, los seres y objetos de la naturaleza, así como, sobre las normas de comportamiento en relación con estos, la continuidad de esta cosmovisión depende de cómo sus miembros y los observadores foráneos la perciben, la comprenden y la sienten.

No se puede entrar al mundo del conocimiento indígena, sin intentar introducir una perspectiva psicológica que nos permita verlo desde un centro intelectual diferente, pero no excluyente, sino complementario con la metodología científica moderna. Implica introducir análisis Históricos, Antropológicos, Filosóficos y Etnológicos que posibiliten comprender las formas de organización social del saber, entendida como una definición de la función de la naturaleza humana o esencia del hombre, por lo que:

“La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física sino su obra. Es esta obra, el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de humanidad. El lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia son otros tantos constituyentes, los diversos sectores de este círculo” (Cassirer, 1993:108).

Este sistema complejo de pensamiento primario liga estrechamente las acciones organizadas de la realidad cotidiana en interacción con el mundo organizado de las abstracciones:

“La razón es un termino verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional lo definiremos como un animal simbólico” (Cassirer, 1993: 49).

El intelecto en la sociedad indígena conjuga dos realidades, primero por ser una realización en el desarrollo simbólico del hombre, debido a que los productos de la obra humana no son tan solo materiales, sino constructos abstractos, e intangibles de su espíritu y se constituyen en el logro mas elaborado de la cultura. En segundo lugar, el conocimiento ha sido interpretado como fuente de poder, porque permite desarrollar procesos de transformación de la realidad con el uso pleno de su conciencia.

La ciencia en cualquier contexto, busca la verdad con la cual el hombre afianza su antropocentrismo y su pertenencia al mundo, con la verdad descubierta adquiere experiencia y confianza en sus actos, conquista la idea del cambio que le confiere poder y dominio sobre la naturaleza y con ello fomenta la ilusión de seguridad. Este es el sentido de episteme<sup>2</sup> con el que la sociedad griega construyó los gérmenes de la ciencia moderna, y propició el descubrimiento paulatino de las leyes y principios que rigen el mundo.

En la cultura indígena el sistema de pensamiento se conforma desde una visión integral donde participan activamente diversos elementos como: el lenguaje, el arte, la razón, la religión, la magia, el mito, que de ninguna manera es simple, inferior o anacrónico, sino que obedece a un complejo sistema organizado de interpretaciones, clasificaciones y universalizaciones de experiencias en tiempos y contextos propios que caracterizan a cada grupo humano. Se trata entonces de comprender que en la contemporaneidad coexiste diversidad de formas de conocimiento y representaciones del mundo, que no existe un absolutismo epistemológico, sino muchos caminos desde donde intentamos explicar los fenómenos del cosmos, de la naturaleza y del hombre. A la postre, todas las formas de búsqueda de la verdad guardan la misma consideración universal por la incertidumbre, son las mismas inquietudes por el origen, los mismos conflictos existenciales sobre la vida y la muerte y las mismas expectativas por la trascendencia, desde luego expresados en escenarios, tiempos, métodos y lenguajes diferentes que les confieren singularidad.

La etnociencia<sup>3</sup> reconoce una gran variedad de saberes contruidos históricamente por las comunidades. Esto implica, crear un marco epistemológico que necesariamente no se corresponde con la forma como es interpretado y manejado el conocimiento en la cultura académica occidental, es decir, no se pueden crear taxonomías y modelos de racionalización verificables

y demostrables universalmente. Deben por lo tanto, poseer una flexibilidad tal que se correspondan mas con universos singulares y procesos de categorización abiertos e interrelacionados entre lo material y lo simbólico: “La realidad física es una invención de la imaginación y la única verdadera realidad es el pensamiento” (Von Newman, 1996: 534).

Es imprescindible entender que el logos indígena no ha sobrevivido a la modernidad tan solo como un residuo, es importante que la cultura actual se acerque a estos saberes de manera incluyente, tolerante y comprensiva, para hacerle frente a la subvaloración existente producto de un proceso de globalización dominante en lo cultural y económico. La posibilidad de sobrevivencia esta en generar desde el interior de los mismos grupos étnicos una verdadera valoración y reconocimiento de los saberes ancestrales que logren impactar e impregnar a las diversas comunidades que miran desde fuera.

## **2. Lenguaje**

El lenguaje se constituye en el eje central y vehículo articulador de la etnociencia, pero no desde la concepción instrumentalista, como simple medio de comunicación, sino como lo que hace posible que el hombre piense, porque, el lenguaje permite pensar:

“El lenguaje no es solo un medio de comunicación, no es un código ni un catalogo de la realidad. El lenguaje no es una mera traducción del pensamiento. La relación entre pensamiento y lenguaje no es extrínseca sino intrínseca. El lenguaje es el vehículo del pensamiento porque lo contiene y lo expresa de modo que propiamente no hay distancia entre pensamiento y lenguaje” (Conesa y Nubiola, 1999: 94).

Los etnoconocimientos se afianzan en el lenguaje. En este territorio es donde se cimenta una conexión fuerte, entre las vivencias de la cultura en interacción con su entorno cósmico.

Cuando el ser humano se inserta culturalmente en el lenguaje se posibilita la construcción de los lazos sociales, vivimos determinados por el lenguaje: “En todo nuestro pensar y conocer estamos ya, desde siempre, sostenidos por una interpretación lingüística del mundo” (Gadamer, 1992: 149). Los saberes étnicos son un escenario un punto de encuentro común, donde la naturaleza y el ser humano se convierten en registros simbólicos ligados por el lenguaje y que contienen a la vez el orden de lo real y el orden de lo imaginario:

“Las palabras y expresiones usadas en complicados quehaceres como la navegación, la edificación, la medida y la prueba; los numerales y las descripciones cuantitativas, las clasificaciones correctas y detenidas de los fenómenos naturales, de los animales y las plantas, todo ello, nos habría llevado exactamente a la misma conclusión: El hombre primitivo puede observar y pensar y posee, incorporados en su lenguaje, sistemas de conocimiento que es en verdad metódico, aunque rudimentario” (Malinowski, 1985: 28).

En el desarrollo histórico de las culturas indígenas, el hilo conductor de educación y permanencia de los saberes se ha dado a partir del arte, la religión y la cultura material, recogidas a través de la tradición oral, que se transmite de generación en generación. En la oralidad del discurso se puede debatir la coyuntura que ha de llevar al escenario de la realidad vivida. El indígena amazónico Marceliano Guerrero, nos enseña sobre como aprenden los niños de su comunidad:

“Nosotros no tenemos dificultad para aprender de toda la naturaleza, de las cosas porque desde que nace el niño, antes de dar el seno de la madre le damos el liquido o zumo de ciertas plantas sagradas. Luego lo alumbramos con una cinta encendida de cierto árbol para que sus ojos miren al mundo de la naturaleza con claridad. Es el primer contacto de nosotros con las plantas. El padre o el abuelo un tío o un anciano sabio lo cogen luego y le repasan la historia, nuestra historia. Desde ese momento queda ligado a la naturaleza, ya puede recibir, poseer el

saber indígena porque el líquido que toma el niño es la memoria de nuestros abuelos ancestrales que va a su inteligencia, que aumenta y progresa a medida que la persona crece. Ayudado por los ancianos con repaso pleno de la historia oral; de sus análisis, de sus revelaciones. Así es el comienzo del aprendizaje de los indígenas Murui-Muinane.” (Guerrero, 1987: 47).

La existencia y cohesión cultural de los pueblos indígenas, depende del éxito en mantener la tradición, que es aprendida a través de complejos procesos de transmisión generacional. Ramón Gil. *Indígena Gobernador Kogui, de la Sierra Nevada de Santa Marta*, nos ilustra al respecto:

“Para tener memoria, y aprender, los Mamas nos cuentan en la noche. Todas las noches nos enseñan lo que le cuentan a uno., se le queda ahí grabado en la cabeza, todo. Para todos nosotros la Sierra Nevada, esa terraza, todas esas tumbas que eran de cuatro clases, todo esto es muy sagrado para nosotros. Hoy en día los guaqueros la saquean, la venden, la negocian. Entonces los Mamas mayores de la Sierra Nevada se ponen tristes” (Gil, 1987: 43).

Este sistema fundamentado en la palabra como principio de la conservación de las comunidades indígenas se hace cada vez mas frágil, debido al ímpetu y afán de las sociedades modernas occidentales por imponer un modelo de cosmovisión excluyente y dominante, hecho que pone en grave riesgo a las diversas culturas indígenas minoritarias y con ello la desaparición de los valiosos saberes milenarios:

“Advirtamos que, en condiciones primitivas, la tradición es de supremo valor para la comunidad y nada importa tanto como la conformidad y el conservadurismo de sus miembros. El orden y la civilización solo pueden mantenerse mediante la estricta adhesión al saber y conocimiento recibidos de generaciones pretéritas. Cualquier descuido en este contexto debilita la cohesión del grupo y pone en peligro su avio cultural, hasta el punto de amenazar su misma existencia” (Malinowski, 1985: 36).

La naturaleza, ese escenario donde nace y vive el indígena, esta circunscrita al lenguaje, este recoge la realidad cotidiana, pero no tan solo como palabras, expresa la relación social, los conflictos, los seres y fenómenos del mundo, o los mundos, todo allí reunido en una interacción en permanente dinamismo:

“El lenguaje es manifestación de una cultura, pues cada lengua contiene los saberes, ideas y creencias acerca de la realidad que comparte una comunidad..... Los lenguajes no solo son receptáculos pasivos que se limitan a recibir y reflejar una cultura. La lengua no solo recibe, sino que influye sobre los individuos”. (Conesa y Nubiola, 1999: 26-27).

El lenguaje influye profundamente en la organización de la mentalidad y la cosmovisión indígena, fluye en todas las direcciones, todas las cosas del mundo tienen voz: “De las plantas aprendemos a distinguirlas, a entender su lenguaje, porque la planta habla en tres formas: Su aroma, su ruido, su sabor. Hay que entender su lenguaje para conocerlas” (Guerrero, 1987: 48). Las lecturas interpretativas de la Etnociencia competen el orden de lo simbólico, gracias al lenguaje los seres humanos han construido su propio universo, un universo simbólico que les posibilita entender e interpretar, articular y organizar, sintetizar y universalizar su experiencia.

Si la sociedad contemporánea logra convalidar científicamente el reconocimiento de la diversidad de sistemas de saberes y formas de explicar el mundo, se esta generando consenso sobre la pluralidad de conocimientos como un elemento esencial de convivencia, de identidad cultural, y debate filosófico, como una posibilidad para:

“El hombre que quiere saber; el hombre que aspira a que el saber sea la realización de su ser; el hombre que quiere saber porqué hace algo, para que lo hace, para quien lo hace; el hombre que tiene una exigencia de autonomía” (Zuleta, 1995: 25).

El conocimiento en las culturas indígenas es participativo, porque los médicos tradicionales, brujos, chamanes, jaibanas, ancianos y la comunidad en general aportan colectivamente sus conocimientos. Esta es una forma de investigación y aprendizaje, porque, se intercambian oralmente los saberes y experiencias entre sus miembros.

### **3. Fundamentos Epistemológicos**

El logos indígena, se explica desde si mismo, como un modelo autónomo de pensamiento. Hipotéticamente se pueden hacer aproximaciones interpretativas usando la perspectiva de análisis de la metodología científica moderna, pero sin caer en reduccionismos ni determinismos racionales. Los trabajos encaminados a aplicar a la etnociencia las categorías y estructura de la ciencia moderna, siempre van a ser insuficientes, su valor radica en aportar ideas para el estímulo de la discusión investigativa.

La comprensión de las estructuras del conocimiento indígena, requiere necesariamente de una visión integradora. En las sociedades modernas la ciencia es autónoma, se separa y contrasta con otras formas de explicar el mundo. En las sociedades indígenas ciencia, religión, mito y magia, se articulan y complementan, formando un conjunto complejo pero armónico y funcional:

“En toda comunidad primitiva, estudiada por observadores competentes y dignos de confianza, han sido encontrados dos campos claramente distinguibles, el sagrado y el profano; dicho de otro modo, el dominio de la magia y la religión, y el dominio de la ciencia” (Malinowski, 1985: 7).

Para evitar el riesgo de la generalización en el análisis epistemológico, se debe considerar la singularidad de la diversidad cultural. Existen diferencias de orden conceptual y practico en la expresión cotidiana de la magia, la religión y la ciencia entre los grupos humanos. La complejidad de la cosmovisión indígena

evoca elementos de la realidad que son interpretados desde el sistema de organización racional, pero también contiene elementos del simbolismo interpretados a la luz de la magia, el mito y la religión.

### **3.1. Panteísmo indígena**

La religión ha existido en todas las sociedades humanas, es un referente cultural, en general se entiende como las creencias y rituales relacionados con los seres y fuerzas sobrenaturales. Sin embargo dependiendo de la cultura y de los niveles de complejidad no siempre es fácil asimilar las expresiones religiosas, como tampoco es fácil distinguir los límites entre lo natural y sobrenatural:

“La religión es un universal cultural debido a que tiene muchas causas, efectos y significados para las personas que toman parte en ella. Pero las religiones son partes de culturas particulares, y las diferencias culturales asoman sistemáticamente en las creencias, prácticas e instituciones religiosas” (Conrad, 1994: 357).

El mundo creado por la religión es muy diverso y complejo, en el se encuentran articulados diversas expresiones simbólicas relacionadas con los espacios, las cosas y los seres sobrenaturales:

“Ciertamente no puede definirse en un sentido estricto refiriéndose a lo que es su tema principal o sea, el –culto de los espíritus- de la naturaleza- ò – de los antepasados- la tal incluye: El animismo, el animatismo, el totemismo y el fetichismo, pero no es ninguno de ellos con exclusividad” (Malinowski, 1985: 32).

La idea de que la religión surge de la necesidad de explicar tan solo fenómenos relacionados con los dioses, con los espíritus, con el alma y todos los seres sobrenaturales ha sido muy limitada, la expresión religiosa se materializa en acciones sociales y esta

profundamente arraigada en la construcción cultural de los pueblos: “Hoy sabemos que la religión es mucho mas que un intento de explicar fenómenos enigmáticos. Como otros aspectos de la superestructura, la religión cumple una diversidad de funciones económicas, políticas y psicológicas”. (Harris, 2001:343). La influencia religiosa desde las sociedades primitivas ha sido muy estrecha con lo natural, al punto de generar dependencia para el aseguramiento de la sobrevivencia como especie, en términos de que: “Reproducción y nutrición ocupan un lugar de la mayor importancia entre las urgencias vitales del hombre. Su relación con el credo y las practicas religiosas se ha reconocido a menudo, e incluso se ha exagerado” (Malinowski, 1985:38). En las sociedades indígenas Andinas es común por tradición el uso de la coca, el tabaco, el yagé y otras plantas, que por ser consideradas sagradas, se constituyen en el eje desde donde se posibilita la articulación entre lo natural y lo sobrenatural, como nos lo explica el indígena Vicente, de la comunidad Wuitoto de Araracuara, Amazonas, Colombia:

“Las palabras, la sabiduría, la inteligencia, las obras de trabajo y la medicina, están unidas en una sola planta. Como la coca y el tabaco, en forma material son dos plantas pero en espiritual, son humanos, el hombre tabaco y la mujer coca unidos para la germinación, tanto las plantas como el ser humano” (Makuritofe, 1987: 61).

La religión es un escenario que proporciona la posibilidad de dar explicaciones sobre los acontecimientos de la vida y la muerte, de la naturaleza y el cosmos. Las culturas indígenas viven en estrecha relación e interdependencia con el ecosistema esa es su esencia y la clave de su existencia física y cultural. . Por tal motivo se le han atribuido propiedades vitales y espirituales a todos los objetos de la naturaleza y el universo, lo que Robert Marett denominó Animatismo, que significa el asignarle poderes especiales a los objetos y fenómenos del mundo, aquí la religión

adquiere una dimensión extraordinaria, como articuladora entre el mundo del imaginario y el mundo de lo real: “Hay que subrayar que pocas culturas dividen clara y oportunamente sus creencias en categorías naturales y sobrenaturales” (Harris, 2001:347). Este es el origen de la idea de lo holístico, como la sociedad moderna ha reconocido histórica y románticamente la organización de las comunidades tradicionales, algunos pueblos indígenas no diferencian entre lo natural y sobrenatural, otros consideran estas dos dimensiones como contrarias. La concepción animatista como una práctica de vivificación de la naturaleza ha permanecido en el tiempo desde las sociedades más antiguas, para Freud, esta concepción es una primitiva –filosofía de la naturaleza-

“ Tales pueblos primitivos pueblan el mundo de un infinito numero de seres espirituales benéficos o maléficos, a los cuales atribuyen la acusación de todos los fenómenos naturales, y por los que creen animados, no solo el reino vegetal y el animal, sino también el mineral, en apariencia inerte” (Freud, 2002: 99).

En la actualidad se interpreta como un naturalismo panteísta, que involucra expresiones directas de experiencias psicológicas de carácter excepcional. Al respecto la concepción de los Nasa de la comunidad indígena Páez, del sur Colombiano, cuenta que:

“Lo que contiene la naturaleza tiene su transformación natural y sobrenatural, transformación natural: En nuestra cultura es claro que todo lo que contiene la naturaleza se transforma, por incidencia de la misma naturaleza, por ejemplo: Los minerales en la ciencia occidental se dice que son seres inertes, pero para nosotros estos se conciben como vivos, animados. Esta forma de concepción nos dice que todo lo que contiene la naturaleza tiene vida o incide en nuestro vivir. La transformación sobrenatural: Al concebirse a la naturaleza como nuestra madre, como un ser femenino que nos amamanta, esto incide en la formación de transformación sobrenatural (religiosa) en donde las plantas, animales y minerales tienen su dueño o espíritu y hacen su

trance de lo natural a lo sobrenatural y de lo sobrenatural a lo natural. Por ejemplo: Las serpientes cuando se envejecen se vuelven armadillos (variedad o especie negra) y también se vuelve sierpe, al enterrarse en un nacimiento de agua y después salen en forma de Yu`luc (hijo del agua); es decir se convierten en arco iris. Hay otros animales como las luciérnagas que se convierten en otros animales, es decir se vuelven espíritus (personas sobrenaturales). En el caso de la medicina tradicional, las plantas y los animales, los minerales son seres que tienen diferentes poderes y por eso enseñan. Hay piedras que a través de rituales, enseñan a sus parteros; hay piedras especiales, utilizadas para hacer brotar aguas, para atraer el rayo, se le dice piedra del trueno. De la misma manera las plantas y los animales tienen diferentes poderes, en dos sentidos. Para el bien o para el mal. De esta manera la forma de clasificación de lo que contiene la naturaleza, hace que todo lo que contenga, se convierte en signos y símbolos naturales y sobrenaturales” (Yule, 1991: 211).

El sistema panteísta identifica a la divinidad con el mundo, es impersonal, esta presente en todas las cosas y fenómenos de la naturaleza, se corresponde con lo íntimo de las cosas, especialmente con la psique humana. El panteísmo se revela en una conciencia cósmica, donde Dios, la materia, el mundo, el espíritu, el cuerpo y el alma no son diferentes. En el panteísmo no es posible establecer una división radical entre Dios y la naturaleza.

El universo es sagrado y la naturaleza forma parte de él, este cosmos no implica un ser sobrenatural omnipotente, sino la manera como los sentidos, la razón y la emoción se orientan a responder ante el gran misterio abrumador que nos rodea:

“ El Emberà habla de la importancia y del valor de los recursos naturales no solo por su valor comercial y la importancia para la fuente de vida, sino que se dan su valor por la capacidad que tienen estos recursos naturales en mantener el equilibrio ecológico y espiritual, para mantener un ambiente sano para que existan múltiples formas de vida en un ecosistema, es allí donde habla de que cada especie, viva o muerta, posea un poder en el universo que los emberà llaman SHI MIA que sirve para hacer el bien y el mal. Los CHI MIA actúan como

fuerza de poder energético de manera violenta que genera catástrofes como son los grandes terremotos, borrascas, grandes crecientes, grandes derrumbes, esto es ocasionado cuando los SHI MIA sufren un desequilibrio por la depredación ambiental, ocasionada por la destrucción que hace el mismo hombre que destruye el hábitad donde están concentrados los poderes (SHI MIA)” (Achito, 1996: 350).

Una característica importante del panteísmo religioso es que hace sentir al hombre parte integrante de la naturaleza y del universo, ya que estos representan a la vez el origen y el destino. Todos los seres están hechos de la misma materia, la naturaleza es parte del cosmos y es quien los crea, los conserva y los destruye. El mundo es el hogar y allí se permanece por siempre, allí están todos: vivos y espíritus, porque al morir los seres de la naturaleza, sus restos se disipan por el espacio en un reciclaje perpetuo, así, mismo, los pensamientos, los recuerdos, la personalidad se esparcen en el tiempo. El panteísmo satisface la necesidad de ser reverente ante algo mayor que el individuo mismo. El foco mayor del panteísmo es la vida no la muerte, se construye con un sistema de conocimientos emanado de la misma naturaleza, no requiere de revelaciones divinas sino del contacto de los ojos y la mente abierta al universo. El indígena es panteísta, se liga íntimamente con la madre tierra a la que venera, es su esclavo, en el sentido de la adoración umbilical del hijo a su madre:

“Una de las primeras manifestaciones de expresión de esta relación son los rituales, antes, durante y después del nacimiento del niño. Al nacer el niño, el cordón umbilical se entierra con remedios (plantas medicinales con animales y minerales) en un hueso. Esto indica la primera relación que mantenemos con la tierra. Esta cosmovisión concibe que el hombre y la naturaleza estén relacionados. Así el cuerpo se clasifica según estas relaciones, las cuales se expresan en el lenguaje, la cultura y el pensamiento. Por este hecho la tierra es concebida como tiwe –tierra madre- (madre tierra), ya que es la que nos da el sustento diario para una vida armónica. Este hecho es universal, no solo para los Nasa o el hombre latinoamericano, sino para toda la humanidad.”(Yule, 1991: 207).

El indígena escucha las voces misteriosas que brotan del viento y dialoga con los espíritus del bosque, en esta concepción se aniquila dulcemente ante la naturaleza solemne mediante una ética de reconciliación y de conformismo con los fenómenos del mundo.

Para que la sociedad contemporánea pueda legitimarse ante la humanidad y prolongarse en el porvenir, es necesario incorporar a su mentalidad, a su conocimiento y filosofía los espíritus eternos y siempre vivos del vitalismo indígena, para que los sueños acompañen siempre a la realidad tan marcada por los prejuicios cientificistas. Este sentimiento vitalista ha sido expresado en los mitos de origen de todas las culturas existentes o extintas. El humano es hijo de la naturaleza y por razones analógicas va descubriendo semejanzas esenciales entre sus manifestaciones vitales y las de la naturaleza y se identifica con ellas:

“Un investigador que contemple la naturaleza como un niño a su madre y que este penetrado de una simpatía inconsciente hacia ella, contemplara los fenómenos naturales no como extraños, sino como naturales, llenos de vida y de alma, el rayo y el murmullo del follaje, serán para él manifestaciones de la naturaleza tan evidentes como su propia voz y sus movimientos. Este hombre será fundamentalmente vitalista, o mejor dicho vitalista universal, ya que mide con criterio biológico todos los fenómenos de la naturaleza”. (Radl, 1988: 154).

En la modernidad occidental, la tendencia es a abandonar esta filosofía original, entre mas desarrollo del pensamiento científico-técnico, mas se convence el hombre de su alejamiento de la naturaleza, considerándola como un objeto extraño, incomprendible, que despierta curiosidad, y cuya tarea primordial es descubrirle las leyes y principios que la rigen.

### **3.2. Mito y conocimiento**

Aun prevalece en algunos sectores de intelectuales la idea que los mitos indígenas no son más que un constructo de la imaginación, importante solo en la literatura por sus fantásticas leyendas y narraciones poéticas:

“Durante mucho tiempo y desde diversos escenarios, se ha sostenido que la tradición oral de los pueblos indígenas es simplemente evocación de un mundo irreal, maravilloso, que a lo sumo se puede catalogar dentro del genero de fabulas o historias infantiles”. (Moya, 1988).

Sin duda alguna esta visión desvirtúa la esencia y el significado teórico-practico de los mitos en las culturas indígenas. Si bien los mitos se construyen desde los escenarios simbólicos que pueden inspirar los fenómenos naturales y culturales, su explicación es muy compleja:

“Por mi propio estudio de los mitos vivos en entre los salvajes debería decir que el hombre primitivo posee en muy pequeña medida interés alguno de índole puramente artística o científica por la naturaleza; no hay sino poco espacio para el simbolismo en sus ideas o cuentos; y el mito de hecho, no es una ociosa fantasía, ni una efusión sin sentido de varios ensueños sino una fuerza cultural muy laboriosa y en extremo importante”. (Malinowski, 1985: 109).

El valor del mito esta dado por la representación dialéctica en la conjugación de la historia particular de cada pueblo indígena con las prácticas en su experiencia real cotidiana:

“El mito tal como existe en una comunidad salvaje, o sea, en su vivida forma primitiva, no es únicamente una narración que se cuente, sino una realidad que se vive. No es de la naturaleza de la ficción, del modo como podemos leer hoy una novela, sino que es una realidad viva que se cree aconteció una vez en los tiempos más remotos y que desde entonces ha venido influyendo en el mundo y los destinos humanos... Estudiando en vida, el mito, como veremos, no es simbólico, sino que es expresión directa de lo que constituye su asunto; no es una explica-

ción que venga a satisfacer un interés científico, sino una resurrección, en el relato, de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos. El mito cumple, en la cultura primitiva, una indispensable función: expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad, responde de la eficiencia del ritual y contiene reglas prácticas para la guía del hombre. De esta suerte el mito es un ingrediente vital de la civilización humana, no un cuento ocioso, sino una laboriosa y activa fuerza, no es una explicación intelectual ni una imaginería del arte, sino una pragmática carta de validez de la fe primitiva y de la sabiduría moral” (Malinowski, 1985: 113-114).

En los grupos indígenas, el mito forma parte esencial de sus tradiciones sacras que revitaliza la fuerza que cohesiona la conducta moral y social en la comunidad.” En el mundo indígena, toda experiencia humana tiene sentido, es decir valor social incluso aquellas numinosas o sagradas, al re-crear mitos en enseñanzas” (Gómez, 2000: 263). La narración mitológica esta relacionada con las actividades y experiencias cotidianas de la comunidad, pero sin llegar a ser de índole intelectual, una ciencia primitiva o con algún carácter de sistematización estructural de ideas. En la historia de un pueblo, el mito tiene el poder de entrelazar el pasado vital con el destino próximo, para mantener viva su identidad cultural:

“Así, un mito que se transforma pasando de tribu en tribu, se extingue al fin sin desaparecer por ello. Quedan dos vías libres: La de la elaboración novelesca y la de reutilización con fines de legitimación histórica. Esta historia a su vez, puede ser de dos tipos; retrospectiva, para fundar un orden tradicional en un lejano pasado, o prospectiva, para hacer de tal pasado el primordio de un porvenir que empieza a esbozarse”. (Levi-Strauss, 2006: 253).

En la base de todo conocimiento indígena subyacen elementos mitológicos:

“Hoy los pueblos indígenas reafirmamos nuestra cultura con dignidad

y autonomía, y en este proceso retomamos nuestra tradición oral en la que se plasma lo más genuino de nuestro pensamiento, que concentra el saber filosófico, biológico, médico, geográfico, astronómico, ético-religioso y demás áreas del conocimiento. Los mitos, historias o cuentos, son la interpretación de nuestra propia vida, son nuestras categorías de análisis en la lógica de las lenguas amerindias. El saber indígena ha podido conocerse hoy porque nuestros antepasados lo han manejado muy bien a través de la tradición oral, transmitiéndolo de generación en generación” (Moya, 1998).

Los mitos yacen en el transfondo de la historia de los pueblos, estos expresan ideales, están presentes en cada palabra o acto, ya sea producto de la razón o la emoción, permiten ir entretejiendo la trama de la vida y el sistema de conocimientos con que una comunidad permanece en el tiempo.

“¿Qué sería de todos ustedes?

Estaban parados en una esquina de la capital, el jefe y tres de sus hombres, sin miedo. No los sobresaltaba el vértigo del tráfico de las máquinas y los transeúntes, ni temían que los edificios gigantes pudieran desprenderse de las nubes y derrumbárseles encima. Acariciaban con la yema de los dedos sus collares de varias vueltas de dientes y semillas, y no se dejaban impresionar por el estrépito de las avenidas. Sus corazones se compadecían de los millones de ciudadanos que les pasaban por encima y por debajo, por los costados y por delante y por detrás, sobre piernas y sobre ruedas, a todo vapor ¿qué sería de todos ustedes - preguntan lentamente sus corazones - si nosotros no hiciéramos salir el sol todos los días?” (Galeano, 1994: 30).

### **3.3. Pensamiento mágico**

En todas las épocas, la necesidad de sobrevivencia del hombre, lo ha llevado a que se interrelacione estrechamente con su entorno natural, no solo para suplir exigencias biológicas, sino también del orden cultural, espiritual y emotivo. Lo espiritual lo ha suplido en parte basado en las creencias mágico-religiosas:

“ La magia es humana no solo en su encarnación, sino también en lo que es su asunto: este se refiere de modo principal a actividades y estados humanos, a saber, la caza, la agricultura, la pesca, el comercio, el amor, la enfermedad y la muerte. Va dirigida no tanto hacia la naturaleza como hacia la relación del hombre con la naturaleza y a las actividades humanas que en ella causan efecto”. (Malinowski, 1985: 82).

En el indígena, el pensamiento mágico permea toda la vida cotidiana y esta contenido no tanto en el ideario racional, sino en los estados emotivos, de tal manera que las razones que impulsan al hombre hacia la magia obedecen al orden de lo psicológico:

“Los motivos que impulsan al ejercicio de la magia resultan fácilmente reconocibles; no son otra cosa que los deseos humanos. Hemos únicamente de admitir, que el hombre primitivo tiene una desmesurada confianza en el poder de sus deseos. En el fondo todo lo que intenta obtener por medios mágicos, no debe suceder sino porque el lo quiere. De este modo, no tropezamos al principio, sino con el deseo” (Freud, 2002: 109).

Los actos mágicos que son verdaderas técnicas de carácter sobrenatural, son celebrados por especialistas, en rituales con temas diversos según cada cultura indígena:

“La fuerza de la magia no es una fuerza universal que esta en todas partes y que fluye allí donde es su gusto o donde se quiere que lo haga. La magia es el único poder específico, fuerza única en su clase, que solo el hombre tiene, que se libera solamente por su arte mágico, que brota de su misma voz y que es convocado por la celebración del rito” (Malinowski, 1985: 84).

La magia esta concentrada en el hombre, el es su portador, y le confiere el poder de articularse con lo sobrenatural, la evoca y maneja para sus propios fines. Las experiencias mágicas son verdaderas vivencias en la que sus gestores reciben la revelación de su poder:

“Los pueblos embera no separan el conocimiento de su vida cotidiana, es así como se tiene un maestro muy identificado: Pacore, quien ha sido considerado como el dueño de la selva y el dueño de los conocimientos sobre la medicina. Este personaje mítico fue el primero en enseñar sobre el manejo de las plantas, raíces y árboles medicinales a los Embera, así como sobre el manejo de los Jai, de manera que combinando el manejo de estos, el embera realiza actividades curativas. El jaibana - patrón de los Jai,- es la persona que siempre vive en constante comunicación con Pacore, el que maneja los espíritus y que siempre esta presente dentro de la vida cotidiana de nuestros pueblos” (Achito, 2000: 116).

Cada cultura indígena desde su cosmovisión designa nombres a quienes se encargan de las actividades mágicas, estos pueden ser: Chamanes, brujos, curacas, magos, palabreros, jaibanas y otros:

“Los chamanes son individuos a quienes socialmente se les reconoce capacidades especiales para entrar en contacto con seres espirituales y controlar las fuerzas sobrenaturales. Todo el complejo chamánico incluye alguna forma de experiencia de trance durante la cual se aumentan los poderes del chamán” (Harris, 2001: 355).

En la magia el hombre afirma su poder para causar efectos sobre las personas, fenómenos o cosas valiéndose de los rituales. Es en sí un proceso subjetivo muy básico en su estructura pero complejo en su función, pues la magia le confiere al grupo étnico su cohesión social, la confianza en su poder, le abre puertas a la esperanza, confirma su identidad y garantiza su permanencia cultural. Al chamán no le basta con estar equipado con sus instrumentos y conocimientos sobre magia; es importante que evoque y enfrente espíritus, deidades y fuerzas sobrenaturales de toda clase con sus cánticos y artefactos, que pueden actuar como contras. En esta pauta de creencias y rituales individualistas, el chamán construye esquemas y procedimientos rituales, muchas veces a través de la influencia de las drogas alucinógenas, durante estados de trance en sueños y visiones:

“La investigación y la practica van ligadas íntimamente con el Yage. El Yage es lo que para los médicos occidentales el endoscopio, microscopio, etc..., pero con la ventaja que puede adentrarse en el espíritu mismo de la persona, en su pasado, en su presente y en el futuro si así lo desea. Sin el Yage el curaca esta limitado. Solo podrá diagnosticar los casos de menor importancia como fiebres, diarreas, vómitos, dolores musculares, hongos. Pero se encontraría imposibilitado para atender casos muy graves, sobre todo en el campo espiritual. En la medicina indígena existen dos mundos: el espiritual y el físico. De allí que a veces las causas de las patologías se deban tratar con el rigor que exige la ciencia del Yage” (Jamioy, 1996: 139).

En términos del oficio del chaman o brujo hay diversidad de expresiones en las practicas y manejo de los poderes mágicos, pues cada cultura lo utiliza según su necesidad. Se puede decir que la magia es universal pero sus expresiones son singulares:

“Muchas culturas tiene especialistas con dedicación a tiempo parcial que no usan el trance, pero que diagnostican y curan enfermedades, encuentran objetos perdidos, predicen el futuro y confiere inmunidad en la guerra y éxito en el amor” (Harris, 2001: 357).

La magia remite a una utilidad social practica y esta destinada a solucionar los problemas concretos de la realidad, en que están inmersas las comunidades indígenas.

### **3.4. Magia y ciencia**

Los saberes indígenas se construyen integrando el imaginario y la realidad, intervienen la magia, la religión, el mito y la ciencia. La mente humana es capaz de compartimentar y complementar los diferentes tipos de información, llevándolos al plano del inconsciente y a la racionalización según las categorías del pensamiento y a las necesidades cotidianas.

“Esta claro que la ciencia no existe en ninguna sociedad incivilizada en cuanto poder conductor que critica, renueva y construye, la cien-

cia nunca se hace, allí de manera consciente. Pero según tal criterio tampoco tendrían los salvajes ley, gobierno o religión. La cuestión sin embargo, de si hemos de llamar a tal cosa ciencia o solamente conocimiento empírico y racional no es de importancia primaria en este contexto. Hemos tratado de clarificar la idea de si el salvaje tiene tan solo un dominio de la realidad o dos, y hallamos que, además de la región sacra del credo y culto, cuenta con un mundo profano de actividades practicas y de puntos de vista racionales” (Malinowski, 1985: 31).

En la mentalidad indígena es difícil hallar separaciones o limites entre lo sagrado y lo profano. Como magia y ciencia se entrelazan, es fácil pensar que el pensamiento mágico es una especie de ciencia primitiva, ó el preámbulo desde donde se fue construyendo la ciencia. También es fácil pensar que el conocimiento indígena por estar impregnado de magia es atrasado y especulativo. Tanto la magia como la ciencia son autónomas, cada una conserva sus categorías de análisis y corresponden a mundos complejos, que en determinados momentos se articulan:

“ El pensamiento mágico no es un comienzo, un esbozo, una iniciación, la parte de un todo que todavía no se ha realizado; forma un sistema bien articulado, independiente, en relación con esto, de ese otro sistema que constituirá la ciencia, salvo la analogía formal que las emparenta y que hace del primero una suerte de expresión metafórica de la segunda. Por tanto en vez de oponer magia y ciencia, seria mejor colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento desiguales en cuanto a los resultados técnicos y prácticos” (Levi-Strauss, 1964: 30).

Un ejemplo concreto de interacción entre la cosmogonía sobrenatural, espiritual y el mundo de lo natural, esta dado por la aplicación de la medicina indígena en el pueblo Nasa- habitante de los departamentos del Cauca, Valle, Tolima, Huila y Caquetá, cuyo numero de habitantes es de 140.000-. El Indígena Nasa, Adonias Perdomo nos cuenta sobre estas prácticas ancestrales:

“La medicina sobrenatural: Este campo comprende la creencia en esencias sobrenaturales y su manejo para contrarrestar efectos de esencias que no están al alcance de la concepción de la medicina natural y atacan al ser humano. ¿Cuales podrían ser algunas de esas esencias sobrenaturales que afectan a las personas? En la cosmogonía de la comunidad nasa existen esencias vivas sobrenaturales como Kxthus “el arco iris”, el Eewee “la cometa” y el Ptaz “el sucio cósmico”. En el campo del pensamiento, de la creencia y de las prácticas nasa, cada una de estas esencias sobrenaturales tiene la posibilidad de afectar el cuerpo físico de las personas, en algunos casos a nivel individual, en otros a nivel de la familia e inclusive hasta el nivel de todo un gran grupo veredal o de cabecera de pueblo.

La gran pregunta es, entonces, si el pueblo nasa esta condenado a sufrir todo este karma impuesto por estas fuerzas sobrenaturales. La respuesta es no. Para esto, la investigación de la medicina nasa ha desarrollado la utilización de elementos naturales para responder a los efectos sobrenaturales. Por ejemplo, para responder al impacto que producen el Kxthus, el Ee wee, y el Pya’z, los the’jwala han encontrado unos contra-procesos que aplacan y dominan los efectos de estas esencias espirituales que impactan sobre la salud de los seres humanos” (Perdomo, 2007: 59).

La diferencia no implica desigualdad en términos de la eficacia en los resultados entre estas dos formas de conocimiento. La sociedad moderna considerara el pensamiento mágico como simples especulaciones inmaterializadas y fetichismos irracionales:

“Lejos de ser, como a menudo se ha pretendido la obra de una función fabuladora que le vuelve la espalda a la realidad, los mitos y los ritos ofrecen como su valor principal el preservar hasta nuestra época, en forma residual modos de observación y de reflexión que estuvieron (y siguen estando sin duda) exactamente adaptados a descubrimientos de cierto tipo: Los que autorizaba la naturaleza, a partir de la organización y de la explotación reflexiva del mundo sensible en cuanto sensible. Esta ciencia de lo concreto tenía que estar por esencia limitada a otros resultados que los prometidos a las ciencias exactas naturales,

pero no fue menos científica, y sus resultados no fueron menos reales. Obtenidos diez mil años antes que otros, siguen siendo el sustrato de nuestra civilización” (Lev-Strauss, 1964. p.34-35).

En el marco de la cosmovisión primitiva, en la interacción hombre-mundo la magia representa una etapa sensible colmada de deseos, la ordenación de los procesos de pensamiento y la asociación básica de las ideas expresadas en lenguajes especializados:

“ Y lo que es mas: no solamente por su naturaleza estas anticipaciones pueden a veces verse coronadas por el éxito, sino que también pueden anticipar doblemente; anticiparse a la ciencia misma, y a métodos o resultados que la ciencia no asimilara sino en una etapa avanzada de su desarrollo, si es verdad que el hombre se enfrento primero a lo mas difícil: La sistematización al nivel de los datos sensibles, a los que la ciencia durante largo tiempo volvió la espalda y a los que comienza ahora solamente a reintegrar en su perspectiva” (Levi-Strauss, 1964: 28).

Entre la magia y la ciencia hay ciertas similitudes, ambas tienen un propósito por desarrollar íntimamente relacionado con las necesidades concretas humanas:

“La ciencia incluso la que representa el primitivo saber del salvaje, se basa en la experiencia normal y universal de la vida cotidiana, en la experiencia que el hombre adquiere al luchar con la naturaleza en aras de su supervivencia y seguridad, y esta fundamentada en la observación y fijada por la razón” (Malinowski, 1985: 98).

La magia y la ciencia son dos formas diferentes de conocimiento y no etapas diferentes de un solo sistema, son procesos alternos de aproximación y observación de la realidad. La magia esta mas cerca de la percepción y la intuición sensible, pero no solo como cuerpo doctrinal o filosófico, sino como una manera especial de comportamiento, una actitud pragmática, producto

del deseo, la razón y la voluntad. Paralelamente a la magia se ha construido un cuerpo intelectual fundamentado en la racionalidad, donde el hombre da razón de los principios predeterminados de la naturaleza:

“Por otro lado, un momento de reflexión basta para mostrarnos que no hay arte ni oficio, por primitivo que sea, ni forma organizada de caza, pesca, cultivo o depredación que haya podido inventarse o mantenerse sin la cuidadosa observación de los procesos naturales y sin una firme creencia en su regularidad, sin el poder de razonar y sin la confianza en el poder de la razón; esto es, sin los rudimentos de lo que es ciencia” (Malinowski, 1985: 7-8).

Existe una ciencia indígena con un cúmulo de saberes alimentados por la tradición generacional, con una metodología flexible, que admite en su seno otras categorías de pensamiento de tipo mágico y religioso, que cohesionan y determinan su permanencia. Estos diversos mundos se incluyen mutuamente originando una visión integral del universo. El compromiso de las naciones del mundo es la recuperación, conservación y coexistencia del logos indígena, también propiciar la participación social y los múltiples diálogos entre todos los ciudadanos del mundo proveedores de saberes, si se sumaran los distintos conocimientos del mundo la humanidad gozaría de mas sabiduría. Es prioritaria la permanencia de esos hombres y de su legado cultural, que se han resistido a desaparecer de la historia, para que la sutileza de su distinción siempre este presente:

“Sin dejar de estar en la historia, estas sociedades parecen haber elaborado o conservado una sapiencia particular que las incita a resistir desesperadamente a toda modificación de su estructura, que permitiría a la historia irrumpir en su seno. Las que todavía hace poco, habían protegido mejor sus características distintivas se nos presentan como sociedades a las que inspira el cuidado predominante de perseverar en su ser. (Levi-Strauss, 2006: 32).

En este sentido la tarea de las sociedades indígenas aun existentes es la de conservarse, pero no como un objeto de estudio, ni como un vestigio heroico o romántico del pasado, o una pieza de museo, sino como cultura autónoma que vive cada día y se proyecta en el mundo con fuerza transformadora.

#### 4. Notas

1. Gervasio Sánchez. Fotoperiodista Español, experto en conflictos internacionales, desde 1984 ha cubierto la mayor parte de los conflictos armados en los cinco continentes. La UNESCO en 1998, lo nombro “Enviado especial por la paz”. Ha publicado diversos libros sobre temas de la guerra y las consecuencias que estas tienen sobre la población civil. El se declara fotógrafo independiente del consumismo mediático. Sus fotografías se centran en la tragedia individual para explicar la universal. Gervasio siente el profundo dolor de las victimas de las guerras que morirán y quedaran inmortalizadas en su obra, mantiene una actitud humilde y habla de los que sufren ignorándose a si mismo. Cada victima se merece una biografía.
2. Episteme es un término que se deriva etimológicamente de una raíz griega que significa: estabilidad y firmeza.
3. Sistemas de conocimiento pertenecientes a cada grupo étnico.

## 5. Bibliografía

- ACHITO, Alberto. 2000. “Conocimiento tradicional, la palabra de nuestros mayores y las leyes del pueblo Embera”. En: *Revista Nova & Vetera. Boletín del instituto de Derechos Humanos Guillermo Cano*. Facultad de Investigaciones ESAP. Bogota.
- ACHITO, Alberto. 1996. “Doara creación del Embera”. En: *CESPE-DECIA. Publicación del Instituto Vallecaucano de Investigaciones Científicas, INCIVA*. Vol. 21. N° 67. Cali. Colombia.
- SANCHEZ, Gervasio. 2008. “Hay que ir mas allá de la superficialidad”. En: *Boletín periódico del Centro de Registro y Tratamiento de la Imagen*. Universidad de Pamplona. Pamplona, Colombia.
- CASSIRER, Ernst. 1993. *Antropología Filosófica*. Fondo de Cultura Económica. Santafé de Bogotá.
- CONESA, Francisco y NUBIOLA Jaime. 1999. *Filosofía del lenguaje*. Editorial Herder. Barcelona.
- FREUD, Sigmund. 2002. *Tótem y Tabú*. Editorial Esquilo. Bogota.
- GADAMER, George. 1992. *Verdad y Método*. Hombre y Lenguaje. Editorial Sígueme. Salamanca.
- GALEANO, Eduardo. 1994. *Úselo y Tirelo: El mundo de fin del milenio visto desde una Ecología Latinoamericana*. Grupo Editorial Planeta. Buenos Aires.
- GIL, Ramón. 1987. “Comunidades de la sierra nevada de Santa Marta”. En: *Memorias Primer Simposio Colombiano de Etnobotánica*. Corporación de desarrollo Araracuara. . Colciencias. Universidad Tecnológica del Magdalena. Editorial Gente Nueva. Santa Marta. Colombia.
- GOMEZ, Muñoz Maritza. 2000. *Saber Indígena y Medio Ambiente: Experiencias de aprendizaje comunitario. La complejidad Ambiental*. Editorial Siglo Veintiuno. México.
- GUERRERO, Marcelino. 1987. “La mirada del indígena hacia la investigación botánica”. Memorias En: *Primer Simposio Colombiano de Etnobotánica*. Corporación de desarrollo Araracuara. . Colciencias. Universidad Tecnológica del Magdalena. Editorial Gente Nueva. Santa Marta. Colombia.

- GUERRA, Curvelo Weildler. 2002. *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad Wayuu*. Ministerio de Cultura. Bogota.
- MARVIN, Harris. 2001. *Antropología Cultural*. Alianza Editorial. Madrid.
- JAMOY, Yanangona Otilia. 1996. "La mujer indígena amazónica y los procesos de investigación". En: *CESPEDECIA. Publicación del Instituto Vallecaucano de Investigaciones Científicas, INCIVA*. Vol. 21. N° 67. Cali. Colombia.
- KOTTAK, Conrad Phillip. 1994. *Antropología: Una exploración de la diversidad humana*. Editorial McGraw-Hill. Madrid.
- LEVI, Strauss Claude. 2006. *Antropología Estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Siglo Veintiuno Editores. México.
- LEVI, Strauss Claude. 1964. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica. México.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1985. *Magia, ciencia y religión*. Planeta Agostini. Barcelona.
- MAKURITOFÉ, Vicente. 1987. "Palabras sobre las plantas". En: *Memorias Primer Simposio Colombiano de Etnobotánica*. Corporación de desarrollo Araracuara. . Colciencias. Universidad Tecnológica del Magdalena. Editorial Gente Nueva. Santa Marta. Colombia.
- MOYA, Manuel. 1998. *Cuéntelos bien como yo le conté: Cuentos Embera*. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín.
- PERDOMO, Dizú Adonias. 2007. "La medicina Nasa: componente fundamental de la memoria indígena del pueblo Nasa". En: *Construcción de la memoria indígena*. Bety Osorio Garcés compiladora. Universidad de los Andes. Siglo del hombre Editores. Bogotá.
- RADL Emanuel. 1988. *Historia de las teorías Biológicas I. Hasta el siglo XIX*. Alianza Editorial. Madrid.
- YULE, Marcos. 1991. "Naturaleza y Territorio armónico". En: *Memorias del tercer Simposio Colombiano de Etnobotánica*. INCI-VA. Cali. Colombia.
- ZULETA Estanislao. 1995. *Educación y Democracia. Un campo de combate*. Corporación Tercer Milenio- Fundación Estanislao Zuleta. Bogotá.

# Aplicación de los SIG para el desarrollo de modelos predictivos en la prospección y búsqueda de contextos arqueológicos\*

MOLINA MARTÍN, OMAR

*Museo Arqueológico – Universidad de Los Andes, Venezuela*

*e-mail: khayyam28@gmail.com*

## RESUMEN

En Venezuela uno de los problemas más frecuentes para llevar a cabo la prospección y búsqueda de sitios arqueológicos es la falta de recursos económicos que limitan la investigación científica de los mismos, dejándose, la mayoría de las veces, de buscar y encontrar nuevos sitios a partir de los contextos ya existentes. El presente trabajo pretende dar un aporte a esta búsqueda, para esto, partiendo de un sitio conocido dentro del estado Mérida denominado El Ranchón MR206, se desarrolló un modelo predictivo utilizando Sistemas de Información Geográfica (SIG), lográndose reducir las superficies de prospección, además de señalarse las zonas con mayores probabilidades de albergar nuevos contextos.

**PALABRAS CLAVE:** sistemas de información geográfica (SIG), modelos predictivos, teledetección, Análisis de Captación de Recursos (ACR).

## Use of Geographical Information Systems (GIS) for the development of predicative models in prospective archaeological survey.

## ABSTRAC

In Venezuela a frequently encountered difficulty is that of employing adequate search methods in order to discover prospective archaeological sites. Lack of funding requires that research be performed within existent sites. This paper explores a site in the State of Merida, Venezuela called El Ranchon MR206. A predictive model using GIS increases probability rates in the discovery of adequate sites and helps to establish new contexts upon which research can be done.

**KEY WORDS:** Geographical Information Systems, predictive models, teledetection, Analysis of Resource Capacity

---

\* **Recibido:** 06-04- 2009. **Aceptado:** 28- 05- 2009

## 1. INTRODUCCIÓN

Actualmente es bien conocido el gran aporte y contribución, en diversas ciencias, que ha traído consigo el uso de los Sistemas de Información Geográfica (SIG). Hoy en día los SIG se aplican prácticamente a todo campo de actividad, comenzando por la geografía, que fue su origen, pasando por todas las ramas de la ingeniería, medicina, hasta las ciencias básicas como la biología y las ciencias sociales como la arqueología y la paleontología.

En la arqueología los SIG comenzaron a ser utilizados a mediados de la década de los ochenta en los Estados Unidos, sobretodo en la gestión de recursos culturales y en el desarrollo de modelos predictivos para ubicar asentamientos. Poco tiempo después, en Europa comienzan a aplicarse las herramientas de los SIG, inicialmente en el Reino Unido y seguidamente en los Países Bajos, Dinamarca, Francia y España; con especial énfasis en estudios orientados a la arqueología espacial y a la gestión del patrimonio (Grau, 2006).

Desde la aparición de sus primeras aplicaciones, la extensión de los SIG ha sido vertiginosa, de forma que en la actualidad aparecen como una plataforma de trabajo tan común como imprescindible en el tratamiento, gestión y análisis de la dimensión espacial de los datos arqueológicos.

En Venezuela aunque la aplicación de los SIG se ha hecho común en diversas disciplinas, este alcance no ha ocurrido de manera significativa en la arqueología, a pesar de que el inicio de ésta ciencia en el país se remonta a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, por lo que no se puede pensar en una falta de tradición en la aplicación de la misma.

Por otra parte, además de la aplicación de los SIG, en la presente investigación se consideran muy importantes los llamados modelos predictivos, los cuales han ampliado las posibilidades de la prospección y búsqueda de sitios de interés para la

arqueología. Ya sea partiendo de información de variables ambientales, o de una base teórica, en los últimos años la combinación de SIG y estos modelos ha permitido, identificar patrones de asentamiento, localización, captación de recursos, visibilidad, rutas óptimas, entre otros.

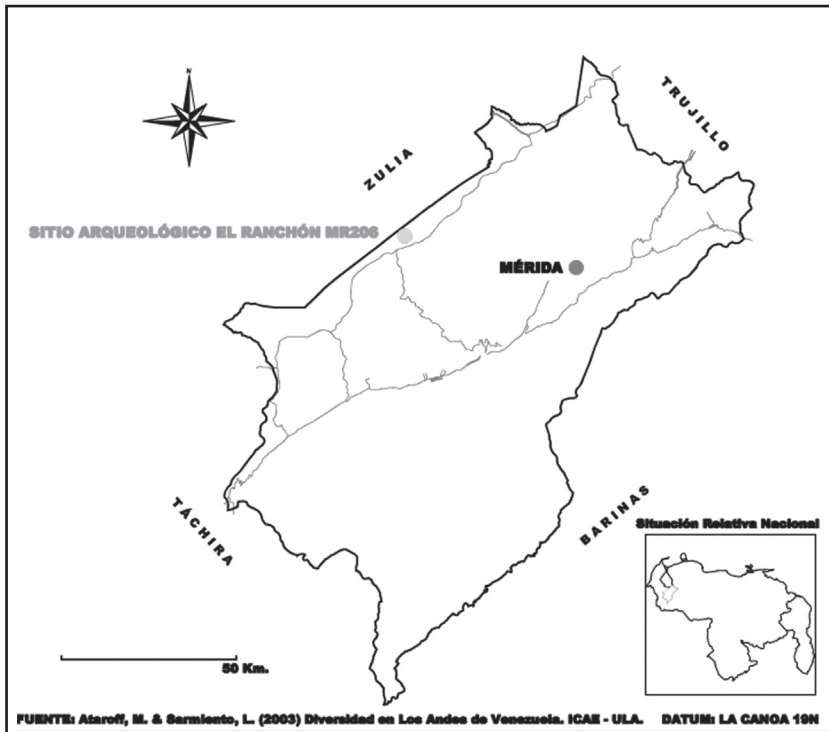
La importancia de definir la morfología del terreno e identificar restos arqueológicos enterrados son pasos fundamentales para llegar a una correcta interpretación de la zona de trabajo, por lo tanto, al integrar las ciencias cartográficas en la arqueología, utilizando herramientas de SIG, y desarrollando modelos predictivos, se puede disponer de un manejo más rápido, confiable y mejor estructurado de la información que se encontrará en campo.

En base a estas consideraciones, en el presente estudio, se analizará el sitio arqueológico El Ranchón MR206 ubicado dentro del estado Mérida, utilizando herramientas SIG para establecer procedimientos a través de modelos predictivos, como es el análisis de captación de recursos (ACR), el cual permite la reconstrucción arqueológica de las pautas de interacción dinámica entre un nicho ecológico dado y una comunidad dada (García, 2005).

## **2. Caso de estudio**

El sitio arqueológico MR206 se encuentra ubicado en la comunidad de Guachicapazón municipio Ramos de Lora, zona Sur del Lago de Maracaibo del Estado Mérida (fig.1), aproximadamente a unos 50 km. de El Vigía. El Ranchón forma parte de la Fase Zancudo, la cual corresponde a zonas que rodean al Lago de Maracaibo por su parte sur y está regada por los ríos Capaz o Capazón, caño Mujeres y varias quebradas que tienen su nacimiento en las cercanías de Jají y la Azulita, vertiente nor.-occidental de la Sierra de Mérida (Sanoja, 1969).

Fig. N° 1



El interés arqueológico de este sitio obedece a que las evidencias cerámicas encontradas en el lugar muestran la relación histórica que tubo el sur del Lago de Maracaibo con el poblamiento antiguo de la cordillera de Mérida, en lo relacionado con la penetración de grupos de lengua Chibcha hacia esta porción de los Andes venezolanos (Gordones y Meneses, 2003; 2005).

Para el momento de la llegada de los conquistadores españoles, la región estaba cubierta por una abundante selva tropical lluviosa, con vegetación de pantanos, zonas inundables en invierno, ciénagas en verano, y una gran variedad de especies animales para la caza y pesca.

Actualmente la zona está muy intervenida producto de la actividad ganadera, donde cada vez más los potreros sustituyen las áreas selváticas; sin embargo, todavía es importante, en cuanto a superficie, las zonas donde predomina la selva original.

En las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en El Ranchón por Sanoja, hacia finales de los años sesenta del siglo XX y por Meneses a comienzos del siglo XXI, (Meneses, 2007; Gordonez, 2005) se hallaron entierros, diversos tiestos, herramientas líticas, como metates, vasijas globulares contentivas de restos humanos, así como zonas con carbón descompuesto, posibles fogones, donde la arena oscura se mezclaba con huesos de tortugas, váquiros, venados, entre otros.

Hay que señalar que en las excavaciones mencionadas, a medida que se profundiza en los estratos, se observan distintos estadios de tiempo, donde según Sanoja (1969), se pueden diferenciar dos períodos culturales dentro de la secuencia local de la Fase Zancudo, ya sea por los diversos tipos cerámicos, como por las diferencias cronológicas.

La Fase Zancudo habría comenzado en 750 D.C. en El Ranchón, primer periodo, persistiendo esta ocupación hasta 1168 D.C. aproximadamente. La parte final de la secuencia local Zancudo, correspondiente a Caño Mujeres, segundo periodo, habría comenzado aproximadamente en el 1168 D.C., prolongándose hasta 1387 D.C.

Para Sanoja (1969), estas dataciones tienen un carácter muy teórico, debido a que la acumulación de material cultural no se produce a un ritmo regular en todos los niveles arbitrarios y en todos los cortes, no obstante, permite plantear la hipótesis que la Fase Zancudo pudo haber sido un lazo de unión entre las poblaciones indígenas que habitaban la costa sur del Lago de Maracaibo en el momento de la conquista española y los grupos aborígenes que habrían poblado esta zona en una época muy temprana.

Según investigaciones posteriores, se ha podido determinar que los antiguos ocupantes del sitio arqueológico El Ranchón

MR206 se encuentran relacionados con los antepasados de los Barí, familia lingüística Chibcha, también conocidos como Motilones Bravos (Gordones y Meneses, 2003; 2005). Los Barí son un grupo que actualmente se sitúa en la Sierra de Perijá, estado Zulia, son considerados agricultores y pescadores. Para 1992, según el censo realizado ese año, de 308.762 indígenas existentes en Venezuela, 1.520 pertenecían a la etnia Barí.

Para Aldana (2003), la cultura Barí es una de las más organizadas prueba de esto está en la organización de su vivienda o bohío, como la denominan. Estos bohíos son sitios de unos nueve metros cuadrados sobre el cual colocan esteras, para posteriormente, en sentido vertical ascendente, colocar las hamacas o chinchorros, siendo la más cercana al suelo la del jefe del hogar, y hacia arriba las hamacas de los hijos solteros. El área central del bohío está ocupada por los fogones y es el principal centro de reunión de las mujeres, vedado para los hombres. Ellos solo pueden circular en donde se encuentran las hamacas y las flechas. Generalmente en cada bohío hay dos caciques jerarquizados por antigüedad: el más viejo tiene roles directivos, de orientación y de planeación, mientras el más joven desempeña roles ejecutivos. El cacicazgo se da solamente dentro del bohío, es decir, a nivel multifamiliar y tiene, de alguna manera, autoridad y jurisdicción. El cacique tiene más la función de dirigir y opinar que la de imponer su autoridad, establecer sanciones o servir de juez. Sin embargo, es un elemento importante para la conformación familiar.

Siguiendo el párrafo anterior se puede tener una idea de cómo pudo haber sido las relaciones y organización social de los antiguos Barí que ocuparon El Ranchón MR206, claro está, guardando las distancias que representa un contexto de hace aproximadamente 1.214 años antes del presente.

Por otra parte, el modelo predictivo que se pretende implementar a través de un SIG, en el sitio arqueológico El Ranchón MR206, busca determinar a partir de su ubicación, el área

de captación de recursos de estos grupos humanos, sus relaciones espaciales con el medio, tomando en consideración las limitantes físicas de la zona, así como las relaciones sociales con otras comunidades, y la posible existencia de nuevos sitios arqueológicos dentro del área de captación resultante.

### **3. Descripción metodológica**

En el sitio El Ranchón MR204 se aplicará el modelo de Análisis de Captación de Recursos (ACR). El objetivo de aplicar este modelo es conocer con qué recursos naturales contaban las comunidades que se asentaban en el lugar antes de la colonización europea.

La delimitación del área de estudio se determinará a partir del sitio piloto aplicando el principio de Naismith (citado por García, 2005), que dice que un humano adulto en buen estado puede recorrer 5 Km. de terreno llano en 1 hora, lo que supone cubrir 1 Km. cada 12 minutos. Si el terreno no es perfectamente llano, existiendo desniveles que ralentizan la marcha, se añadirá un mínimo de 30 minutos por cada 300 m. de variación extra en altura.

En los estudios de Higgs y Vita-Finzi, (1972), (citados por García, 2005), se establece que en la agricultura de subsistencia moderna no tecnificada, el declive en la relación transporte-cosechas realizadas a pie, comienza a ser significativa la carga a partir de 1 Km., haciéndose intolerable a partir de 3-4 Km. Según esta información, y haciendo una extrapolación al caso de estudio en esta investigación, se establecerá una distancia de recorrido de 1, 2 y 3 Km. a partir del sitio piloto, siendo éste un asentamiento de tipo agrícola.

Finalmente aplicando un SIG, se desarrollará un modelo predictivo que considere fundamentalmente la variable relieve, donde a través de un mapa de rangos de pendiente y un análisis geomorfológico del área delimitada, se consiga diferenciar las zonas inundables y las zonas no inundables.

El sitio MR204 se encuentra en una zona no inundable, por lo tanto las zonas no inundables que se encuentren más cercanas al área piloto, serán los sitios potenciales de búsqueda arqueológica.

## **4. Aplicación Metodológica**

### **4.1. Curvas de Nivel e Hidrografía.**

Inicialmente se escanearon las hojas de Cartografía Nacional 5842-I-NE, 5842-I-SE, 5942-IV-SO, 5942-III-NO escala 1:25.000, que cubrían el área de estudio, transformándolas de esta forma en formato raster.

Utilizando el software AutoCad®, se posicionaron las imágenes raster según sus coordenadas norte/este, para posteriormente digitalizar curvas de nivel presentes en ellas con equidistancia de un metro, debido a que esta zona es considerablemente plana.

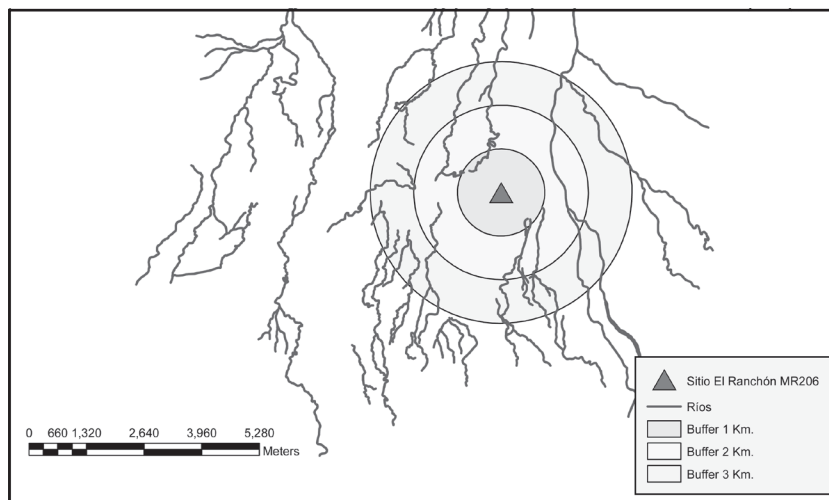
También se digitalizó información hidrográfica, procedente de estas mismas hojas, con el fin de establecer las relaciones de cercanía de grupos étnicos al recurso agua, por considerarse éste como vital para el desarrollo de la vida.

Seguidamente se exportó al SIG ArcGis®, el archivo en AutoCad® con extensión .dwg., donde se procedió a georreferenciar utilizando la herramienta ArcToolbox – Projections and Transformations – Define projection. La proyección utilizada fue Universal Transversal Mercator U.T.M. y el datum La Canoa zona 19N.

### **4.2. Elaboración de Buffers para el ACR.**

Para determinar las áreas para el Análisis de Captación de Recursos (ACR), se procedió a establecer una serie de radios concéntricos (fig. 2), a partir del sitio arqueológico El Ranchón MR206, utilizando la herramienta buffer se establecieron distancias radiales de 1 Km., 2 Km. y 3 Km.

Fig. N°2



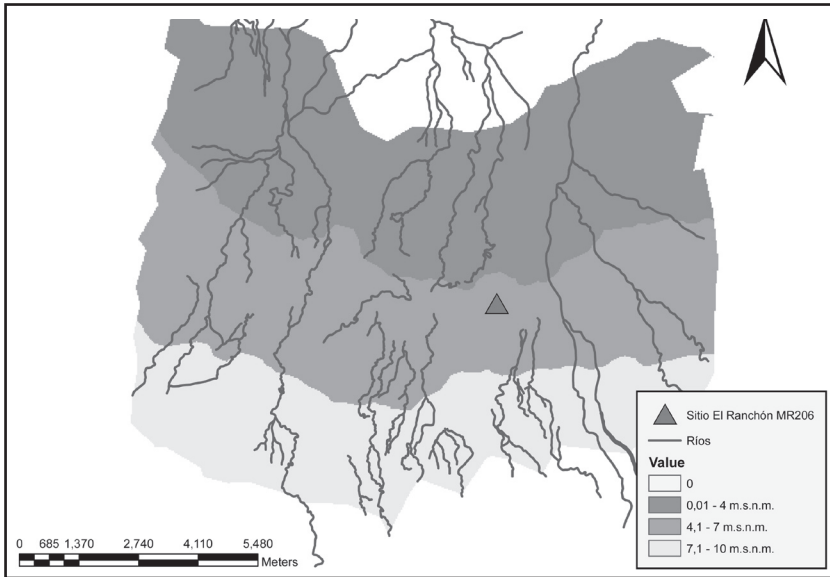
Debido a que el terreno de la zona es bastante regular, no se establecieron propuestas más elaboradas donde se estimaran líneas isócronas, relacionando la rugosidad de la topografía, el tiempo y la distancia.

En este caso, la delimitación en torno al sitio propuesto se basa en iguales recorridos en cuanto a distancia dentro de cada radio establecido, que como ya se dijo, son de 1 Km., 2 Km. y 3 km.

### **4.3. Elaboración del Modelo Digital de Elevación (MDE)**

Para construir el MDE, se utilizó el software ERDAS IMAGINE® ([www.gi.leica-geosystems.com](http://www.gi.leica-geosystems.com)) (fig. 3), en el módulo Data Preparation – Create Surface –, se importó el Shapefile de curvas previamente digitalizadas y se generó un modelo digital del terreno que luego se visualizó en el SIG ArcGis®, clasificándose la imagen en tres clases o rangos de altura que van de 0 hasta 4 m.s.n.m., 4 hasta 7 m.s.n.m., y, de 7 a 10 m.s.n.m.

Fig. N° 3



El motivo de esta clasificación obedeció a la delimitación por altura, de zonas inundables, así como la ubicación de asentamientos humanos, ya sea en las costas del lago de Maracaibo, o más al sur, incluso en las zonas adyacentes al piedemonte andino. Estos rangos se definieron en estos valores debido a que son las alturas presentes en la zona, es decir, la cota mínima es 0 y la máxima es 10 m.s.n.m.

Por la razón antes señalada, en cuanto a la topografía muy regular del terreno, elaborar un mapa de pendiente no aportaría gran información, por lo tanto los análisis de captación de recursos se realizaron utilizando los rangos de altura que proporciona el MDE.

#### **4.4. Interpretación de Zonas por Rango de Altura.**

Una vez generada la información de zonas por rangos de altura e hidrografía, se determinaron las zonas inundables utilizando información del mapa base de Cartografía Nacional, donde se estableció que la cota máxima de inundación en valor aproximado, era menor a 4 m.s.n.m.

La ubicación del sitio arqueológico El Ranchón MR206, se encuentra por encima de los 4 m.s.n.m., por lo que se puede suponer que la información de zonas de inundación es precisa, y se ha mantenido más o menos de esa forma desde esa antigua ocupación humana.

Las zonas por rangos de altura pueden permitir interpretar el comportamiento espacial en cuanto a captación de recursos y relaciones de trueque que poseían los grupos humanos en ese territorio.

Con la información de zonas de inundación e hidrografía proporcionada por Cartografía Nacional, la información bibliográfica aportada por Sanoja (1969), además de la información altimétrica, se pueden interpretar estas tres (3) zonas por rangos de altura.

A continuación se muestra la relación de captación de recursos en torno al sitio El Ranchón MR206, y las tres zonas de interpretación por rangos de altura. (Ver tabla 1).

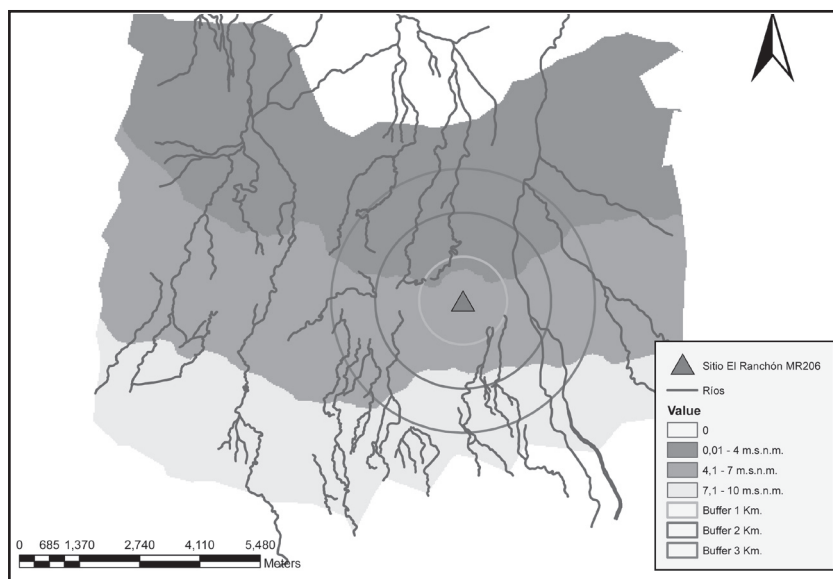
Tab. N° 1

Zona	Descripción de la zona	Rango de altura (m.s.n.m.)	Recursos disponibles	Relación económica con otros grupos humanos	Tipo de trueque
A	Selva muy húmeda sujeta a inundación en estación de lluvias. Zona pantanosa en estación seca.	0 - 4	Accesibilidad limitada al intercambio o trueque en la zona de transición.	Grupos navegantes provenientes del norte, costas del lago de Maracaibo y aldeas vecinas.	Entregaban: Productos agrícolas, carne de caza, pieles. Recibían: Pescado salado, conchas, sal, mantas, hamacas.
B	Selva húmeda libre de inundación en estación de lluvias. Zona con presencia de algunas lagunas. Tierras cultivables.	4 - 7	Agua, arcillas, aves, caracoles, hierbas, tortugas, váquiros, venados, lapas, monos, madera, leña. Cultivos de yuca, maíz.	Grupos navegantes provenientes del norte costas del lago de Maracaibo, grupos humanos asentados hacia el sur, cercanos al piedemonte andino y aldeas vecinas.	Los que se realizan en las zonas de transición tanto hacia el norte como hacia el sur. Se indican en la zona 1 y la zona 3.
C	Selva húmeda libre de inundación cercana al piedemonte andino. Zona de diversos cultivos de tubérculos y hortalizas.	7 - 10	Accesibilidad limitada al intercambio o trueque en la zona de transición.	Grupos humanos asentados más al sur, en zonas cercanas al piedemonte andino y aldeas vecinas.	Entregaban: Pescado salado, sal, conchas marinas. Recibían: Productos agrícolas y textiles.

#### 4.5. Zonas de Interpretación y ACR.

Las zonas descritas en la tabla 1 se circunscribieron a los radios de captación de recursos previamente establecidos, que eran de 1, 2 y 3 Km., respectivamente (fig. 4), con el objetivo de limitar estas zonas a los radios de captación de recursos en cuanto a distancia partiendo del sitio El Ranchón MR206. También se añadirá la capa de información correspondiente a hidrografía. El área fuera del último radio concéntrico, es decir, el de 3 Km. queda descartado para el análisis de captación de recursos, el cual se expondrá en el siguiente capítulo.

Fig. N° 4



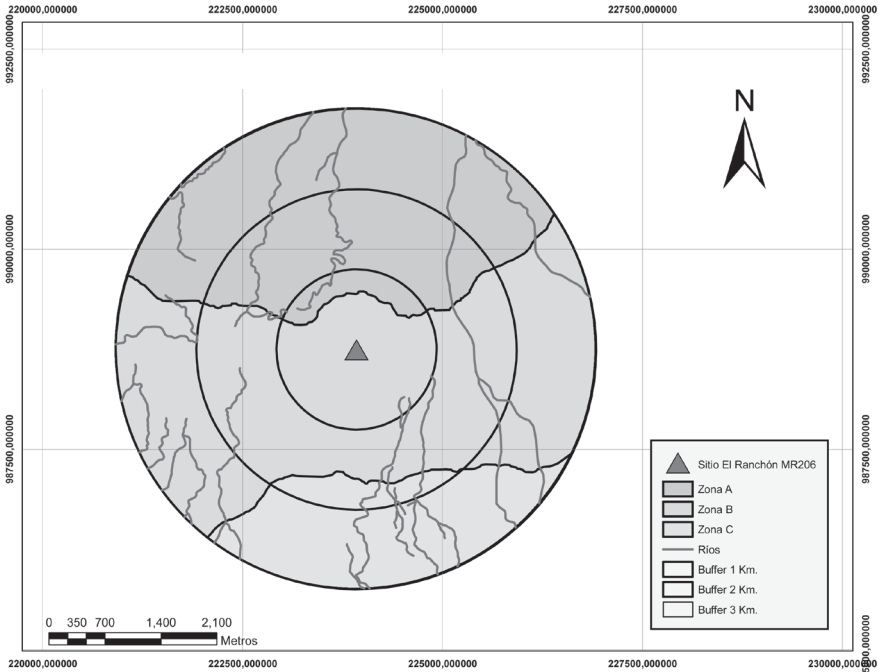
## 5. Análisis de Resultados

Se puede decir que existían tres zonas bien delimitadas, las cuales albergaban a distintos grupos humanos que interactuaban en las zonas de transición; así entonces, se tienen grupos humanos navegantes, provenientes del norte, costas del Lago de Maracaibo en la zona A; grupos humanos posiblemente navegantes sin llegar a realizar grandes recorridos, además de actividades agrícolas en la zona B, donde se encuentra ubicado el sitio arqueológico El Ranchón MR206; y finalmente, una zona C, de grupos humanos agrícolas asentados más al sur y ubicados a mayor altura por encima de los 7 m.s.n.m., en mayor correspondencia con las condiciones ambientales del piedemonte andino.

Ahora bien, para tener una mejor idea de las relaciones del sitio arqueológico El Ranchón MR206, con respecto a su entorno, se procedió a elaborar un mapa (fig. 5), a escala 1:25.000, conten-

tivo de las zonas antes mencionadas, circunscriptas a los radios fijos de captación de recursos previamente establecidos.

Fig. N° 5



Para esto, se utilizó el software AutoCad exportando la información generada en el SIG ArcGis, Buffers (ACR), hidrografía, y el MDE en rangos de altura.

Una vez obtenido el mapa de captación de recursos, se pueden presentar las siguientes consideraciones para analizar las zonas predictivas:

- a) La ubicación del sitio arqueológico El Ranchón MR206, pareciera obedecer a un lugar estratégico intermedio para las relaciones comerciales entre las comunidades provenientes del norte, costas del Lago

de Maracaibo, y el sitio El Ranchón MR206. Esta presunción radica en que este sitio arqueológico se encuentra muy cercano a la zona de transición con las zonas inundables, lo que hace entender la importancia de los productos provenientes de las aguas, pescado, conchas, entre otros, a pesar de que más al sur desarrollaban la agricultura y tenían intercambios comerciales con los grupos asentados a las zonas adyacentes al piedemonte andino, por lo que se puede teorizar que otros sitios arqueológicos del mismo grupo vinculados con los antepasados de los Barí de El Ranchón, pudieran existir en el límite de transición de las zonas 2 y 3.

b) De existir o no, otros sitios arqueológicos en el límite de transición entre las zonas 2 y 3, es claro observar que el área de captación de recursos más ideal para el sitio El Ranchón MR206, sea la de 2 Km., ya que ésta permite cubrir las tres zonas establecidas sin incursionar demasiado en la zona 1 y 3, conservando la territorialidad que posiblemente poseían tanto los grupos humanos del norte como del sur. Entonces, de esta manera, se puede aseverar que la zona 2 con radio de 2 km., pudo haber sido el territorio de los grupos humanos relacionados con el sitio El Ranchón MR206. Sin embargo, esta área puede disminuir considerablemente por barreras naturales como los ríos, que limitan esta zona en sentido este-oeste, dando mayor peso a la hipótesis de que el intercambio se realizaba en sentido vertical, es decir, norte-sur.

c) Si el intercambio económico con respecto a El Ranchón MR206, se realizaba de forma vertical norte-sur, y a su vez, el territorio de este grupo estuviese ubicado en la zona 2, donde según el punto anterior se realizaban actividades agrícolas, en una zona limitada por los ríos, en el cual se extraían, entre otras, rocas para la elaboración de herramientas, se puede argumentar entonces, que el crecimiento de este grupo humano estaría limitado espacialmente tanto vertical, por los grupos ubicados norte-sur, como en la dirección horizontal, por barreras naturales que serían los ríos, que a pesar de poder ser cruzados, romperían una continuidad de ocupación del espacio.

d) Para predecir nuevos sitios arqueológicos en base a el Análisis de Captación de Recursos (ACR), se debería considerar como el área más idónea la que cubre el radio de 1 km., en su parte no inundable, ya que en esta zona, según las consideraciones de los puntos anteriores,

se satisfacían las necesidades de los grupos humanos que estuvieron presentes en El Ranchón MR206, por lo que podemos suponer que existían más asentamientos humanos cercanos a éste, dentro de este radio.

e) Sin embargo, no se debe menospreciar el desplazamiento humano en dirección vertical norte-sur, dentro del radio de 2 Km., que pudo influir a la hora del establecimiento humano permanente, en los límites de transición ya mencionados, por motivos esencialmente de intercambio económico. En base a esto, hacia el sur, dentro del radio de 2 Km. en la zona de transición, se puede considerar estas superficies como candidatas para predecir nuevos asentamientos de grupos indígenas. Obviamente, las zonas circundantes al sitio arqueológico El Ranchón MR206, dentro del radio de 1 Km., tienen mayor preponderancia por estar más cerca del sitio mencionado.

Por todo lo mencionado en los puntos anteriores, se obtuvo una primera zona predictiva que considera el área no inundable del radio de 1 km., dentro de la zona B, con una superficie aproximada de 250 ha., y una zona predictiva, dentro del radio de 2 Km., en el límite de transición entre la zona B y C, de aproximadamente 20 ha. (fig. 6).

## **6. Conclusiones**

Si bien el uso de los SIG y el ACR permitieron la sectorización de zonas predictivas con alta probabilidad de albergar sitios arqueológicos, hay que ser cuidadosos al momento de evaluar el alcance obtenido, ya que, debido a la calidad y cantidad de la información utilizada, se estaría en una fase preliminar de la investigación.

Al integrar los SIG y el ACR, se determinó que esta combinación resulta un buen punto de partida para investigaciones más elaboradas y complejas de análisis espacial del territorio, dentro de la zona donde se encuentra ubicado el sitio arqueológico El Ranchón MR206.

Por ser esta investigación una fase inicial, queda por realizarse la prospección de campo que aunada a una recolección bibliográfica más detallada en cuanto a las características físico-naturales del área, tanto actuales como en el pasado, permitan alcanzar el segundo estadio en la aplicación del ACR, que no es más que la evaluación cuantitativa de los recursos contenidos dentro de esta zona de captación para el momento de su ocupación. Obviamente en esta evaluación será determinante el sistema de poblamiento que se está analizando, en este caso de comunidades asentadas con tradición agrícola, por lo que variables como el potencial agrológico del suelo y las clases litológicas son de suma importancia.

Como aporte de esta investigación, gracias a la aplicación de los SIG y el ACR se logró elaborar el primer mapa para la prospección arqueológica en el edo. Mérida y en Venezuela, donde se indican zonas, que pudieran albergar nuevos contextos arqueológicos, reduciéndose de esta manera las superficies de búsqueda.

En posteriores investigaciones, el mapa de zonas predictivas, permitirá realizar prospecciones en las zonas indicadas, las cuales obedecen a los criterios del análisis de captación de recursos (ACR).

Es importante señalar que la investigación realizada es pionera en Venezuela, por lo que hay que resaltar que queda evidenciado, tanto en el sitio arqueológico El Ranchón MR206, como en el sitio paleontológico Llano del Anís MR143, que la integración de los SIG, la teledetección y los modelos predictivos, son una excelente combinación para el manejo en forma precisa y en mucho menor tiempo de bases de datos de gran tamaño, permitiendo describir y analizar los elementos en el espacio, y su evolución en el tiempo.

## Bibliografía

- ALDANA, Beatriz. 2003 “Motilones, una Cultura Olvidada”. En: *Revista Agenda Cultural*, No. 146. Universidad de Antioquia, Colombia.
- GARCÍA, L. 2005 *Introducción al Reconocimiento y Análisis Arqueológico del Territorio*. Editorial Ariel S.A. Barcelona, España.
- GORDONES, Gladys y Meneses, Lino. 2003. “Chibchas, arawakos y timotes: poblamiento prehispánico de la Cordillera Andina de Mérida (Venezuela)”. En: *Revista de Arqueología del Área Intermedia*, N° 5, Instituto Colombiano de Antropología e Historia & Sociedad Colombiana de Arqueología, Bogotá, Colombia.
- GORDONES, Gladys y Meneses, Lino. 2005. *Arqueología de la Cordillera Andina de Mérida. Timote, Chibcha y Arawako*. Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico. Ediciones DÁBANATÁ, Mérida.
- GRAU, Ignacio. 2006 *La Aplicación de los SIG en la Arqueología del Paisaje*. Publicaciones Universidad de Alicante, Campus de San Vicente, España.
- MENESES, Lino. 2007. “Arqueología y Etnohistoria de la Cuenca del Lago de Maracaibo”. En: Lino Meneses Pacheco, Gladys Gordones Rojas y Jacqueline Clarac (Editores): *Lecturas antropológicas de Venezuela*. Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, ediciones Dábantà, Mérida.
- MENESES, Lino y Gordones, Gladys. 2005 “Planteamientos Arqueológicos para la Comprensión de la Historia Aborigen de la Cuenca del Lago de Maracaibo”. En: *Boletín Antropológico*, No. 65, Universidad de Los Andes – Museo Arqueológico, Mérida. pp. 295 – 323.
- SANOJA, Mario. 1969. *La Fase Zancudo. Investigaciones Arqueológicas en el Lago de Maracaibo*. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales. Caracas – Venezuela.

## Recensión

Catherine Alès. *Yanomami l'ire et le désir* (Yanomami la ira y el deseo). Editions Karthala, 2006, París, pp.323.

CLARAC, JACQUELINE

*Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes. Mérida-Venezuela*

e-mail: *jcmartinica@gmail.com*

Este libro de trescientas veintitrés páginas, dedicado al padre de la autora, comprende dos partes: guerra, retórica y concordia, sangre y esperma, divididas en diez capítulos cuyos títulos traducidos al español son:

1. Guerra y conflictos en una sociedad amazónica.
2. Co-residencia y fisión Yanomami.
3. Entre gritos y susurros, representaciones de la voz.
4. ¿Etnología o -discursos pantallas-? Fragmentos de discursos amorosos
5. Retórica y política.
6. La cólera como marcador de amor. Ética de la convivencia.
7. Por qué tienen hijas los yanomami? Asesinato, procreación y construcción de la asimetría entre los sexos.
8. Historia de una generación no espontánea. Multipaternidad y teoría yanomami de las sustancias.
9. El águila y el perro silvestre. La distinción del sexo en los ritos y el parentesco Yanomami.
10. Venganza, espontaneidad y reproducción.

Esta sociedad, de la cual el antropólogo norteamericano Chagnon muy especialmente pero otros también aseguraron que se puede

definir sobre todo por su carácter agresivo y guerrero, Alès, al explorar entre ellos los temas del conflicto y de la guerra sin olvidarse de los temas de las sustancias y de la reproducción, nos propone una visión de los yanomami a través de “una antropología social y simbólica”, sobre todo a través del significado de sus numerosos discursos, muy especialmente los reiterativos, que le permiten descifrar los términos del orden y del desorden social, con sus profundas ramificaciones con el desorden amoroso y con las prácticas “guerreras” y las diversas formas éticas de la convivencia alrededor de las cuales se organizan las relaciones sociopolíticas de este grupo. Es particularmente interesante como la autora logra reproducir las relaciones entre la producción de las sustancias vitales (esperma, sangre) y los tipos de homicidio y de canibalismo (cenizas del pariente muerto) para comprender la relación existente entre la necesidad de destruir para compensar la muerte de un pariente o de un afín así como la necesidad de destruir para dar vida.

Es, sin duda, lo mejor que ha escrito hasta el presente Catherine Alès. Con esta obra muestra que ella no es sólo lingüista sino una etnóloga integral; al mismo tiempo, sus análisis son básicamente lingüísticos, yo diría en el sentido lacaniano. Muestra cómo para entender al yanomami, sus complicadas formas de conducta sexual, social o política, su sociedad, su cultura, es necesario analizar sus constantes discursos, muy particularmente los reiterativos, los cuales se estructuran –dice ella- como una composición musical, yo diría una composición musical bachiana.

Esta es mi forma de comprender esta obra, tal vez no le guste a Catherine; pero frente a una obra tan compleja cada quien –me imagino- puede asimilar e interesarse por lo que le aparece más afín a su propia etnología.

Si trabajáramos más en etnografía la sociedad criolla de Venezuela, notaríamos el parecido entre rasgos culturales indígenas y rasgos culturales criollos; en el libro de Alès encontré dicho pa-

recido especialmente en relación con lo que ella llama “L´humour insistant” (El Humor insistente) y los “Discours-Ecrans” (Discursos-Pantallas) con la “mamadera de gallo” criolla.