

E-ISSN: 25423304

E- DEPÓSITO LEGAL: PPI201403ME788

BOLETÍN ANTROPOLÓGICO

MUSEO ARQUEOLÓGICO / CENTRO DE INVESTIGACIONES



Universidad de Los Andes

Mérida - Venezuela

Año 43. Enero - Junio 2025. N° 109

Portada:
La negra Catalina,
Sector Quibayo
M.N.C.M.L, Yaracuy

Foto:
Cesar Escalona, 2013



Editora Honoraria

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

Comité Editorial

Dr. Lino Meneses Pacheco. Universidad de Los Andes, Venezuela

Dr. Stephen Beckerman. Pennsylvania State University, Estados Unidos

Dr. Pedro Paulo A. Funari. Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Dr. José Oliver. Institute of Archaeology, UCL, Inglaterra

Dr. Carlos García Sívoli. Universidad de Los Andes, Venezuela

Dr. Alexander Mansutti. Universidad Nacional de Educación, Ecuador

MSc. Mayelis Inés Moreno Castillo. Universidad de Los Andes, Venezuela.

Consejo Asesor

Dra. Yara Altez, Universidad Central de Venezuela, Venezuela

Dr. Miguel A. Rodríguez Lorenzo. Universidad de Los Andes, Venezuela

Dra. Catherine Alès. Centre National de la Recherche Scientifique, París, Francia.

Dr. Esteban Emilio Mosonyi. Universidad Central de Venezuela, Venezuela

Dr. Andrea Cucina. Universidad Autónoma de Yucatán, México.

Dr. José Vicente Rodríguez Cuenca. Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Dra. Assumpció Malgosa. Universitat Autònoma de Barcelona, España

Dra. Iraida Vargas Arenas. Universidad Central de Venezuela, Venezuela.

Dr. Alfredo Coppa. Sapienza-Università di Roma, Italia.

Dra. Gladys Gordones Rojas. Universidad de Los Andes, Venezuela.

Dr. Jhonny Alarcón. Universidad del Zulia, Venezuela

Dr. Luis Molina. Universidad Central de Venezuela, Venezuela.

Dra. Nalúa Silva. Universidad Experimental de Guayana, Venezuela

Consejo de Arbitraje

Dr. Pedro Castro Martínez. Universitat Autònoma de Barcelona, España.

Dr. Wilhem Londoño. Universidad de Magdalena, Colombia.

Dr. Esteban Emilio Mosonyi. Universidad Central de Venezuela, Venezuela.

Dr. Alexis Carabalí Angola. Universidad de La Guajira, Colombia.

Dra. Fabiola Bautista. Universidad Bolivariana de Venezuela, Venezuela.

Dr. Irama Sodja. Universidad de Los Andes, Venezuela.

Dra. Morelva Leal. Universidad del Zulia, Venezuela.

Dr. Vladimir Aguilar. Universidad de Los Andes, Venezuela.

Dr. Pedro García. Universidad Central de Venezuela, Venezuela.

Dr. Jorge Magaña. Universidad Autónoma de Chiapas, México.

Dra. Trinidad Escoriza Mateu. Universidad de Almería, España

Entes financieros

Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes de la Universidad de Los Andes (CDCHTA).

Indización

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

Traducción de resúmenes al inglés

Alastair Beattie

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

Dirección de la Revista

Museo Arqueológico-ULA. Edif. del Rectorado, Avda. 3, Mérida-Venezuela.

Telefax: 0058-274-2402344. email: museogrg@ula.ve -boletinantropologico.ula@gmail.com

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:

Depósito Legal Electrónico: ppi201403ME788

ISSN Electrónico: 2542-3304

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

Versión Electrónica

www.saber.ula.ve/boletin_antropologico

Boletín Antropológico

**Museo Arqueológico
Centro de Investigaciones**

**Universidad de Los Andes
Mérida - Venezuela
Año 43. Enero - Junio 2025. N° 109**

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

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

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

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

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

Índice

- Presentación - Estudios Antropológicos de la Muerte y el Morir en Venezuela.....8-24
BISBAL, GUILLERMO / URBINA, IVEL
- ¿El amor es sangre? Del asesinato por honor al femicidio e inducción al suicidio en Venezuela..... 26-54
ZAMBRANO, AIMEE
- Protocolos y tramas sutiles en la comensalidad del aalapaja. Segundo velorio wayuu.....55-80
GARCÍA, NELLY / VALBUENA, CARLOS / PAZ, CARMEN
- El lugar de los muertos en la religión de María Lionza en Venezuela ...82-109
ESCALONA, CÉSAR
- Continuidad y cambio: El surgimiento del Estado teotihuacano y su influencia en las prácticas funerarias 111-139
AGUAYO, SEBASTIÁN / MERAZ, ALEJANDRO
- Las prácticas funerarias como expresiones de la vida comunitarias en la fase Boulevard (145-1030 e.c.) en la depresión de Quíbor, Venezuela..... 141-172
URBINA, IVEL
- Reubicación de los lugares de los muertos en la Venezuela de finales del siglo XVIII: el proceso de construcción de cementerios extramuros..... 174-208
BISBAL, GUILLERMO
- Cruel e inhumana: la muerte social de los enfermos de lepra en la Caracas colonial 1747-1812..... 209-252
SÁNCHEZ, ROBERTO
- Cerveza Bendita: materialidades y significaciones contextuales en el culto al muerto milagroso Domingo Antonio Sánchez, Venezuela253-281
NAVARRETE, RODRIGO (†)
- Influencia genética árabe en morfología radicular dental: Mucuchíes colonial (XVII-XIX), Venezuelala283-297
PINEDA, STEPHANY / MONTES, ELENA / ARAQUE, FRANLET / INFANTE, JOHELSEY / GARCÍA-SÍVOLI, CARLOS
- Recensión. La invención de la muerte: Ensayo sobre el deceso humano y los orígenes de la religión299-304
GARCÍA NOLASCO, MARÍA

Summary

- Presentation - Anthropological Studies of Death and Dying in Venezuela.....8-24
BISBAL, GUILLERMO / URBINA, IVEL
- Is love blood? From honour killing to femicide and suicide inducement in Venezuela..... 26-54
ZAMBRANO, AIMEE
- Protocols and subtle patterns in aalapaja commensality. Second Wayuu vigil.....55-80
GARCÍA, NELLY / VALBUENA, CARLOS / PAZ, CARMEN
- The place of the dead in the religion of María Lionza in Venezuela...82-109
ESCALONA, CÉSAR.
- Continuity and change: The emergence of the Teotihuacan State and its influence on funerary practices.....111-139
AGUAYO, SEBASTIÁN / MERAZ, ALEJANDRO
- Funerary practices as expressions of community life in the Boulevard phase (145-1030 c.e.) in the Quíbor depression, Venezuela.....141-172
URBINA, IVEL
- Relocation of the places of the dead in late 18th century Venezuela: the process of construction of extramural cemeteries.....174-208
BISBAL, GUILLERMO
- Cruel and inhumane: the social death of leprosy patients in colonial Caracas 1747-1812.....209-252
SÁNCHEZ, ROBERTO
- Holy Beer: Materiality and contextual meanings in the cult of the miraculous dead Domingo Antonio Sánchez, Venezuela253-281
NAVARRETE, RODRIGO (†)
- Arabic genetic influence on dental root morphology: Colonial Mucuchíes (XVII-XIX), Venezuela283-297
PINEDA, STEPHANY / MONTES, ELENA / ARAQUE, FRANLET / INFANTE, JOHELSSY / GARCÍA-SÍVOLI, CARLOS
- Review. The Invention of Death: An Essay on Human Death and the Origins of Religion299-304
GARCÍA NOLASCO, MARÍA

PRESENTACIÓN ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS DE LA MUERTE Y EL MORIR EN VENEZUELA*

BISBAL, GUILLERMO 

POSGRADO EN HUMANIDADES DIGITALES, LINNAEUS UNIVERSITY, SUECIA

CORREO ELECTRÓNICO: bisbalguillermo29@gmail.com

URBINA MEDINA, IVEL 

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA, POSTGRADO EN
ANTROPOLOGÍA FÍSICA, MÉXICO

CORREO ELECTRÓNICO: ivel35amas@hotmail.com

Desde sus orígenes, la antropología como disciplina se ha interesado por el ciclo de vida. La muerte en particular ha despertado más interrogantes: ¿Cómo la finitud de la vida es aceptada? ¿Cómo se lidia con la pérdida del otro significativo? ¿Cómo es morir correcta o incorrectamente? ¿Qué nos dice la muerte de un individuo sobre cómo vivió? Así pues, para la antropología, la muerte es entendida como un fenómeno corporal y biológico, explicado social y simbólicamente a través de una cultura en particular.

Portanto, entendemos que los acercamientos antropológicos al morir son parte de lo que Johannes Fabian (1972, p. 549) llamó “antropología de la muerte”, es decir, la subdisciplina dedicada al estudio de cómo los Otros actúan frente a la muerte y el morir. La antropología de la muerte no solo se enfoca en el estudio del aspecto cosmogónico del fin de la vida en términos fenomenológicos, sino también en los aspectos organizativos, políticos, económicos e históricos de la apropiación/afrentamiento/superación de la pérdida de algún miembro del grupo social (Goody, 1974, p. 448). De este modo, más que en el proceso biológico del fallecimiento, las investigaciones antropológicas sobre la muerte y el morir se enfocan en la forma en que las culturas explican, lidian y superan

la muerte del otro significativo a través de diferentes mecanismos culturales míticos y rituales.

Este enfoque de estudio ha estado presente desde los inicios de la institucionalización científica de la antropología. Se puede decir que las diferentes escuelas de pensamiento antropológico se han interesado por los estudios de la muerte y el morir. Los evolucionistas culturales, como Edward Tylor y James Frazer, trataron de explicar el origen de las religiones analizando las respuestas colectivas a la muerte y con esto determinar qué tan primitiva/simple o compleja/civilizada era una sociedad en particular (Fabian, 1972, p. 546). Los acercamientos más contemporáneos a la antropología de la muerte, les deben a estos autores evolucionistas la recopilación etnográfica de un gran cúmulo de datos referentes a las creencias y acciones rituales del acontecer de la muerte (Palgi y Abramovitch, 1984, p. 386).

Además del evolucionismo cultural, los estudios sociológicos de Robert Hertz marcaron un antes y después en los estudios socioculturales sobre la muerte. Pupilo de Durkheim, Hertz publicó en 1907 un análisis social de la muerte y los enterramientos dobles en sociedades remotas de Indonesia. El ensayo, recopilado en el libro *La Muerte y la mano derecha* (1990), es uno de los más citados en la actualidad. Hertz es a quien se le reconoce la teoría de la muerte no sólo como un evento puntual en el tiempo, sino como un proceso que se inicia con el fallecimiento y termina con la evacuación o eliminación del cadáver de la vida social (Douglas, 2000).

A pesar de que los dos grandes nombres del funcionalismo, Bronislaw Malinowski y Alfred Radcliffe-Brown, no tienen ningún texto dedicado exclusivamente al estudio de la muerte y el morir, estos autores estudiaron algunos casos de rituales mortuorios y su función social. Tanto Malinowski como Radcliffe-Brown estaban de acuerdo con la idea que la muerte acontecida dentro de una sociedad genera una pérdida social, lo que produce una crisis social que debe ser solventada mediante rituales. Para

Malinowski, toda cultura institucionaliza la muerte. Así, la muerte se convierte en una necesidad básica que debe ser satisfecha por la sociedad. Esta institución de la muerte se rige por un conjunto de normas que deben ser acatadas por los miembros de la sociedad para asegurar la normalidad después del acontecimiento (Fabian, 1972, p. 548).

Por otra parte, en *The Andaman Islanders* (1922) Radcliffe-Brown propone que el acontecimiento de la muerte es una destrucción parcial de la cohesión social de una cultura. Esta ruptura debe ser restituida ritualmente. Para el autor, la sucesión de poder del jefe o gobernante fallecido es un ejemplo ilustrativo de esto. El jefe debe ser reemplazado con el sucesor mediante rituales. Este proceso de reemplazo se puede extrapolar a la muerte de cualquier persona, ya que todo difunto deja un vacío de status o roles que debe ser reemplazado con algo o con alguien (Palgi y Abramovitch, 1984, p. 390).

El término “rito de paso”, acuñado por Arnold Van Gennep (2008) en 1909, ha sido ampliamente utilizado para explicar cómo una sociedad afronta la muerte. Este tipo de ritos son definidos como el conjunto de ceremonias rituales que acompañan a los individuos en los momentos de cambio a lo largo del ciclo de vida, incluyendo los nacimientos, los inicios a la adultez, los matrimonios, la paternidad y la muerte. Todo rito de paso tiene tres fases: separación, margen (o limen) y agregación. La primera fase consiste en el abandono del estado anterior; la segunda fase es la transición entre un estado y otro (no pertenece ni uno ni al otro, está en un estado ambiguo); y la tercera fase es la integración al nuevo estado (Gennep, 2008, p. 25).

Un ejemplo de los ritos de paso relativos a la muerte son los enterramientos dobles de Indonesia estudiados por Robert Hertz. En este caso particular, la etapa de separación es el primer enterramiento, la etapa liminal es el proceso de descomposición del cadáver en el cual para la sociedad el individuo está en un estado ambiguo, ni vivo ni muerto, que culmina con la separación:

es el segundo enterramiento de los huesos en lugares sagrados donde la persona fallecida pasará eternamente fuera de la vida social de los vivos (Hertz, 1990). La idea de rito de paso refuerza la teoría de que la muerte en sociedad es un proceso y no solo un evento puntual.

Más allá de los precursores, desde los años 80 se ha visto una expansión del objeto/sujeto de estudio de la antropología de la muerte. Así, nuevas contribuciones asocian ritos mortuorios con estudios sobre la violencia, la salud, las emociones, las identidades de género y las desigualdades (Engelke, 2019; Robben, 2018). En este sentido, reconocemos que la muerte es un ámbito transversal en la vida social, por lo que las perspectivas para abordar este fenómeno desde la antropología son diversas.

En Latinoamérica el interés por estudiar la muerte y el morir desde la perspectiva antropológica es más reciente. En los últimos 20 años, se han realizado encuentros sobre el tema en diferentes instituciones universitarias, siendo los más relevantes los coloquios y seminarios de Antropología de la Muerte del INAH en México. Asimismo, se han publicado compendios y dossiers (Flores Martos y Abad González, 2007; Martínez González, 2022), además de revistas académicas interdisciplinarias especializadas en el tema, tales como *Vita Brevis* y *Revista M*, creadas en 2012 y 2016, respectivamente.

Este dossier busca visibilizar los diferentes aportes sobre el estudio de la muerte y el morir que se han llevado a cabo en Venezuela desde hace muchos años y en la actualidad, así como, contribuir al debate e interés académico sobre el tema. En la academia antropológica venezolana ha habido trabajos enmarcados directa o indirectamente con lo que consideramos como antropología de la muerte. Algunas de estas investigaciones se centran en sociedades pretéritas, y otras lidian con fenómenos contemporáneos.

Dentro de los trabajos antropológicos sobre la muerte en sociedades pasadas, reconocemos los últimos trabajos de

Alberta Zucchi sobre arqueología de los tiempos coloniales y republicanos orientados a reconstruir patrones de enterramiento en el Noroccidente de Venezuela (Zucchi, 2000, 2010). Asimismo, los trabajos de Luis Molina realizados en el cementerio adjunto de la Catedral de Caracas (Molina, 2000) y en los cementerios prehispánicos en el valle de Quíbor junto a María Ismenia Toledo (Molina y Toledo, 1986; Toledo, 1995; Toledo y Molina, 1987), al igual que los trabajos realizados por Ivel Urbina Medina en el cementerio Boulevard de Quíbor (Urbina Medina, 2019, 2021). En mayor o menor medida estos estudios han tomado en cuenta los cuerpos esqueléticos y sus respectivos contextos como fuentes primarias que pueden brindar información sobre el estilo de vida del individuo, la razón de su muerte, prácticas funerarias asociadas al cuerpo, rasgos fenotípicos, edad y sexo del individuo.

Por su parte, los trabajos que se han llevado a cabo desde la antropología física han sido principalmente en contextos arqueológicos funerarios. Entre las investigaciones que dan explicaciones culturales a fenómenos biológicos, podemos nombrar dos tesis de maestría que vinculan el análisis de los cuerpos esqueléticos junto a las cualidades de los contextos funerarios en el estado Lara para dar cuenta de la organización social y los modos de vida de los grupos (Gil, 2002; Urbina Medina, 2024). De la misma forma, los trabajos de Chávez (2004) analizan las series esqueléticas provenientes del sitio Las Matas en el estado Aragua.

Alejándose de los restos materiales y acercándose a los registros documentales, algunas investigaciones se han centrado en estudiar las ideas y prácticas culturales alrededor de la muerte y el morir en la Venezuela colonial y republicana. Con especial atención a las ideas cristianas sobre la muerte en la época colonial tenemos las investigaciones de Guillermo Bisbal (2018, 2019, 2024) y Hernando Villamizar (2017), y el proceso de secularización de las respuestas a la muerte en el periodo republicano temprano están los trabajos de Marja Núñez (2004) y Daylis Yépez (2022).

En correspondencia, los trabajos llevados a cabo por Rogelio Altez y Diana Osuna sobre lo que denominan “muertes masivas”, dan cuenta de contextos más contemporáneos. Sus estudios se enfocan en calcular la mortalidad y causas de muerte en situaciones desastrosas a lo largo de la historia venezolana (Altez, 2023; Altez y Osuna 2018, 2025; Osuna, 2021).

Estos estudios antropológicos del pasado han empleado los vestigios que han sobrevivido hasta el presente para estudiar acontecimientos repetitivos y cotidianos de la vida social referentes a la muerte y el morir de culturas pretéritas. En particular, las fuentes históricas interrogadas y contextualizadas como informantes han sido testamentos, registros de defunción, monumentos u objetos conmemorativos, y tratados religiosos.

Los estudios contemporáneos sobre la muerte en Venezuela tienden a concentrarse en sociedades indígenas. Entre estas, tenemos recuentos etnográficos sobre los ritos mortuorios y enterramientos dobles en el pueblo Wayuu, realizados por los investigadores adscritos al programa de Maestría en Antropología de la Universidad del Zulia (LUZ) (García Gavidia, Flores Días, Valbuena Chirinos, 2017; Paz Reverol, 2018). De igual forma, las menciones sobre mitos y rituales relativos a la muerte y a la vida después de la muerte en los cinco tomos de Los Aborígenes de Venezuela representan un aporte invaluable a las aproximaciones etnográficas de la muerte en sociedades indígenas (Coppens y Escalante, 1980a, 1980b, 1980c, 1980d; Perera y Rivas, 2017).

Por su parte, José Enrique Finol y Francisco Franco Graterol son grandes exponentes de la antropología de la muerte en Venezuela, por su extensa producción etnográfica en sociedades indígenas y criollas. Franco Graterol se enfoca en los estudios sobre los muertos milagrosos junto a sus rituales y construcciones asociadas (Franco Graterol, 1999, 2000, 2001). Por el contrario, Finol se ha centrado en la semiótica del rito en varios contextos culturales (Finol, 1999; Finol y Fernández, 1995; Finol y Finol, 2009; Finol y Montilla, 2004). Estos acercamientos estudian

la muerte y el morir en culturas del presente, se enfocan en el cadáver, sin simplificarlo como un mero objeto, sino definiéndolo como un agente social que reúne a los sobrevivientes alrededor de estos.

Expuesto la diversidad de los estudios antropológicos de la muerte y el morir que se han hecho fuera y dentro de Venezuela en los últimos cien años, se pasará a exponer en este dossier nuevas investigaciones fruto de trabajos y experiencias venezolanas (y una extranjera), incluyendo perspectivas y estudios de grupos sociales tanto contemporáneos como pretéritos.

Este dossier busca destacar las particularidades de la antropología en Venezuela, centrándonos en los estudios relacionados con la muerte y el morir. A su vez, la antropología de la muerte abarca un campo de estudio vasto que permite explorar diversos temas, enfoques, épocas y contextos. Como veremos, dichas cualidades quedaron plasmadas a lo largo de este volumen.

Ciertamente, las investigaciones en antropología en Venezuela han pasado por una fuerte recesión en los últimos años debido a diversas razones políticas, económicas y subjetivas. Por lo tanto, reconocemos que hay mucho material, datos y reflexiones que aún se mantienen inéditas esperando el momento para ser divulgadas en las comunidades académicas y al público general. Por esto, este compendio contribuye a la dinamización de la producción científica social y antropológica del país.

La antropología en Venezuela deviene de la tradición impulsada por Boas y su legado, sobre una ciencia social integral que englobe todas las disciplinas (Amodio, 1998). La antropología social, como la encargada de estudiar la otredad del presente; la arqueología que hace lo propio en las culturas pretéritas; la lingüística enfocada en el lenguaje y la diversidad de las lenguas; y la antropología biológica dedicada al estudio del cuerpo y su variabilidad biológica en los diversos contextos biosocioculturales. Esta visión se ha mantenido prácticamente inalterada en nuestra formación en la Escuela de Antropología

de la Universidad Central de Venezuela (UCV), con un plan de estudios de más de 50 años de antigüedad, con sus aciertos y desaciertos, flexibilidad y rigidez, beneficios y perjuicios.

Consideramos que la antropología social es el tronco epistemológico que estructura a todas las antropologías. Si bien su raíz deviene de procesos históricos por el interés de Europa occidental de conocer la alteridad de otras regiones, paulatinamente se ha volcado a reconocer a la propia sociedad occidental como sujeto de análisis e interpretación (Clifford, 1999). Este cambio de paradigma no responde solamente a un interés científico por la complejización producto de la colonización y la Globalización sino a necesidades políticas de contribuir a entender y resolver problemáticas contemporáneas que nos afectan directamente, pero también, en solidaridad con otros pueblos, grupos o comunidades (Clifford, 1999; Lins Ribeiro y Escobar, 2009).

Para muestra de ello, tenemos una contribución que plantea una problemática muy actual: la violencia basada en el género. En las sociedades occidentalizadas, las cuales tienen como característica el androcentrismo, se han reproducido ideas y valores que discriminan y violentan a aquellos individuos caracterizados como femeninos, con consecuencias particularmente negativas para las personas racializadas y/o segregadas por otras identidades (clase, etnicidad, edad...) (Viveros Vigoya, 2023).

La discriminación por razones de género se expresa materialmente de distintas maneras y para las mujeres la consecuencia más violenta es el asesinato por el hecho de ser mujer, es decir, el femicidio. El artículo de Aimee Zambrano, con amplia trayectoria recopilando y reconociendo los femicidios a mujeres venezolanas por medio del “monitor de femicidios” de Utopix, presenta sus interpretaciones de los resultados de este trabajo. La autora analiza este fenómeno desde sus particularidades históricas y culturales, empleando fuentes abiertas para la recolección de los datos, debido a que en Venezuela no hay cifras oficiales de acceso público. Este análisis evidencia, desde una perspectiva

interseccional, la gravedad de los femicidios en el país y los cambios en este fenómeno en los últimos años.

La antropología social también hace presencia en este volumen en su vertiente más clásica, en el estudio de sociedades indígenas. El trabajo de Nelly García Gavidia, Carlos Valbuena Chirinos y Carmen Laura Paz Reverol, una muestra de su gran cantidad de experiencia acumulada, presentan sus análisis e interpretaciones sobre el aalapaja, conocido como el “segundo velorio” del pueblo wayuu. Este pueblo, perteneciente a la matriz cultural Arawak, vive en la región de la Península de La Guajira que comparte administración entre el Estado venezolano y el colombiano. A partir de la intersección entre la muerte, la alimentación y la religiosidad, nos muestran la complejidad de la muerte, sus prácticas y sus fundamentos comunitarios. Así, evidencian cómo la muerte se significa y se expresa a través de una práctica ancestral que refuerza relaciones de reciprocidad y común-unidad, y a su vez, cómo la comida en el ritual funerario se convierte en un medio de interacción social y cultural fundamental.

Por otro lado, el artículo de César Escalona, quien ha dedicado gran parte de su vida al estudio y el registro audiovisual del culto a la Diosa María Lionza y otras tradiciones venezolanas, nos expone los significados y prácticas en torno a los muertos milagrosos dentro de dicha religión. Este trabajo muestra cómo un segmento de la población venezolana, a pesar de estar en una sociedad fundamentalmente católica, se apropia de la muerte de los seres queridos o personajes históricos y los resignifica para nutrir contextos sociales y espirituales. A partir de la recolección de datos en campo, el autor logra reseñar conceptos neurales en estos rituales; demostrar la cualidad sincrética, adaptativa y popular del culto a María Lionza, así como la importancia de los muertos como medio para la reproducción de saberes y memorias locales y nacionales.

La antropología física también hace presencia en este

dossier, particularmente desde la bioarqueología. La relación de ésta con la arqueología brinda información valiosa para el estudio de sociedades pretéritas y la comprensión de cómo significaban la muerte. Para muestra de esto tenemos el artículo de Sebastián Aguayo Echeverría y Alejandro Meraz Moreno, quienes hacen un análisis cuantitativo comparativo de los contextos funerarios de grupos preestatales, estatales teotihuacanos urbanos y rurales dentro de la Cuenca de México. En este trabajo exploran cómo el control político-económico centralizado impacta de manera diferenciada y flexible en las prácticas religiosas en torno a los modos de enterrar a los muertos. Evidencian una mayor homogeneidad en las prácticas funerarias en las localidades de la urbe y mayor variedad en las localidades rurales. Así, muestran que la imposición de significados sobre la muerte es fundamental para la consolidación de este Estado, pero se observa resistencia por parte de las comunidades, a la vez, que el poder estatal no era completamente efectivo.

Por otro lado, el artículo de Ivel Urbina Medina emplea dos casos de estudio: enterramientos múltiples de dos sitios arqueológicos pertenecientes a la fase Boulevard en el noroccidente de Venezuela. A través de estos casos analiza las prácticas funerarias y lleva a cabo interpretaciones sobre la cosmopolítica del grupo y su relación con la muerte. Para esto, la autora integra la perspectiva biocultural, mostrando cómo el empleo de los datos osteológicos y arqueológicos producen información valiosa para entender los modos de vida de estos grupos. Así, evidencia la complejidad de las prácticas funerarias en la fase Boulevard lo que da cuenta de la importancia espiritual de la muerte para estos grupos.

Desde la antropología del pasado, tenemos el trabajo presentado por Guillermo Bisbal. El autor hace una interpretación sobre las contradicciones entre cómo la Corona Española concebía la forma y el lugar donde enterrar a los muertos en el siglo XVIII y XIX, con las realidades cotidianas en la capital de la Provincia

de Venezuela y en los puertos de La Guaira y de Puerto Cabello. Para esto emplea los relatos de la visita del obispo Mariano Martí junto a documentos administrativos de las localidades. Bisbal nos muestra, por un lado, las discrepancias espaciales y temporales de la hegemonía española sobre las colonias americanas y, por el otro, nos presenta aspectos de la cotidianidad y de las relaciones políticas en torno a la muerte en el periodo colonial.

También usando la antropología histórica tenemos el trabajo de Roberto Sánchez, quien obtuvo el 2do lugar del Premio Nacional de Historia Rafael María Baralt 2024 con el libro titulado: *El Real Hospital de San Lázaro de Caracas. Medicina, vida cotidiana y control social de los enfermos de lepra en la Caracas colonial (1747-1812)* (2025). Para este dossier, presenta un análisis de las experiencias de los leprosos en la Provincia de Venezuela en el siglo XVIII y XIX dentro del Hospital San Lázaro de la ciudad de Caracas. Con una robusta recopilación de datos, recrea la vida cotidiana de los leprosos según los estamentos de la sociedad colonial dentro y fuera de la institución hospitalaria. Emplea la categoría de “muerte social” y “biopolítica” para entender los significados de la lepra en la sociedad colonial, las normativas para su control social y cómo los enfermos eran separados socialmente del resto de la sociedad.

Finalmente, tenemos el agrado de incluir un trabajo inédito de Rodrigo Navarrete, antropólogo venezolano fallecido en el 2023. En este artículo, el autor hace un análisis de la materialidad relacionada con el culto al muerto milagroso Domingo Antonio Sánchez. Para este fin, Navarrete usa la arqueología para estudiar fenómenos sociales tanto pretéritos como contemporáneos, dando cuenta no solo de la versatilidad del autor, sino siendo un claro ejemplo de la holisticidad de la antropología venezolana. Navarrete expone cómo la comunidad de transportistas venezolanos se apropia y resignifica la muerte de este personaje como medio de protección y, además, lo emplea como medio para analizar las coyunturas políticas y económicas del país.

Reconocemos que este dossier comprende sólo algunos segmentos de la diversidad de autores/as y fenómenos que se han estudiado sobre la muerte y el morir en Venezuela. Por ejemplo, en la Escuela de Antropología de la UCV del grupo de extensión estudiantil Kupai, han surgido trabajos muy interesantes específicamente con relación a la muerte, que en el futuro pueden producir nuevas publicaciones sobre el tema.

Finalmente, esperamos con este volumen aportar nuestro grano de arena a la antropología venezolana. Asimismo, nuestra meta sigue siendo abrir espacios de discusión y divulgación sobre los estudios de la muerte y el morir en el país, abarcando una mayor cantidad de tópicos y problemáticas. ¡Nos volveremos a encontrar!

BIBLIOGRAFÍA

- Altez, Rogelio, y Osuna, Diana (2018). Vivir entre muertes masivas: Sociedad y vulnerabilidad en Venezuela, 1999-2012. En Rogelio, Altez e Isabel, Campos Goenaga (Eds.), *Antropología, Historia y Vulnerabilidad. Miradas diversas desde América Latina* (pp. 193-228). Michoacán, México: El Colegio de Michoacán.
- Altez, Rogelio (2023). Muchos cadáveres, pocas soluciones. Muertes masivas y cementerios en Caracas: 1764-1856. *Historia Regional*, (50), 1-18.
- Altez, Rogelio, y Osuna, Diana (2025). Atrapados en la calamidad. Coyunturas desastrosas, muertes masivas e impacto demográfico en Caracas: 1750-1830. *Revista CUHSO*, 34(2).
- Amodio, Emanuel (Ed.). (1998). *Historia de la antropología en Venezuela*. Maracaibo, Venezuela: Universidad del Zulia.
- Bisbal, Guillermo (2018). *En camino a la salvación: Ideas escatológicas y prácticas mortuorias en la Caracas de la segunda mitad del siglo XVIII (1760-1810)* (Tesis de pregrado). Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Bisbal, Guillermo (2019). *Postrimerías del Hombre: Ideas y prácticas alrededor de la muerte en la Caracas de la segunda mitad del*

- siglo XVIII. *Nuestro Sur: historia, memoria y patrimonio*, 10(14), 253-275.
- Bisbal, Guillermo (2024). *La Muerte Juvenil de San José: la ambigüedad de la edad de José de Nazaret en representaciones barrocas del Virreinato de Nueva Granada. Memoria del XI Encuentro Internacional Sobre Barroco: Enigmas y Misterios*. La Paz, Bolivia: Fundación Visión Cultural.
- Chávez, Yohanna. (2004) *Reconstrucción bioarqueológica de los enterramientos humanos de las Matas (Edo. Aragua) (Tesis de pregrado)*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Clifford, James (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona, España: Gedisa.
- Coppens, Walter y Escalante, Bernarda. (Eds.). (1980a). *Los Aborígenes De Venezuela—Vol I Etnología Antigua*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.
- Coppens, Walter y Escalante, Bernarda. (Eds.). (1980b). *Los Aborígenes De Venezuela—Vol II Etnología contemporánea I*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.
- Coppens, Walter y Escalante, Bernarda. (Eds.). (1980c). *Los Aborígenes De Venezuela—Vol III Etnología contemporánea II*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.
- Coppens, Walter y Escalante, Bernarda. (Eds.). (1980d). *Los Aborígenes De Venezuela—Vol IV Bibliografía*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.
- Douglas J., Davies (2000). Robert Hertz: The social triumph over death. *Mortality*, 5(1), 97-102.
- Engelke, Matthew (2019). The Anthropology of Death Revisited. *Annual Review of Anthropology*, 48(1), 29-44.
- Fabian, Johannes (1972). How Others Die: Reflections on the Anthropology of Death. *Social Research*, 39(3), 543-567.
- Finol, José Enrique (1999). Etnografía del rito: Reciprocidad y ritual funerario entre los guajiros. *Cuicuilco*, 6(17), 173-185.
- Finol, José Enrique y Fernández, Karelis. (1995). Socio-semiótica del rito: Predominio de lo femenino en rituales funerarios en

- cementerios urbanos. 13/14, 303-318.
- Finol, José Enrique, y Finol, David Enrique. (2009). “Para que no queden penando...” Capillitas a la orilla del camino: Una microcultura funeraria. Maracaibo: Asociación Venezolana de Semiótica.
- Finol, José Enrique, y Montilla, Aura. (2004). Rito y Símbolo: Antropo-Semiótica del velorio en Maracaibo. *Opción: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 20(45), 9-28.
- Flores Martos, Juan Antonio y Abad González, Luisa (coords.) (2007). *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. Murcia, España: Universidad de Castilla-La Mancha, Ministerio de Asuntos Exteriores, Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Franco Graterol, Francisco. (1999). Muertos y encantados. Aproximación a un estudio de los espíritus en el culto de María Lionza. En Jaqueline, Clarac de Briceño; Lino, Meneses y Gladys, Gordones (Eds.), *Hacia la antropología del siglo XXI (Tomo II)* (pp. 120-133). Mérida, Venezuela: Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes.
- Franco Graterol, Francisco. (2000). *El culto a los muertos milagrosos en Mérida (Estudio etnohistórico y etnológico)* (Tesis de maestría). Mérida, Universidad de Los Andes.
- Franco Graterol, Francisco. (2001). *El culto a los muertos milagrosos en Venezuela: Estudio Etnohistórico y Etnológico*. *Boletín Antropológico*, 2(52), 107-144.
- García Gavidia, Nelly; Flores Díaz, Dilia y Valbuena Chirinos, Carlos. (2017). Migrar con la muerte. Cambios en los ritos de los restos wayuu en Maracaibo. *Perspectivas*, 5(9), 111–130.
- Gennep, Arnold Van. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gil, Félix. (2003). Aspectos funerarios del centro occidente venezolano: Caso región larense. Barquisimeto, Venezuela: FIAMAS.
- Goody, Jack. (1974). *Death and the Interpretation of Culture: A Bibliographic Overview*. *American Quarterly*, 26(5), 448-455.

- Hertz, Robert. (1990). *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lins Ribeiro, Gustavo y Escobar, Arturo. (2009). Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. En Gustavo, Lins Ribeiro y Arturo, Escobar (Eds.), *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder* (2.^a ed.) (pp.25-56). Ciudad de México, México: The Wenner-Gren International; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Iberoamericana; Envión.
- Martínez González, Roberto (2022). *La invención de la muerte: Ensayo sobre el deceso humano y los orígenes de la religión*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas.
- Molina, Luis (2000). *Arqueología en el Museo Sacro de Caracas*. En *Museo Sacro: Testimonio de arte y de fe* (pp. 121-127). Caracas, Venezuela: ExxonMobil de Venezuela S.A.
- Molina, Luis, y Toledo, María Ismenia. (1986). *Excavaciones arqueológicas en el cementerio de Quibor (sitio LJ1) Edo. Lara-Venezuela*. *Quiboreña*, 1(1), 15-21.
- Núñez, Marja (2004). *La Muerte Secularizada: Estudio sobre las transformaciones en los modos de enterramiento en la Provincia de Caracas 1787-1876* (Tesis de pregrado). Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Osuna, Diana (2021). *La ruta de los cadáveres en el desastre de 1999: Equívocos y omisiones en el manejo de muertes masivas*. En José Luis, López (ed.), *Los aludes torrenciales de 1999 en Vargas 20 años después* (pp. 522-536). Caracas, Venezuela: Academia Nacional de la Ingeniería y del Hábitat.
- Palgi, Phyllis y Abramovitch, Henry (1984). *Death: A Cross-Cultural Perspective*. *Annual Review of Anthropology*, 13, 385-417.
- Paz Reverol, Carmen Laura (2018). *Los ritos de muerte y dobles enterramientos en el pueblo wayuu. Interacción y Perspectiva*,

8(1), 67-92.

- Perera, Miguel Ángel, y Rivas, Pedro (Eds.) (2017). Los Aborígenes de Venezuela—Vol V Etnología contemporánea III. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.
- Radcliffe-Brown, Alfred (1922). *The Andaman Islanders*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge Univ. Press.
- Robben, Antonius (2018). *An Anthropology of Death for the Twenty-First Century*. En Antonius Robben (Ed.), *A companion to the anthropology of death* (pp. xv-xl). New Jersey: John Wiley y Sons Inc.
- Sanchez, Roberto. (2025). *El Real Hospital de San Lázaro de Caracas. Medicina, vida cotidiana y control social de los enfermos de lepra en la Caracas colonial (1747-1812)*. Caracas, Venezuela: Fundación Bancaribe para la Ciencia y la Cultura.
- Toledo, María Ismenia y Molina, Luis (1987). *Elementos para la definición arqueológica de los cacicazgos prehispánicos del noroeste de Venezuela*. En Robert, Drennan y Carlos, Uribe (Eds.), *Chiefdoms in the Americas* (pp. 201-212). EE.UU.: University Press of America.
- Toledo, María Ismenia (1995). *La cerámica funeraria en el sitio boulevard de Quíbor, Estado Lara, Venezuela*. *Boletín Museo Arqueológico de Quíbor*, 4, 75-112.
- Urbina Medina, Ivel (2019). *Los cementerios como indicadores de cacicazgos: Reconstrucción de los contextos funerarios del Cementerio indígena Boulevard (LJ1) de Quíbor, edo. Lara* (Tesis de pregrado). Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Urbina Medina, Ivel (2021). *El cementerio prehispánico Boulevard (LJ1), Lara, Venezuela: Interpretaciones bioculturales*. *Boletín Antropológico*, 1(101), 147-173.
- Urbina Medina, Ivel (2024). *De lo individual a lo colectivo: Osteobiografías de los cuerpos esqueléticos de dos comunidades pertenecientes a la Fase Boulevard (245 a 1000) en la depresión de Quíbor, Venezuela* (Tesis de maestría). Ciudad de México, ENAH.

- Villamizar, Hernando (2017). La poesía en Venezuela durante el período colonial siglo XVI-XIX (Tesis de maestría). Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Viveros Vigoya, Mara (2023). Interseccionalidad. Giro decolonial y comunitario. Buenos Aires, Argentina: CLACSO; Amsterdam, Países Bajos: TNI Transnational Institute.
- Yépez, Daylis (2022). El morir y la muerte. Prácticas funerarias en Caracas durante la consolidación del Estado Republicano (1830-1864) (Tesis de pregrado). Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Zucchi, Alberta (2000). Polvo eres y en polvo te convertirás: La muerte y su entorno en Venezuela hasta 1940. *Antropológica* 93/94, 3-133.
- Zucchi, Alberta (2010). Recuperando el pasado: Arqueología e historia documental de la Iglesia de San Francisco de Coro. San Antonio, Venezuela: Ediciones IVIC.

¿EL AMOR ES SANGRE? DEL ASESINATO POR HONOR AL FEMICIDIO E INDUCCIÓN AL SUICIDIO EN VENEZUELA*

ZAMBRANO ORTIZ, AIMEE 

COMUNIDAD UTOPIX, VENEZUELA

CORREO ELECTRÓNICO: aimeezambrano@utopix.cc

RESUMEN

La violencia de género dirigida a las mujeres es una problemática estructural presente en todas las sociedades actuales, siendo el femicidio/feminicidio su máxima expresión, ya que implica el asesinato de una mujer motivado por su género. Este artículo revisa y analiza cómo ha sido la caracterización de los femicidios y las inducciones al suicidio en Venezuela, mediante un estudio basado en el método de fuentes abiertas que ha venido realizando la organización Monitor de Femicidios de UTOPIX desde el año 2019 hasta el año 2023.

PALABRAS Clave: Antropología de la muerte, patriarcado, femicidio, Estudios sobre las mujeres.

IS LOVE BLOOD? FROM HONOUR KILLING TO FEMICIDE AND SUICIDE INDUCEMENT IN VENEZUELA

ABSTRACT

Gender violence directed against women is a structural problem present in all societies today, with femicide/feminicide being its maximum expression, since it implies the murder of a woman motivated by her gender. This article reviews and analyzes how the characterization of femicides and inductions to suicide has been in Venezuela, through a study based on the open source method that the UTOPIX Femicide Monitor organization has been carrying out from 2019 to 2023.

KEYWORDS: Anthropology of death, patriarchy, femicide, Women's Studies.

*Fecha de recepción: 05-03-2025. Fecha de aceptación: 05-05-2025.

1. INTRODUCCIÓN

En la última década del siglo XX, los términos feminicidio/femicidio comenzaron a ser utilizados en América Latina para referirse al asesinato de las mujeres por su condición de género, muertes que no ocurren por casualidad o por mala elección, sino que develan una problemática estructural: las relaciones de dominación y discriminación que han afectado la vida de las mujeres a lo largo de la historia en todas las sociedades.

Por ende, el análisis de estos casos no se hace únicamente con referencia a las muertes de las mujeres como pérdida de la vida, sino que existe la necesidad de entender cuáles son esas causas y condiciones que legitiman a este tipo de violencia como forma de dominación de un género sobre otro, lo que ha permitido su ocurrencia constante. Unos delitos que tienen una expresión diferenciada en América Latina, donde la colonialidad añade otro elemento que se suma a un sistema patriarcal capitalista que discrimina doblemente a las mujeres.

Asimismo, es de suma importancia señalar la existencia de otros elementos más novedosos que han incidido en el incremento de estos feminicidios/femicidios en el continente. El crimen organizado y su economía de la muerte, que usa el cuerpo de las mujeres como una mercancía, como un botín conquistado o desechado, como bien han explicado Rita Segato (2018) y Sayak Valencia (2010) en sus investigaciones.

Pero en sí, el objetivo principal del siguiente artículo, es presentar una caracterización de los femicidios¹ ocurridos en Venezuela, en el período que va desde 2019 hasta 2023, usando como metodología las fuentes abiertas. En este caso, se emplean las *notitia criminis*² que aparecen en 80 medios digitales, nacionales y regionales, así como en las publicaciones en redes sociales como Facebook, X (anteriormente Twitter), Telegram e Instagram.

Es importante acotar que, este tema ha sido abordado anteriormente bajo esta misma metodología de fuentes abiertas

por otras investigadoras en el país, como es el caso del equipo de investigación Entrompe del Falopio (2018) en el informe Desde Nosotras, y el trabajo publicado por la socióloga Esther Pineda (2019a): La caracterización del femicidio en la sociedad venezolana para el período 2015-2017. Trabajos que caracterizan este panorama basándose en un grupo de casos que recopilaron en diversos medios de comunicación.

Hay que agregar, que ahondar en este tema es una tarea titánica, porque el uso de subregistros ante la inexistencia de datos oficiales desglosados, permite que se corra el riesgo de desdibujar esta realidad. Un problema que se evitaría si estos datos estuvieran publicados, lo que permitiría reconocer con mayor precisión cuáles son los nudos críticos a resolver para asegurar la vida de las mujeres, niñas y adolescentes.

2. PERSPECTIVA TEÓRICA

2.1. La violencia de género y la muerte

La muerte puede ser entendida como la ausencia de la vida o la pérdida de esta por diversas causas, que van desde enfermedades, accidentes, o el mismo paso del tiempo. Asimismo, el hecho de la muerte y los conceptos con los que se asocia, han ido cambiando a lo largo de la historia muy lentamente, teniendo acepciones variadas dependiendo del contexto cultural en el que ocurra:

La antropología social y cultural, entiende hoy a la muerte como un proceso que sufre un individuo (proceso biológico) y una sociedad (proceso social) que lo pierde. La muerte y el morir del otro se presenta como esbozo del objeto de estudio antropológico de la muerte. Esa sociedad construye, según su sistema de valores y creencias, una interpretación cultural del fenómeno reflejándolo en la actividad ritual (Fernández, 2011, p. 21).

Pero, cuando se realiza la revisión de algunos estudios

desarrollados en torno a la antropología de la muerte, como es el caso de Ariès (2000) y Pérez y Brian (2012), estos autores analizan principalmente a las muertes no violentas y a las prácticas culturales asociadas a estas: velatorios, rituales de luto, espacios de inhumación y sitios donde ocurren estas muertes.

Por ende, son pocas las investigaciones que analizan a las muertes violentas (Morin, 1994), y menos aún son las que lo hacen desde una perspectiva que coloque el foco en el caso de los femicidios/feminicidios, que son muertes violentas asociadas al género femenino y con ciertas características.

En el caso de Edgar Morin (1994), este autor sí caracteriza las muertes violentas, asociándolas al crimen y caracterizándolas de tres maneras: como expresión de la ley, justificadas por la ley o enemigas de la ley:

El crimen, que tan violentamente contradice en apariencia al “horror a la muerte”, es una constante humana tan universal como el horror mismo. Humana porque el hombre es el único animal capaz de dar muerte a sus semejantes sin una obligación vital: si la huella del primer “crimen” prehistórico conocido es mucho más reciente que la de la primera tumba, ese miserable cráneo fracturado por el sílex da testimonio, a su manera, del hecho humano. Universal, puesto que se manifiesta desde la prehistoria y se perpetúa a lo largo de toda la historia, como expresión de la ley (talión, castigo), justificado por la ley (guerra), o enemigo de la ley (asesinato) (Morin, 1994, p. 68).

Pero para lograr entender los feminicidios/femicidios hay que analizar estas muertes de una manera diferenciada, primero por ser muertes violentas, sí, pero que ocurren directamente a las mujeres y niñas a manos de hombres. Por ende, hay una serie de premisas que son necesarias plantear y que están asociadas a la relación existente entre la violencia de género dirigida a las mujeres y la muerte, así como a cuál es el origen de la normalización de este tipo de violencia en múltiples sociedades.

La mejor manera de deducir la base de esta problemática, implica remontarse al nacimiento de la división sexual del trabajo, que inicia con la diferenciación en torno a las actividades que realizan las mujeres y los hombres, y con el nacimiento de la familia monogámica y patriarcal en el neolítico, tal cual como lo explicó Engels (2004).

Engels (2004) analizó cómo al inicio de la humanidad había una suerte de relaciones más igualitarias, en las que no existían clases sociales, ni monogamia, ni inequidad, coexistiendo diversas formas de familias y cuyo parentesco era por la línea materna. Así, con el sedentarismo y el desarrollo de la agricultura primitiva, las mujeres debieron asumir un rol diferenciado en torno a la explotación y utilización de los recursos, pasando a cuidar el huerto, a construir los implementos de cocina, mientras el hombre salía a cazar y a pescar.

Gracias a la aparición de la familia monógama y la sedentarización, nació la división sexual del trabajo y las relaciones sociales de parentesco, lo que permitió al hombre tener la certeza de quiénes eran sus herederos masculinos para transmitir de manera efectiva su legado o herencia (Engels, 2004). De esta manera, este hombre se adueñó del cuerpo de las mujeres a través del matrimonio convirtiéndolo en un bien que permitía asegurar la reproducción de la especie y en un objeto de explotación que transforma a sus parejas en subordinadas, y en sujetos proclives de sufrir cualquier tipo de violencia si no cumplen con los preceptos establecidos:

Las relaciones domésticas privadas también se originan en un contrato, pero el significado del contrato de matrimonio, un contrato entre un varón y una mujer, es muy diferente del significado de los contratos entre varones en la esfera pública. El contrato de matrimonio refleja el ordenamiento patriarcal de la naturaleza, incorporado en el contrato original. La división sexual del trabajo se constituye a través del contrato de matrimonio (Pateman, 1995, p. 165).

Cuando se analizan los femicidios/feminicidios se podría decir que estas muertes violentas se expresan de las tres maneras que ha acotado Morin (1994) en su trabajo, ya que son un asesinato, un crimen, por ende los femicidios/feminicidios son enemigos de la ley en la actualidad, no siendo necesariamente así en otras épocas y en otras sociedades.

En otro nivel, estos femicidios/feminicidios son principalmente ejercidos como una suerte de expresión de la ley (Morin, 1994), una ley impuesta por el patriarcado, que tiene una mirada cosificadora del cuerpo de las mujeres. La cual utiliza la violencia llegando a la muerte, al asesinato, para instaurar el orden cuando las mujeres se salen de él, al no cumplir los estereotipos impuestos: “El femicidio es el desenlace, el punto máximo de un continuum de violencia previa desmedida, realizada para neutralizar desde sus primeros momentos los intentos de emancipación e independencia de las mujeres” (Pineda, 2019b, p. 49).

Asimismo, existen otros tipos de femicidios/feminicidios, los ejecutados por bandas delincuenciales, que ocurren en una suerte de justificación por la ley, en el contexto de un conflicto, de una guerra (Morin, 1994); y en estos casos, los cuerpos de las mujeres, niñas y adolescentes son un botín en la que sus asesinatos sirven para intimidar a los miembros de bandas rivales, a las otras personas de esos territorios e incluso al mismo Estado, como también ha destacado Rita Segato (2018) en su trabajo.

2.2. Colonialidad, patriarcado y muerte

En el caso de las teorías feministas, el sesgo occidental y eurocéntrico puede ser una gran trampa, que construye conocimientos desde conceptos basados en una categoría universal de “mujer”, obviando el contexto social, cultural e histórico que afecta a “las mujeres” en plural. Mujeres que tienen otros referentes, otras problemáticas y otros modos de enfrentar sus propias realidades (Mohanty, 2008).

Esto implica que entendiendo que las realidades no son iguales, y que dependen de la historia, ubicación geográfica, étnica y económica que tenga un territorio y su población, el análisis a realizarse sobre la expresión del patriarcado y la violencia de género dirigida a las mujeres debe ser situado en el contexto latinoamericano y específicamente venezolano.

Por ende, para interpretar lo ocurrido en América Latina, un territorio que sufrió un proceso de colonización siendo saqueado y esclavizado. Un continente en el que las relaciones de poder se establecieron desde la conquista y la resistencia de los pueblos frente a un otro invasor que se terminó mezclando y convirtiendo en parte del Yo, el modelo de análisis será desde la llamada colonialidad del género, un término acuñado por María Lugones (Espinosa, Gómez y Ochoa, 2014).

Un término que varias autoras analizan desde las características del patriarcado en América Latina (Segato, 2018; Guzmán Arroyo, 2019), un sistema que históricamente se reacomoda, resemantiza y se impone en la actualidad, articulado de manera sistémica junto al capitalismo y al colonialismo como una tríada de dominación, y cuya principal expresión se da en los países que sufrieron los efectos del sometimiento colonial.

De igual manera, es importante caracterizar el tipo de patriarcado que fue impuesto por los conquistadores en los nuevos territorios, para esto se utilizará el concepto desarrollado por Rita Segato de patriarcado de baja intensidad. Una forma de organización social que se establecía entre los pueblos originarios, donde había igualmente relaciones de género diferenciadas, pero menos violentas y jerarquizadas que en el patriarcado de alta intensidad que termina siendo impuesto por esos conquistadores:

La conquista misma hubiera sido una empresa imposible sin la preexistencia de ese patriarcado de baja intensidad, que torna a los hombres dóciles al mandato de masculinidad y, por lo tanto, vulnerables a la ejemplaridad de la masculinidad victoriosa; los hombres de los pueblos

vencidos irán así a funcionar como pieza bisagra entre dos mundos, divididos entre dos lealtades: a su gente, por un lado, y al mandato de masculinidad, por el otro (Segato, 2018, p.17).

Hablamos entonces de un sistema mundo que ha vulnerado históricamente a las mujeres tanto en el ámbito público como en el privado, exponiéndolas a la violencia de género, obligándolas a asumir una sobrecarga de tareas de cuidados en el espacio doméstico y una gran cantidad de trabajos remunerados generalmente precarizados. Además, en el contexto colonial, está presente la existencia de un doble sometimiento tanto a manos de los hombres vencidos como de los hombres conquistadores, tal como ha sido señalado desde la categoría entronque patriarcal, desarrollada por el feminismo comunitario antipatriarcal (Guzmán Arroyo, 2019).

2.3. Femicidios/femicidios en América Latina

Para entrar en el tema referido a los femicidios/femicidios, es imprescindible remontarse a la historia. En múltiples investigaciones se señala que el término femicidio, “femicide” es acuñado por la escritora Carol Orlock en 1974 y tomado en el año 1976 por Diana Russell, para usarlo en el Tribunal Internacional de Crímenes Contra Mujeres en Bruselas señalándolo como:

El extremo de un continuum de terror anti-femenino e incluye una amplia variedad de abusos verbales y físicos, tales como violación, tortura, esclavitud sexual (particularmente por prostitución), abuso sexual infantil incestuoso o extra-familiar, golpizas físicas y emocionales, acoso sexual (por teléfono, en las calles, en la oficina, y en el hogar); clitoridectomías, escisiones ginecológicas innecesarias, heterosexualidad forzada, maternidad forzada (por la criminalización de la contracepción y del aborto), psicocirugía, negación de comida para mujeres en

algunas culturas, cirugía plástica, y otras mutilaciones en nombre del embellecimiento. Siempre que estas formas de terrorismo resultan en muerte, ellas se transforman en feminicidios (Radford y Russell, 2006, p. 15).

En América Latina, donde la antropóloga mexicana Marcela Lagarde toma el concepto de “femicide” y lo redefine como “feminicidio” para que no se entendiera únicamente como el asesinato de mujeres, sino como parte de la violencia reiterada y sistémica motivada por el género. En la cual se incluye la larga serie de desapariciones, violaciones y asesinatos de mujeres, niñas y adolescentes que ocurrieron en Ciudad Juárez desde 1993:

El feminicidio es una ínfima parte visible de la violencia contra niñas y mujeres, sucede como culminación de una situación caracterizada por la violación reiterada y sistemática de los derechos humanos de las mujeres. Su común denominador es el género: niñas y mujeres son violentadas con crueldad por el solo hecho de ser mujeres y sólo en algunos casos son asesinadas como culminación de dicha violencia pública o privada (Lagarde, 2019, p. 1).

Otra autora como la investigadora Julia Monárrez Frago (2002) también prefiere usar el término “feminicidio” en lugar de “femicidio”, ya que para ella no es únicamente el estadio último de la violencia contra las mujeres, sino que incluye el rol pasivo que puede jugar el estado frente a esta realidad:

El feminicidio comprende toda una progresión de actos violentos que van desde el maltrato emocional, psicológico, los golpes, los insultos, la tortura, la violación, la prostitución, el acoso sexual, el abuso infantil, el infanticidio de niñas, las mutilaciones genitales, la violencia doméstica y toda política que derive en la muerte de las mujeres, tolerada por el estado” (Monárrez Frago, 2002, p. 281).

Rita Segato también ha abordado el tema de los feminicidios/femicidios masivos en Ciudad Juárez, intentando explicar las causas que lo sustentan como forma de control social y dominio sobre el cuerpo de las mujeres:

La reacción de odio se desata cuando la mujer ejerce autonomía en el uso de su cuerpo descatando reglas de fidelidad o de celibato –la célebre categoría de “crímenes contra la honra” masculina–, o cuando la mujer accede a posiciones de autoridad o poder económico o político tradicionalmente ocupadas por hombres, desafiando el delicado equilibrio asimétrico. En estos casos, los análisis indican que la respuesta puede ser la agresión y su resultado la muerte (Segato, 2006, p. 4).

Estos conceptos permiten deducir que la manera en la que el patriarcado controla y ejerce su dominio ante las mujeres que no cumplen su mandato patriarcal es a través de la violencia, sea sexual, física, llegando incluso al asesinato. En ciertas épocas estos eran justificados con la excusa de preservar el honor masculino de ese hombre que se asume dueño y señor de las mujeres que son parte de su familia (Pineda, 2019b).

2.4. ¿Muerte por honor?: Breve Historia de los femicidios en Venezuela

En el caso de Venezuela, es importante adentrarse en la historia para interpretar cómo se expresaba el patriarcado en nuestro pasado, un sistema que está imbricado dentro de otro sistema como es el colonial. El cual sometía y explotaba de manera diferenciada a las mujeres basándose en su color de piel, siendo las indígenas y las afrodescendientes esclavizadas las que se llevaban la peor parte (Carosio, 2011). Una realidad que no era necesariamente ajena a las mujeres blancas y de otros estamentos, quienes también podían sufrir violencia de género, y que incluso tenían el privilegio de recurrir al sistema de justicia cuando la situación era muy extrema (Rincón y Moreno, 2009).

Pero para entender el rol que tenía el hombre blanco de la época colonial, es de suma importancia, la revisión de las Leyes de Indias, que fue el primer cuerpo legislativo impuesto para ordenar las colonias españolas. En estas leyes, la familia era considerada como una especie de monarquía con derecho divino sobre sus súbditos, siendo el patriarca quien domina a todos y a todas; lo que implicaba que se permitía que los esposos maltrataran e incluso asesinaran a sus parejas si era por razones de honor al cometer adulterio (Moreno, 2013).

De igual manera, las Leyes de Indias diferenciaban los delitos de índole público y los de índole privado, lo que implicaba una regulación diferente dependiendo del caso; pero en ellas no se ve explícitamente como en la actualidad, crímenes como el homicidio, robo, hurto, violación u otros; por lo que las investigadoras Rincón y Moreno (2009) creen que seguramente estaban contenidos en otras leyes castellanas de manera imprecisa.

A pesar de esta ausencia en las leyes, en algunos casos si la mujer blanca acusaba y armaba una querrela ante el agresor, las autoridades coloniales intentaban cumplir su rol de impartir justicia, sobre todo en casos de violencia de género extremas donde casi era asesinada la mujer:

Al analizar el procedimiento judicial aplicado al maltrato conyugal contra la mujer, en las causas criminales, no puede negarse que las autoridades coloniales procedieron tal como lo señalan estas leyes. En primer lugar, porque en cada causa, después de activarse la querrela y del reconocimiento médico, se procede al interrogatorio de los testigos, a la detención del agresor y, además, se le embargan sus bienes con la misma rigurosidad de cualquier otro proceso judicial frente a los delitos de “importancia”. En consecuencia, podemos afirmar que el maltrato fue considerado asunto grave, tratado y sancionado por las autoridades provinciales como delito (Rincón y Moreno, 2009, p. 47).

Pero así como en algunos casos se intentaba impartir justicia, en otros los hombres terminaban siendo liberados, ya que los jueces terminaban dándole la razón alegando motivos de honor, algunos ejemplos están presentes en el trabajo de Luis Alberto Ramírez (2003):

La prominente pareja, inició su vida conyugal y durante los años subsiguientes se mantuvieron unidos. Después de ocho años de vida marital, en abril de 1654, una terrible noche, don Juan, en complicidad con el cirujano Baltasar de Sampayo y un negro esclavo, asesinó sórdidamente a doña Petronila de Ribas y Jarana. Este homicidio fue sumamente escandaloso y conocido en el Nuevo Reino de Granada, pero se desconoce cuales fueron los motivos y cómo se efectuó el uxoricidio. Doña Clara, madre de la víctima, expresa en su testamento, que su hija fue *miserablemente asesinada por su esposo*.

El uxoricidio fue trascendente porque el asesino estaba vinculado por consanguinidad a los alcaldes ordinarios, quienes debían administrar justicia, pues eran sus hermanos. Esa venalidad determinó que el proceso se hiciera con manipulación y dilación. Ante esa situación, doña Clara les recusó y solicitó la elevación del juicio a la instancia del gobernador don Tomás Torres de Ayala, quien también se mostró poco afecto a los familiares de la víctima. Ante los reiterados reclamos de los familiares de la asesinada, don Tomás les envió una misiva, proponiéndoles la absolución del reo, porque el gobernador dudaba que don Juan de Dávila y Rojas fuera degollado debido a su extraordinario poder e influencia (Ramírez, 2003, p. 114).

Este delito del asesinato de la pareja por conseguirla en pleno acto sexual con el amante fue denominado uxoricidio, y según el investigador Luis Delgado (2017) los maridos podían asesinar a sus esposas, y solamente pagar una leve condena.

El uxoricidio fue un crimen que estuvo tipificado en

Venezuela durante el período republicano, y hasta la segunda mitad del siglo XX en el artículo 423 del Código Penal que estuvo vigente hasta 1980. Un artículo que a pesar de haber sido anulado por el Tribunal Supremo de Justicia hace 40 años, siguió apareciendo “por errores” en las subsiguientes reformas en los años 2000 y 2005, pero ahora como artículo 421:

No incurrirán en las penas comunes de homicidio ni en las de lesiones, el marido que sorprendiendo en adulterio a su mujer y a su cómplice, mate, hiera o maltrate a uno de ellos o a ambos.

En tales casos las penas de homicidio o lesiones se reducirán a una prisión que no exceda de tres años ni baje de seis meses.

Igual mitigación de pena tendrá efecto en los homicidios o lesiones que los padres o abuelos ejecuten, en su propia casa, en los hombres que sorprendan en acto carnal con sus hijas o nietas solteras (Código Penal, 2000, p. 71).

En la actualidad, gracias a la primera reforma de la Ley Orgánica por el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (LODMVLV) en el año 2014, en Venezuela se tipificó el femicidio y no el feminicidio como en otros países, así el actual artículo 73 lo define como: “Quien intencionalmente cause la muerte de una mujer motivado por odio o desprecio a la condición de mujer, incurre en el delito de femicidio, que será sancionado con penas de veinte a veinticinco años de prisión” (Gaceta Oficial, 2021, p 28). Además, la ley estipula que se considera odio o desprecio a la condición de las mujeres y niñas cuando ocurra alguna de las siguientes circunstancias:

1. En el contexto de relaciones de dominación y subordinación basadas en el género.
2. La víctima presente signos de violencia sexual.
3. La víctima presente lesiones o mutilaciones degradantes o infamantes previas o posteriores a su muerte.
4. El cadáver de la víctima haya sido expuesto o exhibido

en un lugar público.

5.El autor o autores se hayan aprovechado de las condiciones de riesgo o vulnerabilidad física o psicológica en que se encontraba la mujer.

6. Se demuestre que hubo algún antecedente de violencia contra la mujer en cualquiera de las formas establecidas en esta Ley, denunciada o no por la víctima (Gaceta Oficial, 2021, p. 28).

Además de estas reformas en la ley, el Estado venezolano inició un proceso de diseño e implementación de planes y políticas públicas para tratar la problemática de la violencia contra las mujeres. El año 2009 crea el Ministerio del Poder Popular de la Mujer e Igualdad de Género, la Defensoría Nacional de los Derechos de la Mujer, la figura de las defensoras comunales, así como fiscalías y tribunales especializados.

A pesar del desarrollo de todas estas políticas públicas, la cantidad de casos por violencia de género no han parado de aumentar con el paso de los años. Una realidad que se evidencia al revisar en la Tabla 1. El total de denuncias realizadas por este tipo de delito y su relación ante el total de sentencias condenatorias, lo que devela a la impunidad como un problema estructural que está presente en nuestro sistema de justicia, siendo el porcentaje de condenas mínimo en comparación al de denuncias:

Año	Denuncias	Sentencias Condenatorias	Porcentaje
2020	27.007	719	2,66%
2021	31.496	499	1,58 %

Tabla 1. Denuncias y sentencias condenatorias por violencia de género 2020-2021. Fuente: Creación propia a partir de los datos presentados por el Fiscal General a los medios de comunicación y reseñados por el Twitter del Ministerio Público (2020-2021)³.

3. ASPECTOS METODOLÓGICOS

3.1. Investigación de fuentes abiertas

La metodología que se utiliza en este trabajo es la investigación documental basada en fuentes abiertas o Método OSINT, en vista de la ausencia notable de datos oficiales desglosados sobre violencia de género contra las mujeres, ya que desde el año 2016 el Estado venezolano no entrega información a la CEPAL, y en la actualidad no existe ningún portal u observatorio estatal que difunda este tipo de información.

La investigación con base en fuentes abiertas consiste en una metodología documental que se sustenta en toda la información pública que aparece en internet:

Open Source Intelligence (OSINT a partir de ahora) es la disciplina responsable de la adquisición, procesamiento y posterior transformación en inteligencia de información obtenida de fuentes públicas como prensa, radio, televisión, internet, informes de diferentes sectores y, en general, cualquier recurso de acceso público. La efectividad de este tipo de adquisición de inteligencia parece haber sido demostrada, su uso y gestión son objeto de constante estudio y mejora, formando parte de la metodología para recopilar y analizar información de entidades públicas y privadas (Hernández Medina, Pinto Rico y Pinzón Hernández, 2018, p. 4).

En el caso del monitoreo de femicidios, este se respalda en la recopilación de las noticias criminales reseñadas en las secciones de sucesos de ochenta (80) medios digitales nacionales y regionales del país, además de algunos casos aparecidos en redes sociales como Facebook, Telegram, Instagram y X (antiguamente Twitter).

Luego de la ubicación de estas noticias, se llevó a cabo un estudio de caso y se ordena a partir de una serie de categorías predefinidas asociadas al territorio, características de

las víctimas y los femicidas, tipos de femicidios/feminicidios y particularidades propias del crimen, ordenadas mes a mes en la plataforma comunicacional UTOPIX.

Pero, ¿qué ocurre con estos subregistros? ¿Pueden ser tomados como datos que abarcan la realidad total del país? Lamentablemente no, ya que estos subregistros toman la información de los casos que han sido mediatizados, y por ende uno de los principales riesgos radica, en que los medios no necesariamente cubre la totalidad de lo que ocurre en el ámbito nacional, entonces puede pasar que muchos casos queden por fuera.

4. RESULTADOS Y DISCUSIÓN: FEMICIDIOS E INDUCCIONES AL SUICIDIO EN VENEZUELA: CARACTERIZACIÓN DESDE 2019 HASTA 2023

4.1. Causas

En el caso de Venezuela, Franco Cipriani y Zambrano Ortiz (2021) determinan una serie de causas que fundamentan la ocurrencia de los femicidios:

- Estrategia de dominación por parte del patriarcado para castigar y dominar a las mujeres que se rebelan a los estereotipos de género, los femicidios son castigos ejemplarizantes, son el mensaje que les dan a las otras mujeres para evitar que salgan del sistema.

- Cosificación/ Objetificación del cuerpo de las mujeres y las niñas: Para el patriarcado el cuerpo de las mujeres pertenece a los hombres, lo que implica que puedan ejercer cualquier forma de violencia hacia ellas.

- Construcción cultural del amor romántico desde una visión de poder y forma de control: Es el discurso central de la dramaturgia occidental presente en la industria cultural de la literatura, el teatro, cine y TV.

- La violencia como construcción de la masculinidad de los hombres: Siendo una demostración de fuerza y de virilidad a sus

pares masculinos, los hombres así elevan su status y se reafirman mediante la demostración del maltrato que pueden ejercer hacia las mujeres, niñas o sujetos con cuerpos feminizados, como bien ha destacado Rita Segato (2018).

- El contexto político de Venezuela: una nación que se encuentra sumida en una crisis económica, política, y social, profundizada además por medidas coercitivas unilaterales de países extranjeros que establecen las bases para el desmontaje de cualquier Estado, lo que genera que las mujeres queden en total indefensión frente a las diversas expresiones de violencia.

- Influencia de los medios de comunicación: La violencia simbólica y la violencia mediática, ambas tipificadas en la LODMVLV, surgen a partir de la producción de contenidos publicados en los medios de comunicación que reproducen la violencia basada en género a través de mensajes que perpetúan y promueven un lugar de inferioridad y opresión hacia las mujeres, a través de los roles y la estereotipación de género.

- Altos niveles de revictimización e impunidad a las sobrevivientes de violencia que se atreven a denunciar, lo que incide en que muchas abandonen los casos o que incluso terminen siendo asesinadas, ya que los agresores se encuentran en libertad a pesar de tener dos o más denuncias en los órganos policiales.

- Corrupción: en relación con la variable anterior, la corrupción (tanto en la administración pública como perpetrada por individuos implicados en casos criminales) es un factor de importante incidencia en los casos de denuncia que no se procesan, ni judicializan, promoviendo que las víctimas no lleguen a denunciar jamás sus agresiones, o en el caso de que lo hagan no se tome en cuenta, produciendo un vacío de protección desde las instancias pertinentes.

- Crimen organizado (pranatos/redes delincuenciales): en ocasiones, el crimen organizado utiliza el cuerpo de las mujeres como un botín de guerra para dar mensajes de amenaza o venganza a otras mujeres, a la comunidad, al Estado o a bandas enemigas.

Es así como se presenta otra modalidad de femicidio, en la que el asesinato es la consecuencia de las disputas por el poder territorial, incentivando muchas veces los femicidios políticos o la violencia política hacia lideresas.

- Patologización del agresor: lo que ocurre cuando se le da al agresor la condición de insalubridad mental, restándole responsabilidad en el acto criminal.

- Pandemia del COVID-19: las cuarentenas obligatorias afectan particularmente a personas no asalariadas y que tienen trabajos informales. Además, las mujeres que vivían con sus agresores se vieron obligadas a pasar tiempo significativo dentro de esos espacios sin poder salir, lo que implicó un incremento en los casos durante los meses de 2020.

- Incremento de insalubridad psicológica y su relación con la violencia basada en género: si sumamos todas las variables anteriores podremos encontrar que los índices de estrés agudo, miedo y angustia a los que se ha sometido a la población venezolana son altísimos detonantes para estallidos de violencia, especialmente en núcleos familiares o relacionales donde la violencia está normalizada.

- La dependencia económica a los agresores, ausencia de medios de vida.

4.2. Casos por años

Desde el año 2019, la organización Monitor de Femicidios de UTOPIX ha venido realizando un monitoreo del total de casos de femicidios e inducciones al suicidio que han ocurrido en Venezuela mes a mes, contabilizando en 5 años un total de 1.103 casos.

Con relación al total de casos, en la figura 1, se puede observar como el mayor incremento de de casos ocurrió durante el año 2020 justamente cuando se implementa la cuarentena por la pandemia de la COVID-19 en el país, donde se contabilizaron 256 casos en contraposición al año 2019 donde se registraron 167.

Durante los años 2021 y 2022 el total de casos fue muy parecido, con un total de 239 y 240 casos respectivamente. Para el año 2023, hubo una disminución aproximada del 20 % al totalizarse 201 casos en el país.

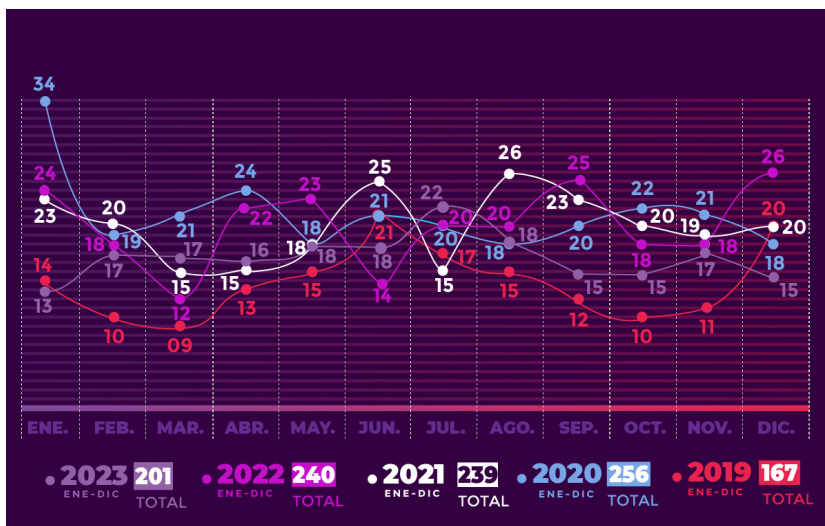


Figura 1. Casos en Venezuela 2019-2023. Creación propia.

Esto significa que durante el año 2020, los femicidios consumados se incrementaron de manera alarmante a 1 caso cada 34 horas, en comparación al año 2016 en el que ocurría 1 caso cada 72 horas. Para el año 2021 la media es de 1 caso cada 36 horas, para el año 2022 es de 1 caso cada 37 horas. Para el año 2023, ocurrió un caso cada 44 horas, una disminución de femicidios que podría asociarse a que ocurrieron menos crímenes de este tipo a manos de bandas delincuenciales, y a que pareciera que la población tuvo un menor acceso al uso de armas de fuego.

4.3. VÍCTIMAS

4.3.1. Edades

En estos 5 años, la gran mayoría de las víctimas de

femicidios son mujeres y adolescentes con edades comprendidas entre los 16 y 45 años con un total del 59,63 %, lo que no implica que no ocurrieran casos en los otros rangos de edades como bien se presenta en la Tabla 2. Con relación a las inducciones al suicidio, la mayoría de los casos ocurren en niñas y adolescentes.

Edades	Cifras					Total	%
	2019	2020	2021	2022	2023		
0-5	9	14	8	6	9	46	4,1
6-10	5	5	2	1	4	17	1,54
11-15	10	8	11	8	14	51	4,6
16-20	13	28	32	37	23	133	12,05
21-25	27	24	30	27	15	123	11,15
26-30	27	33	29	15	19	123	11,15
31-35	20	15	28	21	25	109	9,88
36-40	11	33	17	22	22	105	9,51
41-45	9	17	13	14	12	65	5,89
46-50	8	8	9	22	7	54	4,89
51-55	3	8	4	13	7	35	3,17
56-60	5	8	7	6	6	32	2,90
61-65	2	9	5	6	4	26	2,35
66-70	3	7	4	4	4	22	1,99
71-75	2	4	3	2	3	14	1,26
76-85	1	3	4	9	2	19	1,72
Indeterminada	12	32	33	27	25	129	11,69
Total	167	256	239	240	201	1.103	

Tabla 2. Edades de las víctimas. Creación propia.

4.3.2. Características de las víctimas

En la Tabla 3, podemos observar cómo de un total de 1.103 víctimas de posibles casos, un 37,80 % eran madres, por ende un total de 531 niños, niñas y adolescentes quedaron en situación de orfandad. De igual forma, de ese gran total, un 8,43 % eran mujeres que estaban embarazadas; 1,26 % eran mujeres trans; 1,81 % eran mujeres pertenecientes a pueblos indígenas en su mayoría wayuu, warao, pemón y jivi; 1,35 % de las mujeres tenían algún tipo de discapacidad; 0,45 % eran mujeres que estaban en situación de calle; 0,36 % eran trabajadoras sexuales y un 0,72 % eran mujeres extranjeras migrantes.

Características de las víctimas	Cifras						%
	2019	2020	2021	2022	2023	Total	
Madres	67	82	71	107	90	417	37,80
Embarazadas	11	13	14	28	27	93	8,43
Niños, niñas y adolescentes huérfanos	88	107	100	124	112	531	
Mujeres trans	3	0	6	1	4	14	1,26
Indígenas	2	6	3	4	5	20	1,81
Personas con discapacidad	0	4	2	5	4	15	1,35
Personas en situación de calle	2	0	1	2	0	5	0,45
Trabajadora sexual	0	0	2	1	1	4	0,36
Extranjera	0	0	2	4	2	8	0,72

Tabla 3. Características de las víctimas. Creación propia.

4.3.3. Tipo de arma utilizada en los casos de femicidios consumados e inducciones al suicidio

En la Tabla 4 podemos analizar cuáles son los tipos de armas más utilizadas en los casos de femicidios. La principal son las armas de fuego con un 30,46 %, a pesar de que en Venezuela desde el año 2019 hay prohibición de tenencia y porte, tanto de armas de fuego como de armas blancas, según la resolución conjunta números 032321 y 143. Asimismo en el año 2011 se desarrolló un Plan Nacional de Desarme, en el 2013 se publicó una Ley para el Desarme y Control de Armas y Municiones, y en el año 2014 se reimpulsó nuevamente dicho plan.

El segundo tipo de arma más utilizado son las armas blancas con un 24,11 %, seguidas de la asfixia mecánica con un 16,04 %, los golpes con un 13,32 % y el uso de fuego en un 1,99 %. De igual manera, la violencia obstétrica que está tipificada en la LODMVLV también ha sido la causa de muchas muertes, con un 5,43 % para las que hemos usado la tipificación de feminicidios obstétricos.

Tipos de armas	Cifras					Total	%
	2019	2020	2021	2022	2023		
Armas de fuego	53	80	82	66	55	336	30,46
Armas blancas	49	58	65	61	33	266	24,11
Golpes	20	37	26	32	32	147	13,32
Asfixia Mecánica	24	46	39	37	31	177	16,04
Uso de fuego	8	5	0	4	5	22	1,99
Violencia Obstétrica	2	9	8	18	23	60	5,43
Violencia Ginecológica	0	0	0	1	1	2	0,18
Atropellada	1	0	0	1	2	4	0,36
Drogas	1	0	0	0	3	4	0,36
Envenenamiento	0	2	0	1	0	3	0,27
Consecuencia de violación	0	2	3	1	1	7	0,63
Aborto clandestino	0	0	1	2	0	3	0,27
Lanzada desde las alturas	0	0	0	1	3	4	0,36
Lanzada de vehículo en movimiento	0	0	2	1	0	3	0,27
Ahogamiento	2	2	2	1	2	9	0,81
Sin información	7	15	11	13	10	56	5,07
Total	167	256	239	240	201	1.103	

Tabla 4. Tipo de arma utilizada en los casos de femicidios consumados e inducciones al suicidio. Creación propia.

4.3.4. Estados del país donde ocurren los femicidios consumados e inducciones al suicidio

Como bien destaca la Tabla 5, estos casos ocurren principalmente en los estados del país que tienen mayor cantidad de población y gran cantidad de zonas urbanas como son los estados Miranda con el 12,69 %, Zulia con el 9,61 %, Distrito Capital con el 8,43 %, Carabobo con el 8,97 %, Aragua con el 8,06 %, Lara con el 6,16 %, y Anzoátegui con el 5,71 %; así como en zonas de mucha conflictividad social por el Arco Minero, como es el caso del estado Bolívar con el 7,88 %.

4.3.5. Agresores

4.3.5.1. Situación de los agresores

La Tabla 6, nos muestra como en 5 años, la mayoría de

los agresores han sido apresados con un total del 43,13 %, nunca fueron detenidos un total del 15,83 % de los presuntos feminicidas, el 6,93 % se suicidaron luego de cometer el crimen, el 4,08 % murieron en enfrentamientos con los cuerpos policiales, y no hay información sobre el 29,19 %.

Estados	Cifras					Total	%
	2019	2020	2021	2022	2023		
Amazonas	1	1	0	1	1	4	0,36
Anzoátegui	12	17	10	16	8	63	5,71
Apure	4	1	9	5	2	21	1,90
Aragua	12	24	19	14	20	89	8,06
Barinas	1	9	3	8	4	25	2,26
Bolívar	13	20	21	20	13	87	7,88
Carabobo	12	20	22	27	18	99	8,97
Cojedes	3	2	4	0	3	12	1,08
Delta Amacuro	1	3	0	2	2	8	0,72
Distrito Capital	14	27	19	18	15	93	8,43
Falcón	2	6	7	8	5	28	2,53
Guárico	5	9	6	5	9	34	3,08
La Guaira	3	4	3	4	4	18	1,63
Lara	14	10	9	16	19	68	6,16
Mérida	0	5	11	3	2	21	1,90
Miranda	22	25	38	39	16	140	12,69
Monagas	9	11	4	5	5	34	3,08
Nueva Esparta	1	2	0	5	6	14	1,26
Portuguesa	1	2	10	5	4	22	1,99
Sucre	2	6	7	3	8	26	2,35
Táchira	7	14	12	6	4	43	3,89
Trujillo	3	15	7	4	9	38	3,44
Yaracuy	0	3	1	0	6	10	0,90
Zulia	25	20	17	26	18	106	9,61
Total	167	256	239	240	201	1.103	

Tabla 5. Estados del país con mayor cantidad de casos. Fuente: Creación propia.

Situación de los agresores	Cifras					Total	%
	2019	2020	2021	2022	2023		
Muertos en accidente	1	0	0	0	0	1	0,07
Presos	97	157	115	113	109	591	43,13
Fugados	32	47	49	53	36	217	15,83
Suicidios	13	21	18	23	20	95	6,93
Asesinados	2	0	1	1	0	4	0,29
Linchados	1	0	1	1	1	4	0,29
Muertos en enfrentamientos	11	26	14	1	4	56	4,08
Sin información	55	81	95	90	79	400	29,19
Total	212	334	293	282	249	1.370	

Tabla 6. Situación de los agresores. Creación propia.

4.3.5.2. Edades de los agresores

Los medios de comunicación generalmente no revelan las edades de los posibles agresores, lo que devela la Tabla 7, en la que podemos observar que en un 51,31 % de los casos hay vacíos de información; pero en los casos en que si han sido reseñadas, la gran mayoría de los ejecutores son personas jóvenes con edades comprendidas entre los 16 a 40 años con un total del 33,93 %.

Edades	Cifras					Total	%
	2019	2020	2021	2022	2023		
11-15	1	5	1	6	1	14	1,02
16-20	16	26	30	24	19	115	8,39
21-25	23	35	15	16	15	104	7,59
26-30	20	27	20	16	14	97	7,08
31-35	13	16	15	12	16	72	5,25
36-40	13	23	15	11	15	77	5,62
41-45	8	14	14	12	11	59	4,30
46-50	8	14	6	9	10	47	3,43
51-55	11	5	6	11	6	39	2,84
56-60	5	7	4	4	2	22	1,60
61-65	2	1	1	3	2	9	0,65
66-70	2	2	1	1	2	8	0,58
71-75	0	0		1	1	2	0,14
76-85	1	0		1	0	2	0,14
Sin información	89	159	165	155	135	703	51,31

Tabla 7. Edades de los agresores. Creación propia.

4.4. Relación entre agresores y víctimas

La mayoría de los casos que se han recopilado en el subregistro durante 5 años, devela que el 39,33 % son femicidios íntimos que ocurrieron a manos de parejas o exparejas; seguidos de los femicidios familiares e inducción al suicidio con un total del 12,59 % en su mayoría a manos de padrastros, padres, hijos, hijastros, nietos, cuñados y yernos. De igual manera, la atención médica también figura asociada a casos de feminicidios ginecobstétricos y de abortos clandestinos con un 5,89 %. También se presentan casos de femicidios no íntimos a manos de conocidos en un 10,15 %; y un porcentaje del 26,74 % de casos sin información sobre el tipo de relación existente entre los agresores y las víctimas; tal como se puede observar en la Tabla 8.

Relación entre agresores y víctimas	Cifras						
	2019	2020	2021	2022	2023	Total	
Consanguínea	22	23	14	12	14	85	7,70
Parentesco por afinidad	9	14	10	11	10	54	4,89
Parejas	42	67	64	76	53	302	27,37
Ex- parejas	29	26	28	30	19	132	11,96
Atención médica	2	8	9	21	25	65	5,89
Figura de autoridad	0	0	1	1	0	2	0,18
Amistad	3	1	0	3	2	9	0,81
Conocidos	5	27	36	17	27	112	10,15
Desconocidos	9	8	12	9	9	47	4,26
Indeterminada	46	82	65	60	42	295	26,74
Total	167	256	239	240	201	1.103	

Tabla 8. Relación entre agresores y víctimas. Creación propia.

5. CONCLUSIONES

Concluir sobre un tema como son los asesinatos de mujeres por razones de género es una tarea sumamente compleja, porque es una realidad que se resemantiza día a día no solo en Venezuela, sino en el resto del mundo.

Entender el origen de una problemática tan amplia como es la violencia de género, su relación con la muerte y las causas que la provocan va más allá de la mera investigación, ya que es un aporte desde la academia para evitar que más vidas sean destrozadas a causa de la violencia femicida. Sin embargo, hay una serie de hallazgos relevantes que se han logrado analizar en este trabajo, con base en el recorrido histórico realizado.

Entre ellos, es de destacar cómo el patriarcado tuvo y tiene una estrategia de dominación diferenciada con relación a la realidad occidental europea, para someter a los cuerpos de las mujeres en contextos como los de América Latina, que han sufrido un proceso de colonización.

De igual manera, es de suma importancia entender que a pesar de que el femicidio/feminicidio así como la inducción al suicidio son categorías relativamente novedosas, son acciones que han sido cometidas desde muchos siglos atrás, siendo la máxima

expresión mediante la cual el patriarcado asegura su sistema de dominación sobre las mujeres.

La importancia de esta línea de tiempo que va desde la época colonial hasta la actualidad, es que permite destacar como se pasó de la impunidad avalada por el sistema de justicia frente a estos crímenes, a una serie de cambios de tipos legislativos y de políticas públicas que, en teoría, deberían incidir en que la violencia hacia las mujeres y niñas disminuya.

Pero lo que ha revelado esta investigación, es que estos asesinatos de mujeres, niñas y adolescentes continúan siendo una problemática grave en Venezuela, un hecho que se ha venido incrementando desde el año 2016, con un total aproximado de 1.103 casos en 5 años, la mayoría ocurridos en estados con grandes zonas urbanas, donde está la mayor cantidad de población femenina; y las víctimas son principalmente mujeres y adolescentes con edades comprendidas entre los 16 y 45 años, siendo asesinadas especialmente por armas de fuego y armas blancas a manos de sus parejas o exparejas, siendo los femicidios íntimos los que mayoritariamente ocurren en este país.

Lo que lleva a plantear varias recomendaciones que permitan ahondar aún más en la investigación de este tipo de temas. Una, es la necesidad urgente de que se efectúen estudios interdisciplinarios desde una perspectiva de género e interseccional que permita analizar casos más específicos. La segunda, es la exigencia desde los espacios académicos al Estado venezolano, de la publicación de datos oficiales desglosados referidos a los casos de violencia de género, para tener información más certera que permita un mejor abordaje de esta problemática y por ende un mayor aporte desde estos espacios.

No hay que dejar de agregar que, a pesar de que se están trabajando con números de casos, cada uno de ellos es una mujer. Una víctima que tenía nombre, apellido y una vida que fue truncada debido a la violencia de género, por ende, esta investigación es un homenaje a la memoria de cada una de estas mujeres, niñas y adolescentes que ya no están acá. Por ellas: ¡Ni una Menos!

NOTAS

- 1 Usamos el término femicidio y no feminicidio, porque es el que indica la Ley Orgánica sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia.
- 2 Revelación de la comisión de un hecho presuntamente delictivo (Nota de los editores)
- 3 <https://twitter.com/MinpublicoVEN/status/1332008588005486594?t=DsrNbHVJmsDwBOIELRxYzw&s=08> https://twitter.com/MinpublicoVEN/status/1463535057382088715?t=4gjIzXGoF7_n29TrkBRANg&s=08

6. BIBLIOGRAFÍA

- Ariès, Philippe. (2000). Historia de la muerte en Occidente. Barcelona: Editorial El Acantilado.
- Carosio, Alba. (2011). Muchas y rebeldes: memoria de las mujeres en el proceso independentista. Recuperado en <https://www.studocu.com/co/document/universidad-santiago-de-cali/psicologia-general/1-alba-carosiomuchas-y-rebeldes-memoria-de-las-mujeres-en-el-proceso-independentista/44215818>
- Delgado, Luis. (2017). Erradicación de la violencia contra las mujeres: avances y desafíos. Caracas: Género con Clase.
- Pérez, Duche y Brian, Aleixandre. (2012). La antropología de la muerte: Autores, enfoques y períodos. Sociedad y religión, 22(37), 206-215.
- Engels, Friedrich. (2004). El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado. Ecuador: Comité Provincial de Sucumbios del PCMLE.
- El Entrompe de Falopio. (2018). Desde Nosotras. Situación de los derechos humanos de las mujeres en Venezuela. Caracas.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys, Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina (Eds.). (2014). Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Franco Cipriani, Sahili y Zambrano Ortiz, Aimee. (2021). Los

- Femicidios Invisibles en Venezuela: propuestas de tipificación en torno a una reforma de la ley orgánica sobre el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 26(56), 150-169.
- Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela. (2000). Código Penal de Venezuela. Gaceta Oficial Extraordinaria (5.494).
- Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela. (2021). Ley Orgánica sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia. Segunda Reforma de la Ley Orgánica sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia. Gaceta Oficial Extraordinaria, (6.667).
- Guzmán Arroyo, Adriana. (2019). *Descolonizar La Memoria. Descolonizar Los Feminismos*. La Paz: Editorial Tarpuna Muya.
- Hernández Medina, Martín, Pinto Rico, Ricardo y Pizón Hernández, Cristian. (2018). Inteligencia de fuentes abiertas para el contexto colombiano. Recuperado de <https://repositorio.escuelaing.edu.co/handle/001/813>
- Lagarde, Marcela. (2019). “¿A qué llamamos feminicidio?” En *Estudios de género*. Recuperado de: https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/marcela_lagarde/feminicidio.pdf
- Marín Fernández, Estrella. (2011). Aspectos antropológicos del dolor y la muerte. En Germán Zurriarán, Roberto (Coord.), *Cuidar cuando no es posible curar: los cuidados paliativos: morir dignamente en un contexto humanizado* (pp. 19-42). La Rioja: Universidad de La Rioja.
- Mohanty, Chandra. (2008). Bajo los ojos de Occidente. En Suárez Navaz, Liliana y Hernández, Aída (eds), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 112-161). Madrid: Editorial Cátedra.
- Monárrez Frago, Julia. (2002). Femicidio sexual serial en Ciudad Juárez: 1993-2001. *Debate feminista*, 25, 279-305.
- Moreno, Eva. (2013). Amistades ilícitas y torpes relaciones: el adulterio como causal de divorcio en la Venezuela de 1700 a 1829.

- En Navarrete, Rodrigo (Comp.), *Historias y culturas de la diversidad sexual*. Caracas: Editorial Monte Ávila.
- Morin, Edgar. (1994). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Editorial Kairos.
- Pateman, Carol. (1995) *El Contrato Sexual*. Barcelona: Anthropos.
- Pineda, Esther. (2019a). La caracterización del femicidio en la sociedad venezolana para el período 2015-2017. *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, (14), 273-294.
- Pineda, Esther. (2019b). *Cultura femicida: el riesgo de ser mujer en América Latina*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Radford, Jill y Russell, Diana. (Eds.). (2006). *Feminicidio. La política del asesinato de las mujeres*. México D.F.: UNAM.
- Ramírez, Luis. (2003). Los Homicidios en la Elite Merideña del siglo XVII. *Ágora*, (11), 107-119.
- Rincón Muñoz, Ana y Moreno, Yuly. (2009). *Mirando el volar del tiempo...y abriendo los ojos del silencio...La mujer en la provincia de Mérida: 1785-1810. Maltrato conyugal. Procedimiento jurídico [Tesis de pregrado]*. Mérida: Universidad de Los Andes.
- Russell, Diana. y Harmes, Roberta. (2006). *Feminicidio una perspectiva global*. México D.F.: UNAM.
- Sayak, Valencia. (2010). *Capitalismo Gore*. Barcelona: Editorial Melusina.
- Segato, Rita. (2006). *Qué es un feminicidio: notas para un debate emergente*. Brasíla: Departamento de Antropología, Universidade de Brasíla.
- Segato, Rita. (2018). *La guerra contra las Mujeres*. Caracas: Fondo Editorial Fundarte.
- Thomas, Louis. (1991). *La muerte: una lectura cultural*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- UTOPIX (2019-2023) *Informes mensuales del Monitor de Femicidios de UTOPIX*. Recuperado de <https://utopix.cc/tag/femicidios/>
- Williams, Guido. (2022). *Suicidio femicida: legislación comparada*. Santiago de Chile: Biblioteca Congreso Nacional de Chile.

PROTOCOLOS Y TRAMAS SUTILES EN LA COMENSALIDAD DEL AALAPAJA. SEGUNDO VELORIO WAYUU*

GARCÍA GAVIDIA, NELLY 

MAESTÍA EN ANTROPOLOGÍA, UNIVERSIDAD DEL ZULIA, VENEZUELA
CORREO ELECTRÓNICO: garciagavidia@gmail.com

VALBUENA CHIRINOS, CARLOS 

MAESTÍA EN ANTROPOLOGÍA, UNIVERSIDAD DEL ZULIA, VENEZUELA
CORREO ELECTRÓNICO: carlosvabuenaster@gmail.com

PAZ REVEROL, CARMEN LAURA 

UNIVERSIDAD DEL ZULIA, VENEZUELA
CORREO ELECTRÓNICO: carmen.paz@fec.luz.edu.ve

RESUMEN

La existencia de los seres humanos está determinada por sus dimensiones biológica y cultural. Expresada en sus múltiples contextos espaciales y temporales. Esta situación conlleva a entender que la muerte es una experiencia biológica ligada a las culturas. Cada sistema sociocultural tiene su forma de concebirla y los ritos para enfrentarla. En el artículo se describen e interpretan los protocolos y las tramas de relaciones que se desarrollan en la comensalidad durante el aalapaja, o “velorio de los restos”, también llamado “segundo velorio” del pueblo wayuu. La investigación es etnográfica y hermenéutica. Se concluye confirmando que el velorio de los restos es un rito religioso que re-une a los wayuu.

PALABRAS Clave: muerte, comensalidad, segundo velorio, wayuu.

PROTOCOLS AND SUBTLE PATTERNS IN AALAPAJA COMMENSALITY. SECOND WAYUU VIGIL

ABSTRACT

The existence of the human being is determined by their biological and cultural dimensions, expressed in multiple spatial and temporal contexts, a situation that leads to understanding the death linked to cultures; each sociocultural system has its own way of conceiving it and the rituals to deal with it. This article describes and interprets the protocols and web of relationships that develop inside commensality during the Aalapaja, or “vigils of the remains,” also called “Segundo Velorio” of the Wayuu people. The study is ethnographic and hermeneutic. It concludes by confirming that the wake of the remains is a religious rite that re-unites the Wayuu.

KEY WORDS: death, commensality, Second Funeral, Wayuu.

*Fecha de recepción: 05-03-2025. Fecha de aceptación: 05-05-2025.

1. INTRODUCCIÓN

Los enterramientos son un comportamiento específicamente humano, por la literatura arqueológica conocemos información sobre la existencia en el paleolítico de sepulturas y cementerios. Lo que sugiere la existencia de una construcción mental (representación) en relación con la presencia del cadáver, lo que quiere decir que le conferían significados. En otras palabras, como es expresado desde el argot popular, “nos inquieta la muerte, pero nacemos para morir”; o como lo afirman los científicos sociales: “La muerte es el rasgo más humano” (Morin, 1999:13).

La finitud humana nos llena de incertidumbre e inquietud, tanto ante la muerte de los otros como la propia. En efecto, es común escuchar a los más pequeños las interrogantes “¿A dónde se fue? ¿Por qué lloran? (ante el fallecimiento ya sea de cualquier pariente o vecino)” y casi nunca hay respuestas distintas a la evasión, sobre todo en las sociedades occidentales donde a la muerte se le retrasa¹, disfraz² y esconde. En algunas sociedades contemporáneas se dan situaciones como las señaladas por Philippe Ariès (1977:198) que en la sociedad citadina la muerte no tiene pausas y si alguno de sus miembros muere la vida sigue igual. Sin embargo, en otras sociedades la situación es diferente³. Si bien es cierto que se reconoce su carácter individual, colectivo y biológico; es indudable y fundamentalmente un suceso cultural. Individualmente, se puede tener un concepto de la muerte aprendido desde la cultura y la época en la que se vive, lo que quiere decir que la significación es propiamente sociocultural.

En esta investigación⁴, abordamos un caso particular: el del pueblo amerindio wayuu. Los objetivos propuestos fueron describir, e interpretar los protocolos y las tramas sutiles de las relaciones que se desarrollan en la comensalidad durante el *aalapaja*, o “velorio de los restos”, también llamado “segundo velorio”.

Hemos partido para la investigación de los siguientes supuestos: a) que el fundamento de lo religioso se expresa en los

ritos mortuorios en tanto prácticas que unen a vivos y muertos estableciendo lazos de continuidad entre el grupo; b) que los wayuu afirman su sentido religioso en este rito; y c) que el pueblo wayuu refuerza sus lazos sociales y su sentido colectivo al reunir a parientes, amigos y aliados en el *aalapajaa*, donde la comensalidad es un elemento principal de fortalecimiento de los vínculos sociales del grupo.

En la investigación consideramos tres aspectos fundamentales de la cultura wayuu: la muerte, el alimento y la religión del grupo. Si analizamos con atención los mismos podemos observar que tocan toda la vida de ese pueblo. Lo que quiere decir que este tipo de investigación es necesariamente holística y que ha sido un ejercicio de aplicación de la noción de hecho total que propone Marcel Mauss (1968) y atañe desde el territorio wayuu, la organización social, el sistema de creencias, los ritos, su alimentación, su relación con los otros cercanos, lejanos y del más allá.

Considerando lo anterior, la etnografía guió los pasos para la obtención de la información que incluye la observación participante en 10 ritos de “segundo velorio”; 5 durante el período comprendido entre abril 2008 y enero 2010 en territorio wayuu y luego en comunidades urbanas de Maracaibo y posteriormente otros 5, desde junio 2011 hasta enero 2015⁵ en escenarios del mismo tipo. Igualmente, hemos recurrido a la revisión documental y la hermenéutica para la aproximación e interpretación de esta realidad⁶.

La asistencia a los velorios se realizó, en unos casos, por invitación de algunos de los familiares de los difuntos y en otros, fuimos por invitación de dos de nuestros amigos wayuu que conocían de nuestro trabajo. Ellos, como invitados a los velorios, hicieron extensiva su invitación a nuestro equipo.

Para obtener la información, además de la observación participante realizamos conversaciones informales y ocho entrevistas no estructuradas. Para la selección de los individuos

entrevistados se consideraron los siguientes criterios: a) que fueran wayuu y asumieron su identidad étnica, b) que fueran familiares cercanos de los difuntos (hermanas y hermanos, primas, tías y tíos presentes en los velorios), c) que estuviesen vinculados con la organización de uno de los velorios, d) conocedores en profundidad de la cultura wayuu (su cosmogonía, mitología y organización social), como los escritores: Miguel Ángel Jusayuu (†) y el poeta Leoncio Pocaterra (Juan Pushaina) y la oütsü (curandera) Macuanta.

El artículo está dividido en tres partes: en la primera exponemos algunas generalidades sobre la Antropología de la muerte, en la segunda señalamos algunos aspectos etnohistóricos del pueblo wayuu y de su cosmogonía y para finalizar describimos e interpretamos el rito y los rituales de los Protocolos y tramas en la comensalidad del *aalapaja* o velorio de los restos o segundo velorio wayuu.

2. GENERALIDADES SOBRE LA ANTROPOLOGÍA DE LA MUERTE

La Antropología de la Muerte es una de las divisiones temáticas de la Antropología, que se interroga por las construcciones socioculturales a partir de las cuales los seres humanos se representan y dan sentido a la muerte, al morir y al duelo. Siendo la Antropología una ciencia cuyo sujeto de investigación es el ser humano en sus dimensiones biológica y cultural, en sus múltiples contextos espaciales y temporales (se ocupa de la diversidad de la experiencia de los seres humanos en el espacio y en el tiempo), no puede pasar por alto la muerte como suceso que toca a la vida entera de los seres humanos, ya que “todo lo que vive, todo lo que es, está destinado a perecer o desaparecer, pero también es única ya que ninguna persona puede ocupar el lugar de otra cuando le llegue el momento de su muerte” (García, 2008:45).

No es hasta los años setenta del siglo pasado cuando se abre al estudio sistemático de la muerte y el morir en la Antropología, a pesar que desde sus inicios en la disciplina sus fundadores⁷ asomaron sus reflexiones sobre la temática con la intención de describir, explicar e interpretar la vida social. Citemos dos ejemplos: el caso de E. B. Tylor⁸, cuando estudia las creencias en la cultura primitiva, señala la importancia de analizar las creencias sobre la muerte para poder comprender cómo los seres humanos han construido las religiones a partir del culto a los muertos, y cómo han pasado del politeísmo al monoteísmo. Así como también es útil, según él, para explicar el animismo que es una afirmación de la existencia del alma que sobrevive al cuerpo después de la muerte.

De igual manera, James G. Frazer señala que las creencias y prácticas sobre la muerte estaban asociadas con un sentimiento muy humano de inmortalidad, y ofrece una definición de ésta: “es la prolongación de la vida por un período indefinido de la personalidad después de la muerte...” (Frazer; 1934: 21–22).

Es indudable que en estos inicios fue significativo y destacado el trabajo de Robert Hertz (1917) etnólogo y sociólogo francés alumno de Émile Durkheim, quien calificó a la muerte como una representación colectiva. De igual manera, expuso las diferencias entre las diversas sociedades -las occidentales y las no occidentales- sobre las representaciones colectivas de la muerte. Sus opiniones tuvieron eco en los etnólogos franceses, y luego, más tarde, en el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss, abrió otra perspectiva, ya que no sólo consideró lo antes afirmado, sino que hizo observaciones tales como que: la muerte no es un hecho solo natural o espiritual con funciones sociales sino que está ligada a la vida cultural y social de todos los individuos, de sus creencias, sus mitos, sus ritos sus reglas de comportamiento. Por tanto, todo proceso mortuario es un constante repensarse a sí mismo dentro del grupo al que se pertenece y aún cuando las sociedades cambien, los ritos y

creencias sobre la muerte siguen siendo una forma de mantener vivas a las culturas a través del tiempo (Lévi-Strauss,1955).

Es a finales del siglo pasado y con la publicación del libro de Louis-Vincent Thomas (1983), *Antropología de la muerte*, que se acuñó el término. Para Thomas, la muerte es natural, cotidiana, aleatoria, universal e irrecusable. Además, por su carácter de impredecibilidad es indeterminada a pesar de la certeza de que todos vamos a morir. En otro de sus trabajos, *Rites de mort: pour la paix des vivants* (1985), el antropólogo y africanista, expone la importancia de los ritos funerarios para servir simbólicamente a los difuntos, con un homenaje ceremonial *post mortem* y salvarlos de la “nada”. Según el antropólogo, los ritos mortuorios son muy complejos, y si bien el difunto es siempre el punto de apoyo de las prácticas rituales, los destinatarios son los vivos -el individuo y la comunidad-. Este tipo de rituales tiene una función fundamental que es de orden terapéutico: cura y previene de la angustia de aquellos que sobreviven negociando, por la vía del símbolo, el sin-sentido de la muerte. Esta función tiene múltiples caras: disculpar, reconfortar, revitalizar (Thomas, 1985).

Por lo tanto, los planteamientos de la Antropología de la Muerte desarrolladas, sistematizadas, diversificadas y multiplicadas durante el siglo XXI son:

A. La muerte es testimonio del lazo entre los seres humanos. Desde los inicios de la humanidad existe el testimonio de los lazos de los seres humanos con la sepultura de los otros cercanos y lejanos.

B. La evidencia de los lazos de los seres humanos con la sepultura nos induce a pensar que en todas las culturas, tanto en el espacio como en el tiempo, sus integrantes han vivido la muerte cotidianamente como un momento extraordinario del cuerpo social.

C. En los ritos mortuorios se implica el todo social.

D. No existe sociedad alguna que haya dejado a sus muertos sin sepultura, la implicación afectiva del grupo social y

familiar es intensa. Este hecho natural, fisiológico y muy humano siempre está sobrecargado de un conjunto de creencias, prácticas y emociones.

E. La muerte siendo una experiencia individual es, al mismo tiempo, una experiencia colectiva. A los muertos se les da sepultura colectivamente, los sobrevivientes organizan el acompañamiento, dando las pautas de cómo el individuo muerto entra al “otro mundo”. Según la cultura se reintegra al cosmos, a la tierra, al cielo, al fuego, a las aguas o al cuerpo de los sobrevivientes.

F. Para la transición todas las sociedades tienen ritos de paso que trazan los recorridos: la topología del más allá, los circuitos celestes o infernales, la resurrección, la reencarnación, etc. En todos estos diversos ritos se implica al difunto y a quienes le sobreviven. Así, constituyendo la sociedad de los muertos se recrea la sociedad de los vivos.

3. EL PUEBLO WAYUU, ETNOGRAFÍA Y COSMOGONÍA

Los wayuu, conocidos desde tiempos de la conquista y la colonia como guajiros, son de filiación lingüística arawak. El término wayuu, expresa el sentido del nosotros, equivale a gente, es una autodenominación del grupo social. Viven en la Península de la Guajira, territorio dividido entre los Estados-Nación de Colombia y Venezuela. Esas fronteras se definieron hacia finales del siglo XIX. Sin embargo, para el wayuu no existían fronteras y aún sigue siendo de este modo, estas eran conocidas solo en relación con la localización territorial de los clanes y la distribución de su geografía.

La Guajira es un territorio con un relieve, hacia el norte de la península, mayoritariamente de sabana seca, con altas temperaturas y escasas lluvias estacionales, con un sol abrasador y una alta evaporación. Hacia el sur, el clima es de sabana húmeda e igualmente caliente. A lo largo del límite meridional de la península fluyen solo dos ríos, de curso permanente: el río

Ranchería en Colombia y el Limón en Venezuela. En esta tierra las lluvias son escasas y mal distribuidas: dos estaciones que se alternan con las de sequías.

Ecológicamente, la falta de agua al centro norte de la península es uno de los mayores problemas que enfrentan los wayuu. En consecuencia, las tierras son pobres, deprimidas, sufren una intensa erosión hídrica como consecuencia de las escorrentías en el período lluvioso y eólica por los intensos vientos, además de estar sometidas al pastoreo caprino y a la extracción de madera para ser utilizada como leña. Sin embargo, tanto para Colombia como para Venezuela la región es estratégica, no solo por ser fronteriza o por las posibilidades de explotación de los recursos naturales (mineros y pesqueros) que pueda albergar, sino especialmente por la situación geográfica y la gran extensión de costa frente al mar Caribe.

Desde el siglo XVI, los wayuu se pusieron en contacto con los grupos de europeos y africanos que arribaron a la península. Lugar donde no solo habitaban ellos sino otros pueblos indígenas diferentes los cuales también presentaban diversas formas de subsistencia tales como la caza, la agricultura, la recolección de frutas silvestres y la pesca. Lo que permite afirmar que las interacciones con diversos grupos ha sido una constante en su historia, lo que ha provocado cambios en su modo de vida. Sirva como ejemplo la adopción de la ganadería y el pastoreo desde los primeros tiempos del contacto con los europeos. La apropiación de este aspecto cultural europeo permitió la redefinición de sentido y contenidos culturales, así como también, el reajuste de sus relaciones intra y extra-grupo. Sin embargo, actividades como la caza, la agricultura y la recolección no fueron abandonadas, sino que pasaron a ser actividades complementarias.

En los medios urbanos, los wayuu forman parte del mercado nacional de trabajo, desempeñándose fundamentalmente en el comercio y la construcción. De esta manera incursionan en actividades económicas diferentes a las que tradicionalmente han

realizado como la pesca y el pastoreo. Asimismo, han logrado tener una participación ciudadana relevante en las asociaciones de comerciantes, las organizaciones no gubernamentales, las cooperativas textiles y algunas industrias culturales en el segmento de la moda y las comunicaciones, a través de la Red de Mujeres Indígenas. De igual forma, hay una producción literaria académica de una élite wayuu que promueve con vitalidad un fortalecimiento cultural y una reafirmación étnica.

La organización social wayuu reposa en su sistema de parentesco, a partir de este se reconocen como una unidad de clanes matrilineales o *ei'rukkuu* (grupo formado por uno o más linajes, que permite mantener la fuerza de unión del grupo, y le da cohesión social). El vínculo de genealogía de la madre con sus hijos se designa con la palabra *e'irukuu*, o “nombre de carne”. Ramón Paz Ipuana, señala que pertenecer al linaje materno es parte de la cosmogénesis wayuu: “Del vientre de MMA -la tierra-, germinó A'ÜÜ; la semilla, la primera simiente de la cual nacieron los WAYÜÜ(...)”. “Ser Wayuu es ser persona, ser gente, todos los que forman una inmensa familia unidos por el parentesco EIRUKUU” (Paz Ipuana, 1972: 196).

La unidad familiar está básicamente conformada por: la madre, el padre y los hijos. En este sistema los hermanos son los únicos parientes, ya que tienen la misma sangre (*ashá*) y la misma carne (*e'irukuu*). Los individuos que comparten este vínculo son parientes uterinos (*apüshi*). Con el padre los hijos comparten la sangre, a este grupo de parientes se les llama *ou'payu*, y es un tipo de filiación complementaria a la de los parientes uterinos. Con los parientes uterinos, *apüshi*, se tienen las obligaciones más importantes y actúan como colectividad, contraen responsabilidades para el cumplimiento de obligaciones tales como: los pagos matrimoniales, las indemnizaciones por diversas faltas, entierros y segundo velorio.

La unidad política no se da a nivel del clan sino en el nivel del linaje. Los miembros del matrilineaje comparten sus

antepasados míticos y humanos y están asociados a un lugar, a un cementerio, a una fuente de agua, así como, a determinadas tierras de pastoreo.

En cuanto a la cosmogonía, los mitos de los wayuu cuentan cómo fue el origen de las cosas, de la naturaleza y de los seres humanos. La concepción de la divinidad que formó el mundo wayuu por medio de deidades reflejadas en las manifestaciones de la naturaleza son: *Juya* (deidad masculina, ambivalente, errante, que personifica la lluvia), *Joutai* (viento), *Ka'i* (sol), *Mma* (tierra), *Siki*, (fuego) y *Maleiwa* demiurgo y héroe civilizador, quien determinó los principios de filiación y quien dispuso que la transmisión exclusiva del *e'irukuu* fuera a través de las hembras, es decir, es el gran ordenador del universo.

Hay otras deidades, que comparten y están presentes en la cotidianidad wayuu, entre ellas pueden citarse: *Pulowi*, deidad femenina, ambivalente, multifacética, dueña de la caza; los *yolujas* o espíritus de los wayuu muertos que adoptan formas humanas; los *akalapüi* enanos de apariencia humana que atacan a los humanos hasta matarlos; los *epeyüit*, los *marüla* y los *wanülüü* que son deidades asociadas con enfermedades y son altamente contaminantes, revisten peligros de enfermedad y muerte para el grupo.

En la cosmovisión wayuu, la persona humana está conformada por la carne, los huesos y las sangres, la pasiva de su madre, y la activa (semen) de su padre y por *aa'in* (algunos wayuu la traducen como alma, otros como espíritu otros como animus). La carne, los huesos y la sangre de su madre constituyen su *e'irukuu*, que más que de orden fisiológico es de orden cosmológico, son los elementos del linaje. La muerte, *óutá*, es el fin de la vida de un wayuu en el mundo *anasü* (mundo natural o mundo de los vivos), en ese momento su cuerpo físico se separa de su *aa'in*, animus espíritu que vuelve a *Lapü* (mundo de lo sagrado), donde están los *aa'in*, espíritus de los wayuu muertos y los *yolujas* (García Gavidia, Flores Díaz y Valbuena Chirinos, 2017).

En la concepción de la humanidad, los wayuu distinguen entre los *alijuna*, que son los criollos o gente fuera de la etnia independientemente de su nacionalidad, los *kusina* que es cualquier otro indígena que no sea reconocido como wayuu y los wayuu “que son gente como nosotros”.

Entre los wayuu existe un complejo sistema de acciones prácticas, conjunto de ritos heterogéneos articulados entre ellos de una manera intensa, donde se ponen en evidencia la articulación dinámica y necesaria entre las creencias, saberes y el saber hacer. Estos ritos son comportamientos comunicativos que permiten perpetuar los conocimientos esenciales para mantener y redefinir dinámicamente el sistema sociocultural. Así los wayuu inician su actividad diaria compartiendo con sus familiares lo que han soñado (*lapü* o la deidad del sueño envía sus mensajes mientras el wayuu duerme) que debe ser interpretado por uno de sus mayores y de acuerdo con su lectura, los demás miembros del grupo deben seguir sus pronósticos. Otros ritos, como los de encierro (*asürulawaa*) están más dirigidos a instaurar el orden y los segundos velorios (*ala'apajaa*) para fortalecer la cohesión del matrilinaje.

4. EL RITO Y LOS RITUALES DE LOS PROTOCOLOS Y TRAMAS SUTILES EN LA COMENSALIDAD DEL AALAPAJA O VELORIO DE LOS RESTOS

Como ya afirmamos en líneas anteriores, la muerte es una experiencia y vivencia vital del sistema de valores y donde se expresa la cultura y además se evidencian emociones, sentimientos y afectos. Edgar Morin (2000) señala que la muerte es la conciencia de transformaciones del *Homo sapiens*. Así pues, la conciencia de la muerte que emerge está constituida por la interacción de una conciencia objetiva que reconoce la mortalidad y de una conciencia subjetiva que afirma, si no la inmortalidad, por lo menos una trasmortalidad (Morin 2000).

Todas las sociedades entierran a sus muertos, esa es

una forma de expresar la trasmortalidad. Los seres humanos compensan esa trasmortalidad con los ritos de separación y de duelo. Estos expresan, reabsorben y exorcizan un trauma que provoca el aniquilamiento. Y de igual manera, esos ritos ayudan a superar el dolor, la crisis de la separación y dan consuelo (Morin 2000).

4.1. Ritos wayuu de separación y duelo

Los wayuu transcurren su vida en realidades diferentes y bien diferenciadas: la realidad *anasü* o “mundo natural”, que es la realidad de la vida cotidiana de lo tecno-económico, lo tecno-ecológico y de las interrelaciones personales; la realidad del “mundo de los muertos” o *Yolujas* (espectros, espíritus y familiares muertos); y la realidad del mundo *pülasü*, que nosotros traducimos como sagrado, y que es el “mundo del más allá” (L.P.)⁹. De estas tres realidades, la intermedia es del dominio liminal de *Lapü*, la distancia que separa uno y otro no es de naturaleza física o geográfica, sino ontológica (son estados distintos del ser). Para la cultura wayuu, los sueños están íntimamente relacionados con los linajes, el amuleto o contra familiar llamado *l’alanía*, con la enfermedad y con la muerte.

La trasmortalidad, los ritos de separación, el duelo y la exorcización del dolor que provoca la muerte en los wayuu la superan con los velorios. Una vez fallecido el individuo se entierra el cadáver, en el primer entierro se ofrece comida a los asistentes en el velorio, pasado unos años sus restos serán exhumados para el segundo velatorio, donde igualmente se comparte la comida.

En el sueño es donde los wayuu muertos piden que sus restos sean exhumados y velados nuevamente (García Gavidia y Valbuena Carlos, 2005). “Los wayuu morimos dos veces, el wayuu considera que el cuerpo debe tener una sepultura provisional, diferente a la sepultura definitiva” (M.A.J.)¹⁰. En esa concepción se considera que el cuerpo debe tener una sepultura provisional, diferente a la sepultura definitiva, la cual debe ser en su tierra,

la Guajira, “el wayuu es hijo de *Mma* y debe volver a ella, a su tierra que es en la Guajira” (D.). “La sepultura definitiva debe ser en el lugar de su clan” (M.A.J.), “de su *e’irukuu*, que está en la Guajira” (E.M.).

La decisión de exhumar a algún miembro de la familia activa las redes y alianzas familiares para organizar la realización del rito, desde la preparación de las enramadas hasta la de los alimentos que serán donados. La noticia de la “*sacada de los restos*” se extiende y llega a todos los confines donde hay parientes, amigos y aliados, quienes se trasladarán a compartir el “velorio de los restos” de aquellos que reclaman su momento para pasar al más allá y para volver como fina lluvia al final (M.A.J.). Tal como corresponde a quienes han sido honrados por su linaje, por su descendencia (M. M.).

El rito y los rituales del velorio de los restos o segundo velorio permite a los wayuu poner en acto toda una constelación simbólica: donde exponen su mitología desde la génesis, la concepción de la vida y la muerte y la trasmortalidad. De igual manera, es el mejor escenario para observar las relaciones inter y extra étnicas, sus relaciones de jerarquía, estatus y sus alianzas (Olmos, 2019).

En el rito de los restos wayuu o segundo velorio, se dan las siguientes secuencias rituales:

A. Soñar con el difunto: el familiar tiene un sueño, su *Aa’in* se pone en contacto con el pariente muerto. El que sueña puede ser engañado por un *Yoluja*.

B. Interpretación del sueño: los *talaula* (los parientes mayores del linaje), o los *oütshii* (los /as curanderos/as) emiten un juicio e indican las acciones a seguir.

C. El aviso: el que ha soñado informa que los *talaula* o los *outsü/outshi* confirman que el pariente difunto quiere que se haga el velorio de sus restos.

D. Se hacen las convocatorias a los miembros del *apüshi* para la organización y preparativos de lo qué se consumirá. Y se

fija la fecha del evento, preferiblemente en el mes de enero.

E. La convocatoria: Los familiares extienden la invitación al velorio de los restos (García Gavidia et al., 2017).

Una vez acordada la fecha del evento se hace la convocatoria. La invitación es una parte importante de los funerales wayuu “excepto los vecinos del difunto, la gente no acude a un entierro sin invitación. La gente que recibe una invitación tiene que acudir al entierro” (Goulet, 1981:263). Esta afirmación no es una norma general, ha variado en estos últimos años, la gente acude al velorio por solidaridad y por el sentido de la reciprocidad (E.M.).

Todos los wayuu, tradicionales o residentes en área urbanas convergen en que con la llegada de *jemiai* (tiempo de bajas temperaturas) que coinciden con el mes de enero, numerosas familias se preparan para realizar sus segundos velorios. Este es el tiempo del reencuentro con sus muertos.

La vegetación está aún verde por las lluvias que trajo la estación de *juyo'u* marcada por la estrella Arturo, el ganado está en la plenitud de sus carnes para el sacrificio, la temperatura es fresca y los caminos para el traslado de los veloriantes e invitados se transitan sin dificultad. De incumplir con los tiempos flexibles que se establecen para los segundos entierros los espíritus de los parientes muertos reclaman en sueños la realización de estos rituales funerarios y en caso extremo puede traer desgracias a sus propios familiares cercanos (A.F.).

En la organización del rito de los restos, el linaje materno tiene la obligación de participar, en cambio, el linaje paterno solo participa excepcionalmente y por decisión propia. Uno de los rituales principales, además de la exhumación de los restos, es la comensalidad. En los velorios wayuu hay comensalidad en la primera y en la segunda sepultura.

La comensalidad (*ekirawaa*) es la comida que se come durante el velorio, porque al difunto se le hace “una despedida con comidas, bebidas y a la vez el tradicional lloro” (M.). La comida

forma parte de los ritos de agregación porque tienen por finalidad “renovar entre todos los miembros de un grupo superviviente, y a veces también con el difunto la cadena que se ha visto rota por la desaparición de uno de sus eslabones” (Gennep, 2008: 228). Por ello se sacrifica ganado vacuno y se reparte la carne y la comida entre los presentes, con yuca, arroz, plátano, arepa elaborada con harina de maíz. Además de la *Uujolu* (chicha de maíz), café, licor como whisky o *chirrinchi*¹¹ wayuu. En algunos casos se regalan animales vivos, que son “para que las familias estén contentas, las que acompañarán en el velorio” (Fernández, Documental, 2016).

La comensalidad refuerza aún más “el carácter colectivo de la comida a que se convoca a los miembros de los grupos interesados” (Gennep, 2008: 229). En el primer velorio está presente la comensalidad con el sacrificio de ganado por parte de los dolientes. Estos animales le darán sustento y no llegará con las manos vacías a la nueva morada en *Jepira*, lugar a donde van los wayuu muertos.

La comensalidad durante la realización del segundo velorio wayuu, no se diferencia del hecho de comer juntos en la vida cotidiana, ya que la alimentación es el principal motor para el ser humano, sin esta no puede sobrevivir. La alimentación está presente en toda la vida de los individuos y es lo que le permite el desarrollo de las actividades físicas, mentales y de reproducción. En los velorios wayuu se evidencian aspectos como la construcción, reproducción y transformación de las relaciones de poder y prestigio, de la identidad individual y colectiva, determinadas formas de comprensión del mundo, las relaciones del ser humano con la naturaleza y consigo mismo, y tiene como uno de sus escenarios fundamentales, el consumo de alimentos y bebidas.

Cada cultura tiene sus formas de alimentarse, desde los alimentos que se consumen hasta las reglas de cómo prepararlos, de cómo y cuándo se debe comer. El estudio del contexto social del consumo de alimentos y bebidas constituye sin duda uno de

los temas de investigación que está teniendo un espectacular desarrollo en las diferentes agendas de la antropología. El análisis sobre por qué, cuándo, cómo, quiénes y en qué circunstancias se preparan y consumen determinados alimentos se ha convertido en un elemento fundamental para entender diferentes aspectos de la dinámica social en las sociedades. El alimento de las celebraciones y de los ritos es siempre especial tanto por cómo se prepara, como por cuándo y con quién se consume.

Otra estrategia de trasmortalidad y supervivencia en su nueva morada en *Jepira* es que la gente, en el transcurso de su vida, suele tatuarse el cuerpo con los símbolos de otros clanes. Esto les permite que en caso de hambre o necesidad pueda acudir a la solidaridad de los demás, que puede señalar su pertenencia al mismo por llevarlo tatuado en su *aa'in*, pues no se borra de la misma luego de la muerte (Paz Reverol, 2018).

4.2. El sacrificio de ganado por parte de los dolientes

El rito del velorio de los restos está sustentado en la creencia de que “el difunto reúne todas las almas de los animales sacrificados y se las lleva con él a *Jepira*” (Vergara González, 1990:160). A este rebaño espiritual se le designa *jikira wayuu*, el cual constituye la ofrenda de todos los animales que se donan y sacrifican en el velorio que será el sustento de las almas en su nuevo lugar. Esta debe ser buena porque los animales que se comen en el velorio y los que se reparten deben consumirse prontamente y representan los animales que acompañarán al muerto y van a ser suyos en *Jepira* (L.P.). Esto se realiza con la finalidad de que el difunto tenga una estadía agradable y no pase ninguna necesidad en *Jepira*, de lo contrario, “el difunto se las verá muy mal y regresará a reclamarle a sus familiares a través de los sueños” (García y López, 1996: 38).

El wayuu que parte, va a vivir en *Jepira*, como cualquier wayuu, va a tener tierras para el cultivo y animales de cría. El *yoluja* necesita agua, animales y atención de los parientes

sobrevivientes tal como los vivos lo necesitan también (Goulet, 1983:286). En una entrevista a Margarita Castillo (2001), afirma que su padre muerto le dio un mensaje a través del sueño o *lapü* en el mismo le pidió “que le llevara al cementerio carne porque se estaba muriendo de hambre”, ella viajó hasta Jarara para realizar el rito. Posteriormente, en otro sueño, le dijo que estaba conforme con el modo en que se había realizado la actividad.

Es costumbre de los wayuu repartir entre los dolientes no parientes del difunto los animales sacrificados, durante el velorio como parte de la comensalidad y para llevar a su casa; esto significa una compensación a los familiares (no cercanos, es decir, los *ou'payuu*) y amigos del muerto por el dolor que sienten ante su partida.

Es necesario aclarar que, aunque en los velorios se acostumbra a sacrificar ganado de la propiedad del muerto o de algún familiar a fin de dar la compensación a los familiares y dolientes, la costumbre también establece que los parientes del linaje materno (*apüshi*) del muerto, no prueben de los alimentos preparados; hacerlo sería como consumir la carne del muerto, es *pülasu*, altamente contaminante de allí su prohibición de comer esa carne. Friedemann y Arocha explican que “existe una relación cercana entre la carne y la descendencia del clan con el ganado, y entre el honor del individuo y de la familia con la sangre, cuyo derramamiento exige una restitución, forman parte de un principio de herencia” (1982:320).

Se necesita sacrificar muchos animales para distribuirlos entre los asistentes. Dependiendo de la riqueza y del linaje del difunto es posible aglutinar un significativo número de personas a las cuales se les garantiza comida y bebida. Hay un principio de solidaridad y retribución que permite desarrollar estrategias grupales que garantizan el cumplimiento de este tipo de organizaciones tribales “que sirven como eficaces mecanismos de redistribución, el ganado circula reforzando lazos vitales de solidaridad y reciprocidad entre los distintos matrilineajes wayuu”

(Guerra Curvelo, 1993:83).

El wayuu que parte, puede volver a casarse, tener una o más mujeres. Así mismo las mujeres pueden tener una o más parejas, pues es muy diferente a la práctica de la monogamia del mundo de los vivos. El muerto o *yoluja* (espectros, espíritus y familiares muertos) necesita de la atención de los parientes sobrevivientes, requiere el sacrificio periódico de un animal considerado de sangre caliente, como un ganado vacuno u ovejuno. La gallina es considerada de sangre fría y no es valorada para este tipo de ofrendas a los familiares fallecidos (Paz Reverol, 2018).

Existe el principio de reciprocidad, basada en el don “uno tiene que regalar animales a las personas de las que uno ha recibido en entierros precedentes, uno tiene que dar en reciprocidad un animal del mismo valor” (Friedemann y Arocha, 1982:283). En muchos casos se necesita sacrificar muchos animales para distribuirlos entre la gente. Dependiendo de la riqueza y del linaje del difunto es posible aglutinar un significativo número de personas a las cuales se les garantiza comida y bebida.

Los rituales de comensalidad tienen una gran significación en la sociedad: tienen un sentido religioso y re-unen al grupo.

4.3. Protocolo y espacialidades en el velorio de los restos

Los espacios transformados en lugares durante el desarrollo de los rituales del velorio de los restos o segundo velorio son la casa y el cementerio. En cada uno de ellos hay una disposición particular de la ubicación de las personas y de las enramadas. A estas, se les ubica atendiendo los nexos familiares, al parentesco, si son del mismo linaje de los difuntos o *apüshi*, los del linaje del padre u *oupayu*, los de los linajes asociados, los aliados criollos, los vecinos y amigos más cercanos, las personas con alguna adscripción institucional pública o privada y los curiosos.

En el ritual de la exhumación y limpieza de los restos se mantienen los asistentes a distancia para evitar la contaminación, solo están cerca de los restos las personas que están encargadas

de realizar la limpieza y quienes les auxilian o ayudan a separar los restos. Los demás parientes están a una distancia prudencial. Cuando el ritual se realiza en el cementerio, espacio sagrado del grupo del linaje materno, los asistentes se retiran y quedan presentes, en muchos casos, exclusivamente los familiares más cercanos.

En el velorio, la familia del linaje materno ocupa los espacios próximos a los restos y enramadas permanentes de la vivienda, si el velorio se realiza en esta, y los wayuu de otros linajes se ubican en el patio alrededor de la casa. Cuando el velorio se realiza en el cementerio familiar se reúnen allí y transforman ese espacio en un lugar transitado. En los dos casos hay un área designada para ubicar el altar donde se colocarán los osarios con los restos del o de los difuntos que son velados y el resto de las enramadas se disponen alrededor de ese lugar.

En este rito, el protocolo es un elemento central cuyos matices dependen de la relevancia de los sujetos y el orden de los eventos que derivados de cada presencia van desenvolviéndose, y frente a los cuales la familia reacciona con ajustes sutiles y equilibrio en la organización social de la atención a los asistentes. Si bien no son propiamente invitados, su presencia y el tipo de diferencias que tengan con la familia del difunto les confiere una relevancia que se estratifica de acuerdo al valor social que el grupo de linaje le adjudique.

Existen al menos cinco distinciones claramente separadas para desarrollar la proxemía u organización espacial de la comensalidad. La primera de ellas se asocia a la asignación de lugares, es decir ubicaciones designadas para los condolientes y visitantes *alijuna*, de acuerdo con su adscripción institucional pública o privada, o sencillamente su comparecencia como amigos o relacionados.

La segunda, agrupa a los presentes wayuu quienes están claramente dispuestos según su linaje de manera segmentada alrededor de la casa, cuya centralidad es manifiesta durante los

días que dura el *aalapaja*, puesto que es el núcleo en torno al cual circula la actividad social, sobre todo, porque allí son llevados los restos y colocados para ser velados.

La tercera distinción corresponde a la ubicación de los miembros de la propia familia, quienes ocupan los espacios próximos a los restos, habitaciones y enramadas permanentes de la vivienda.

La cuarta concierne a quienes participan preparando los alimentos y realizando las tareas de sacrificio y corte de las piezas animales, cuya ubicación está circunscrita a la cocina y al área de procesamiento y corte de las carnes, limpieza de la yuca o molienda y amasado del maíz, según sea el caso.

La quinta distinción corresponde a los espacios donde es atendida y alimentada la mujer que ha entrado directamente en contacto con los restos que motivan el segundo velorio.

Otro de los rituales del segundo velorio es el ritual del llanto. Los familiares que lloran se ubican frente a la mesa donde está el altar con los restos. Asimismo, las o los exhumadores y quienes se encargarán de atenderles se ubican muy cerca del altar.

Después de velar al muerto, el cuerpo es colocado en una fosa o en una tumba de cemento. Al lado de la urna, se depositan provisiones de agua, carne y chicha de maíz. Si en vida del fallecido a este le gustaba el chirrinchi o el tabaco, también se incorpora. Así mismo, si fue piache o *outshi*, se le incorporan sus maracas, *manii* (pasta de tabaco), y molona (especie de gorro tejido con piedras wayuu), entre otros.

De igual manera, hay rituales del fuego. El significado del fuego en los ritos funerarios es muy importante para los wayuu. El fuego es el fuego del hogar, es el lugar de descanso, de saciar el hambre y de resguardar los bienes. No es solo la casa y, sobre todo la *Lümaa* o enramada, es el *küliki* o cocina, de donde emana el humo del fuego que transforma los alimentos, representa la vida misma y la abundancia del hogar. Una cocina sin humo es sinónimo de pobreza, de hambre y de calamidad.

También el fuego es importante para guiar el camino al más allá, tiene que estar encendido en el cementerio durante los primeros días del fallecimiento de un miembro de la familia; es para dar calor al *Müliashi* (difunto) y guiarlo al camino de los muertos (Información proporcionada por Emelindro Fernández, 2012).

5. INTERPRETACIÓN Y CONCLUSIÓN

Para los wayuu es muy importante y está cargado de sentidos el segundo velorio o velorio de los restos, ya que todo wayuu debe retornar a su tierra, pues esta:

es madre de todas las cosas existentes: pare, nutre y devora simultáneamente a sus propios hijos. La tierra, el mar, el sol, el viento, la luna, las montañas, los ríos, las piedras, el fuego, la neblina, las nubes y demás seres son genios portentosos que hablan, se pelean, se aniquilan y se discuten la posesión del mundo (Paz Ipuana, 1973: 25).

Esa tierra es la Guajira, quien los ha parido en una partogénesis que es “de donde hemos salido y es donde debemos volver” (M.). En otras palabras, “es la tierra sagrada con el aporte de *Juya*” (M.M.)

La Guajira es el sitio de origen y de la memoria, es el lugar donde todo wayuu aspira a que reposen sus restos por ser la tierra de su linaje. De esa manera, la Guajira se convierte en un “lugar”, en el sentido que le daba Michel De Certeau (1996). Es el lugar transitado por el difunto, sus familiares y amigos desde el primer momento que aparece en el sueño de uno de sus parientes de su linaje.

En la organización del velorio de los restos se reconstruye las enamadas, donde se ubicaran los linajes, de los parientes, los asociados y los amigos; se hace la limpieza de los restos, el sacrificio de los animales, compartir la comida y es la tierra donde reposarán definitivamente los restos. Es igualmente un lugar de la memoria de la etnia, la memoria del *apüshi*, del grupo familiar

(Augé, 1992). Es el lugar de la memoria wayuu, el espacio que los identifica como etnia.

El segundo velorio o *aalapaja* re-une a los wayuu. Les permite compartir comprensiones de la realidad y entablar relaciones de compromiso y reciprocidad entre ellos y también con los miembros de otros grupos. Esto por ser uno de los escenarios fundamentales en el contexto espacial y simbólico en el cual los alimentos y bebidas, su ofrecimiento y su consumo, se convierten en un poderoso elemento de mediación cultural e interacción social.

El rito del segundo velorio o velorio de los restos es una expresión religiosa wayuu, la única que ha permanecido durante largo tiempo, donde se reafirma la identidad étnica, así como también es el rito que re-une a la familia con su cultura y con la comunidad.

NOTAS

- 1 Hemos conocido pacientes que han permanecido en estado vegetativo durante 5 y 10 años.
- 2 El mejor ejemplo es la historia que se circula a propósito de la criogenización de Walter Elias Disney Miller.
- 3 También, en algunos sectores de las sociedades occidentales observamos como durante la pandemia se quejaban y protestaban por no poder velar a sus muertos.
- 4 El artículo forma parte de los resultados del Proyecto de investigación “Rituales y costumbres fúnebres en el pueblo wayuu”, derivado del Programa de Investigación: “El pueblo wayuu: continuidad, dinámicas de vida y negociación de identidades” Programa de Investigación financiado por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de La Universidad del Zulia y el Fondo Nacional para la Ciencia y Tecnología (FONACIT), cuya finalidad se centró en estudiar los cambios que vive el pueblo wayuu, relacionando lo que dicen los mitos y

la etnohistoria, con las narraciones de los ancianos y la comparación con las experiencias del presente.

5 A este trabajo le anteceden: el artículo: García Gavidia, Nelly; Flores Díaz, Dilia; Valbuena Chirinos, Car. “Migrar con la muerte. Cambios en los ritos de los restos wayuu en Maracaibo”; en *Perspectivas*, año 5, No.9 enero –junio, 2017, ISSN23436271; Universidad Rafael María Baralt, Cabimas. De igual manera una primera versión de esta ponencia: García Gavidia, N. Flores Díaz. D. y Valbuena, C. “Protocolos y tramas sutiles en la comensalidad del aalapaja o segundo velorio wayuu en la Guajira colombo – venezolana”. 54 Congreso Internacional de Americanistas; 15-20 de julio 2012. Universidad de Viena, Austria. Otros trabajos sobre la misma temática de ese programa son: Nelly García Gavidia “Rituales y costumbres funerarias en el pueblo wayuu” (2010); en Foro sobre imágenes de la muerte; Seminario Arte, Pensamiento y Culturas Contemporáneas, MACZUL, Maracaibo. Nelly García Gavidia, Carlos Valbuena y Dilia Flores Díaz. (2010): a) “El desentierro de los restos”; b) “La comensalidad en los velorios wayuu”; en Exposición Multimediática Etnografías del Zulia III. Abril –julio 2010. MACZUL – Maracaibo.

6 Es oportuno aquí nuestro agradecimiento a los wayuu que participaron activamente en el proyecto. Entre otros: Miguel Ángel Jusayuu† y el poeta Leoncio Pocaterra (Juan Pushaina), así como también: la oütsü Macuanta en dos entrevistas que nos diera poco antes de morir, además de las ancianas Doraliza, Ana, María y Marina. Además, contamos con el apoyo y las conversaciones de nuestros amigos wayuu: Alí Fernández, José Ángel Fernández, Carmen Laura Paz Reverol, Edixa Montiel, Librada Pocaterra†, Cira Elena González y Elsa Fernández.

7 Las primeras reflexiones fueron en el programade las teorías

evolucionistas de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX hasta mediados del siglo pasado. Después se amplió con otros programas desde elestructuralismo hasta la antropología simbólica y yaafinalesdel siglo pasado que se consolida. En la actualidad está caracterizada por “la interdisciplinarietà y transdisciplinarietà de las ciencias sociales y humanas sobre la muerte como objeto de estudio y la modernidad como espacio de reflexión” (Duche Pérez; 207 -208).

- 8 Primitive Culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom. Publicado en 1871.
- 9 Algunos de nuestros interlocutores nos pidieron no usar sus nombres, ante esa solicitud decidimos usar solo sus iniciales.
- 10 Conversación con Miguel Ángel Jusayuu en su oficina en la Facultad Experimental de Ciencias en Maracaibo, 2005.
- 11 El chirrinchi es un licor artesanal que se elabora solo con agua y panela, es económico barato y tiene muchos usos relacionados con lo sagrado en el mundo wayuu.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Ariès, Philippe. (1977). *L'homme devant la mort*. París, France: Editions du Seuil.
- Augé, Marc. (1992). *Non- Lieux. Introduction à une Anthropologie de la surmodernité*. París, Francia: Éditions du Seuil.
- De Certeau, Michel. (1996). *La invención de lo cotidiano*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana.
- Duche Pérez, Aleixandre Brian. (2012). *La antropología de la muerte: Autores, enfoques y períodos*. *Sociedad y religión*, 22(37), 206-215.
- Frazer, James. (1939). *La crainte des morts*. Paris, France: Émile Nourry, Éditeur.

- Friedemann, Nina y Arocha Rodríguez, Jaime. (1982). "Guajiros Amos de la arrogancia y el cacto". En Nina Friedemann y Jaime Arocha Rodríguez (Eds.), *Herederos del Jaguar y la Anaconda*, (pp. 290-337). Colombia, Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- García Gavidia, Nelly y Valbuena, Carlos. (2005). Cuando cambian los sueños. *La cultura wayuu frente a las iglesias evangélicas*. *Opción*, 20(43), 9-28.
- García Gavidia, Nelly; Flores Díaz, Dilia y Valbuena Chirinos, Carlos. (2017). Migrar con la muerte. Cambios en los ritos de los restos wayuu en Maracaibo. *Perspectivas*, 5(9), 111-130.
- García, Alfonso Miguel. (2008). Repensar la muerte hacia un entendimiento de la antropología de la muerte en el marco de la ciencia. *Cultura y Religión*, 2(1), 1-19.
- García, Enza y López, Belén. (1996). *La cosmovisión Wayuú a través de los textiles*. Caracas, Venezuela: Colección Canícula.
- Gennep, Arnold Van. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- González Vergara, Otto y otros. (1990). Los wayuú. Hombres del Desierto. En Gerardo Ardila (Ed.), *La Guajira. De la memoria al porvenir. Una visión antropológica* (pp. 145-155). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Goulet, Jean-Guy. (1981). *El universo social y religioso Guajiro*. Caracas, Venezuela: Editorial Arte.
- Guerra Curvelo, Weilder. (1993). *Perfil etnográfico del grupo Wayúu*. En *Vivienda Guajira*. Bogotá, Colombia: Ediciones Caribacol.
- Hertz, Robert. (1917). *Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort*. París, Francia: Presses Universitaires de France Stable.
- Lévi Strauss, Claude. (1955). *Tristes Tropiques*. París, Francia: Librairie Plon.
- Mauss, Marcel. (1968). *Sociologie et anthropologie*. Paris, Francia: P.U.F.
- Morin, Edgar. (1999). *El hombre y la muerte*. Barcelona, España: Kairós.

- Morin, Edgar. (2000). El paradigma perdido. Barcelona, España: Kairós.
- Olmos, Kelly. (2019). Códigos simbólicos espaciales en los ritos de velorio de los restos (Alapakaa soo'u jiiipu) (Tesis de pregrado). Universidad del Zulia, Maracaibo.
- Paz Ipuana, Ramón. (1972). Mitos, Leyendas y Cuentos Guajiros. Caracas, Venezuela: Instituto Agrario Nacional.
- Paz Reverol, Carmen Laura. (2018). Los ritos de muerte y dobles enterramientos en el pueblo wayuu. *Interacción y perspectiva*, 8(1), 67-92.
- Thomas, Louis-Vicent. (1985). Rites de mort: pour la paix des vivants. París, Francia: Fayard.
- Thomas, Louis-Vicent. (1983). Antropología de la Muerte. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

EL LUGAR DE LOS MUERTOS EN LA RELIGIÓN DE MARÍA LIONZA EN VENEZUELA*

ESCALONA DÍAZ, CÉSAR 

ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA.

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA, CARACAS, VENEZUELA

CORREO ELECTRÓNICO: cesardescalonad@gmail.com

RESUMEN

Se presenta el universo religioso de la Diosa María Lionza como un escenario para el culto de los muertos milagrosos en Venezuela, su dinamización en la ritualidad y las distintas representaciones figurativas en las cortes de María Lionza. A partir de la investigación etnográfica se estudió distintas categorizaciones destinadas a las entidades espirituales que conforman esta religión y cómo los grupos devocionales construyen un paisaje sagrado en la montaña de María Lionza. Se contextualiza y esquematiza la diversidad de funciones y roles que los muertos milagrosos tienen en los marcos de esta religión.

PALABRAS Clave: María Lionza, espiritismo, muertos milagrosos, ánimas, Venezuela.

THE PLACE OF THE DEAD IN THE RELIGION OF MARÍA LIONZA IN VENEZUELA

ABSTRACT

The religious universe of the Goddess María Lionza is presented as a setting for the cult of the miraculous dead in Venezuela, its dynamization in rituals, and the various figurative representations in the courts of María Lionza. Based on ethnographic research, we studied different categorizations of the spiritual entities that make up this religion and how devotional groups construct a sacred landscape on the mountain of María Lionza. The diverse functions and roles that the miraculous dead have within the framework of this religion are contextualized and outlined.

KEY WORDS: María Lionza, spiritualism, miraculous deaths, souls, Venezuela.

*Fecha de recepción: 05-03-2025. Fecha de aceptación: 05-05-2025.

1. MUERTOS MILAGROSOS EN VENEZUELA

Toda sociedad en su configuración histórico-cultural ha desarrollado una conciencia sobre la muerte, la cual se nutre de relatos míticos y rituales funerarios para dar respuesta a este hecho inevitable de la condición humana; sin embargo, a través de las religiones y su enorme maquinaria simbólica se alojan las estrategias que les han permitido a las culturas darle lugar a este hecho contingente de la vida social.

En el caso venezolano, la imposición colonial de la doctrina del catolicismo a partir del siglo XVI, entró en complejos choques con las religiones y rituales de las sociedades indígenas y, posteriormente, con los contingentes humanos de sociedades africanas esclavizadas que a distintos niveles lograron transportar sus religiones, tradiciones orales y filosofías sobre la vida y muerte. La importancia de resaltar estos basamentos etnohistóricos de la religiosidad en Venezuela, nos permite reflexionar sobre la diversidad de cosmovisiones e interpretaciones que distintas comunidades han heredado de un pasado convulso y violento, donde la brutalidad y deshumanización del proceso de conquista, colonización, imposición del sistema de plantaciones y pueblos de doctrina, seguido de las guerras de independencia e inestabilidades políticas del siglo XIX y XX, generó sociedades e individuos que poseían una conciencia sobre la muerte bastante próxima y ubicua.

Ante el acecho de la muerte hace falta protecciones y resguardos que los individuos conseguían en la ritualidad católica y en las diferentes entidades espirituales que comenzaron a emerger en el siglo XX: muertos milagrosos, ánimas anónimas o de gran relevancia colectiva (Ferrándiz, 2004; Franco, 2009; Pollack-Eltz, 1987), héroes de la guerra de independencia (Amodio, 2009; Carrera Damas, 1973; Coronil, 2013; Salas, 1987), una Diosa indígena (Barreto, 2020; Clarac de Briceño, 1992; García, 1987) y santos populares (Acosta Saignes, 1990; Amodio, 2004; Marín, 1983; Pollack-Eltz 1985).

Este universo de manifestaciones religiosas ha ido transitando en la historia venezolana a través de la oralidad y las prácticas rituales principalmente de la religión católica, la religión de María Lionza, las religiones afrodiaspóricas del Caribe como la santería cubana, palo Mayombe y el llamado culto a los muertos milagrosos. Debemos entonces comenzar nuestro recorrido analítico de estos fenómenos culturales dando orden y diferenciando estas esferas de confluencia e influencia que han ido configurando el escenario de manifestaciones religiosas existentes en la contemporaneidad hacia los muertos en Venezuela.

Dentro de la heterogeneidad de las prácticas religiosas, el culto a los muertos en Venezuela es una constante en las religiones que conviven en el territorio nacional, siendo este fenómeno transversal y dinámico en cuanto a las formas en las cuales los individuos acuden a estas figuras en su vida religiosa. Con respecto a este fenómeno poseemos algunos aportes significativos resaltando el extenso trabajo de Francisco Franco (2009), *Muertos, fantasmas y héroes, el culto a los muertos, milagrosos en Venezuela*, que hasta el momento es la más extensa monografía que aborda la temática. En este trabajo, Franco señala que el culto a los muertos es un sistema en sí mismo:

Este culto se ha convertido en un verdadero sistema –si no lo es desde siempre– en el que la importancia de los muertos intercesores llega a convertir a estos en verdaderas deidades y en el que convergen elementos de todos los sistemas de creencias (Franco, 2009, p. 82).

Sin embargo, faltan estudios más enfocados en la comprensión de los mecanismos simbólicos en profundidad para lograr llegar a una definición más de orden epistemológico de este fenómeno religioso.

Podemos, entonces, postular que el culto a los muertos milagrosos en Venezuela puede ser comprendido como un fenómeno religioso que se constituye por una amplia diversidad

de prácticas rituales asociadas a los muertos que funciona como una mediación o punto medial (fuente de significantes), en el cual distintas religiones se nutren en contextos regionales e históricos específicos. De esta manera, se crea una continua fuente de referentes en red que van a estar en constante contacto con los imaginarios de las poblaciones locales, que son quienes deciden la trascendencia de estas figuras de culto en el espacio-tiempo.

Un elemento común que se manifiesta en el culto a los muertos milagrosos es el concepto de purgatorio, original de la doctrina católica y que funciona como base teológica de la creencia en las ánimas en las distintas corrientes religiosas que acuden a estas figuras espirituales. De manera sucinta el purgatorio dentro de la cosmovisión católica representa un espacio intermedio en el cual las plegarias, obras, indulgencias y otras estrategias espirituales permiten a los difuntos transitar hacia el paraíso o más allá, (Ariès, 1999), de esta manera la comprensión de las ánimas benditas viene a estar estrechamente ligada a la herencia histórica del concepto de purgatorio católico. Angelina Pollack-Eltz describe las ánimas de la siguiente manera:

A mi modo de ver, la devoción a las ánimas empieza en el momento cuando los fieles no rezan más a las ánimas del purgatorio con el fin de conseguir 'indulgencia' sino cuando las oraciones se dirigen a los muertos para que ayuden a los devotos (Pollack-Eltz, 1989, p.10).

Otro aspecto es el carácter heterogéneo de las prácticas de los individuos pertenecientes a las religiones antes señaladas que interactúan constantemente con el culto a los muertos en Venezuela. Existen fuertes paralelismos religiosos en las comunidades venezolanas; un creyente de María Lionza puede ser practicante o iniciado en el catolicismo y, a la vez, consultarse regularmente con un *babalawo* de santería cubana. Este aspecto de la cultura religiosa venezolana ha sido estudiado por la autora Michelle Ascencio (2012), principalmente en su última obra

monográfica: “*De que vuelan, vuelan. Imaginarios religiosos venezolanos*” la cual nos permite comprender la complejidad de la filosofía religiosa del Caribe y en Venezuela y nos invita a seguir desarrollando investigaciones desde las ciencias sociales para la comprensión de estas realidades de la Venezuela contemporánea.

Estas figuras religiosas se encuentran ancladas a una territorialidad en específico que luego se va expandiendo alcanzando extensiones locales o nacional, siendo los lugares de culto más comunes los cementerios, estos son los lugares oficiales donde residen los restos físicos de las ánimas o espíritus, también las capillas de carretera o capillas de conmemoración de estas entidades espirituales. En este orden, resaltamos el trabajo de Finol (2009) “*Capillitas a la orilla del camino: una microcultura funeraria*” el cual desde la semiótica otorga elementos indispensables para el estudio de este fenómeno en Venezuela. Muchas capillas han sido levantadas en el mismo sitio donde el muerto milagroso falleció por accidentes automovilísticos; otros sitios históricos donde se conmemora la vida y obra también son de importancia (Franco, 2009).

Como desarrollaremos a continuación, el Monumento Natural Cerro de María Lionza (M.N.C.M.L.), sigue siendo el lugar de culto más conocido y relevante de este fenómeno religioso, puesto que posee la capacidad de albergar una gran diversidad de escenarios devocionales como altares, capillas, pero especialmente pozos, cascadas y cuevas, distribuidos por la geografía sagrada de la Diosa.

Este latente paralelismo le da aún más valor de mediador a este culto de los muertos, ya que a una misma celebración de un muerto milagroso como Francisca Duarte o ánima de Taguapire¹ pueden acudir marialionceros, santeros y como se ha visto en los últimos años, párrocos católicos, Asimismo, debido a la gran popularidad de esta figura religiosa y al pedido de la comunidad, se han estado realizando oficios católicos en la celebración del día de Francisca Duarte.

Ya en el terreno ritual de los marialionceros podemos ejemplificar cómo una figura religiosa como la de Francisca Duarte ha entrado de lleno en las dinámicas y vida religiosa de los devotos de María Lionza. A partir de dos imágenes fotográficas pertenecientes a nuestro registro etnográfico podemos analizar de manera introductoria cómo los marialionceros movilizan estas figuras religiosas dependiendo el contexto ceremonial y las funciones que pueden cumplir estos muertos milagrosos.

En la figura 1 podemos apreciar cómo la figura de Francisca Duarte se centraliza a los pies de la imagen de la Diosa María Lionza. El altar de la caravana que lleva el nombre de esta ánima, rodeada en primera instancia de figuras emparentadas por funciones mágicas similares de la llamada corte chamarrera (Nicanor Ochoa y Don Toribio Montañez). Esta imagen fue tomada pocas horas antes de la realización de una ceremonia de trance y posesión en la cual se buscaba la sanación de pacientes en términos de salud.



Figura 1. Altar de la caravana: “Doña Francisca Duarte” muestra en el centro, la imagen de Francisca Duarte. Área devocional curvas de la Negra, Acarigua, Portuguesa, Venezuela 2014. Fotografía Cesar Escalona.

En la Figura 2 se puede apreciar una nueva configuración del altar el cual fue transportado al terreno para la realización de los trabajos de sanación, en el cual los oficiantes acompañan a la imagen de Francisca Duarte con imágenes del catolicismo: La santísima Trinidad y la mano poderosa que bajo los códigos de la religión marialioncera pertenecen a la corte celestial, y en el medio de estas imágenes una fotografía de la Abuela de una de las líderes de la caravana. La invocación de esta difunta para la realización de esta ceremonia demuestra que la incorporación de un ánima perteneciente al círculo familiar e íntimo de este pequeño grupo religioso puede ir siendo incorporada gradualmente en rituales familiares, comunitarios y como veremos en los siguientes apartados, puede llegar a adquirir relevancia regional y nacional al entrar al sistema religioso marialioncero.



Figura 2. Petición a Doña Francisca Duarte. Área devocional curvas de la Negra, Acarigua, Portuguesa Venezuela 2014. Fotografía Cesar Escalona.

Importante señalar que en las diferentes esferas de acción de estas religiones también existen tensiones y contradicciones

que van surgiendo por la naturaleza y dinámica fluida y poco normada de estas prácticas religiosas en Venezuela, cómo la incorporación de un componente ritual propio de la religiosidad cubana por practicantes del espiritismo venezolano. Recientemente, la incorporación de la bóveda o *bóveda de muertos* en el espiritismo venezolano ha generado debates sobre las posibilidades de incorporar componentes ritualísticos de manera exacta que provienen de religiones foráneas a Venezuela. Para la comprensión de estas dinámicas resaltamos algunos aportes recientes en el estudio de las religiones afrodiaspóricas en Venezuela compilados por Diógenes Díaz (2024).

La existencia y recurrencia de imágenes de Dioses del panteón Yoruba de la Santería cubana en los altares marialionceros representan tan solo un síntoma de la constante interacción e influencia de los sistemas religiosos afrocaribeños en la Venezuela contemporánea. En la Figura 3 podemos observar como en el altar de un centro espiritista en 2015 los devotos de la corte negra venezolana asociaban a la Diosa Yemayá de la santería cubana con este grupo de muertos milagrosos venezolanos, estas asociaciones quizás vienen dadas a cierta conciencia étnica de los devotos de estas figuras afrovenezolanas con deidades de las religiones afrodiaspóricas del caribe y estas filiaciones deben ser estudiadas a detenimiento en futuros avances de estas líneas de investigación.

El caso más conocido, quizás en el desarrollo de las figuras religiosas venezolanas en el siglo XX es la evolución de José Gregorio Hernández de ánima a santo reconocido por la iglesia católica. Podemos ver ejemplificado mediante su figura los distintos niveles de evolución o consecución que puede adquirir un fallecido a través de los dominios del imaginario religioso en la sociedad venezolana y quizás esta figura religiosa ha sido una de las más estudiadas por las ciencias sociales y humanidades en Venezuela (La Cruz, 2022; Suarez, 2006). Resaltamos el valioso aporte del J. M Herrera (2006) “Economía política del racismo en Venezuela”, en el cual desarrolla una exposición crítica sobre

los conflictos contemporáneos de la institucionalidad católica en Venezuela con las prácticas religiosas del “pueblo”, denunciando un racismo en cuanto al llamado “blanquiamento” de José Gregorio Hernández de mano del episcopado venezolano para poder ser incorporado bajo la canonización.



Figura 3. Corte negra venezolana con Yemaya, Cabudare, Lara, Venezuela 2015. Fotografía de Cesar Escalona.

El caso más conocido, quizás en el desarrollo de las figuras religiosas venezolanas en el siglo XX es la evolución de José Gregorio Hernández de ánima a santo reconocido por la iglesia católica. Podemos ver ejemplificado mediante su figura los distintos niveles de evolución o consecución que puede adquirir un fallecido a través de los dominios del imaginario religioso en la sociedad venezolana y quizás esta figura religiosa ha sido una de las más estudiadas por las ciencias sociales y humanidades en Venezuela (La Cruz, 2022; Suarez, 2006). Resaltamos el valioso aporte del J. M Herrera (2006) “Economía política del racismo en Venezuela”, en el cual desarrolla una exposición crítica sobre los conflictos contemporáneos de la institucionalidad católica en

Venezuela con las prácticas religiosas del “pueblo”, denunciando un racismo en cuanto al llamado “blanquiamento” de José Gregorio Hernández de mano del episcopado venezolano para poder ser incorporado bajo la canonización.

Estos casos antes mencionados, son solo una muestra de las múltiples facetas recorridos del fenómeno de los muertos milagrosos en Venezuela, los imaginarios y mecanismos rituales están en constante cambio movimiento ajustándose a las realidades y contingencias que el pueblo venezolano va sobrellevando en el devenir histórico.

Nuestro recorrido etnográfico está centrado en el Monumento Natural cerro María Lionza, Yaracuy y en distintos centros devocionales naturales como montañas, cuevas y ríos, así como centros espiritistas en poblaciones urbanas y rurales de la región centro occidental de Venezuela: estados Lara, Portuguesa y Yaracuy principalmente. Desde el año 2012 hemos levantado un registro etnográfico clásico (observación participante, entrevistas, encuestas) y visual, utilizando la fotografía como principal herramienta de documentación e instrumento que genera posibilidades narrativas en el desarrollo de esta investigación siguiendo los postulados de la etnografía visual (Pink, 2021). En nuestro recorrido hemos contado con el apoyo incondicional y guiatura de espiritistas que forman parte esencial del desarrollo de esta investigación como Rafael Días y Claudia Vargas, habitantes del sector Quibayo, Yaracuy; Hercilio Colmenares de Centro Espiritista Hijos de Yara del Tocuyo, estado Lara; Luis Suniaga Espiritista y sacerdote de Palo Mayombe y José Angulo (chalin) de la Caravana Negra Catalina de Acarigua, estado Portuguesa.

2. MARÍALIONZA: UNARELIGIÓNDE LOS MUERTOS EN VENEZUELA

De los sistemas religiosos en Venezuela es la religión de María Lionza la que más interactúa, se nutre y dinamiza el culto a los muertos milagrosos. Bajo nuestra perspectiva el

llamado culto a María Lionza representa una religión autóctona del territorio venezolano que se centra en la figura mítica de una Diosa indígena, que condensa una serie de prácticas rituales y conocimientos del curanderismo campesino que se ha ido configurando y adquiriendo su composición contemporánea en el siglo XX (Barreto, 2020; Clarac de Briceño, 1992). Este sistema religioso posee las características de las religiones paganas de América y el Caribe, y a la que en su carencia de relatos o dogmas rígidos permite un continuo fluir de influencias de las creencias, cultos y religiones que conviven en el territorio venezolano.

La Diosa venezolana logra dar cobijo y agrupar bajo las cortes a una gran diversidad de ánimas, espíritus, que van siendo organizados debido a sus características étnicas, poderes y facultades, o por sus historias de vida en las diferentes cortes. Este sistema organizativo se va adaptando a los tiempos y a las funciones/necesidades de los creyentes generando un constante dinamismo y movimiento en las figuras religiosas que van adquiriendo mayor o menor relevancia en el imaginario y prácticas de los marialionceros. Estas representaciones y figuraciones adquieren forma-materia al ser materializadas en figuras de cerámica y yeso las cuales conforman parte esencial de la ritualidad y estética propia de este sistema religioso (Figura 4), siendo el altar marialioncero una manifestación material y concreta de la diversidad de figuras religiosas que provienen de narrativas y tradiciones orales provenientes del mundo de los muertos milagrosos.

Dentro del mundo religioso de María Lionza, la interpretación y categorización de los muertos y entidades espirituales posee una connotación de significados que se mantiene estable y compartida por esta comunidad religiosa a través de la transmisión oral y la existencia de algunas fuentes escritas que ayudan a la transmisión de los conocimientos referentes al mundo de los muertos: manuales esotéricos y redes sociales.



Figura 4. Altar a María Lionza y las cortes. San Felipe, Yaracuy. 2008.
Fotografía Cesar Escalona.

La definición de las siguientes categorías pertenece al vocabulario de los marialionceros, y son conceptos que se manejan constantemente en la vida religiosa marialioncera, que son el resultado de múltiples entrevistas y conversaciones con practicantes de la religión de María Lionza Rafael Dias y Luis Suniaga quienes han acompañado de cerca nuestro recorrido investigativo desde el año 2012 a 2024. De igual forma, provienen de la recolección de datos etnográficos que son el resultado de años de investigación etnográfica en la montaña de María Lionza y distintos centros ceremoniales en el territorio venezolano. Al final de cada párrafo añadimos en cursiva una breve interpretación para agregar mayor contexto en cuanto nuestro tema de investigación:

1. Muerto: alma de una persona que ha perdido la vida de manera reciente, se encuentra en cierta oscuridad o confusión

debido al trance que debe realizar del plano terrestre a los siguientes, descarnado que al entender de los marialionceros aún continúa en un limbo entre el cielo y la tierra. Connotación negativa - sombra del alma. En la actualidad, este término ha sido influido por religiones como el Palo Mayombe y la Santería cubana (Asencio, 2012), las cuales poseen en su cuerpo ritual distintas estrategias para darle lugar a estas entidades. Esta podría ser considerada como una categoría inicial en el recorrido evolutivo o consecutivo de los muertos en el sistema religioso de María Lionza.

2. Encanto: espíritu o energía de la naturaleza, no humano, protector- celador de la naturaleza, mutable entre animal o humano. Se manifiesta a través de los elementos: tierra, agua, viento y fuego. Estas energías existen de manera autónoma en los espacios sagrados de la Diosa y su prevalencia en el tiempo está netamente ligada a las tradiciones orales de la comunidad religiosa.

3. Ánima: alma de un fallecido que se encuentra en una especie de limbo, categorizado como aparecido o sigue manifestándose, que tiene asuntos pendientes en la tierra. Van acumulando relevancia a nivel regional. Existe cierto reconocimiento de la institucionalidad católica. Las ánimas pertenecen a un orden medial entre los muertos y las entidades ya establecidas en el panteón sagrado de María Lionza, ya que muchas de ellas pueden existir sin necesidad de estar incluidas dentro de la religiosidad marialioncera.

4. Espíritu: energías consagradas a la Diosa María Lionza, organizadas en las cortes y se rigen por las reglas del mundo espiritual de María Lionza. Los espíritus cumplen una función y vienen a tierra para enmendar errores y alcanzar luz. Los espíritus representan entidades ya reconocidas dentro de la comunidad religiosa marialioncera, por lo cual ya pueden ser bajados o incorporados en ceremonias de trance y posesión.

5. Santo: gradación energética, almas de quienes fueron

personas correctas en vida o que cumplieron con una misión espiritual excepcional bajo los códigos morales del catolicismo. Poseen legitimación institucional de las distintas iglesias o confederaciones religiosas, de la sociedad o los Estados, como la católica y las religiones afro diaspóricas (Santería cubana, Palo Mayombe, Candomble, Vodú).

Las entidades conviven de manera dinámica, se articulan y ordenan en las cortes de María Lionza, que podemos comprender como un entretrejo de entidades espirituales y se ordenan por rasgos: étnicos- raciales, origen geográfico, profesión o posición social; cualidades: de alta o baja luz; y por funciones: sanador, guerrero, desatascador, limpiador, defensor. Resaltamos el aspecto de ordenamiento étnico-racial el cual es uno de los más determinantes y a la vez, antropológicamente rico en cuanto a la gran diversidad de elementos étnicos y simbólicos que son atribuidos a las entidades espirituales que conforman las distintas cortes de la Diosa.

Dentro del sistema religioso, las entidades van generando una organización que posee bajo nuestra interpretación una jerarquía que, debido a las particularidades y casos etnográficos estudiados, podríamos determinar, como flexible y receptora de entidades espirituales que van siendo incorporadas en la religión y las que van saliendo o transformándose. Este panteón siempre está liderado por la figura de María Lionza que centraliza los rituales, altares y vida religiosa en extenso de los marialionceros y posee subdivisiones como las conocidas tres potencias que contienen la trinidad étnica de la religión: María Lionza, cacique Guaicaipuro y el negro Felipe. Cada grupo devocional o individuo aplica diferentes lógicas de ordenamiento y creatividad para la configuración de sus altares en los cuales las distintas cortes de la Diosa ocupan un espacio (Figura 5).



Figura 5. Altar marialioncero, Acarigua, Portuguesa, Venezuela, 2016.
Fotografía Cesar Escalona.

3. EL PANTEÓN SAGRADO DE MARÍALIONZA COMO ORDEN SIMBÓLICO DE LOS MUERTOS

Uno de los aspectos más relevantes dentro de nuestro recorrido, es el dinamismo en la cual las entidades espirituales de María Lionza entran en este sistema actualizando el panteón y generando nuevas dinámicas rituales entre los marialionceros. Las figuras religiosas de los muertos y ánimas pasan por un proceso gradual de incorporación a los imaginarios y al accionar ritual de los colectivos religiosos que van desde el fallecimiento hasta el reconocimiento comunitario o regional del muerto. En ese sentido, podemos destacar algunos de los mecanismos mediante los cuales los muertos van adquiriendo relevancia social y logran penetrar los marcos del panteón sagrado de María Lionza.

Los procesos descritos a continuación provienen de observaciones y compilaciones de campo en los cuales hemos podido documentar la multiplicidad de estrategias del

orden imaginario y simbólico (Augé, 1998), en los cuales los marialionceros logran incorporar a muertos y ánimas dentro de los marcos del fenómeno religioso. Debemos también señalar que en muchas ocasiones estas entidades espirituales son de origen diferenciado o independiente a la religión de la Diosa, sin embargo, en su desarrollo histórico los creyentes van incorporando las narrativas e historias de las ánimas a los marcos de la religión marialioncera.

- Incorporación por favores o milagros. Proceso a través del cual los muertos comienzan a ser venerados en contextos familiares y es gracias a ciertos favores o milagros que estas figuras que provienen de contextos íntimos pasan a ganar relevancia a niveles más extendidos. Su desarrollo está anclado principalmente en las tradiciones orales de las comunidades y en el impacto que esta entidad espiritual vaya ganando en los imaginarios locales que legitiman la eficacia de esta entidad en los rituales. La existencia de la Corte calé o malandra que se caracteriza por la valorización de figuras de la cultura urbana en contextos de la modernidad en Venezuela, en contraste con la mayoría de figuras del panteón marialioncero las cuales provienen generalmente de contextos campesinos o del pasado rural venezolano (Ferrándiz, 2009). Estas figuras religiosas transgreden los códigos morales del catolicismo y encuentran en el espiritismo marialioncero un espacio o asidero simbólico en el cual sus historias llegan a ser incorporadas a las tradiciones orales y hacen presencia en los rituales de trance y posesión. Una de las formas de constatar la relevancia o extensión del culto de algunos muertos milagrosos dentro del sistema religioso marialioncero, es con su presencia en el templo central que constituye la montaña de Maria Lionza (Figura 6).

- Incorporación por fama o relevancia de la figura en vida. Las acciones y méritos espirituales obtenidos en vida por figuras de religiosos o guías espirituales se ven reflejados en la adoración de sus figuras de manera póstuma. De igual forma, las muertes

heroicas o sacrificadas y las historias de vida que logran impactar profundamente a los creyentes adquieren una mayor potencia simbólica cuando estas personas han fallecido, lo cual garantiza una incorporación a los imaginarios religiosos de una manera más directa. Juana de la Cruz Camargo quien nació en el año 1881 y murió en 1954 fue una mujer curandera y yerbatera del estado Barinas, su presencia pasó de ser de orden local y comunitario en el Municipio Cruz Paredes de Barinas hasta gradualmente a finales del siglo XX es incorporada formalmente en el panteón de María Lionza, ubicada en la corte Chamarrera (Figura 7).



Figura 6. Imágenes de la corte malandra en el M.N.C.M.L, en el sector Quibayo, Yaracuy, 2023. Fotografía Cesar Escalona.

- Aparición directa en rituales de trance y posesión. Durante las sesiones espiritistas ritual central de la vida marialioncera, el flujo y aparición de nuevas entidades o espíritus es continuo; en muchos casos, estas entidades vienen a cumplir una función puntual, ya sea a través de curaciones, limpiezas o dar mensajes

específicos a los presentes de las ceremonias. De esta manera, se establecen vínculos entre la materia-banco² con la nueva entidad que se ha manifestado y es a través de la comunicación establecida con los presentes en del ritual que se garantiza o no la permanencia o recurrencia de estas entidades.



Figura 7. Doña Juana Camargo, Sector Quibayo M.N.C.M.L., Yaracuy, 2023.
Fotografía de Cesar Escalona.

Por ejemplo, la negra Catalina de la corte negra venezolana, anteriormente era poco conocida o existían muy pocas referencias sobre su presencia en el sistema religioso marialioncero. Esta figura ha ganado relevancia en la comunidad marialioncero en la última década gracias a la incorporación y trabajo espiritual de la materia José Angulo (chalin), espiritista de Acarigua estado Portuguesa, quien a través de ceremonias realizadas en el M.N.C.M.L ha ganado prestigio por canalizar este espíritu de manera resaltante, dando nuevas dimensiones a esta espiritualidad dentro de la vida religiosa (Figura 8).



Figura 8. La negra Catalina, Sector Quibayo M.N.C.M.L, Yaracuy, 2013.
Fotografía de Cesar Escalona.

● **Influencia de religiones afines o cercanas.** Hemos visto en las últimas décadas como los dioses de las religiones afrocaribeñas como Yemaya y Shango han ido entrando y saliendo de los altares y rituales de María Lionza. Por su parte, la influencia del éxodo masivo de venezolanos a otras regiones del continente ha generado una expansión de las experiencias religiosas y ha traído el interés por figuras como la Santa Muerte de México y Centroamérica, imágenes y cultos que hemos visto de manera recurrente en nuestros últimos registros de campo. En el año 2023 documentamos las fábricas de imagerie religiosa las cuales responden a la demanda de la comunidad religiosa para crear figuras de yeso para ser incorporadas en los altares y rituales marialionceros (Figura 9).

Estas distintas modalidades de incorporación pasan por los dominios de la oralidad y los imaginarios, llegándose a materializar en figuras de yeso y cerámica. De esta manera existe

una fijación en materia que ancla a estas figuras del imaginario y permite que la oralidad consiga nuevas formas de domiciliarse de manera material. En este sentido, se necesita continuar con estudios más específicos de este nexo entre las representaciones imaginarias y la materialidad de las imágenes que esta realidad cultural nos podría comprender con mayor certeza de cómo funcionan estos mecanismos simbólicos dentro de la religión de María Lionza.



Figura 9. Figurinas de la Santa Muerte en la fábrica de imágenes religiosas Cristo Rey, San Antonio del Táchira, 2023.

4. EL LUGAR DE LOS MUERTOS: EL PAISAJE DE LA MONTAÑA DE MARÍA LIONZA COMO TERRITORIALIZACIÓN DE LOS MUERTOS MILAGROSOS

Uno de los elementos que nos permiten argumentar sobre la relevancia y extensión de la religión de María Lionza es su territorialización en distintos contextos de Venezuela. En la actualidad este sistema religioso se encuentra extendido por

todo el territorio nacional mediante centros espiritistas, altares privados en hogares de centros urbanos y comunidades rurales, así como en distintas montañas y cuerpos de agua de todas las regiones del país.

Esta geografía sagrada no se encuentra únicamente restringida a la conocida montaña de Sorte, ya que en la cordillera de la costa y en las montañas del piedemonte andino y centro occidente existe una red de espacios sagrados de vocación ritual a las distintas entidades espirituales. Constan de una historicidad que puede ser rastreada hasta dataciones tempranas del registro arqueológico de la región Centro occidental, las cuales en la actualidad han sido resignificadas bajo el espiritismo marialioncero generando una continuidad de uso ritual de espacios de uso ceremonial funerario (Barreto, 2020).

Sin embargo, la geografía sagrada de Diosa está centrada en el Monumento Natural Cerro de María Lionza, decretado como monumento natural en el año 1961 y posee una extensión de 11.719 hectáreas. El referido monumento posee una sectorización por áreas de uso y protección ambiental, cuya característica única de la categoría es: Zona de Uso Mítico Religioso (MR), en los sectores Sorte, Quibayo, Aracal, El Oro. Este centro de resguardo ambiental y cultural posee un sinnúmero de altares, cuevas, pozos, cascadas y capillas que se encuentran denominadas en honor a diferentes figuras religiosas del universo marialioncero. Estos altares se realizan principalmente al margen de los cuerpos de agua y caminerías del Monumento natural (Figura 10).

La vida religiosa se centra en los distintos cuerpos de agua que van estableciendo órdenes del territorio que se han mantenido a lo largo de las últimas décadas, siendo modificados al paso de los años dependiendo del uso o relevancia de las figuras religiosas nominadas dentro de los enclaves naturales de uso ritual. De esta manera, observamos una correlación entre las dinámicas que rigen el ordenamiento del panteón sagrado como la maleabilidad y adaptación con la concurrencia de ánimas y espíritus que cobran

relevancia en el paisaje sagrado creado en la montaña de María Lionza, generando así un paisaje biocultural de uso y valoración religiosa únicos que ha permitido a miles de personas desarrollar su vida religiosa en estos contextos.



Figura 10. Altar marialioncero en. M.N.C.M.L sector Quibayo, Yaracuy, Venezuela. 2018. Fotografía de Cesar Escalona.

Este territorio ceremonial es el escenario de la agencia constante de los creyentes quienes van moldeando las vías de recorridos del camino montañoso y generando nuevas capillas o puntos de conmemoración de los espíritus de la Diosa. Así, figuras más asociadas a la naturaleza como los encantos de la montaña, se encuentran en su contexto natural. De esta manera, el contexto ambiental se ve constantemente modificado a través de las acciones que desencadena la intensa vida ritual del universo marialioncero, que transita entre los códigos de integración a la naturaleza y respeto a la misma, que están determinadas por las tradiciones orales en torno a la Diosa y las normativas del marco

legal que ampara el Monumento Natural.

Las caravanas devocionales son una de las figuras que nos permiten comprender cómo los grupos religiosos interactúan con el paisaje a través de las figuras de encantos, muertos, ánimas, espíritus y santos. Estas agrupaciones de creyentes se establecen alrededor de alguna entidad espiritual y cumplen funciones específicas en tiempo determinado que van desde lo más efímero (un fin de semana o efeméride específica) o sostenidas en el tiempo (meses, años o hasta décadas). Las caravanas se encuentran dirigidas por alguna figura de autoridad, ya sea por méritos espirituales o experiencia en el sistema religioso, cuya función principal es agrupar a un grupo de creyentes entorno alguna espiritualidad que sirve como guía para cumplir ciertas tareas o metas de orden espiritual.

En ese sentido, las caravanas ejercen acciones en el territorio sagrado, tales como: levantar capillas a sus espíritus guías; denominar portales o pozos a distintas espiritualidades; llevar a cabo limpiezas; actividades de orden ambientalista; y, en algunas ocasiones gestionar donaciones o instalar monumentos, capillas o placas-ex votos en honor a los favores recibidos. Estas acciones están en constante negociación o debate entre la comunidad de creyentes quienes van interactuando permanentemente con los elementos de la montaña sagrada generando en ocasiones tensiones o discusiones sobre la veracidad, legitimidad o vigencia de algunos de los emplazamientos que se van modificando en este territorio.

5. CONCLUSIONES: LOS MUERTOS EN LA TIERRA, LA RITUALIDAD COMO MANIFESTACIÓN Y ORDEN DE LOS MUERTOS EN LA RELIGIÓN DE MARÍA LIONZA.

La intensa vida ritual de la religión marialioncera establece el orden en el cual los muertos deben bajar a tierra para cumplir funciones y compartir con los vivos. Esto genera una especie de

ruptura con el orden lineal establecido en la cultura occidental de la vida y la muerte (Ariès, 1999), otorgando a los marialionceros posibilidades de interacción con ancestros, fallecidos y deidades que pertenecen a otros contextos. Las ceremonias de trance y posesión representan uno de los aspectos más atractivos y visibilizados de este sistema religioso que han sido estudiadas por décadas al ser el centro de la vida religiosa de los marialionceros. Para efectos de nuestro recorrido, nos enfocamos en la función que cubren estas ceremonias en cuanto al ordenamiento y emplazamiento de las entidades espirituales, tanto en el panteón de la Diosa como en la territorialidad de la montaña de María Lionza.

Las sesiones espirituales o embajadas como se les conoce en el mundo marialioncero (Figura 11), funcionan como espacios de interacción en los cuales las entidades cumplen misiones o favores a los asistentes por los cuales van ascendiendo o acumulando “luz”. En consecuencia, los muertos, ánimas y espíritus van ganando relevancia o visibilidad dentro de la comunidad religiosa. Al bajar a tierra, estas entidades también cumplen la función de mensajeros del más allá, trayendo mensajes o comunicando saberes de otros fallecidos que están vinculados a los asistentes de las ceremonias ver figura 11. Así, se entretejen nexos de confianza y compromiso entre las entidades espirituales y los devotos como promesas, peticiones y, en algunos casos, fuertes alianzas que trascienden los espacios de los rituales y llegan a verse reflejadas en la vida cotidiana de los marialionceros.

Los espíritus también demandan atención y la celebración de ceremonias en su nombre, al igual que constantemente dan guiatura sobre las peregrinaciones o llamadas misiones que consisten en recorridos a manera de promesa que los devotos deben efectuar en la geografía sagrada de María Lionza, así como, recorridos a sitios de interés religioso como iglesias católicas, capillas a Santos y festividades a santos populares.



Figura 11. Sesión espiritual con corte chamarrera M.N.C.M.L., sector Quibayo, Yaracuy, Venezuela. 2018. Fotografía de Cesar Escalona.

Esta constante interacción genera dinámicas que van permitiendo a la comunidad religiosa dar un sitio a sus muertos, expande la conciencia sobre la muerte y, a la vez, genera una conexión con el pasado. No solo es el resultado de la interacción con fines religiosos, sino que establece una plataforma de transmisión de saberes culturales y espacios narrativos donde la conciencia del pasado entra en contacto con el presente y sus actores sociales. De igual forma, genera una comunidad que establece un parentesco a través de la filiación religiosa tal como lo ilustra Michelle Asencio:

(...) la solidaridad que se establece entre las deidades y los fieles, y más aún entre las deidades y los devotos consagrados a una deidad (llámese ‘hijo o hija de santo’ en la santería y el candomblé, ‘esposa’ o ‘esposo’ del dios en el vodú, ‘materia’ en María Lionza) constituye un lazo que genera, como el parentesco, relaciones sociales de carácter

sagrado, basadas en deberes y derechos rituales que fundan, de este modo, la comunidad propiamente religiosa. (Ascencio, 2012, p. 92).

Como hemos ejemplificado en nuestro recorrido, la religión de María Lionza representa un bastión de imaginarios y ritualidades sobre los muertos en Venezuela, el estudio de estos fenómenos nos permite comprender cómo la sociedad venezolana ha generado interpretaciones y símbolos para dar respuesta a la muerte a través de una religión autóctona. Sin embargo, quedan múltiples aspectos por ser abarcados desde las ciencias sociales para generar un mayor conocimiento sobre estos diversos mecanismos simbólicos a través de los cuales la sociedad venezolana le sigue dando respuesta a la muerte y el devenir de los fallecidos.

Cada figura espiritual dentro del amplio universo de María Lionza podría ser estudiada para comprender los intrincados y creativos caminos a través de los cuales las memorias y sensibilidades de la sociedad venezolana se plasma en la existencia de los muertos que coexisten con los vivos.

NOTAS

- 1 María Francisca Duarte (1846-1929) a quien popularmente la conocen como "Mama Pancha", "Pancha Duarte" y "Anima del Taguapire", fue una mujer campesina del estado Guárico que ha pasado a formar parte de la cultura local de los llanos orientales de Venezuela, centralizando una gran cantidad de relatos sobre su vida y milagros. Posee un santuario y capilla en Santa Maria de Ipire.
- 2 Dualidad fundamental dentro de la vida religiosa marialioncera, la materia representa una persona iniciada en el sistema religioso la cual ha perfeccionado sus dones para recibir espíritus en las ceremonias de trance y posesión. El banco es un guía espiritual el cual se encarga de la correcta

ejecución del ritual de trance y posesión a la vez dirige la ceremonia.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Amodio, Emanuele (2004). La guerra de los Santos. Religión e identidades en Venezuela. En Isadora, Norden (Ed.). *Rituales e imaginarios*. Bogotá, Colombia: Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura.
- Amodio, Emanuele (2009). Las cortes históricas en el culto a María Lionza en Venezuela. *Construcción del pasado y mitologías de los héroes*. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 15(3), 157-168.
- Ariès, Philippe (1999). *El hombre ante la muerte*. Madrid, España: Taurus.
- Augé, Marc (1998). *La guerra de los sueños. Ejercicios de Etno-ficción*. Barcelona, España: Gedisa.
- Ascencio, Michelle (2012). *De que vuelan, vuelan. Imaginarios religiosos venezolanos*. Caracas, Venezuela: Editorial Alfa.
- Barreto, Daisy (2020). *María Lionza, divinidad sin fronteras. Genealogía del mito y el culto*. Mérida, Venezuela: Editorial Dabánatà.
- Carrera Damas, German (2003). *El culto a Bolívar, un esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela*. Caracas, Venezuela: Editorial Alfadil.
- Clarac de Briceño, Jacqueline (1992). *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes.
- Coronil, Fernando (2013). *El estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas, Venezuela: Editorial Alfa.
- Díaz, Diógenes (Comp.) (2024). *Afrodescendientes festejando entre dioses y espíritus*. Caracas, Venezuela: Editorial El perro y la rana.
- Ferrándiz, Francisco (2004). *Escenarios del Cuerpo: espiritismo y sociedad en Venezuela*. Bilbao, España: Universidad de Deusto.
- Finol, Enrique (2009). "Para que no queden penando..." *Capillitas a la orilla del camino: una microcultura funeraria*. Maracaibo, Zulia:

- Universidad del Zulia; Universidad Católica “Cecilio Acosta”;
Asociación Venezolana de Semiótica.
- Franco, Francisco (2009). Muertos fantasmas y héroes. El culto a los muertos milagrosos en Venezuela. Mérida, Venezuela: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.
- García Gavidia, Nelly (1987). Posesión y ambivalencia en el culto a María Lionza: notas para una tipología de los cultos de posesión existentes en la América del Sur. Maracaibo, Zulia: Universidad del Zulia.
- Herrera, Jesús (2006). Economía política del racismo en Venezuela. Caracas, Venezuela: Fondo editorial Mijail Bajtin.
- La Cruz, Cantaura (2022). Le saint sauvage. Le Dr Jose Gregorio Hernandez entre la religiosité populaire et les politiques de santé au Venezuela (Tesis de Doctorado). Paris, Francia: École pratique des hautes études.
- Pink, Sarah (2024). Etnografía visual. Madrid, Venezuela: Ediciones Morata.
- Pollack-Eltz, Angelina (1989). Las ánimas milagrosas en Venezuela. Caracas, Venezuela: Fundación Bigott.
- Salas, Yolanda (1987). Bolívar y la historia en la conciencia popular. Caracas, Venezuela: Universidad Simón Bolívar.
- Suárez, María (2006). José Gregorio Hernández. Caracas, Venezuela: El Nacional y Banco del Caribe.

CONTINUIDAD Y CAMBIO: EL SURGIMIENTO DEL ESTADO TEOTIHUACANO Y SU INFLUENCIA EN LAS PRÁCTICAS FUNERARIAS*

AGUAYO ECHEVERRÍA, SEBASTIÁN 

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA FÍSICA
ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA, MÉXICO
CORREO ELECTRÓNICO: sebastianrae1989@gmail.com

MERAZ MORENO, ALEJANDRO 

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA - DIRECLVAMENTO
ARQUEOLÓGICO, INAH, MÉXICO
CORREO ELECTRÓNICO: alejandro.meraz@hotmail.com

RESUMEN

Este estudio compara las prácticas funerarias presentes en sociedades pre estatales del Valle de Teotihuacan con dos sitios teotihuacanos de filiación estatal, urbano y rural, analizando cuantitativamente la persistencia o cambio de estas prácticas tras la consolidación del estado en las fases Miccaotli y Tlamimilolpa. Se observaron diferencias significativas entre las prácticas funerarias pre estatales y estatales y, consolidado el estado, menos acentuadas entre aquellas de la urbe y la zona rural.

PALABRAS CLAVE: Teotihuacan, prácticas funerarias, Estado, zona rural.

CONTINUITY AND CHANGE: THE EMERGENCE OF THE TEOTIHUACAN STATE AND ITS INFLUENCE ON FUNERARY PRACTICES

ABSTRACT

This study compares the funerary practices in pre-state societies of the Teotihuacan Valley with two Teotihuacan sites of state affiliation, urban and rural, quantitatively analyzing the persistence or change of these practices after the consolidation of the state in the Miccaotli and Tlamimilolpa phases. Significant differences were observed between pre-state and state funeral practices, and after state consolidation, these differences were less pronounced between urban and rural areas.

KEY WORDS: Teotihuacan, funerary practices, state, hinterland.

*Fecha de recepción: 05-03-2025. Fecha de aceptación: 05-05-2025

1. INTRODUCCIÓN

La consolidación del Estado teotihuacano durante las fases Miccaotli y Tlamimilolpa temprano en el Valle de Teotihuacan trajo consigo la reconfiguración de aspectos sociales, políticos e ideológicos en la Cuenca de México (Cowgill, 2015). La expresión material e ideológica asociada con esta cultura rebasó ampliamente sus límites urbanísticos y ha sido evidenciada a partir del hallazgo de la arquitectura teotihuacana, cerámica y prácticas rituales tanto en la Cuenca de México como en regiones más alejadas (Clayton, 2013; Ponce, 2018; Nichols, 2020; García, Gamboa y Saldaña, 2015). Los depósitos funerarios representan uno de los fenómenos arqueológicos que aportan mayor información en torno a las sociedades del pasado, debido a que su distribución, disposición y los elementos que los integran conllevan una intencionalidad; de esta forma, el estudio de las prácticas funerarias permite analizar aspectos de organización social, política, económica e ideológica de las comunidades que las llevaron a cabo, ya que los rituales que intervinieron en ellas funcionan como sistemas de comunicación entre los vivos y los muertos (González Licón, 2011).

Acorde con ello, autores como Clastres (1980), Cheater (1991) y Malarney (1996) sugieren, a partir del registro etnográfico, que el desarrollo de un Estado conlleva la modificación de aspectos ideológicos en función de su agenda política. En particular, Whyte (1985) menciona que dicha agenda puede ser implantada más fácilmente en la capital o ciudades del Estado que en sus zonas rurales o periféricas, donde se observa una mayor reticencia a la adopción de nuevos programas mortuorios (Kan, 1992) pues, como menciona además Terrazas (2007), las prescripciones oficiales y su realización presentan diferencias en función de la lejanía que exista con respecto al control central de las instituciones.

En la actualidad, poco se conoce sobre cómo fue la relación entre el Estado teotihuacano y sus zonas rurales. No obstante, a partir de las investigaciones realizadas se puede inferir que dicha relación fue compleja, diferenciada y que fue variando con el paso del tiempo (Clayton, 2013; Nichols, Neff y Cowgill, 2013). Con base en ello, cabe plantearse si la adopción de un nuevo programa funerario teotihuacano fue adoptada de igual manera dentro de la urbe, así como en sus zonas rurales o si, siguiendo el planteamiento de Whyte (1985), existió una tendencia a la mantención de prácticas funerarias de períodos pre estatales en las zonas rurales. Una respuesta tentativa a esta interrogante puede contribuir al desarrollo de modelos más precisos para comprender la expansión cultural de Teotihuacan, así como también conocer un poco más sobre los fenómenos sociales producto de la aparición de los primeros Estados (Nichols et al., 2013).

1.1. Aspectos generales de Teotihuacan

Teotihuacan está emplazada en la región norte de la Cuenca de México del Altiplano Central en la cota de los 2400 msnm (Figura n°1). Aunque en el Valle la ocupación inició desde el período formativo, el desarrollo urbanístico abarcó desde el 150-50 a.C. hasta el 550-650 d.C., consolidándose como un Estado interétnico durante la fase Miccaotli (100-170 a.C.) y Tlamimilolpa temprano (170-250 a.C.), y alcanzando su máximo crecimiento demográfico en la fase Xolalpan tardío (450-550 d.C.), estimado entre 80.000 a 125.000 habitantes, tanto locales como foráneos (Clayton, 2009; Cowgill, 2015; Hirth, 1977).

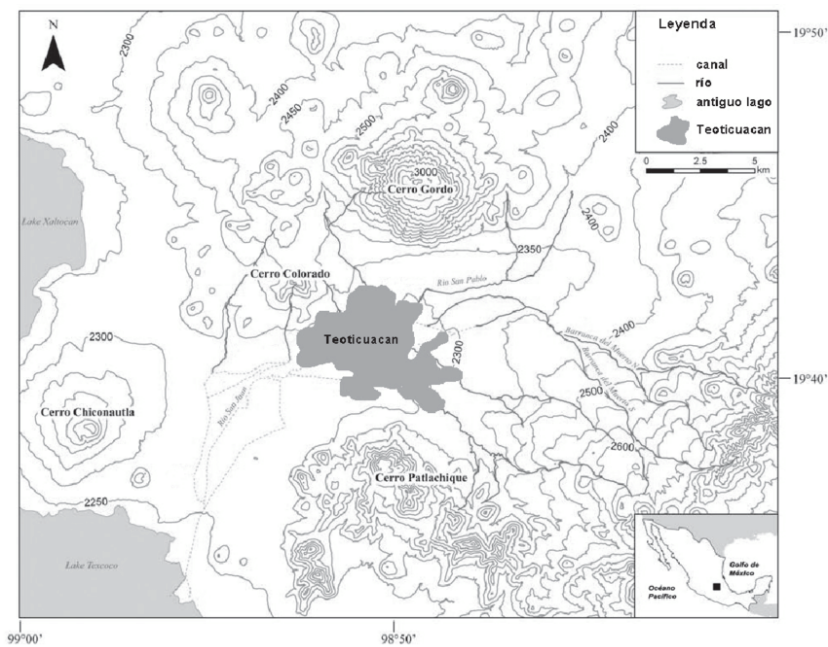


Figura 1. Mapa del Valle de Teotihuacan (Obtenido de Moragas y Abejz, 2017, p. 235).

Para esta ciudad prehispánica se ha establecido la siguiente cronología de acuerdo a Cowgill (2015):

Fase	Años	Periodo
Atlica	1050-500 AC	Pre clásico medio
Cuanalan	500-200 AC	Pre clásico medio / Pre clásico superior
Tezoyuca	200-100 AC	Pre clásico superior
Patlachique	100-1 AC	Pre clásico superior
Tzacualli	1-100 DC	Pre clásico superior
Miccaotli	100-170 DC	Pre clásico superior
Tlamimilopa temprano	170-250 DC	Pre clásico superior / Clásico temprano
Tlamimilopa tardío	250-350 DC	Clásico temprano
Xolalpan temprano	350-450 DC	Clásico temprano
Xolalpan tardío	450-550 DC	Clásico temprano
Metepec	550-650 DC	Clásico temprano / Clásico tardío

Tabla 1. Cronología de Teotihuacan.

Brevemente se puede mencionar que previo a la consolidación del Estado, durante la fase Tzacualli, se inició el desarrollo urbano en la porción noroeste de dicho valle, dando inicio a las primeras etapas constructivas de las denominadas Pirámides del Sol y de la Luna, lo que preludia un cambio en la planificación urbana de Teotihuacan. En la fase Miccaotli fueron construidos el Templo de Quetzalcóatl y algunas otras estructuras, además de que inició el trazo de la Calzada de los Muertos (Cowgill, 2015; Manzanilla, 2001).

Ya para la fase Tlamimilopa fueron definidos los elementos que permiten identificar claramente la planificación urbana de la ciudad; a partir del eje norte-sur que representaba la Calzada de los Muertos, el crecimiento de la ciudad siguió una traza ortogonal de calles a partir de líneas paralelas y perpendiculares, apoyados con diferentes marcadores; se desarrolló un sistema de abastecimiento de agua potable y drenaje; fueron construidos edificios administrativos y espacios públicos, además de ampliar las dimensiones de las Pirámides del Sol, la Luna y la Ciudadela; se presentó diferenciación de barrios y sectores de trabajo artesanal (Cowgill, 2015; Manzanilla, 2001); asimismo, alrededor de la traza de edificios ceremoniales y administrativos, los grupos humanos habitaron complejos residenciales denominados *apartment compound*. Estos eran estructuras multifamiliares que podían albergar desde 60 a 100 personas y que internamente se dividían en diversos departamentos o *households*, los cuales estaban rodeados por patios de diversas dimensiones y se comunicaban unos con otros por estrechos corredores (Manzanilla, 2002). Los residentes de cada complejo estaban emparentados biológicamente o se vinculaban entre sí por relaciones de parentesco como alianzas matrimoniales, compartiendo de esta forma una identidad en común (Nichols, 2016; Sempowski y Spence, 1994).

Con respecto al sistema de creencias teotihuacano, se tiene evidencia de que la vida ritual fue llevada a cabo en la cotidianidad de los complejos residenciales. En cuanto a los ritos funerarios,

estos estaban dirigidos a los habitantes de dichos complejos, siendo depositados los difuntos en fosas bajo los pisos o habitaciones en posición flectada o sedente, incorporando una variedad de objetos entre los que destacan aquellos manufacturados de cerámica, obsidiana, pizarra, mica, concha y piedras consideradas preciosas, como el jade y la hematita (Manzanilla, 2002).

1.2. El Estado teotihuacano

Retomando lo planteado por Fried (1960), la noción de Estado se refiere a la organización de la sociedad con una base que va más allá del parentesco, cuya tarea principal es mantener el orden general y, de manera subyacente, reproducir el orden de la estratificación social; así, se concentra en los principios básicos de dicha organización, como por ejemplo, las ideas de jerarquía, propiedad y el poder de la ley, y estas funciones primarias dan lugar a otras, que se asocian con una o más instituciones particulares, para tener el control de la población en su sentido más general, a través de leyes, fuerzas coercitivas y elementos fiscales.

Asimismo, en cuanto a su contexto de formación, Fried (1960) distingue los Estados prístinos o primarios y los Estados secundarios; los primeros se refieren a un estado que se ha desarrollado de manera *sui generis*, como se considera a Teotihuacan, a partir de condiciones enteramente locales; en tanto que los segundos son empujados a constituirse como tales a partir de un poder externo, es decir, en respuesta a presiones directas o indirectas que emanan de Estados ya existentes.

Respecto a las categorías que han sido propuestas para caracterizar a las sociedades estatales se han fundamentado en diferentes variables, entre las que se encuentran, además del contexto de formación, la forma de gobierno, el desarrollo del aparato estatal, la integración territorial, el grado de centralización, el tamaño o la escala territorial, el grado de demarcación de fronteras, las estrategias del control político y las estrategias del comportamiento político económico, entre otras (Wieshu, 2010).

Sin embargo, resulta necesario considerar que, en el desarrollo histórico de una sociedad concreta, a lo largo del tiempo pudieron presentarse diferentes formas estatales de organización, por lo que conviene dejar a un lado las visiones totalizadoras, estáticas y monolíticas durante su estudio (Wieshu, 2010).

De esta forma, la caracterización de un estado dependerá de las variables que se deciden emplear para su análisis; por ejemplo, de acuerdo con Wieshu (2010) Teotihuacan durante el Clásico puede ser categorizado, a un mismo tiempo, como un Estado teocrático en cuanto a su forma de gobierno; primario respecto a su contexto de formación; unitario en cuanto a su grado de centralización; hegemónico respecto a su estrategia de control político y el grado de la demarcación de sus fronteras; así como corporativo en cuanto a la estrategia predominante de su comportamiento político-económico.

1.3. Teotihuacan y su relación con las zonas rurales adyacentes

Como apunta Nichols (2020), una característica definitoria de lo que es una ciudad tiene que ver con su interdependencia a las zonas rurales adyacentes. Esto, debido principalmente a que para dar abasto a una ciudad con tal cantidad de habitantes se requiere la utilización de extensas superficies de tierra cultivables (Hirth, 1977). Según Clayton (2013), en términos económicos podemos definir un área rural como asentamientos autosuficientes separados de la ciudad, los cuales son indispensables para la sustentabilidad de esta. Con base en esta definición y como sugieren García y colaboradores (2015), los sitios rurales fundados en la Cuenca de México durante las fases Miccaotli y Tlamimilolpa tuvieron como razón de ser el aprovisionamiento de la urbe.

Con respecto a las zonas rurales bajo la influencia teotihuacana, se ha propuesto una zona rural interna compuesta por la Cuenca de México, el sur de Hidalgo y por porciones de Puebla-Tlaxcala próxima al valle de Teotihuacan, así como un

área externa que comprende algunas zonas de los estados de Guerrero y Morelos, además del Valle de Toluca (Hirth, 1977; Nichols, 2020). La primera se caracteriza por corresponder a las áreas que participaron de manera directa en la emergencia de la ciudad de Teotihuacan, mientras que la segunda abarca aquellas regiones que se integraron a su esfera de influencia, una vez consolidado su poderío en de la Cuenca de México (Hirth, 1977).

Como se mencionó anteriormente, la relación entre la urbe y sus zonas rurales no fue homogénea y varió significativamente a lo largo del tiempo. Por ejemplo, para el sitio de Axotlán, ubicado en la región de Cuauhtitlán, se han registrado complejos residenciales de estilo teotihuacano, cerámica y ritos funerarios similares, infiriendo de esta forma una intervención directa por parte del Estado teotihuacano; no así para Cerro Portezuelo, ubicado en el este de la Cuenca de México, donde no se ha encontrado evidencia de estos complejos arquitectónicos y donde además se presentan estilos cerámicos que difieren al teotihuacano (Clayton 2013; Nichols et al., 2013). De acuerdo a estos dos ejemplos, ambos de la zona rural interna, se desprende que la urbe generó diversos niveles de control sobre esta área, lo cual implica diferencias en el grado de asimilación de la cultura teotihuacana.

Para explicar estos datos, autores como García y colaboradores (2015) proponen un modelo expansionista de la urbe teotihuacana, sugiriendo que algunas zonas rurales como Axotlán fueron enclaves teotihuacanos con personas que pudieron proceder de los sectores menos acomodados de la ciudad, configurándose como colonias establecidas principalmente durante las fases Miccaotli y Tlamimilopa. De forma no excluyente a este modelo, también se ha propuesto la expansión de la cultura teotihuacana a partir de lazos de parentesco, principalmente alianzas matrimoniales, entre los habitantes de la urbe y del campo (García et al., 2015; Nichols, 2020).

Ahora bien, dentro del sector rural más próximo a la urbe que comprende al Valle de Teotihuacan, la presencia de contextos

funerarios o evidencia de ritos es muy escasa, por lo que a partir de la evidencia disponible no se puede aseverar que los aspectos ideológicos teotihuacanos hayan sido difundidos con la misma intensidad que sus aspectos materiales, estos últimos, presentes en las excavaciones de complejos residenciales como el sitio TC-46 en Maquixco Alto, TC-57 y TC-73 en la falda norte del Cerro Gordo, TC-83 y San Marcos en el valle oriental de Teotihuacan y TC-87, TC-88 y TC-89 en el extremo oriental de la avenida Este (Charlton, 2005). La mayoría de estos sitios poseen dataciones que van de la fase Tlamimilolpa temprano a la fase Xolalpan o Metepec y se ha constatado en ellos la presencia de pisos de estuco, característicos de los complejos de la ciudad, así como también una orientación de las estructuras similar al empleado en la gran urbe (sitios TC-87, TC-88, TC-89 y San Marcos) (Charlton, 2005).

2. DESARROLLO

2.1. Materiales

Con el objetivo de analizar si el surgimiento del Estado teotihuacano afectó de igual manera las prácticas funerarias precedentes a su consolidación, tanto dentro de la urbe como de sus zonas rurales internas, se propone un análisis cuantitativo de tipo comparativo. Para ello, se registró en una base de datos la información disponible sobre el sistema funerario y las características de los individuos sepultados de cinco sitios arqueológicos, siendo La Ventilla B en la urbe teotihuacana y Las Golondrinas en la zona rural interna los asentamientos datados posterior al surgimiento del Estado, y los sitios de Cuanalan, Tlachinolpan y Altica, todos ubicados dentro del Valle de Teotihuacan, datados previo a su consolidación. A continuación, se presenta una descripción breve para cada uno de los asentamientos y el número de contextos funerarios a analizar:

2.1.1. La Ventilla B

Este sitio fue excavado en primera instancia por Juan Vidarte en 1964, registrando aproximadamente 180 contextos funerarios que datan de la fase Tlamimilolpa (170 – 350 d.C.) hasta la fase Metepec (550 – 650 d.C.). Destaca, además, por la incorporación de antropólogos físicos en las labores de excavación, por lo cual el registro de los individuos ahí sepultados es uno de los mejores documentados dentro de la urbe teotihuacana (Sempowski y Spence, 1994; Serrano y Lagunas, 1974). Para este estudio se analizaron 51 entierros, todos pertenecientes a la fase Tlamimilolpa.

2.1.2. Las Golondrinas

Se ubica en el municipio de Tizayuca, al sur del estado de Hidalgo, y fue excavado en el año 2006 bajo la dirección de Juan Carlos Equihua, como parte del *Proyecto Salvamento Arqueológico Tizayuca 2006*. En esta temporada de excavación se descubrieron 60 entierros, en el área denominada como sector 6 y definida como un espacio funerario, los cuales datan desde la fase Tlamimilolpa (170 – 350 d.C.) a la fase Metepec (550 – 650 d.C.) (Ponce, 2018). Para el presente estudio, se analizaron 40 entierros, todos pertenecientes a la fase Tlamimilolpa.

2.1.3. Cuanalan

Ubicado en el municipio de Tezoyuca, Estado de México, este sitio perteneciente al Valle de Teotihuacan fue excavado entre 1974 a 1977 por Marcella Frangipane y Linda Manzanilla. Debido a que los objetivos de las excavaciones tuvieron como eje central el análisis arqueobotánico del asentamiento, la información sobre los contextos funerarios es dispersa, pero se sabe que al menos fueron 17 los enterramientos excavados (Manzanilla, Avilés, Cassiano, Frangipane, Masí y Rodríguez, 1975; Manzanilla, 1985; Vélez, 2001). Para el presente estudio, se pudo recuperar la información de ocho de ellos, los cuales datan desde la fase

Cuanalan (500 – 200 a.C.) a la fase Patlachique (100 – 1 a.C.). En cuanto a la información proveniente de este sitio, en la base de datos se realizaron modificaciones en cuanto al tipo de depósito a partir del análisis fotográfico y siguiendo los lineamientos de la arqueotanatología (Duday, 2000).

2.1.4. Tlachinolpan

Este sitio, ubicado en la ciudad de Teotihuacan y que data de las fases previas a la consolidación estatal, fue excavado por Blucher entre 1967 y 1968. Esta temporada de excavación permitió el descubrimiento de cinco contextos funerarios (Sempowski y Spence, 1994). De ellos, son cuatro los considerados para este estudio y datan de la fase Patlachique (100 – 1 a.C.) a la fase Tzacualli (1 – 100 d.C.).

2.1.5. Altica

Ubicado en el Valle de Teotihuacan, este sitio fue excavado desde el año 2014 como parte del proyecto *The Altica Project* a cargo de Wesley Stoner y Deborah Nichols (2019). Las excavaciones permitieron el descubrimiento de cuatro contextos funerarios que datan de la fase Altica (1050 – 500 a.C.), correspondiente al período Formativo medio.

2.2. Método

Se elaboró una base de datos a partir de la información bibliográfica disponible para cada sitio, dividida en asentamientos con un tipo de organización social pre estatal y estatal; los primeros, conformados por los sitios de Cuanalan, Tlachinolpan y Altica y, los segundos, por los sitios de La Ventilla B y Las Golondrinas (Manzanilla et al., 1975; Manzanilla, 1985; Ponce, 2018; Sempowski y Spence, 1994; Stoner y Nichols, 2019; Storey, Buckley, Kennett, 2019; Vélez, 2001). En dicha base se registraron variables del sistema funerario, entre las que se consideraron tipo de depósito, presencia o ausencia de contenedor, número de

individuos, posición y orientación de los individuos incluida la de la mirada, materia prima y número de objetos asociados a cada entierro; así como variables del perfil biológico como sexo, edad y modelado cefálico. En cuanto a los rangos etarios, modificados de Zárate (2020), se presentan en la ilustración 3.

Categoría etaria	Rango de edad
Fetal	Período no natal
Primera infancia	0 a 3 años
Segunda infancia	3 a 12 años
Adolescencia	13 a 20 años
Adultos	Más de 21 años

Tabla 2. Categorías de edad.

2.3. Resultados

En primer lugar, respecto a la relación entre el tipo de organización social y el tipo de depósito, se pudieron analizar 47 entierros de La Ventilla B, 40 de Las Golondrinas y 16 de los asentamientos pre estatales, distribuyéndose sus frecuencias en la ilustración 4.

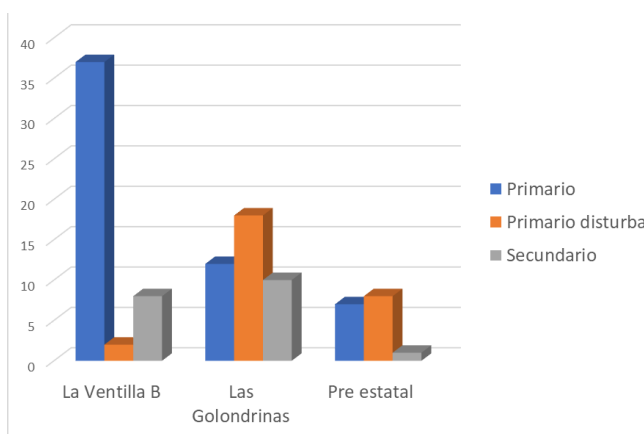


Figura 2. Ubicación geográfica de Los Tuxtlas. Elaboración propia.

Como se puede apreciar, los entierros de tipo primario predominan ampliamente en La Ventilla B, mientras que para Las Golondrinas son los primarios disturbados los que presentan una mayor frecuencia, aunque no tan acentuada como para primer caso, seguidos por los de tipo primario y secundario en una frecuencia similar. Los sitios pre estatales por su parte presentan una distribución más o menos equitativa entre los primarios y los primarios disturbados, con una muy baja incidencia de los entierros de tipo secundario.

En cuanto a la relación entre el tipo de organización y la presencia o ausencia de un contenedor, fueron analizados 47 entierros para La Ventilla B, 39 para Las Golondrinas y 17 para los sitios pre estatales. La distribución se aprecia en la ilustración 5.

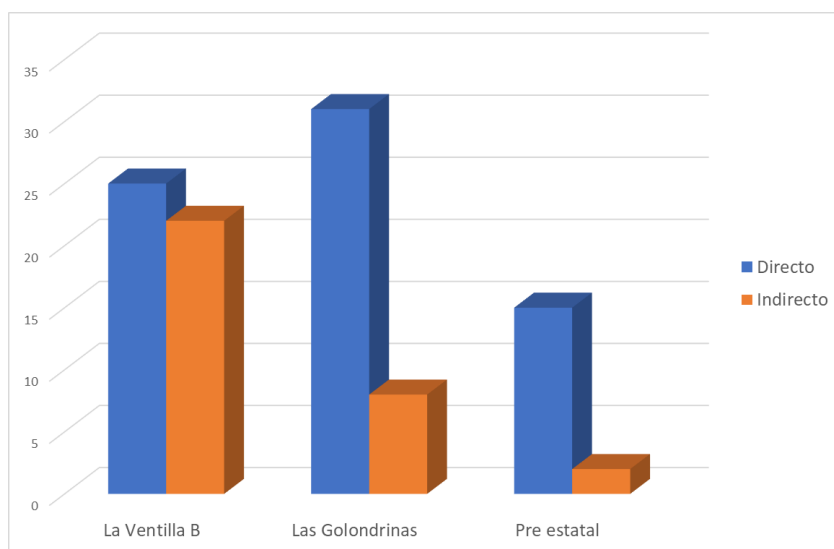


Figura 3. Distribución del tipo de contenedor en función del tipo de organización social estatal (urbe y campo) y pre estatal

Proporcionalmente, se puede observar que tanto en las sociedades pre estatales como en la zona rural existió una baja

representación de los entierros de tipo indirecto, a diferencia de lo que ocurre en la urbe, donde tanto los entierros de tipo directo como indirecto están más o menos representados en la misma frecuencia. Cabe mencionar, además, que para el sitio de la Ventilla B los entierros de tipo indirecto fueron aquellos que presentaron restos de textil asociados con el uso de una mortaja o bulto funerario (Serrano y Lagunas, 1974), mientras que para el sitio de Las Golondrinas la mayoría de los entierros indirectos fueron individuos depositados sobre un lecho o base de rocas de basalto (Ponce, 2018).

Para lo que es el tipo de organización social y su relación con la posición del individuo, se pudieron analizar 35 entierros de La Ventilla B, 25 de Las Golondrinas y 11 de los sitios pre estatales, lo cual se muestra en la ilustración 6.

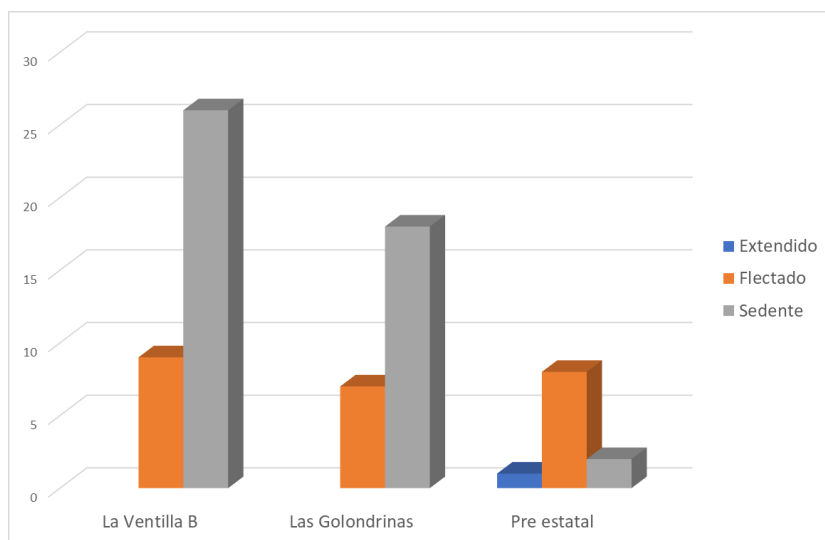


Figura 4. Distribución del tipo de contenedor en función del tipo de organización social estatal (urbe y campo) y pre estatal

Del análisis, se desprende que en las sociedades pre

estatales predominó la posición flectada, mientras que los sedentes están escasamente representados. Por otra parte, se observa que la posición sedente se encuentra altamente representada en los sitios con una organización social estatal, tanto en la urbe como la zona rural, presentándose una disminución en la proporción de los entierros flectados. Además, cabe mencionar que la posición extendida está ausente para aquellos sitios con una organización social de tipo estatal.

Por otra parte, para la relación entre el tipo de organización social y la cantidad de individuos inhumados por depósito funerario, se pudieron analizar todos los casos considerados para este estudio, los cuales se distribuyeron como se observa en la ilustración 7.

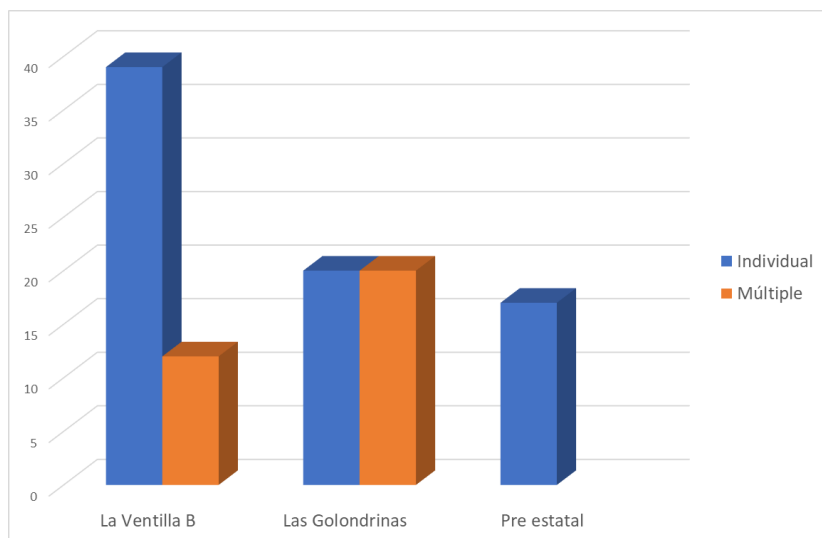


Figura 5. Distribución de los entierros individuales y colectivos en función del tipo de organización social estatal (urbe y campo) y pre estatal

A primera vista, resalta el hecho de que los entierros múltiples se encontraron exclusivamente asociados a los asentamientos de tipo estatal, no existiendo ningún caso para los

de tipo pre estatal.

Con respecto a la relación entre el tipo de organización social y la orientación de los individuos, fueron analizados 35 entierros de La Ventilla B, 31 de Las Golondrinas y diez para las sociedades pre estatales obteniendo la gráfica de la ilustración 8.

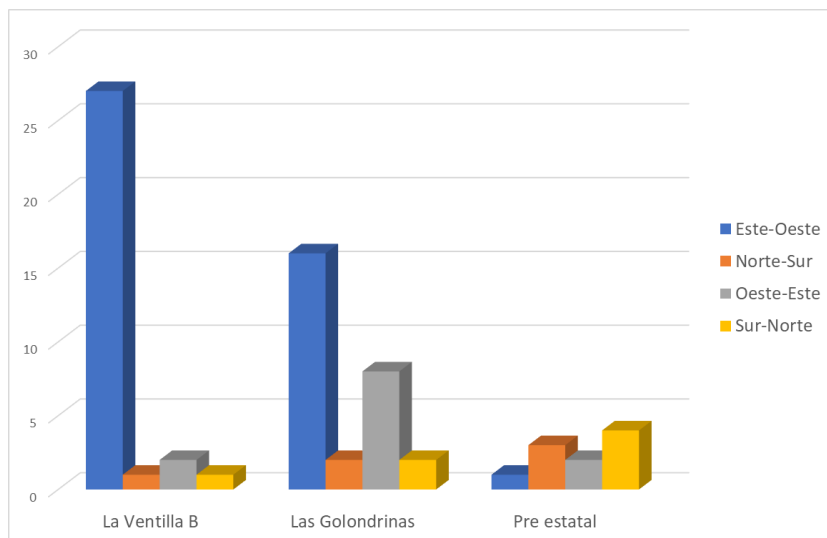


Figura 6. Distribución del tipo de orientación del individuo en función del tipo de organización social estatal (urbe y campo) y pre estatal.

El análisis permitió observar que en las sociedades pre estatales no existió una variable predominante, aunque aquellas más representadas se asocian con el eje norte-sur. Por el contrario, en las sociedades estatales sí se aprecia una tendencia para ambos casos, el urbano y el rural, de la orientación este-oeste, destacando también para Las Golondrinas, en segundo lugar, la orientación oeste-este. En ese sentido, ambos sitios presentan una orientación que enfatiza el eje este-oeste.

Ahora bien, para la correlación del tipo de organización y la

orientación de la mirada del individuo, mostrada en la ilustración 9, pudieron ser analizados 31 entierros de La Ventilla B, 24 de Las Golondrinas y 7 de los sitios pre estatales, pues en este último caso esta variable por lo general no fue registrada.

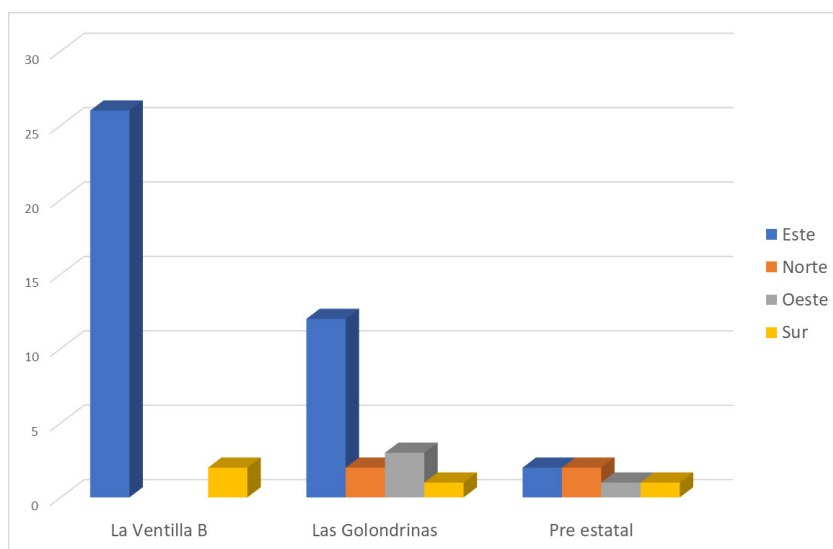


Figura 7. Distribución de la orientación de la mirada en función del tipo de organización social estatal (urbe y campo) y pre estatal.

Similar al caso anterior, no existió una orientación de la mirada predominante para el caso de las sociedades pre estatales, no así para las de tipo estatal, donde sí se aprecia claramente una tendencia en orientar la mirada hacia el este. En concreto, para la zona rural se observa, además, una mayor diversidad con respecto a esta variable.

Lamentablemente, con respecto a las relaciones entre tipo de organización social, sexo y variables del sistema funerario, no pudieron hacerse comparaciones entre los sitios estatales y pre estatales, debido a que, en estos últimos, sólo 6 individuos fueron sexuados. No obstante, al momento de comparar entre la

urbe y la zona rural, la variación del tipo de depósito en función del sexo, hallamos que las diferencias responden más bien a las características del sitio que al sexo del individuo. Lo mismo ocurre para la presencia o ausencia de contenedor, la orientación del individuo y la orientación de la mirada; únicamente en la posición del individuo se observa una mayor cantidad de individuos femeninos flectados, lo cual no aplica para el tipo sedente en donde ambos sexos se ven equitativamente representados.

De igual manera, para lo que son las relaciones entre tipo de organización social, edad y las variables del sistema funerario, no pudieron realizarse comparaciones significativas, pues no todos los asentamientos contaban con la totalidad de los rangos de edad empleados en este estudio, o de hacerlo, estos estaban representados por uno o dos individuos. Con base en ello, y a modo general, se puede mencionar que los cuatro individuos en etapa fetal fueron todos procedentes de La Ventilla B y corresponden a entierros indirectos, pues fueron depositados en vasijas u ollas de cerámica. Para Las Golondrinas no fue registrado ningún individuo en edad fetal, lo cual sugiere, como apunta Ponce (2018), que estos pudieron haber sido sepultados en otro espacio funerario.

El único individuo dentro del rango de edad de primera infancia perteneció al sitio de Cuanalan y se encuentra en posición flectada, orientado en el eje norte-sur, como la mayoría de los entierros de los sitios pre estatales.

Los individuos pertenecientes a la segunda infancia fueron siete, tres de La Ventilla B, tres de Las Golondrinas y uno de Cuanalan. Lo más relevante para esta categoría de edad es que cinco de ellos corresponden a entierros múltiples de tipo secundario y correspondieron a los sitios con una organización social de tipo estatal. Cabe mencionar, además, que todos fueron de tipo directo.

Con respecto a los individuos juveniles, se registraron cuatro casos, dos en Las Golondrinas, uno en La Ventilla B y

uno en Tlachinolpan. Lo único que puede mencionarse para este rango de edad es que ambos individuos de Las Golondrinas se orientaron en un eje norte-sur, a diferencia de la tendencia altamente predominante de la orientación este-oeste observada para este sitio (Ilustración n°8).

Sobre los individuos clasificados como adultos, no se harán menciones en particular pues, al constituir la mayor parte de la muestra, sus distribuciones con respecto al sistema funerario son similares a las ya mencionadas anteriormente.

Para la correlación entre el tipo de organización social y los objetos asociados, de manera general se aprecia en ambas categorías de sociedades la costumbre de depositar objetos a los difuntos. Los depósitos secundarios no fueron considerados en el desglose por tipo de material, pues puede darse el caso de que las ofrendas hayan quedado en el lugar donde se produjo la descomposición del cuerpo. Con respecto a esto último, sólo se hará una excepción para los materiales de mica y líticos.

De manera específica, entre el tipo de organización social y los objetos de cerámica, se observa que la predilección de asociar estos objetos a 37 de los 39 entierros analizados para La Ventilla B no se presenta de manera tan acentuada para Las Golondrinas (20 de 30) y los asentamientos pre estatales (9 de 15). En cuanto a sexo y edad, no se apreciaron diferencias, excepto que para el rango etario de la segunda infancia los tres individuos de La Ventilla B presentaron objetos de cerámica, mientras que los tres provenientes de Las Golondrinas no presentaron.

Para los objetos elaborados en obsidiana, se observó que menos de la mitad de los individuos tuvieron asociados este material en La Ventilla B (18 de los 39 casos analizados), disminuyendo aún más en Las Golondrinas (8 de 30) y los asentamientos pre estatales (2 de 15). En cuanto a sexo y edad, no se observaron diferencias notables.

En cuanto a piedra verde, se registraron solamente tres casos, uno para La Ventilla B, otro para Las Golondrinas y

otro para Altica. Los tres correspondieron a individuos adultos masculinos, destacando el de Las Golondrinas por poseer un hacha, a diferencia de los otros dos que consistieron en cuentas de dicho material.

Por su parte, la pizarra se encuentra escasamente representada en La Ventilla B (7 de 39) y los sitios preestatales (1 de 13), no así para Las Golondrinas, donde más de la mitad de los individuos estuvieron asociados con este material (16 de 30). En cuanto a la distribución por sexo, en general, los individuos masculinos tuvieron una mayor frecuencia (62%). En cuanto al rango etario, llama la atención que únicamente los individuos adultos presentaron pizarra.

La mica posee una muy baja frecuencia y se encontró únicamente en La Ventilla B con solo cinco casos de 44 (uno fue hallado en un depósito secundario), cuatro adultos y un adolescente. Debido a esta baja frecuencia no fue posible hacer inferencias en torno al sexo y la edad.

El material malacológico se encuentra escasamente representado tanto en los sitios de la Ventilla B (6 de 39), Las Golondrinas (6 de 30) y los pre estatales, cuyo único caso en Cuanalan proviene de un tipo de depósito indeterminado. La diferencia entre sexos fue mínima, presentando los individuos masculinos una mayor frecuencia y, en cuanto a rango etario, estuvo asociado casi exclusivamente a individuos adultos, con sólo un adolescente del ya referido sitio de Cuanalan.

La lítica pulida se encuentra proporcionalmente más representada en los sitios pre estatales (4 de 15). a diferencia de La Ventilla B (6 de 44) y Las Golondrinas (3 de 39). Por sexo, este material está ligeramente más representado en individuos masculinos y casi exclusivamente a adultos, con excepción de un individuo de segunda infancia de Cuanalan.

Para la hematita, representada por tres discos, este material se reporta exclusivamente para un caso de La Ventilla B, que correspondió a un individuo masculino adulto, el cual también

fue el único asociado con piedra verde y un vaso cilíndrico con soportes de sonaja, no reportado en otros entierros.

Los objetos de tierra diatomácea, principalmente figurillas, se encontraron exclusivamente en La Ventilla B, con 11 de 39 casos, sin diferenciación por sexo y asociados casi exclusivamente a adultos, con excepción de un individuo en etapa fetal.

Por último, los objetos de hueso se encuentran únicamente representados en los sitios estatales, con cuatro casos para Las Golondrinas, entre los que se mencionan dos desfibreadores, un punzón y un hueso trabajado, todos de origen humano, asociados exclusivamente a adultos y sin diferenciación por sexo; mientras que en La Ventilla B se reportan dos casos constituidos por agujas, sin mencionar especie y asociados a adultos masculinos.

3. DISCUSIÓN

Con base en los resultados obtenidos a través de estos análisis, a continuación, se presentan las interpretaciones:

En primer lugar, para el tipo de organización social y después para la urbe y la zona rural interna. Se observan diferencias considerables en las prácticas funerarias de los asentamientos de tipo estatal y pre estatal. Esto queda reflejado en la mayoría de las variables consideradas para el sistema funerario, como el tipo de depósito, en el cual los entierros secundarios están prácticamente ausentes para los sitios pre estatales; la posición del individuo, donde se observa un desplazamiento de la preponderancia del tipo flectado hacia el tipo sedente, además de la ausencia de entierros de tipo extendido, lo cual está en concordancia por lo mencionado por autores como Romano (1974) y Cabrera (1999); la presencia de entierros múltiples en los sitios de tipo estatal; y la estandarización de la orientación de los individuos en un eje este-oeste u oeste-este para las sociedades estatales, a diferencia de la mayor diversidad observada para los de tipo pre estatal, lo cual se repite para la orientación de la mirada, predominante hacia el este en los sitios estatales.

En general, puede observarse desde la aparición del Estado teotihuacano un intento de homogeneización en cuanto a la posición del individuo, la orientación del cuerpo y de la mirada. Carr (1995) en su análisis cuantitativo, cuyo propósito es conocer las determinantes vinculadas a cada variable del sistema funerario, concluye que aspectos como la posición del individuo y su orientación están determinadas por aspectos religiosos y filosóficos, por lo que podría interpretarse que esta estandarización de las prácticas funerarias teotihuacanas fuesen parte de un programa ideológico promovido por el Estado en función de las instituciones religiosas, donde fuesen reemplazadas algunas, pero no todas, de las convenciones funerarias previas a su surgimiento y consolidación.

En segundo lugar, aunque menos acentuadas, también se observan algunas diferencias entre la urbe y la zona rural interna. Estas radican, principalmente, en el tipo de depósito, pues para la urbe predominan fuertemente los entierros de tipo primario, mientras que en la zona rural predominan, aunque en menor proporción, los de tipo primario disturbado, asemejándose estos últimos a la distribución más heterogénea obtenida para los asentamientos pre estatales. Los depósitos disturbados pudieron obedecer a la reutilización del espacio con fines funerarios posteriores. También se observan diferencias en la presencia o ausencia de contenedor, pues estos depósitos abundan para la urbe, principalmente en bultos funerarios, pero se presentan de manera escasa en la zona rural, representados por lechos o camas de roca; además de la disparidad entre entierros individuales y múltiples presentes en la urbe, lo cual contrasta con la equilibrada distribución de esta variable en la zona rural. En cuanto a la orientación, tanto del cuerpo como de la mirada del individuo, se aprecia en Las Golondrinas una mayor diversidad de orientaciones, aunque, al igual que sucede con la urbe, existió una marcada predominancia en el eje este-oeste y en dirigir la mirada hacia el este. Por último, en cuanto a las semejanzas, ambos asentamientos

comparten una predominancia de la posición sedente, seguida por el tipo flectado.

Algunas explicaciones tentativas para estos resultados es que el Estado teotihuacano haya permitido una mayor flexibilidad en cuanto al tratamiento mortuario en el sitio de Las Golondrinas o que existiese una resistencia de la población local en mantener aspectos identitarios propios, lo cual también se sostiene por la predominancia del modelado cefálico de tipo tabular oblicuo, ya que en Teotihuacan el más representativo es el tipo tabular erecto, así como también por la elaboración de lechos o camas de piedra asociados a los entierros, lo cual no ha sido documentado para la urbe.

Ahora bien, en cuanto a las semejanzas en el tratamiento funerario entre la urbe y la zona rural, se puede hacer alusión a la migración de teotihuacanos desde la ciudad, llevando consigo la influencia cultural teotihuacana, así como también, y de manera no excluyente, se pudieron haber establecido entre los pobladores de las áreas rurales y la ciudad alianzas de tipo matrimonial. No obstante, las diferencias y diversidad en las prácticas funerarias presentes en las Golondrinas ponen en cuestionamiento el modelo colonizador propuesto por García y colaboradores (2015), según el cual debería esperarse homogeneidad en el tratamiento funerario entre la urbe y la zona rural.

En cuanto a los objetos asociados en los depósitos funerarios, se puede mencionar, en términos generales, que los individuos de La Ventilla B poseyeron una mayor cantidad y variedad de objetos que aquellos de Las Golondrinas y los sitios pre estatales, presentándose de manera exclusiva materias primas como la mica, la tierra diatomácea y la hematita. En el caso de la mica, esta exclusividad para la urbe podría deberse, siguiendo a Manzanilla (2006), a una posible asociación de este material con individuos de alto estatus o con algún cargo relevante, pues las mayores cantidades de este material ha sido hallado en sitios como Teopancazco y Xalla. Sin embargo, para La Ventilla B

los cinco individuos con mica no estuvieron asociados a otros objetos, con excepción de la cerámica, donde su frecuencia varía de seis a 22 piezas. Tampoco se observa una tendencia clara entre estos individuos en su tratamiento funerario. En cuanto a la tierra diatomácea, puede que su exclusividad se deba a una mayor demanda de materias primas en la elaboración de figurillas debido al aumento poblacional, pues tampoco se observa algún patrón claro con respecto a las demás variables. Por último, el caso de la hematita, asociado a un solo individuo, sí podría estar relacionado con un status social alto, pues también corresponde al único caso con piedra verde asociada.

Finalmente, destaca el caso de la pizarra, pues sólo fue registrada en los sitios estatales y asociada a individuos adultos. Proponemos que este material pudo haber sido usado como ornamentos corporales, pues se registran líneas rojas y blancas sobre algunos de ellos, que podrían aludir a algún tipo de reconocimiento o cargo que no implicaba un status jerárquico.

4. CONCLUSIONES

El surgimiento, desarrollo y consolidación del estado Teotihuacano, fue un proceso a partir de condiciones particulares que con toda seguridad pasó por diferentes etapas. El control sobre la población de la urbe y las zonas rurales pudo ser paulatino y, probablemente, al encontrar cierta resistencia en algunos sectores diferenciados tuvo que mostrar flexibilidad para la expresión de ciertas prácticas particulares, en tanto no se opusieran a los preceptos del aparato estatal. Parte de dicho control yace en la imposición de una ideología por parte de la clase dominante la que, considerando la diversidad étnica presente en Teotihuacan, buscó estandarizar las creencias en torno a la muerte dejando huella en el registro material.

Considerando todo lo expuesto se infiere, a partir de la mayor homogeneidad en los contextos funerarios de la urbe, que en La Ventilla B el control ideológico ejercido por el Estado

fue mayor que en la zona rural. Lo anterior puede deberse a la consolidación de la institución religiosa dentro de la urbe, expresada a través de la culminación de obras arquitectónicas de carácter monumental, así como en la iconografía, además de una cada vez más efectiva integración poblacional la que, no obstante, debe tomarse con cautela, pues dentro de la urbe, a lo largo del tiempo, se legitimaron prácticas funerarias foráneas, siendo un claro ejemplo de ello el enclave oaxaqueño. Esto último podría ser interpretado como una permisibilidad por parte del Estado en cuanto a la disposición de los muertos para algunos grupos sociales.

Además, se observa una discontinuidad en las prácticas funerarias de la urbe y de la zona rural, excepto por el tipo de depósito para esta última, con relación a aquellas practicadas en los asentamientos pre estatales, lo cual no estaría en concordancia a lo expuesto por Whyte (Kan, 1992). Esto podría indicar, más bien, una rápida expansión de la institución religiosa una vez consolidada en la urbe, pues la fundación de Las Golondrinas está datada para la fase Miccaotli (100 – 170 d.C.). Se sugiere realizar estudios arqueométricos para distinguir si la población de Las Golondrinas correspondió a teotihuacanos migrantes desde la urbe o si, por otra parte, se trató de población local que adoptó la influencia cultural teotihuacana, como ocurrió en otros sitios, como Chingú (Getino, comunicación personal, 2024).

Junto a ello, también resultaría conveniente extender el análisis de ambos sitios para la fase Xolalpan (350 – 550 d.C.) con el objetivo de identificar si en Las Golondrinas persistieron las características del sistema funerario no observadas para La Ventilla B, lo cual podría indicar un mayor control ideológico por parte del Estado que lo visto en la fase Tlamimilopa (170 – 350 d.C.). Asimismo, conviene integrar el análisis de otros complejos residenciales pues, como menciona Clayton (2009), cada conjunto posee sus propios aspectos identitarios, los cuales pueden incidir en el tratamiento funerario.

BIBLIOGRAFÍA

- Cabrera, Rubén. (1999). Las prácticas funerarias de los antiguos teotihuacanos. En L. Manzanilla & C. Serrano (Eds.), *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses. Los enterramientos humanos de la antigua Teotihuacan* (pp. 503-539). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Carr, Christopher (1995). Mortuary Practices: Their Social, Philosophical-Religious, Circumstantial, and Physical Determinants. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 2(2), 105-200.
- Charlton, Thomas (2005). *Influencias Urbanas en Sitios Rurales: Teotihuacán y sus Territorios Vecinos Del Interior*. FAMSI © 2005.
- Cheater, A. P. (1991). Death Ritual as Political Trickster in the People's Republic of China. *The Australian Journal of Chinese Affairs*, 26(26), 67-97. <https://doi.org/10.2307/2949869>
- Clastres, Pierre (1980). Sobre el etnocidio. En *Investigaciones en antropología política* (1987.a ed., pp. 53-64). Gedisa Editorial.
- Clayton, Sarah (2009). Diversidad ritual e identidades sociales: un estudio de los comportamientos funerarios en Teotihuacan, México. FAMSI © 2006. En Famsi. <http://www.famsi.org/reports/06046es/index.html>
- Clayton, Sarah (2013). Measuring the long arm of the state: Teotihuacan's relations in the basin of Mexico. *Ancient Mesoamerica*, 24(1), 87-105. <https://doi.org/10.1017/S0956536113000059>
- Cowgill, George (2015). *Ancient Teotihuacan. Early Urbanism in Central Mexico* (1era ed.). Cambridge University Press.
- Duday, Henry (2000). Antropología biológica «de campo», tafonomía y arqueología de la muerte. En E. Malvido, G. Pereira, & V. Tiesler (Eds.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortorio* (pp. 91-126). <https://doi.org/10.1016/j.rco.2007.04.002>
- Fried, Morton (1960). On the Evolution of Social stratification and the State. En S. Diamond (Ed.), *Culture in History* (pp. 713-731). Columbia University Press.

- García, Raúl; Gamboa Luis; & Vélez, Nadia (2015). Los Sitios Rurales Y La Estrategia Expansionista Del Estado Teotihuacano Para La Captacion De Recursos En La Cuenca De México. *Ancient Mesoamerica*, 26(2), 423-442. <https://doi.org/10.1017/S0956536115000292>
- González, Ernesto (2011). Desigualdad social y condiciones de vida en Monte Albán, Oaxaca. CONACYT-ENAH-INAH-CONACULTA.
- Hirth, Kenneth (1977). Teotihuacán regional population administration in Eastern Morelos. *World Archaeology*, 9(3), 320-333. <https://doi.org/10.1080/00438243.1973.9979706>
- Kan, Sergei. (1992). Anthropology of Death in the Late 1980s. *Reviews in Anthropology*, 20(4), 283-300. <https://doi.org/10.1080/00988157.1992.9978013>
- Malarney, Shaun (1996). The limits of «state functionalism» and the reconstruction of funerary ritual in contemporary northern Vietnam. *American Ethnologist*, 23(3), 540-560.
- Manzanilla, Linda (1985). El sitio de Cuanalan en el marco de las comunidades preurbanas del valle de Teotihuacan. En J. Monjarás-Ruiz, R. Brambila, & E. Pérez-Rocha (Eds.), *Mesoamérica y el centro de México* (1era ed., pp. 133-178). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Manzanilla, Linda (2001). La zona del Altiplano central en el Clásico. En L. R. Manzanilla & L. López Luján (Eds.), *Historia Antigua de México. Vol. II: El Horizonte Clásico* (pp. 203-239). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Manzanilla, Linda (2002). Living with the Ancestors and Offering to the Gods: Domestic Ritual at Teotihuacan. En P. Plunket (Ed.), *Domestic Ritual in Ancient Mesoamerica* (pp. 43-52). The Cotson Institute of Archaeology. <https://doi.org/10.2307/j.ctvhhhfzn.8>
- Manzanilla, Linda (2006). Estados corporativos arcaicos. Organizaciones de excepción en escenarios excluyentes. *Revista Cuicuilco*, 36(13), 13-45.

- Manzanilla, Linda; Avilés, María; Cassiano, Gianfranco; Frangipane, Marcella; Masí, Humberto; & Rodríguez, Oscar (1975). Informe de la 1era temporada de trabajo, proyecto de Paleo-etnología del Valle de Teotihuacan, durante las etapas pre-urbanas, proyecto italo-mexicano, octubre 1975.
- Moragas, Natalia; & Abejez, Luis (2017). Diálogos entre la historia y la arqueología: Teotihuacan, de metrópolis prehispánica a cacicazgo virreinal. *Indiana*, 34(2), 233-264. <https://doi.org/10.18441/ind.v34i2.233-264>
- Nichols, Deborah (2016). Teotihuacan. *Journal of Archaeological Research*, 24(1), 1-74. <https://doi.org/10.1007/s10814-015-9085-0>
- Nichols, Deborah (2020). City, State, and Hinterlands. Teotihuacan and Central Mexico. En K. G. Hirth, D. M. Carballo, & B. Arroyo (Eds.), *Teotihuacan, the world beyond the city* (pp. 227-275). *Dumbarton Oaks*.
- Nichols, Deborah; Neff, Hector; & Cowgill, George (2013). Cerro Portezuelo: States and hinterlands in the pre-hispanic Basin of Mexico. *Ancient Mesoamerica*, 24(1), 47-71. <https://doi.org/10.1017/S0956536113000035>
- Ponce, Karla (2018). Prácticas funerarias de un asentamiento teotihuacano en Las Golondrinas, Tizayuca, Hgo. Estudio del sistema de enterramiento. *Escuela Nacional de Antropología e Historia*.
- Romano, Arturo (1974). Sistemas de enterramiento. En J. Comas (Ed.), *Antropología física Época prehispánica* (p. 295).
- Sempowski, Martha; & Spence, Michael. (1994). *Mortuary Practices and Skeletal Remains at Teotihuacan*. University of Utah Press.
- Serrano, Carlos; & Lagunas, Zaíd (1974). Sistema de enterramiento y notas sobre el material osteológico de La Ventilla, Teotihuacan, Mexico. *Anales del INAH, Época 7a(IV)*, 105-144.
- Spence, Michael; Olsen, Karin; Cabrera, Oralia; & Longstaffe, Fred (2020). San José 520: An Unusual Teotihuacan Settlement System. *Latin American Antiquity*, 31(4), 720-732. <https://doi.org/10.1017/S1046516820000035>

org/10.1017/laq.2020.59

- Stoner, Wesley; & Nichols, Deborah (2019). The Altica proyect: reframing the formative basin of Mexico. *Ancient Mesoamerica*, 30(2), 247-265. <https://doi.org/10.1017/S0956536118000421>
- Storey, Rebecca; Buckley, Gina; & Kennett, Douglas (2019). A glimpse of the people of Altica: osteological and isotopic/radiocarbon analysis. *Ancient Mesoamerica*, 30(2), 355-368. <https://doi.org/10.1017/S0956536118000354>
- Terrazas, Alejandro (2007). Bases teóricas para el estudio bio-social de las prácticas mortuorias. En C. Serrano Sánchez & A. Terrazas (Eds.), *Tafonomía, medioambiente y cultura. Aportaciones a la Antropología de la muerte* (pp. 13-40). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vélez, Nadia (2001). Un estudio arqueobotánico en Cuanalan, edo. de México. *Escuela Nacional de Antropología e Historia*.
- Wieshu, Walburga (2010). Temas de investigación en el estudio de sociedades complejas tempranas. En P. Fournier & F. López Aguilar (Eds.), *Patrimonio, identidad y complejidad social* (pp. 55-69). *Escuela Nacional de Antropología e Historia*.
- Zárate, Mirna (2020). Desigualdad de género y su impacto en la salud y la nutrición, de un grupo de hombres y mujeres de la Ciudad de México, sepultados en los cementerios de San Andrés y Santa Paula siglos XVIII y XIX. TESIS. *Escuela Nacional de Antropología e Historia*.

LAS PRÁCTICAS FUNERARIAS COMO EXPRESIONES DE LA VIDA COMUNITARIA EN LA FASE BOULEVARD (145-1030 E.C.) EN LA DEPRESIÓN DE QUÍBOR, VENEZUELA*

URBINA MEDINA, IVEL 

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA FÍSICA

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA, MÉXICO

CORREO ELECTRÓNICO: ivel35amas@hotmail.com

RESUMEN

La fase Boulevard (145-1030 e.c.) en la depresión de Quíbor, al noroccidente de Venezuela, se caracteriza por una gran complejidad y diversidad en las prácticas funerarias que no responden a patrones tangibles. Se analizaron, desde un enfoque biocultural, dos casos de enterramientos comunitarios, uno del sitio Boulevard y el otro de Purilimpia, para hacer interpretaciones sobre el morir como hecho comunitario. Se muestra la participación colectiva en el ritual funerario como expresión de la cosmopolítica y cotidianidad en torno a la muerte en las comunidades que habitaron este territorio.

PALABRAS CLAVE: Antropología de la muerte, bioarqueología, prácticas funerarias, Quíbor.

FUNERARY PRACTICES AS EXPRESSIONS OF COMMUNITY LIFE IN THE BOULEVARD PHASE (145- 1030 C.E.) IN THE QUÍBOR DEPRESSION, VENEZUELA

ABSTRACT

The Boulevard phase (145–1030 CE) in the Quíbor depression, located in northwestern Venezuela, is characterized by significant complexity and diversity in funerary practices that do not follow tangible patterns. From a biocultural approach, two cases of community burials were analyzed, one from the Boulevard site and the other from Purilimpia, to interpret dying as a community event. The study reveals collective participation in funerary rituals as an expression of cosmopolitics and daily life surrounding death in the communities that inhabited this territory.

KEY WORDS: Anthropology of death, bioarchaeology, funerary practices, Quíbor.

*Fecha de recepción: 05-03-2025. Fecha de aceptación: 05-05-2025.

1. INTRODUCCIÓN

Las comunidades que habitaron en la depresión de Quíbor, en el noroccidente del territorio que hoy comprende Venezuela, en periodos precoloniales han sido de las más estudiadas en términos arqueológicos y antropológicos en el país. Este territorio se caracteriza por una gran diversidad en la manufactura de la cultura material y en las prácticas funerarias y mortuorias. Esto ha permitido interpretar que las sociedades que vivían en el territorio eran complejas y constituyeron un centro económico regional (Sanoja y Vargas, 1987; Toledo y Molina, 1987).

Sin embargo, la muerte como fenómeno social no ha sido estudiada a pesar de que gran parte de los sitios arqueológicos excavados son de tipo funerario. El objetivo de este trabajo es contribuir a esta carencia debido a que, la muerte es un aspecto crucial y cotidiano en la vida de los grupos humanos (Martínez González 2022; Pettit, 2011; Thomas, 1993). Por consiguiente, teniendo en cuenta la recurrencia de los contextos funerarios en la depresión de Quíbor, es necesario profundizar en este aspecto.

Este artículo busca profundizar en el carácter comunitario en torno a la muerte por medio del análisis de dos casos de estudio, uno proveniente al sitio Boulevard (LJ1) y el otro al sitio Purilimpia¹ (LJ313), ambos pertenecientes a la fase Boulevard (145-1030 e.c.). Estos casos se denominaron como enterramientos comunitarios, que son inhumaciones intencionales de más de dos personas, en donde se incluyen enterramientos primarios y secundarios, junto a las ofrendas que integran el contexto. Así, se busca interpretar los significados y relaciones cosmopolíticas en torno a la muerte y la expresión colectiva para estas comunidades desde una perspectiva biocultural.

En este trabajo comenzaré explicando la relación entre la antropología biológica con la arqueología para el estudio de la muerte; expondré generales de los modos de vida en la depresión en periodos precoloniales, y presentaré los análisis e interpretaciones de los casos de estudio escogidos. Veremos que

las prácticas funerarias de la fase Boulevard contienen diversos aspectos que dan cuenta de la complejidad y la importancia de la muerte para estas comunidades.

2. LA BIOARQUEOLOGÍA EN EL ESTUDIO DE LA MUERTE

La bioarqueología desde sus inicios a mediados del siglo XX, ha tenido diversas acepciones según el contexto de donde se enuncie y esto también ha permeado el tipo de investigaciones que se han llevado a cabo. Aunque el interés por analizar los cuerpos esqueléticos de poblaciones antiguas no es reciente, anteriormente se realizaban meras descripciones y clasificaciones de los huesos sin intenciones de explicar ni profundizar sobre sus significados e implicaciones en una sociedad. Por esto, se terminaban reafirmando prejuicios sobre causalidades biológicas que poco nos decían de cómo vivían nuestros antepasados (Márquez Morfin, 2004; Nilsson Slutz, 2016; Ortega y Tiesler, 2011).

Si bien la bioarqueología surge en Estados Unidos, gran parte de la renovación epistemológica que ha tenido desde hace pocos años, se debe a los grandes hallazgos y trabajos antropológicos y arqueológicos que han llevado a cabo en Nuestramérica, en donde se han encontrado una gran e impresionante diversidad de enterramientos humanos en contextos multivariados. El entendimiento de dicha complejidad implicó necesariamente un replanteamiento teórico y metodológico dentro de la disciplina (Buikstra y Beck, 2016; Tiesler, 2022).

Tiesler (1997) define la bioarqueología como “la especialización temática desde la antropología que estudia restos humanos desde un enfoque biocultural, en su contexto como parte integrante del cuerpo de información arqueológica” (p. 48). La autora reconoce que es una subdisciplina antropológica y como tal, el interés no recae en el cuerpo esquelético en sí mismo, sino en su interpretación como un puente que nos permita conocer sobre

las formas de vidas humanas en el pasado, desde una perspectiva que englobe lo biológico y lo sociocultural.

Por medio del análisis osteológico de los cuerpos esqueléticos humanos, sumado a una diversidad de técnicas como el análisis del ADN, los isótopos estables, los elementos trazas, entre otras, las investigaciones bioarqueológicas han logrado aportar información sobre la salud, los modos de vida, adaptaciones, las dietas, las relaciones de consanguíneas, movilización, entre otros de los grupos pretéritos (Buikstra y Beck, 2016; Manzanilla Naim, 2011; Márquez Morfín, 2004).

En este sentido, es pertinente detenerse a considerar la labor transdisciplinaria que debe revestir el quehacer de la bioarqueología para lograr su más alto grado de interpretación y contribución. Si bien a partir de los huesos se puede extraer toda la información antes expuesta, es imposible que estos datos tengan mayor relevancia si no se cuenta con las inferencias sobre el contexto que brindan las investigaciones arqueológicas e históricas.

2.1. La bioarqueología y la arqueología de la muerte, una relación simbiótica

La muerte como fenómeno es ineludible para cualquier ser vivo. Sin embargo, para nuestra especie este hecho es significativo según la cosmología de cada comunidad en un momento dado. Este último es el interés de estudio desde la antropología (Martínez González, 2022; Thomas, 1993). A partir de cuándo el género *Homo* simboliza la muerte es incierto, los hallazgos más antiguos se remontan al *Homo heidelbergensis* (250.000 años) y *Homo naledi* (350.000 años) (Pettit, 2011). Martínez González (2022) expone que lo más probable es que los grupos pretéritos se apropiaban y procesaban el impacto de la pérdida de un integrante de la comunidad a través de los rituales y prácticas funerarias con relación con la idea de la trascendencia del sujeto a otro mundo, de ahí el culto a los ancestros/as.

La antropología física y particularmente, la bioarqueología analiza los muertos para hacer interpretaciones sobre la variabilidad humana contextualizada histórica y culturalmente, por lo tanto, no necesariamente estudia la muerte o el morir como fenómeno social. Depende del interés de investigación, por ejemplo, la tanatología y la tafonomía, pero, frecuentemente, lo que hacemos es estudiar la vida a través del cuerpo esquelétizado (Tiesler, 2022; Márquez Morfin, 2004).

Por su parte, la arqueología funeraria estudia la muerte por medio de los contextos y prácticas funerarias, o cualquier fuente que ofrezca información sobre esta en las sociedades pretéritas, aunque en muchas ocasiones, se emplea para conocer aspectos de la vida social (Parker Pearson, 2009; Binford, 1971). Originalmente, en estas investigaciones no se consideraban de manera integral los cuerpos esqueléticos que se encontraban involucrados en estos contextos, lo que implicaba un sesgo en las interpretaciones que se habían hecho (Larsen, 1997).

A pesar de ello, las interpretaciones de los contextos funerarios han permitido acceder a distintos ámbitos de la vida social de las comunidades pretéritas (Meraz Moreno, 2022; Parker Pearson, 2009) y su contribución a los estudios bioarqueológicos es valiosa (Márquez Morfin y González Licón, 2018), aunque ciertamente, no se aprovechan como se debería (Goldstein, 2006). Es decir, es necesario agrupar la mayor cantidad de datos para aprovechar las potencialidades de los contextos funerarios, dentro del cual, los cuerpos esquelétizados son una fuente crucial. Son simbióticas.

Las prácticas funerarias son un indicador de sentipensares colectivos e individuales a partir de la pérdida de un integrante del grupo y la cosmopolítica de una comunidad. Empleo la categoría de “cosmopolítica” para hacer referencia a la organización de las relaciones sociales con base en las cosmogonías y perspectivismo de las comunidades (Cedeño Rodríguez, 2013), el cual es indisociable con las percepciones y emociones del cuerpo en el

habitar un territorio en sociedad.

Ahora bien, en las culturas precoloniales (sobre todo si no cuentan con escritura o pictografías) estas prácticas se expresan en el contexto funerario, el cual entenderemos como el espacio circundante a la persona(s) inhumadas junto a la cultura material que se identifique intencionalmente dispuesto; y las prácticas mortuorias, las cuales entenderemos como las modificaciones o intervenciones en el cuerpo del o la fallecida(s) como parte del ritual funerario (Aliaga Almel, 2012).

Por medio de las prácticas funerarias se pueden interpretar aspectos de la vida social y cultural de las comunidades como, por ejemplo, las relaciones de poder, de género y económicas (Parker Pearson, 2009; Goldstein, 2006), y para interpretar significados en torno a la muerte y su cosmopolítica en el grupo (Rodríguez Corra y Ferrer Albelda, 2018). Aunque se estudian por separado, el ritual funerario forma parte del mismo entramado social, ya que, la muerte, es parte de la cotidianidad de las personas. Las prácticas que llevan a cabo las comunidades contienen particularidades del hecho en sí mismo y de las personas implicadas; dentro de una organización, espiritualidad y emocionalidad espacio-temporalmente situada que le da sentido (Turner, 2002; Thomas, 1993).

2.2. La interpretación de los contextos funerarios

Tanto la bioarqueología como la arqueología emplean los contextos funerarios para hacer interpretaciones de distintos tipos, sin embargo, la arqueología con base a estos, ha definido y evaluado la organización, diferenciación y jerarquización social de un grupo (Meraz Moreno, 2022; Urbina Medina, 2021). La antropología biológica, por su parte, retoma las hipótesis de la arqueología para contextualizar los sujetos que estudia por medio de los cuerpos esquelizados.

Tradicionalmente, la bioarqueología ha asumido los planteamientos de la arqueología sin mayores modificaciones,

pero paulatinamente, se han evidenciado los aportes que la primera puede ofrecer para entender a las sociedades pretéritas (Meraz Moreno, 2022; Márquez Morfín y González Licón, 2018). Por tal razón, el empleo de la perspectiva biocultural en este trabajo.

En este orden de ideas, el problema es que las interpretaciones de la arqueología se han fundamentado en la preeminencia de los ámbitos políticos y económicos como los axiomas principales para clasificar a las sociedades (Souvatzi, 2007; Crumpley, 2005). Como expresa Souvatzi (2007): “La persistente tendencia a usar criterios económicos, a ubicar el poder/conocimiento centralmente en individuos, grupos dominantes o élites y a enfatizar demasiado la centralización política y la jerarquía, representan la imagen ideal de los sistemas políticos occidentales” (p. 49).

Esta manera de interpretar el dato arqueológico ha sido problemática para analizar las comunidades que habitaron el norte de Suramérica debido a que no hubo sociedades estatales, con una estructura jerarquizada y centralizada tan evidente. Entonces, para ubicarlas dentro del esquema teleológico de la arqueología, la categoría que más aceptación ha tenido ha sido la de cacicazgo, jefaturas o señoríos, los cuales se han entendido como un punto medio entre las comunidades igualitarias y los Estados (Gassón, 2001; Forster, 1996). Si bien estas clasificaciones se siguen empleando, cada vez es más evidente que no funcionan para entender la complejidad en las sociedades pretéritas, especialmente en el norte de Suramérica (Giedelmann, 2007; Navarrete Sánchez, 2006).

Si asumimos que cualquier actividad mortuoria es un reflejo de la organización social (Pettit, 2011), los contextos funerarios representan una fuente significativa para conocer los modos de vida en el pasado. En este orden de ideas, retomo la propuesta del modelo heterárquico en la organización, entendido como un sistema complejo en el cual “no tiene ni arriba, ni abajo, ni clasificación, ni pasos, ni etapas (...) son interdependientes,

están ricamente interconectados y no se caracterizan por niveles, sino por nodos, enlaces y redes” (Crumpley, 2015, p. 4). Además, lo complemento con el planteamiento de Tzul Tzul (2018) sobre la estructura organizativa en los pueblos indígenas, la cual comprende tres políticas de convivencia interdependientes entre sí: el trabajo comunal, las tramas de parentesco y la asamblea como forma de deliberación y toma de decisiones colectivas.

La propuesta de Tzul Tzul permite aterrizar el esquema heterárquico que plantea Crumpley, ya que las relaciones sociales están guiadas por una ética en la cual la con-vivencia es el principio rector. Esta concepción tiene su correlato en la historia evolutiva de nuestra especie, por el hecho de que el éxito de la evolución humana recae en nuestra cualidad de vivir en comunidad (Bermúdez de Castro, 2017). En otras palabras, “(...) la sociedad, en la humanidad, de ningún modo le ha creado sobre el amor ni tampoco sobre la simpatía. Se ha creado sobre la conciencia —aunque sea instintiva— de la solidaridad humana y de la dependencia recíproca de los hombres [mujeres, infantes, ancianos/as]” (Kropotkin, 1989, p. 17).

Estos planteamientos permiten considerar a las personas como individualidades con agencia, pero dentro de una trama comunitaria en donde se desarrollan de manera colectiva, a partir del trabajo como eje rector para el sostenimiento colectivo y la reproducción de la vida, según las capacidades y cualidades individuales. Esto no quiere decir que no haya habido relaciones de poder en algún ámbito de la dinámica social, sino que corresponden a contextos y situaciones específicas y contingentes.

Si el contexto de estudio era una organización heterárquica, entonces las prácticas funerarias deben expresar dicha cosmopolítica. Así, las prácticas funerarias permiten establecer un diálogo entre la vida y la muerte en las comunidades precoloniales que habitaron este territorio.

3. CONTEXTO DE ESTUDIO

La depresión de Quíbor se ubica en el noroccidente de Venezuela, en el estado Lara (Figura 1). Cuenta con ciertas particularidades geológicas que posibilitaron condiciones de existencia para diversas industrias como la alfarería, la agricultura y la explotación de la sal que se han señalado tanto para el periodo prehispánico como para el momento del contacto (Herrera, 1999; Arvelo, 1994; Sanoja y Vargas, 1987). Debido a distintos procesos geológicos se convirtió en una zona de confluencia entre tres ecosistemas (cordón montañoso, piedemonte andino y planicie), fundamental para el asentamiento humano debido a que permitió el acceso a diversos recursos, además, otorgó a este territorio grandes cualidades para la agricultura² (Herrera, 1999). Sin embargo, la depresión de Quíbor se caracteriza por tener lluvias escasas lo que tuvo que incidir en la apropiación del territorio.

Ante la diversidad climática y geográfica de la depresión de Quíbor,

(...) los antiguos agricultores se vieron obligados a dar respuestas distintas y especializadas en cuanto a estrategias económicas y agrícolas, como lo fueron la agricultura de conuco de secado (estacional), conucos itinerantes y al agotarse los suelos, los ciclos de barbecho permiten su regeneración (Salazar, 2003, p.16).

Esto implicó la formación de asentamientos semipermanentes en la región, en los cuales se practicaba la agricultura de conuco en función del tiempo de fertilidad de los suelos y los periodos de lluvias (Salazar, 2003). No obstante, se considera que hubo una apropiación del espacio diferenciado por comunidades lo que permitía abarcar mayor diversidad de recursos en cualquier periodo del año (Sanoja y Vargas, 1987).

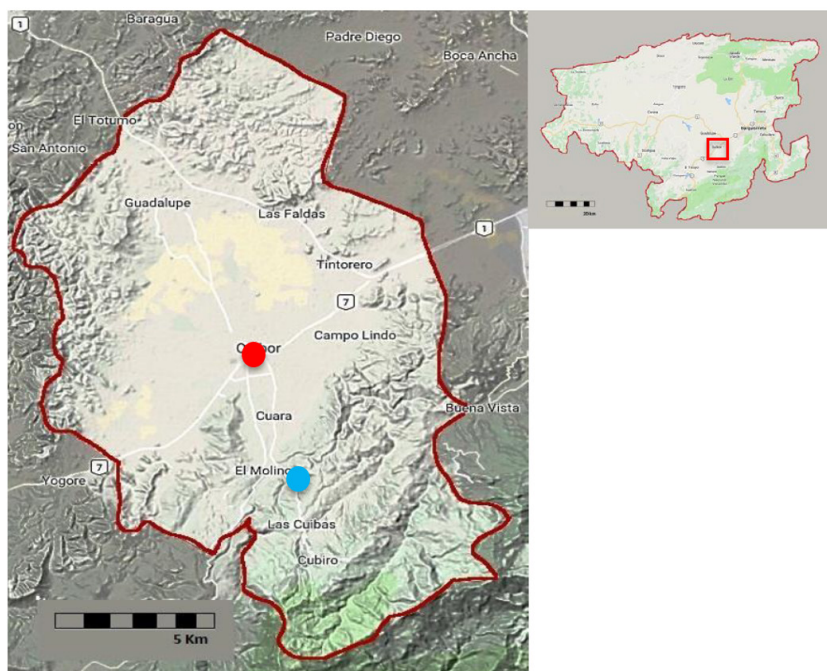


Figura 1. Municipio Jiménez, en el medio, la depresión de Quíbor, estado Lara, Venezuela. El círculo rojo corresponde al sitio Boulevard (LJ1) y el círculo azul a Purilimpia (LJ313) (Urbina Medina, 2024, p. 131).

En la fase Boulevard (145-1030 e.c.) los registros arqueológicos han sido exclusivamente funerarios, lo que ha posibilitado conocer distintos aspectos bioculturales de los grupos que habitaban en este territorio, pero la carencia de otros tipos de contextos representa una limitación para el entendimiento de sus modos de vida. Esta fase se caracteriza por una gran complejidad en las prácticas funerarias que no parece seguir un patrón preestablecido, pero sí un lenguaje funerario que los agrupa, como las características de las ofrendas de cerámica, de conchas marinas y otras materias primas; los enterramientos pueden ser tanto individuales como múltiples; primarios y secundarios;

directos e indirectos, y de orientación, posición y disposición diversa (Urbina Medina, 2024, 2019; León Rodríguez, 2014).

El sitio Boulevard (LJ1), debido a sus particularidades se ha clasificado como un cementerio precolonial y ha sido el más extensamente excavado en Venezuela con más de 300 enterramientos humanos (Urbina Medina, 2021). Se excavó en 1965 en el centro, que es parte de la planicie de la depresión de Quíbor y tiene una datación de 145-575 e.c. (Vargas, et al., 1997, p. 86). Desafortunadamente, debido a una serie de errores metodológicos la información que se tiene es escasa; aun así, se han podido hacer investigaciones para aprovechar las colecciones y series esqueléticas que se tienen a disposición (Urbina Medina, 2019; Gil, 2003).

Por su parte, el sitio Purilimpia (LJ313) es el segundo más extenso y fue excavado en 1997. Se ubica al sur de la depresión, en el piedemonte andino y tiene una datación de 790-1030 e.c. Está ubicado al pie de una zona de terrazas agrícolas, y se observa la introducción de materias primas y símbolos que se estima provienen de Los Andes venezolanos (León Rodríguez, 2014; Gil, 2003).

En términos generales, la cerámica de la fase Boulevard posee ciertas cualidades interesantes: algunas autoras han observado que sus formas y decoraciones tienen criterios estandarizados, evidenciando una labor especializada y estandarizada (León Rodríguez, 2014; Toledo, 1995). Asimismo, la mayoría de las piezas no poseen huellas de manipulación cotidiana por lo que se ha inferido que fueron fabricadas con fines exclusivamente funerarios (Toledo, 1995). Por consiguiente, esto separa la producción artesanal individual a una formal en la cual los/as ceramistas creaban las piezas siguiendo unos patrones previamente consensuados e instituidos para un objetivo igualmente preestablecido (Vargas et al., 1997).

La producción de objetos de concha marina es también representativa. Las implicaciones materiales y humanas necesarias

para la obtención de la materia prima, así como su manufactura, han hecho considerar que no era de uso cotidiano y tampoco estaba destinado para toda la comunidad (Vargas et al., 1997). Se sabe que las comunidades que hacían vida en la depresión obtenían concha marina de diversos sectores de las costas venezolanas, lo que implicaba elaborar vías de comunicación y relaciones de intercambio con comunidades locales; a la vez que, normas para su uso y valoración (Vargas et al., 1997).

Los objetos fabricados con materias primas de origen foráneo a la depresión (resina vegetal, variscita, jadeíta, entre otras), se tuvieron que conseguir por medio del intercambio con otros pueblos del Orinoco, las islas, Los Andes y Los Llanos venezolanos (León Rodríguez, 2014; Vargas et al., 1997). Esto evidencia el desarrollo de redes de intercambio y parece demostrar que las comunidades que habitaban la depresión eran un centro económico y político relevante en el noroccidente del país (León Rodríguez, 2014; Vargas et al., 1997; Toledo y Molina, 1987).

La complejidad de las prácticas funerarias correspondiente a la fase Boulevard se relaciona, por un lado, a la fabricación de los bienes materiales enterrados. Por el otro, la diversidad y complejidad en las prácticas de enterramiento de sus difuntos lo que da cuenta de la transmisión de la memoria colectiva, la importancia de la muerte y la inversión de recursos, tiempo y energía para su desarrollo y consecución a través del tiempo (Urbina Medina, 2021; Gil, 2003). No obstante, he planteado que el ajuar funerario no parece estar condicionado por algún rasgo fisiológico de las personas asociadas y la distinción de estatus no es evidente en los contextos (Urbina Medina, 2024, 2021).

Las prácticas funerarias pueden representar características insospechadas y pueden o no, homologar la realidad política, económica y social de los grupos. Son consecuencias de cómo cada sociedad aborda y representa la muerte y el morir (Martínez González, 2022), al igual que los sentipensares individuales de quienes llevan las prácticas; pudiendo ocultar o distorsionar la

realidad del funcionamiento, o bien, legitimar o subvertir su orden social (Ortiz, 2010).

La depresión de Quíbor ha suscitado diversas discusiones sobre el tipo de organización social que tenían sus habitantes. En resumidas cuentas, si eran sociedades cacicales o no (Urbina Medina, 2021; Arvelo, 1995; Sanoja y Vargas, 1987). En este sentido, reitero el llamado de atención que hace Navarrete Sánchez (2006) de que estas discusiones deben darse de manera situada y crítica, no solamente para reconocer cómo pensamos nuestro pasado, sino cómo pensamos nuestro presente.

La preeminencia de los aspectos políticos y económicos como los únicos axiomas para medir a una comunidad, deviene de una epistemología en la cual la jerarquización de los distintos aspectos de la vida social es fundamental (Souvatzi, 2007). Dentro de la antropología, las discusiones sobre cuáles son los indicadores para clasificar y evaluar una sociedad han sido cruciales en su constitución como disciplina, la cual “(...) se ha centrado principalmente en una escala de análisis basada en el nivel de organización sociopolítica y el grado de integración social dentro de una sociedad determinada” (Wynne-Jones y Kohring, 2007, p.16).

Esta perspectiva se ha mantenido más o menos similar, puesto que las comunidades académicas arqueológicas las han normalizado dentro de sus discursos y sus prácticas disciplinarias. Estos modelos han sido ampliamente divulgados para mantener un mismo criterio de análisis, propiciando las comparaciones y evaluaciones, incidiendo en las interpretaciones (Gassón, 2001), y generando e instaurando juicios de valor sin mayor concientización o interés por las repercusiones (Shanks y Tilley, 1992).

Propongo que las comunidades que habitaron la depresión de Quíbor en el periodo de la fase Boulevard, tenían una organización social heterárquica, en la cual las responsabilidades se asignaban con base en las cualidades individuales y las

necesidades colectivas (Tzul Tzul, 2018; Crumpley, 2015). En este sentido, las interpretaciones a partir del análisis de los cuerpos esqueléticos han mostrado la existencia de una división social del trabajo que no respondía al sexo o la edad, además muestran que las condiciones de vida afectaron la integridad de los cuerpos sin distinción jerárquica aparente (Urbina Medina, 2024).

4. METODOLOGÍAS Y FUENTES DE INFORMACIÓN

Se emplearon dos casos de estudio pertenecientes a la fase Boulevard en la depresión de Quíbor; uno del sitio Boulevard (LJ1) denominado como LJ1-E1, con datación de 145-720 e.c., y el otro del sitio Purilimpia (LJ313), denominado como LJ313-E1, el cual tiene datación de 790-1030 e.c. Estos casos los escogí por ser enterramientos múltiples con más de tres integrantes, los cuales llamaremos enterramientos comunitarios, los cuales dan cuenta de expresiones de una práctica de participación comunitaria para llevar a cabo el ritual y, además, ofrecen una multiplicidad de variables que permite acercarnos a la cosmopolítica y cómo aborda la muerte.

Se emplearon dos tipos de fuentes: el primero es osteológico, por medio del análisis de los cuerpos esqueléticos y el segundo es arqueológico, con el análisis de los contextos funerarios. Si bien se emplea esta división con fines analíticos, corresponden al sujeto y su contexto, ambas indisociables.

Márquez Morfin (2004) explica que la información que se puede obtener a través del análisis osteológico es para conocer cómo vivían las personas en el pasado; cómo sus cuerpos respondían y se adaptaban a las condiciones sociales, culturales y naturales de su entorno. Para obtener el máximo provecho de los cuerpos esqueléticos debemos ubicarlos en un contexto histórico y sociocultural. Información que se obtiene en el registro arqueológico y demás fuentes vinculantes, que muchas veces la antropología física no considera (Nilsson Slutz, 2016; Goldstein, 2006). Paralelamente, la arqueología no integra las

fuentes osteológicas en sus investigaciones, lo que ocasiona deficiencias en el proceso de excavación y conservación de los huesos, provocando dificultades cuando se van a analizar (Gonzales Ramírez y Sáez Sepúlveda, 2015; Larsen, 1997).

Ambas problemáticas se han presentado en las series esqueléticas provenientes de Quíbor. Esto es importante puesto que incide directamente en la calidad y cantidad de información que se puede obtener y, por lo tanto, en los resultados e interpretaciones que se pueden llevar a cabo.

4.1. Variables osteológicas

Para el sitio Boulevard, recupero los datos del análisis osteológico llevado a cabo por Gil (2003) y para el sitio Purilimpia, llevé a cabo la identificación del perfil biológico (Urbina Medina, 2024). La estimación del sexo se clasificó en femenino, masculino e inidentificable. La estimación de la edad, se delimitó en adultos/as y menores de 15 para reducir el error interobservador.

Incluyo algunos de los indicadores de salud y nutrición que se han utilizado dentro de la bioarqueología para estudiar este aspecto de la vida humana en el pasado (Steckel et al. 2018). Para mantener los mismos criterios entre el caso LJ1-E1 y el caso LJ313-E1, consideré los siguientes indicadores: hiperostosis porótica, criba orbitalia y reacciones periostales en huesos largos³. En ambos casos no se cuenta con la información de todos los individuos involucrados ya sea porque el cuerpo esquelético no fue ubicado o está en muy mal estado de conservación.

4.2. Variables arqueológicas

En este trabajo se retomaron variables recopiladas para ambos sitios (Urbina Medina, 2019; León Rodríguez, 2014): tipo de deposición⁴ (primario, secundario, directo, indirecto) y objetos asociados. Debido a que se ha observado que la posición, disposición y orientación no son indicadores tangibles de algún tipo de distinción, no fueron considerados

(Urbina Medina, 2024, 2021).

5. RESULTADOS

Describiré brevemente las características identificadas de los integrantes y el contexto de cada caso de estudio.

5.1. LJ1-E1

Este enterramiento fue identificado por Gil (2003) como un grupo funerario compuesto por 11 cuerpos esqueléticos alrededor de un fogón (Figura 2).

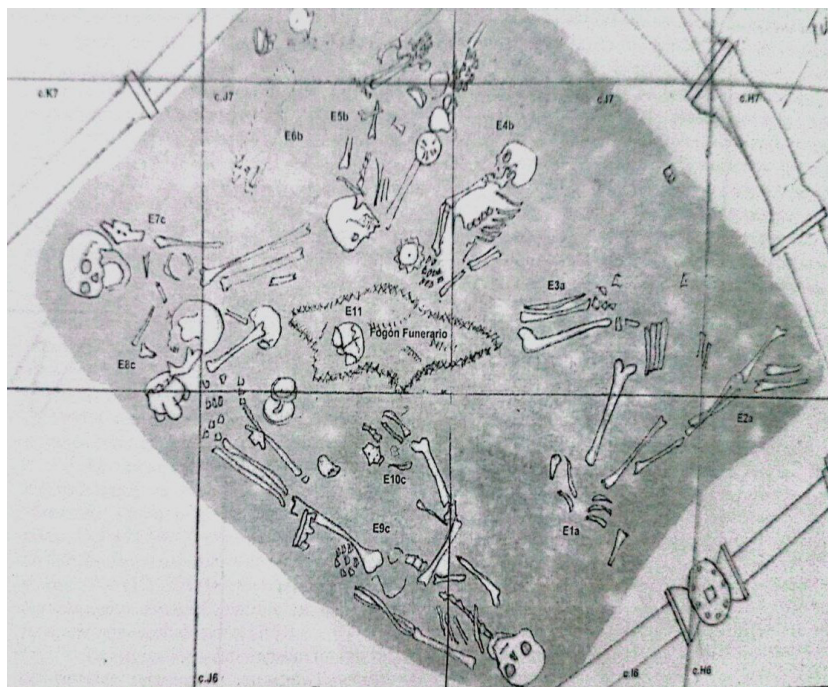


Figura 2. Levantamiento del enterramiento LJ1-E1, elaborado por Lucena en 1965 en la excavación de Boulevard y modificado por Gil (2003, p.89).

Variables osteológicas: Según los datos ofrecidos por Gil (2003) todas las personas corresponden a adultos, siete son de

sexo masculino, y las otras cuatro no pudieron ser identificadas. El autor no especificó las disrupciones fisiológicas por persona, pero señala que identificó hiperostosis porótica, reacciones periostales.

Variables arqueológicas: Gil (2003) identifica que todos los enterramientos son directos; seis son inhumaciones primarias y cinco secundarias. Las ofrendas están compuestas por vasijas de cerámica de tipo múltipodas y cuencos semiglobulares; cuentas y pectorales de concha marina.

Tenemos que en cuatro cuerpos no se identificó el sexo debido a que no contaron con los huesos diagnósticos, por la práctica del enterramiento secundario. Esto se traduce en que todos los enterramientos primarios y uno secundario son masculinos adultos, y los demás secundarios son adultos, pero no contamos con información sobre el sexo. Es importante mencionar que un individuo corresponde a un cráneo que se ubica en el centro del enterramiento, en el fogón y cuenta con marcas de cremación, lo que indica que fue incinerado en el proceso del ritual del enterramiento.

5.2. LJ313-E1

En este enterramiento los cuerpos esqueléticos y las ofrendas están posicionadas de manera agrupada y compacta cubriendo y rodeando a un infante (Figura 3).

Variables osteológicas:

- Individuo A: Sexo inidentificable, menor de 15 años. Posee reacción periostal en huesos largos.
- Individuo B: Masculino, menor de 15 años. Posee cribra orbitalia y reacción periostal en huesos largos.
- Individuo C: Femenino, adulta. Posee reacción periostal en huesos largos.
- Individuo D. No se pudo analizar; sin embargo, se tiene información de que es un menor de 15 años, de sexo inidentificable (León Rodríguez, 2014)

Variables arqueológicas:

- Tipo de deposición: el individuo B es primario y los A, C y D secundarios; todos son indirectos en tumba de piedra.
- Objetos asociados (Figura 4): Cuentas de collar de diversas formas y tamaños fabricadas con concha marina, pipa de cerámica, vasijas de cerámica (globular y múltipoda), un volante de huso para hilar de cerámica, dos hachas líticas, fragmentos de aretes circulares de huesos, cuentas de resina vegetal y una flauta de hueso.



Figura 3. Enterramiento LJ313-E1 (León Rodríguez, 2014, p. 154)

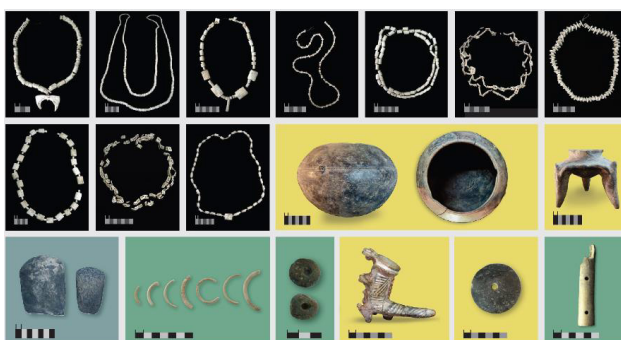


Figura 4. Ajuar funerario de LJ313-E1. En negro las piezas de concha marina, en amarillo las piezas de cerámica, en verde las piezas en hueso y resina, en azul las piezas en lítica (León Rodríguez, 2014, p.154).

6. INTERPRETACIONES Y DISCUSIONES

Los dos casos expuestos son bastante distintos en el contexto funerario, aunque ambos pertenezcan a la misma tradición cultural. Esto se puede explicar, por un lado, a las condiciones ecológicas de las localidades: en LJ313-E1 se ubica en una zona montañosa con recursos líticos a disposición, los cuales se ven reflejados en las estructuras de las tumbas. A su vez, la comunicación geológica con la cordillera Andina parece haber propiciado el relacionamiento con comunidades que habitaron los Andes venezolanos, lo que se observa en algunas ofrendas. Asimismo, la diferencia temporal de cada sitio, lo que introduce modificaciones en las tradiciones.

Planteó como hipótesis que las comunidades representadas en la fase Boulevard se asentaron originalmente en la llanura de la depresión, en el centro. Posteriormente, con la necesidad de búsqueda de recursos, principalmente hídricos, además de las dinámicas de la producción estacional y cíclica del barbecho, y el aumento poblacional, estas comunidades buscaron establecerse en otras localidades. Tal es el caso de Purilimpia (LJ313). El asentamiento en nuevos ecosistemas implica adaptaciones fisiológicas, modificaciones en las prácticas funerarias, la introducción de otras materias y relacionamiento con otros grupos, lo que se expresa tanto en los cuerpos como en la cultura material (Urbina Medina, 2024). Para comprobar y conocer con mayor profundidad estos cambios es pertinente efectuar estudios arqueométricos.

Las ofrendas funerarias dan mucha información sobre los modos de producción de las comunidades. Tanto el sitio Boulevard como Purilimpia se han caracterizado por la presencia de una diversidad amplia y compleja de objetos y materias primas. Este punto es más ilustrativo en el caso LJ313-E1 porque cuenta con ofrendas muy variadas. Por un lado, esto es indicativo del reconocimiento colectivo al fallecimiento de estas personas y al acontecimiento solemnizado. Por el otro, los objetos con estéticas

aparentemente andinas, materias primas foráneas y herramientas de producción, revelan distintas relaciones como el intercambio a larga distancia, producción alfarera y tejido, agricultura, ritualidad, relaciones interétnicas, y afectividad.

En el caso de LJ1-E1 se observa que las ofrendas están dispuestas específicamente en cada cuerpo y en distinta cantidad y posición, principalmente en los enterramientos primarios. Sin embargo, esta no es una cualidad estricta de esta práctica, ya que en otros enterramientos en el sitio Boulevard se ha observado que las inhumaciones secundarias también pueden contener ofrendas materiales (Urbina Medina, 2019). Por eso, propongo que esta decisión corresponde a los parientes vinculados a cada persona enterrada y sus condiciones materiales.

La práctica de inhumación secundaria es una característica que da cuenta de la circunstancialidad propia de la muerte. En ambos casos existen por lo menos dos enterramientos secundarios. Esto indica que hubo uno o más fallecimientos que se produjeron simultáneamente en un momento específico, y que causaron algún tipo de impacto en la comunidad. Esto provocó que se llevara a cabo un ritual funerario comunitario en el que se decidió exhumar a otras personas para incluirlas en el proceso.

Observamos que los huesos que escogen para este fin pueden variar, aunque a menudo emplean huesos largos y pueden estar junto a sus cráneos, coxales o escápulas (Urbina Medina, 2024, 2019). Esto se ha observado en distintos contextos en el Abya Yala, lo que tiene implicaciones simbólicas, pero tiene un correlato en los procesos tafonómicos en los cuales dichos huesos tienen mayor posibilidad de conservación (Martínez González, 2022).

Uno de los integrantes del LJ1-E1 corresponde a un cráneo que fue expuesto al fuego en el fogón en el centro del enterramiento. El empleo del fuego para el ritual funerario se ha visto en otros sitios de la fase Boulevard, pero no es una práctica común (Urbina Medina et al., 2023). Sería interesante

saber la vinculación de este cráneo con los demás integrantes del enterramiento, sin embargo, no hay información suficiente para dar mayores interpretaciones, y debido al uso del fuego, estos huesos no son candidatos para hacer análisis de ADN antiguo.

En los casos de estudios no se observa una relación directa en cuanto a la forma de enterrar a los muertos con los perfiles biológicos y disrupciones fisiológicas de los cuerpos esqueléticos. En LJ1-E1 todos los involucrados parecen ser adultos y masculinos con tratamiento diferenciado; en cambio, en LJ313-E1 se incluyen cuerpos femeninos, menores de 15 años y con diferencias en el tratamiento de estos. Las motivaciones detrás de la presencia de cada sujeto son difíciles de saber, pudiese haber vínculos consanguíneos como propone Gil (2003), pero no tiene que ser la única explicación. Cuando se estudia comunidades ágrafas y sin fuentes europeas cercanas temporalmente, para acceder a esos detalles hay que hacer análisis de ADN antiguo.

Aun así, es interesante considerar los indicadores de salud que se identificaron en algunos cuerpos. La presencia de hiperostosis porótica la cual es una respuesta fisiológica ante imposibilidad de metabolizar el hierro, que puede ser causado por infecciones o falta del consumo en la alimentación (Brickley y Morgan, 2023). En el LJ1-E1, Gil (2003) señala que varios cuerpos tienen este rasgo además de reacciones periostales. Esto puede interpretarse como una infección latente en el momento de su fallecimiento, lo que puede estar vinculado a la carencia de hierro. Debido a la cantidad de cuerpos primarios junto a estos rasgos, se puede sugerir que hubo alguna enfermedad que afectó simultáneamente a estas personas. No quiero profundizar en esta hipótesis debido a que desconocemos específicamente cuáles individuos poseían dichas disrupciones y si hubo otras particularidades a considerar. Es recomendable volver a hacer los análisis.

Por su parte, en el infante B del LJ313-E1, el único primario de ese enterramiento, poseía cribra orbitalia y reacción

periostal activa. Se ha interpretado que cribra aparece ante la falta de nutrientes, principalmente de la vitamina C que se obtiene por medio del consumo, y la carencia por periodos prolongados puede ocasionar escorbuto (Rivera y Mirazon Lahr, 2017). Siendo un infante, en un periodo crítico de la ontogenia, con carencia de nutrientes vitales que puede ser producido por alguna infección, como muestra la reacción periostal, permite plantear que se encontraba en un estado de salud grave al momento de fallecer, lo que pudo ser un catalizador para toda la parafernalia ritual.

Finalmente, Gil (2003) categoriza la práctica de agrupar varios enterramientos como “grupo funerario” para hacer referencia a “conjuntos de enterramientos compartiendo espacio funerario y capa portadora, asociados a un contexto ritual y funerario que los agrupó en un área (...) un espacio particular asignado a un grupo con relación filial y/o consanguínea” (Gil, 2003, p.28). Esto denota que los enterramientos múltiples de más de dos personas no son aislados en los asentamientos pertenecientes a la fase Boulevard.

Por eso, propongo la categoría de “enterramientos comunitarios” para englobar los aspectos sociales y culturales en estas prácticas. En consecuencia, nos lleva a preguntarnos cuáles pudieron ser las motivaciones de cada comunidad para llevar a cabo este tipo de prácticas. Como nuestro en la cita anterior, el autor plantea que las personas son escogidas por sus relaciones de parentesco; además, Gil (2003) sugiere que estas prácticas denotan estructuras de jerarquización entre familias o clanes. Aunque son posibilidades, hasta los momentos no hay evidencias suficientes para sustentar estas hipótesis.

Este tipo de interpretaciones funcionalistas son recurrentes en las investigaciones arqueológicas y particularmente funerarias, debido a sus fuertes raíces procesualistas (Binford, 1971). Esta perspectiva ha impuesto la idea de que toda práctica debe tener una explicación razonable, obviando la importancia de la cotidianidad y las circunstancias en la vida social y particularmente ante la

muerte. A su vez, reproduce la preeminencia que la epistemología occidental le otorga a la jerarquización política (Souvatzi, 2007; Wynne-Jones y Kohring, 2007).

La falta de patrones funerarios tangibles en la fase Boulevard muestra que, si bien hay una tradición, un lenguaje funerario manejado por el grupo y transmitido de generación en generación, no se expresa de manera monolítica. Esta cualidad es apropiada para sociedades sin estructuras centralizadas que regulen estrictamente las dinámicas sociales, pero se puede observar incluso en sociedades estatales (Aguayo Echeverría y Meraz Moreno, en este volumen).

Esta forma de interpretar los datos arqueológicos en la cual el objetivo final es identificar patrones irreductibles, ha sido cuestionada en la arqueología con anterioridad (Gassón, 2001; Shanks y Tilley, 1992).

Lo que he venido observando y trabajando en los contextos funerarios de distintos sitios de la fase Boulevard como Boulevard, Purilimpia, Pueblo Nuevo y Playa Bonita (Urbina Medina, 2024, 2021; Urbina Medina et al., 2023), es una compleja y diversa confluencia de prácticas funerarias y mortuorias que han variado en el tiempo y dentro del territorio. Por lo tanto, propongo que, en vez de haber patrones estandarizados, hay ciertas ideas en cuanto a la ritualidad funeraria, sobre qué se debe hacer cuando fallece alguien del grupo con base en una cosmopolítica heterárquica, las particularidades y labores de la persona y sus allegados, las condiciones de vida y contexto al momento del entierro (Urbina Medina, 2024).

Contrastar lo abordado anteriormente con un ejemplo contemporáneo puede ser provechoso. Los wayuu⁵ tienen una tradición que se le conoce como “segundo velorio” (García et al., en este volumen; Paz Reverol, 2018). Según su cosmología, esta práctica debe llevarse a cabo de manera obligatoria para cualquier integrante de la comunidad, sin embargo, no todas las familias lo hacen en el tiempo determinado, no cumplen el ritual al pie

de la letra, o en algunos casos, nunca lo llevan a cabo, ya sea por razones económicas, subjetivas o de otra índole. Aun así, la práctica funeraria no deja de tener un valor social importante:

Es de trascendental importancia este rito, a la vez es una oportunidad para estrechar los lazos familiares y de amistad, los vínculos con los no indígenas (...) En la preparación del rito lo más importante es ver lo que cada persona puede contribuir para la realización del rito del segundo velorio (Paz Reverol, 2018, p.82-83).

Si bien esta experiencia no es estrictamente análoga a las comunidades trabajadas, sirve para dar cuenta de la variabilidad que reviste la cotidianidad en torno a la muerte y las prácticas que se deben llevar a cabo.

En todo caso, hago énfasis en la gran complejidad que constituyen las prácticas funerarias correspondientes a la fase Boulevard porque son expresiones de la percepción y cosmopolítica en estas comunidades: Primero, por el tratamiento diferenciado en los enterramientos, pero sin un patrón preestablecido. Segundo, la ofrenda de diversos bienes materiales de gran elaboración. Y tercero, los modos de inhumación en los cuales se han observado de manera recurrente enterramientos secundarios y múltiples, aunque en distintas presentaciones. Todo da cuenta de las relaciones y emocionalidad en torno a la muerte que se traduce en la transmisión de la memoria a través de generaciones y el territorio, y la inversión de recursos, tiempo y energía para su desarrollo y consecución a través del tiempo.

7. CONSIDERACIONES FINALES Y RECOMENDACIONES

Las prácticas funerarias en la depresión de Quíbor son complejas y muy variables, no responden a patrones, aunque sí comparten ciertas normas de reconocimiento colectivo. Estas características me parecen coherentes en organizaciones

sociales comunitarias y heterárquicas. Por lo tanto, es más complicado percibir o conferir jerarquías a partir de las premisas que tradicionalmente la arqueología ha planteado sobre cómo interpretar el registro arqueológico en los contextos funerarios (Parker Pearson, 2009).

Esto no significa que no haya habido estructuras jerárquicas en algún ámbito de las dinámicas cotidianas dentro de las comunidades, sino que no están centralizadas e institucionalizadas, son contingentes y varían entre personas y grupos (Crumpley, 2005). Por lo tanto, hay que elaborar nuevas propuestas y modelos que nos permitan aprehender la complejidad de los contextos de este tipo, especialmente para estudiar sociedades del norte de Suramérica (Navarrete Sánchez, 2006).

La práctica de enterrar de manera intencionada a los muertos/as, es en sí mismo un hecho social y simbólico; sin embargo, no todos los contextos funerarios brindan gran cantidad de datos para hacer interpretaciones. A su vez, no siempre se cuenta con suficiente información contextual de las comunidades a estudiar. Por lo tanto, es necesario agrupar la mayor cantidad de fuentes para elaborar interpretaciones más plausibles.

Conocer cómo las prácticas funerarias en la depresión de Quíbor se vinculan a las relaciones de parentesco entre personas y comunidades, también nos brindaría información sobre los modos de organización en este territorio. Datos de isótopos estables y ADN antiguo permitirían conocer vinculaciones consanguíneas y movilidad para interpretar las motivaciones, significados e incluso, sentipensares detrás de las prácticas funerarias.

De igual forma, en próximos trabajos es importante hacer los análisis osteológicos siguiendo los estándares que se han elaborado desde la bioarqueología (Steckel et al., 2018) para acercarse a las implicaciones de los indicadores de osteológicos en un contexto particular. Como en este trabajo no se contaron con los datos específicos para LJ1-E1 no se pueden hacer conocer más las particularidades de cada persona involucrada en el

enterramiento y hacer interpretaciones sobre los significados de su participación en las prácticas funerarias.

Por su parte, sería interesante considerar distintos pueblos pertenecientes a la matriz Arawak, como el wayuu que todavía practican los enterramientos secundarios como rito funerario, (Vidal, 2024) así como, los enterramientos comunitarios, para futuras investigaciones sobre la muerte y el morir, tanto en el pasado como en el presente.

Finalmente, la fase Boulevard la componen otros sitios que no han sido estudiados hasta el momento. Lo más idóneo es analizar los contextos funerarios y los cuerpos esqueletizados de cada uno por separado y en conjunto, para tener más certezas sobre las inferencias comentadas.

NOTAS

- 1 El sitio fue identificado por el MAQ como Pura y Limpia, sin embargo, representantes de la comunidad me hicieron la corrección de que es “Purilimpia”, por lo tanto, lo empleé así.
- 2 El nombre Quíbor es la castellanización de Quiboc o Kibok que significa “tierra de cosecha”.
- 3 En el texto explicó sus etiologías e implicaciones para este tipo de investigaciones. Hiperostosis porótica, es una porosidad en los huesos del cráneo, principalmente en laterales y occipital; criba orbitalia, porosidad en la pared superior interna de la cavidad órbita ocular; reacciones periostales: aceleración en la formación del periostio de los huesos largos.
- 4 Primario: la inhumación del cuerpo se hizo una vez de manera definitiva; secundario: después de la primera inhumación se extrae el esqueleto y se vuelve a enterrar; directo: el cuerpo está directamente sobre el suelo; indirecto: el cuerpo se dispone sobre un soporte distinto al suelo.
- 5 Un pueblo indígena que vive tanto en territorio venezolano

como colombiano, de tronco lingüístico Arawak.

8. REFERENCIAS

- Aliaga Almel, Raquel (2012). Términos y conceptos para el estudio de las prácticas funerarias en arqueología. *Revista Historia Autónoma*, 1, 13–20.
- Arvelo, Liliam (1995). The evolution of prehispanic complex social systems in the Quíbor valley northwestern Venezuela (Tesis de doctorado). Universidad de Pittsburgh, Pittsburgh.
- Bermúdez de Castro, José (2017). El chico de la Gran Dolina. En los orígenes de lo humano. Barcelona, España: Crítica.
- Binford, Lewis (1971). Mortuary Practices: Their Study and Their Potential. *Memoir of the Society for American Archaeology*, 25, 6–29.
- Brickley, Megan y Morgan, Brianne (2023). Metabolic and endocrine diseases. En Anne, Grauer, *The Routledge Handbook of Paleopathology* (pp. 338–359). Oxon, USA: Routledge. doi: <https://doi.org/10.4324/9781003130994-21>.
- Buikstra, Jane y Beck, Lane (2016). *Bioarchaeology: The Contextual Analysis of Human Remains*. Oxon, USA: Routledge.
- Cañedo Rodríguez, Montserrat (2013). Introducción. En Montserrat, Cañedo Rodríguez (Ed.), *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas* (pp. 9–26). Madrid, España: Editorial Trotta.
- Crumpley, Carole (2015). Heterarchy. En Robert, Scott y Stephen, Kosslyn (Eds.), *Emerging Trends in the Social and Behavioral Sciences* (pp. 1–14). John Wiley & Sons, Inc. doi: <https://doi.org/10.1002/9781118900772.etrds0158>.
- Crumpley, Carole (2005). Remember How to Organize: Heterarchy Across Disciplines. En Christopher, Beekman y William, Baden (Eds.), *In Nonlinear Models for Archaeology and Anthropology* (pp. 35–50). Oxon, USA: Routledge.
- Forster, Walburga. (1996). Cacicazgo y Estado arcaico. La evolución de organizaciones sociopolíticas complejas. Ciudad de México, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Gassón, Rafael (2001). Tipos y grados: Organizaciones políticas prehispanicas del Occidente de Venezuela. En Lino, Meneses y Gladys M., Gordones (Eds.), *La arqueología en el nuevo milenio* (pp. 179-209). Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes.
- Giedelmann, Mónica (2007). *Creating Complexity: The example of the Muisca of Columbia*. En Sheila, Kohring y Stephanie, Wynne Jones (Eds.), *Socialising complexity structure, interaction and power in archaeological discourse* (pp. 207-223). Oxford, Inglaterra: Oxbow Books.
- Gil, Félix. (2003). Aspectos funerarios del centro occidente venezolano: Caso región larense. Barquisimeto, Venezuela: FIAMAS.
- Goldstein, Lynne. (2006). *Mortuary Analysis and Bioarchaeology*. En Jane, Buikstra y Lane, Beck (Eds.), *Bioarchaeology: The contextual analysis of human remains* (pp. 375-389). Elsevier.
- Gonzales Ramírez, Andrea y Sáez Sepúlveda, Arturo (2011). Aportes para una bioarqueología social y feminista. *Atlántica-Mediterránea*, 13, 81-96.
- Herrera, Manuel (1999). *Quíbor: Información geográfica e histórica*. Quíbor, Venezuela: Alcaldía del Municipio Jiménez.
- Kropotkin, Pedro (1989). *El apoyo mutuo: Un factor en la evolución*. Barcelona, España: Nossas y Jara Editores.
- Larsen, Clark (1997). *Bioarchaeology: Interpreting Behavior from the Human Skeleton*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- León Rodríguez, Marisol (2014). *Estudio de dos cementerios prehispanicos en el Valle de Quíbor: Purilimpia (LJ313) y Pueblo Nuevo (LJ317)* (Tesis de pregrado). Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela.
- Manzanilla Naim, Linda (2011). *Las ciencias y la arqueología*. *Ciencias*, 104, 40-51.
- Marquez Morfin, Lourdes (2004). Alcances de los estudios sobre poblaciones antiguas en el siglo XXI. En *Academia Mexicana de ciencias antropológicas* (pp. 83-92). Ciudad de México, México: INAH – ENAH.

- Márquez Morfín, Lourdes y González Licón, Ernesto (2018). Prácticas funerarias diferenciales y posición social de los niños en dos unidades domésticas de Monte Albán, Oaxaca. *Ancient Mesoamerica*, 29(1), 63–80. doi: <https://doi.org/10.1017/S0956536116000456>.
- Martínez González, Roberto (2022). *La Invención de la Muerte: Ensayo sobre el Deceso Humano y los Orígenes de la Religión*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Meraz Moreno, Alejandro (2022). *Prácticas funerarias durante el período Formativo en la Cuenca de México. Estudio de caso: Tlatilco, Temporada IV (Tesis de maestría)*. Ciudad de México, México: ENAH.
- Navarrete Sánchez, Rodrigo (2006). Prospectando caciques: teorías y métodos actuales para el estudio de las sociedades complejas en el norte de Suramérica. *Arqueología Suramericana/ Arqueología Sul-americana*, 2(1), 53-71.
- Nilsson Slutz, Liv (2016). Building bridges between burial archaeology and the archaeology of death. Where Is the Archaeological Study of the Dead Going? *Current Swedish Archaeology*, 24, 13-35. doi: <https://doi.org/10.37718/CSA.2016.0113>.
- Ortega, Allan y Tiesler, Vera (2011). La antropología física y la bioarqueología: reflexiones de su lugar institucional en el estudio de las poblaciones alguna vez vivas en el ámbito nacional. *Estudios de Antropología Biológica*, XV, 399-413.
- Ortiz, Anabel (2010). Dimensiones de estudio de los depósitos funerarios: una perspectiva de estudio multivariable e integrado. *Estrat Critic* (4), 9-21. Recuperado en: <https://raco.cat/index.php/EstratCritic/article/view/250152>.
- Parker Pearson, Mike (2009). *The Archaeology of Death and Burial*. The History Press.
- Paz Reverol, Carmen Laura. (2018). Los ritos de muerte y dobles enterramientos en el pueblo wayuu. *Interacción y perspectiva: Revista de Trabajo Social*, 8(1), 67-92.

- Pettit, Paul (2011). *The Palaeolithic origins of human burial*. Oxon, EE.UU.: Routledge
- Rivera, Frances y Mirazon Lahr, Marta (2017). New evidence suggesting a dissociated etiology for cribra orbitalia and porotic hyperostosis. *American Journal of Physical Anthropology*, 164(1), 1–21. doi: <https://doi.org/10.1002/ajpa.23258>.
- Rodríguez Corral, Javier y Ferrer Albelda, Eduardo (2018). Teoría e Interpretación en la Arqueología de la Muerte. *SPAL*, 27 (2), 89-123. doi: <http://dx.doi.org/10.12795/spal.2018i27.17>
- Salazar, Juan José (2003). *Caciques y Jerarquía Social. Sociedades complejas periodo de contacto en el Noroccidente de Venezuela*. Quíbor, Venezuela: Museo Antropológico de Quíbor.
- Sanoja, Mario y Vargas, Iraida (1987). La sociedad cacical en el Valle de Quíbor (Edo. Lara, Venezuela). En Robert, Drennan y Carlos, Uribe (Eds.), *Chiefdoms in the Americas* (pp.201-212). EE.UU.: University Press of America.
- Shanks, Michael y Tilley, Christopher (1992). *Re-constructing archaeology: theory and practice*. Oxon, EE.UU.: Routledge. doi: <https://doi.org/10.4324/9780203973462>
- Souvatzki, Stella (2007). Social Complexity is not the same as Hierarchy. En Sheila, Kohring y Stephanie, Wynne Jones (Eds.), *Socialising complexity structure, interaction and power in archaeological discourse* (pp. 37-59). Oxford, Inglaterra: OXBOW BOOKS.
- Steckel, Richard; Larsen, Clark; Sciulli, Paul y Walker, Phillip (2018). Data Collection Codebook. En Richard, Steckel, Clark, Larsen, Charlotte, Roberts y Joerg, Baten (Eds.), *The backbone of Europe: Health, diet, work and violence over two millennia* (pp. 406-457). Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press. doi: <https://doi.org/10.1017/9781108379830.016>.
- Thomas, Louis-Vincent (1993). *Antropología de la muerte*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Tiesler, Vera (2022). Introduction. En Vera Tiesler (Ed.), *The Routledge handbook of Mesoamerican bioarchaeology* (pp.3-18). Oxon, EE.UU.: Routledge.

- Tiesler, Vera (1997). La arqueología biosocial: bases conceptuales para la evaluación de restos humanos en arqueología (Tesis de pregrado). Ciudad de México, México: ENAH.
- Toledo, María Ismenia (1995). La cerámica funeraria en el sitio boulevard de Quíbor, estado Lara, Venezuela. *Boletín antropológico de Quíbor* (4), 75-112.
- Toledo, María Ismenia y Molina, Luis (1987). Elementos para la definición arqueológica de los cacicazgos prehispánicos del noroeste de Venezuela. En Robert, Drennan y Carlos, Uribe (Eds.), *Chiefdoms in the Americas* (pp.201-212). EE.UU.: University Press of America.
- Turner, Victor (2002). Mukanda, circuncisión de muchachos. Las políticas de un ritual no político. En Ingrid, Geist (Ed.): *Antropología del ritual* (pp.13-34). Ciudad de México, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Tzul Tzul, Gladys (2018). Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida. En María Paula, Meneses (Ed.), *Construyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas* (pp. 385-396). Buenos Aires, Argentina: CLACSO; Coimbra, Portugal: Centro de Estudos Sociais. Recuperado en: https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/15244/1/Epistemologias_del_sur_2018.pdf
- Urbina Medina, Ivel (2024). De lo individual a lo colectivo: osteobiografías de los cuerpos esqueléticos de dos comunidades pertenecientes a la Fase Boulevard (245 a 1000) en la depresión de Quíbor, Venezuela (Tesis de maestría). ENAH, Ciudad de México
- Urbina Medina, Ivel (2021). El cementerio prehispánico Boulevard (LJ1), Lara, Venezuela: Interpretaciones bioculturales. *Boletín Antropológico*, 101(31), 147-173.
- Urbina Medina, Ivel (2019). Los cementerios como indicadores de cacicazgos: Reconstrucción de los contextos funerarios del Cementerio indígena Boulevard (LJ1) de Quíbor, edo. Lara

- (Tesis de pregrado). Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Urbina Medina, Ivel; Rodríguez, Luis y Vásquez, Rubia (2023). Entre la investigación y la divulgación: arqueología de rescate en el sector Playa Bonita, estado Lara, Venezuela. *Jangwa Pana*, 22(2), 1-13. doi: <https://doi.org/10.21676/16574923.5121>.
- Vargas, Iraida; Molina, Luis; Toledo, María Ismenia y Montcourt, Carmen (1997). *Artífices de la concha*. Quíbor, Venezuela: Museo arqueológico de Quíbor y Editorial Carteles C.A.
- Vidal, Silvia (2024). Los pueblos arawakos, su rol en el desarrollo social, cultural y político del horizonte civilizatorio orinoco-amazonense y en la etnología de Suramérica y el Caribe. En Nubia Tobar, Jorge González, Harol Castaño y Caridad Brito (Coord.), *Contribuciones al estudio del mundo arawak* (pp. 182-212). Maicao, Colombia: Universidad de La Guajira.
- Wynne-Jones, Stephanie y Kohring, Sheila (2007). *Socialising Complexity*. En Sheila, Kohring y Stephanie, Wynne Jones (Eds.), *Socialising complexity structure, interaction and power in archaeological discourse* (pp.12-27). Oxford, Inglaterra: OXBOW BOOKS.

REUBICACIÓN DE LOS LUGARES DE LOS MUERTOS EN LA VENEZUELA DE FINALES DEL SIGLO XVIII: EL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DE CEMENTERIOS EXTRAMUROS*

BISBAL, GUILLERMO 

POSGRADO EN HUMANIDADES DIGITALES

LINNAEUS UNIVERSITY, SUECIA

CORREO ELECTRÓNICO: bisbalguillermo29@gmail.com

RESUMEN

A finales del siglo XVIII y principios del XIX, la ubicación de los lugares de los muertos cambió en el Imperio español, pasando de estar dentro de las iglesias a fuera de los centros poblados. Esta investigación presenta la reubicación de los lugares de los muertos en la Venezuela de finales del siglo XVIII, específicamente el proceso de planificación y construcción de cementerios extramuros en Caracas, La Guaira y Puerto Cabello. Este proceso tuvo defensores y detractores, consolidándose a finales del siglo XIX y logró separar tajantemente los lugares de los vivos y de los muertos.

PALABRAS CLAVE: Lugares de los muertos, prácticas funerarias, cementerios, Venezuela, siglo XVIII.

RELOCATION OF THE PLACES OF THE DEAD IN LATE 18TH CENTURY VENEZUELA: THE PROCESS OF CONSTRUCTION OF EXTRAMURAL CEMETERIES

ABSTRACT

In the late eighteenth and early nineteenth centuries, the location of the places of the dead changed in the Spanish Empire, going from being inside churches to being outside town settlements. This research presents the relocation of the places of the dead in Venezuela at the end of the 18th century, specifically the process of planning and construction of extramural cemeteries outside Caracas, La Guaira and Puerto Cabello. This process had defenders and detractors, being consolidated at the end of the 19th century and managing to separate the places of the living and the dead.

KEY WORDS: Places of the dead, funerary practices, cemeteries, Venezuela, XVIIIth century.

*Fecha de recepción: 05-03-2025. Fecha de aceptación: 05-05-2025.

1. INTRODUCCIÓN

Todo asentamiento humano tiene un espacio dedicado a los muertos, donde los cuerpos de los fallecidos son depositados y separados del resto de los miembros de la sociedad. Estos lugares de los muertos pueden estar próximos o alejados del centro urbano y dependiendo de su ubicación los vivos tienen una relación particular con los muertos. Así pues, la muerte y los asentamientos humanos tienen una relación recíproca: la configuración de los rituales dedicados a los muertos depende de la localización de los lugares de los muertos, y viceversa (Christ y González Gutiérrez, 2022, p. 130). Por ejemplo, no es lo mismo un entierro realizado en un cementerio extramuros¹ donde el cuerpo debe ser transportado a una distancia mayor, que un entierro realizado en los terrenos privados de una familia.

Siguiendo lo propuesto por Marc Augé con los lugares antropológicos (2000, p. 57), se puede definir y delimitar qué son los lugares de los muertos. Los lugares antropológicos son aquellos espacios culturizados y resignificados por un grupo social, por lo que desde un punto de vista antropológico son considerados lugares con una carga identitaria, relacional e histórica (Augé, 2000, p. 58). En otras palabras, son espacios significativos para un grupo social en particular donde se desarrolla la vida social y se construye el pasado con relación al presente. Así pues, todo lugar antropológico que tenga relación con prácticas funerarias ejecutadas por los vivos alrededor del cadáver o sus restos físicos o simbólicos pueden ser considerados como lugares de los muertos. Por lo tanto, sitios como iglesias, mausoleos, cementerios, panteones, casas mortuorias, osarios, altares, capillitas de camino, funerarias y monumentos conmemorativos entran esta categoría (Flores González, 2014, p. 23).

Así pues, los lugares de los muertos son definidos en función de los vivos. Sin la intervención y construcción física y simbólica de los vivos, los lugares dedicados a los muertos no podrían existir. Dependiendo del grupo social y el

periodo histórico, algunos lugares de los muertos pueden estar claramente diferenciados de los lugares destinados a la vida de los sobrevivientes. Esta separación podría tener el objetivo de alejar consciente o inconscientemente la presencia de la muerte y los muertos dentro de la vida cotidiana. Sin embargo, en muchos casos los lugares de los muertos y de los vivos se solapan haciendo difícil determinar dónde termina uno y dónde empieza el otro (Gennep, 2008, p. 226; Thomas, 2017, p. 500).

Así pues, ambos lugares no son dicotómicamente opuestos, sino más bien son relacionales. Por ejemplo, el hogar es considerado generalmente como lugar de vida por excelencia, donde la vida social se desarrolla entre nacimientos, matrimonios y otras celebraciones. Ahora bien, el espacio doméstico también puede tener un espacio destinado a la muerte y los muertos, en forma de tumbas, altares o monumentos (Finol, 2011, p. 248). Como se verá más adelante, la iglesia o templo es otro ejemplo de cómo un mismo lugar es tanto para los vivos como para los muertos.

La ubicación de los lugares de los muertos y su relación con los de los vivos afectan las prácticas funerarias que se llevan a cabo dentro o alrededor de este. Estos rituales mortuorios son todas las acciones culturales que los miembros de una comunidad ejecutan para lidiar con el acontecimiento de la muerte y para superar la pérdida del otro significativo (Allué, 1998, p. 75). Por este motivo las prácticas funerarias cumplen una función psicológica y social, por un lado, alivian los sentimientos generados por el fallecimiento de un ser amado, canalizando la ira y el dolor; por el otro, entablan y refuerzan los lazos sociales de los miembros sobrevivientes del grupo social (Gennep, 2008, p. 206; Palgi y Abramovitch, 1984, p. 389). Así pues, la preparación y evacuación del cadáver del tejido social, así como la conmemoración y veneración del fallecido, varían dependiendo de la forma y localización de los lugares de los muertos. En este sentido, estas pueden ser desde prácticas caóticas y llenas de sentimientos, hasta prácticas sobrias y rígidas

(Barley, 2000, pp. 35-36).

En el caso de occidente europeo durante los últimos dos siglos de la Edad Media, los lugares de los muertos eran principalmente aquellos donde eran sepultados los cadáveres. Estos espacios sepulcrales estaban localizados dentro de los muros de las ciudades, específicamente en los terrenos colindantes a las iglesias. De este modo, su localización garantizaba la seguridad física y espiritual de los cuerpos de los fallecidos (Christ y González Gutiérrez, 2022, p. 132; Christie, 2000, p. 65). Sin embargo, la posición de los cementerios dentro de las ciudades fue cuestionada durante la época moderna temprana. Ningún intento de cambio de los lugares de los muertos en occidente fue tan generalizado e imperante que el llevado a cabo por los movimientos ilustrados a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Por tanto, las ideas ilustradas afectaron directa e indirectamente todos los aspectos de la vida cotidiana en occidente, incluyendo el trazado urbano, la higienización de los centros poblados y las formas de inhumación de los cadáveres (Alzate, 2007; Christ y González Gutiérrez, 2022; Cogollos Amaya y Vargas Poo, 1996).

En el presente artículo se busca exponer el proceso de cambio de la localización de los lugares de los muertos en la Provincia de Venezuela. Primero se presentan las prácticas funerarias implementadas por los colonizadores españoles en los territorios americanos a partir del siglo XVI con especial atención en la formación de los lugares dedicados a la sepultura de los difuntos. Después se expone el cambio de mentalidad referente a la construcción de cementerios fuera de los poblados. Esto se hace mediante el análisis de tratados referentes a la construcción de cementerios extramuros y las Reales Cédulas expedidas por Carlos III en 1787 y su sucesor Carlos IV en 1789 y 1804. Estos reiteraban la importancia de la construcción de cementerios extramuros en todos los territorios de la Corona española para garantizar el bienestar de los feligreses y vecinos de las ciudades. El análisis finaliza con una revisión de la recepción de las

ordenanzas, enfatizando las resistencias, avances y retrocesos de la construcción de cementerios extramuros en la Provincia de Venezuela a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, tanto en su capital como en sus dos principales puertos: Puerto Cabello y La Guaira.

Para cumplir estos objetivos se utilizan métodos propios de la antropología histórica, mediante los cuales se contextualizan e interrogan documentos históricos textuales y pictóricos para sustentar una reconstrucción de los fenómenos culturales de un grupo social particular en el pasado (Amodio, 2010b, 2010a). Las principales fuentes históricas de esta investigación son los diarios, inventarios y resoluciones de la visita pastoral del obispo Mariano Martí llevada a cabo entre 1771 y 1784, las actas del cabildo eclesiástico, las Reales Cédulas referentes a la construcción de cementerios y documentos manuscritos extraídos de archivos caraqueños. Asimismo, se utiliza extensivamente el texto *Tratado de los funerales y de las sepulturas* (1786) de Miguel de Azero y Aldovera, quien defendía la idea de construir cementerios extramuros para garantizar la salud pública de los habitantes de grandes centros poblados.

El *Tratado* proporciona información sobre las ideas y prácticas tradicionales de enterramiento en la España tardo medieval y renacentista, así como información sobre el paulatino cambio de opinión y legislación para alejar los lugares de sepultura de los centros urbanos. Además, se han utilizado algunas herramientas digitales como QGIS (2024) para crear visualizaciones de las ubicaciones de los lugares de la muerte en la Venezuela colonial (Alexander, 2023).

2. LOS LUGARES DE LOS MUERTOS Y LAS PRÁCTICAS FUNERARIAS EN EL SIGLO XVIII

Según el tratadista Miguel de Azero y Aldovera, “Entre los Christianos siempre se ha seguido la costumbre de inhumar los muertos” (1786, p. 59). Lo que ha variado con el tiempo y

según el lugar cristianizado son los espacios donde se inhumaban los cuerpos de los difuntos. Ante el cambio que, como veremos, se operó a partir del siglo XVIII en los lugares de enterramiento, algunos escritores del momento defendieron el retorno a la antigua costumbre de sepultar a los muertos en cementerios. Este fue el caso de Azero y Aldovera, quien en su *Tratado* hace un recuento histórico del rol de los cementerios en Europa.

Según el *Tratado*, los primeros cristianos, enterraban a sus muertos en cementerios subterráneos, es decir en catacumbas, durante la persecución en el siglo III. Esto era porque seguían lo narrado en el viejo testamento sobre entierros en grutas y cavernas, además de que podían ocultar sus prácticas prohibidas para la época. Después del fin de las persecuciones, se permitieron los entierros dentro de los poblados, pero no dentro de las iglesias, sino en sitios bendecidos destinados a los cristianos muertos usualmente cercanos o anexos al templo (Azero y Aldovera, 1786, p. 64).

La excepción a esta regla fue la sepultura de personas santas dentro de las iglesias, por lo general en santuarios o en el propio altar mayor. Esto era para facilitar la veneración de los santos y así obtener bendiciones y auxilios espirituales. Después, los emperadores y reyes empezaron a ser inhumados en las puertas de las iglesias, seguidos por los eclesiásticos más distinguidos y de conducta ejemplar. Esto con el tiempo se distorsionó y fue permitiendo la sepultura de toda clase de personas religiosas y seculares que fueran distinguidas, no por su conducta, sino por su riqueza o estatus (Azero y Aldovera, 1786, p. 71). En el caso de España, es a partir de mediados del siglo XIII que empieza la práctica de sepultar a toda clase de personas dentro de las iglesias, siempre y cuando pagaran los gastos funerarios (Azero y Aldovera, 1786, p. 35).

En concordancia con lo reportado por Azero y Aldovera en 1786, investigadores han mostrado como la práctica de sepultar a los difuntos dentro de las iglesias se extendió hasta finales siglo

XVIII y era común en todo el imperio español, incluyendo sus colonias ultramarinas en América. Tanto en la península como en las colonias americanas, el cuerpo del difunto era trasladado con procesión fúnebre del lugar de defunción a un lugar consagrado, generalmente la iglesia. Allí se le oficiaba misa de cuerpo presente, ya fueran rezadas o cantadas. Tradicionalmente, los oficios funerarios se podían extender hasta un máximo de tres días entre velorios y misas. Una vez oficiada la ceremonia se procedía a sepultar el cadáver. La complejidad y magnitud de estos oficios funerarios dependía del estatus socioeconómico del difunto determinado por su color de piel, profesión y riquezas (Bisbal, 2019; Martínez Gil, 1984, 1993, 2002; Rodríguez Álvarez, 2001).

A través de la lectura de algunos documentos del siglo XVIII relativos a lugares de enterramiento, se puede determinar cuáles eran los lugares de los muertos por excelencia a finales de la época colonial, especialmente en localidades urbanas y previamente cristianizadas. En general, para este momento los entierros se podían realizar en diferentes sitios consagrados previamente, siendo la principal diferencia si era adentro o afuera de una iglesia. Por tanto, dependiendo de los deseos del difunto, su capacidad adquisitiva y su situación particular al momento de fallecer, los difuntos podían ser enterrados en:

A. El interior de las iglesias. Dentro de los templos existían dos opciones, en el pavimento o en una de sus bóvedas. Para ambas opciones se debían pagar los derechos de sepultura correspondientes (AANH, Donación Villanueva, segunda parte, 488, s.f.). El pavimento era dividido en varios tramos, generalmente en cuatro dependiendo de las dimensiones de la iglesia. El primer tramo era aquel más cercano al altar y por ende más costoso, mientras que el cuarto era el más alejado y, por lo tanto, el más económico de todos. Esta diferencia de precios hacía que el cuarto tramo estuviera generalmente sobresaturado de cadáveres, por ser el más económico dentro de la iglesia (*Actas del Cabildo Eclesiástico de Caracas. Compendio Cronológico,*

1963, p. 191). Las bóvedas de las iglesias eran una serie de nichos donde eran introducidos los cadáveres en cajones, generalmente posicionados frente o al lado de un altar dedicado a una advocación o santo particular (AANH, Donación Villanueva, segunda parte, 488, s.f.).

B. Los patios anexos a las Iglesias. Estos eran usados para los enterramientos de las personas que no podían costearse el permiso de sepultura dentro de los templos y para los pobres de solemnidad. En muchos casos estos cementerios anexos estaban tan sobrepoblados como el cuarto tramo de las iglesias, debido a su reducido tamaño y por la gran cantidad de personas que se enterraban en ellos (AANH, Civiles, 4975, 1798, f. 1).

C. Los cementerios internos de los hospitales. Para aquellas personas que fallecían en los hospitales, estos contaban con capillas o iglesias con sus respectivos lugares de enterramiento. Asimismo, los difuntos tenían la opción de pagar un entierro en algún cementerio anexo a las iglesias de la ciudad. Sin embargo, si fallecían por enfermedades infecciosas, como la lepra, eran sepultados obligatoriamente en el cementerio del hospital (AAC, Exhumaciones, 5, 1810, s.f.).

Para la segunda mitad del siglo XVIII, en la Provincia de Venezuela, los lugares de enterramiento más frecuentados y cotizados fueron dentro de las iglesias, seguido por los entierros en los cementerios anexos a los templos, mientras que en los cementerios de los hospitales eran los menos frecuentados.

La práctica de enterrar dentro de las iglesias o lo más cercano posible de ellas se puede rastrear hasta el periodo tardo medieval. Según el Fuero Real de España promulgado por Alfonso X de Castilla en 1255, explica las cuatro razones de las sepulturas cercanas a las iglesias.

Cerca de las Iglesias tuvieron por bien los Sanctos Padres que fuesen las sepulturas de los Christianos. E esto por quatro razones: La primera, porque así como la creencia de los Christianos es mas allegada á Dios que la de las otras

gentes, que así las sepulturas dellos fuesen mas acercadas á las Iglesias. La segunda es, porque aquellos que vienen á las Iglesias, quando ven las fuesas de sus parientes ó de su amigos, acuerdánse de rogar á Dios por ellos. La tercera, porque los encomiendan á aquellos Santos, á cuya honra é cuyo nome son fundadas las Iglesias, que «rueguen á Dios señaladamente por aquellos que están sepultados en sus Cementerios. La quarta es, porque los diablos no han poder de se allegar tanto á los cuerpos de los omes muertos, que son soterrados en los Cementerios, como á los otros que están defuera, é por esta razón son llamados los Cementerios amparamiento de los muertos (en Azero y Aldovera, 1786, p. 77)

Por lo tanto, la localización de estos lugares de los muertos dentro de las ciudades coloniales americanas seguía la creencia cristiana medieval: ser enterrado en lugar consagrado asegura protección espiritual. Esta protección se consideraba más efectiva si el cuerpo era enterrado lo más cerca posible del altar mayor o de alguna otra santa devoción, ya que podían facilitar la salvación del alma del difunto. Esto promovió que todas las iglesias fungieran como lugares de enterramiento, así como algunos de sus patios contiguos que también eran utilizados como cementerios (Cogollos Amaya y Vargas Poo, 1996, pp. 144-145).

Los registros de los templos de cada poblado de la Diócesis de Caracas realizados durante la visita pastoral por el obispo Mariano Martí entre 1771 y 1784 confirman cuáles eran los lugares de los muertos en la Venezuela colonial. El obispo Martí describía en su libro personal cuando un asentamiento tenía o no cementerio. Así, en el pueblo de Siquisique, se anota la iglesia de san José y el obispo menciona que “En ella se entierran todos y no hay cementerio, y sólo hay un ossario tras de la Sacristía” (Martí, 1988a, p. 298). En cambio, para la iglesia del pueblo de San Mateo se registró que “El cementerio está a la banda de la Epístola, contiguo a la misma Iglesia” (Martí, 1988b, p. 287).

Al decir si la iglesia tenía o no cementerio, el obispo se refería a si contaba con cementerio adjunto al templo. El obispo Martí llevó este registro puesto que buscaba que todo poblado tuviera un cementerio al lado o al menos cercano a la iglesia parroquial. Tal como lo especificó para el pueblo de Barbacoas, en su iglesia dedicada a San Felipe Apóstol: “No hay cementerio, pues no lo es un cerco que hay inmediato y contiguo a la misma Iglesia, que no tiene puerta, y poniéndosela, podrá servir de cementerio, como assí he dispuesto se haga” (Martí, 1988a, p. 341). Asimismo, había poblaciones que estaban construyendo su cementerio, como el caso del pueblo de Yare del que el obispo informó que “Ahora se está construyendo, contiguo a la Iglesia, a la banda de la Epístola, un buen cementerio, que sólo le falta el ossario y las puertas” (Martí, 1988b, p. 590).

Esta información confirma que, los pobladores de la Diócesis tenían la opción de enterrar a sus muertos dentro o fuera de las iglesias. En otras palabras, los asentamientos de la Diócesis podían tener una iglesia y/o un cementerio adjunto (anexo, colindante o cercano). Esto quiere decir que en algunos asentamientos no había cementerios adjuntos y por lo tanto la gente tenía solo la opción de enterrar a sus muertos dentro de alguna iglesia del pueblo.

El siguiente mapa ilustra el paisaje de los lugares de los muertos registrados por el obispo Mariano Martí en su visita pastoral en la Diócesis de Caracas entre 1771-1784 (figura 1). Se ha marcado la ubicación de los 148 asentamientos registrados por el obispo en que menciona los lugares de enterramiento de cadáveres. La muestra es interesante, con una división casi equitativa de los dos casos: aparecen 77 poblados con iglesias y cementerios adjuntos como lugares donde se enterraban a los difuntos, mientras que en 71 localidades solo se sepultaba dentro de las iglesias.



Figura 1. Mapa de la Diócesis de Caracas entre 1771 y 1784 con la localización de los lugares de enterramiento por tipo: iglesia y/o cementerio anexo (elaboración propia usando QGIS).

Esta distribución en la Diócesis de Caracas durante la visita pastoral del obispo Mariano Martí muestra un paisaje de lugares de los muertos que cambiará al finalizar el siglo, particularmente a partir de 1787. En esta fecha se promulga el decreto real de Carlos III sobre la prohibición de sepulturas dentro de las iglesias y la construcción de cementerios fuera de centros poblados en todo el imperio español. Las nuevas leyes iniciaron un cambio paulatino que se inició a finales del siglo XVIII y que se materializó bien entrado el siglo XIX. La normativa y su aplicación, que se dilató por múltiples razones políticas, religiosas y económicas serán examinadas en las siguientes secciones.

3. LOS CAMBIOS IMPUESTOS POR LAS REALES CÉDULAS

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, se vivió en Europa y en sus colonias ultramarinas en América y Asia un cambio de mentalidades con respecto a la salud pública. Para garantizar el orden y la salud de la población se instauraron nuevas normas de higiene. Muchas de ellas basadas en la circulación de saberes ilustrados producidos por “las preocupaciones de médicos y de otra serie de especialistas acerca de problemas, como el entorno natural, el origen de las enfermedades, la convivencia vivos-muertos” (Cogollos Amaya y Vargas Poo, 1996, p. 145). Así pues, mediante la creación de nuevos saberes médicos se buscaban nuevas formas de preservar la salud y aumentar la esperanza de vida de la población. Estos saberes fueron utilizados por las élites para imponer una serie de cambios para evitar enfermedades infecciosas y así garantizar la salud de la población (Alzate, 2007, pp. 24-25).

El deseo de alejar a los vivos de los cadáveres en descomposición fue un punto importante en este cambio de mentalidad, que se tradujo en la creación de nuevas prácticas funerarias y la instauración de nuevos lugares de los muertos. Un tratado que sintetiza este deseo de cambio a finales del siglo XVIII, es el ya mencionado texto de fray Miguel de Azero y Aldovera, *Tratado de los funerales y de las sepulturas* (1786).

Publicado en las últimas décadas del siglo XVIII, el autor buscaba instar el retorno a los cementerios y así evitar que se continuara con las sepulturas dentro de las iglesias. Para ello, en su *Tratado* usó argumentos que se valieron tanto de ideas religiosas tradicionales como de las nuevas ideas ilustradas sobre salud pública.

Azero y Aldovera tradujo y citó cartas pastorales referentes a la construcción de cementerios extramuros escritas primero por el obispo de Fiesoli en 1783 y luego por su superior, el arzobispo de Florencia en 1784. También menciona la traducción al español realizada por don Benito Bails de las cartas pastorales expedidas

por el arzobispo de Tolosa en 1775 y el arzobispo de Turín en 1777 (Azero y Aldovera, 1786, p. 89). En estas cartas pastorales se dignificaban los cementerios como lugares donde se podía dar sepultura a los difuntos de forma venerable y cristiana.

Asimismo, el *Tratado* cita tratados médicos como el de Joseph Habermann, sobre lo pernicioso que podía llegar a ser sepultar cadáveres dentro de las ciudades y pueblos. Estos argumentos explicitaban los efectos nocivos no solo en la calidad del aire sino en las aguas y el suelo. En base a estos textos religiosos y médicos que cita, Azero y Aldovera llega a la conclusión que:

Es indubitable, que la costumbre de enterrar los muertos en poblado perjudica mucho á la salud y vida de los vivos por los hálitos que se exálan de los cadáveres, que son tanto mas copiosos, quanto mas cerrado está el sitio, y mas cálido el ayre por la mucha freqüencia de las personas, principalmente quando se remueve la tierra en que se han podrido los cadáveres, ó se abre alguna sepultura, sale un hedor quasi envenenado con peligro manifiesto de la salud de los vivo (Azero y Aldovera, 1786, p. 105)

La idea de los enterramientos como perniciosos para la salud pública fue usada también por varios monarcas europeos, quienes mandaron que se construyeran cementerios fuera de los poblados a finales del siglo XVIII. Azero señala en su tratado cómo en 1774 la emperatriz María Teresa de Austria “intentó instruir á sus vasallos sobre los males que ellos mismos se causan, por la obstinación en querer enterrarse en las Iglesias” (Azero y Aldovera, 1786, p. 81). Sin embargo, no fue hasta que el hijo de la emperatriz, Joseph II, tomó el poder que se construyeron varios cementerios a las afueras de Viena en 1783, poniendo fin a los entierros intramuros (Azero y Aldovera, 1786, p. 82). En Francia también se promulgaron legislaciones similares en 1776, ordenando que “nadie se pueda enterrar en la Iglesia, sino á los Arzobispos, Obispos, Curas y Patronos, ó Fundadores

y Señores, que tengan derecho de justicia suprema” (Azero y Aldovera, 1786, p. 83). El resto de la población debía enterrarse en cementerios a las afueras de los centros poblados. También el autor menciona mandatos similares en Cerdeña y Turín en 1777 (Azero y Aldovera, 1786, p. 88)².

En el imperio español, bajo el reinado de Carlos III se iniciaron las discusiones sobre la construcción de cementerios extramuros como parte de las reformas borbónicas. Primeramente, ordenó la construcción de cementerios en localidades particulares como el Sitio de San Ildefonso en 1785 y en la ciudad de Cartagena en 1786 (Azero y Aldovera, 1786, pp. 117 y 122).

No obstante, no fue hasta 1787 que en España se emitió una Real Cédula sobre la erección de cementerios extramuros y la prohibición de las inhumaciones intramuros que se extendió el mandato en todo el imperio (Alzate, 2007; Bernal Botero, 2010; Fernández Fuentevilla, 2005). Las principales razones del monarca estaban expresadas al principio del edicto real de la siguiente manera:

Que con ocasion de la epidemia experimentada en la Villa de Pasage, Provincia de Guipuzcoa, el año de mil setecientos ochenta y un, causada por el hedór intolerable que se sentia en la Iglesia Parroquial de la multitud de cadaveres enterrados en ella, se enterneció mi corazon a vista de aquel desgraciado suceso, agregandose otros mayores, de que se me fue dando noticia con motivo de las epidemias padecidas en varias Provincias del Reyno, y la memoria de otros anteriores mas destructivos; y movido del paternal amor que tengo a mis Vasallos, encargué al mi Consejo en Real orden de veinte y quatro de Marzo del mismo año, que meditase el modo mas propio y eficaz de precaver en adelante las tristes resultas de esta naturaleza que solian experimentarse, oyendo sobre ello á los M. RR. Arzobispos, y RR. Obispos de estos mis Reynos, y á otras qualesquiera personas que juzgase conveniente; y que en vista de todo me consultase quanto le dictase su zelo, de

forma que se pudiese tomar una providencia general que asegurase la salud publica (*Real Cédula*, 1787, s.p.).

Para solventar el problema del sobrepoblamiento de sepulturas dentro de las iglesias y los cementerios anexos, Carlos III estipuló lo siguiente:

A. Que solo se debían enterrar dentro de las iglesias los cadáveres de personas que estuviesen ordenadas en la religión cristiana, y aquellas personas que hubieran demostrado alguna virtud o santidad. También en el permiso estaban incluidos todos aquellos individuos que ya habían escogido y pagado sepultura antes de haber sido expedido el edicto.

B. Los lugares donde hubiera habido epidemias tenían prioridad de financiamiento para construir los cementerios. Estos serían seguidos por los lugares más populosos con las parroquias con mayor cantidad de feligreses y, por tanto, con mayor frecuencia de entierros.

C. La construcción de los cementerios extramuros debía ser en espacios alejados de los centros poblados y en sitios ventilados, pero con acceso relativamente cómodo desde las parroquias beneficiadas. Se recomendaba utilizar las ermitas fuera de los pueblos para erigir las capillas de los cementerios, como se venía practicando con buenos resultados en otros lugares.

D. Los gastos de los cementerios extramuros no debían ser excesivos y debían seguir el plan o diseño de construcción aceptado por el cura de la parroquia y del corregidor. Los gastos de la obra tenían que ser costeados por los caudales de las iglesias y los diezmos dados por los feligreses interesados (*Real Cédula*, 1787, s.p.).

Esta *Real Cédula* marca el inicio de un proceso de cambio de prácticas funerarias y erección de nuevos lugares de los muertos en el imperio español. A pesar de esto, el proceso se retrasó hasta bien entrado el siglo XIX, independientemente de la publicación de otras Reales Cédulas que buscaban reforzar el

mandato. En 1789, cuando Carlos IV expidió otra *Real Cédula*, que no solo tomaba en cuenta el anterior edicto real sino también incluye las consideraciones del gobernador y capitán general de la isla de Cuba, don Joseph Ezpeleta, sobre las epidemias y su posible origen en los enterramientos dentro de las iglesias. Esta instaba que la construcción de cementerios fuera de poblados y en lugares ventilados y debía ser acatada en todas las colonias del imperio español. En el decreto se ordena además que virreyes, presidentes y gobernadores, junto con los arzobispos y obispos, informen y hagan todo lo posible para construir los nuevos lugares de enterramiento (AGI, Caracas 954, 1798, s.f.).

Para tratar de convencer a la población y autoridades locales del vasto imperio español de que cumplieran lo estipulado por ambas *Reales Cédulas*, se publicaron algunos tratados que respaldaban sus ideas. Tal es el caso del texto escrito por Fray Ramón de Huesca, que lleva el título *Nueva instancia a favor de los cementerios contra las preocupaciones del vulgo* (1792). Como lo insinúa el título, el tratado buscaba demostrar a través de un recuento histórico los daños de sepultar a los difuntos dentro de las iglesias y poblados, así como enaltecer los beneficios de construir cementerios extramuros para garantizar la salud pública. Asimismo, el autor explicaba que las sepulturas en estos cementerios alejados de los poblados no eran contrarias a la piedad cristiana. Esto debido a que la “disciplina antigua” del cristianismo estipulaba que sólo los santos, reyes y obispos tenían el privilegio de ser sepultados dentro de las iglesias, el resto de los creyentes debían ser sepultados en cementerios para respetar la sacralidad de los templos. Este privilegio se fue extendiendo a todos los sacerdotes y a personas honradas y pudientes, para luego dar cabida a todo aquel que pudiera pagar los derechos de sepultura. Eventualmente, esto produjo la perniciosa práctica de enterrar a todos dentro de los templos, sin importar su estatus o relación con la Iglesia (Huesca, 1792, pp. 38 y 68). El autor reconoce que su tratado no era el único sobre el tema que se había

publicado para su época, pero decidió publicarlo de todas formas porque “todavía prevalece el abuso sostenido de la ignorancia, en tanto grado, que después de publicados los mencionados escritos, el nuevo reglamento, las ordenes de S.M. y las providencias de varios Obispos, está la cosa en el mismo estado que antes con poca diferencia” (Huesca, 1792, p. 5).

No obstante, este tipo de tratados que defendían la construcción de cementerios extramuros y atacaban las sepulturas de los dentro de las iglesias, no calaron entre la población general ni entre las autoridades. Esto tal vez por su limitada difusión y el restringido grupo de lectores al que estaban dirigidos. Así pues, motivado probablemente por el bajo cumplimiento de las anteriores, Carlos IV decreta una tercera *Real Cédula* sobre cementerios extramuros el 15 de mayo de 1804. En ella recalca que las autoridades civiles y eclesiásticas:

proceda[n] con la debida prudencia al establecimiento de cementerios (cuantos menos sean posibles), en los terrenos y parajes, y por los medios en que ambos convinieren, haciendo entender a los curas el mérito que conlleva en contribuir a tan loable fin, no siendo otro el mío, que el mayor decoro y decencia de los templos y de la salud pública, que tanto me interesa, y a los mismos pueblos (en Bernal Botero, 2010, p. 41).

Para inicios del siglo XIX, ya se habían decretado tres Reales Cédulas ordenando la construcción de cementerios fuera de las ciudades y se habían publicado varios tratados sobre el tema (figura 2). Sin embargo, en la Provincia de Venezuela, el cumplimiento de estos decretos reales se dilató hasta bien entrado el siglo XIX. Incluso en 1815 se debía seguir recordando que estaba prohibido el entierro dentro de las iglesias, como lo expresaba el arzobispo de Caracas, Narciso Coll y Prat: “que no se dé sepultura a ningún cadaver en las Yglecias y que solo se practique en los Campo Santos” (AANH, Donación Villanueva,

segunda parte, 790, 1815, s.f.). Las causas de este retraso eran diversas, desde las limitaciones presupuestarias de cada parroquia, hasta la resistencia de los feligreses de ser enterrados fuera de la protección espiritual que brindaban las iglesias y sus alrededores.

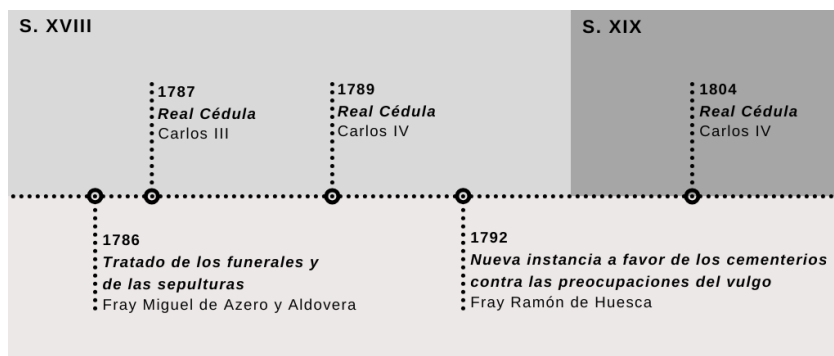


Figura 2. Línea de tiempo con las Reales Cédulas sobre construcción de cementerios y tratados en favor de estos abordados en este proyecto (elaboración propia)

En la siguiente sección se abordará la construcción de cementerios extramuros como nuevos lugares de los muertos para solventar la situación sanitaria dentro de las iglesias y sus alrededores. Usando como estudio de caso la Provincia de Venezuela, mostraremos cómo se fue expulsando a los muertos de adentro de las iglesias hacia afuera de los centros poblados. A finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, se evidencia un cambio impositivo en la relación entre los lugares de los vivos y de los muertos. En otras palabras, los muertos que estaban dentro de los asentamientos humanos y cerca de los vivos pasaron a reposar fuera de las ciudades y alejados de los sobrevivientes. Este cambio fue progresivo, con defensores y detractores, pero a pesar de su dilatada puesta en práctica se terminó imponiendo y se instauró como la norma hasta nuestros días.

4. REUBICACIÓN DE LOS LUGARES DE LOS MUERTOS

El desplazamiento de la ubicación de los lugares de los muertos y su relación con los lugares de los vivos fue paulatino y escalonado a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII.

El primer movimiento para este cambio fue la reubicación de los muertos de adentro de las iglesias hacia los cementerios anexos. Esto fue promovido por la Iglesia diocesana, ordenando que todo templo en la Diócesis de Caracas tuviera cementerios anexos. Con ello se garantizaba que se pudiera sepultar dentro y fuera de las iglesias dependiendo de la calidad y riqueza del difunto. En el caso de Venezuela la presión por construir cementerios anexos o cercanos a las iglesias se dio desde antes de la *Real Cédula* de Carlos III de 1787, aunque también siguió siendo prioridad después del decreto real.

Como se puede apreciar en el mapa previamente expuesto (figura 1) y lo ya mencionado, el obispo Mariano Martí registró en su visita pastoral de 1771-1784 que la proporción entre los templos que tenían o no tenían cementerios anexos era aproximadamente 50/50. A pesar de la presencia común de cementerios fuera de los templos en localidades a lo largo y ancho de la Diócesis de Caracas, el obispo consideraba que todas las iglesias debían contar con cementerio anexo o cercano al templo. Esta posición fue aclarada en distintos puntos de su visita, como en el registro del pueblo de Tinaco en 1781: “Acá no hay cementerio ni he mandado hazerlo por haverse de construir nueva Iglesia en otro parage, y contigua a aquélla se deberá hazer el cementerio” (Martí, 1988b, p. 220).

Otro movimiento para garantizar este cambio de localización de los lugares de los muertos fue el reemplazo de los camposantos anexos o cercanos a las iglesias por los cementerios a las afueras de los centros poblados. Principalmente en las ciudades más densamente pobladas, las sepulturas dentro y al lado de los templos eran igual de problemáticas. Así, siguiendo lo estipulado por las Reales Cédulas de Carlos III y Carlos IV, las

autoridades civiles y eclesiásticas en la Provincia de Venezuela presionaron la erección de cementerios extramuros a las afueras de las ciudades más pobladas. Sin embargo, a pesar de seguir lo estipulado por el rey desde la metrópolis las autoridades locales se enfrentaron a dificultades económicas, políticas e incluso ambientales y geográficas a la hora de planificar, financiar y construir los cementerios extramuros.

El cambio hacia lugares de enterramiento fuera de las urbes se sedimenta bien entrado el siglo XIX. Es después del proceso de independencia cuando se evidencia la presencia plena de los cementerios extramuros como la opción principal de lugares de los muertos en Venezuela. Por lo tanto, a partir de la segunda mitad del siglo XIX la mayoría de los difuntos eran enterrados fuera de los centros poblados, en las localidades donde hubiera disponible un cementerio extramuros (Altez, 2023; Flores González, 2017; Yépez, 2022).

En los tres casos que se citarán a continuación se verá que, a pesar de la abundancia de documentación para ciudades como Caracas, La Guaira o Puerto Cabello, solo se cuenta con información sobre las intenciones y planificaciones de construcción y no sobre la finalización de las obras y su puesta en uso. Por tanto, los casos que serán abordados se centrarán en la reubicación de los lugares de los muertos mediante los esfuerzos de prohibir los entierros dentro de las iglesias y reemplazarlos con cementerios extramuros. Estos estudios de caso mostrarán el proceso de cambio a finales del siglo XVIII y principios del XIX, más que los resultados finales de dichos cambios.

En el puerto de La Guaira, la primera petición de construcción de un cementerio extramuros realizada por las autoridades de la ciudad fue en 1785, dos años antes de la primera *Real Cédula*. En ella, el Brigadier Manuel Gonzales le explica al obispo Mariano Martí la necesidad de construir un cementerio alejado de la ciudad, ya que: “experimentandose en la Guayra los malos efectos que produce la fetidez, y corrupcion de los

cadaveres por lo reducido de su Yglesia, clima calido, y aumento de su población” (AAC, Exhumaciones 6, 1785: s.f.). El principal problema que se presentó durante el proyecto de construcción del nuevo cementerio fue encoger el paraje idóneo. Se estudiaron tres posibles lugares: los terrenos del hospicio franciscano ubicado en la punta de una loma bien ventilada, en los terrenos al lado de la Puerta de Caracas donde anteriormente existía una fábrica de carnicería, o en los terrenos de la batería del Colorado algo más cerca del puerto. Cada locación posible tuvo detractores y partidarios, lo que hizo que se dilatara su construcción. En los debates sobre el cementerio en La Guaira, las autoridades discutieron principalmente sobre la distancia del terreno con respecto a la iglesia parroquial y la ventilación. El comandante del puerto, Joaquín Moreno Mendoza, prefería el hospicio antes que la carnicería porque era más cercano a la iglesia parroquial. Además, alegaba que la larga distancia podía ser perjudicial para los oficios funerarios, sobre todo para las procesiones. El comandante consideraba que “este clima es con exceso caluroso, y los Soles de la Playa son fuertes, si en un día se ofrecen quatro o cinco entierros, como acontece sin epideamia, ni causa particular es mui dificil que los Ecceciasticos puedan resistir tanta fatiga” (AGN, Gobernación y Capitanía General, XXXI, 1785, f. 264 vto.). Otro aspecto que se pensaba beneficioso era lo elevado del terreno, a lo que el comandante comentaba: “Considero Yo que los aviertos [del terreno] es que siempre por su mismo levedad suben en la Atmosphera, no podran dañar la Poblacion por la misma Causa que reina las Brisas, que es un Viento rapido fuerte.” (AGN, Gobernación y Capitanía General, XXXI, 1785, f. 265). Sin embargo, a pesar de lo idóneo del lugar los padres franciscanos se negaron a la erección del cementerio, ya que no querían ser expuestos a los gases pestilentes que podrían emanar de las sepulturas (AGN, Gobernación y Capitanía General, XXXI, 1785, f. 275).

Después de esto, la construcción se paralizó hasta que el

comandante Moreno encontró otro lugar para la construcción del tan necesitado cementerio. El lugar era conocido como la batería del Colorado, y, además de estar relativamente cerca del pueblo, estaba ubicado en una zona elevada donde la brisa corría constantemente (AGN, Gobernación y Capitanía General, IV, 1786, f. 313). En palabras del comandante Moreno, este lugar,

biene a quedar al Pie de ella, y superior a las Casas, e Yglesia Parroquial, es mui a proposito, y Capas, pues tiene de largo 72 varas, y de ancho, de 40 a 50 que biene a ser dos veces mas grande que la Parroquia, pues esta solo tiene de largo desde la puerta al Presvitero, 22 varas y de ancho 17 con que en tanto, que se peinsa, y determina el asunto de Yglesia, tendremos el Consuelo, de que esta se pueda avitar, y frecuentar, sin peligro de la Salud, una vez, que edifiquemos, dicho Sementerio que sera breve teniendo el permiso que pido a Vuestra Señoria Ylustrisima y boy a impetar tambien el del Señor Visepatrono (AAC, Exhumaciones 6, 1785, s.f.).

Aunque al obispo Mariano Martí le dio el visto bueno, confiando en lo informado por el comandante, al vicario de La Guaira Manuel Curvelo no estaba de acuerdo. Curvelo sostenía que este no era el espacio idóneo para el cementerio, puesto que:

no se puede llegar sin fatiga, por el violento repecho de su camino, i que sin mucha distancia de el poblado, que lo rodea, conduce a una situacion arrinconada, que ha sido siempre desecho de inmundicias, i rebozo de las avenidas deel mismo cerro; siendo por esto mui penosa para el acompañamiento de un entierro, i para los cargadores mucho mas, la tal escalada, i la bajada quando esta humeda, mucho mas para todos (AAC, Exhumaciones 6, 1785, s.f.)

La disputa entre las autoridades eclesiásticas y militares del puerto de La Guaira se dio por terminada al acordar que se

haría una petición al rey proponiendo como paraje adecuado el solar ocupado por el hospicio de San Francisco, aprovechando su capilla interna, que estaba en desuso. Por tanto, ambas partes estaban de acuerdo en esperar tres o cuatro meses la resolución real. Mientras se esperaba la respuesta, se estipuló que se continuaría enterrando dentro de la iglesia y en su pequeño cementerio anexo, con la profundidad necesaria (no especificada). Además, se precisaba que a todo cadáver se le debería verter encima una capa considerable de cal al momento de sepultarlo para asegurar una pronta desecación (AAC, Exhumaciones 6, 1785, s.f.).

A pesar de que estas discusiones se hicieron un par de años antes de la promulgación de la *Real Cédula* de Carlos III de 1787, para la última década del siglo XVIII no se había construido aún ningún cementerio en el puerto de La Guaira. Ni en el terreno de la carnicería, ni mucho menos en el solar del hospicio de San Francisco. En 1791, las autoridades civiles y militares del puerto se reunieron para discutir el plan sobre la construcción del cementerio. Estos acordaron una serie de acciones para garantizar la realización del proyecto y sanear la iglesia de San Juan de Dios (AAC, Exhumaciones 6, 1791, s.f.). Primero, se destinó el terreno de la batería del Colorado como el más idóneo para construir el cementerio, porque el aire que circula constantemente por el lugar ventilaría los gases que emanarían los cadáveres. Segundo, el cementerio solo debía contar con una cerca en sus cuatro lados. Con esto esperaban acondicionar cuanto antes el terreno como lugar propicio de sepultura y así, prohibir completamente durante un año el entierro de cadáveres dentro de la iglesia parroquial.

Tercero, al cabo de un año, tiempo suficiente para consumirse todos los cadáveres sepultados en la iglesia, se procedería al saneamiento de la misma. Este proceso consistiría en la remoción de los ladrillos que cubrían todo el piso del templo, arrojándose al mar. Luego, se realizaría una profunda excavación de una vara de profundidad (0,835 m), arrojando la tierra también al mar. Lo extraído se debía reemplazar con la misma porción de

tierra nueva mezclada con dos pulgadas de cal, que según serviría para “contener la fetides de la tierra que queda despues de sacada aquella de cuya humacion no sigan los pestiferos vapores, que al presente se experimentan” (AAC, Exhumaciones 6, 1791, s.f.). Hecha toda esta operación se procedería a enladrillar el piso “quedando de este modo remediada la corrupcion del Santo templo” (AAC, Exhumaciones 6, 1791, s.f.).

Cuarto, recalcaron que desde el primer momento de que se entierre alguien en el cementerio, nadie podría ser sepultado en la iglesia en el periodo de un año. Ir en contra de esto atentaba directamente con los objetivos de la construcción del cementerio que era: “la Limpieza de la Casa de Dios, y la Santidad del Pueblo” (AAC, Exhumaciones 6, 1791, s.f.). Esta prohibición no se aplicaba a los sacerdotes “porque lo sagrado de sus personas las hace dignas de todo respeto, en qualquier lugar y de la mayor preferencia en el templo, dejando a la Superioridad su determinación” (AAC, Exhumaciones 6, 1791, s.f.).

Quinto, una vez concluido el periodo de un año, con pleno uso del cementerio y ya saneado el recinto de la iglesia, se volvería a enterrar dentro de ella, prohibiendo los entierros de limosna, dirigidos a los pobres de solemnidad, ya que:

quedara para estos Casos el Cementerio, en el qual se enterraran solamente los de esta clave, aun despues que se haya concluido la citada Composicion y buelvan a su imbeterada Constumbre los entierros a la Yglecia quedando por este medio libre de los olores, que la infestaran a causa de los muchos cadaveres, que se enterraban por no haver un recurso de tanta utilidad como el Cementerio para evitarlo, por ser la mayor parte de los pobres que con este (AAC, Exhumaciones 6, 1791, s.f.)

Sexto, para no afectar de gravedad la renta de la iglesia parroquial, que dependía principalmente de los derechos de sepultura, se cobraría los derechos correspondientes al cuarto

tramo para poder ser enterrados en el cementerio. Es interesante constatar que este plan no buscaba eliminar la iglesia como lugar de los muertos, sino ofrecer otro lugar donde los más pobres podrían sepultarse. Las autoridades del puerto de La Guaira buscaban así preservar la tradición de enterrar dentro de la iglesia de San Juan de Dios, pero excluyendo a la mayoría de la población que no podía pagar los derechos de sepultura. Así, seguían lo estipulado por el rey a medias, construyendo un cementerio extramuros para evitar la sobresaturación de cadáveres dentro de la iglesia parroquial del pueblo.

No se sabe si este plan tan ambicioso se cumplió, pero se puede afirmar que la máxima autoridad eclesiástica de la diócesis, el obispo Juan Antonio de la Virgen María y Viana, dio su consentimiento para que se “construya un Cementerio Capaz en el Sitio que ha elegido aquella Junta donde sin aquellos peligros se dé sepultura a todos los que fallecieron en aquella Parroquia” (AAC, Exhumaciones 6, 1791, s.f.). Este cementerio contribuiría a “remediar los gravísimos perjuicios que resultan a sus habitantes de la fetidez procedente de los muchos cadáveres que se sepultan en la Iglesia Parroquial y pequeño cementerio contiguo a ella” (AAC, Exhumaciones 6, 1791, s.f.).

El caso de La Guaira, anterior a la Real Cédula sobre cementerios, no fue un evento aislado en la Provincia de Venezuela. En el caso de Caracas, existen peticiones tan tempranas como 1778 para construir un cementerio extramuros para los numerosos difuntos de los hospitales (AGI, Caracas, 254). Sin embargo, no fue hasta después de 1791 que se inició la construcción del cementerio general de los hospitales a las afueras de la ciudad para detener los entierros realizados en los patios anexos a las iglesias y hospitales. Debido al aumento de la población y, por ende, de la mortandad, estos reducidos cementerios estaban llenos de cadáveres generalmente enterrados superficialmente por falta de espacio. La localización de los cadáveres causaba emanaciones de gases pestilentes que importunaban a los enfermos, médicos,

feligreses y curas por igual (AANH, Civiles, 4975, 1798, f. 1).
Así pues, se propuso hacer un cementerio extramuros:

para dar sepultura a los cadaveres de los enfermos que mueren en dicho Hospital [San Pablo], pues aumentandose de día en día el numero de estos y no habiendo allí suficiente lugar para enterrarlos, es de temer que ocurra algun fatal contagio el qual acarree funestas consecuencias (AGN, Intendencia de Ejercito y Real Hacienda, CXCXV, 1803, f. 123).

A este fin, se propuso como posible espacio el sitio conocido como La Pedrera, al pie del cerro El Calvario. Con esto, las autoridades esperaban cumplir con lo dictaminado por las Reales Cédulas de 1787 y 1789, y así mejorar la salud de los enfermos del hospital San Pablo, los parroquianos de la iglesia y los vecinos de la zona (AGN, Intendencia de Ejercito y Real Hacienda, CCLV, 1807, f. 9).

No obstante, ya en 1807 el cementerio extramuros de los hospitales aún no estaba terminado. Para esa fecha, su construcción fue iniciada más allá de la casa de misericordia, es decir, en la parte oriental externa de la ciudad cerca del sitio de Anauco (AGN, Intendencia de Ejercito y Real Hacienda, CCLV, 1807, f. 10). El 31 de julio de 1807, el vicario general capitular visitó el lugar donde se construía el cementerio, describiéndolo de la siguiente manera:

halle un terreno no cuyo ambito, al parecer es bastante capaz para el fin a que es destinado, cercado de paredes altas, pero faciles de salvarse, por tener a un abiertos todos sus agujeros, con su puerta, y Llabe correspondiente. Una pieza que se me dixo estar, destinada para Capilla con una ventana grande sin Rexa, sin Altar, y sin el menor aparejo, cituada inmediata a la enunciada Puerta, que se halla a la mitad del costado izquierdo del Campo, y contigua a esta villa pieza para el sepulturero, un osario capaz con una cruz

grande. El suelo quebrado, cubierto de yerbas silbestres, y sin señalamiento alguno de sepulturas; y Calles para conducirse por ellas el Capellan quando valla a hacer los oficios, el sepulturero, y Cargadores de los Cadaveres (AGN, Intendencia de Ejercito y Real Hacienda, CCLX, 1807, f. 312).

A pesar de las dificultades y tardanzas en el proceso constructivo del cementerio General de los Hospitales, este empezó a funcionar al menos desde 1811. Con la documentación disponible, no es certero si todo lo planeado se había terminado de construir o simplemente se empezó a sepultar cadáveres en el terreno, una vez que se tuvo lista la infraestructura básica (Flores González, 2017, p. 99).

En Puerto Cabello hubo varias acciones relativas a los lugares de enterramiento a finales del siglo XVIII. Expresamente, en 1777 las autoridades militares del castillo del puerto exigían que se construyera un camposanto fuera del castillo. Don Pedro Antonio de Sassoeta informaba al Capitán General que la mortandad de las tropas había crecido y el tamaño de la capilla interna del castillo era insuficiente. También informó que junto al cirujano del castillo se estaba buscando un paraje conveniente para el nuevo camposanto “tanto por que ya no ai lugar en la Capilla, quanto por que se han hecho cargo del peligro, que corre se inficione la tropa por el hedor grande, que ocasionan los cadaveres, que en ella se han enterrado” (AGN, Gobernación y Capitanía General, XIX, 1777-1778, f. 221). Un año después, el comandante don Esteban Aymerich empezó a construir un cementerio en “la parte de la Ysla, que haze frente a la entrada del Puerto, pareciendo ser el terreno mas adecuado, poco en que escoger, y que en ningun caso se opone a el aumento de defensas de dicho Castillo por este frente” (AGN, Gobernación y Capitanía General, XXI, 1778, f. 67).

En 1795, se iniciaron unas obras para ampliar el cementerio anexo de la iglesia de Puerto Cabello. Así se lo fue comunicado

al obispo de Caracas, fray Juan Antonio de la Virgen María, mencionando que:

Deseando poner efecto la enciclica que para el año pasado de 85 se nos comunico a los Curas de esta Diocesi por el antecesor de Vuestra Señoria Ylustrisima Señor Doctor Don Mariano Marti de feliz memoria, exhortatoria, a fin de verificar la ereccion de Sementerio en todas las Yglesias de ellas para por este medio librarlas de la sordidez, y poco aseo a que da causa los continuos rompimientos para sepultar los cadáveres (AAC, Exhumaciones, 6, 1795, s.f.).

Para ello se planificaron unas obras de ampliación del cementerio anexo para garantizar que no se enterraran todos los difuntos dentro del templo. El terreno contaba con 11 varas de ancho y 17 varas de largo, y el cura quería ampliarlo casi el doble, quedando en 19 varas de ancho (15,86 m) y 27 varas de largo (22,54 m) (AAC, Exhumaciones, 6, 1795, s.f.). Sin embargo, no hay registro de que se haya llevado a cabo esta ampliación. Dos años después, en 1797, las autoridades eclesiásticas del puerto estaban buscando un terreno alejado para construir un cementerio extramuros y querían acordar un posible presupuesto para el proyecto (AAC, Exhumaciones, 6, 1797, s.f.). Estas negociaciones parecen no haber tenido mucho éxito, ya que para 1782 a pesar de la prohibición de enterrar dentro de las iglesias aún no se tenía un cementerio a las afuera del puerto. El obispo de Caracas para ese momento ordenaba al vicario del puerto que “elijá otro sitio con acuerdo del Señor comandante, lo bendiga, y haga cercar para sepultar en él los que fallecieren del contagio de Fiebre amarilla, de que está amenazado aquel territorio” (AGN, Gobernación y Capitanía General, CXIV, 1802, f. 81).

No es hasta 1807 que se tiene constancia de la construcción y posible uso de un cementerio extramuros en Puerto Cabello. La Real Audiencia de Caracas destinó 500 pesos de sus fondos para pagar el acondicionamiento del nuevo cementerio del puerto. El

dinero fue destinado para que:

se cerque de paredes de adovo de tres varas de alto el sementerio de quarenta varas quadradas que se ha destinado para enterrar los cadaveres a virtud de las justas prohibiciones para que se verifique en las Yglesias con el objeto de evitar los contagios, y conservar la salubridad publica; pues ademas de estar exhausta de dinero la fabrica de la Yglesia, no puedo ver la diputación con indiferencia el abandono en que quedan los cuerpos muertos en el campo, espuestos a ser desterrados y comidos de los perros y otros animales; y por tanto se ha visto en la necesidad de tomar esta medida (AGN, Gastos Públicos, XVII, 1816-1818, f. 221).

Los tres casos expuestos evidencia no solo el proceso de planificación y construcción de cementerios extramuros, sino también los cambios paulatinos y las resistencias al cambio de la localización de los lugares de los muertos. Estos cambios buscaban expulsar a los muertos desde dentro de los centros urbanos hacia afuera de ellos, y así solventar el problema de la sobresaturación de entierros y la exposición a cadáveres en descomposición. No obstante, existió cierta resistencia y retraso en la implementación de dichos cambios, ya fuera por la falta de fondos económicos para costear la construcción o por la preferencia de la cercanía a las iglesias como espacios de protección espiritual. Se vio que desde 1785, La Guaira estaba necesitada de un cementerio extramuros para sanear su única iglesia parroquial. A pesar de ello, el nuevo lugar de sepultura no estaba construido aún en 1794. Mientras que en Caracas la situación fue incluso más crítica y compleja: para 1791 se requería un cementerio extramuros y no fue sino hasta después de 1808 que se empezaron a sepultar cadáveres en ese terreno, casi dos décadas desde la preocupación inicial. En Puerto Cabello desde 1777 se trató de ofrecer nuevas opciones de entierro para los militares del castillo y mejorar los

lugares de sepultura de los civiles ampliando el cementerio anexo de la iglesia parroquial en 1795 o construyendo cementerios alejados del centro a partir de 1807. Así, a pesar de la insistencia de algunos funcionarios civiles y eclesiásticos sobre la urgencia de construir cementerios alejados de los poblados, además de las tres Reales Cédulas sobre el tema, los cementerios extramuros solo se llegaron a construir y usar exclusivamente en el siglo XIX en pleno proceso de independencia.

5. CONSIDERACIONES FINALES

Para finales del siglo XVIII, en la provincia de Venezuela se evidencia un proceso de cambio paulatino de la localización de los lugares de los muertos. Más allá de los cambios en el paisaje urbano, este cambio muestra particularmente la transformación de las prácticas funerarias y las ideas sobre el lugar de los muertos en la sociedad. Este giro se llevó a cabo mediante la imposición de decretos reales y diocesanos que tenían el objetivo restar importancia oficial al bienestar espiritual de los muertos, y en su lugar priorizar el bienestar físico y sanitario de los vivos. Por tanto, este cambio de mentalidad buscaba reemplazar las sepulturas dentro de las iglesias por los enterramientos en cementerios fuera de los centros poblados. Con ello, ya no se buscaba que el alma del difunto garantizara su salvación al estar enterrado lo más cercano posible al altar mayor de una iglesia, sino que se prefería que los vivos evitaran la fetidez de los cadáveres descompuestos y los posibles contagios de enfermedades que podían transmitir. Estas razones prácticas llevaron a separar lo más posible los lugares de los vivos de los lugares de los muertos, lo que se tradujo en la construcción de cementerios extramuros a las afueras de las comunidades más densamente pobladas para la época.

Este proceso de separación se puede considerar un paso previo a la secularización de la muerte que se evidenciará a mediados del siglo XIX. Para el periodo estudiado, a finales del siglo XVIII, la separación todavía no era entre el Estado y la

Iglesia, sino espacial: los vivos no deben compartir los mismos espacios de los muertos. Así, se comenzaron a inaugurar nuevos lugares de los muertos que siguieron siendo administrados por la Iglesia.

Evidentemente, estos nuevos lugares también venían acompañados por una transformación de las prácticas funerarias o mortuorias. Por ejemplo, los oficios funerarios católicos como la misa de cuerpo presente o el velorio se seguían realizando en el recinto de la iglesia. Luego el cuerpo del difunto era trasladado desde la iglesia hasta el lugar de enterramiento fuera del poblado. Por tanto, el cementerio extramuros no reemplazó plenamente la función religiosa de las iglesias y su rol en los oficios funerarios. No obstante, en los documentos analizados para esta investigación no se halló suficiente información sobre posibles cambios de prácticas funerarias consecuencia de la construcción y uso de los cementerios extramuros. Para finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX el proceso de cambio se inició, pero no se sedimentó hasta décadas posteriores. Para estudiar cómo los sobrevivientes y los difuntos utilizaban estos nuevos lugares de los muertos se debe analizar documentación producida en el siglo XIX, lo que quedará para futuras investigaciones sobre el tema de la muerte y el morir en la Venezuela del siglo XIX.

NOTAS

- 1 Extramuros es un adjetivo del latín extra muros, es decir, fuera de las murallas. Así que extramuros se refiere a todo aquello que está fuera del recinto de una ciudad o población (Real Academia Española, 2014).
- 2 Sobre el tema de la fundación de cementerios extramuros en Europa a finales del siglo XVIII, ver Alexander, 2023; y Christ y González Gutiérrez, 2022.

ARCHIVOS CONSULTADOS

Archivo Arquidiocesano de Caracas (AAC)
Archivo de la Academia Nacional de la Historia (AANH)
Archivo General de Indias (AGI)
Archivo General de la Nación (AGN)

BIBLIOGRAFÍA

- Actas del Cabildo Eclesiástico de Caracas. Compendio Cronológico: Vol. II. (1963). Academia Nacional de la Historia.
- Alexander, Kaylee. (2023). *A Data-Driven Analysis of Cemeteries and Social Reform in Paris, 1804–1924* (1.a ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003397410>
- Allué, Marta. (1998). La ritualización de la pérdida. *Anuario de Psicología*, 29(4), 67-82.
- Altez, Rogelio. (2023). Muchos cadáveres, pocas soluciones. Muertes masivas y cementerios en Caracas: 1764-1856. *Historia Regional*, 26(50), 1-18.
- Alzate, María. (2007). *Suciedad y orden: Reformas sanitarias borbónicas en la Nueva Granada, 1760-1810* (1. ed). Escuela de Ciencias Humanas: Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario: Editorial Universidad del Rosario: Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Amodio, Emanuele. (2010a). El silencio de los antropólogos. *Historia y antropología: Una ambigua relación*. *Arbor*, 186(743), 377-392. <https://doi.org/10.3989/arbor.2010.743n1203>
- Amodio, Emanuele. (2010b). *Las profundas cavernas de la memoria*. Fundación Visión Cultural.
- Augé, Marc. (2000). *Los No Lugares. Espacios del Anonimato: Una Antropología de la Sobremodernidad*. Gedisa Editorial.

- Azero y Aldovera, Miguel de. (1786). *Tratado de los funerales y de las sepulturas*. Imprenta Real.
- Barley, Nigel. (2000). *Bailando sobre la tumba: Encuentros con la muerte*. Editorial Anagrama.
- Bernal Botero, Diego Andrés. (2010). La real cédula de Carlos III y la construcción de los primeros cementerios en la villa de Medellín, Virreinato del Nuevo Reino de Granada. *Boletín de Monumentos Históricos*, 19, 29-49.
- Bisbal, Guillermo. (2019). Postrimerías del Hombre: Ideas y prácticas alrededor de la muerte en la Caracas de la segunda mitad del siglo XVIII. *Nuestro Sur: historia, memoria y patrimonio*, 10(14), 253-275.
- Christ, Martin, y González Gutiérrez, Carmen (2022). Introduction: Death and the city in premodern Europe. *Mortality*, 27(2), 129-143. <https://doi.org/10.1080/13576275.2022.2063529>
- Christie, Neil. (2000). Construction and deconstruction: Reconstructing the late-Roman townscape. En T. R. Slater (Ed.), *Towns in Decline AD 100–1600* (pp. 51-71). Aldershot.
- Cogollos Amaya, Silvia, y Vargas Poo, Martín Eduardo. (1996). Las discusiones en torno a la construcción y utilidad de los ‘dormitorios para muertos’ (Santafé, finales del siglo XVIII). En J. H. Borja Gómez (Ed.), *Inquisición, Muerte y Sexualidad en la Nueva Granada* (pp. 143-167). Ariel-CEJA.
- Fernández Fuentevilla, Abraham. (2005). La práctica funeraria y las resoluciones sanitarias de finales del siglo XVIII en Venezuela. *Ensayos Históricos*, 17, 21-32.
- Finol, José Erique. (2011). Antropo-semiótica de la muerte: Fundamentos, límites y perspectivas. *Avá. Revista de Antropología*, 19, 229-255.
- Flores González, Jorge. (2014). Morir en libertad, vivir en cristiandad. Prácticas religiosas de los morenos libres ante

- la muerte en la ciudad de Caracas. En J. Flores González y N. Ochoa (Eds.), *Se acata pero no se cumple, historia y sociedad en la provincia de Caracas (siglo XVIII)*. Centro Nacional de Historia.
- Flores González, Jorge. (2017). *Camposantos capitalinos antes del Cementerio General del Sur. Una aproximación a los espacios de la muerte en Caracas (siglo XIX)*. Tierra Firme. *Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 112, 87-126.
- Gennepe, Arnold van. (2008). *Los ritos de paso*. Alianza Editorial.
- Huesca, Ramón de. (1792). *Nueva instancia a favor de los cementerios contra las preocupaciones del vulgo*. Imprenta de la viuda de Ezquerro.
- Martí, Mariano. (1988a). *Obispo Mariano Martí: Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas, 1771-1784: Vol. I Libro Personal (L. G. Canedo, Ed.; 2. ed)*. Academia Nacional de la Historia.
- Martí, Mariano. (1988b). *Obispo Mariano Martí: Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas, 1771-1784: Vol. II Libro Personal (L. G. Canedo, Ed.; 2. ed)*. Academia Nacional de la Historia.
- Martínez Gil, Fernando. (1984). *Actitudes de la muerte en el Toledo de los Austrias*. Imprenta Eborá.
- Martínez Gil, Fernando. (1993). *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Siglo Veintiuno Ed.
- Martínez Gil, Fernando. (2002). *Del modelo medieval a la Contrarreforma: La clericalización de la muerte*. En J. Aurell y J. Pavón (Eds.), *Ante la muerte: Actitudes, espacios y formas en la España medieval* (pp. 215-254). EUNSA Ediciones Universidad de Navarra.
- Palgi, Phyllis., y Abramovitch, Henry. (1984). *Death: A Cross-Cultural Perspective*. *Annual Review of Anthropology*, 13, 385-417.
- QGIS.org. (2024). *QGIS Geographic Information System (Versión 3.34) [Software]*. QGIS Association. <https://>

www.qgis.org/download/

Real Academia Española. (2014). Diccionario de la lengua española (23a ed.).

Rodríguez Álvarez, María de los Ángeles. (2001). Usos y costumbres funerarias en la Nueva España. Colegio de Michoacán.

Thomas, Louis-Vincent. (2017). Antropología de la muerte. Fondo de Cultura Económica.

Yépez, Daylis. (2022). El morir y la muerte. Prácticas funerarias en Caracas durante la consolidación del Estado Republicano (1830-1864) [Tesis de grado]. Universidad Central de Venezuela.

CRUEL E INHUMANA: LA MUERTE SOCIAL DE LOS ENFERMOS DE LEPRA EN LA CARACAS COLONIAL 1747-1812*

SÁNCHEZ CABELLO, ROBERTO 

ININCO, UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA, VENEZUELA

CORREO ELECTRÓNICO: robertoscabello@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo se basa en el análisis de registros documentales coloniales con el objetivo de reconstruir las prácticas, representaciones sociales y biopolíticas relacionadas con los enfermos de lepra en la provincia de Caracas a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Los resultados muestran cómo los efectos corporales degenerativos, el estigma y la reclusión a la que fueron sometidos los enfermos, conducían a una muerte social. Sin embargo, también se evidencia la existencia de redes de apoyo y asistencia, aportando nuevas perspectivas sobre las experiencias de los enfermos de lepra en el contexto colonial latinoamericano.

PALABRAS CLAVE: lepra, muerte social, biopolítica, siglo XVIII, Venezuela.

CRUEL AND INHUMANE: THE SOCIAL DEATH OF LEPROSY PATIENTS IN COLONIAL CARACAS 1747-1812

ABSTRACT

This paper is based on the analysis of colonial documentary records with the aim of reconstructing the practices, social and biopolitical representations related to leprosy patients in the province of Caracas from the second half of the eighteenth century. The results show how the degenerative bodily effects, the stigma and the reclusion to which the sick were subjected, led to a social death. However, the existence of support and assistance networks is also evidenced, providing new perspectives on the experiences of leprosy patients in the Latin American colonial context.

KEY WORDS: leprosy, social death, biopolitics, XVIII century, Venezuela.

*Fecha de recepción: 05-03-2025. Fecha de aceptación: 05-05-2025.

1. INTRODUCCIÓN

La muerte social es un fenómeno multidimensional. El concepto ha sido utilizado en diversas investigaciones científicas-sociales relativas a la esclavitud, el genocidio, las enfermedades degenerativas, la vejez, etc. Ante las diferentes perspectivas, el marco conceptual y metodológico para su estudio no se encuentra determinado ni demarcado con claridad. La investigadora Jana Králová (2015) realizó una definición del término basándose en investigaciones previas y Ghane, Shahsavari, Zare, Ahmadnia y Siavashi (2022) de la misma manera, esbozaron el concepto desde un enfoque evolutivo haciendo énfasis en la utilización del término en pacientes médicos. Con base en ambas investigaciones, los atributos de la muerte social en los enfermos de lepra se pueden clasificar en tres temas principales: la pérdida de la identidad social, la pérdida de las relaciones sociales (aislamiento social) y las deficiencias relacionadas con la degradación del cuerpo.

El estigma es definido por el Erving Goffman (1998), como una marca desacreditadora que genera reacciones de rechazo, discriminación y segregación. Nuestra hipótesis sostiene que la lepra representa un estigma que, al hacerse visible, y adicionalmente, al degenerar el cuerpo, empuja a los individuos hacia una muerte social en la vida cotidiana. Además del estigma, la reclusión de los enfermos en “instituciones totales” (Goffman, 1972: 18) hospitalarias, donde se ven sometidos al aislamiento físico y a una fuerte regimentación que controla su vivencia cotidiana y capacidad de agenciar su realidad, también conducen a una muerte social. La exclusión de los enfermos incurables en hospitales puede ser considerado un proceso de “aniquilación” (Berger y Luckman, 2003, p.145) entendido como, una terapia para la restitución del “orden de mundo” y la realidad social, implementada en aquellos cuyo encauzamiento a la normalidad se considera imposible.

La segregación y confinamiento de los enfermos contagiosos en hospitales especiales en las sociedades

estratificadas occidentales suele ser llevado a cabo por las instituciones del Estado y los grupos dominantes en asociación con especialistas de la salud. Estos últimos producen discursos con “efectos de verdad” que permiten operar desde una mirada legítima sobre los cuerpos de la población. Foucault (1996) ha definido este entramado de poder institucionalizado destinado a la protección de la vida del cuerpo social como biopolítica. Los gobiernos dirigen su preocupación hacia la protección de la vida como categoría política y ante todo fenómeno que pueda negar su existencia. En el caso de la lepra, la internación del enfermo en el hospital instituyó un límite físico-espacial que marcó una diferencia simbólica: el lado de afuera correspondía al espacio de la no-enfermedad (Rodríguez, 2010).

El presente estudio plantea realizar un esbozo etnográfico sobre las prácticas, representaciones, instituciones y actores sociales que rodearon a los enfermos lazarinos en la Caracas del siglo XVIII y primera década del siglo XIX por medio de los métodos de la antropología histórica¹. Se recurrirá al uso de fuentes primarias presentes en los archivos coloniales caraqueños, siendo estas, testimonio de la acción social y las ideas de los “otros pasados” sobre la enfermedad. Los documentos consultados reposan en el Archivo General de la Nación (AGN), específicamente en las secciones de “Real Hacienda”, “Gobernación” e “Intendencia del Ejército”, principales representantes del poder provincial en la región; y la sección “Civiles” del Archivo de la Academia Nacional de la Historia, donde reposan asuntos atendidos por el poder local, es decir, el Cabildo de la Ciudad. A través de “indicios” (Ginzburg, 1994), se intentará alcanzar la perspectiva de la población, las autoridades, elites y médicos de la sociedad colonial. Siendo la antropología una ciencia interpretativa (Geertz, 1992), se buscará reconstruir un contexto social y cultural que permita dar sentido al tratamiento que recibieron los enfermos en dicho tiempo y espacio.

2. DESARROLLO

2.1. La enfermedad de San Lázaro a los ojos de la medicina

Para aproximarse a la mirada médica sobre la enfermedad en la Provincia de Caracas se puede hacer referencia a algunas de las descripciones que circulaban en los libros de medicina durante de la segunda mitad del siglo XVIII (Leal, 2014; Sánchez, 2025; Soriano, 1999). La mayoría de los autores concordaban que la “lepra” o “elefancia”, como también se le nombraba, se caracterizaba por corromper “la hermosura del cuerpo: manifestándose... en ver que los ojos se comienzan a pelar alrededor, y las orejas, y narices, y labios, y el cuero con aspereza, y en todo el cuerpo unos granos, y se caen todo el pelo...” (Arredondo, 1705, p.114). El autor Félix Palacios, dividía las señales en internas y externas:

...las interiores son eructaciones, obstrucciones de vientre, sequedad de fauces, sed, sudores fétidos, la sangre que se les saca es fétida, crasa, viscida, untosa, adusta, con color tirante a negro, ó lívido, feculento, que hace encima a modo de costra, y colado suelen quedar arenas; el pulso débil, y frecuente, la voz ronca, el tacto borrado, permaneciendo en el movimiento una pereza, y debilidad de todo el cuerpo, la respiración dificultosa, y de mal olor, sueños turbulentos. Las exteriores son, el color de la cutis lívido, que se arrima a lo negro, rugosa, áspera, cubierta de escamas, unas veces purpureas, y otras albicantes, como si estuviese cubierta de cal; la cara parece áspera, llena de muchas nudosidades, o tubérculos móviles, y que no duelen, cerca de los oídos; los labios se ponen negros, ó lívidos, y se abren; y en fin, todas las partes del cuerpo padecen con tubérculos, escamas, etc. que dan horror el verlas (Palacios, 1792, p. 55).

Estas perspectivas eran adoptadas por los médicos de la provincia en gran medida. Como ejemplo, podemos nombrar el

caso del doctor Gaspar Juliac de Puerto Cabello, a quien en 1802 se le solicitó realizar el reconocimiento de los enfermos del puerto para ser remitidos al hospital y afirmó: “no he podido aprender sino lo que los autores de medicina europeos están copiando uno de otro en sus libros...” (AGN, Gobernación y Capitanía General, CXVIII, f. 27vto.). Para él, las características de los enfermos eran: úlceras fétidas, voz ronca, nazal, el pellejo de la cara y cabeza grueso, arrugado, “rudo”, tuberculoso, las narices y ojos deformes, los labios espesos y elevados, el color general del cuerpo de un rojo negrido, el pelo canoso y caído, “aspecto repugnante que es inseparable del mal de San Lazaro” (AGN, Gobernación y Capitanía General, CXVIII, ff. 82vto.-85vto.).



Figura 1. “horridior morte” (“más terrible que la muerte”).
Portada de *De Lepra Commentationes*, Gottfried Schilling (1778).

A mayor cantidad o gravedad de dichos signos, mayor era la contagiosidad de esta enfermedad y por ende, la importancia

de ser separado de la sociedad. Lo mismo queda en evidencia en el esquema utilizado a nivel práctico por los médicos Felipe Tamaríz y José Domingo Díaz en la capital en el año de 1802 para catalogar a los enfermos y su destino: 1. “en sus principios” que conllevaba “no está en capacidad de contagiar”; 2. “en el segundo estado de la enfermedad” a lo que correspondía estar “en estado de contagio”; 3. “en el último grado de este mal” o “perfectamente lazarinero” a lo que igualmente correspondía estar “en estado de contagio” (AGN, Gobernación y Capitanía General, CV, f. 356). Los dos últimos grados implicaban que el enfermo debía ser recluso.

2.2. Política y leyes en torno a los enfermos en la provincia de Caracas

En el siglo XVIII, para las autoridades e instituciones gubernamentales, tanto en la península como en las colonias americanas, la lepra era una enfermedad que había atravesado un proceso de “secularización”, separándose de las representaciones bíblicas de impureza y castigo divino. Esta secularización se expresaba en la implementación de leyes que daban la potestad a los médicos, protomédicos y “alcaldes de lepra” para decidir sobre el diagnóstico y reclusión de los enfermos en los hospitales, sin que ningún otro juez eclesiástico o secular pudiese determinarlo. Estas leyes, creadas durante el reinado de los Reyes Católicos, circulaban en la Provincia de Caracas en la Nueva Recopilación de Leyes de Castilla (1567), la *Recopilación de las Leyes de Indias* (1680) y la *Novissima Recopilación de las Leyes de España* (1805), las cuales eran utilizadas por las autoridades y la población en lo concerniente a los enfermos.

Las diligencias para la construcción del Hospital de San Lázaro en Caracas iniciaron el 18 de septiembre de 1747, cuando los vecinos del barrio “Carguatta” en Caracas, se presentaron ante el cabildo enunciando que unos enfermos “desdichados” se encontraban alojándose y “ranchando” en la calle y en terrenos

de su pertenencia, y que tanto estos, como sus familias, estaban en peligro de contagiarse ante el “grandísimo quebranto... de agudeza y perspicacia tan maligna”. Segundo, que al ubicarse en un paraje “tan carretero” en las puertas de la ciudad, estaban “dominados de toda la gente vagabunda” y entraban en contacto con los esclavos que diariamente circulaban para el “bastimento de las casas de sus dueños” (AGN, Real Hacienda, 828, s.f.). Entre estos dos grupos, señalaron:

...se hace un conjunto de hombres y mujeres tan pernicioso... que concentra el osio de la gente brutta, en que se hacen innumerables ofensas a dichos sin que puedan estorvar los expresados lazarinos por estar estos como se deja ver tan abattidos y postrados con su accidente, que apenas tienen aliento para proferir las contestaciones para pedir una limosna. (AGN, Real Hacienda, 828, s.f.).

Tercero, los vecinos argumentaban que los enfermos al “purificar sus cuerpos y sus paños” en las veredas del río Guaire, regaban sus “contagiosos desperdicios... de punta a punta” en la ciudad. Solicitaban que se organizara una comisión que desocupase a dichos enfermos al “servicio de dios, la causa pública y el amparo de nuestra quieta y pacífica posesión”. La respuesta del Cabildo fue que la solicitud, conforme a la Real Cédula de San Idelfonso de 21 de septiembre de 1742, quedara en manos del Gobernador de la Provincia (AGN, Real Hacienda, 828, s.f.).

Tras una dilatada gestión, se recluyeron los primeros enfermos hombres en 1752 cuando se terminó la primera sección del edificio, 1756 cuando se terminó la segunda sección del hospital. Adyacente al hospital se construyó una iglesia y un cementerio en 1759 (AGN, Real Hacienda, 828, s.t.). A partir de dicha fecha hasta el fin del período colonial, seis décadas después, el gobierno y administración de la institución quedó en manos del poder laico y militar de la provincia, respondiendo a los intereses

de las instituciones que lo sustentaron a través del tiempo, es decir, el Cabildo, la Gobernación, la Intendencia del Ejército y la Real Hacienda. Las Ordenanzas de la institución, fueron elaboradas por el gobernador y el mayordomo del hospital en 1759, con base en la tradición legal de los hospitales de San Lázaro de Málaga, Cartagena de Indias, La Habana y Sevilla (AGN, Real Hacienda, 827). El sustento económico del hospital recayó en la creación de dos impuestos, el de juego de gallos y bebida de guarapo “dulce” y no del “fuerte”. Estos ramos permitieron que la institución contará con muy buenos ingresos a través de su existencia. Por dicho reglamento el hospital debía recibir a todos los enfermos de los poblados de la Provincia, no solo de la ciudad de Caracas (Archila, 1961, p. 456- 457).

Con la construcción del Tribunal del Protomedicato en el año de 1777², la responsabilidad del control de los enfermos fue traspasada a esta figura que fungía de “Alcalde leprosos”. No sería hasta el año de 1791, cuando la situación de los enfermos y el hospital en la ciudad de Caracas fue suficientemente alarmante, que el procurador general del cabildo, dirigió una carta al gobernador, solicitando la correcta actuación del protomédico Felipe Tamaríz. Las preocupaciones del ayuntamiento eran primero, que la populosa ciudad se iba “infestando del mal de Lazaro por el poco resguardo, y precauciones con que se vive; muchos (enfermos) se ocultan entro [sic] sus casas contaminando del mismo mal a sus mismas familias” (AANH, Civiles, 9-3743-7, f. 1-2). En consecuencia, se exigía al protomédico el que tomase:

...relacion jurada de todos los medicos y cirujanos que curan en esta ciudad, y arrabales, que declaren los que estan contaxiados de mal de Lazaro con distinción los que estan sin remedio, y los que los pueden tener y en cuantos meses pueda ser la cura y tambien de los que esten sospechosos, y evaquada dicha relacion jurada que pase dicho Protomedico a rreconoserlos acompañado con dos de los mismos facultativos a su satisfaccion y evaquada

esta diligencia, y extampada lo certifica a continuacion dicho Protomedico pasandola a manos de Vuestro Señor para que obre lo que alla lugar, y que estas diligencias se hayan de practicar cada seis meses indispensablemente; imponiendo a dichos medicos y Cirujanos que en caso de no cumplir con su obligacion, y que ocultando los que se hallen contaxiados de dicho mal ó tenga alguna sospecha justificada que sea seran privados de sus oficios (AANH, Civiles, 9-3743-7, ff. 1-2).

Se llevaron a cabo reuniones con la participación del Teniente de Gobernador y Auditor de Guerra, los dos Alcaldes Ordinarios, el Síndico Procurador General, el Protomédico Felipe Tamariz, cinco médicos y cinco cirujanos para tomar “las medidas convenientes a detener las enfermedades contagiosas y estorvar sus progresos señaladamente la de la lepra sobre que no cave el menor disimulo, tolerancia, ni condescendencia” (AANH, Civiles, 9-3743-7, f. 15). Se certificaron 19 denunciados, colocándose los enfermos de gravedad en el hospital y el resto quedó en la mira de ser reconocidos nuevamente en 4 o 6 meses para informar de su progreso. (AANH, Civiles, 9-3743-7, ff. 15-21). El protomédico Felipe Tamariz continuó ejerciendo el cargo hasta finales del período colonial, por lo que puede suponerse que su ejercicio en los años siguientes, pudo seguir en esta línea de acciones.

En el año de 1802 tuvo lugar otra fase política, cuando las autoridades e instituciones tomaron una posición drástica y aplicaron un plan sistemático en cuanto a la recolección de los lazarinos de la ciudad y toda la Provincia de Caracas. Los protagonistas fueron el gobernador Manuel de Guevara Vasconcelos, el protomédico Felipe Tamariz y el médico José Domingo Díaz con el apoyo de la Intendencia del Ejército. La orden, que marca el punto de partida, data del 16 de febrero de 1802 y fue redactada por el gobernador, y dirigida al protomédico y su asistente:

La adjunta relacion comprende varias personas que segun algunos informes bastante veridicos, padecen el mal comunmente llamado de lazarino y conviniendo reconocerlas a todas con la mayor escrupulosidad prevenga a vuestros medicos lo executen inmediatamente, exponiendo bajo su honor y conciencia el verdadero estado en que se hallan para tomar la providencia correnpondiente y evitar la propagación de una enfermedad tan perniciosa, y para lo sucesivo prevenir a vuestros medicos y Protomedicos a todos los facultativos le den parte de los yndividuos que con el exercicio de su ministro descubran \contagiados/ del mismo \mal/ pasandome esta noticia puedan tomarse en las providencias correspondientes conducentes a exterminar un riesgo tan perniciosos para la humanidad (AGN, Gobernación y Capitanía General, CV, f. 199).

Tamariz y Díaz realizaron los reconocimientos y el día 23 de febrero entregaron una relación de las personas referidas, señalando el lugar de residencia de cada una, su grado de enfermedad e indicando cuáles debían pasar al hospital (AGN, Gobernación y Capitanía General, CV, ff. 356-357). En los meses sucesivos, comenzó a replicarse esta dinámica decenas de veces como un proceso sistemático, según el gobernador para asegurar a “la población de un mal tan horroroso” (AGN, Gobernación y Capitanía General, CVII, f. 116). En el contexto de dichas gestiones, José Domingo Díaz sería premiado con el nuevo cargo de “Medico de la Ciudad”, bajo el cual se le “autoriza para que entrando en cuales quiera casas en donde sospeche que pueda haber algún enfermo de males contagiosos o epidemias los reconozca y dé parte al gobierno con todas las circunstancias que le parecieren necesarias para evitar que se propague el mal” (Alegría, 1956: 498).

El proyecto no se limitó a la ciudad capital, gracias a la ayuda de los tenientes locales se recibieron enfermos de Puerto Cabello,

San Carlos, Paraguaná, Maracaibo, Pueblo Nuevo, Barinas, Nirgua, Maracay, San José de Tiznados, Turmero, La Victoria, Chaguaramos, Caurimare, Petare y El Guapo (AGN, Gobernación y Capitanía General, CV-CLXXXI; AGN, Intendencia del Ejército y Real Hacienda, CLXXX-CCXLVII). De 1802 a 1807, período en el que gobernó Manuel de Guevara, se identificaron 117 casos de “lazarinos”, compuestos por denuncias, órdenes de reclusión, traslados y certificaciones médicas. A partir de febrero de 1802, se inició enérgicamente la búsqueda de enfermos, hasta que poco a poco se experimentó un decrecimiento en los registros debido a que, puede deducirse, se redujo el número de enfermos no reclusos en la provincia y/o estos comenzaron a esconderse y escapar debido al temor de ser confinados.

2.3. Estigma en la vida cotidiana

Muchos enfermos, antes de ser reclusos en el hospital, paraban a las calles a mendigar, estorbaban el comercio y la circulación de personas en los espacios públicos y generando denuncias. Esto se puede ejemplificar con el caso del esclavo Juan Antonio de Laya en 1745, quien, ante un pleito civil por su libertad, declaraba:

Mi amo el Sargento Juan de Laya... me lanzo de su casa por que habiendome sobrevenido la enfermedad de lazarino y empezándome a curar, y como quiera que no hallando mejoría y por esto el dicho mi amo con pocas esperanzas de que yo le sirviese de provecho por el defecto de dicha enfermedad, y para alibrarme del contagio de ella me hecho de la referida casa como llevo dicho para que yo vuscase la curación y que desde luego no remetiría conmigo ni me obligaría a su servicio dejandome libre de la esclavitud (AANH, Civiles, 2-394-4, f. 1).

Aunque dicho caso es previo a la erección del hospital, permite divisar el modo en que algunos lazarinis esclavos

llegaban a los espacios públicos de la ciudad. Una vez construido el hospital, los amos tuvieron la posibilidad de remitir a los enfermos a dicha institución, rompiendo su relación con ellos. Tal es el caso de Don José Gonzales, el cual declaró sobre un antiguo esclavo suyo que se fugó del hospital y había sido capturado:

habra tres años ó mas, que lo puse en el Hospital de esta ciudad... a mis otros criados en la Hacienda de Santa Lucia donde tiene su muger é hijos... los puede contaminar á todos. Yo no estoi obligado á pagar nin[gun] costo de su cojida, conduccion, ni mante[nsion] pues ya ese negro no es mio, y corre de [cu]enta del publico (ANH, Civiles, 11-4311-1, ff. 3-3vto.).

Los enfermos pertenecientes de los estratos intermedios de la estructura social, como los indios y los pardos que gozaban del beneficio de la libertad, estaban sometidos al estigma en el ámbito familiar, amical, vecinal y laboral, de donde provenían las denuncias dirigidas a las autoridades para su reclusión en el hospital. Tal fue el caso de Maria Coromoto Paiba: "...de Calidad mestisa, avecindada en efta jurisdiccion, manifestandome hallarse grabemente enferma, y que los vecinos inmediatos asu casa, huian de tratarla, por ser su enfermedad contagiosa: advirttiendo yo por su semblate, y señal de que su mal, es lazarino..." (AGN, Gobernación y Capitanía General, CVII, ff. 168-168vto.).

Las denuncias hacia los lazarinos blancos con cargos públicos, eclesiásticos, militares y "Dones" de la ciudad, generalmente eran hechas por sus semejantes en términos estamentales. Un caso que arroja bastantes detalles es el del Teniente del Valle de Choróni, Don Antonio Gómez, denunciado por el párroco de la localidad. El mismo muestra una atmósfera de "secretismo", rumores, y rechazó que se creaba alrededor del enfermo entre sus semejantes. Sus antiguos afines se negaban a apadrinarlo o representarlo "en el estado que se hallaba", ya que el mal era "muy contagioso" y según los rumores "Se ha

agravado ya tanto, que me aseguran tiene el cuerpo llagado; lo que se verifica por que no oye Missa, ni practica por si ninguna diligencia personal”. El teniente gracias a su condición y bienes, se había apartado en su morada y había “...severamente prohibido asus vecinos no pasasen por su calle, porque se bañava todos los [días] con agua tivia, y despues por un arbañal las hacia fluir a la calle”, con cuya respuesta había “persuadido, a que ningun otro vecino lo pasara a noticia” (AGN, Gobernación y Capitanía General, XLII, ff. 33-34).

Otro caso que arroja detalles importantes sobre las representaciones que se achacaban a los enfermos es el del teniente Francisco Cazorla, vecino de Valencia, que fue denunciado en 1810 por su esposa doña Francisca Salazar, alegando que estaban en riesgo de contagio tanto ella como sus hijos, de los cuales el más pequeño ya presentaba signos de la enfermedad. Según sus palabras al “observar el incremento que tomaba el mal de mi marido en terminos de haber llegado al extremo de ulzerarse todo su cuerpo me vi precisada a abandonar mi casa” (AANH, Independencia, 77-352, ff. 1). Posteriormente Cazorla se “fugó”, los hijos y los bienes de Francisca quedaron en manos de la hermana del teniente, colocándola en la situación de “mendigar”, lo cual era “injusto”, pues,

...las leyes eclesiasticas estiman por muy suficiente para la separacion del matrimonio la lepra contagiosa de qualquiera de los conyugues; y las politicas del Pais condenan a los lazarinos a una perpetua clausura en donde se asegure la salud de los demas (AANH, Independencia, 77-352, ff. 1-2vto.).

La defensa de Cazorla argumentaba que según la “ley 4ta titulo 6 libro 1ro de la Recopilación de Castilla” y los “Juzgados Militares de Colón”, eran los enfermos “pobres” quienes debían pasar a ser recluidos en los hospitales de San Lázaro, y que los “pudientes” podían “conservarse en sus propias casas” con el

mismo cuidado que se debe guardar en los “hospitales publicos” (AANH, Independencia, 77-352, ff. 26v-27, 70). Este argumento fue negado por el apoderado de Francisca, afirmando que “los esclavos y sirvientes que habian de asistir a Don Francisco quedarían expuestos a ser infestados de su dolencia, contra toda razon, justicia y humanidad” (AANH, Independencia, 77-352, f. 43).

El abogado del teniente daba fuerza a su pedimento diciendo que era “bien sabido que todos los hombres huyen naturalmente del trato y comunicación con los desgraciados que padecen de este mal o que solamente estan sospechado de tenerlo” (AANH, Independencia 77-352, f. 48). El debate se extendió por meses, y la parte de Francisca Salazar insinuaba en relación con la peligrosidad y gravedad del enfermo:

como deberá ya estar su cuerpo demasiado ulcerado (segun la naturaleza de la Epidemia) exalando por el mas minimo de sus poros el pestifero veneno, y haciendo partcipe de él al vecindario de Valencia contra el expreso teneor de la ley; de una caridad bien ordenada y de la más sabia economía? (AANH, Independencia, 77-352, f. 56v).

Cazorla solicitaba un tiempo prudencial para acomodar sus responsabilidades legales, después de eso podría dirigirse a la capital,

...retirándose de la sociedad que lo repugna o lo rechaza a buscar otra que le sea más grata en el hospital en la que seguramente hallará más libertad, más tranquilidad, mas reposo y mas consuelo en el seno y compañía de sus compañeros desgraciados (AANH, Independencia, 77-352, f. 48).

El proceso se diluiría en el contexto de la gesta independentista.

2.4. Ocultamiento y encubrimiento

Como contraparte del estigma, puede observarse que los lazarinos tendían a ocultarse. Como declaró el procurador del cabildo en 1791 “muchos (enfermos) se ocultan entro[sic] sus casas contaminando del mismo mal a sus mismas familias” (AANH, Civiles, 9-3743-7, ff. 1-2). El teniente de Puerto Cabello, en el marco del proyecto emprendido en 1802, declaraba comprometerse a “averiguar el numero cierto de los muchos Lazarinos públicos, y encubiertos que tiene este vecindario y su jurisdiccion” (AGN, Gobernación y Capitanía General, CXVIII, ff. 73-73vto.).

Esto se daba gracias a los afectos de los enfermos, que pudieron ser colegas, familiares e incluso algunos amos, como fue el caso de don Crisóstomo Tovar cuando José Domingo declaró sobre su esclava: “...pase ayer tarde a reconocerla, nos respondió por la señora que habia salido... y aun no habia vuelto, pedimos que la tuvieran para hoy, vinimos a las siete, y quarto, y se contesto lo mismo que ayer por la tarde” (AGN, Gobernación y Capitanía General, CIX, f. 57). El gobernador ordenó al alcalde que la presentaran, pues la “ocultan sus amos al parecer segun los informes de los medicos” (AGN. Gobernación y Capitanía General, CIX, f. 77). La operación resultó infructuosa, pues dicho alcalde contestó que: “segun informan sus propios amos y caseros desde muchos dias hizo fuga sin saber de su paradero” (AGN. Gobernación y Capitanía General, CX, f. 93).

Como ejemplo de ayuda entre familiares, se puede mencionar el caso de “don Josef Belisario vecino en San Sebastian, asistido de sus hermanas doña Maria y doña Josefa quienes le tienen oculto en una habitacion en lo interior de su casa” (AGN, Gobernación y Capitanía General, CXVII, f. 353). O el caso de Rafaela Salas, vecina de Caracas que cuando la fueron a verificar por primera vez el 23 de febrero de 1802, declararon los galenos: “Nos dixo su madre que estaba en el Pueblo de la Victoria”. (AGN, Gobernación y Capitanía General, CV, f. 356) Posteriormente, en

la segunda visita el 24 de marzo, “contesto su madre que esta en el campo y que en la semana la presentaria” (AGN, Gobernación y Capitanía General, CVII, f. 305). El gobernador ordenó al alcalde que pasara al día siguiente junto a los dos médicos a casa de Salas, y le advirtió que:

...para no malograr la diligencia procure ocupar antes una puerta falza que cae a una quebrada, por la que se ha escapado siempre que la van a solicitar: dado este paso, se reconocera toda la casa prolijamente hasta encontrar la y hallada... la hara vuestro señor pasar al instante al respectivo Hospital. (AGN, Gobernación y Capitanía General, CVIII, f. 30).

En el caso de algunos enfermos de estamentos altos podían ocultarse en sus propiedades si las mismas estaban alejadas y podían contar con condiciones económicas y apoyo de sus semejantes para que abogaran por ellos. En el caso del subteniente José Nin, después de ser declarado lazarino “aunque en sus principios”, consiguió una certificación médica alternativa que diagnosticaba que “se halla padeciendo de una afeccion cutanea cuyo origen ha sido un mal venereo bien caracterizado” (AGN, Gobernación y Capitanía General, CXVIII f. 10). Con esta, pidió pasar a los Valles de Aragua para “de algun modo restablecer su quebrantada salud”, y aunque tanto el gobernador como el teniente Joaquin Salgado conocían su certificación anterior, se le consideró acreedor de la licencia que solicitó (AGN, Gobernación y Capitanía General, CXVIII, f. 280). Dos años después, se le diagnosticó como “perfectamente lazarino” y se ordenó su reclusión (AGN, Gobernación y Capitanía General, CXLVIII, f. 132 y 142).

2.5. La reclusión en el Hospital de San Lázaro

En 1752, el hospital se proyectó alejado del centro poblado, “en los ultimos terminos desta ciudad por la parte

de el sur en el varrio que llaman del Rosario en una Península de tierra alta” (AGN, Real Hacienda, 828), lo que era acorde a la *Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias*, la cual especificaba que “se pongan los Hospitales... para los enfermos de enfermedades contagiosas en lugares levantados, y partes que ningún viento dañoso, pasando por los Hospitales, vaya a herir en las poblaciones” (*Recopilación de Indias*, libro IV, título IV, ley. 2).

A nivel interno, como ya se mencionó, la institución se regía por una serie de ordenanzas que pautaban los deberes y derechos de los internos, así como los roles que debía cumplir cada actor social dentro de la organización. La máxima autoridad del instituto era el mayordomo, seguido por el procurador, la cocinera y los porteros, los “bedeles” y el resto de los enfermos. El mayordomo era el encargado de llevar la data de gastos y egresos, dando cuenta de ello al gobernador y la real hacienda. Era el responsable de contratar al procurador y la cocinera, quienes vivían en una casa adyacente al edificio y estaban encargados de suministrar diariamente las provisiones y atender las necesidades de los enfermos. Dicho procurador debía dar cuenta al mayordomo sobre los comunicados de los bedeles, llamar al capellán y al médico en caso de que un enfermo empeora su salud o estuviese próximo a morir.

Los dos enfermos “bedeles”, uno por cada sección de hombres y mujeres, debían ser escogidos entre los enfermos y aprobados por el mayordomo. Eran consideradas las personas “de mayor racionalidad”, que podían mandar, gobernar y reducir a “buenas obras” la actuación de sus semejantes, fiscalizándoles lo que fuese digno de corrección y, de ser necesario, reprenderlos en “la pressa y cepo que hay para este fin”. Debían cuidar que no hubiese embriaguez, juegos indebidos como “dados”, música “poco decente”, ropa “poco honorable”, armas, disturbios y comunicación entre individuos de ambos sexos, además de promover la devoción y práctica religiosa, reprendiendo a todo

aquel que blasfemara o mostrase poco respeto a Dios, cuidando de que todos asistieran a las misas, rezaran y recibieran las enseñanzas de las sagradas escrituras (*Ordenanzas de San Lázaro* en Archila, 1961).

La comunicación con el exterior estaba sumamente restringida. Las ordenanzas establecían que los bedeles y el procurador debían vigilar que los enfermos estuviesen “recogidos, y no salgan, ni tengan comercio alguno con las gentes de fuera que pueda ser causa de mayor extensión... si a los enfermos se ofreciere algo que comprar, lo harán por mano del Procurador de la Casa...”; las limosnas, debían ser dadas a este último o colocadas en el “Caxon” de la iglesia, evitando que se dieran las monedas por medio de la reja que conectaba el interior del hospital con el interior de la iglesia adyacente, como lo hacían algunos feligreses “sin prevenir el riesgo que en ello puede haver por el contacto”. Los bedeles debían nombrar mensualmente a dos enfermos “de los que están menos dañados” de porteros interiores, para que recibiera la providencia diaria (*Ordenanzas de San Lázaro* en Archila, 1961). Hacia finales del siglo XVIII por solicitud de los enfermos, se construyó una pequeña reja para que los mismos calmaran sus ánimos y se comunicaran con sus afines en el exterior, y en 1800, se sustituyó por otra reja de palo con forma de “rastrillo” a través de la cual podían comunicarse varios al mismo tiempo (AGN, Intendencia de Ejército y Real Hacienda, CLXI, ff. 130 y 313).

2.6. La vida de los reclusos: rutinas, atención médica y espiritual

En sus primeros años, como lo reflejan las ordenanzas, la atención médica solo estaba planteada eventualmente para los lazarinos con episodios de “gravedad” o de otra enfermedad. Debido a que los médicos no acudían al llamado para asistir a los enfermos “no obstante de ofrecerles la paga por las visitas, contra toda caridad, y obligación de sus Ministerios”, en 1758 el

Gobernador Ramírez de Estenóz instituyó una real orden pautando que los médicos que se negasen, serían castigados “con todo el vigor de la ley” (AGN, Real Hacienda, 844, f. 16). Posteriormente en la década de los 1780 se instituyó las figuras de Médico y Cirujano del Real Hospital, haciéndose visitas semanales, y para finales del período colonial, en 1810, Felipe Tamaríz dejó testimonio de que había un meritorio, dos practicantes y además, solicitaba dos practicantes y un meritorio más para poder dar abasto a los “124 enfermos que se asisten diariamente” (AANH, Civiles, 17-6855-6. s.f.).

Los tratamientos más recurrentes dados a los enfermos consistieron en “sajas” con ventosas de vidrio y “sangrías” con las cuales se “depuraba” el organismo de los humores melancólicos que causaban la enfermedad, así como enemas, “sudores”, “vómitos” y “purgas” que actuaban bajo el mismo principio. Cordiales o “confortativos del corazón” para animar la compostura de los convalecientes, repeler la cólera y la melancolía, y varios tipos de ungüentos, aceites, emplastos y sustancias para la piel de los afectados. A esto se agregó el uso de aguardiente, con distintos fines, asociados a la purificación del cuerpo y a la “clarificación” de la sangre (AGN, Real Hacienda, 831, ff. 13vto.-22vto.).

El menú dentro del instituto siempre fué el mismo. La dieta de todos los enfermos consistía en:

...tres comidas ordinarias en cada día a horas competentes... el almuerzo a las ocho de la mañana, que se ha de componer de un coco de cacao endulzado con papelón, y un pedazo de carne azada, y un pan será la sena a las ocho de la noche; y la comida ha de ser a las doze del día, una olla carne de baca bien aderezada con las verduras y vituales de que usa el paiz y un principio de carne frita con platanos maduros y miel de caña dulce de postre con el pan necesario de maíz, casabe o de trigo a proporción de los sujetos que estén recogidos, de suerte, que a cada enfermo toque un platto de carne bien proporcionado respecto de que el valor de

ella en esta ciudad es corto... (*Ordenanzas de San Lázaro*, en Archila, 1961, p. 587).

Las pequeñas variaciones durante el año tenían lugar los días festivos de Semana Santa cuando la carne de res era sustituida por caraoatas, frijoles o pescado, y la última semana de navidad cuando eran comprados otros víveres como hallacas y dulces. También, para los enfermos de gravedad se sustituía la carne de res por “gallinas y otros mantenimientos delicados” como mazamorra de harina, huevos y azúcar (*Ordenanzas de San Lázaro*, en Archila, 1961; AGN, Real Hacienda, t. 824).

En cuanto a la higiene, de manera habitual, a cada enfermo debía dársele “un par de javon en cada semana” (*Ordenanzas de San Lázaro*, en Archila, 1961, p. 587). También les eran otorgadas ropas y sábanas de cama particulares, dos mudas eran siempre dadas en Navidad como obsequio (AGN, Intendencia de Ejército y Real Hacienda, CLXXVI, f. 285). Los reclusos eran responsables de lavarlas a través de una cañería que corría por el interior del hospital. El procurador por su parte estaba encargado de hacer que no les faltase dicho recurso acuífero bajo ninguna circunstancia (*Ordenanzas de San Lázaro*, en Archila, 1961).

Un último aspecto a resaltar, la mayor parte de las rutinas y el tiempo dentro de la institución estuvo ocupado por las actividades de tipo religioso, esto tenía como objetivo preparar el alma de los enfermos para la “vida eterna”, lo que representaba un consuelo ante el sufrimiento “temporal” dado por su condición. Debían rezar el santo rosario tres veces al día a las 7:00 am, 11:00 am y 7:00 pm; asistir diariamente al santo sacrificio de la misa; todos los viernes de 1:00 pm a 5:00 pm rezar el “...viacrucis en los claustros interiores, por lo que se les pondrán cruces, y estampas de los pasos de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo... Y... asistirán a la salve que se canta todos los sábados por la tarde”. Finalmente, un enfermo “... hábil y bien instruido en los misterios de la santa fé”, se encargaba de enseñar en voz alta una

vez a la semana al que se reconociere no estar muy bien instruido en la doctrina cristiana. El que se negase, debía ser puesto preso en los cepos que estaban dispuestos para ello. Un beneficio espiritual del instituto, era el de recibir los santos sacramentos, sepultura digna en el camposanto y una misa rezada oficiada por el capellán al momento de fallecer (*Ordenanzas de San Lázaro*, en Archila, 1961).

2.7. Solicitudes, quejas e informes sobre el hospital

En un informe que data del 11 de junio de 1803, el ministro de real hacienda Lorenzo de Sata, comunicó que los enfermos solicitaban que las visitas médicas se hicieran a las 4:00 pm para que no coincidieran las comidas con el efecto de las medicinas y reiteraban un pedimento de que se creara una botica en el hospital para estar bien abastecidos. Adicionalmente:

(...) expusieron las necesidad que tenían de ropas de cama; lo indispensable que era construir un quarto que sirviese de deprofundis para que los difuntos no esten interin, se etierran en las mismas habitaciones de los vivos; que las mujeres pidieron le hiciese quanto antes la obra propuesta para las rexas de un locutorio; que algunas cuyas manos \ les ha inutilizado su mal/ suplicaron se pagase algo a las demas enfermas pudientes para que les lavasen su ropa a estar obligadas todas por el reglamento de este Hospital a hacerlo por si; y que en los techos de sus habitaciones habra muchas goteras, lo que les aumentaba sus males... para proporcionar el [remedio] que exige la comunicacion entre hombres y mugeres discurrieron levantar a una altura competente la pared que divide las dos habitaciones, poniendole en su sima puntas de vidrio (AGN, Intendencia de Ejército y Real Hacienda, CCII, f. 274).

El ministro declaró que en todo “se les dió esperanza de remedio”, aunque sabemos que nunca fue realizada una reja para comunicación con el exterior en la sección de las mujeres, ni

una botica en el hospital. De hecho, en las últimas décadas del periodo colonial esto representó un problema para los galenos y pacientes que veían casi inútiles los efectos de las medicinas debido a su baja calidad, adulteración y dilatada entrega, aunado a la no disponibilidad en los dispensarios de la ciudad (AGN, Intendencia de Ejército y Real Hacienda, CCII, f. 270).

En mayo de 1804, cuatro enfermas en representación de las mujeres del hospital enviaron una carta donde exponían la gran necesidad que tenían en cuanto a la “frecuencia de sacramentos y los desordenes que suseden de esta falta que son funestos tanto en lo corporal como en lo espiritual”. A su respecto, la casa debía ser vista no “Como Hospital sino como un Convento por ser huna enfermedad bitalisia”. Se quejaban de que las próximas a morir carecieran de estos servicios porque el capellán por “sus muchos años como por estar hasidentado de un hoydo, sentido que presisamente ha de ser perpicas para este sijilo del sacramento de la confirmacion” no podía atenderlas apropiadamente, a lo que adjudicaba también el que no pudiesen tranquilizar sus “animos ni dar buen ejemplo algunas compañeras que distraydas de su hultimo fin cometen como sabe vsted barios desordenes” (AGN, Intendencia de Ejército y Real Hacienda, CCXI, ff. 261-261vto.). En esta ocasión, el intendente atendió a la solicitud, ordenando que hicieran entender al capellán que si tenía dificultades, enviara a “otro sacerdote que supla sus veces, a fin de no privar a aquellas de la frecuencia de los santos sacramentos y de los auxilios que les son tan necesarios en los ultimos instantes de su vida” (AGN, Intendencia de Ejército, CCXI, f. 470).

Los hombres, por su parte, también enviaron una carta el mismo mes haciendo presente una solicitud. La misma tenían que ver con la reja a modo de “rastrillo” que les habían colocado en 1800, pues había sido modificada poniéndoles una “rexita ó por mejor desir huna claravolla como la que estaba anterior que solamente tenía de longitud una vara y de latitud tres quartas” (AGN, Intendencia de Ejército y Real Hacienda, CCXI, f. 368)

(80cm x 50cm aproximadamente). Consideraban que era una obra,

Cruel e inhumana pues no nos parece justo tratar con tanto rigor, o con tanta severidad castigar a unos hombres, que no tienen otro delito, que el allarse adolecidos de una enfermedad que quiso Dios embiarnos por sus incomprensibles juicios de la que no esta esento ninguna Humana Criatura (AGN, Intendencia de Ejército y Real Hacienda, CCXI, f. 368)

Solicitaban que se les restituyese la anterior, pues permitía “hablar dos o tres con sus mugeres, padres, ermanos, y demas consanguineos congregandose.” (AGN, Intendencia de Ejército y Real Hacienda, CCXI, f. 368). En los días siguientes los enfermos debido a su descontento derribaron el paredón y escondieron la reja que les colocaron, además, llevaron a cabo “renglones de letra disfrazada y pinturas... en la pared de la primera puerta interior... que indican el sentimiento que les causa el haberseles quitado el rastrillo” (AGN, Intendencia de Ejército y Real Hacienda, CCXI, f. 306).

El mayordomo y el contralor sugerían que se pusiese la anterior, pues de lo contrario se “triplicarían” los costos de cualquier gestión, “por que violentos é inconformes con el nuevo locutorio lo desvaratarán quantas veces se les erija, sin poderse jamas saber quienes son los autores del echo por executarlos en las horas de silencio en que nadie afuera los siente”. El mayordomo agregaba además, que era afín al clamor de los enfermos pues le parecía una decisión “justa no privarles del consuelo de poder comodamente tratar con sus familias y parientes por medio de la reja que antes tenían”. La resolución final del Intendente fue librar orden de que colocaran la reja que anteriormente servía como locutorio (AGN, Intendencia del Ejército y Real Hacienda, CCXI, ff. 368-369).

Dos cartas individuales de enfermos pueden explicar

otras de las dificultades que experimentaban ante la reclusión. El capellán Mariano Muñoz, fue denunciado después de que llegase de la isla de Trinidad, una vez que pasó al Hospital de San Lázaro para ser reconocido, fue ingresado en el mismo, sin tiempo para arreglar asuntos personales. Desde allí, intentó procesar su salida del hospital y traslado a España, sin éxito. En el proceso perdió sus papeles, por lo que escribió al gobernador:

Pido rendidamente mande se me devuelvan los documentos que tengo presentados en que constatan la enfermedad que padesco, reiterandole a VS la misma para que se me paguen los sueldos debengados para pagar las deudas que tengo contraidas y que los acreedores me piden el cumplimiento de ellas y me veo sesgonado en no tener con que satisfacer a las obligaciones que son generalmente mui sensibles a todo hombre de honor (AGN, Gobernación y Capitanía General, CVII, ff. 158, 269-270).

No se pudo ubicar otra información sobre el devenir de su solicitud. Puede que le hayan devuelto sus papeles, o nó, pero ante los impedimentos, el presbítero optó por fugarse del hospital.

Por su parte, el subteniente José Nin, después de siete días de su ingreso, expuso la necesidad que tenía de muebles y ropas de cama dentro de la institución pues se encontraba desprovisto de todo (AGN, Intendencia del Ejército y Real Hacienda, CCXIV, f. 264). El 11 de octubre dirigiría otra carta al intendente, solicitando una consideración especial:

Señor Yntendente... La adversa suerte del subteniente del Regimiento Ynfanteria de la Reyna don Josef Nin, vino a parar a la triste situacion del Hospital de San Lazaro, del manejo de Vuestro Señor, por lo que espera de su begnino corazon el alibio que apetece en medio de su enfermedad; para que se sirva ordenar a los comisionados en dicho Hospital, permitan la entrada a cualquiera persona que vaya a visitarlo, de lo que quedaria sumamente reconocido”

(AGN, Intendencia del Ejército y Real Hacienda, CCXIV, f. 386).

Este pedimento se producía en el contexto de la solicitud ya mencionada enviada por los enfermos para la reconstrucción de la reja que les servía de locutorio. Dado que la reja permitía la comunicación con el exterior, se negó su petición, pero se propuso que se pidiera a los enfermos que “distingan a este sugeto, dándole la preferencia en los casos de tener sus visitas, dejándole solo con ellas en la reja, en atención a las circunstancias que en el concurren” (AGN, Intendencia del Ejército y Real Hacienda, t. CCXIV, ff. 386-387).

Existe un informe del cual vale la pena hacer referencia que data del 2 de mayo de 1804, escrito por los facultativos Santiago Limardo y José María Gallegos. El mismo se veía motivado por la “facilidad con que recaen los convalecientes, y la frecuencia y prontitud con que vuelven a este hospital los mismos que salen de él”. Enuncia que entre las razones se encontraban algunas de carácter comportamental de los enfermos, como “las costumbres perniciosas... de aquellos que se entregan a la bebida”, “alimentos no sanos”, “las de una vida vacilante y consumida por la miseria” (AGN, Intendencia de Ejército y real Hacienda, CCXI, f. 16); y otras que eran atribuidas a la institución:

...un aire mal sano impregnado de halitos inmundos y pestíferos que se levantan de las enfermedades pútridas y malignas, de los excrementos, de las úlceras, y aun de los remedios mismos; de un edificio bajo, humedo, estrecho, y mal dirigido, cercano a un cementerio que contiene millares de cadáveres podridos... las de una vigilia casi continua a que obligan las voces y alaridos de los moribundos; las de los errores en la dieta, y excesos que comenten en la clandestina introducción de alimentos y bebidas nocivas; las de los descuidos de los enfermeros y practicantes (AGN, Intendencia de Ejército y real Hacienda, CCXI, f.

16)

Debe acotarse que, para la fecha, el hospital contaba con la mayor sobrepoblación de su historia, con alrededor de 150 enfermos, sobre esto señalaban:

...ha sido de un año á esta parte tan crecido el numero de los enfermos... que los recursos... se han ido estrechando y disminuyendo en terminos que han faltado camas para los entrados, y sobre unas tablas... se les ha acogido en el suelo. A este prodigioso número ha contribuido en gran parte, el de los convalecientes que regresan con sus achaques en peor estado que al principio. Amontonados así los enfermos hasta no permitir ponerse entre unas camas y otras, se multiplican las dificultades de curarles. La atmosfera que los rodea se hace de peor condicion el olor fetido que por si solo desazona trastorna y abate las fuerzas de un hombre sano, y robusto, acaba de consumir debiles esfuerzos de un agonizante... el aire mefitico que constantemente se arroja de los pulmones, como veneno, sufoca á los mas alentados (AGN, Intendencia de Ejército y Real Hacienda, CCXI, f. 16)

El informe muestra una cara de la situación poco alentadora, según ellos “por más eficaces que sean las medicinas, los males se ensordecen, resisten pertinazmente y arruinan la esperanza del enfermo y del facultativo que presencia tantos desastres” (AGN, Intendencia de Ejército y Real Hacienda, CCXI, f. 16).

2.8. Fugas, relaciones no autorizadas y guardias armados

En un borrador escrito por el intendente al gobernador Carbonell el 16 de mayo de 1796, se comentaba que “...desde que se establecio el Hospital de Lazarinos en esta ciudad, se ha experimentado que estos enfermos, cuio accidente aviva sus pasiones, y cuia reclusion los fastidia demaseado, se han huido frecutemente, por lo que fue preciso levantar á mucha altura las

tapias...” (AGN, Intendencia del Ejército y Real Hacienda, CXVI, f. 5). Los registros muestran que fueron diversos los métodos empleados, principalmente en las horas nocturnas, rompiendo el tejado y descolgándose al exterior con una cuerda, abriendo huecos en las paredes de tapia, por los albañales (AGN, Intendencia del Ejército y Real Hacienda, CXVI, f. 5; Gobernación y Capitanía General, t. CIX, ff. 123 y 292), o se valían: “del ardid de formar escalas de cuerdas y palos para saltar aun las paredes mas altas, Haciendo o brescando [sic] llaves maestras para abrir las puertas” (AGN, Intendencia del Ejército y Real Hacienda, CXCI, f. 305). El 15 de noviembre de 1803, época en la que había aumentado considerablemente el número de reclusos, el gobernador comentó: “este desorden se está ya experimentando casi diariamente, sin que para precaverlo sean bastantes las más estrechas providencias, y medidas que al intento se están tomando” (AGN, Intendencia del Ejército y Real Hacienda, CCV, f. 236).

Algunas fugas eran momentáneas y otras extendidas. Había lazarinos que solo buscaban salir por un rato. Acorde con esto, el 16 de mayo de 1796, el intendente comentó que en ocasiones anteriores, “en pocos días han regresado boluntariamente... como verosimilmente lo haran los que ante de anoche se han profugado” (AGN, Intendencia del Ejército y Real Hacienda, CXVI, f. 5). Felipe Tamariz, en un informe de 1803, acotó que “algunas personas fidedignas le han informado haber visto de noche Lazarinos y Lazarinas escudereadas de personas de fuera del Hospital paseandose por las calles”, lo que confirma, que algunos aprovechaban las horas nocturnas para reunirse con sus afines (AGN, Intendencia del Ejército y Real Hacienda, CCII, f. 274).

Otros escapaban sin intenciones de volver. Como en el caso del presbítero Mariano Muñoz, a quien el alguacil mayor no pudo seguir persiguiendo después de que embarcara con destino a España (AGN, Gobernación y Capitanía General, CV, f. 93). O el caso de don José Poleo, quien fue encontrado viviendo en

una hacienda de Mamera después de un año y medio de fuga, gracias a una carta anónima que llegó a manos del alcalde (AGN, Gobernación y Capitanía General, CXXXIV, f. 167). Sabemos que otros enfermos se fugaban para ir a los baños de aguas termales en Mariara, donde tenían acceso a este valioso recurso terapéutico y su plan era trasladarse después a la hacienda de un hermano del enfermo don José Poleo en San Juan de los Morros (AGN, Gobernación y Capitanía General, CX, f. 80).

En caso de ser encontrados por la justicia, los enfermos falsificaban su identidad. El alcalde que encontró a Antonio Aular declaró: “Lo hallé hace días en el Valle de Mariara, que estaba oculto, y aunque lo examiné, me engaño diciendome, que era de Goacara, y que aun no se sabia su enfermedad” (AGN, Gobernación y Capitanía General, CXII, f. 27). Lo mismo ocurrió con Josef Rodríguez, localizado el 12 de julio por el teniente de Paraguaná, a quien dio una “certificacion... falza y supuesta” con la que logró escapar nuevamente (AGN, Gobernación y Capitanía General, CXIII, f. 40). La violencia también fue otra opción para evadir la captura, como se dio en el caso del esclavo Bernabé el 11 de julio de 1798 a quien “en su cojia fue presiso aporiarlo le dieron dos ronpeduras de cabeza por los brazos por aberse resestio con una lansa tirando lansasos así del alcalde como a los soldados que lo cojieron”. En dicha oportunidad se le dio atención médica y fue devuelto al Hospital (AANH, Civiles, 11-4311-1, ff.1-4).

Además de las fugas, los otros desórdenes atendidos y castigados por las autoridades eran los encuentros prohibidos entre hombres y mujeres. Como indican las ordenanzas del hospital, ambas secciones se hallaban divididas mediante “una pared en medio, en que no permitirán... que los enfermos salten los muros en los trascorales, y si alguno lo hiciere darán cuenta al Mayoral para que dispongan su castigo” (Ordenanzas de San Lázaro, en Archila, 1961, p. 588). Escalar la pared que los dividía, romper las tejas del techo y pasar al otro lado, o abrir un hoyo en las tapias, fueron otros medios utilizados por las parejas lazarinas

para encontrarse frecuentemente (AGN, Intendencia del Ejército y Real Hacienda, CCII, ff. 274-274vto.).

Para controlar estos desórdenes se tomaron distintas medidas, pero la principal fue la conformación de distintos cuerpos de guardias a través del tiempo. Las ordenanzas de 1761, indican que para la clausura y privación del contacto con la gente, se mantenía “una guardia de la tropa del batallón fixo de esta ciudad en el alojamiento que al intento se hizo fuera del dicho Hospital, y que con el tiempo puede no haberla”. En ese caso,

...para entonces ordenamos, e instituimos que se haya de poner y ponga a vivir en dicho alojamiento a un hombre anciano de satisfacción y buenas costumbres y cuide y sirva de portero... para que no salgan dichos enfermos ni tengan comercio alguno fuera (Ordenanzas de San Lázaro, en Archila, 1961, p. 588).

La vigilancia por parte de los porteros se mantuvo durante décadas, hasta que, en los primeros años del siglo XIX, la sobrepoblación y las constantes fugas obligaron a las autoridades a conformar un cuerpo de guardia, compuesto por cuatro soldados y un cabo que se encargaban de realizar rondas por los alrededores e interior del hospital (AGN, Gobernación y Capitanía General, CXIX, f. 360; AGN, Gobernación y Capitanía General, CXX, f.17). Posteriormente, se creó el cuerpo de “celadores nocturnos”, que debían vigilar de noche cuando tenían lugar las acciones de los lazarinos. Dichos cuerpos presentaron varios problemas en su desempeño, entre los que figuraron el miedo que sentían sus integrantes ante el contagio, el descuido de sus funciones, reyertas internas, el poco respeto que infundían a los enfermos y el miedo que sentían ante un posible ataque de los lazarinos. Sobre esto comentaba uno de los guardias:

...estos hombres por los efectos voraces del mal que padecen, y por la privación y arresto perpetuo que se les

imponen estan continuamente furiosos de forma que si llegamos á hacer aprehender á alguno que trate de hirce, no dudamos que se conmovieran y amotinándose, nos veremos [en necesidad] de defender nuestra vida, mas al fin; podremos acaso resistir á una multitud loca y frenetica no debemos prudentemente temer la suerte de algunos vedeles que han sido victima de su hira, y prueba de ello és, que á un vedor le dieron de azotes en terminos que de ellos murio. Al que esta en el dia de ropero se le hán amotinado por dos ocaciones, y ha salido en la una con la ropa rota, y toda llena de sangre de ellos. De aqui deducimos señor contralor, que es imposible que un solo individuo, porque los dos destinados á este encargo, se nos há mandado alternemos a media noche pueda resistir y contener la violenta pasion de los lazarinos... (AGN, Intendencia del Ejército y Real Hacienda, CCXI, ff. 93-94).

El contralor informó que tales afirmaciones tenían a su “ber mas fuerza de miedo que de razon y fundamentos solidos” señalando que:

...la circunstancia de estar armado el celador le liberta del asalto de que se temen mayormente cuidandose al tiempo de la requisita que hacen el Procurador y su ayuda a las diez de la noche de recojerles a los enfermos. qualquiera arma, palo, o otra de que intentaran valerse; y...que ya en la actualidad no hay ni subsisten los individuos lazarinos que se arrojaban á cansar á motinamiento y otros desafueros y violencias por haver muerto los que quedaban de esta condición, y sobre todo el solo sonido de disparar una arma de fuego basta para atemorizar y contener a todos los lazarinos por mas arrogantes que se muestren en su maniobra y empresas de torpe comunicacion y fugas (AGN, Intendencia del Ejército y Real Hacienda, CCXI, ff. 84-85).

Los guardias debían hacer requisas para “cuidar que los enfermos no tengan armas prohibidas, ni traigan a la sintta puñal ni cuchillo” (Ordenanzas de San Lázaro, en Archila, 1761, p. 589). Una vez se hicieron recurrentes las huidas del hospital, también tenían el objeto de “recoger las llaves falzas, varra pico i otro insrumento de que se valen dichos lazarinos para facilitar sus fugas” (AGN, Intendencia del Ejército y Real Hacienda, CXCI, f. 305). Vale acotar que desde que se creó de la institución, se dotó con cepos para realizar castigos ejemplarizantes. Uno de los celadores lo confirma en 1803 diciendo: “En dias pasados se han escapando por un agujero a los fondos del corral... los puse en el cepo... en la actualidad tengo puesto en el cepo a tres enfermos que en una noche de esta semana los cogí en el salon de las mugeres.” (AGN, 1803, Intendencia del Ejército y Real Hacienda, CCIII, ff. 252-253).

Los cuerpos de guardia fueron sumamente inestables e ineficientes, hasta que, de manera definitiva, el 27 de abril de 1805, el gobernador y los ministros de real hacienda resolvieron “suprimir las rondas a las personas que las hacen en el Hospital San Lázaro, por no producir los efectos favorables que se esperaban” (AGN, Intendencia del Ejército y Real Hacienda, 1805, CCXXI, f. 498). Los últimos registros encontrados alusivos a estos cuerpos, son de marzo de 1806, cuando se intentó conformar una vez más un equipo, pero esta vez se advirtió al contralor que no “buscase a otras personas que no esten afecto a la milicia”. Bajo tal orden, se contrató a “José Francisco Serrada y José Nieves Montes... Milicianos del Batallón de Pardos de esta capital con veinte años de servicios cada uno” (AGN, Intendencia del Ejército y Real Hacienda, CCXXXVI, ff. 240 y 313). Desconocemos la suerte con la que corrió tal comisión, pero es evidente que las autoridades veían la necesidad de contratar personas que tuviesen disciplina y conocimiento en el ejercicio coactivo de la fuerza para el control de los reclusos.

3. DISCUSIÓN

3.1. Biopolítica y control de los lazarinos

El control sanitario de la enfermedad de San Lázaro en la segunda mitad del siglo XVIII y primera década del siglo XIX, se logró a partir de la paulatina conformación de una red institucional compuesta por el Cabildo, la Gobernación, el Protomedicato, la Intendencia del Ejército y la Real Hacienda. Dicha red concentró los intereses de las elites locales y las autoridades coloniales, el poder económico, la fuerza coactiva y los conocimientos médicos y sanitarios que dieron forma a la biopolítica en lo que se refiere a la lepra. La misma buscaba asegurar la salud de la población y los intereses de los grupos dominantes de la sociedad, dejando las calles y fuentes de agua libres de enfermos contagiosos y eliminando el riesgo de que el mal se esparciera entre las familias de la ciudad y provincia de Caracas.

Desde la perspectiva de los entes del Estado y gran parte de los habitantes, la identificación negativa del lazarino no era cuestionable, era concebido como un peligro sanitario para la vida de la población. El contagio a partir del contacto con un enfermo fue considerada la principal causa de la enfermedad, a la cual se dirigieron los temores, acciones preventivas y medidas para enfrentarla. Desde una racionalidad económica acorde con las reformas borbónicas, las ciudades como Caracas, Valencia y los puertos como La Guaira y Puerto Cabello, eran importantes centros donde estaban erigidas las principales instituciones políticas y comerciales de la Provincia, por lo que debía cuidarse la salud de sus residentes. La enfermedad, debido al deterioro corporal que causaba, al estigma que provocaba y la incapacidad laboral en que colocaba a las personas, multiplicaba la pobreza entre la población, y sus afectados, además, estorbaban la circulación y el libre comercio en los espacios públicos.

En la segunda mitad del siglo XVIII, en Caracas, tuvo lugar la construcción de la Cátedra de Medicina y el Tribunal del Protomedicato, que permitieron la formación de médicos locales

sobre la base de los saberes oficiales europeos y la estructuración de un cuerpo cerrado de especialistas. En el caso de la lepra, gracias a ellas se homogeneizó y refinó la mirada en torno a la enfermedad entre un grupo de médicos que operaban como funcionarios locales a la par de las autoridades, confirmaban o negaban la enfermedad entre los afectados y orientaban las acciones que debían tomarse en cuanto a estos y el hospital. La medicalización de las acciones estatales, fue entonces una de las más importantes estrategias biopolíticas utilizadas para el control del mal de lazarinos.

Puede decirse que el “modelo de la lepra” descrito por Foucault (1998), fue el primero y principal en aplicarse a partir de 1752 con la construcción del Hospital de San Lázaro. Operaba principalmente a través del mecanismo coactivo del aislamiento y la reclusión. En términos de Berger y Luckman (2003), consistía en una terapia para el mantenimiento de la realidad social afín a la “aniquilación”, es decir, a un conjunto de acciones que hacían desaparecer, alejar y negar aquello que amenazaba el universo simbólico de los grupos dominantes. El hospital fue utilizado como un instrumento técnico que permitió establecer una partición rigurosa, una puesta a distancia y una regla de no contacto entre los sanos y los enfermos, aislando a los últimos en un edificio cerrado a las afueras de la ciudad, conforme a las leyes españolas de los siglos precedentes y el deseo de las élites caraqueñas. Resalta, como con el transcurrir del siglo, las políticas y el poder pasaron del control de la enfermedad en espacios públicos, carreteras y fuentes de agua, al control de los espacios privados de la urbe, adentrándose entre las casas y las familias, para extraer a los enfermos y hacerlos recluir.

Vale la pena acotar que el “modelo de la peste” (Foucault, 1998) también tuvo presencia entre los medios utilizados por las autoridades y médicos. El mismo consistió en “fijar” a los enfermos en el espacio de la ciudad, vigilando y evaluando su estado para contener su “potencial contagioso”. Esto sucedía

con los afectados que eran declarados “en sus principios”, como en el caso de Agustina Gonzales y Francisca Armario de Puerto Cabello en 1801, a quienes se pidió:

...cuiden de su salud y para que no dañifiquen a los de este vesindario... se astendrán del trato y roze con los demás vecinos, conteniéndose de ello dentro de los limites de sus respectivas casas sin dar lugar a quejas hasta que hagan ver al tribunal hallarse libres de la mencionada lepra, haciéndole saber al supra dicho Doctor Don Gaspar Juliac para que este a la mira y reconoser a una y otra en ciertos tiempos... (AGN, Gobernación y Capitanía General, CXVIII, ff. 86vto.-87).

Para el Estado, el contacto social entre individuos sanos y enfermos, era lo que propiciaba el contagio, por lo que romper las relaciones de los enfermos con su entorno circundante, era elemental para frenar el avance de la enfermedad entre la población.

3.2. Pérdida de identidad, de conexión social y deterioro corporal

La enfermedad de San Lázaro era una enfermedad que principalmente puede asociarse a la llamada hoy en día “lepra moderna” o enfermedad de Hansen, pero también a otras enfermedades deformantes como la sífilis o el “carare” presentes en la Provincia (Sánchez, 2025). La misma se caracterizaba, entre otros signos, por deformar la superficie de la piel, el rostro y la voz, importantes medios de identificación de los individuos en las interacciones cara a cara en la vida cotidiana. Quienes se veían afectados por sus efectos degenerativos, eran expuestos a un deterioro de su imagen corporal identitaria.

El mal también condicionaba el desenvolvimiento motor en el quehacer cotidiano de los individuos y su vida productiva, limitándolos corporalmente en una sociedad donde los oficios de

la mayor parte de la población eran manuales. Indicio de esto es la solicitud hecha por las enfermas en 1804 señalando que “algunas cuyas manos les ha inutilizado su mal” no podían lavar sus ropas; la acotación en el caso de Maria Cecilia en 1794 a quién fue necesario transportar desde Turmero en “hamaca... por no poder ir de otro modo según lo reventada que esta” (AGN, Gobernación y Capitanía General, LII, f. 86). A causa de ello, muchos enfermos debieron perder fuentes de ingreso, roles familiares y laborales, colocándolos en los casos más extremos en la mendicidad, “abattidos y postrados con su accidente” en las calles (AGN, Real Hacienda, 828), o entregados a la “bebida” y una “vida vacilante y consumida por la miseria” (AGN, Intendencia de Ejército y Real Hacienda, CCXI, f. 16). Al ser esta una enfermedad no demasiado “mortal” comparada, por ejemplo, con la viruela en el período colonial, el individuo podía estar expuesto a una muerte social por largo tiempo antes de alcanzar su muerte biológica, si es que los medios de subsistencia de los cuales lograba apropiarse se lo permitían.

Estos estragos que la enfermedad causaba en el cuerpo de los enfermos, facilitaban su colocación en el marco de una “otredad perturbante”. Su imagen generaba en los “otros sanos” impresión y miedo, despertando fantasmas culturales, particularmente religiosos, produciéndose un ostracismo automático que presionaba a las autoridades a tomar medidas. Aunque no encontramos datos de una influencia religiosa directa en cuanto al accionar en torno a los enfermos, vale la pena mencionar que, el preponderante imaginario religioso que circulaba en la sociedad, estaba cargado de referencias a los cuerpos “horrorosos” con la piel y la cara deformes en oposición a los cuerpos “prístinos”, hermosos, sanos y “perfectos”, en asociación con los habitantes infernales y celestiales respectivamente (Nieremberg, 1675). Estas ideas unidas al temor por la contagiosidad, conformaban una semiosfera alrededor de los enfermos que generaba “temor, repugnancia y rechazo”, como afirmaba el abogado del Teniente

Cazorla.

Quienes tenían mayor dificultad para ocultar sus marcas tenían mayor dificultad para evitar el estigma. Dada su incurabilidad, era prácticamente imposible para los afectados reencauzarse a la imagen ideal y estética deseada de la sociedad, por lo que debían someterse a la imagen que los “otros legítimos” construían sobre ellos, siendo desterrados del territorio de la normalidad. Esto conducía al agrupamiento entre sus semejantes para facilitar la vivencia cotidiana. Por este motivo encontramos datos que denotan la presencia de grupos de leproso en las calles para pedir limosnas, de conjuntos que se organizaban para escapar del hospital, esconderse en la propiedad lejana de un lazarinero “pudiente” o emprender un viaje de grupo en busca de una cura en las aguas termales.

La enfermedad incidía en la “proxemía” definida culturalmente entre los lazarineros y el resto de la población, poniendo en crisis el espacio social circundante de los afectados en diferentes ámbitos, como el familiar, comunitario, amical y laboral. Dicha reacción condicionaba, pero no limitaba totalmente, las relaciones de los enfermos y sanos. Vale la pena resaltar cómo algunos habitantes de la Provincia “ocultaban” a sus familiares enfermos, encubrían o apoyaban a sus colegas de altos estamentos o mantenían a sus esclavos dentro de su propiedad. Lo dicho es indicio de que, para la época, la enfermedad era entendida por muchos como una desgracia, un hecho injusto o no merecido, lo que conducía a algunos actores sociales a brindarles su apoyo en la medida de sus intereses y posibilidades, lo que también puede asociarse al ejercicio de la caridad en la cultura de la época. Estas ideas debieron ser compartidas también por muchos enfermos, como demuestran las palabras de los reclusos del hospital en 1804 atribuyendo su condición a “los incomprensibles juicios de dios, la que no esta esento ninguna Humana Criatura”, (AGN, Intendencia de Ejército y Real Hacienda, CCXI, f. 368). Estas últimas palabras, son un llamado a las autoridades de parte de

los enfermos, para ser reconocidos como humanos debido al maltrato que se les daba, específicamente, el de ser aislados.

3.3. Reclusión y muerte social en el recinto hospitalario

En términos de Goffman (1961), el Hospital era una “institución total”, de tapias con considerable altura, puertas cerradas, candados y cepos, en donde casi todos los aspectos de la rutina cotidiana en su interior se encontraban reglamentados e impulsados por instancias exteriores a la voluntad de los internos. En este sentido, resalta la importancia de las *Ordenanzas de San Lázaro*, normas de carácter explícito combinadas con un sentido de obligatoriedad que homologaban la conducta de los individuos, les proporcionaba criterios de comportamiento, derechos y deberes, establecía las rutinas y ritmos de descanso, alimentación, aseo, liturgia y acceso terapéutico; legitimaban el castigo de quienes incurrían en algún tipo de falta y fijaban una jerarquía vertical por medio de la cual los internos debían regirse. Los bedeles, el procurador, el mayordomo y finalmente el gobernador, eran quienes conformaban una pirámide que hacían fluir las decisiones y control de la institución. Vale la pena resaltar que el carácter militar y laico de la administración, le hizo optar por medios coactivos como requisas, personal armado y castigos corporales para mantener el control social de los reclusos.

El hospital fue un espacio de aislamiento y desconexión social para los enfermos. Para la gran mayoría que entraba en contra de su voluntad, implicaba una ruptura con sus relaciones cotidianas, amistades, familiares, además de su ambiente, sus negocios y sus privilegios, si los tenían. El temor a estas limitaciones llevó a muchos lazarinos a evitar la reclusión ocultándose, huyendo, defendiéndose a través de procesos legales, falsificando su enfermedad, su identidad e incluso utilizando la violencia. Una vez reclusos, hubo muchos enfermos de diferentes estratos (pardos, esclavos, “Dones”, clérigos, etc.) que buscaron escapar momentánea o permanentemente del instituto. La muerte

social que implicaba el aislamiento se buscaba superar a través de la fuga para restituir parte del orden de mundo, procurando mantener o retomar parte de las relaciones sociales y la vida en el exterior. El no poder comunicarse con sus familiares era considerado por los enfermos, un castigo “cruel e inhumano” (AGN, Intendencia de Ejército y Real Hacienda, CCXI, f. 368). La ruptura con la comunidad de residencia es un factor elemental que conlleva a la pérdida de los sistemas de referencia proporcionados por la convivencia grupal. Esta separación potencialmente vulneraba los lazos familiares, las actividades cotidianas, los roles, responsabilidades, hábitos compartidos y relaciones afectivas desorientando la identidad de los individuos recluidos en el hospital.

El panorama que reflejan las cartas de los enfermos lazarinos de 1804, la de los cirujanos Santiago Limardo y José María Gallegos, y los informes de los guardias dan indicios de que en algunos momentos, sobre todo los de sobrepoblación en la primera década del siglo XIX, la vida cotidiana dentro del hospital pudo ser especialmente dura, habiendo fallas en todos los ofrecimientos que se daban. La atención espiritual era deficiente debido a los problemas de salud del capellán, los alimentos con de mala composición, los medicamentos retrasados y de muy baja calidad, carentes de los posibles valores suntuarios y valores de uso, los aposentos con techos rotos y goteras, las camas insuficientes, los muertos y hedores malsanos, los alaridos de los moribundos que no permitían dormir y la ruptura casi total de la comunicación con el exterior a exceptuar por una “rexa” donde varios lazarinos hablaban a la vez con sus familiares (sólo en el caso de los hombres), hizo del interior del recinto un espacio que muchos no estaban dispuestos a soportar. No debe dejarse pasar el hecho de que la reclusión en régimen de aislamiento por tiempo prolongado, acarrea efectos psicológicos negativos y perjudiciales que pueden llevar a desquiciar a los internos. El ambiente de “fastidio”, “pasiones violentas” y “furia” entre los reclusos y

el incremento de la fuerza coactiva para su manejo, son otras reacciones que dan cuenta de la preponderante inconformidad de los lazarinos ante su encierro y el afán por parte del Estado por mantenerlos apartados de la sociedad.

3.4. Asistencia, alternación y normalización de la condición social

Desde sus inicios, el hospital se planteó como un espacio en donde a cambio del sometimiento a las reglas y condiciones de funcionamiento, los enfermos que ingresaban recibían asistencia cotidiana, espiritual y médica. Aunque solo se han encontrado hasta la fecha datos que sustentan el que los enfermos entraban en contra de su voluntad, sobre todo en el período colonial tardío cuando se masificó la reclusión en la provincia, es posible que también algunos pudieran entrar voluntariamente a la institución, y que otros optaran por quedarse ya que veían en su interior una serie de beneficios.

En cuanto a la asistencia cotidiana, era un espacio que ofrecía alimentos, agua, morada, ropa, elementos de higiene y muebles que podían aprovecharse. Esto era una enorme ventaja sobre todo para los lazarinos pobres y de estamentos bajos, los cuales estaban más expuestos a una muerte social en el exterior. La asistencia espiritual también era presentada por el reglamento como una de las principales garantías, esto era importante, ya que daba a los enfermos que se sentían en un tránsito hacia la muerte la oportunidad para disponer de los santos sacramentos, preparar su alma para la entrada “cielo” y para los más creyentes un posible medio para sanar su alma y cuerpo. Además, ofrecía una oportunidad para mantener el acceso al pasto espiritual que presumiblemente habían perdido por no poder entrar a las iglesias. Finalmente, en cuanto a la atención terapéutica, el hospital ofrecía servicio médico de manera gratuita, lo que era prácticamente imposible conseguir por otro medio, ya que los galenos, cirujanos y curanderos cobraban por sus servicios en las afueras del hospital

y solo algunos podían costearlo. Esto hacía del recinto un espacio privilegiado para recibir tratamientos paliativos para la lepra y las demás enfermedades que pudieran presentarse a quien ingresara y se mantuviera en la institución. Representaba una oportunidad para un buen morir espiritual y corporal.

Además de ser un recinto para la “aniquilación”, también puede ser interpretado como un espacio donde se daba un proceso de “alternación” (Berger y Luckman, 2003, 143), en el cual los individuos, a partir de la resocialización de sus prácticas cotidianas, eran encauzados hacia un estado de equilibrio y control de lo negativo. Dicha “alternación” pudo tener un valor de uso y un valor suntuario. En el caso en el valor de uso, los beneficios cotidianos como el aseo, los alimentos, un lugar para descansar y tal vez medicamentos como algunos ungüentos, pudieron contribuir a reducir el malestar de los enfermos y mejorar su salud corporal. En el caso del valor suntuario, la atención espiritual y parte del cuidado médico pudieron haber operado bajo una suerte de “eficacia simbólica” conduciendo a mejorar el estado de ánimo, a recobrar el orden de mundo de los desafortunados y en consecuencia, a generar bienestar.

Socialmente, el espacio interior del recinto presentaba otro tipo de ventajas: tenía la posibilidad de crear un efecto de “normalización” entre los enfermos. Los internos, al estar rodeados de sus semejantes, de alguna manera superaban el estigma por estar rodeados de sus iguales. Como expuso el abogado de Cazorla había una sociedad más “grata en el hospital en la que seguramente hallará más libertad, más tranquilidad, mas reposo y mas consuelo en el seno y compañía de sus compañeros desgraciados” (AANH, Independencia, 77-352, f. 48). Incluso, puede mencionarse que, en contra de las normas, los lazarinos fueron capaces de mantener y/o crear relaciones de pareja entre las secciones de hombres y mujeres, lo cual fue recurrente durante toda la existencia del Hospital, convirtiéndolo momentáneamente en un espacio para el disfrute y el encuentro íntimo-afectivo, el

cual vale aclarar, era castigado en caso de ser descubierto.

Mientras los enfermos eran empujados hacia una muerte social por la mayor parte de la sociedad de los sanos en el exterior, el ambiente hospitalario en su interior puede haber tenido un potencial para generar bienestar en oposición. En términos materiales, ofrecía soluciones prácticas al problema de la subsistencia y la atención médica; en términos sociales, ofrecía un espacio de interacción para el relacionamiento personal entre semejantes; y en términos simbólicos, ofrecía una solución al problema de la muerte y el tránsito del alma hacia el “más allá”.

4. CONCLUSIONES

Gracias al estudio de las fuentes primarias y los métodos de la antropología histórica se pudo hacer una aproximación etnográfica a las prácticas y representaciones en torno a los enfermos de San Lázaro en la Provincia de Caracas a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Se da cuenta de la muerte social a la que estuvieron expuestos los lazarinos, expresada con una tajante separación social entre los enfermos y el resto de la sociedad. Se expusieron datos sobre los pobladores en general y se dio especial atención a la actuación de las autoridades, médicos e instituciones coloniales, ya que jugaron un papel fundamental en el control de los enfermos por medio del aislamiento, debido a que el contacto de estos con la población, era concebido como la principal vía de expansión de la enfermedad en la provincia.

En términos biopolíticos, se pudo identificar la red de instancias que hacían fluir el poder y las decisiones en torno a los enfermos para proteger la vida de la población, la cual estuvo conformada por las principales instituciones laicas y militares de la provincia.

Destaca la implementación del hospital como un medio técnico para cuidar la salud de la población, y con el transcurrir de los años, producir individuos sanos en su interior. En este proceso, los médicos por medio de su saber legítimo jugaron un papel

fundamental, estableciendo que la separación de los enfermos de la sociedad era la mejor manera de prevenir el contagio.

La hipótesis de que el estigma en la vida cotidiana y la reclusión de los enfermos en el hospital de San Lázaro conducía a una muerte social asociada al deterioro de identidad social, de conexiones sociales y la degradación corporal, parece confirmarse. También se revelaron otros matices en cuanto al auxilio de los enfermos por parte de sus allegados, de la considerable asistencia prestada por el hospital y del apoyo mutuo entre enfermos, lo que da cuenta de la complejidad en las respuestas sociales ante la enfermedad y la coexistencia de prácticas de exclusión y solidaridad.

Sería pertinente profundizar aún más en futuras investigaciones, sobre el aspecto de la atención espiritual y corporal que se daba en el Hospital de San Lázaro de Caracas. Esta institución se planteaba como un lugar que ofrecía solución al problema de la enfermedad y la muerte dentro de la sociedad, e incluso era capaz de generar bienestar en los enfermos.

NOTAS

- 1 Nos referimos a la utilización del componente práctico-metodológico de la etnografía, donde se realiza una “descripción densa” del contexto simbólico en el cual se insertan las representaciones y prácticas de los actores de una sociedad a partir del contacto directo con fuentes primarias de información. El registro documental suple el papel del informante de campo. Posteriormente se recurre al método etnológico, donde se hace uso de teoría científica para analizar y profundizar en la interpretación del fenómeno estudiado.
- 2 El Protomedicato era una institución española que se encargaba de fiscalizar el ejercicio de la medicina, concediendo o negando licencias para trabajar, asesorando en materia

sanitaria a las autoridades e inspeccionando las boticas de medicamentos. En Caracas, fue creada por Lorenzo Campins y Ballester, para restringir el ejercicio de los “brujos y curanderos” que quitaban prestigio a los médicos recién laureados de la Cátedra de Medicina de la Universidad de Caracas, también instituida por él en 1763 (Amodio, 1997). Ambas instituciones permitieron la formación y profesionalización de médicos criollos que actuaron como funcionarios sanitarios en las últimas décadas del período colonial.

ARCHIVOS CONSULTADOS

Archivo General de la Nación (AGN)

Archivo de la Academia Nacional de la Historia (AANH)

BIBLIOGRAFÍA

- Amodio, Emanuele. (1997). Curanderos y médicos ilustrados. La creación del Protomedicato en Venezuela a finales del siglo XVIII. *Asclepio*, 49(1), pp. 95-129. Madrid.
- Alegría, Ceferino. (1956). Apuntes Documentales para la Historia de la Salud Pública en Venezuela. *Rev. Sal. Púb.* 2(9) . 495-560. Caracas.
- Archila, Ricardo. (1961). Historia de la medicina en Venezuela: época colonial. Caracas, Venezuela: Tipografía Vargas.
- Foucault, Michel. (1996). Genealogía del racismo. Buenos Aires, Argentina: Altamira.
- Foucault, Michel. (1998). Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Geertz, Clifford. (1992). La interpretación de las culturas. Barcelona, España: Gedisa.
- Ginzburg, Carlo. (1994). Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales. En Carlo Ginzburg, Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia (pp. 138-175). Barcelona, España: Gedisa.

- Goffman, Erving. (1972). *Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Goffman, Erving. (1998). *Estigma: La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Golnar, Ghane; Hooman, Shahsavari; Zahra, Zare; Shirin Ahmadnia y Babak Siavashi. (2021). Social death in patients: Concept analysis with an evolutionary approach. *SSM Popul Health* (14), 1-5. doi: 10.1016/j.ssmph.2021.100795.
- Králová, Jana. (2015). What is social death?. *Contemporary Social Science: Journal of the Academy of Social Sciences*, 10(3), 235-248. doi:10.1080/21582041.2015.1114407.
- Leal, Ildefonso. (2014). *Libros y Bibliotecas en Venezuela Colonial (1633-1767) Tomo I*. Caracas, Venezuela: Ediciones ANH.
- Nieremberg, Juan Eusebio. (1675). *De la diferencia entre lo temporal, y eterno*. Madrid, España: En la Imprenta Real.
- Palacios, Félix. (1792). *Palestra pharmaceutica chymico-galenica, en la cual se trata de la elección de los simples, sus preparaciones chymicas y galenicis*. Madrid, España: Imp. de la Viuda de Joaquín Ibarra.
- Rodríguez, Paula. (2010). La Medicalización como estrategia biopolítica. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, (70), 1-27. España.
- Sánchez, Roberto. (2025). *El Real Hospital de San Lázaro de Caracas. Medicina, vida cotidiana y control social de los enfermos de lepra en la Caracas colonial (1747-1812)*. Caracas, Venezuela: Fundación Bancaribe para la Ciencia y la Cultura.
- Soriano, Cistina (1999). *Libros y lectores en Caracas durante la segunda mitad del siglo XVIII (Tesis de pregrado)*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.

**CERVEZA BENDITA:
MATERIALIDADES Y SIGNIFICACIONES
CONTEXTUALES EN EL CULTO AL MUERTO
MILAGROSO DOMINGO ANTONIO SÁNCHEZ,
VENEZUELA***

NAVARRETE SÁNCHEZ, RODRIGO (†)¹



ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA, CARACAS, VENEZUELA

RESUMEN

Este trabajo examina la materialidad y simbolismo en el culto a Domingo Antonio Sánchez, un camionero convertido en un muerto milagroso en Venezuela. A través de una perspectiva etnográfica y arqueológica, se analizan prácticas devocionales que integran carreteras, vehículos y cerveza, reflejando tensiones entre tradición y modernidad. El artículo aborda cómo estos rituales encarnan discursos identitarios y políticos en un contexto de diversidad cultural y transformaciones sociopolíticas nacionales.

PALABRAS CLAVE: muertos milagrosos, Venezuela, materialidad, cerveza, religiosidad.

**CHOLY BEER: MATERIALITY AND CONTEXTUAL
MEANINGS IN THE CULT OF THE MIRACULOUS DEAD
DOMINGO ANTONIO SÁNCHEZ, VENEZUELA**

ABSTRACT

This paper examines the materiality and symbolism in the cult of Domingo Antonio Sánchez, a truck driver turned miraculous dead man in Venezuela. Through an ethnographic and archaeological perspective, it analyzes devotional practices that integrate roads, vehicles and beer, reflecting tensions between tradition and modernity. The article addresses how these rituals embody identity and political discourses in a context of cultural diversity and national socio-political transformations.

KEY WORDS: miraculous dead, Venezuela, materiality, beer, religiosity.

*Fecha de recepción: 05-03-2025. Fecha de aceptación: 05-05-2025.

1. DEVOCIÓN EN UNA BOTELLA DE CERVEZA: LA EXPERIENCIA INICIAL DEL CULTO

El 19 de septiembre de 1957 del siglo XX, tiempo originario, Domingo Antonio Sánchez, camionero transportista de cerveza Zulia que cubría la carretera Barquisimeto Carora (estado Lara, Venezuela), perdió la vida en un accidente de tránsito en las peligrosas curvas de esta estratégica vía de comunicación comercial desde la cuenca del Lago de Maracaibo al resto de una nación en pleno proceso de modernización. A pesar de ser ignorado y pasar desapercibido en su momento, por circunstancias tangenciales, su figura de rasgos genéricos y sin ninguna característica singular, fue cobrando valor simbólico como protector de los choferes y camioneros por todas las carreteras de Venezuela. Incluso, en una suerte de competencia, contradictoria pero complementaria, con la también emergente para el momento, la católica Virgen del Carmen. A su vez, inicialmente a nivel local y luego nacional, fue negociando clara, pero ambiguamente su posición simbólica con la multifacética constelación de manifestaciones espiritistas y afrovenezolanas venezolanas lideradas por José Gregorio Hernández y María Lionza. De esta forma, se materializó en el territorio de la venezolanidad (Franco, 2001, 2006, 2009; Martín, 1983).

Actualmente, la devoción religiosa hacia su figura de muerto milagroso comprende un complejo entramado de representaciones, prácticas y discursos que manifiestan una conjunción única de elementos característicos de la economía política y el imaginario simbólico venezolano, especialmente desde su modernización a mediados del siglo XX: autopistas de comunicación interregional, vehículos de transporte comercial, centros petroleros y la cerveza como bebida más popular en todo el país. Uno de los rasgos más llamativos en la particular performatividad de sus ceremonias es que integran los rasgos modernos antes mencionados y se mezclan como elementos materiales que derivan de su propia actuación y activan su poder

simbólico mientras refuerzan los sentidos de identidad colectivos y transitorios, entendido este último término tanto en su sentido de tránsito como de transitividad y transformación.

En este trabajo analizaremos el papel activo de la materialidad, cuando nos ubicamos en sus respectivos contextos temporales y espaciales performativos, y su actuación con relación a la efectividad simbólica y ritual de este culto a Domingo Antonio Sánchez en Venezuela. Un ejemplo singular de la constelación de otros escenarios religiosos viales latinoamericanos, en donde conducir y beber no parece un delito sino una bendición.

2. SANTOS MILAGROSOS Y LA CONSTRUCCIÓN DE NACIÓN EN VENEZUELA

Sabemos que los posibles santos milagrosos o ánimas que surgen fuera del modelo de santidad tradicional no fueron casos marginales ni escasos en la América colonial, sino que han formado toda una constelación a lo largo de nuestro territorio. Históricamente, Latinoamérica en general ha sido un prolífico vértice para la construcción, significación y resignificación de figuras religiosas, como es el caso de los muertos milagrosos, que han sido cargados de una sacralidad otorgada por su comunidad, a la vez que se forjaron como modelos de hombres-héroes que representan valores comunitarios. En general, más que ladrones de carreteras, asesinos, camioneros de cervezas, esclavos, campesinos, indios o niños, han expresado la resistencia a las virtudes cristianas canónicas tradicionales y, de hecho, sus biografías o hagiografías hablan más de la comunidad que lo venera que del personaje histórico concreto. En torno a estos personajes se desarrollan frecuentes peregrinaciones y ceremonias asociadas a un lugar y una fecha específica, por lo general, la de su nacimiento o muerte.

Con frecuencia, sus orígenes parecen alimentarse tanto de la religiosidad de grupos indígenas locales, así como con elementos afroamericanos en formas de culto animista, sobre

la base de la proliferación colonial de sistemas de creencias europeas tanto cristianas como espiritistas que asignaron a estas figuras sus papeles de deidades entre lo terrenal y lo celestial. En especial, en algunos casos —no necesariamente en el de Domingo Antonio Sánchez, pero sí de forma definitiva en los de María Lionza y José Gregorio Hernández— su apropiación simbólica y resignificación estilística por parte de ciertos sectores intelectuales, artísticos y políticos nacionalistas desde la década de los cuarenta y los cincuenta del siglo XX, hicieron que sus figuras y cultos se popularizaran y se hicieran parte del mundo simbólico nacional. No casualmente, al mismo tiempo —y a veces mezclada— en esta ocasión con el auge de la Virgen de la Coromoto, patrona católica de Venezuela (Ascencio, 2012, 2007; Barreto, 1995; Manara, 1995; Pollak-Eltz, 2004).

Las festividades o rituales específicos asociados a sus cultos, tales como las peregrinaciones familiares o colectivas a las tumbas en el cementerio o las capillas de carretera en efemérides concretas anuales, representan eventos que, en su carácter coyuntural, tienden a contraponerse a la estructura rutinaria diaria. Sin embargo, a su vez se sostienen sobre una permanencia material cotidiana a lo largo de todo el año en sus expresiones materiales portables como imágenes, retablos, estampitas, calcomanías, relicarios, etc.

Mediante estos vehículos materiales precisamente mantienen una relación convergente o divergente con las esferas de las relaciones de poder y, por tanto, de identidades locales, regionales y, sobre todo, nacionales. Por su parte, la variabilidad sociohistórica de cada contexto geográfico y cultural, en este caso el nacional venezolano y en específico el regional centro-occidental, permite también dentro de sus límites, cierta variación de nexos económicos, políticos, culturales y simbólicos con la figura y sus representaciones, que se configuran mediante formas distintas en la actuación de los roles sociales de los participantes y activan diversos sistemas de relaciones entre categorías

socioculturales como clase, raza, género, etnia, etc. (Guss, 2005; Navarrete, 2009)

De hecho, por ejemplo, el sentido de identidad con el lugar de culto —Santuario de Domingo Antonio Sánchez— ya sea por parte de los creyentes locales o de los que provienen desde otras lejanas regiones del país —incluso, de aquellos que atraviesan las fronteras internacionales— ofrece un amplio abanico de posicionamientos dentro la diversidad nacional. Estas estructuras de negociación simbólica ritual constituyen matrices categoriales estructuradas y a la vez estructurantes de las relaciones intersubjetivas temporo-espaciales, pero también son estructurables según las necesidades, intenciones y contingencias desde cada contexto sociocultural históricamente particular de proveniencia.

Así, se produce una intensa red de negociaciones, conflictos, porosidades, ambigüedades y complementariedades entre la concepción de nación como una comunidad homogénea histórico-cultural distinguible de los territorios nacionales aledaños y la tendencia fragmentaria que producen las diferencias colectivas regionales internas e incluso las más idiosincráticas individuales. Sin embargo, una vez más los correlatos discursivos, pero sobre todo las materialidades y corporalidades que acompañan al culto, tienden a reforzar —no sin cierta flexibilidad— los límites artefactuales y territoriales nacionales. Es la propia activación de sus oraciones, promesas, ofrendas y liturgia lo que conduce a legitimar el imaginario de la nación materializada (Amodio, 2009).

Los límites entre mito, historia y ficción son siempre problemáticos, pero precisamente en el caso de los eventos y los contextos asociados a los muertos milagrosos, esta relación se hace mucho más patente e incluso podríamos decir que se constituyen sobre la base de la tensión epidérmica entre estos supuestos límites. Y es que exudan esta condición latente al formar una suerte de modernidad periférica que gravita inconsistentemente

entre lo ancestral y la novedad, lo autóctono y lo alóctono.

En efecto, los eventos reconocidos como tradicionales, que provienen de una prolongada trayectoria y raíces históricas, y como populares, considerados expresión cultural generalmente relacionada con espacios rurales o incluso pre-modernos, no están exentos de expresar en su especificidad, nuestras propias relaciones y desigualdades de clase, raza, etnia y género. Al contrario, están cargados de recursos históricos y socioculturales idóneos sumamente plásticos para su actuación. Por lo tanto, representan emblemáticos escenarios para reconocer y contraponer la construcción de las categorías tanto de uniformidad nacional como de diversidad regional y debatir, proponer y construir nuevas políticas que subvierten el orden del reglamento político. De hecho, aunque parezca contradictorio, siendo la nación una construcción imaginaria característicamente occidental moderna, son con frecuencia los actos recurrentes normativos reconocidos como tradicionales los que garantizan con mayor eficacia simbólica la cohesión identitaria de la población nacional (Amodio, 2009; Anderson, 1993; Hobsbawm y Ranger, 1983).

Al igual que las nociones de nación, pero a la inversa de sus límites normativos, la plasticidad del proceso de formación de los cultos a las ánimas y muertos milagrosos se contrapone a la rigurosa estructura y liturgia de otras religiones institucionalizadas como la hegemónica cristiana, flexibilidad que a su vez ha generado una interactiva permeabilidad y que ha permitido una compleja interacción, yuxtaposición, absorción y/o resignificación de otros discursos o prácticas religiosas como el espiritista cartesiana, la santera, la palera -de origen afroamericano- la reciente Nueva Era y, por supuesto, la cristiana (Amodio, 2007). Esta fusión o confusión -en los sentidos de relación de interacción tensa y ambigua- tal como la nación, en un proceso de transformación constante y vertiginosa, pero a su vez jerarquizada y estructurada. Los devotos organizan bajo esta autoridad espiritual, sus propias negociadas jerarquías, según etnicidades, gentilicios, oficios, profesiones

o acciones. Así, cambiantes y fluidos panteones dependen de las necesidades socioculturales, históricas y simbólicas de los individuos y colectivos participantes (Amodio, 2007; Ferrándiz Martín, 2004).

Finalmente, consideramos que este tipo de cultos encarnan y canalizan las necesidades, tensiones e identidades propias de una modernidad en permanente crisis como la latinoamericana, a partir de su vínculo con diversos sectores de una sociedad multiétnica y bajo una ideología populista, como lo tipificó la historia de Venezuela.

Como ya hemos mencionado, aunque el epicentro geográfico del culto a Domingo Antonio Sánchez está en la carretera Barquisimeto-Carora y su día central es el 18 de septiembre, sus prácticas rituales pueden desarrollarse en otros momentos y lugares que posean suficiente carga espiritual para el contacto con el ánima. Todos los llamados trabajos espirituales suponen el uso de un complejo equipo de objetos, performatividades y corporalidades que canalizan la incorporación y el contacto con el mundo sobrenatural. Además, como parte de la movilización y unificación nacional, permanentemente se desplaza en forma de calcomanías, llaveros, imágenes, oraciones, tarjetas, etc. en los vehículos públicos y privados que atraviesan toda la nación y en los hogares que íntimamente reproducen las identidades simbólicas de una nacionalidad venezolana (Ascencio, 2012; Barreto, 1995).

3. EL MATERIAL IN MATERIAL: CULTURA MATERIAL Y SISTEMAS DE SIGNIFICACIONES INTANGIBLES

Según como genialmente expone Daniel Miller (2009) al introducir su compilación sobre la materialidad, aunque en una gran parte de las actividades sociales, y especialmente en la mayoría de las religiones, rige el principio subyacente de que la materialidad representa lo meramente aparente, detrás de lo que reside lo real intangible; esta lógica idealista es rebasada por la

inevitabilidad de la materialidad. Incluso el hinduismo, creencia centrada en la verdad última como una forma de inmaterialidad, se expresa a pesar de todo mediante formas y prácticas materiales como la arquitectura del templo o el control del yoga sobre el cuerpo.

En el plano del pensamiento social occidental moderno, el debate sobre la materialidad y su papel causal ha constituido un tema fundamental para las propuestas filosóficas en debate. Métodos de comprensión de la historia social como el marxismo se han construido sobre una filosofía de la praxis que prioriza lo material sobre lo ideal en contraposición a nociones idealistas sobre las causas del desarrollo que han subyacido a la historia y sociología tradicionales burguesas. Desde una perspectiva marxista, la que alimenta como trasfondo nuestra posición ante el tema, la humanidad es producto de su capacidad para transformar el mundo material con la producción.

En este sentido, creamos los objetos que, a su vez, crean nuestro entendimiento de lo que podemos ser. Si retomamos los propios debates modernos originarios sobre la relación entre materia e idea, Hegel (1966) pareciera que concibe una separación crucial entre humanidad y materialidad. No obstante, al afirmar que no podemos saber quiénes somos o ser lo que somos sino mirándonos en un espejo material, el cual no puede ser otra cosa que el mundo histórico producido por los que vivieron antes, supone que el mundo nos enfrenta como cultura material y evoluciona a través de nosotros. En consecuencia, sería incongruente hablar de sujetos y objetos ontológicamente separables en el proceso histórico-dialéctico de objetivación. Es decir, mientras las formas materiales tengan consecuencias para y sobre la gente que sean autónomas de la agencia humana, poseen entonces, la necesaria agencia que causa los efectos.

Muchos años después, las ideas fenomenológicas de autores como Merleau-Ponty (1989) aportaron nuevas significaciones el sentido de experimentar el mundo, ese cúmulo de cosas que nos

rodean y hacen como entes que somos y estamos en el mundo, en cuerpo y materia que es inseparable de las significaciones que la cultura les otorga. Somos, así, objetos de la propia objetivación de la realidad por la cultura y, a la inversa, productos de la confección de un sentido de materialidad que un sistema de ideas culturales entreteje.

Ya sea a partir de la tesis de Latour (2005) que intenta encontrar ese componente no humano bajo la agencia humana, o desde la de Gell (1998) que intenta ver a través de los propios objetos la agencia humana que inferimos que contienen, tendemos a coincidir con quienes argumentan que la solución filosófica al problema de la materialidad consiste en la disolución de nuestro dualismo de sentido común en el cual, los objetos y los sujetos son vistos como separados y en relación el uno con el otro.

Es necesario volver a una empatía etnográfica y a un lenguaje ordinario que permita una adecuada inteligibilidad interna e interinteligibilidad externa, tanto entre individuos como colectivos. Así, la interpretación material debería tanto relacionarse con un sentido común como con los determinantes culturales y biográficas que permitan un diálogo para refinar los consensos y disensos sobre lo que las cosas son y significan. Incluso lo divino podría ser aprehendido social y naturalmente para controlar los grados de materialidad. Es decir, negociar lo que los artefactos como botellas de cerveza, vehículos, imágenes, altares, velones, etc. importan e implican para los observadores y para los practicantes a la vez.

A continuación, sobre la base de Miller (2009), desarrollamos los aportes de algunos teóricos sociales para la comprensión de la cultura material como fuente estructurante y generativa de los discursos, prácticas y actuaciones humanas. En primer lugar, rescatamos el aporte de Goffman (1975), quien plantea que nuestro comportamiento está pautado por las expectativas determinadas por los marcos que constituyen el contexto de acción, lo que está estructurado a partir de ciertas

dimensiones, nociones y composiciones de la materialidad y corporalidad al constituirse dentro de un sistema de complejas relaciones intersubjetivas e interobjetivas.

Los objetos son importantes no debido a que son evidentes y físicamente limitan o posibilitan, sino usualmente porque precisamente no los vemos donde y cuando están frecuentemente activando y actuando en interacciones entre la gente y los objetos. Cuanto menos conscientes somos de ellos, más pueden determinar expectativas a través del establecimiento escénico y aseguran una conducta normativa sin impugnarlos y, así, definen nuestra identidad contextual y determinan qué sucede mientras somos inconscientes de su capacidad para hacerlo.

En general, la ciencia social tradicional ha privilegiado el campo de la sociedad y percibe a los objetos, en consecuencia, como sus representaciones proyectadas. Esta tesis surge obviamente de la oposición idealista moderna impuesta entre cultura y naturaleza que permite homologar lo social con ideas y lo objetual con materia. Sin embargo, la cultura material, no a través de nuestra conciencia o el cuerpo, sino como ambiente exterior que nos habitúa e impulsa posee una extraordinaria capacidad objetual para difuminarse y permanecer periféricos a nuestra visión.

Para Bourdieu (1977), desde una teoría de la práctica contextualizada, la misma habilidad de los objetos para condicionar implícitamente a los actores humanos se convierte en el medio primario mediante el cual la gente es incorporada como seres sociales. Somos educados con las expectativas características de un grupo social particular, especialmente a través de lo que aprendemos en nuestro involucramiento con las relaciones entre las cosas cotidianas. Cada interacción se desarrolla con, a través o desde un artefacto, el cual, en un sentido simbólico, ya es de antemano producto de la materialidad de los capitales económicos, culturales y simbólicos (Bourdieu 1977). Así, por un lado, podemos reconocer la razón del énfasis que

Marx colocaba sobre la práctica material, no solo en el sentido económico o tecnológico, sino incluso ontológico y, si se nos permite extrapolar, con la experiencia de ser y vivir en materia y un mundo material.

Por su parte, Foucault en *Las palabras y las cosas* (2001) y *Arqueología del saber* (2006) documenta los cambios históricos en nuestras nociones de materialidad, los cuales asignaron ciertas órdenes y objetos de acuerdo a partir de yuxtaposiciones históricas fortuitas más que deliberadas que poco a poco se van estructurando como condicionantes de la normativa social. Al proponer que es posible reconocer escalas de materialidad en condiciones y prácticas particulares, implica que el estudio de la cultura material es efectivo para entender el poder no como la abstracción de ideas dominantes sino como la tecnología y el procedimiento mediante el cual se realizan y forjan formas o gentes en prácticas concretas de interacción humana. En consecuencia, para Foucault, la posesión de objetos no únicamente condiciona el bienestar o el modo de vida de los individuos, sino que les transfiere la capacidad de autocreación social o individual mediante la apropiación de los propios objetos. En definitiva, el poder es una propiedad de la materialidad.

Es necesario también recordar que, los objetos pueden ser entendidos como significantes concretos asociados a ciertos significados ideales, pero tampoco es posible reducirlos a esta relación unívoca, ya que, la polisemia y la multiplicidad de los contextos performativos de la acción material rebasa cualquier esquema binario y unicausal. Keane (1997), por ejemplo, afirma que no podemos subordinar la materialidad a una significación -así como la misma materialidad no es un significado- y afirma que así como no es posible distinguir idea de materia, tampoco son separables los cuerpos de las cosas. Tal como ejemplifica cuando supone que la ropa no representa a la persona, sino que implica un fenómeno integral ropa/persona.

Otros autores como Douglas (1978) y Gell (1998) van

más allá e incluso infieren una agencia en los mismos objetos que no representa una propiedad objetual inherente, sino resultante del proceso de objetivación que crea el sentido de sujetos e instituciones sociales. En consecuencia, los objetos son propiedad y apropiación de la materialidad mediante la cual son constituidos, por lo que no es posible reconocerse en la simple dualidad sujeto-objeto la complejidad de la construcción y actuación del mundo de la materialidad que somos y vivimos cotidianamente.

Como planteamos inicialmente, según distintas visiones de mundo, ciertas cosas son vistas como menos tangibles o más abstractas mientras distintas visiones de la inmaterialidad se expresan mediante formas materiales. Los hinduistas, quienes, según el ejemplo de Miller (2009), desarrollaron todo un extraordinario poder político con imágenes a pesar de rechazar doctrinariamente la materialidad y el apego a un mundo de cosas. En consecuencia, cuanto más se acerca un grupo social o un sistema cultural a la conceptualización de lo inmaterial, más importante se hace la forma específica de su materialización. Quizás quien mejor enuncia esta paradoja es Latour (2005), al afirmar que la inmaterialidad solo puede expresarse mediante la materialidad y así la inmaterialidad es poder. Al fin, la materialidad es el cultivo sistemático de la inmaterialidad.

Para Miller (2009), es indispensable recuperar el lugar central que la antropología ha reconocido en la materialidad y en los artefactos como formadores de nuestra infraestructura anticipatoria y así poder construir una nueva noción de los objetos en la vida de los individuos, y los individuos en la vida de los objetos. Si no enfrentamos este debate estamos evadiendo la responsabilidad que implica para los arqueólogos asumir que es posible reconocer significaciones en los artefactos sin la necesidad de la interacción con los individuos en sus respectivos contextos sistémicos en acción.

En conclusión, coincidimos con Miller (2009) en los siguientes postulados para poder trascender la dualidad

material/ideal y así cuestionar ciertas paradojas de la inferencia arqueológica: 1) reconocer y debatir la vehemente historia de rechazo a la materialidad en la inferencia social —incluso en la arqueología aunque su fuente de información es primordialmente la cultura material; 2) aceptar la materialidad como relativa, plural, polisémica y ambigua, tal como lo es la inmaterialidad y 3) cuestionar y rechazar la asunción automática del dualismo material inmaterial, personas-cosas. Solo así será posible el retorno a una etnografía en la que reconoce y valora heurísticamente que existen contradicciones subyacentes entre materialidad e inmaterialidad, ya que la propia dinámica de su nexa es problemática tanto para los casos o individuos estudiados como para los que escriben sobre ellos y los analizan. Cuestionar las nociones de material/ideal desestabiliza críticamente la distinción objeto/sujeto tanto ontológica como epistemológicamente.

Así, desde una teoría de las meras cosas como artefactos hasta una teoría que trasciende el dualismo de sujetos y objetos y entre materialidad y poder, ha sido necesario ir más allá de la materialidad donde algunas cosas y personas son vistas como más materiales que otras para explorar múltiples formas de inmaterialidad y su relación con lo material.

Por esto elegimos este singular contexto religioso para observar arqueológicamente la contemporaneidad en y desde los objetos en los discursos y prácticas de los individuos y colectivos de nuestra sociedad.

4. VEHÍCULOS, ALCOHOL Y DEVOCIÓN: TRÁNSITOS MATERIALES PARA DOMINGO ANTONIO SÁNCHEZ

Del 18 al 19 de septiembre de cada año. Tiempo ritual, tal día como hoy que nos reunimos aquí en este texto. Los devotos del culto a este muerto milagroso se movilizan desde diversas regiones de Venezuela -e incluso Colombia, pero especialmente desde el estado Zulia- al sitio en la carretera vieja Barquisimeto-Carora donde actualmente se centraliza el evento religioso en

cuestión (Figura 1).



Figura 1. Entrada al santuario, Autopista Barquisimeto-Carora. Fotografía Cesar Escalona.

Nuestro trabajo de campo para observar tanto la materialidad como la performatividad de este cada vez más popular evento, se realizó precisamente la noche del 18 de septiembre de 2011, por lo que solamente representa una brevísima y superficial inmersión dentro del complejo mundo simbólico de los discursos y prácticas asociadas. Este acercamiento preliminar nos permitió reconocer la pertinencia y el altísimo potencial del contexto disposicional y performativo del sitio y su evento asociado para discutir la relación entre materialidad e inmaterialidad. Para seguir la lógica del método arqueológico y desarrollarla con efectividad en un contexto cultural actual, luego de presentar el marco temporal, nos referiremos a los términos espaciales para luego entrar en el

campo de los artefactos, su ubicación contextual, su participación en la performatividad y sus significados.

Históricamente, Venezuela, como territorio nacional, se ha desarrollado a partir de la región central, donde se ubica su capital, Caracas. Esto generó no solo una centralización política, económica demográfica y cultural, sino que mantuvo al área de influencia de la capital relativamente desconectada de otras regiones durante gran parte del período colonial y republicano venezolano, especialmente algunas como la región amazónica, andina o zuliana. Estas regiones históricas, paulatinamente, con el proceso de modernización impulsado por el auge de la economía petrolera en las décadas 40 y 50 del siglo XX, fueron entrando en conexión con el centro y otras áreas del territorio nacional mediante un plan nacional integral de modernización de la vialidad (Barreto, 1995).

Nuestra región, denominada centro occidental-central y formada por los estados Carabobo, Yaracuy y Lara, precisamente comenzó a jugar el papel de eje conector entre la región central y la cuenca del Lago de Maracaibo, zona de producción petrolera originaria por excelencia y de la cual comenzó a depender la economía venezolana casi en su totalidad desde la tercera década del siglo XX. La construcción de la carretera Centro Occidental y la de Barquisimeto-Carora (sustituida ahora por la autopista Lara-Zulia) fue el medio de transporte que garantizó el tránsito de mano de obra, productos, bienes, servicios y, por supuesto, mundos simbólicos y religiosos en una interacción interregional que mientras consolidaba definitivamente la unificación del territorio nacional, a su vez visibilizaba y agudizaba las tensiones entre las distintas regiones con tradiciones sociopolíticas e histórico-culturales ya diferenciadas y consolidadas, especialmente con relación al centro.

Es precisamente esta carretera la que unía el estado Zulia con Caracas, toponímicos que no casualmente corresponden a los nombres de las dos marcas de cerveza que dominaban

industrialmente el panorama comercial étlico de la Venezuela de mediados del siglo XX. Por su parte, esta carretera que transita dentro del Parque Nacional Xerófito Cerro Saroche ha sido reconocida, tanto por la tradición oral larense como por la nacional, como una de las vías más peligrosas y de alta incidencia de accidentes de tránsito mortales por sus curvas, estrechez, oscuridad y desolación. Así, el lugar en donde actualmente se encuentra el santuario se ubica al margen de la carretera, la cual actualmente juega el papel de vía alterna o carretera vieja en una zona muy seca xerófito despoblada (Barreto, 1995; Franco, 2009).

5. SANTUARIOS ETÍLICOS: UN ESTUDIO DEL CONTEXTO MATERIAL DEL CULTO

El santuario como complejo de edificaciones actualmente cuenta con una serie de estructuras que secuencialmente se han ido incorporando al contexto espacial del sitio sin un patrón controlado aparente y con alto nivel de flexibilidad estructural correspondiente precisamente a la naturaleza del proceso de formación de este tipo espacios para el establecimiento de religiosidades informales o híbridas. En primer lugar, se encuentra a la orilla de carretera la capilla originaria para el santo milagroso (conocida como animitas en Venezuela), la cual debió ser construida, como se acostumbra, en un período cercano al fatídico accidente de Domingo Antonio Sánchez. Posteriormente, se encuentra una pequeña tienda de venta de alimentos que se ubicó unas décadas después en el sitio y que aprovechó la circunstancia de la alta incidencia de clientes, transportistas y camioneros para iniciar la venta de artículos de veneración religiosa como velitas, estampitas, relicarios, etc.

El éxito de la asociación espacial entre la venta de artículos religiosos y su uso inmediato por parte de los conductores en la capilla de ánima próxima, conllevó que la familia Crespo se trasladara desde el cercano poblado de Arenales a establecer su vivienda definitiva detrás del actual santuario. Ahí vive la viuda del individuo que promovió el culto, por mero beneficio

comercial, y quien heredó su condición de custodia del santuario -sin ninguna función o rol religioso inherente.

Seguidamente, tenemos el recinto reconocido en sí como santuario, estructura de mayor tamaño del sitio y con una ubicación central y frontal a la carretera, la cual se subdivide a su vez de diversas áreas de actividades internas que pasaremos a describir. Posteriormente, ya en la segunda década del siglo XX, se construyó una pequeña estructura para la capilla de la Virgen del Carmen, protectora de los choferes que, aunque representa a la religión cristiana dominante, entra en tensión, pero no compite espacial ni simbólica ante la imperante aura material e inmaterial de con este muerto milagroso. En efecto, aunque represente del catolicismo hegemónico, su capilla se encuentra en la periferia del área del santuario. Finalmente, debemos considerar algunas áreas de actividad asociadas al culto: la amplia zona de estacionamiento de los vehículos —artefactos centrales en el culto— entre la carretera y el santuario, el espacio donde se irguió una estatua del personaje y que se destina a la colocación de estructuras y equipos adicionales el día del culto como torres de fuegos artificiales, grandes equipos de sonido y templetes para las fiestas y, finalmente, pero no menos importante, la propia carretera (Figura 2).

Volvamos, entonces ahora, a la formación del recinto central, el santuario. Es una estructura rectangular de unos 14 m de ancho frontal por 12 m de largo lateral, la cual se divide internamente en tres grandes áreas de actividad longitudinales y secuenciales separadas entre sí por paredes con portales de acceso entre ellas. La primera corresponde a una solera de acceso libre con piso de cemento pulido, en la cual se observan una gran cantidad de placas de vehículos y chapas conmemorativas asociadas con eventos automovilísticos (compras, robos, accidentes, protecciones, etc.) y zonas de descanso (Figura 3).



Figura 2. Virgen de la Coromoto en altar principal de Domingo Antonio Sánchez. Fotografía de Cesar Escalona.



Figura 3. Placas de vehículos entregadas como promesas. Fotografía de Cesar Escalona.

Inmediatamente, se accede por medio de un solo portón a un segundo salón de piso embaldosado con medias paredes, en el cual la profusión de placas previas se sobresatura y se observan pequeños altares temáticos dedicados al culto de Domingo Antonio Sánchez en tensa armonía con otros personajes religiosos asociados con la cristiandad u otros cultos espiritistas venezolanos como la Virgen del Carmen, José Gregorio Hernández, Gregorio de La Rivera, María Lionza, Negro Primero, Indio Guaicaipuro, Don Juan del Chaparro, el Malandro Ismael, entre otros (Figura 4).



Figura 4. María Lionza y Negro Primero en altar de Domingo Antonio Sánchez. Fotografía de Cesar Escalona.

En fin, una inmensa variedad de deidades que comparten un mismo espacio simbólico flexible en el que las tensiones entre sus capitales simbólicos y sus relaciones de poder parecen suspenderse ante su presencia física simultánea y la práctica de

ceremonias mixtas dentro de un mismo espacio.

Al fondo, la tercera sección se divide a su vez en dos recintos elevados, cerrados y oscuros, iluminados únicamente por las velas, a los que se accede descalzo mediante unas escaleras, exclusivamente para desarrollar las actividades de cultos más íntimas o personales —más no privadas— que suponen una serie de actitudes personales más normadas y mecanismos de autocontrol, cierta vigilancia y regulación, así como una actitud de respeto y reverencia.

Mientras el de la derecha está destinado al resto de los personajes religiosos asociados que se agolpan en un aparente desorden en la secuencia en que son incorporados o tributados al santuario, el de la izquierda solo se dedica al culto de Domingo Antonio Sánchez —en ocasiones especiales, como la noche del 18 de septiembre, se le pueden asociar imágenes marianas como la Virgen de la Coromoto o la del Carmen. Es aquí donde se pueden observar los contextos más específicos y típicos, en los que se presentan ciertas constantes con múltiples variantes que no parecen responder a un patrón estricto o una normativa instituida: en las paredes se agolpan ahora fotos de carros, títulos de propiedad, permisos de circulación, licencias de conducir, levantamientos de siniestros, etc., con imágenes de este muerto milagroso y otros artefactos religiosos o votivos, mientras sobre los altares se amontonan los bustos y efigies de pie con latas y botellas de cerveza, carros de juguete y velones (Figura 5).



Figura 5. Retrato de Domingo Antonio Sánchez rodeado de fotos y documentos ofrendados. Fotografía de Cesar Escalona.

6. ENTRE CERVEZA, BOCINAS, TAMBORES Y ALARMAS: PERFORMATIVIDAD DEL CULTO

Ahora pasemos al acto. Aun cuando la performatividad no es un indicador observable en una recolección de información arqueológica tradicional, cuando hablamos de culturas contemporáneas tenemos la ventaja de presenciar la forma en que los agentes/objetos sociales actúan y se activan en su interacción circunstancial dentro de un conjunto de experiencias vividas el día principal del culto (Rowlands, 1984).

En principio, se pueden reconocer una serie de ceremonias muy estructuradas y según pautas tradicionales relativamente comunes y evidentes que implican las bendiciones y solicitudes personales al divino dentro del recinto más sagrado y profundo del santuario. Estas acciones, como es usual, en gran parte de las prácticas espiritistas venezolanas, incorporan el consumo y ofrenda de tabaco y cerveza, las que, en este caso, se reciclan a medida que los propios practicantes retiran botellas y latas de cerveza llenas para bendecir sus carros y colocan nuevas como promesa. Seguido y simultáneo se presenta una suerte de programa flexible, el cual se inicia en horas de la tarde del 18 de septiembre con la llegada de los vehículos frente al santuario. La bendición inicial del automóvil se puede realizar con cerveza, sahumero o humo de tabaco que se lanzan sobre la carrocería, dentro de la cabina o en la maquinaria, y que puede estar acompañada por la solicitud de permiso ante el milagroso para participar en la ceremonia (Figura 6).

La larga espera amenizada por diversos tipos de músicas, termina a la medianoche, momento en el cual se encienden, en una especie de paroxismo extático, todas las luces, alarmas, bocinas y equipos de sonido de los vehículos; se levantan las capotas de los motores, se abren todas las puertas de las cabinas; se comienzan a bendecir los automóviles con incienso y a encender las maquinarias y los compartimientos. Mientras, se lanzan fuegos artificiales y ofrendas pirotécnicas ofrecidas por individuos, familias, uniones

de conductores, sindicatos, comercios y empresas (Figura 7).



Figura 6. Bendición de vehículos con sahumero ante santuario. Fotografía de Cesar Escalona.



Figura 7. Víspera de nacimiento de Domingo Antonio Sánchez ante santuario. Fotografía de Cesar Escalona

Durante este lapso de tiempo, se intercalan otra serie de actos espontáneos que tienden a generar complejos solapamientos conmemorativos en términos del valor simbólico de la celebración de efemérides de distintos tipos y niveles en el ámbito nacional: canto del himno nacional según solicitud de algún grupo organizado; ofrendas de serenatas y mariachis; celebración de cumpleaños —aunque lo que se conmemora es la muerte— con canto de cumpleaños, torta y piñata; cuadrillas de quinceañeras que reponen su vals en el santuario; toque y baile de tambores afrovenezolanos (chimbagueles); grupos de música llanera, tamunanges u otros sonos tradicionales, y otras impredecibles expresiones devocionales múltiples.

7. UNA NACIÓN DE PERSONAS, COSAS E IDEAS: VISIONES DEL PAPEL ACTIVO DE LA MATERIALIDAD

La anterior descripción de una situación etnográfica desde una perspectiva arqueológica nos permite reconocer a partir de la compenetración entre el sujeto y el objeto, así como de la indivisibilidad entre la inmaterialidad y la materialidad. Esta perspectiva holística nos ofrece un panorama más completo y complejo del sistema de nociones y artefactos significados que conforman la trama cultural del evento y fenómeno en particular, y en consecuencia del ámbito regional dentro del nacional o global, en una suerte de economía política de los signos dentro de la actuación ritual. El culto a Domingo Antonio Sánchez, así, representa un contexto excepcional y a la vez una suerte de ensamblaje de artefactos —junto a discursos y acciones— en donde se evidencia de forma paradigmática el papel central del aura material en torno a los cultos espiritistas de la modernidad venezolana.

En este caso en particular, la especial ecuación artefactual que estructura y a la vez activa el culto está paradójicamente presente también, pero nunca en la misma combinatoria simbólica, en la vida cotidiana de todos los venezolanos y, más importante aún,

simboliza en gran medida la sumatoria de una modernidad nacional. Un conjunto de elementos materiales sin aparente connotaciones religiosas o rituales en otras dinámicas diarias, repentinamente se activan en una típica ecuación ritual cuando la carretera, junto al vehículo y la cerveza se ligan al santuario y a la figura de Domingo Antonio Sánchez, especialmente durante la noche descrita. Es precisamente esta espirituosa trinidad la que podría considerarse como también central en la formación del Estado-Nación moderno venezolano lo que, obviamente, como afirmarí Goffman (1975), conjunción simbólica que no es precisamente visible o evidente para los actores durante su interacción con y mediante los objetos ritualizados.

En definitiva, la apertura del tránsito regional dentro de la red del contexto nacional para facilitar la movilidad espacial y socioeconómica desde Maracaibo en el estado Zulia hacia Caracas en el Distrito Capital homologaba la tensión entre la cerveza Zulia y la Caracas para mediados del siglo XX, pero a su vez preconizaba la desaparición posterior de ambas cervezas regionales ante la total hegemonía nacional de la cerveza Polar (En los últimos pares de años que la cerveza Zulia reaparece dentro del proceso nacional de descentralización industrial²). Y, evidentemente, la cerveza circulaba en camiones por carreteras, y así lo garantizaban conductores como Domingo Antonio Sánchez.

En consecuencia, proponemos que se pudiese interpretar este particular culto de tránsito en el más amplio sentido moderno del prefijo trans, implicando y procesando tránsito, transitorio, transporte, transportación, transferencia, transformación, transtemporal, tranespacial, en última instancia, como plantearía Dussel (2000), transmoderno.

La meta de la revolución epistemológica propuesta por autores como Miller (2009), Goffman (1975), Gell (1998), Bourdieu (1977), Latour (2005) u otros, desde distintos campos de la teoría social, y en especial para nosotros en la arqueología, debería ser la de promover la igualdad sociocultural. Una especie de régimen dialéctico en la cual las personas y las cosas existan y coexistan en constante auto-construcción e interconstrucción, un espacio y un tiempo en los que el respeto debido a su origen, dependencia mutua entre objeto y sujeto permita reconocer y

cuestionar las implicaciones de las experiencias, intenciones, agencia, contingencia y el poder en la materialidad.

Debemos desarrollar etnografías y arqueologías que se enfoquen en la creación del sentido de nosotros como sujetos. Necesitamos mostrar cómo las cosas que hace la gente hacen a la gente. Mediante la experiencia etnográfica mundana, subrayar el constante juego de encuentros y yuxtaposiciones en la vida de la gente que, con frecuencia inconmensurables y contradictorias para los teóricos de la cultura, parecen ser vividas con y por medio de ellas habitualmente por las gentes de distintos lugares.

En el caso de nuestro muerto milagroso, una hagiografía reconocida como biografía cosmogónica, como historia y mito, como realidad y ficción, como invención y reinención, en fin, como artefacto y significación. Como lo refiere Miller (2002) en su trabajo sobre la influencia de Internet en Trinidad con relación al consumo, lo estudiado no es Internet ni los trinitenses, sino el proceso de objetivación que creó lo que se entiende hoy como “Trinitenses” e “Internet” en su despertar. Una verdadera recuperación del espíritu de la antropología como comprensión del proceso de ser social en el mundo de significados podría empezar por invocar, desde la botella de cerveza, el espectro sociopolítico de nuestros muertos milagrosos incorporados en cada uno de nosotros (Figura 8).

¡Domingo Antonio Sánchez los bendiga, conductores de artefactos de la modernidad!



Figura 8. Busto de Domingo Antonio Sánchez tras botellas y latas de cerveza ofrendadas. Fotografía de Cesar Escalona

NOTAS

- 1 Este artículo es una publicación póstuma en honor al antropólogo venezolano Rodrigo Navarrete Sánchez (1965-2023).
- 2 Para el momento del trabajo de campo que recordamos fue en el 2011. Nota de los editores.

BIBLIOGRAFÍA

- Amodio, Emanuele. (2007). La república indígena. Pueblos indígenas y perspectivas políticas en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 13(3), 175-188.
- Amodio, Emanuele. (2009). Las cortes históricas en el culto a María Lionza en Venezuela. Construcción del pasado y mitologías de los héroes. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 15 (3), 157-168.
- Anderson, Benedict. (1993). *Comunidades Imaginadas*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Ascencio, Michaelle. (2007). *Las diosas del Caribe*. Caracas, Venezuela: Alfa.
- Ascencio, Michelle. (2012). De que vuelan, vuelan. Imaginarios religiosos venezolanos. Caracas, Venezuela: Editorial Alfa.
- Barreto, Daisy. (1995). El mito y culto de María Lionza: identidad y resistencia popular. En Emanuele, Amodio y Teresa, Ontiveros (Eds.). *Historias y recomposiciones de identidades en los territorios populares urbanos* (pp. 61-72). Caracas, Venezuela: Tropykos-FaCES.
- Bourdieu, Pierre. (1977). *El sentido práctico*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Douglas, Mary. (1978). *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Dussel, Enrique. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Edgardo, Lander (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 24-33). Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

- Ferrándiz Martín, Francisco. (2004). Escenarios del cuerpo: espiritismo y sociedad en Venezuela. Bilbao, España: Universidad de Deusto.
- Foucault, Michel. (2001). Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (2006). La arqueología del saber. Ciudad de México, México Siglo XXI.
- Franco, Francisco. (2001). El culto a los muertos milagrosos en Venezuela: estudio etnohistórico y etnológico. Boletín Antropológico, 11(52): 107-144. Consultado en: <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/18402?show=full&locale-attribute=en>
- Franco, Francisco. (2006). La hagiografía y el mito en los relatos sobre un muerto milagroso: Gregorio de La Rivera. Boletín Antropológico, 24(68): 397-463. Consultado en: <https://www.redalyc.org/pdf/712/71206803.pdf>
- Franco, Francisco. (2009). Muertos, fantasmas y héroes. El culto a los muertos milagrosos en Venezuela. Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes.
- Gell, Alfred. (1998). Art and Agency: An Anthropological Theory. Gloucestershire, Reino Unido: Clarendon Press.
- Goffman, Erving. (1975). Frame Analysis. Harmondsworth: Penguin.
- Guss, David. (2005). El Estado festivo. Raza, etnicidad y nacionalismo como representación cultural. Caracas: Fundef.
- Hegel, Georg. (1966). Fenomenología del espíritu. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (Eds.). (1983). The Invention of the Tradition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keane, Webb. (1997). Signs of Recognition. Berkeley: University of California Press.
- Latour, Bruno. (2005). Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Manara, Bruno. (1995). María Lionza. Su entidad, su culto y la cosmovisión anexa. Caracas: Dirección de Cultura UCV.

- Martín, Gustavo. (1983). *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1989). *Fenomenología de la percepción*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Miller, Daniel. (2002). *Coca-Cola: A Black Sweet Drink From Trinidad*. En Daniel, Miller (Ed.), *Material Cultures. Why Some Things Matter* (pp. 245-262). Chicago: University of Chicago Press.
- Miller, Daniel. (2009). *Materiality*. Durham: Duke University Press.
- Navarrete, Rodrigo. (2009). *La Burriquita tiene bigotes. Travestismo e inversión sexual en las manifestaciones culturales venezolanas*. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 15(3): 169-188.
- Pollak-Eltz, Angelina. (2004). *María Lionza. Mito y culto ayer y hoy*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Rowlands, Mike. (1984). *Objectivity and Subjectivity in Archaeology*. En Matthew, Spriggs (Ed.), *Marxist Directions in Archaeology* (pp.108-113). Cambridge: Cambridge University Press.

INFLUENCIA GENÉTICA ÁRABE EN MORFOLOGÍA RADICULAR DENTAL: MUCUCHÍES COLONIAL (XVII-XIX), VENEZUELA*

PINEDA, STEPHANY 

FACULTAD DE ODONTOLOGÍA, UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, MÉRIDA, VENEZUELA
CORREO ELECTRÓNICO: garciapisabellaa@gmail.com

MONTES, ELENA 

ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA
UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA. CARACAS, VENEZUELA
CORREO ELECTRÓNICO: montesyessika400@gmail.com

ARAQUE-CASTELLANOS, FRANLET 

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES BIOANTROPOLÓGICAS Y ARQUEOLÓGICAS
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA, UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, MÉRIDA, VENEZUELA
CORREO ELECTRÓNICO: franlet@gmail.com

INFANTE, JOHELSY 

CÁTEDRA DE PERIODONCIA. FACULTAD DE ODONTOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, MÉRIDA, VENEZUELA
CORREO ELECTRÓNICO: Johelsyinfante@gmail.com

GARCÍA-SÍVOLI, CARLOS 

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES BIOANTROPOLÓGICAS Y ARQUEOLÓGICAS
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, MÉRIDA, VENEZUELA
CORREO ELECTRÓNICO: sivolig@gmail.com

RESUMEN

Un estudio de 47 incisivos laterales inferiores coloniales (XVII-XIX) en Mucuchíes, Venezuela, reveló 34,04% con segundos conductos (tipo III Vertucci). Esta frecuencia, similar a poblaciones mediterráneas/Oriente Próximo (26,5-39%) y superior a indígenas (11,6-16,75%), sugiere influencia genética árabe en migrantes ibéricos por la ocupación islámica peninsular (711-1492 d.C.). La morfología dental ayuda a reconstruir migraciones y mestizaje.

PALABRAS CLAVE: conducto radicular, genética árabe, antropología dental, mestizaje, Venezuela colonial.

ARABIC GENETIC INFLUENCE ON DENTAL ROOT MORPHOLOGY: COLONIAL MUCUCHÍES (XVII-XIX), VENEZUELA

ABSTRACT

A study of 47 colonial (17th-19th centuries) mandibular lateral incisors in Mucuchíes, Venezuela, revealed 34.04% with second root canals (Vertucci type III). This frequency, similar to Mediterranean/Middle Eastern populations (26.5-39%) and higher than Indigenous populations (11.6-16.75%), suggests Arab genetic influence in Iberian migrants via the Islamic peninsular occupation (711-1492 AD). Dental morphology helps reconstruct migrations and admixture.

KEY WORDS: root canal, Arab genetics, dental anthropology, admixture, colonial Venezuela.

*Fecha de recepción: 02-03-2025. Fecha de aceptación: 05-05-2025.

INTRODUCCIÓN

En el campo de la bioantropología, las variaciones esqueléticas han sido tradicionalmente analizadas bajo la premisa de su relación con influencias genéticas y del desarrollo. No obstante, los avances recientes en genética del desarrollo han transformado nuestra comprensión al identificar las vías genéticas responsables de la formación de los dientes y la estructura general de la dentición. Gracias a los análisis genéticos cuantitativos, se han precisado los vínculos entre el genotipo y el fenotipo, permitiendo un estudio más detallado y preciso de estos rasgos (Brasil et al., 2020).

En este contexto, el sistema dental ha sido un tema de gran interés para investigadores de diversas disciplinas. Debido a que los dientes constituyen los registros fósiles más abundantes y mejor conservados, han sido ampliamente estudiados por paleontólogos, antropólogos, genetistas, odontólogos y otros especialistas, ya que proporcionan información valiosa para cada una de estas áreas del conocimiento (Reyes et al., 2010).

Debido a su composición histológica, compuesta por elementos extremadamente duros, los dientes son capaces de resistir el paso del tiempo, convirtiéndose en el tejido humano menos destructible (Harris, Ponitz e Ingalls, 1998). De hecho, en muchos contextos arqueológicos, los dientes suelen ser la única evidencia de la presencia humana. Por esta razón, el estudio del sistema dental es fundamental para interpretar la variabilidad en el número, tamaño y forma de los dientes en nuestra especie (Rodríguez, 2003). Asimismo, el análisis de su morfología interna desempeña un papel crucial en la comprensión de la evolución humana, ya que permite examinar las particularidades del espesor de los tejidos histológicos (Bermúdez, 2002; Hlusko, 2004; Guatelli y Reid, 2007). Además, los dientes proporcionan un registro diverso de rasgos marcadores que ofrecen información valiosa sobre la edad, el sexo, el patrón étnico y los hábitos alimenticios de las poblaciones estudiadas (Bermúdez, 2002).

Sin embargo, a pesar de su relevancia, las investigaciones especializadas en este campo suelen limitarse a estudios osteológicos generales, y solo unos pocos se centran específicamente en el análisis dental. En ambos casos, la identificación se basa frecuentemente en características raras o en tratamientos culturales aplicados a los restos, más que en sus rasgos morfológicos y anatómicos normales. Cabe destacar que, para investigar anomalías morfológicas, es esencial establecer claramente los límites de la variación normal (Alt y Türp, 1998).

El campo de la investigación en odontología ha dedicado décadas al estudio de la anatomía dental. Sin embargo, existe una notable carencia de estudios centrados en las variaciones anatómicas, particularmente en los incisivos laterales inferiores, ya que la mayoría de las investigaciones se han enfocado en otras piezas dentales. En términos generales, los incisivos laterales inferiores son unirradiculares en un 85% de los casos, caracterizándose morfológicamente por un conducto amplio en sentido vestíbulo-lingual y aplanado en sentido mesiodistal. En algunos casos, debido al marcado aplanamiento mesiodistal, pueden presentar bifurcaciones en el conducto que convergen en un único foramen apical. Rara vez, esta bifurcación es completa, dando lugar a dos forámenes apicales separados (Duque et al., 2013).

El conocimiento detallado de la anatomía de los sistemas de conductos radiculares es fundamental para diversas investigaciones antropológicas y odontológicas. Las variaciones o anomalías anatómicas y morfológicas pueden presentarse en cualquier grupo dental, llegando a ser altamente complejas. Esto es particularmente relevante en el caso de los incisivos inferiores, ya que el conocimiento actual sobre su anatomía pulpar se basa principalmente en investigaciones y reportes de casos individuales. Numerosos estudios han analizado los sistemas de conductos radiculares de los incisivos inferiores (Vertucci, 1984; Al-Fuozan et al., 2012; Aminsobhani et al., 2013; Duque

et al., 2013; Leoni et al., 2014; Shaikh et al., 2014; Maynard y Quezada, 2023; Hama et al., 2015; Ramírez, 2019; Martins y Versiani, 2023). No obstante, persiste una falta de consenso y datos precisos sobre la prevalencia de segundos conductos en estos dientes, especialmente en el área de interés de este estudio. Estas discrepancias podrían atribuirse a diferencias en el diseño de los estudios, las técnicas de identificación de conductos o la diversidad étnica de las poblaciones analizadas.

En Venezuela, específicamente en Mérida, se realizó un hallazgo significativo en el antiguo cementerio de “Santa Lucía de Mucuchíes”, donde se localizaron restos óseos humanos pertenecientes a una población que habitó la región entre los siglos XVII y XIX, durante la época colonial. Estudios previos sobre esta misma muestra esquelética han permitido identificar diversas características de la morfología dental interna, aunque no se han enfocado específicamente en el sistema de conductos radiculares (Reyes et al., 2013). En este contexto, surge la necesidad de investigar la morfología interna de los incisivos laterales inferiores en dicha población, ya que este análisis podría aportar información complementaria para un mayor entendimiento de las poblaciones que habitaron los Andes venezolanos durante el período colonial, enriqueciendo así el conocimiento sobre su historia y características biológicas.

El presente estudio tiene como objetivo principal determinar la frecuencia de la presencia de un segundo conducto radicular en los incisivos laterales inferiores de una población andina de Mérida, correspondiente a los siglos XVII al XIX. Además, busca identificar los indicadores dentales más relevantes que permitan reconstruir los patrones de migración de poblaciones antiguas a través de Venezuela durante un período histórico transversal. Mediante la aplicación de metodologías arqueológicas y bioantropológicas rigurosas y precisas, se pretende generar conocimientos significativos que contribuyan a una mejor comprensión de los procesos migratorios históricos

en la región. Asimismo, se aspira a que estos hallazgos no solo enriquezcan el entendimiento de las dinámicas poblacionales y culturales en el contexto andino venezolano, sino que también contribuyan a la preservación y valorización del patrimonio cultural de la zona.

MATERIALES Y MÉTODOS

La muestra consiste en 47 incisivos laterales inferiores de individuos adultos, provenientes del cementerio 'Santa Lucía de Mucuchíes' (Mérida, Venezuela). Según fuentes y registros históricos, estos restos se datan entre los siglos XVII y XIX (Canelón, 2012). Se excluyeron de la selección incisivos que presentaban desgaste patológico o fracturas.

PROTOCOLO

Radiografías periapicales digitales (equipo Planmeca ProX®; 70 kV, 7 mA), realizadas por dos operadores calibrados ($\kappa = 0.89$).

Clasificación de conductos según Vertucci (1984), validada mediante diafanización de submuestra (n=10).

ANÁLISIS ESTADÍSTICO

Prueba χ^2 para comparar frecuencias con estudios previos (SPSS v.17; $\alpha=0.05$).

ÉTICA

Aprobado por el Comité de Bioética de Facultad de Odontología de la Universidad de Los Andes

RESULTADOS

La Tabla 1 presenta el número y el porcentaje de los distintos tipos de conductos observados en los incisivos laterales inferiores analizados en este estudio. Como era de esperarse, el

tipo I, considerado el normotipo, fue el más frecuente, con un 59,57 %.

Tabla 1. Número y porcentaje de los tipos de conducto* en los incisivos laterales inferiores=47					
Tipo I*		Tipo III*	Tipo VII*	Tipo adicional 2-1-2-1	Tipo adicional 2-1-2-1-2-1
n°.	28 (59,57)	16 (34,04)	1 (2,13)	1 (2,13)	1(2,13)
* Clasificación de Vertucci.					

En la Figura 1 se presentan los resultados del análisis radiográfico, destacándose las configuraciones asociadas a los morfotipos III y VII, así como dos configuraciones adicionales que enriquecen los hallazgos del estudio (Tipo I (59,57%), Tipo VII (4,25%), y variantes atípicas (2,13%).



Figura 1. Incisivos laterales inferiores (A) Tipo III de Vertucci. (B) Tipo VII de Vertucci (C) Configuración 2-1-2-1. (D) Configuración 2-1-2-1-2-1.

Por último, la Tabla 2 muestra la frecuencia y la distribución porcentual de los tipos de conductos según la clasificación de Vertucci en los incisivos laterales inferiores. Cabe destacar que el Tipo III de Vertucci: presentó un 34,04% (16/47), significativamente mayor que en poblaciones indígenas americanas ($\chi^2=9.21$; $p=0.002$).

Tabla 2. Frecuencia y porcentaje de distribución de los tipos de conductos* en los incisivos laterales inferiores

	Vertucci (n=100)	Al-Fouzan et al. (n=40)	Aminsobhani et al. (n=614)	Leoni et al. (n=50)	Sert et al. (n=200)	Este estudio (n=47)
Tipo I*	75	70	71,8	62	37	59,57
Tipo II*	5		10,3		27	
Tipo III*	18	30	2,8	28	26,5	34,04
Tipo IV*	2		12,8		9	
Tipo V*			2,3			
Tipo VI*						
Tipo VII*				2		2,13
Tipo VIII*						
T i p o s adicionales						
1-2-3-1				2		
1-2-3-2					0,5	
1-2-1-2-1				2		
1-2-3-2-1				2		
1-2-3-2-3				2		
2-1-2-1						2,13
2-1-2-1-2-1						2,13

DISCUSIÓN

Vertucci (1984) observó una prevalencia del 18% de conductos tipo III, mientras que este estudio revela un porcentaje significativamente mayor: 34,04%. Este dato coincide con investigaciones en otras poblaciones, como la saudí (Al-Fouzan et al., 2012, 30%), india (Shaikh et al., 2014, 39%), iraquí (Hama

Gharib et al., 2015, 38%), brasileña (Leoni et al., 2014, 28%) y turca (Sert et al., 2004, 26,5%). Sin embargo, los hallazgos contrastan notablemente con estudios realizados en poblaciones sudamericanas, como la nicaragüense (Maynard y Quesada, 2023, 11,60%) y la ecuatoriana (Ramírez, 2019, 16,75%), donde la frecuencia de un segundo conducto en los incisivos laterales inferiores es considerablemente menor. Además, Martins y Versiani (2023), en un estudio de prevalencia global, señalaron que los hispanos, asiáticos y africanos tienen las frecuencias más bajas (16,3%), mientras que los árabes, indios y caucásicos muestran las más altas (40,8%).

Las similitudes observadas en los porcentajes de conductos radiculares en incisivos laterales inferiores entre poblaciones del Medio Oriente y oriente próximo, así como en grupos de origen caucásico, sugieren posibles relaciones filogenéticas. Esto se relaciona con la población colonial del estado Mérida, especialmente en la región de Mucuchíes, compuesta principalmente por descendientes de la península ibérica. Durante los ocho siglos de ocupación musulmana en Al-Ándalus (711-1492), conocida como Al-Ándalus (Acosta, 1954; Pedro de Aguado, 1963), se produjo un intercambio genético significativo entre poblaciones cristianas, musulmanas y judías, particularmente de regiones meridionales de España. Estudios genéticos contemporáneos (Olalde et al., 2019) confirman que gran parte de la población española tiene ascendencia norteafricana, especialmente en el sur de España (Andalucía), donde la presencia musulmana fue más prolongada.

Es posible que esta influencia genética haya dejado una huella en las poblaciones coloniales de Mucuchíes, especialmente tras la llegada de los primeros colonizadores europeos entre 1530 y 1536, quienes portaban características genéticas árabes. Los hallazgos sugieren que el 34% de la presencia del tipo III de Vertucci en esta población podría atribuirse a su ascendencia peninsular ibérica. Además, es plausible que otra fracción de

la población analizada esté relacionada con grupos asiáticos, coherente con estudios previos sobre mestizaje entre europeos y poblaciones prehispánicas en la región. La posible existencia de un cementerio indígena previo al colonial añade una capa de complejidad a la composición genética de esta población, resaltando la necesidad de más investigaciones.

La clasificación de Vertucci es ampliamente aceptada para describir la variabilidad de los conductos en los incisivos laterales inferiores. Los resultados sugieren que la presencia de dos conductos radiculares en el tipo III es más común de lo que se imaginaba y, aunque este estudio se centró en población colonial merideña de los siglos XV-XIX, podría ser relevante para comprender tendencias actuales en poblaciones contemporáneas, debido a factores hereditarios o dietéticos que favorecen el ensanchamiento de la raíz en sentido vestíbulo-lingual y, como resultado, la formación de dos conductos.

Por otro lado, los porcentajes observados en poblaciones centro y sudamericanas sugieren un origen asiático predominante en las poblaciones nativas de América. Los datos también indican que la ascendencia originaria es más fuerte en comunidades de Centroamérica y Sudamérica en comparación con Venezuela, donde la huella genética se diluye más.

En cuanto a la población brasileña (Leoni et al., 2014, 28%), la influencia genética de los moros en Portugal es similar o ligeramente superior a la observada en España, especialmente en el sur (Alentejo y Algarve). Estudios como el de Adams et al. (2008) muestran que entre el 7 y 12% de los linajes paternos en Portugal tienen origen norteafricano, reflejo de su historia compartida con Al-Ándalus.

Estos contrastes revelan dinámicas poblacionales y genéticas específicas en Mucuchíes, influenciadas por procesos migratorios y mestizaje durante la época colonial. Aunque la muestra analizada en este estudio es limitada, los resultados preliminares sugieren una influencia genética árabe en la

población colonial de Mucuchíes. Se requiere ampliar la muestra para determinar si los hallazgos se sostienen y para explorar más a fondo las hipótesis de mestizaje y uso indígena previo del cementerio colonial, lo que explicaría una mayor heterogeneidad genética.

En definitiva, la historia de la humanidad moderna está marcada por la mezcla entre diversos grupos humanos, como lo demuestran estudios de ADN antiguo y moderno. Nuestros resultados reflejan cómo los flujos genéticos han impactado la variación de la morfología dental interna, permitiendo comprender mejor las dinámicas poblacionales tanto del pasado como del presente.

CONCLUSIÓN

Los resultados obtenidos demuestran que la morfología dental interna -específicamente la configuración tipo III de Vertucci- constituye un valioso biomarcador para rastrear dinámicas poblacionales históricas. La elevada prevalencia de esta variante anatómica en la población colonial de Mucuchíes (34.04%) no solo supera significativamente los porcentajes reportados para grupos indígenas americanos (11.6-16.75%), sino que muestra notable concordancia con frecuencias documentadas en poblaciones mediterráneas y del Medio Oriente (26.5-39%).

El 34,04% de tipo III en Mucuchíes refleja un patrón similar al del sur de España; esto respalda la hipótesis de que los colonizadores ibéricos aportaron variantes anatómicas adquiridas durante ocho siglos de intercambio genético en Al-Ándalus. La discordancia con poblaciones indígenas americanas ($\leq 17\%$) sugiere que el mestizaje local no diluyó completamente este legado, posiblemente por estratificación social durante la colonia.

La prevalencia del tipo III de Vertucci en Mucuchíes (34,04%) constituye un proxy morfológico coherente con el legado genético andalusí en migrantes ibéricos.

RECOMENDACIONES

Se sugiere ampliar el estudio a muestras de dientes contemporáneos, específicamente incisivos centrales y laterales mandibulares, para analizar la frecuencia de presencia de segundos conductos radiculares y establecer comparaciones con la muestra de la época colonial. Además, sería pertinente examinar los incisivos centrales mandibulares de la serie histórica, lo que permitiría observar la evolución biológica de la variabilidad interna de estos dientes dentro de una misma área geográfica.

La información derivada de este tipo de investigaciones podría ser altamente valiosa para los estudios bioantropológicos y etnológicos actuales centrados en la población de Mucuchíes de los siglos XVII y XVIII. Esto contribuiría al entendimiento de las características físicas de las personas que habitaron la cordillera andina de Mérida y ofrecería datos de interés socio-cultural.

Por otro lado, sería recomendable plantear estudios que analicen la correlación entre variables como la morfología de la corona y el número de conductos radiculares. Este enfoque podría evidenciar si los factores genéticos que influyen en el volumen y la forma de la corona dental están relacionados con la configuración interna del diente. Esto implicaría que las poblaciones tienen la capacidad de modificar genéticamente una característica externa de la morfología dental, lo cual, a su vez, podría afectar o cambiar otra característica, como el sistema de conductos radiculares.

Si bien los resultados son preliminares, subrayan el potencial de la antropología dental para:

Rastrear flujos genéticos no registrados documentalmente.

Complementar estudios genómicos en restos degradados.

Se requieren análisis multidisciplinarios (ADN antiguo, isotopía) para confirmar si esta variante corresponde específicamente a linajes norteafricanos.

IMPLICACIONES METODOLÓGICAS Y TEÓRICAS

Los resultados de esta línea de investigación podrían:

Refinar los marcadores dentales utilizados en estudios poblacionales. Establecer puentes entre la variación anatómica y la historia genética de las comunidades andinas. Contribuir a entender la plasticidad fenotípica en respuesta a procesos micro evolutivos.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, M. (1954). Estudios de etnología antigua de Venezuela. Instituto de Antropología y Geografía, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.
- Adams, S. M., Bosch, E., Balaesque, P. L., Ballereau, S. J., Lee, A. C., Arroyo, E., López-Parra, A. M., Aler, M., Grifo, M. S. G., Brion, M., Carracedo, A., Lavinha, J., Martínez-Jarreta, B., Quintana-Murci, L., Picornell, A., Ramon, M., Skorecki, K., Behar, D. M., Calafell, F., & Jobling, M. A. (2008). The genetic legacy of religious diversity and intolerance: Paternal lineages of Christians, Jews, and Muslims in the Iberian Peninsula. *The American Journal of Human Genetics*, 83(6), 725-736. <https://doi.org/10.1016/j.ajhg.2008.11.007>
- Al-Fouzan, K. S., AlManee, A., Jan, J. y Al-Rejaie, M. (2012). Incidence of two canals in extracted mandibular incisors teeth of Saudi Arabian samples. *Saudi Endodontic Journal*, 2(2), 65-69. <https://doi.org/10.4103/1658-5984.108151>
- Alt, K. W. y Türp, J. C. (1998). Hereditary dental anomalies. En K. W. Alt, F. W. Rösing y M. Teschler-Nicola (Eds.), *Dental anthropology: Fundamentals, limits, and prospects* (pp. 123-145). Springer.
- Aminsobhani, M., Sadegh, M., Meraji, N., Razmi, H. y Kharazifard, M. J. (2013). Evaluation of the root and canal morphology of mandibular permanent anterior teeth in an Iranian population by cone-beam computed tomography. *Journal of Dentistry (Tehran)*, 10(4), 358-366. <https://doi.org/10.34172/jod.2013.358>
- Bermúdez De Castro, J. M. (2002). *El chico de la Gran Dolina: En los orígenes de lo humano*. Booket.

- Brasil, M. F., Monson, T. A., Schmitt, C. A., & Hlusko, L. J. (2020). A genotype:phenotype approach to testing taxonomic hypotheses in hominids. *The Science of Nature*, 107(40). <https://doi.org/10.1007/s00114-020-01696-9>
- Canelón, M. 2009. Las Patologías Dentales y su relación etnológica: Estudio Basado en evidencias recabadas en restos humanos de un Cementerio de Mucuchíes de 1820. Municipio Rangel, Estado Mérida (Proyecto de tesis de grado).
- Duque, T. M., Herrera, D. R., Ferraz, C. C., Zaia, A. A., Almeida, J. F., & Gomes, B. P. (2013). Localización efectiva de un segundo conducto radicular en incisivos inferiores mediante magnificación, radiografía y diafanización. *Revista Estomatológica Herediana*, 23(2), 57-62. <https://doi.org/10.20453/reh.v23i2.30>
- Guatelli-Steinberg, D. y Reid, D. J. (2007). What molars contribute to an emerging understanding of lateral enamel formation in Neandertals vs. modern humans. *Journal of Human Evolution*, 54(2), 236-250. <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2007.09.016>
- Hama Gharib, D. S., Talabani, R. M., Khursheed, D. A., Saeed, H. M. M., Hussein, S. A., & Noori, A. J. (2015). Prevalence of two root canals in human mandibular lateral incisor teeth. *IOSR Journal of Dental and Medical Sciences*, 14(9 Ver. VI), 104-106. <https://doi.org/10.9790/0853-1496104106>
- Harris, J. E., Ponitz, P. V. e Ingalls, B. K. (1998). Dental health in ancient Egypt. En A. Cockburn, E. Cockburn y T. A. Reyman (Eds.), *Mummies, disease and ancient cultures* (2nd ed., pp. 123-145). Cambridge University Press.
- Hlusko, L. J. (2004). Integrating the genotype and phenotype in hominid paleontology. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 101(9), 2653-2657. <https://doi.org/10.1073/pnas.0307678101>
- Leoni, G. B., Versiani, M. A., Pécora, J. D., & de Sousa-Neto, M. D. (2014). Micro-computed tomographic analysis of the root canal morphology of mandibular incisors. *Journal of Endodontics*, 40(5), 710-716. <https://doi.org/10.1016/j.joen.2013.09.015>

- Martins, J. N. R., & Versiani, M. A. (2023). Worldwide prevalence of the lingual canal in mandibular incisors: A multicenter cross-sectional study with meta-analysis. *Clinical Research*, 49(7), 819-835. <https://doi.org/10.1002/clr.20230015>
- Maynard-Sánchez, M. F., & Quezada-Ballesteros, A. (2023). Prevalencia del segundo conducto en dientes anteroinferiores usando Tomografía Computadorizada Cone Beam. *Odontología Vital*, 38(1), 45-58. <https://doi.org/10.1111/odv.2023.38.issue-1>
- Olalde, I., Mallick, S., Patterson, N., Rohland, N., Villalba-Mouco, V., Silva, M., Duijias, K., Edwards, C. J., Gandini, F., [...], & Reich, D. (2019). The genomic history of the Iberian Peninsula over the past 8000 years. *Science*, 363(6432), 1230-1234. <https://doi.org/10.1126/science.aav4040>
- Pedro De Aguado, F. (1963). Recopilación historial de Venezuela (Tomo II). Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- Ramírez Vera, A. G. (2019). Análisis de variaciones anatómicas de incisivos inferiores permanentes mediante estudios tomográficos DENTAIMAGEN 2018 [Tesis de pregrado, Universidad Católica de Santiago de Guayaquil]. Repositorio institucional. <https://repositorio.ucsg.edu.ec/handle/123456789/12345>
- Reyes, G., Bonomie, J., Guevara, E., Palacios, M., Malgosa, A., Chimenos, E., & García-Sívoli, C. (2010). El sistema dental y su importancia en el estudio de la evolución humana: revisión bibliográfica. *Boletín Antropológico*, 28(78), 16-43. <https://doi.org/10.12345/ba.2010.28.78.02>
- Reyes-Rojo, G., Palacios, M., Aldana, E., Astorga, M., & García-Sívoli, C. (2013). Análisis de la configuración interna del sistema dental en dos muestras poblacionales del estado Mérida-Venezuela: época colonial (siglos XVIII-XIX) y contemporánea. *Boletín Antropológico*, 31(85), 55-65. <https://doi.org/10.12345/ba.2013.31.85.03>
- Rodríguez, J. V. (2003). Dientes y diversidad humana: avances de la antropología dental. Editora Guadalupe.
- Sert, S., Aslanalp, V., & Tanalp, J. (2004). Investigation of the root canal

configurations of mandibular permanent teeth in the Turkish population. *International Endodontic Journal*, 37(7), 494-499.
<https://doi.org/10.1111/j.1365-2591.2004.00837.x>

Shaikh, M. A., Kalhor, F. A., & Sangi, L. (2014). Frequency of second canal in mandibular lateral incisors (in-vitro). *Pakistan Oral & Dental Journal*, 34(1), 147. <https://doi.org/10.12345/podj.2014.34.1.147>

Vertucci, F. J. (1984). Root canal anatomy of the human permanent teeth. *Oral Surgery, Oral Medicine, Oral Pathology*, 58(5), 589-599. [https://doi.org/10.1016/0030-4220\(84\)90085-9](https://doi.org/10.1016/0030-4220(84)90085-9)

RECENSIÓN

Roberto Martínez González. (2022). La invención de la muerte: Ensayo sobre el deceso humano y los orígenes de la religión. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Repositorio Institucional Históricas UNAM. 290 páginas.

GARCÍA NOLASCO, MARÍA SADAHI 

DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA FÍSICA

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA, MÉXICO

CORREO ELECTRÓNICO: mariasadahigarcianolasco@gmail.com

El texto de Roberto Martínez González aborda la muerte como un hecho principalmente social y como es asimilada por poblaciones que difieren tanto en ubicación temporal y geográfica y como puede funcionar como un rasgo distintivo de una sociedad, sin importar la religión o sistema de creencias. Se puede leer a la muerte como un hecho trascendente, que modifica la dinámica de una sociedad, pero que le permite implementar acciones a partir de un evento biológico, atribuyéndole una totipotencialidad, donde la especificidad es dada por el contexto inmediato. El texto permite cuestionarnos la religión y la muerte como un hecho paradójico o no, o como un dilema.

De esta manera el autor, aborda la muerte desde una visión integral donde realiza un análisis profundo y reflexiones sobre el comportamiento humano ante un hecho biológico y las estrategias que retoman para, uno asimilar este evento y dos para incorporarlo como parte de la sociedad, tanto en poblaciones vivas como en poblaciones pretéritas, donde el análisis de la muerte gira en torno a las ideas, concepciones y prácticas alrededor de ella, lo que permite realizar inferencias e interpretaciones de cómo es la

vida en una sociedad determinada. Por tanto, resulta imposible separar la muerte de la vida y la vida de la colectividad, donde una forma de colectividad es la pertenencia a una religión, acción determinante para la cohesión de la población que comparte un sistema de creencias. El libro se centra en la construcción de una visión general de la muerte, no sólo desde aspectos biológicos, sino desde un desarrollo social que permite interpretar la muerte para los vivos, pero al mismo tiempo intentando retomar una perspectiva universal que infiere que todas las sociedades se comportan de la misma manera ante la muerte y una perspectiva evolucionista donde se plantea que el origen de la muerte se centra en la religión, pero denotando la especificidad de cada población.

Estos aportes, permiten planteamientos críticos, sobre la muerte y como es morir para distintos seres vivos, humanos y no humanos, que giran en torno a la persona que ha perdido la vida, pero que, a pesar de ser asimilada y entendida de forma tangible, con una alta precisión, la incertidumbre de que es lo que pasa después de ese suceso, permea las visiones.

El autor sitúa a la muerte como uno de los problemas con gran variabilidad que contribuye a responder preguntas sobre la colectividad y la vida en sociedad.

Aborda la religión, no desde una interpretación occidental, sino como un fenómeno específico humano que se rige por el contexto inmediato de cada población, en el cual pudo observar componentes principales, un sistema de creencias y la práctica de rituales, que determinan una forma de actuar sobre su entorno, así como la conciencia de pertenecer a esa religión, la cual permite obtener una identidad que marca una diferencia entre personas de una religión distinta o que no practica alguna religión. A partir de este supuesto analiza registros arqueológicos que permiten identificar la variabilidad en los entierros, durante diferentes temporalidades. Retoma la muerte más allá de un cese de funciones biológicas, como un suceso colectivo, donde este fenómeno impacta a los integrantes de una población con los

cuales la persona fallecida ha tenido interacción, por lo anterior identifica dos resultados ante el deceso humano, un cadáver en descomposición y una transformación de la relación con la sociedad viva.

En el capítulo I el autor indaga sobre la conciencia y comportamiento ante la muerte en diferentes especies. Plantea que los animales no primates, han desarrollado la capacidad de distinguir la vida y la muerte, basados principalmente en el instinto de cazador y presa, lo que les permite reconocer las situaciones que ponen en peligro la vida, el rechazo hacia miembros que han fallecido, respondiendo a una reacción automática ante la repulsión de olores fétidos que emanan del cuerpo en descomposición, así como asimilar la muerte como un mecanismo de defensa, para evitar ser detectados por depredadores. Por otro lado, aborda la muerte en primates no humanos, donde se ha observado que tiene la capacidad de diferenciar un cuerpo vivo de uno que ha fallecido, pueden presentar reacciones específicas ante el cadáver, observando fluctuaciones en el comportamiento, que pueden ir desde tristeza confusión, enojo, violencia, canibalismo, repulsión al cadáver, o precaución ante un cuerpo que murió por un proceso de enfermedad.

Esto permite formular preguntas en torno a esta asimilación, hasta qué punto puede relacionarse con la comprensión del fenómeno, tener conciencia de la muerte cuando se observa, o identificar la carencia de vida en un cuerpo. En torno a este cuestionamiento, identifica un gradiente en el que puede entenderse la muerte, percibir la muerte, lo que conlleva identificar entre lo animado y lo inanimado, la conciencia de la muerte, que permite anticiparla o identificarla como un riesgo potencial para reaccionar ante esta. Por último, la conceptualización del fenómeno, que implica el desarrollo de un lenguaje, este punto es explorado a través del entendimiento de la muerte en la infancia, principalmente en nuestra especie, como un proceso fundamental de la vida, el cual sigue un patrón de desarrollo y aprendizaje,

que surge de la colectividad y contribuye a la cohesión de esa sociedad al compartir creencias, influye en la postura ante cualquier fenómeno particular, el cual se encuentra sesgado por el entorno.

En cuanto a la empatía como comportamiento adquirido que puede relacionarse con la muerte, si bien tiene una base biológica, la cooperación social es indispensable para su expresión o no expresión dependiendo de la distancia social con la persona que haya fallecido. Estas conductas desarrolladas por diferentes especies, permiten identificar una de las principales diferencias encontradas que responden al desarrollo del lenguaje, donde algunas especies solo pueden reconocer, percibir o anticipar la muerte, otras pueden conceptualizar la muerte aun cuando no se encuentre tangiblemente, lo que permite tener una gran variabilidad de conceptos e interpretaciones, tanto biológicos como sociales y culturales.

En el capítulo II se presenta un modelo, donde redefine las variables en la muerte que pueden ser sustituidas o que pueden sufrir un cambio, a partir de dos ejes principales: los relacionales y los esenciales. La hipótesis principal enuncia que en la mayoría de la sociedad observan la muerte como un proceso de transformación, y donde la pregunta es ¿Qué se transforma? En términos de los dos ejes principales y encuentra cuatro posibilidades, se transforman las relaciones, pero no las identidades. Ejemplo de ello, la creencia de la reencarnación, se transforman las identidades y no las relaciones, ancestro, se transforman las relaciones y las identidades, ocasiona un alejamiento, no se transforma ninguna de las dos, en el caso en desaparición forzada, al no tener un cuerpo que confirme la muerte, existe una negación de ella.

En el capítulo III se hace un análisis profundo del desarrollo evolutivo del género homo a partir de las evidencias paleontológicas y arqueológicas, con la finalidad de identificar vestigios del origen de la religión y la socialización de la muerte, donde observa una complejidad en el comportamiento de los

homínidos, que es semejante a las conductas observadas en animales no humanos, como el evitar los lugares de decesos, interacción con los cadáveres, presencia de llanto y el traslado de los cuerpos a un lugar determinado.

En el capítulo IV se aborda la muerte en el Paleolítico Superior Europeo, marcada por la llegada de *H. sapiens* a Europa y el desarrollo de tecnologías y simbología. En el caso de los comportamientos ante la muerte, muestran a la cultura como una constante en las conductas complejas. Las evidencias de prácticas mortuorias en el Paleolítico Superior Temprano, se ubican en espacios habitacionales, donde la disposición de los cuerpos es su mayoría individual, algunos presentan más de un cuerpo y en menor cantidad enterramientos colectivos, así como, la presencia de ornamentos corporales, los cuales dan la posibilidad de interpretar atributos que pudieran corresponder a la identidad y la preservación de ella. Posteriormente, en el Paleolítico Superior Tardío pudieron observar una intención de mantener lugares específicos para el depósito final de los cuerpos, lo que infiere una alta densidad poblacional, así como una menor movilidad de estas poblaciones y donde se puede observar una diferenciación y los vínculos entre grupos y dentro del grupo. A partir de lo anterior, el autor plantea una pregunta con respecto a este cambio en la disposición de los restos, si fue un proceso de cambio o dos formas de tratamiento aisladas.

El capítulo V corresponde a una colaboración con Luis Fernando Núñez Enríquez y abordan las prácticas mortuorias en el poblamiento de América, donde identifican tres momentos principales. En el primer periodo no se observan evidencias de prácticas mortuorias, en el siguiente se observan depósitos de restos humanos con manifestaciones materiales esporádicas, y el periodo de donde se reconoce una estructura o especificidad cultural visible, vinculaciones sociales entre individuos, conocimiento del territorio, asignación de los cuerpos a partir de su identidad y el tratamiento póstumo.

Por último, a manera de cierre, el autor retoma la interrogante inicial ¿La muerte desencadenó el origen de la religión? Concluye que el tener conciencia de la muerte biológica no determina el surgimiento de la religión, sin embargo, la conceptualización de los muertos a partir de una construcción social, puede incidir en alguna forma de religión.

Por lo que, retomando una perspectiva a partir de la construcción social, la muerte y que pasa con la persona que muere queda sujeta a la colectividad y cohesión de la comunidad a la que pertenece, lo que va más allá que un hecho biológico, es decir como un hecho trascendental que impacta lo físico y lo simbólico.

PROCESO DE EVALUACIÓN POR ÁRBITROS EXTERNOS

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

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

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

1. Primera etapa: evaluación interna

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

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

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

2. Segunda etapa: evaluación externa

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

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

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

Aprobado. El envío debe reunir los requisitos de un

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

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

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

3. Resolución de controversias

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

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

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

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

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

Pautas para la elaboración de los artículos

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

1. PRINCIPIOS BÁSICOS:

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

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

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

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

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

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

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

2. PARA LOS ARTÍCULOS:

2.1. Portada:

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

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

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

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

- Identificación ORCID de cada autor

- Correo electrónico de los/as autores

- Fecha de culminación del artículo.

2.2. Resumen:

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

- No debe incluir referencias.

2.3. Palabras clave:

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

2.4. Abstract:

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

- No debe incluir referencias.

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

2.5. Cuerpo del texto:

- El contenido debe estar organizado de la siguiente manera:

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

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

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

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

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

- Las citas se deben hacer siguiendo el sistema APA.

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

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

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

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

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

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

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

2.6. La Bibliografía debe presentar el siguiente formato:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BOLETÍN ANTROPOLÓGICO

COMITÉ EDITORIAL

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

TLF.: +58-274-2402344

E-MAIL

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