

Boletín Antropológico

Centro de Investigaciones
Museo Arqueológico

ISSN: 1325-2610



Universidad de Los Andes
Mérida-Venezuela

Año 28, Septiembre -Diciembre, 2010 N° 80

Arqueología de la casa natal de Simón Bolívar

MOLINA LUIS E.
*Escuela de Antropología
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad Central de Venezuela
Apartado 18195 El Silencio Caracas 1010
e-mail: lmolina@reacciun.ve*

RESUMEN

En el artículo se presentan los resultados de un estudio arqueológico preliminar realizado en la casa natal de Simón Bolívar, Libertador de Venezuela. Si bien este inmueble perteneció a la familia Bolívar desde 1711, su construcción data de 1650, de acuerdo a la documentación histórica disponible, lo que le otorga un importante papel en la conformación del núcleo urbano colonial de Caracas. Los datos obtenidos a través de la técnica de prospección geofísica y los materiales arqueológicos recolectados se analizan junto a la documentación histórica, para ofrecer una interpretación de algunos aspectos de la historia de la edificación durante los siglos XVII y XVIII.

Palabras clave: Simón Bolívar; Casa Natal; Arqueología.

Simon Bolivar's birthplace as an archaeological site

ABSTRACT

The article presents the results of a preliminary archaeological study of the birthplace of Simon Bolivar, Liberator of Venezuela. Although this building became the property of the Bolivar family in 1711, its construction dates from 1650, according to the historical documentation available, and this gives the building significance as being influential in development of the colonial urban nucleus in Caracas. The data collected through geophysical research and the examination of archaeological materials was analyzed in the context of existing historical documentation. It is possible to arrive at various conclusions concerning aspects of the history of building during the XVII and XVIII centuries.

Key words: Simon Bolívar; birthplace; archaeology.

Introducción

La Casa Natal del Libertador es un espacio de gran importancia histórica tanto por su relación con Simón Bolívar como por el lugar que ocupa en el centro histórico de Caracas. Su ubicación en las cercanías de la antigua Plaza Mayor y del Convento de San Jacinto (Plano 1) y su correspondencia con una de las parcelas delimitadas desde los primeros tiempos de la fundación de la ciudad, le adjudican condiciones para ser un sitio de alta potencialidad arqueológica. Además de la posibilidad de contener restos relacionados con la vida cotidiana y doméstica, mediante una investigación sistemática podría obtenerse información arqueológica acerca de aspectos relacionados con la vida urbana, como serían obras públicas para la conducción y distribución de agua durante las épocas colonial y republicana. Las investigaciones arqueológicas hasta ahora realizadas en sitios ubicados en las manzanas fundacionales de Caracas han demostrado la alta probabilidad de hallar vestigios arqueológicos, que corresponden tanto a materiales muebles como a diversas estructuras, algunas de ellas relacionadas con el manejo del agua (Sanoja y Vargas 2002; Molina 2000). Este último aspecto cuenta con respaldo en las fuentes históricas, que indican que durante los siglos XVI y XVII se construyó una red de canales de agua y en la segunda mitad del siglo XVIII se fabricaron acueductos abiertos que conducían el agua directamente a las casas desde dichos canales. Más tarde, los acueductos abiertos se reemplazaron por tubos de terracota subterráneos y se hicieron zanjias de drenaje de las aguas negras, que permitieron conducir las lejos de las casas y de las tomas de agua públicas (Waldron 1977: 210-211).

En este artículo presentamos, primeramente, una revisión de algunas fuentes documentales secundarias que dan cuenta tanto de la historia del inmueble donde nació Simón Bolívar, como del tema de la conducción y distribución de agua en Caracas, desde los tiempos de su fundación hasta las últimas décadas del siglo XIX. A continuación, se presentan algunos datos documentales relativos

al hallazgo de estructuras hidráulicas en la propia Casa Natal del Libertador. Esta información la analizamos junto a los resultados del estudio realizado mediante la técnica de prospección geofísica GPR (Ground Penetrating Radar), por la empresa TRX Consulting (2010). Y, finalmente, se identifican algunos de los fragmentos de cerámica y otros artefactos recolectados en superficie en uno de los patios de la Casa Natal de Simón Bolívar. Todos estos trabajos se realizaron en el marco del Proyecto de Restauración y Conservación para la Casa Natal del Libertador Simón Bolívar en Caracas, coordinado por la arquitecta María Victoria Herrera a solicitud del Instituto del Patrimonio Cultural.

Al referirnos a los distintos espacios y ambientes de la Casa Natal del Libertador hemos mantenido la nomenclatura utilizada por Vicente Lecuna (1954), luego de concluida la reconstrucción del inmueble, en 1924 (Plano 2). Por otra parte, para la identificación de los artefactos cerámicos recolectados hemos seguido la tipología ofrecida por Deagan (1987) y por el Catálogo Colección Digital de Tipos Cerámicos de la Arqueología Histórica del Florida Museum of Natural History, que se puede consultar en la página (http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/spanish/default.asp)

Datos Históricos

La casa natal del Libertador Simón Bolívar

El inmueble ubicado entre las esquinas de San Jacinto y Traposos de la ciudad de Caracas (Plano 1) fue el lugar de nacimiento de Simón Bolívar, el 24 de julio de 1783. Esta casa se comienza a asociar a la familia Bolívar en 1711, cuando Juan de Bolívar y Martínez de Villegas, abuelo paterno del Libertador Simón Bolívar, contrae matrimonio con María Petronila de Ponte y Marín, quien la había heredado de su madre, doña María Josefa Marín de Narváez y por tanto formaba parte de su dote matrimonial (Duarte, 2003: 22).

Para la fecha en que la casa entra a formar parte de los bienes de

los Bolívar ya había sido objeto de varias remodelaciones y reconstrucciones. En efecto, aun cuando se ha señalado la posibilidad que el terremoto de 1641 destruyera una casa ya existente en el lugar y que habría sido reedificada entre 1650 y 1660 por Francisco Marín de Narváez (Pérez Vila, 1988: 828), la documentación indica que su construcción inicial podría situarse hacia 1650, por parte de Bernardo Noguera, un acaudalado comerciante español (Duarte, 2003: 20). En 1675, Margarita Noguera de Rojas, hija natural de Bernardo Noguera, recibe la casa en herencia de su madre. No mucho tiempo después de heredada la vivienda, es vendida por Margarita Noguera de Rojas a don Pedro Jaspe de Montenegro, en 1678 (Duarte, 2003:21). En verdad, Jaspe de Montenegro adquiere la vivienda para acrecentar el patrimonio de María Josefa Marín de Narváez, pues era su tutor luego de la muerte del padre de ésta, don Francisco Marín de Narváez, importante empresario y funcionario de la corona española, fallecido en Madrid en 1673. María Josefa Marín de Narváez, hija natural reconocida del mencionado Francisco Marín de Narváez (Pérez Vila, 1988: 827), contrajo matrimonio con don Pedro Ponte Andrade en 1681, siendo la casa de San Jacinto parte de su dote matrimonial (Duarte, 2003: 22). Ya en posesión de los Bolívar a partir de 1711, el inmueble fue ocupado tanto por varias generaciones de la familia como por inquilinos a los que fue arrendado. En 1745 Juan Vicente Bolívar y Ponte, hijo de Juan de Bolívar y Martínez de Villegas y María Petronila de Ponte y Marín y padre del Libertador Simón Bolívar, quien recibió la casa en herencia y la habitó hasta 1754, cuando viaja a España (Duarte, 2003:24). Al regresar a Caracas, la ocupó desde 1773, cuando contrajo matrimonio con María de la Concepción Palacios y Blanco, madre del Libertador, hasta su muerte en 1786. Seis años después, en 1792, fallece María de la Concepción Palacios y Blanco y a partir de entonces la casa comenzó a ser abandonada paulatinamente por sus hijos, primeramente por Simón (Duarte, 2003:27-29). Debe señalarse que entre 1754 y 1773

la casa estuvo alquilada o habitada por criados: entre 1757 y 1763 la ocupó como inquilino el Gobernador y Capitán General de Venezuela, don Felipe Ramírez de Estenoz; en 1769 estaba ocupada por la familia del Gobernador Solano, quien residía en una casa cercana (Duarte, 2003: 25).

En 1806 el inmueble fue vendido a don Juan de la Madriz, quien la ocupó hasta 1812, cuando fue seriamente afectada por el terremoto ocurrido ese año y se mantuvo desocupada hasta 1817, cuando fue reconstruida. Permaneció en manos de la familia Madriz hasta 1876, cuando fue vendida a Antonio Guzmán Blanco. Desde entonces, hasta 1912, cuando fue adquirida por la Nación, reconstruida y convertida en memorial del Libertador, la casa tuvo múltiples usos que conllevaron a su deterioro (Duarte, 2003: 32-33, 36).

Los acueductos de Caracas

La necesidad de ordenar el suministro de agua en la Caracas colonial estuvo presente desde los primeros tiempos de la fundación de la ciudad. Según Genatios (1969), ya en el siglo XVI surgen las primeras disposiciones del Cabildo de Caracas sobre este asunto:

“El 3 de octubre de 1573 se aprobó por mayoría de votos repartir el agua por los solares de los vecinos de la ciudad para que el agua que viniese por las acequias no se vertiera en las calles. Se dispone que por cada calle vayan dos acequias principales que corran derecho, sirviendo de uno de los solares a otros directamente. Las aguas que tuvieran salida por las calle debían pasar por una abertura o un enlosado, o en todo caso debajo de las losas” (Genatios, 1969: 263).

Este sistema de dos acequias habría cruzado a la incipiente ciudad de norte a sur, distribuyendo el agua de un solar a otro. Sin embargo, no se conoce la manera en que se tomaba el agua de sus fuentes naturales. No obstante, el autor citado señala que éste podría ser

considerado el primer acueducto caraqueño.

A comienzos del siglo XVII se instaló un sistema de canales de cal y canto y de tuberías de cerámica, que distribuían el agua hacia los solares, constituyendo un segundo acueducto de la Caracas colonial:

“Un sentido práctico, dentro del rango de la improvisación y el empirismo, llevó a los fundadores de ciudades y poblados a emprender la organización de acueductos. El sistema de distribución de aguas pocas veces correspondió a un plan o proyecto preconcebido. Construida la llamada ‘caja de agua’ y la red de distribución por medio de ‘acequias abiertas’ que corrían por las calles, de estanquillas que llevaban el líquido dentro de las casas mediante caños, la red de distribución era mejorada con ‘caños de cal y canto’ y por medio de tubos de barro cocido. La necesidad obligó a los cabildos a buscar un perfeccionamiento de los acueductos, a buscar ingenieros prácticos que mediante el método de ensayo-error fueran haciéndose indispensables en el funcionamiento de los servicios. Tal parece ser éste el origen y fundamento del llamado acueducto de Caracas, emprendido por el albañil Domingo Álvarez, por el año 1609” (Maldonado, 1997: 39).

Por otra parte, ya para entonces se había construido una “caja de agua” en la parte norte de la ciudad, alimentada por la quebrada Catuche:

“Para el año 1600 Caracas había crecido, ...Por lo tanto, hubo necesidad de hacer nuevas disposiciones para la distribución del agua, que todavía era muy abundante; de esta manera nos encontramos ante el Segundo Acueducto de Caracas. Este era a base de tuberías de barro cocido y completamente forradas por un aro macizo de cal, combinación que resultó tan de buena calidad que en 1953, cuando se hallaron estos tubos durante la construcción

de la Avenida Urdaneta, hubo necesidad de romperlos a golpes de mandarría. En el Segundo Acueducto de Caracas observamos, pues, un gran adelanto; el agua se transportaba por tuberías que pasaban por los solares de las casas en los cuales se abría para que la gente tomara la necesaria, e inmediatamente se continuaba el tubo cerrado hasta llegar a un nuevo solar, donde de nuevo se abría. Simultáneamente con las tuberías de las casas, se instalaron ramales en las propias calles que llevaban agua a las pilas públicas, iglesias, conventos, etc. El agua, como se ha dicho, provenía del río Catuche y era transportada por cañerías hasta un estanque situado en la esquina de Caja de Agua (motivo al cual debe su nombre), desde donde se distribuía” (Genatios, 1969: 263-264).

“El Acta del Cabildo de fecha 30 de julio de 1603 dice: ‘La acequia que conduce el agua al cubo donde se distribuye a la ciudad, amenaza ruina. Pedimos que sean empedradas las acequias que atraviesan las calles’”...

“El 26 de mayo de 1607, propone el Procurador General que se haga una caja de agua donde entre todo el líquido que viene a la ciudad, para luego ser repartida por las cinco calles que tiene ésta” (Genatios, 1969: 264).

Este acueducto se comienza a complejizar a finales del siglo XVII, cuando se inicia una red de distribución expedita para proporcionar agua a varios conjuntos religiosos de la ciudad. Esta nueva red estaba formada por acequias de “cal y canto” y además contemplaba la construcción de varias “pilas” de agua públicas:

“...fue fray Antonio González, en el año 1675, quien en verdad se ocupó de planificar particularmente una distribución correcta del agua, conjuntamente con los prelados de San Francisco y San Jacinto, con los administradores del Monasterio de Monjas

Inmaculada Concepción, Colegio Santa Rosa y del Hospital de San Pablo, quienes acuerdan hacer un fondo común para traer agua desde las cabeceras, por acequias de cal y canto, separadas de las acequias comunes que servían a la ciudad. De esta distribución cada uno de ellos tendría una parte de la obra, menos San Jacinto y el Hospital San Pablo, que tendrían media parte nada más. Dispusieron que el agua viniera hasta la Plaza Altagracia, donde por cuenta de la iglesia se debía construir un pilón; de la Plaza de Altagracia pasaría a la esquina de la Plaza y a las casas del capitán Manuel Felipe Tovar y de allí a la del capitán Diego Guevara, propiedad de la Catedral. En este punto la acequia debía dividirse en dos ramales, uno que iría al centro de la Plaza mayor y luego al solar de la Catedral, seguiría hasta San Jacinto, lugar donde se haría otro pilón para alimentar el convento y su vecindad; el otro ramal iría de las casas del capitán Guevara a las esquinas las Gradillas, al Colegio Seminario, Monjas Concepciones, Convento de San Francisco y al Hospital San Pablo. En estos dos últimos sitios se harían pilones.... Dos años más tarde, llega el agua a la Plaza Altagracia. Aquí fray Fernando de la Concepción pretende seguir adelante olvidándose de 'torcer' para así llevar agua a la Plaza Mayor" (Genatios, 1969: 264-265).

Aunque desde el siglo XVII se iniciaron las gestiones y planificación de este segundo acueducto caraqueño, es en el siglo XVIII cuando parece haber sido construido como tal:

"Un sistema de conducción un poco más perfeccionado fue construido hacia el último cuarto del siglo XVIII, aunque con el solo objeto de servir a los conventos de San Francisco y San Jacinto, los monasterios de la Inmaculada Concepción, del Colegio de Santa Rosa y del Hospital de San Pablo. Este sistema se fundó en la construcción de caños de cal y canto, a solicitud de los frailes franciscanos en 1658" (Arcila Farías, 1961: 73-74).

Este acueducto sirvió a la ciudad durante el siglo XVII, el siglo XVIII y buena parte del XIX. Hacia mediados del siglo XIX se construyó un nuevo estanque que se llenaba con las aguas del Catuche, a una cota más alta que la antigua "caja de agua". También para entonces había un número mayor de "pilas" o fuentes públicas:

"Entre otras obras ejecutadas en este Segundo Acueducto, se tiene el tanque en forma ovoide que se construyó en el año 1843 a orillas del río Catuche, más arriba de la esquina de Caja de Agua. De este estanque se abastecían los edificios de la zona norte, como eran el Cuartel San Carlos y el Convento La Trinidad. Además, para el año de 1870 había en Caracas las siguientes fuentes públicas: la fuente de La Pastora, la de Dos Pilitas, la del Puente La Trinidad, la de Ibarra a Pelota, la de Ferrenquín, la de la esquina de La Romualda, la de Miguelacho a Misericordia, la de Caja de Agua, la de Altagracia, la de la Plaza Mayor, la de San Jacinto, la de San Lázaro, la de Cruz Verde, la de Santa Rosalía, la de Llaguno a Bolero, la de Muñoz, la de San Pablo, la de Mármol, la de Los Angelitos y la de San Juan" (Genatios, 1969: 266).

En 1873 se inicia y en 1876 se pone en funcionamiento el Acueducto de Macarao, cuyo estanque de distribución se emplaza en el cerro El Calvario (Caraballo, 1985: 52; Cunill Grau, 1987: 1655). Este nuevo acueducto, de mayor complejidad pues se alimentaba del río Macarao, cuyas aguas se trajeron hasta El Calvario mediante un sistema de acequias y canales, comenzó a proveer agua al núcleo urbano central de Caracas, sustituyendo al sistema de acequias precedente; sin embargo, la parte alta de la ciudad siguió sirviéndose de las quebradas Catuche y Cotiza (Genatios, 1969: 267).

Acueductos y cloacas en la Casa Natal de Libertador

De manera más específica, existen algunos datos históricos sobre el aprovisionamiento de agua en la Casa Natal del Libertador. Para finales del siglo XVIII la casa se surtía de un estanque que existía en un inmueble ubicado entre las esquinas de Gradillas y San Jacinto:

“En un acuerdo del 11 de diciembre de 1780, el Ayuntamiento de Caracas concedía agua limpia corriente a la casa de Juan Vicente Bolívar, y a las de cuatro personas más. Surtía el agua de un estanque de la habitación del boticario don Ignacio Hernández, entre las esquinas de San Jacinto y Las Gradillas” (Lecuna y Planchart, 1924: 43).

En un Informe que presentara el 15 de enero de 1919, Lecuna describe el sistema de entrada, distribución y salida del agua hallado por él en la casa de los Bolívar durante los trabajos de remodelación del inmueble. El agua, proveniente de una casa vecina, entraba por una aducción que se encontraba debajo del “primero de los cuartos de la servidumbre masculina” y de éste pasaba al patio principal y a la pila que en él existe. Luego, el agua se distribuía hacia casas vecinas:

“...se descubrió intacta la distribución de agua: consistía en una caja de reparto incrustada en el muro encima de las dos fuentes. La tubería de entrada, que viene del norte, de la casa que era de los Herrera, tenía antes de llegar a la fuente una llave de descarga, labrada en dos piedras, en el segundo patio de la derecha. La caja de distribución tenía puerta de madera. De esta caja se surtían además, la casa vecina del sur, de D. Juan Primo Ascanio, y la de Don Feliciano Palacios Sojo, situada al fondo de la de Bolívar” (Lecuna, 1919: 541).

En el libro publicado por Lecuna junto a Julio Planchart, se ofrecen detalles sobre el sistema, incluyendo el material en que estaban hechos los tubos, la caja de distribución y las “llaves” de descarga de este acueducto:

“Como las tuberías eran de tierra cocida, y no presentaban mayor resistencia, el agua se repartía de una casa a otra, por medio de estanques, a los que llegaba el líquido por caños de ladrillo y cajas de distribución. El agua entraba a la casa de Bolívar de la de más arriba: por debajo del primero de los cuartos de la servidumbre masculina pasaba al patio y a la pila. Allí se hallaba una suerte de llave de descarga, hecha de dos piedras rectangulares adyacentes, a las que, al juntarlas se dejaron tres orificios: dos, para la entrada y la salida del agua; y para descargarla de suciedades uno lateral. Esta llave se colocaba allí, porque era éste el punto más bajo de la cañería y desaguaba en un pequeño estanque. Subía el agua hasta una caja de distribución, cuya llave guardaba el Alcalde de aguas. Se surtían las dos fuentes de la casa de Bolívar, y corría el agua hacia las de Feliciano Palacios y Juan Primo Ascanio, de esa caja” (Lecuna y Planchart, 1924: 44).

El uso de estos caños de barro cocido se confirma porque también fueron hallados durante las obras de reconstrucción de la casa en el “Patio de los Granados”, debajo de un pavimento que se encontraba a unos 60 cm de profundidad (Lám. 1). Una muestra de este tipo de tubería de barro se conserva exhibida actualmente en el área de la cocina de la Casa Natal. Igualmente, se halló un “desarenador muy antiguo” de unas cloacas abandonadas (Lecuna y Planchart, 1924: 40).

El sistema de cloacas antiguas hallado por Lecuna durante las obras de remodelación de la Casa Natal también parece haber sido muy complejo y constituido por numerosas cañerías, pues en la comunicación enviada al Ministro de Obras Públicas, el 28 de

novi



Lámina 1. Cañería de tubos de barro, hallada durante las obras de reconstrucción realizadas dirigidas por vicente Lecuna. (Duarte 2003: 60)

“...practicadas las exploraciones del caso, hemos encontrado que el régimen allí existente, en cuanto a los desagües, es el siguiente: las aguas lluvias que afluyen al patio principal corren hacia el frente de la casa, es decir, hacia la calle Sur 1 y desaguan directamente sobre el pavimento de la calle; mientras que el resto de la casa, incluidos los excusados, está servido por una cloaca que corre en dirección norte-sur, más o menos contigua a la pared del fondo, y que probablemente es la misma que pasa por el edificio del Banco de Venezuela, y otra cloaca que entra en casa vecina. Dada la importancia de esta obra, y, lo complicado e irracional del sistema actual de desagües de la casa, consideramos de imperiosa necesidad la reforma de tal sistema, construyendo una cloaca única, suficiente para todo el servicio de la casa, en lugar de la multitud de pequeñas cañerías que allí existen en distintas direcciones...” (Lecuna, 1916: 437-438).

En otro informe de Vicente Lecuna, del 3 de enero de 1917, se presenta una descripción tanto del sistema de cloacas preexistente como del nuevo sistema instalado en la edificación:

“Luego se pasó al estudio de las cloacas, y se encontró que la casa desaguaba en tres distintas direcciones: la parte de adelante, hacia la calle, desembocando las cañerías en el pavimento; el servicio sanitario y el corral del lavandero, sobre una cloaca que va paralela y al pie de la pared del fondo; los patios interiores de las pilas, hacia un desarenador de albañales situado en el corredor de la cocina, del cual corrían las aguas a la casa vecina del lado sur. Resuelta por el Ministerio a su digno cargo la construcción de la cloaca que requería la calle Sur 1, se procedió entonces a construir dentro del edificio un sistema especial de cloacas, el cual va empotrado en aquélla. De las cloacas interiores, la principal, de 0,30 x 0,40 de capacidad, parte del corral de las caballerizas, llega al patio principal por el pasadizo de la derecha, sigue al centro de aquél y de ahí continúa en línea recta a la calle, atravesando el zaguán por el medio. Un ramal de menor capacidad (0,20 x 0,25) sale del corral del lavandero, atraviesa el jardín y recoge las aguas del patiecillo de la cocina y las de los patios de las pilas; otro igual va rectamente del patio de luz al principal, atravesando la galería. Las cloacas se han construido de concreto fino, sus brocales tienen 0,17 x 0,10 de espesor cada uno y en los albañales van desinfectantes del mismo material mencionado. La cubierta de la cloaca mayor quedó a un metro debajo del suelo” (Lecuna, 1917: 439)

Prospección Geofísica

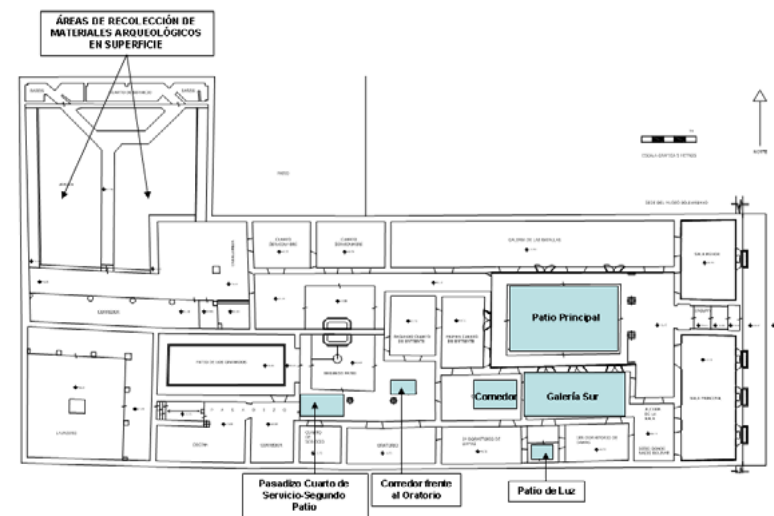
A fin de detectar, en forma no destructiva, la presencia de antiguas estructuras, se realizó un trabajo de prospección geofísica, a cargo de la empresa TRXconsulting Ingeniería & Ciencias de la Tierra (TRX Consulting, 2010), utilizando el método del radar de pene-

tración del suelo (Ground Penetrating Radar, GPR). Este método de prospección, además de su utilidad para fines arqueológicos, también la puede tener para fines conservativos, como es el caso de la determinación de las causas de las irregularidades del pavimento que se observan en algunos sectores de la Casa Natal del Libertador. Las bondades de los métodos geofísicos aplicados a la arqueología han sido puestas de relieve en distintas investigaciones realizadas en diversos contextos arqueológicos, tanto en América como en el Viejo Mundo. Las siguientes citas demuestran su aceptación cada vez mayor entre los arqueólogos:

“La utilización de los métodos geofísicos en prospecciones arqueológicas es una práctica cada vez más común y se debe a la necesidad, cada vez mayor, de una investigación no destructiva y más eficiente, o sea, de estudiar los yacimientos arqueológicos sin destruir los registros en ellos existentes. Esto es posible gracias a que los métodos geofísicos son técnicas no destructivas y pueden proporcionar importantes informaciones sin que los registros sean perturbados, permitiendo nuevo análisis y lecturas, por lo tanto constituyen una herramienta eficiente para la prospección arqueológica” (Brito-Schimmel y Carreras, 2005: 2).

“La aplicación del georadar a yacimientos arqueológicos permite la caracterización del subsuelo de forma no invasiva, lo cual lo hace una herramienta muy útil para la delimitación y caracterización de estructuras arqueológicas. La técnica, independientemente de los resultados obtenidos, permite dimensionar las labores de excavación arqueológica, delimitar sectores interesantes y, en los mejores casos, realizar guías de intervención arqueológica. El éxito de la técnica depende tanto de las características naturales del terreno, de las características de las estructuras arqueológicas analizadas, del equipo utilizado y de la correcta interpretación de los datos” (Pueyo Anchuela et al, 2005: 131).

El estudio se realizó en seis sectores de la Casa Natal del Libertador, utilizando antenas de 600 y 1600 Mhz, para explorar hasta 1m de profundidad y de 200 Mhz para investigar hasta 2m de profundidad. La exploración con las antenas de 600 y 1600 Mhz se hizo mediante un mallado de 0.25x0.25m, mientras que en la exploración con antena de 200 Mhz se usó un mallado de 0.50x0.50m. Las áreas o sectores explorados fueron: Galería Sur; Patio Principal; Patio de Luz; Comedor; Corredor frente al Oratorio; Pasadizo entre el Cuarto de Servicio y el Segundo Patio (Plano 3). En las tablas a continuación presentamos una síntesis de los resultados del estudio, a partir del informe presentado por la empresa TRXconsulting Ingeniería & Ciencias de la Tierra.



Plano 3, Sectores de la Casa Natal del Libertador donde se realizó la prospección geofísica y la recolección de materiales arqueológicos en superficie. Plano base autoría de la Arquitecta María V. Herrera.

Galería Sur

Profundidad	Elemento o anomalía
0.75 m	Tubería segura (1)
0.75 m	Zapatatas, elemento enterrado o material perturbado y humedad, asociados a la tubería
0.60 – 0.80 m	Zona de contacto entre la distinta compactación del terreno

Patio Principal

Profundidad	Elemento o anomalía
0.30 m	Tubería segura (1)
0.35 m	Tubería segura (1)
0.40 m	Tuberías seguras (2)
0.50 m	Tubería segura (1)
0.80 m	Tubería segura (1)
1.00 m	Tuberías seguras (2)

Nota: Algunas de estas tuberías podrían ser de cantos o piedras, otras de metal y una de ellas puede corresponder al colector de aguas de lluvia que se conecta con la Galería Sur.

Patio de Luz

Profundidad	Elemento o anomalía
0.25 m	Tubería probable
1.10 m	Tubería segura
1.10 m	Elementos estructurales, asociados a la tubería

Nota: La tubería que se encuentra a 1.10 m de profundidad posiblemente corresponde al colector de aguas de lluvia que viene del Patio Principal y pasa por la Galería Sur.

Comedor

Profundidad	Elemento o anomalía
0.50 - 0.75 m	Posibles elementos estructurales y zona húmeda (humedad probablemente proveniente de la Galería Sur).

Corredor frente al Oratorio

Profundidad	Elemento o anomalía
0.30 m	Tubería segura
0.35 m	Zona con presencia de aire

Pasadizo entre el Cuarto de Servicio y el Segundo Patio

Profundidad	Elemento o anomalía
0.55 m	Tubería segura
1.00 – 1.50 m	Elementos estructurales o material perturbado y presencia de humedad

Materiales Arqueológicos

El hallazgo de materiales arqueológicos en la Casa Natal del Libertador tiene antecedentes en el proceso de remodelación de la edificación liderado por Vicente Lecuna, a comienzos del siglo XX. En efecto, Lecuna y Planchart mencionan lo siguiente:

“En el corral ... se hicieron excavaciones para rehacer algunos muros y para dar fuerza a los cimientos, y se hallaron pedazos de platos y jarrones, y entre ellos, restos de la antigua y conocida

vajilla de loza azul de los Bolívars. También se hallaron restos de azulejos” (Lecuna y Planchart, 1924: 47).

La presencia de estos ejemplares mencionados por Lecuna se corresponde con lo asentado en el inventario de los bienes del hermano del Libertador Simón Bolívar, Juan Vicente Bolívar y Palacios, realizado en 1792, de la partición de bienes de su padre, Don Juan Vicente Bolívar y Ponte (Academia Nacional de la Historia, 1953). Entre otros objetos cerámicos se especifica la existencia de “loza francesa entre fina toda blanca”; “platos de loza española”; “platos de loza de pedernal”; “platos de loza inglesa”; “platos grandes de relieve sus orillas dibujadas de azul entre finos fábrica francesa”; “platos de Sevilla”; “porcelana de loza de Talavera”; “loza holandesa charolada de morado” (Academia Nacional de la Historia, 1953: 393).

Por otra parte, Duarte y Fernández (1980: 84, 86-88) describen cuatro platos o lebrillos, de colecciones particulares, que habrían pertenecido a la Casa Natal del Libertador en la época que ésta perteneció a Juan de la Madriz y luego a su familia, entre 1802 y 1876 (Lám. 3). Estas piezas son identificadas como provenientes de la fábrica de Talavera de la Reina, Sevilla, a finales del siglo XVIII ó comienzos del siglo XIX.



Lamina 3. Lebrillos de la fábrica Talavera de la Reina, Sevilla, España (final es del siglo XVIII o principios del XIX). Provenientes de la Casa Natal del Libertador cuando fue comprada por Juan de la Madriz, en 1806. (Duarte y Fernández 1980: 84, 86-88).

En el patio del extremo noroeste de la Casa Natal del Libertador, correspondiente al antiguo corral, se realizó una recolección de materiales cerámicos, vidrios y un artefacto de piedra, aflorados debido a los trabajos de paisajismo y jardinería que allí se hicieron. La recolección se hizo el 1 de marzo de 2010, en las dos jardineras de este patio (Plano 3). Se recolectaron 102 fragmentos, correspondientes a los siguientes materiales: cerámica, 87 fragmentos; vidrio, 7 fragmentos; tejas, 6 fragmentos; ladrillos o losetas de barro cocido, 2 fragmentos. De estos, pudieron identificarse: mayólicas de los tipos Puebla Polícromo (1650-1725); Puebla Azul sobre Blanco (1675-1800); cerámica común del tipo Black lead glazed (1700-1770); semiporcelanas de los tipos Pearlware edged ó Borde de Concha (1785-1840) y Gaudy Dutch (1820-1840). También se recolectaron ladrillos, losetas de barro cocido fragmentadas, fragmentos de tejas y una posible mano de moler de piedra.

Interpretación De Los Datos

Acequias, tuberías y cloacas

La información histórica que hemos presentado en páginas anteriores, indica que desde los albores de la fundación de la ciudad de Caracas comenzó la construcción de estructuras que permitían la distribución del agua en la naciente villa. Durante los tres siglos de la época colonial este sistema de acueductos se fue perfeccionando y haciendo complejo, pero siempre dependiente de su alimentación por la quebrada Catuche. No es sino hasta las últimas décadas del siglo XIX con la construcción del acueducto de Macarao, que conducía el agua hasta el estanque construido en el cerro El Calvario, cuando la ciudad cuenta con una alternativa de suministro de agua distinta a la del Catuche.

Estas sucesivas construcciones y reconstrucciones del acueducto colonial caraqueño dieron lugar a que el subsuelo de la ciudad se

encuentre cruzado por un intrincado sistema de acequias, canales, tuberías, etc., que han sido hallados durante la intensa remoción de suelos que tuvo lugar a lo largo del siglo XX, pero también se han encontrado evidencias de estas estructuras durante los proyectos de restauración y de arqueología urbana que han tenido lugar durante los últimos treinta años. En efecto, estructuras como la acequia hallada durante la restauración del antiguo Seminario de Caracas, en las cuadras este de la antigua Plaza Mayor (Madonado, 2000:107), los caños fabricados en cerámica para la conducción del agua, también encontrados en los trabajos de restauración de la edificación antes mencionada (Molina, 2000: 126) o en las excavaciones arqueológicas efectuadas en la antigua Cárcel Real, en la cuadra oeste de la Plaza Mayor (Vivas et al, 2006), parecen coincidir con el sistema de distribución de agua que se comienza a implantar en el siglo XVII, pero que se perfecciona durante el XVIII.

En lo que respecta a la Casa Natal del Libertador, podemos establecer algunas correspondencias entre la información documental y los resultados de la prospección geofísica. Lecuna, en el informe del 15 de enero de 1919 antes citado, así como en su libro conjunto con Julio Planchart, señala que durante los trabajos de rescate de la Casa Natal del Libertador que él dirigió, pudo hallar evidencias del sistema de acueducto que surtía al inmueble. Según Lecuna el agua, por medio de tubos de barro cocido, “entraba a la casa de Bolívar de la de más arriba: por debajo del primero de los cuartos de la servidumbre masculina pasaba al patio y a la pila” y luego continuaba a la vivienda vecina al sur. Igualmente, en párrafos anteriores citamos a Lecuna cuando menciona un complejo sistema de cloacas antiguas y dice que uno de los ramales de estas cloacas llevaban el agua de los patios interiores de las pilas a “un desarenador de albañales situado en el corredor de la cocina” y de allí las aguas seguían a la casa vecina del lado sur.

De acuerdo al estudio de prospección geofísica, en el sector del Pasadizo entre el Cuarto de Servicio y el Segundo Patio, se detectó,

a 0.55 m de profundidad, una tubería (Plano 4) y entre 1.00 y 1.50 m de profundidad, elementos estructurales o material perturbado y presencia de humedad. Una interpretación de esta anomalía podría ser la presencia de vestigios del sistema de tuberías de barro que proporcionaban agua a la vivienda o de una de las cloacas antiguas que colectaban el agua desde los patios interiores, donde se encuentran las pilas o fuentes, mencionados por Vicente Lecuna. Los elementos estructurales y humedad reportados para este sector también podrían interpretarse como relacionados con los ramales secundarios de las cloacas que fueron construidas hacia 1916.

Este antiguo sistema de cloacas fue sustituido por Lecuna, al construir una cloaca principal a 1 m de profundidad, que “parte del corral de las caballerizas, llega al patio principal por el pasadizo de la derecha, sigue al centro de aquél y de ahí continúa en línea recta a la calle, atravesando el zaguán por el medio”. Adicionalmente, se construyeron dos ramales adicionales, de menor capacidad: uno que salía del corral del Lavadero, atravesaba el jardín y recogía las aguas del patio de la Cocina y del patio de las fuentes; el otro, iba desde el Patio de Luz al Patio principal, a través de la Galería Sur. En el Informe de la prospección geofísica realizada en este patio se menciona la detección de ocho tuberías, a profundidades que van de 0.30 m a 1.00 m (Plano 5). Dos de ellas, identificadas como T8 y T4, parecen ser parte de la cloaca principal que, según Lecuna, se encontraría a 1 m de profundidad. Igualmente la T2, que puede corresponder al colector de aguas de lluvia que se conecta con la Galería Sur. El resto de las tuberías detectadas, probablemente construidas de cantos o piedras, podrían ser elementos anteriores a la intervención de la casa a comienzos del siglo XX.

Igualmente, la tubería detectada a 1.10 m de profundidad en el Patio de Luz (Plano 6) podría atribuirse al ramal de esas cloacas que iba desde dicho patio al Patio principal, a través de la Galería Sur. En esta última se detectó una tubería a 0.75 m de profundidad (Plano 7), que podría ser parte de este ramal, en su trayectoria del Patio de Luz al Patio Principal.

Cerámicas y otros artefactos

Los trabajos de investigación arqueológica que se han realizado en distintos sitios del centro histórico de Caracas, así como en lugares que corresponden a la antigua periferia caraqueña, indican la presencia reiterada de mayólicas, porcelanas, semiporcelanas, vidrios, metales y otros artefactos fabricados en distintas materias primas, que son testimonio de la vida cotidiana y doméstica de los habitantes de la ciudad colonial y republicana (Molina, 2011). En el caso de la Casa Natal del Libertador, si bien no se han practicado excavaciones arqueológicas, una somera recolección de superficie permitió recuperar materiales igualmente relacionados con las actividades domésticas, especialmente fragmentos de platos y otros recipientes que formaron parte de vajillas fabricadas entre los siglos XVII y XIX.

Duarte y Fernández han señalado a Puebla de Los Ángeles, México, como el centro locero más importante de procedencia de las lozas importadas en la Venezuela colonial (Duarte y Fernández, 1980:134). En cuanto a las semiporcelanas inglesas, los autores dicen:

“No hay duda que dentro de las importaciones de loza que hizo Venezuela durante la época colonial, la que menos gozó de su favor fue la de Inglaterra. Su aparición en el país se produjo sólo en las tres últimas décadas del siglo XVIII y de manera escasa. Su presencia parece coincidir con la toma por los ingleses de las islas de Saint Thomas, Jamaica y Trinidad “(Duarte y Fernández, 1980: 288).

En los fragmentos recolectados en superficie en la Casa Natal del Libertador se identificaron las mayólicas Puebla Polícromo y Puebla Azul sobre Blanco, y la cerámica común Black lead glazed, de fabricación mexicana. Mientras que las semiporcelanas Pearlware edged ó Borde de Concha y Gaudy Dutch, también identificadas

en los fragmentos recolectados, son de origen inglés.

Es interesante destacar que la presencia de la mayólica Puebla Policromo, fechada entre 1650 y 1725, coincide con lo que sería la primera vivienda construida en el solar ocupado por la Casa Natal de Simón Bolívar (Duarte, 2003: 20).

En el siglo XVIII, cuando la vivienda comienza a ser ocupada por miembros de la familia Bolívar, a partir de 1711 (Duarte, 2003: 27), seguramente se utilizaron diferentes vajillas, lo que explica la presencia en los materiales recolectados de mayólica Puebla Azul sobre Blanco (1675-1800) y cerámica común Black lead glazed (1700-1770). Y la presencia de las semiporcelanas Pearlware edged ó Borde de Concha (1785-1840) y Gaudy Dutch (1820-1840) corresponde cronológicamente con la etapa en que la casa perteneció a Juan de la Madriz, a partir de 1806.

Los materiales constructivos recolectados (ladrillos, losetas de barro cocido y fragmentos de tejas) posiblemente son de fabricación local. Son numerosas las referencias documentales acerca de la existencia de alfarerías y tejares en los suburbios caraqueños en la época colonial (Waldron, 1977:196). En cuanto a la mano de moler fabricada en piedra, éste es un artefacto de tradición indígena en lo que concierne a su manufactura, pero su uso se mantuvo en las cocinas de la época colonial y se le utilizó en las cocinas tradicionales venezolanas hasta buena parte del siglo XX.

Conclusiones

La información revisada y la interpretación de los datos de ella obtenidos permiten confirmar la potencialidad arqueológica de la Casa Natal del Libertador. Si bien los resultados de la prospección geofísica no son conclusivos, aportan indicios que sólo pueden ser confirmados mediante exploraciones arqueológicas sistemáticas y controladas. Sin embargo, el estudio de georadar realizado permite contar con elementos de advertencia no solo para intervenciones arqueológicas, sino también para trabajos de intervención restaurativa de la edificación.

El hallazgo de materiales arqueológicos que corresponden a los siglos XVII, XVIII y XIX, luego de una somera recolección de superficie en el patio del corral y la caballeriza, indica las posibilidades que tiene este espacio, así como posiblemente el patio del lavadero, para aportar artefactos cerámicos y de otras materias primas. Estos artefactos generalmente se relacionan con la vida cotidiana de la vivienda, pues los patios y solares eran lugares de desecho de los objetos dañados que eran descartados de las cocinas, comedores y otros ambientes de las casas coloniales. Al comparar los tipos de mayólicas y porcelanas identificados en la Casa Natal del Libertador con los hallados en otras edificaciones (domésticas, religiosas o administrativas) del centro histórico de Caracas (Molina, 2011), encontramos una coincidencia en las vajillas que se utilizaron en distintas casas e instituciones de la Caracas colonial. Por esta razón, el hallazgo e identificación de materiales arqueológicos en la Casa Natal del Libertador aporta datos para la historia de la vivienda, pero también para la historia del antiguo núcleo urbano caraqueño.

Por otra parte, los datos históricos correspondientes al centro histórico de Caracas, así como los relativos específicamente a la Casa Natal del Libertador, indican la posibilidad de que en el subsuelo del inmueble todavía existan vestigios de antiguos sistemas que conducían el agua desde los acueductos y acequias principales de la ciudad y para el desecho de las aguas negras. Este es un aspecto que debe ser tomado en cuenta, tanto en caso de futuras prospecciones arqueológicas como en trabajos que se realicen en los pavimentos y en el subsuelo de la edificación.

A diferencia de otros inmuebles patrimoniales de Caracas, el carácter emblemático de la Casa Natal del Libertador impone limitaciones para realizar investigaciones arqueológicas. Sin embargo, durante futuras intervenciones restaurativas o en trabajos de jardinería y paisajismo se pueden tomar las previsiones necesarias para obtener información arqueológica, que aportaría elementos

relevantes para ser ofrecidos al numeroso público que la visita, integrado mayoritariamente por niños y adolescentes de diversas instituciones educativas.

Referencias bibliográficas

Academia Nacional de la Historia. 1953. Boletín de la Academia Nacional de la Historia. Tomo XXXVI, No. 144, pp. 387-416.

ARCILA FARIAS, Eduardo. 1961. Historia de la Ingeniería en Venezuela. Tomo I. Caracas: Edición del Colegio de Ingenieros.

BRITO-SCHIMMEL, P y Carreras, C. 2005. "Aplicación de métodos geofísicos en Arqueología: una recopilación sobre el estado actual de la cuestión en España" en Scientific Heritage. Alicante, España. No. 1, pp. 1-20.

CARABALLO, Ciro. 1985. Obras Públicas como apoyo de un programa político. Guzmán Blanco (1870-1883). Tesis de Grado. Caracas: Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.

CUNILL GRAU, Pedro. 1987. Geografía del poblamiento venezolano en el siglo XIX. 3 Tomos. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.

DEAGAN, Kathleen. 1987. Artifacts of the Spanish Colonies of Florida and the Caribbean. 1500-1800. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

DUARTE, Carlos. 2003. Historia de la Casa Natal de Simón Bolívar y Aportes Documentales sobre la Cuadra Bolívar. Caracas: Fun-

dación Cisneros.

DUARTE, C. y FERNANDEZ, María L. 1980. La cerámica durante la época colonial venezolana. Caracas: Ernesto Armitano Editor.

GENATIOS G., E. 1969. "Historia de los Acueductos de Caracas" en: Estudio de Caracas. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca. pp. 261-268.

LECUNA, Vicente. 1916. "Comunicación del Ingeniero Vicente Lecuna al Ministro de Obras Públicas, 28 de noviembre de 1916" en Memoria que presenta el Ministro de Obras Públicas a las Cámaras Legislativas en su reunión constitucional de 1917, Tomo Segundo. Caracas: Lit. y Tip. del Comercio, pp.437-438.

LECUNA, Vicente. 1917. "Comunicación del Ingeniero Vicente Lecuna al Ministro de Obras Públicas, 3 de enero de 1917" en Memoria que presenta el Ministro de Obras Públicas a las Cámaras Legislativas en su reunión constitucional de 1917, Tomo Segundo. Caracas: Lit. y Tip. del Comercio, pp.438-441.

LECUNA, Vicente 1919. "Comunicación del Ingeniero Vicente Lecuna al Ministro de Obras Públicas, 15 de enero de 1919, sobre los trabajos de reconstrucción de la Casa Natal del Libertador" en. Memoria que presenta el Ministro de Obras Públicas a las Cámaras Legislativas en su reunión constitucional de 1919, Tomo Segundo. Caracas: Lit. y Tip. del Comercio, pp. 540-542.

LECUNA, Vicente. 1954. La Casa Natal del Libertador. Caracas: Imprenta Nacional.

LECUNA, Vicente .y Planchart, Julio. 1924. Historia de la Casa de Bolívar y anotaciones sobre su reedificación. Caracas: Litografía del Comercio.

MALDONADO-BOURGOIN, Carlos. 1997. Ingenieros e Ingeniería en Venezuela. Siglos XV al XX. Caracas: Grupo de Empresas Tecnoconsult.

MALDONADO-BOURGOIN, Carlos. 2000. Museo Sacro. Testimonio de Arte y de Fe. Carlos Maldonado-Burgoin, coordinador. Caracas: ExxonMobil de Venezuela, S.A.

MOLINA, Luis E. 2000. "Arqueología en el Museo Sacro de Caracas" en: Museo Sacro. Testimonio de Arte y de Fe. Caracas: ExxonMobil de Venezuela, S.A., pp. 121-127.

MOLINA, Luis E. 2011. "La ciudad soterrada. Arqueología de la Caracas colonial y republicana" en Urbania. Revista Latinoamericana de arqueología e historia de las ciudades. Buenos Aires, Argentina. No. 1, pp. 53-72.

MORENO, Juan. 2010. Estudio Histórico sobre la Casa Natal del Libertador. Informe Final. Caracas: Instituto del Patrimonio Cultural.

PEREZ VILA, Manuel. 1988. "Marín de Narváez, Francisco" en Diccionario de Historia de Venezuela, Tomo. 2. Caracas: Fundación Polar, pp.828-829.

PUEYO ANCHUELA, O. et al. 2005. "Aplicación de la prospección geofísica por georadar (GPR) a la delimitación y caracterización de estructuras arqueológicas. Ejemplo de las ruinas del convento agustino de Fraga (Huesca)" en Geogaceta. Huelva, España. No. 38, pp. 131-134.

SANOJA, Mario y VARGAS, Iraida. 2002. El Agua y el Poder: Caracas y la formación del Estado colonial caraqueño. 1567-1700. Caracas: Banco Central de Venezuela.

TRX Consulting. 2010. Exploración de utilidades enterradas mediante el uso de la técnica de GPR. Casa Natal del Libertador-Caracas. Distrito Capital-Venezuela.

VIVAS, Virginia et al. 2006. De Cárcel a Cancillería. Arte y Arquitectura de la Casa Amarilla. Caracas: Ministerio de Relaciones Exteriores.

WALDRON, Kathleen. 1977. A social history of a primate city. The case of Caracas, 1750-1810. Michigan: University Microfilms International.

El elemento textil en las prácticas funerarias de los andes venezolanos

LADY KATERINE RAMIREZ RUIZ

Lcda. En Historia del Arte Maestría en Etnología

Universidad de Los Andes

Correo electrónico: penelope229a@hotmail.com

RESUMEN

El tejido es una actividad artística que ha estado presente en todas las culturas alrededor del mundo con una participación importante en los contextos funerarios a través del tiempo. En los Andes Venezolanos se han hallado evidencias de la ejecución de procesos de inhumación con presencia de elementos textiles realizados por nuestros antepasados indígenas, quienes practicaron la momificación como parte de su cosmovisión del mundo y de su concepción a cerca de los procesos de la vida y de la muerte.

En este sentido, la momia del Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes constituye un ejemplo fehaciente de dichas manifestaciones textiles, por lo que constituye el punto central del tema referente a las momias en el Estado Mérida.

Palabras Clave: Textiles, momia, fibras, tejidos, inhumación.

TEXTILES UTILIZED IN FUNERAL RITES IN THE VENEZUELAN ANDES

ABSTRACT

Weaving is an art present in all cultures globally and has had a special significance in funeral rites throughout history. In the Venezuelan Andes burials performed by our indigenous ancestors included mummification as part of a world cosmovision and the conception of life and death as process.

In this sense the mummy in the Archaeological Museum of the University of the Andes is an authentic example of textile use observed amongst mummies found in the State of Merida, Venezuela.

Key words: textiles, mummy, fibers, weaving, burial

Introducción

Desde épocas inmemoriales el ser humano ha utilizado distintas formas o procedimientos para asumir el proceso de la muerte, unos más complejos que otros, dependiendo del grado de organización y jerarquización de los miembros de las sociedades y de la concepción espiritual y religiosa de la misma.

La momificación es un evento característico de los procesos funerarios de algunas culturas en particular; sin embargo, según el Diccionario Enciclopédico Larousse (2009:687) puede tener dos acepciones “Proceso de transformación de un cadáver en momia” y también “Desecación de un cadáver situado en un ambiente muy caliente y seco” lo que permite presumir que puede darse de manera espontánea cuando las condiciones ambientales sean propicias.

A la momia, denominada por Asimov (1985:37) “cadáver embalsamado” se le define en el Diccionario Enciclopédico Larousse (2009:687) como “cadáver desecado, que se ha conservado de forma natural o por embalsamamiento.”

A través del tiempo, diversas culturas han desarrollado distintas formas de enfrentar el proceso de la muerte, donde se incluyen diversas formas de momificación.

Cronológicamente se destacan las momias que fueron encontradas en la región costera del Norte de Chile, las cuales, según Arriaza (1994: 15), constituyen “la evidencia de cuerpos con momificación natural más temprana de la Cultura

Chinchorro que corresponde al sitio de Acha en Arica”. Las mismas datan del año 7.000 a.C y presentan diversos tipos de procedimientos momificatorios.

En el mismo orden de ideas, se encuentran las momias del desierto de Atacama, también en Chile, cuya antigüedad oscila entre los 5.000 y 2.500 a.C.

Cabe destacar que tanto el ajuar como el proceso mismo de momificación presentan variaciones en cuanto a procedimiento, materiales y cantidades de elementos utilizados, manteniéndose en distintos grados la utilización de textiles.

Del mismo modo, el referente más común de los procesos momificatorios, sin duda alguna, lo constituye el antiguo Egipto debido a sus creencias religiosas, tal como lo señala Asimov (1985:37):

Así, el Libro de los Muertos contiene instrucciones para la conservación de los cadáveres. Los órganos internos (que se descomponen mucho antes) se sacaban y se colocaban en jarras de piedra, si bien el corazón, como núcleo principal de la vida, volvía a ser metido en el cuerpo.

Posteriormente el cuerpo se trataba con productos químicos y se envolvía en vendas untadas con pez para hacerlas resistentes al agua.

Dicho proceso se difundió durante la denominación y cronología que propone Wilkinson, (2004:25) de “Reinado Nuevo (1550-1070 a.C)”, con marcadas variaciones que dependían de la clase social. Según afirma Fagan (2005:28) “Las familias reales, la nobleza y quienes podían permitírselo, gastaban abundantes sumas en su viaje a la eternidad, en la vida futura”.

En este sentido, Niño (1992:46) señala a partir de las indicaciones realizadas por el “comité de base de datos de la Asociación Norteamericana de Paleopatólogos en 1991” que pueden haber varios tipos de momificación:

- Momias Antropogénicas o artificiales (Caso Egipcio).
- Momias Naturales, porque las condiciones ambientales han propiciado la conservación del cuerpo, con ausencia total de evisceración.
- Ambas.
- Desconocida.

Al respecto, Alcina (1988:117) señala en relación a culturas más recientes, que “la momificación era ya práctica habitual en culturas preincaicas como la Paracas o la Chimú” donde el rango, la jerar

quía y la posición social del difunto constituían un hecho prioritario en relación a los elementos del ajuar, esencialmente determinaban la cantidad y calidad de textiles presentes en las distintas necrópolis.



Esquema de un fardo funerario andino

Cabe destacar, que las necrópolis mejor conservadas, teniendo en cuenta que los elementos utilizados en los rituales funerarios son altamente frágiles y degradables como por ejemplo, detalles en plumería, mantos, cestas y otras piezas de tipo textil; son las necrópolis ubicadas en climas secos y áridos, cuyas características ambientales han favorecido su conservación hasta el presente.

Presencia de elementos textiles

En relación al elemento textil, la Enciclopedia de las Grandes Civilizaciones (2008:105) señala:

La mayor parte de los tejidos, hallados en contextos funerarios, presentan una decoración riquísima con motivos geométricos y zoomórficos; ofrecen admirables imágenes de animales, peces, pájaros e insectos realizados de forma estilizada pero también con gran precisión y refinamiento.



Manto Funerario Paraquense
Imagen tomada del sitio web
culturaehistoriadepuru.blogspot.com

En este sentido, según la Enciclopedia de las Grandes Civilizaciones (2008:105) figuran de manera emblemática: “Las momias encontradas en las sepulturas de las necrópolis de Paracas estaban envueltas en numerosas telas de colores vivos bordadas, los denominados “mantos”, símbolos de riqueza o nobleza”.



Fardo Funerario y momia Paraquense.
Imagen tomada del sitio web
funerariaperuana.blogspot.com

En base a las evidencias encontradas se observa que en las “sociedades antiguas de las cordilleras andinas”, los denominados espacios sociales se hallaban muy bien delimitados, por lo que cada área tenía su función específica. En consecuencia, destinaron un espacio dedicado exclusivamente a la “inhumación”, que Niño (1997:67) define como:

Un espacio en el que actúa la práctica funeraria se sustrae de su condición geográfica para transformarse en un área sacralizada donde pueden coexistir otras actividades pero siempre manteniendo una estrecha relación de interdependencia simbólica.

Para este investigador (1997:67), puede haber tres variaciones en la “disposición de los espacios funerarios”:

Para este investigador (1997:67), puede haber tres variaciones en la “disposición de los espacios funerarios”:

- a) El espacio funerario incluido en el espacio de uso cotidiano.
- b) El espacio funerario fuera del de uso cotidiano.
- c) El espacio funerario inmediato al espacio cotidiano pero sin formar parte de él.

Lo que significa que el tipo de espacio funerario guarda relación directa con la concepción particular respecto al evento de la muerte y donde cada población define dichas áreas de acuerdo a los recursos y necesidades de la misma.

Con respecto a los Andes Merideños, debido a la ausencia de elementos que sirvan para justificar algún tipo de “estratificación social”, afirma Niño (1997:68): “Tipológicamente, las sociedades que propiciaron las diversas prácticas funerarias en la Cordillera de Mérida no evidencian una heterogeneidad tan compleja como en otras partes de América.”

Niño (1997:69) ha determinado en base a sus observaciones en los contextos funerarios “una preferencia al momento de inhumar manifiestan formando conjuntos. Mientras que los entierros aislados (...), son de menor proporción”.

En relación a las prácticas de inhumación, Niño (1997:70) manifiesta que “eran realizadas dentro de cuevas y abrigos rocosos, en vasijas de cerámica o en tumbas con lajas de piedra y en cámaras subterráneas y de superficie” con escasa presencia de elementos de ajuar, más bien de “uso cotidiano o decorativo” que no llegan a establecer algún tipo de rango o jerarquía.



Reconstrucción de enterramientos en urna funeraria. Llano Seco. Lagunillas. Cuenca del Chama-Mérida. 470 d.C. Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez
Imagen tomada de la Revista Bigott

En el área geográfica andina merideña se han encontrado hasta el momento varios yacimientos de prácticas funerarias, los cuales fueron estudiados, analizados y clasificados por el equipo de trabajo del Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes durante la década de 1990. Sin embargo, debido a razones presupuestarias únicamente dos momias se encuentran actualmente en dos Museos de la ciudad de Mérida:

1. Donada en 1923 al Museo Arquidiocesano de Mérida, por unos campesinos del lugar. Consta de unos “restos óseos humanos” evidentemente momificados, que se encontraron en el sector La Ovejera, en las proximidades de Pueblo Nuevo del Sur.



Procedencia la Ovejera, cuenca de la Vizcaína. Mérida. Cuerpo momificado colocado en posición fetal, fuertemente flexionado, fue localizado en la entrada de una gruta en posición sedentaria.¹

2. Hallazgo en el Páramo de San Rafael en Mérida, específicamente en el sector denominado Matabute I, que forma parte de la “Formación Sierra Nevada”, donde abundan los nichos y grutas. En dicho lugar se han encontrado, junto a una gran momia en perfecto estado de conservación: idolillos de barro, restos óseos humanos (desmembramientos, fracturas) y evidencias de tipo textil (fragmentos de cuerda, fibras, textiles deshilados-esparcidos).



Toma general de la muestra de tejido N° 2313, Perteneciente a la momia hallada en Matabute I que se conserva en el Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes Asesoría de la Lic. Mariela Henríquez.

¹ Imagen tomada de la Revista Bigott. (1997, Abr-May-Jun)

En el año 1991 se le realizó un análisis comparativo al material textil encontrado junto con los restos de la momia hallada en el Sector denominado Matabute I. Al respecto Palacios-Prü (1991:9) comenta:

El análisis comparativo del material reveló que las hebras utilizadas en la confección del tejido son de naturaleza vegetal, concretamente de algodón. Se encontraron hebras gruesas de 1,2 a 1,4 mm de grosor y hebras delgadas de 0,5 mm de grosor. Cada una de estas hebras está constituida a su vez por dos hebras finas o subhebras, torcidas sobre sí mismas para constituir la hebra principal. Las pruebas de fuego revelaron que el material es combustible lento y no desprende olores animales. Las fibras de sisal o fique son más regulares y gruesas que las que componen los filamentos de la tela examinada.



Toma general de la muestra de tejido N° 2313, perteneciente a la momia hallada en Matabute I que se conserva en el Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes

Por otra parte, en dicho estudio, Palacios-Prü (1991:10) también determina en lo referente a las piezas tejidas halladas junto a la momia:

El material empleado corresponde a algodón, de acuerdo a nuestras observaciones microscópicas. Inicialmente procedimos a la búsqueda de evidencias de organización celular, como sería el caso si estas hebras hubiesen sido hechas de filamentos de hojas de plantas, como el sisal. Estos filamentos de tejido, cuando fueron observados al microscopio de luz y al microscopio electrónico de barrido, son comparables a los filamentos de algodón.



Detalle. Muestra de tejido N° 2313
Pertenece a la momia hallada en Matabute I que se conserva en el Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes

En opinión del mismo autor, esto significa que:

El procedimiento para elaborar la tela implicó necesariamente la confección de las hebras, que por su rudimentario aspecto fueron hechas torciendo sobre si mismas dos subhebras, las cuales fueron torcidas destrógramente, probablemente utilizando la palma de la mano y la superficie anterior del muslo. La existencia de trama y urdimbre sugiere que la tela fue confeccionada en algún tipo de telar. La presencia de desgaste en las zonas de curvaturas y lo apretado del tramado hacen pensar que las hebras eran humedecidas durante el proceso de confección de la tela.

En investigaciones que hemos desarrollado relacionadas con el tejido presente en el ajuar de la momia, explicamos:

(...) se puede afirmar que el material predominantemente utilizado en la referida momia es el algodón, lo que demuestra científicamente que las fibras fueron tratadas mediante el procedimiento de torción, aunque en un nivel muy rudimentario, es decir, de forma netamente manual; por su parte, la presencia de la trama y la urdimbre indica la utilización de algún tipo de telar.²

² Ramirez, L. (2008) Permanencia del Tejido Artesanal como Actividad Artística en la ciudad de Mérida. Estudio De caso: Taller de Textiles Artesanales “Hilana” Memoria de Grado no publicada. Universidad De Los Andes (ULA) Mérida. Venezuela. (p.95-96)

Dicha acotación se puede apreciar mejor en el detalle de la siguiente imagen, perteneciente a la momia de Matabute I:



Detalle del entramado de la Muestra N°2313
Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes

Por lo tanto, es evidente el hecho de que dentro de las prácticas funerarias de estos moradores del área andina se destaca la utilización de elementos tejidos, con la intención de envolver y resguardar el cuerpo flexionado mediante el uso de ruanas, mantas, sayos o túnicas; así como también, el uso del telar vertical en la confección de los mismos. También en el ajuar incluyeron cuerdas o cordones e implementaron varios tipos de tejidos y fibras con la finalidad de mantener el cuerpo flexionado, además emplearon materiales líticos y cerámicos, complementando así el ajuar funerario.



Detalle de cordón. Muestra N° 2313.
Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes

En este sentido, concluimos:

(...) este conjunto de elementos confirma que, a la hora de despedir un cuerpo físico, la presencia determinante de los tejidos, tenía especial significado en las prácticas funerarias de la región andina. Su nivel de trascendencia se pone de manifiesto en la forma en que utilizaban los productos confeccionados con las diversas fibras de la región.³

Por consiguiente, cada pueblo utiliza los elementos que el medio ambiente le proporciona para desarrollar su cultura y así expresar su esencia material y espiritual; los tejidos son materiales perecederos, testigos silentes de todos los procesos de la humanidad, a través del tiempo.

³ Ramirez, L. Op. Cit., (p. 97)

Los eventos de momificación han permitido dilucidar un pequeño fragmento del pasado, un breve contacto con el significado de la muerte para nuestros antepasados, de su cosmovisión, de su individualidad y trascendencia como miembros de un grupo social.

Referencias

ANDRADE, Nirko. 1997. *Visión Americanista de la Artesanía Ecuador: IADAP (Instituto Andino de las Artes Populares)*.
ALCINA, José. 1998. *Los Incas. El reino del sol*. España: Ediciones Anaya.

ASIMOV, Isaac. 1985. *Los Egipcios*. Madrid: Alianza Editorial.
ENCICLOPEDIA DE LAS GRANDES CIVILIZACIONES. 2008. Ediciones Folio:Barcelona, España.

FAGAN, Brian. 2005. *El saqueo del Nilo. Ladrones de tumbas, turistas y arqueólogos en Egipto*. Barcelona, España: Crítica.
LAROUSSE. 2009. *Diccionario Enciclopédico*. Colombia: Ediciones Larousse.

MARTÍNEZ, M. 2002. *La Investigación Cualitativa Etnográfica en Educación. Manual Teórico Práctico*. México: Editorial Trillas.

RAMIREZ RUIZ, Lady. 2008. *Permanencia del Tejido Artesanal como Actividad Artística en la ciudad de Mérida. Estudio De caso: Taller de Textiles Artesanales "Hilana" Memoria de Grado no publicada*. Universidad De Los Andes (ULA) Mérida. Venezuela.

WILKINSON, Richard. 2004. *Cómo leer el Arte Egipcio. Guía de jeroglíficos Del antiguo Egipto*. Barcelona, España: Crítica.
HEMEROGRAFÍA

ARRIAZA, B. 1994. "Tipología de las momias Chinchorro y evolución de las prácticas de momificación." En Revista Chungara. N°1. Universidad de Tarapacá. Chile. Pp. 11-24.

NIÑO, Antonio. 1997. "De lo simbólico en las prácticas funerarias de la cordillera." En Revista Bigott. N°42. Fundación Bigott. Abr-May-Jun. Venezuela. pp. 65-71.

NIÑO, Antonio. 1992. "Enterramientos, mintoyes o cámaras funerarias" En Boletín Antropológico. N°26. Universidad de Los Andes. Venezuela. Pp. 34-52.

Palacios-Prü, E. 1991. "Estudios al microscopio de luz y al microscopio electrónico de las muestras arqueológicas MR-104." En Boletín Antropológico. N° 21. Universidad de Los Andes. Enero-abril. Venezuela. Pp. 7-10.

Bibliografía Virtual

BATEMAN, C. y MARTINEZ, A. Conservación y restauración de textiles arqueológicos: dos estudios de caso en el Museo del Oro. Página del Museo del oro. (On-line). Disponible en: <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletín>.

CABEZA, A. Sitios Arqueológicos de la Cultura Chinchorro . Página del Consejo de Monumentos Nacionales de Chile. (On-line). Disponible en: <http://www.monumentos.cl/pu002b.htm>.

CASTILLO, M. Método de estudio de caso. Metodología de Investigación Científica USN.(On-line). Disponible en: http://www.usn.edu.mx/artman/uploads/presentacion_estudio_de_caso.ppt#267,3,OBJETIVO_Y_META

_____ Textiles. Enciclopedia Encarta 2006. (On-line). Disponible en: <http://es.encarta.msn.com>.

HIGUERAS, A. (2000). Los Textiles Prehispánicos. Página de Arqueología Andina y Tiwanaku. (On-line). Disponible en: <http://tiwanakuarqueo.homestead.com/files/textilesOLD.htm>.

Hoces, S. (2004). Culturas Precolombinas. Página del Museo de Arte Chileno Precolombino. (On-line). Disponible en: <http://www.precolombino.cl/es/culturas/index.php>.

Pérez, J. (1997). Restauración de Textiles. Página de monografías en línea. (On-line). Disponible en: <http://www.monografías.com/mediakit/>.

ROSAS, S. (2001). La momificación en México. Página de la Sala de Prensa CONACULTA. (On-line). Disponible en: <http://www.cnca.gob.mx/cnca/nuevo/2001/diarias/nov/011101/momlory.htm>. La Momificación Guancho. Página Canarios Nacionalistas. (On-line). Disponible en: <http://groups.msn.com/canariosnacionalistas/tupginaweb.msnw>.

Prácticas funerarias de momificación en Colombia. Página de la Sala de Exposición permanente del Museo Nacional de Colombia. (On-line). Disponible en: <http://www.museonacional.gov.co/practfun.html>.

<http://www.funerariaperuana.blogspot.com> (Imagen momia-fardo funerario).

<http://www.portalinca.com/paracas/> (Imagen Fardo funerario paraquense).

<http://www.culturaehistoriadep Peru.blogspot.com> (Imagen Fardo funerario paraquense).

La particular integración a la modernidad de la comunidad indígena timote

JACQUELIN, YVES

Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela

e-mail: jah109@hotmail.fr

RESUMEN

El presente artículo se centra en la progresiva combinación de la cultura tradicional de los habitantes del Paramito Alto con la modernidad inherente a la sociedad criolla venezolana. El propósito es indagar, describir y analizar los acontecimientos más destacables que, durante los últimos treinta años, permitieron a los timote crear una suerte de cultura híbrida en la que integraron ciertos elementos de la modernidad sin dejar de lado su identidad ancestral y sus tradiciones. Reconstruimos la paulatina transformación que experimentaron y que los llevó de la pobreza -estado fomentado por las complicaciones producto de la situación en la que les dejaron los colonos al trastornar su antiguo modo de vida y dejándoles sin la mayor parte de sus tierras- hasta una forma de vida autosustentable en la que su calidad de vida ha mejorado considerablemente. Además, comentaremos la visión que los timote tienen de sí mismos.

Palabras clave: indígenas, timote, modernidad, hibridismo cultural

The particular integration to modernity of the timote's indigenous community

ABSTRACT

This article is focused on the progressive combination of the traditional culture of the inhabitant of the Paramito Alto with the modernity of the Venezuelan society. The purpose is analysing the kind of cultural combination they created, reconstructing the mains steps that permitted to transform their way of life, including portions of modernity without losing their indigenous identity and their traditions. We reconstruct the gradual transformation of their situation, in a way to improve their life quality. We also integrate the timote's perception of these modifications.

Key-words: indigenous, timote, modernity, cultural hybridism

1. Introducción

La comunidad indígena timote reside en un sector conocido como el Paramito Alto, ubicado a 3.000 metros sobre el nivel del mar, aproximadamente a 10 kilómetros de la ciudad de Timotes, municipio Miranda, estado Mérida, en Venezuela.

Este grupo sigue viviendo en la tierra de sus ancestros gracias a la formidable capacidad de resistencia que tuvo a la hora de protegerse de la invasión colonialista perpetrada durante la conquista española entre mediados del siglo XVI, cuando los capitanes Rodríguez Suárez y Maldonado se adentraron con sus hombres por primera vez en el valle de Mucuruju y principios del XVII, cuando el Visitador Vásquez de Cisneros agrupó a todos los nativos de la zona en dos pueblos de doctrina: Chachopo y Timotes. Este tema etnohistórico ha sido ampliamente trabajado por Bastidas (1996, 2003, 2010).

Esa capacidad de adaptación es el objetivo fundamental del análisis que presentamos a continuación. La gran fuerza de los timote, razón por la cual no solamente permanecen cerca de la zona que habitaban sus antepasados sino que en ella siguen prosperando y viviendo, tiene que ver con una peculiar forma de considerar el mundo. No hace falta pasar mucho tiempo con ellos para darse cuenta de que el razonamiento que hacen acerca de los cambios históricos es fundamentalmente positivo. Los timote se reinventan a partir de las transformaciones que suceden a su alrededor, pero sin dejar de lado su particular filosofía de vida, característica de los pueblos amerindios. Lejos de detenerse en el desgaste de sus luchas, se focalizan en el “plus” que pueden añadir esas transformaciones a su mundo. En este caso, nos detenemos en la relación que tuvieron y tienen con la modernidad consustancial de la sociedad criolla venezolana actual, de la cual siguen integrando elementos que escogen según sus necesidades.

Insistimos en que ese tipo de adaptación no es una transformación completa sino una reelaboración o reestructuración de su cultura. Esta particularidad les permite evitar la aculturación total que

conllevaría una adaptación completa a los modales criollos, reforzando su capacidad para entender esta sociedad tan cercana para ellos y de la cual extraen componentes que para ellos pueden ser valiosos. La “integración de la modernidad” a la cual nos referimos no significa solamente la incorporación de una cultura que quita espacio a “lo tradicional” sino que también les da acceso a ciertas ayudas que idealmente pueden escoger ellos mismos, permitiéndoles una concientización y una reflexividad acerca de su cultura, a la vez que aprenden a manejar herramientas para protegerse de los elementos que no quisieran integrar.

Hoy en día la población de la comunidad timote es de poco más de cien personas, y, gracias a las mejoras de sus condiciones de vida, esta cifra sigue creciendo. Los habitantes se reparten entre cuatro familias principales: dos ramas de la familia Rivas, la familia Araujo y la familia Compita. Ciertos miembros pertenecen a dos familias, uniéndolas y constituyendo lazos que permiten a los habitantes considerarse todos como miembros de una misma familia extensa.

Por otra parte, los timote nos explican que la herencia “de lo indígena” es matrilineal. Existe una ley que estipula que la sangre indígena se hereda a través de la madre y que cuando un miembro de la comunidad se casa con una mujer forastera, el hijo no hereda ciertos atributos que caracterizan al timote y, por tanto, no puede ser cacique, por ejemplo; pero al contrario, cuando la madre es la que se ha casado con alguien que no es de la comunidad indígena (como un criollo), el hijo sí “hereda el derecho de la comunidad indígena”. Además, para salvaguardarse, los timote privilegian cierta endogamia, y tratan de conservar su pureza étnica privilegiando las bodas entre los mismos miembros de la comunidad.

“Las leyes de las comunidades indígenas dicen que ojalá el setenta por ciento se case con las que son de ahí. Pero lamentablemente en esta comunidad no se pudo. Porque bueno, casi toda familia

principalmente, pues. Pero hay personas que son por lo menos casadas con gente de aquí. (...) Y usted ve una morenita que tiene ahí, que tiene los rasgos bien indígenas. Una carajita que siempre sube ahí, la más grandecita. Ella tiene los rasgos indígenas. El 70% de ella es indígena. Porque usted, cuando uno ve una persona que es indígena, se le ven los rasgos en el físico de la cara, bastante.”



Fotografía 1. Parte de la comunidad vista desde el páramo.

Los datos de campo para este estudio han sido recogidos durante varias estancias en el Paramito Alto que tuvieron lugar entre mayo y septiembre de 2010. Esta investigación fue más allá del análisis de la combinación cultural timote y permitió también un estudio de las creencias y del uso de las plantas medicinales por parte de la comunidad indígena timote. Estos temas serán profundizados en próximas publicaciones.

En una primera parte puntualizaremos los cambios que tuvieron lugar durante las últimas tres décadas, permitiendo la inserción de la comunidad en la sociedad moderna, y que se concretaron en el acceso a los servicios básicos como la energía eléctrica, la distribución de agua y la construcción de una vía de comunicación. Luego, analizaremos la influencia de los cambios políticos nacionales, regionales y locales sobre la situación de los indígenas timote y

destacaremos particularmente el proceso de autodemarcación de su territorio. Finalmente nos interesaremos en la situación de la comunidad hoy en día subrayando la importancia de la agricultura como fuente de ingresos, y destacando el encuentro indígena de 2007 para analizar el punto de vista de los timote sobre su situación.

2. La integración a la modernidad a través de la llegada de los servicios básicos

Hasta que consiguiesen los servicios básicos, los timote habían vivido alejados de la influencia de la sociedad industrial contemporánea, la cual estaba transformando la sociedad venezolana criolla y particularmente la ciudad de Timotes, vecina de la comunidad. Vivían “olvidados”, sin siquiera ser reconocidos por su país como una de las comunidades indígenas que componen su diversidad. Esta soledad conllevaba cierta escasez alimentaria y no impedía “incursiones” en la ciudad para vender carbón por ejemplo y tratar de conseguir harina u otro alimento básico, principalmente durante los meses que precedían las cosechas, cuando escaseaba la comida.

2.1. El agua y la electricidad

Los primeros pasos hacia cierta integración de la modernidad por parte de los timote empezó con la paulatina llegada de los servicios básicos a la comunidad. Todo comenzó cuando Felipe Ramírez regresó a la comunidad a principios de los años 80' para volver a sembrar. Según relatan los timote, llegó con otro punto de vista de la situación en la que vivían y empezó a difundir la idea de que sería útil y beneficioso para todos que tuvieran un sistema de riego. El sistema de riego y la tubería para abastecer las casas en agua llegaron a la comunidad gracias a un contacto que don Felipe tenía en el Ministerio de Agricultura y Cría (ahora Instituto Nacional de Desarrollo Rural). Se consiguió un permiso para poner unas mangueras y poder bajar el agua desde la quebrada hasta la comunidad. En un primer momento desviaron el agua de una acequia antigua.

Luego consiguieron tuberías y mangueras para llevarla hasta las tierras cultivadas. A finales de 1987, obtuvieron un tanque para almacenar el agua y principios de 1988 llegó la tubería para sacar el agua. Los indígenas timote pusieron la mano de obra y cargaron toda la tubería desde Timotes hasta arriba. Tuvieron que subir este material por una carretera de tierra.

Se hizo la distribución de tubos por la red principal para que la gente colocara su conexión respectiva. Cada uno hizo su salida y de la tubería madre se fue repartiendo el agua a cada familia. Se hicieron varios ramales para que cada zona pudiera tener agua. Empezaron a familiarizarse con los tubos y el sistema de riego, que eran herramientas que no conocían. Gracias a esta mejoría de sus condiciones de vida, cambiaron y diversificaron sus cultivos. Además, ya podían sembrar con mayor confianza. Si había falta de lluvia en verano, regaban, lo cual les permitía tener más seguridad con sus cosechas. Según señala un habitante: “De ahí pa'lante fue cuando empezó a prosperar la comunidad. Pudimos sembrar más, se fue cambiando el tipo de siembra. Antes era papa y trigo, después se fue cambiando por hortalizas”.

La realización de este proyecto no fue del todo fácil. Desgraciadamente, éste no convenció a un habitante que había vuelto a la comunidad después de haberse ido por varios años. Este señor, con la ayuda de un terrateniente vecino trató de impedir la llegada del agua por la vía legal, y perdió el recurso que presentó ante los tribunales. Su objetivo, en este caso y en otros, era impedir la llegada de los servicios básicos a la comunidad, picando las mangueras o llamando a la policía por ejemplo. Es probable que esta alianza tuviera el propósito meramente económico de vender las tierras de la colectividad para su beneficio propio, ya que procurando que la comunidad siguiera con sus dificultades promovían la emigración de los habitantes hacia las ciudades, disponiendo así de los terrenos para intercambiarlos por dinero.

Por otra parte, la electricidad llegó hasta la comunidad poco des-

pués del agua, hacia finales de 1988. Según nos relatan, mientras se desarrollaba el proyecto del sistema de riego, alguien subió hasta la comunidad y les dio la información de que en la parte media del Paramito (entre la ciudad y la comunidad), tenían un proyecto para conseguir «la luz», y que se podía subir hasta el Paramito Alto. El gobierno fue quien subvencionó el proyecto. La comunidad se comprometió a ayudar en la medida de sus posibilidades. Para este momento, todavía tenían severas dificultades económicas.

Relativamente, a partir de la llegada del agua y de la electricidad, la comunidad comenzó a mejorar sus condiciones de vida. Estos servicios básicos les permitirían introducirse en el mundo económico moderno, y empezar a tener una vida con más confort, en la que los «meses de hambre» (abril-junio) ya no volverían a ser tan arduos. “A lo que vino la luz, ya la comunidad fue cambiando. Sí, porque por lo menos, ya uno tenía otra visualidad. Ya podía trabajar, y se iba como prosperando la comunidad.” La prueba más llamativa es que hasta estas fechas habían nacido muy pocos niños. Sin embargo, gracias al mejoramiento de su situación, pudieron pensar en traer más descendencia al mundo, porque ya no estaban tan preocupados con respecto a cómo iban a alimentar a los nuevos miembros de la comunidad.

No obstante, quedaba un importante problema por solucionar. La conexión con la ciudad era muy difícil, no podían vender sus cosechas o bajar en caso de emergencia porque el acceso a la ciudad de Timotes era muy escabroso y la carretera de tierra era intransitable cuando llovía. Para bajar a pie el tiempo promedio es de aproximadamente dos horas, y para subir casi cuatro.

2.2. La construcción de la carretera

El proyecto de la carretera se planteó entre 1989 y 1990. La comunidad no recibió respuesta por parte del gobierno hasta 1996. Resueltos los asuntos de agua y electricidad, quedaba por resolver el acceso a la comunidad desde el pueblo. Los timote pensaban

en sembrar más para poder vender una parte de las cosechas, pero el estado del camino, junto a las pronunciadas pendientes y las frecuentes lluvias imposibilitaban la ejecución de esta propuesta. Por estas razones empezaron a “luchar por la carretera” y hacer peticiones al Gobierno Central y Regional. Hicieron todas las diligencias posibles porque ya sabían donde acudir.

En 1993, se aprobó un proyecto de cinco millones de bolívares (53.500\$) con el cual, a causa del insuficiente dinero invertido, apenas se pudo hacer una pequeña parte de la carretera en la salida del pueblo.

Después, “se volvió a luchar” y la comunidad se unió con los caseríos (propiedades privadas) del Paramito Medio que también empezaban a sembrar y no podían subir ni bajar al pueblo cuando llovía. De esta manera, juntos, introdujeron un nuevo proyecto para construir la carretera. Recogieron firmas de toda la gente interesada en la consecución de este proyecto y finalmente, en 1997, les aprobaron 48 millones de bolívares (98.500\$), que en aquel tiempo representaban una gran cantidad de dinero. Este proyecto fue financiado por el Fondo Intergubernamental para la Descentralización (FIDES).

Con este dinero pudieron construir casi la mitad de la carretera que separa la comunidad del Paramito Alto con Timotes. Además, los habitantes fueron empleados como obreros para realizar el trabajo. Sin embargo, tuvieron un problema con una parte del dinero, por lo que reclamaron, y cuando se informaron en Mérida, se encontraron con que la compañía había cerrado la cotización. Había gastado 20 millones de bolívares, y el resto del dinero nunca apareció. Si la gente de la parte media estaba aliviada y ya tenía una carretera de cemento, la comunidad seguía con las mismas dificultades y la certeza de que con el dinero completo es muy probable que la carretera hubiese llegado hasta la parte alta.

“Ya tenían buena carretera. Pero nosotros no. Estos 28 millones, si hubiera sido legalmente, nos hubiera salido la carretera has-

ta aquí, uff..., sobraíto. Pero claro, como siempre había lo que se llama burocracia, siempre se llevaban la plata y nadie sabía adónde iba. Se la llevaron y nadie dijo nada.”

En 1999, se aprobó otro proyecto. Desgraciadamente, esta vez solamente consiguieron dos millones (3.000\$), con los que se hizo una pendiente muy pronunciada y nada más. El año siguiente obtuvieron 14 millones (20.500\$) de la alcaldía del Municipio Miranda, financiados por el FIDES. Con este dinero se hizo una parte de la carretera que está constituida de dos segmentos de tamaño reducido con hierba en medio, por la cual sólo puede transitar un vehículo.

“Entonces, el muchacho vino, se reunió con la comunidad de acá arriba, dijo que él era el dueño de la compañía, ¿qué iba a hacer? Por lo menos 14 millones era plata en aquel tiempo, eso alcanzaba bastante. Pero que él necesita que la comunidad le pusiera la mano de obra para la carretera, que él iba a comprar el material no más. Entonces bueno, nosotros como necesitábamos una carretera, nosotros dijimos que sí, que nosotros poníamos la obra de mano.”

Así que casi todos los hombres de la comunidad participaron en la construcción de esta parte de la vía, a pesar de que era tiempo de cosechas. Se necesitó de quince obreros fijos diarios toda la semana, durante casi dos meses. Algunas personas de la parte media colaboraron, pero la gran mayoría de los trabajadores fueron los timote, lo cuales perdieron una parte no despreciable de sus cosechas por descuidar sus cultivos en este periodo.

Siguieron ejecutando la obra hasta que el encargado de la obra les anunció que ya no quedaba más dinero y que para poder cimentar “las partes más feas”, era necesario que ellos mismos pagaran los fletes que hacían falta. En aquel tiempo un saco de cemento costaba dos mil bolívares (3,3\$) y por un flete se pagaba diez mil. Cada

habitante de la comunidad colaboró con veinte mil bolívares para pagar dos fletes, y juntos consiguieron reunir cuarenta envíos. Con este gasto, lograron que la carretera llegara un poco más abajo de la parte donde residen.

Chávez llegó al poder en 1999 y ya se aproximaban las elecciones para gobernadores y alcaldes. En pleno periodo electoral, en 2000, el alcalde Briceño Moreno, como parte de su campaña por la reelección, aportó una suma de dinero que sirvió para culminar las pendientes que quedan un poco más abajo de la comunidad, haciendo que la vía llegara por fin hasta las puertas del poblado. Luego, en 2002, volvieron a pedir ayuda y les aprobaron lo suficiente, dos millones (2.000\$) para llegar al «Llano», después de las primeras casas, donde hoy se ubica la escuela-casa comunal .

“Pa’l 2002, 2003, por ahí, llegó hasta allí. Se volvió a hacer igual. Se vino una plata, la gente estiramos, unos compramos cemento. Bueno, se hizo que la comunidad aportara. ¿Qué más? Hubo que aportar. Porque según ellos decían, la compañía que agarraba, el alcalde en aquel tiempo, decían que no alcanzaba la plata. Y bueno, para que nosotros estiráramos.”

A finales de 2003, obtuvieron quinientos mil bolívares (300\$) del nuevo alcalde Ibrahim, también de oposición, con los que pavimentaron la fuerte pendiente que se encuentra más arriba de la escuela. Otra vez, los habitantes pusieron la mano de obra.

Posteriormente, cuando se registró el Consejo Comunal en 2006, el primer proyecto que gestionaron fue para la culminación de la carretera. Les asignaron treinta millones de bolívares (14.000\$), con los cuales cementaron desde más arriba de la escuela hasta la parte donde termina hoy en día la carretera, en la parte alta de la comunidad, pero antes de las últimas casas. En 2006, un millón de bolívares no tenía el mismo valor de antes. Una paca de cemento valía alrededor de diez mil bolívares (4,7\$), es decir, cinco veces más que en 1999.

“Después cuando se terminó lo de la carretera, ya se alivió lo de la carretera. Pero se luchó bastante. Y todavía estamos luchando para terminarla. Hasta la parte de ramales. Para bajar lo que se produce p’allá, lo que se produce p’allá, y lo que se produce p’allá.”

Como hemos visto, la llegada de la carretera hasta la comunidad, es decir, la vía de acceso pavimentada hacia la ciudad, para poder vender las cosechas en ella, comprar comida, hacer diligencias o ir al hospital, es muy reciente. Todavía falta la parte alta de la comunidad que conectaría de forma más cómoda las últimas casas y una parte no despreciable de los terrenos que cultivan. También esperan poder tener unos ramales o tramos secundarios para ciertas casas y campos que no están muy cercanos de la red principal. Gracias a esta vía de comunicación, los timote gozaron de cierta estabilidad económica desconocida por las generaciones precedentes. Esta estabilidad les proporcionó la tranquilidad necesaria para poder confiar en el futuro y encaminarse hacia el desarrollo de su comunidad.

2.3. El Consejo Comunal, la casa comunal y la escuela

El concepto de Consejo Comunal apareció en Venezuela con la elección del presidente Chávez. Es un organismo que permite al pueblo organizado ejercer directamente la gestión de las políticas públicas y proyectos orientados a responder a las necesidades y aspiraciones de las comunidades en la construcción de una sociedad de equidad y justicia social (Ley de consejos Comunales, 2006: Artículo 2). Es decir, que el mismo pueblo es quien formula, ejecuta, controla y evalúa las políticas públicas, asumiendo así el ejercicio real del poder popular.

Hasta 2006, fecha en que se registra e instituye el Consejo Comunal del Paramito Alto, el organismo colectivo oficial que congregaba a las comunidades en Venezuela era llamado Asociación de Vecinos.

“Ahí no metía uno proyectos, no como ahorita, sino hacía uno peticiones, una carta, y se la mandaba al gobernador o directamente al presidente. No era proyecto como ahorita, los puros de la mancomunidad. No era exactamente igual pero era como el Consejo Comunal, un organismo que tenía bastante poder. El Consejo Comunal funciona en base de treinta personas. Treinta miembros del Consejo Comunal. Esos treinta tienen el mismo mando. Son los primeros voceros. Todos son iguales, tienen el mismo mando. Y a base del Consejo Comunal, cada uno puede hacer su proyecto. Cuando uno necesita hacer un proyecto, entonces uno hace una asamblea, en general, no el puro consejo sino toda la comunidad. Entonces ahí se discute. Se sacan todas las necesidades, y de ahí empezamos que era la carretera. Y gracias a Dios se logró bastante.”

Entonces, luego de lograr los servicios básicos, la comunidad comenzó la lucha para la construcción de una casa comunal. Como segundo proyecto del Consejo Comunal se planteó este objetivo y consiguieron subvenciones para su realización. La edificación de esta obra empezó a finales de 2008 y se culminó a principios de 2009. El primer uso que dieron al nuevo edificio colectivo no fue tanto el de un lugar de reunión, sino que lo han venido utilizando como escuela, debido a la necesidad de un espacio adecuado para la instrucción de los niños.

“Y de ahí, cuando se terminó la casa comunal, fue que la gente se animó. O sea, fue lo más importante era darle uso a la casa comunal como escuela, porque los niños no tenían donde... No donde, porque había donde recibir la escuela, pero en una casa particular. Entonces, todos los niñitos ahí, todo apretados. Cuando llovía, se goteaba el techo. Entonces, se cedió para la escuela, donde ahorita los niños reciben la escuela.”

Ahora la comunidad posee una escuela de verdad, asociada y subordinada a la Escuela Principal que se ubica más abajo, en el Paramito Medio. Las maestras son pagadas por la Secretaría de Educación de la Gobernación del Estado Mérida. Más allá de conformarse con este logro, los habitantes tienen la esperanza de conseguir un centro educativo independiente en el cual puedan implantar una educación intercultural más adaptada a la comunidad y tratar de recuperar una parte del idioma indígena original que está casi desaparecido.

3. La influencia de los cambios políticos

Los vaivenes políticos, tanto a nivel nacional como en los niveles regionales y locales, tuvieron un impacto profundo en la vida de la comunidad timote y del venezolano en general. Los cambios de presidente, gobernador y alcalde generan tantas reorganizaciones que perjudican o favorecen la marcha de la comunidad.

3.1. Los representantes de la comunidad

Hoy en día el representante de la comunidad es Ramón Araujo. Fue elegido en 2004 por su liderazgo y porque siempre luchó en favor de la comunidad, después de haber sido el líder informal durante cerca de veinte años.

“Pero Ramón, a él le ha gustado siempre luchar por la comunidad. Y Venancio es otro al que le gusta luchar por la comunidad. Es gente que le nace aquello de luchar por la comunidad, para que la comunidad tenga mejorías. Y fue donde se empezó a ver el liderazgo de Ramón, que le gustaba. Y bueno que era una persona que era seria. Bueno, una persona que le echaba pichón a la vaina. Y cuando decía una cosa, él era un hombre que tenía una palabra, que decía “sí voy a ir”, y uno contaba que iba, para cualquier parte.”

Por su parte, el representante se refiere a su elección de la siguiente manera:

“Llegó el momento que hubo la necesidad que hubiera un representante que fuera de aquí, por los problemas que había. Habían demasiado de problemas. Y entonces fue por eso que me eligieron a mí como representante pues. Ahí estoy, haciendo lo que se pueda, y echando por la mancomunidad y por cada uno de los habitantes de aquí, lo mejor de uno como representante. Y no dejar tampoco que llegué aquí cualesquiera a echar bromas, o querer venirse a meter por lo guapo tampoco.”

En un principio, entre 1983 y 1984, lo eligieron como presidente de la asociación de vecinos. En este período, el representante no era un habitante de la comunidad. El señor Ceferino Uzcátegui, que luego transmitió esta responsabilidad a su hijo Melquíades, eran ambos ajenos a la comunidad.

Los timote consideran que estos señores “no servían para nada” porque solamente representaban a la comunidad, pero no luchaban para que las condiciones de vida mejoraran.

“Ellos no vivían en la comunidad. Ellos eran simplemente, que antes cuando la mayoría de las tierras se perdieron, aquí en la parte baja, la gente decía: “vamos a nombrar a fulano como representante”. Pero cuando yo salgo de representante, entonces a mí me queda con un pedacito de tierra. (...)

Ahí, quiero decirle algo. Ahí hubo mucho atraso, porque el representante no se interesaba por la mancomunidad, ni por nada, se interesaba puro por lo de él. Y claro, eso también fue mucho atraso, pa' la comunidad y pa' la gente.”

3.2. Los cambios políticos nacionales y locales

Los indígenas timote fueron registrados como comunidad indígena en la Gaceta Oficial de 2004 y agradecen la ayuda de la Universidad de los Andes: “nos ayudaron mucho para que apareciéramos nosotros registrados en Gaceta Oficial.” Además aparecen en la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI), publicada en la Gaceta Oficial N° 38.344 del 27 de diciembre de 2005. Este documento tiene por objetivo desarrollar los derechos de los pueblos y comunidades indígenas reconocidos en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999, la cual ofreció un nuevo escenario en lo referente a los derechos de los pueblos indígenas.

Las disposiciones finales de la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas hacen constar que los timote son una de las cuarenta etnias reconocidas en este documento (LOPCI, 2005: 67). El primer artículo de esta ley subraya que:

“El Estado venezolano reconoce y protege la existencia de los pueblos y comunidades indígenas como pueblos originarios, garantizándole los derechos consagrados en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (...) la preservación de sus culturas, el ejercicio de la libre determinación de sus asuntos internos y las condiciones que los hacen posibles” (LOPCI, 2005: 1).

Los habitantes de la comunidad agradecen el reconocimiento del Estado que ya protege oficialmente su condición de nativos y su cultura; el apoyo que se les ha concedido para el equipamiento de electricidad, agua y carreteras. Confirman esta mejoría señalando que la llegada de Chávez al poder tuvo el mérito de otorgarles cierta consideración hacia su cultura y sus particularidades. Dicen que ya se les escucha y pueden hablar con las autoridades, aunque lamentan que todavía nadie les ayuda con las mejoras de su infraestructura y de las viviendas.

“Ahorita, gracias a Dios, ya tienen bastante respeto, vamos a decir con los habitantes que hay ahorita. Con la llegada del Presidente Chávez fue donde hubo, hubieron leyes. Hubieron leyes que lo respaldan a uno. Leyes que son buenas, buenas. Lo que más es la Constitución.”

Los habitantes del Paramito Alto consideran que el gobierno ha mejorado, y atiende mejor a los indígenas. Sobre los desajustes y los fallos, tienden más a culpar a la burocracia y a la gente, y no a las intenciones del gobierno, propiamente dicho. Además, los proyectos muchas veces son obstaculizados por las rivalidades políticas. Las relaciones entre los niveles nacional, regional y local, acopladas con las profundas diferencias políticas, dificultan a menudo la fluidez de las decisiones del gobierno, cuando no las neutralizan del todo. Como lo subraya un habitante: “Uno mete un proyecto en Caracas, lo aprueban, o a veces lo engavetan en Mérida y eso nunca sale (...) Puede haber mucho interés por la comunidad, pero la política a veces puede más que eso.”

Antes les era imposible ir a la alcaldía, a la gobernación o a Caracas para plantear un proyecto o discutir un asunto. No se les tomaba en serio.

“Por lo menos se ve que ya de usted como comunidad indígena no se burla. En cambio antes, pedir en Caracas como comunidad indígena, ¡no! ¿Quién lo recibía? Nadie. Por lo menos, ni en Timotes, uno iba a la alcaldía a pedir algo y no... “Venga mañana, venga pasado mañana, hoy no tengo tiempo de atender”. Y así lo llevaban a uno.”

Los habitantes de la comunidad han tenido que soportar durante años el menosprecio y ver cómo atendían a los criollos, mientras a ellos no se les tomaba en cuenta. Observaron cómo la gente que tenía dinero sí era recibida por los alcaldes y cómo, conversando

con ellos, conseguían todo lo que se proponían, mientras que los timote tenían serias dificultades para adquirir incluso los más elementales servicios.

En cambio, cuando fue elegido el alcalde Jesús María Espinoza, historiador de la localidad, los timote pudieron apreciar una evolución sustancial en su nivel de vida y por fin ser considerados como ciudadanos indígenas.

Para ilustrar mejor esta nueva situación, un día que la comunidad timote debía asistir a una reunión en la alcaldía, quien nos informa del acontecimiento, por asuntos personales, llegó más temprano, y sentado en la sala de espera pudo advertir una escena que describe muy bien la forma de actuar de la gente poderosa de la sociedad y la nueva situación de igualdad de los indígenas. Es muy común la creencia, por parte de la gente adinerada, de que tienen una prioridad jerárquica sobre quienes consideran que se encuentran debajo de ellos en su representación de la escala social, más cuando se trata de los indígenas, que siempre han sido depreciados por los criollos y relegados al último escalafón de la ciudadanía.

“Llegué yo primero allá, a esperar los otros. Iban Venancio, Ramón... Yo me fui temprano porque tenía que hacer unas diligencias y era a las diez de la mañana la audiencia con él [el alcalde]. Llegué a las ocho y media, las nueve.

Llegó un señor rico. Entonces le dijo a la secretaria del alcalde que a quiénes tenía a las diez de la mañana. Entonces la secretaria le dijo: “mire, una comisión de la comunidad indígena que viene a hablar con él”. Entonces el señor le dice: “pero, ¿acaso es más importante esa gente que yo?” Entonces la secretaria le dice: “no, no es que es más importante sino que nosotros le damos prioridad a los que vienen en comisión”. Y entonces él le dice: “no, pero es que yo soy un hombre muy ocupado, tengo mucho trabajo. Yo necesito hablar con el señor. Que es que yo le voy a plantear un negocio. ¡Yo tengo plata!” Y no sé qué más.

Y entonces la secretaria le dijo: “no, es que no se puede. Porque el hecho de que usted tenga plata, no es mejor que la comisión que va a venir de arriba”. Entonces le dijo: “mire, usted tiene que anotarse mañana a las diez de la mañana a una audiencia y lo recibe”. Se fue, arrecho. [Muy molesto]”

Además, durante el mandato de Espinoza consiguieron ayuda para la construcción de diez baños en la comunidad. La ejecución de este nuevo proyecto no fue fácil. No pudieron participar en la elaboración del proyecto y relatan haber estado “siempre peleando con la compañía constructora”.

En 2009, el pueblo de Timotes cambió de alcalde y reemplazó al señor Espinoza por José Olmos, de la oposición. Los habitantes de la comunidad lamentan su derrota y procuran explicarla en base a los errores que cometió durante su gestión. No obstante, a pesar de las probables complicaciones ligadas al cambio de alcalde, los timote no perdieron el ánimo y la esperanza de que éste los ayude y respete. Dicen que tiene “otra mentalidad”, distinta a los otros miembros de su partido y que se ve que quiere trabajar en favor de la comunidad.

3.3. La autodemarcación del territorio timote

A partir de la aprobación de la Constitución Nacional de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV) en 1999 y de las leyes que le prosiguieron, los indígenas venezolanos pasaron a formar parte integral de la ciudadanía venezolana. En esta ocasión no se les considera solamente como ciudadanos venezolanos, con la homogenización que este hecho conlleva, sino como indígenas ciudadanos de Venezuela, con el debido respeto hacia su cultura y heterogeneidad, plasmado en la Carta Magna, norma fundamental de los Estados modernos. En el Capítulo VIII del documento, titulado “De los derechos de los pueblos indígenas” podemos reparar en que el Estado venezolano reconoce las tierras ancestrales de los indígenas.

“Artículo 119: El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida. Corresponderá al Ejecutivo Nacional, con la participación de los pueblos indígenas, demarcar y garantizar el derecho a la propiedad colectiva de sus tierras, las cuales serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles de acuerdo con lo establecido en esta Constitución y en la ley” (CRBV, 1999: 31).

Adicionalmente se instituyó la Ley de Demarcación y Garantía de Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas, que entró en vigencia el 12 de enero de 2001, según la Gaceta Oficial N° 37.118, estableciendo las condiciones necesarias para elaborar un plan nacional destinado a demarcar las tierras de propiedad indígena. Su finalidad primordial es garantizar los derechos originarios que ellos tienen sobre las mismas.

En el artículo uno, se garantiza el derecho a las propiedades colectivas de las tierras de las comunidades indígenas; el artículo dos define y precisa los conceptos de “hábitat indígena”, “tierras indígenas”, “pueblos indígenas”, “comunidades indígenas” e “indígena”; y en el artículo siete se subraya que el Estado venezolano se encargará de su financiamiento. Además el artículo cuatro apunta que:

“El proceso de demarcación del hábitat y tierras de los pueblos y comunidades indígenas será realizado por el Ejecutivo Nacional por órgano del Ministerio del Ambiente y de los Recursos Naturales, conjuntamente con los pueblos, comunidades y organizaciones indígenas legalmente constituidas” (LDGHTPI, 2001: 2).

Valiéndose de la nueva Constitución y la Ley sobre la Demarcación de las Tierras Indígenas, los timote, con la ayuda del Centro de Investigaciones Etnológicas (CIET), perteneciente a la Universidad de Los Andes, han emprendido la demarcación del territorio de los habitantes de Paramito Alto, últimos representantes de los nativos que vivieron en la cordillera del actual Estado Mérida.

El objetivo básico de la autodemarcación y demarcación es proteger un territorio indígena ancestral que ya se ha visto considerablemente reducido, de los terratenientes vecinos y ladrones de todo tipo que quieren apropiarse de sus tierras. Para el desarrollo del proyecto de demarcación de las tierras timote, se ha tenido en cuenta tanto el mapa mental que ellos tienen de su propio territorio, como lo relatado desde el periodo de la conquista y colonización hispana y las limitaciones obvias con que se tropiezan hoy en día, como la ubicación del pueblo en la parte baja, o de los vecinos particulares y sus propiedades.

El documento que se redactó se llama “Autodemarcación del territorio del Pueblo Indígena Timote”. Después de dibujar un mapa mental con la comunidad, el Profesor Puig Saltarelli fue con un pequeño grupo timote a demarcar los términos precisos que delimitan el espacio que ha de ser rescatado. Esta tarea duró tres días, durante los cuales recorrieron los límites de la comunidad hasta las altas montañas. Como resultado de esta empresa, los autores nos señalan que:

“El espacio Timote, de acuerdo al proceso de autodemarcación realizado, ocupa una superficie de 4,56 Km², dibuja un polígono de apariencia rectangular cuyo eje principal se orienta en dirección noreste-suroeste. Dicho territorio se ubica en la margen izquierda de la cuenca del río Motatán entre 2.800 y 4.000 msnm extendiéndose por un rango de altura de 1.200 msnm” (Puig, 2007: 6).

Para los habitantes de la comunidad, el proyecto de autodemarcación ha sido importante, pues les permitió equipararse al nivel de los otros pueblos indígenas. Pero el propósito fundamental de este proyecto es la protección de lo que les queda de sus tierras ancestrales. Ya fueron víctimas del despojo de buena parte de su territorio ancestral, robos más recientes de unas parcelas por los vecinos y hasta se trató de convertir su espacio en tierras baldías municipales. Cuentan que quieren tener en su poder títulos que certifiquen su propiedad comunal para poder estar protegidos, hoy más que nunca, pues con la construcción de la carretera y la variedad de cultivos que ahora producen, su territorio empezó a adquirir cierto valor económico.

“Entonces nosotros nos fuimos con Andrés [Investigador del CIET], demarcamos los límites. Todas las partes, límites de lo que es propiedades privadas, Chamarú, Bailón, Parte baja. (...) Después sí fuimos. Porque yo fui uno que me tiré el trabajo con Andrés de tres días. Y otro muchacho, el hijo de Ramón también, que le dicen “el abuelo”. Fuimos allá, fuimos allá, fuimos pa’rriba, tres o cuatro días por ahí. (...) Todos los límites los hicimos. (...) Allá demarcaba, ponía puntitos, miraba con un GPS las coordenadas.”

Los integrantes del CIET les organizaron para el momento en que llegaría la comisión encargada de demarcar oficialmente. Sin embargo, hasta la redacción del presente artículo, no han ido al Paramito Alto, pues a pesar de que los timote participaron en la constitución de la Comisión Nacional, queda por constituir una Comisión Regional.

“Y cuando a nosotros nos tocó ir una vez, esto fue en el 2005 ó 2006 que nos fuimos a una reunión en Caracas, con la gente del Consejo Indio de Venezuela. Se nombró una comisión de la demarcación de todos los territorios de los indios, de los indígenas

de Venezuela. Pero hasta aquí, yo he hablado con varios hasta ahorita, esta comisión no ha trabajado como se debe trabajar.”

Finalmente, a pesar de que este retraso en la concreción de la demarcación es preocupante, se están retomando los trámites necesarios para lograr la demarcación oficial y conseguir el título de propiedad colectiva a través de un nuevo proyecto del Centro de Investigaciones Etnológicas.

4. Los timote en la actualidad

4.1. Una comunidad agricultora

Antes de introducir el cultivo y la venta de hortalizas, posibilitados gracias al sistema de irrigación y a la construcción de la carretera, los indígenas timote sembraban solamente para su consumo propio. En aquel tiempo cultivaban principalmente maíz y trigo, que molían para tener harina para hacer arepas, base de la dieta en todo el país; arvejas (*Pisum sativus*) y caraotas (*Phaseolus vulgaris*), que se suelen usar para sopas, y las papas que siempre tuvieron. Para completar esta dieta deficitaria, cuajaban leche para hacer queso, a veces cazaban y pescaban y cuando era posible, compraban carne en el pueblo. Además, siempre tuvieron frutas silvestres según la época del año.

Hoy en día, gracias a los avances antes descritos, cada una de las familias de la comunidad tiene una o varias parcelas de tierra en las que siembran, cultivan y deshieren a lo largo del año. Ya no trabajan solamente para alimentarse, sino que también producen lo suficiente para vender en Timotes. La agricultura es la principal fuente de ingresos de la comunidad.

“Aún hoy, son comunes entre los habitantes del Páramo Andino, actividades como el deshierre del terreno, la siembra y cosecha colectiva, modalidades de intercambio de la fuerza de trabajo

expresada en la mano vuelta, convite, cayapa, etc. Actividades éstas heredadas de las antiguas prácticas comunales indígenas de trabajo y producción” (Luengo, 1993: 39).

Los timote cultivan todo tipo de hortaliza: coliflor (*Brassica oleracea botrytis*), brócoli (*Brassica oleracea itálica*), zanahoria (*Daucus carota*), ajo porro (*Allium ampeloprasum* var. *porrum*), cebolla (*Allium cepa*), cilantro (*Coriandrium sativum*), alcachofa (*Cynara scolymus*), remolacha (*Beta vulgaris*), tres clases de lechuga (*Lactuca sativa*): romana, criolla, y genovesa, y dos tipos de perejil: el crespo (*Petroselinum crispum*) y el liso (*Petroselinum sativum*). Además, siguen produciendo papa (*Solanum tuberosum* andigena). En lo que concierne a las mujeres, éstas no suelen trabajar la tierra, pero poseen por derecho una parcela para sembrar, la cual cultivan pagando a un obrero de la misma comunidad que siembra y cosecha. Según Pereira, Mejía y Carnevali: “esta división del trabajo está íntimamente relacionada con el culto a la fertilidad pues se cree que la mujer y la tierra son sinónimas.” (2010: 11) También, basándonos en observaciones nuestras, confirmadas por el trabajo de estas autoras (Ibídem), sabemos que este dinero es exclusivamente de la mujer y no es parte del sustento familiar.

Además, estas investigadoras nos corroboran que, en general, la vivienda se localiza en los bordes de la propiedad con el objeto de aprovechar al máximo las tierras de cultivo y en la mayoría de los casos, en las laderas para, literalmente, encajarse en uno de sus lados con el fin de protegerlas del viento. (2010: 13-14)

Aparte del trabajo de la tierra, muchas familias tienen unas vacas y unos pollos y gallinas. Con el dinero de la venta de las hortalizas compran el resto de los alimentos básicos como harina, pasta, arroz, sardinas, condimentos, etc.

A pesar del buen funcionamiento de la producción de hortalizas, los timote, en su afán de evitar inconvenientes y gozar de más seguridad, están pensando en diversificar su producción y fuentes

de ingresos. Tienen el proyecto de desarrollar la cría de pollos y una truchicultura, a través de un proyecto en el Consejo Comunal. El objetivo final será tanto la producción del pescado para la alimentación como el atractivo turístico que representa.

Por otra parte, no obstante las utilidades que reporta la venta de hortalizas, los habitantes deben enfrentarse a un nuevo problema: los intermediarios, personas que trabajan de forma independiente y se aprovechan de la poca legislación sobre la materia para comprar la mercancía a los agricultores y pagarles mucho tiempo después. De vez en cuando se aprovechan del poder que tienen sobre los productores para engañarlos.

Recientemente se ha tratado de resolver este problema a través de un talonario que tiene cada productor para que se firme un recibo en cada entrega. Los habitantes de la comunidad dicen que con esta medida los abusos han disminuido, pero los intermediarios siempre encuentran alguna forma de despojarles una parte de las cosechas. Sin embargo no se resignan, y siguen luchando para mejorar los distintos aspectos que quedan por corregir.



Fotografía 2. Un habitante labrando.

4.2. Los timote y la otredad cercana

En agosto de 2007 se convocó a todos los pueblos indígenas de las Américas para un encuentro que tuvo lugar en la Gran Sabana de Venezuela. Esta reunión de los timote con los otros aborígenes del continente les permitió reflexionar sobre los cambios que experimentaron acerca del respeto hacia su condición de nativos.

“Fuimos bastantes. Esto fue un encuentro de todos los países [americanos] donde hay aborígenes. Fue un encuentro muy bonito, sabes. Cuando vino el... vinieron los chamanes de varias partes. El encuentro fue en la Gran Sabana. Me pareció muy bonito porque ahí fue por primera vez donde conocimos nosotros los bolivianos y los mayas y todo... Muchos indígenas estaban ahí.”

Los timote ya eran reconocidos como comunidad indígena y fueron invitados. Viajaron junto a los guazábara y los quinaroa, indígenas de la parte baja del Estado Mérida circundantes a la ciudad de Lagunillas, los cuales no han sido reconocidos oficialmente aún, pero fueron invitados a unirse a la jornada, al igual que los indígenas wayuú que residen en el estado.

Cinco representantes de la comunidad de Paramito Alto fueron los delegados timote: Luis Rivas, Serafín Rivas, Hernán Araujo, Yanet Rivas Compita y Carolina Rivas. Ramón, el representante, no pudo asistir, pues tenía unas obligaciones en la ciudad de Mérida. La alcaldía de Timotes financió el viaje hasta Mérida, y desde ahí, tuvieron a su disposición un autobús, un poco incómodo, que les llevó hasta la Gran Sabana, en el Estado Bolívar, al sur del país. Cuando llegaron, justo empezaba el acto con el viceministro y algunos diputados de la Asamblea Nacional representantes de las comunidades indígenas. Se presentaron una a una todas las comunidades que habían acudido, procedentes de todo el continente americano.

“Primero, fue los de Latinoamérica. Por lo menos México, Bolivia, Ecuador, Perú, los alaskaños... Todos esos de las partes por ahí todos esos. Fueron presentándose poco a poco los venezolanos. Bueno, luego vino Mérida, segundo vino, después de ellos vino Mérida. No sé por qué. Nos extrañó porque era el Amazonas que es el que tiene más... Pero como casi todo el mundo lo conoce al Amazonas, entonces de Mérida no sabían que Mérida tenía comunidades indígenas. Y mucho menos en el páramo. Entonces cuando nos tocó la presentación, que en una parte se hizo la presentación: aquí están los timote, las comunidades indígenas: los quinara, la parte de la [Carretera] Panamericana...”

Cuando se hizo la presentación de los timote, un periodista especializado sobre el tema indígena se sorprendió, pues no sabía que existían.

“Me llegó el periodista y me dice: “¿Y ustedes son la única comunidad sobreviviente del páramo?” Y me dijo: “es que por primera vez que yo, tanto que he visitado las comunidades porque yo siempre me he metido aquí en la Gran Sabana, en el Amazonas, por el Zulia, por todo eso sacando... Pero yo no sabía que Mérida tenía comunidades indígenas, y mucho menos del Páramo”. Dije: “sí, hay comunidades indígenas. Y del páramo. Somos comunidades indígenas, descendientes de las comunidades indígenas de los timote del Páramo”.

Al día siguiente, las comunidades pudieron compartir experiencias entre ellas. Se dieron cuenta de que los indígenas del Brasil tienen muchos problemas con su gobierno, y que en Bolivia y Venezuela están relativamente protegidos. Entre otras actividades, organizaron mesas de trabajo: se les dio una hora para que tuviesen la oportunidad de conocer a cada comunidad, “sus problemas, su cultura y sus costumbres”.

“Cuando nos encontramos con los brasileños, nos pusieron una de las quejas más grandes que tenían, que era que el gobierno a ellos no los reconocía como comunidades indígenas. Siempre les faltaban el respeto, no eran comunidades indígenas. Entonces se hizo una carta. Se redactó un documento donde todas las comunidades de Latinoamérica, parte de las comunidades indígenas de Venezuela, para que se les diera el merecido respeto que ellos merecen como comunidad.”

Después dialogaron con varios grupos indígenas que conformaban la delegación boliviana, destacando el mejoramiento de la situación desde la ascensión de Evo Morales al poder. Luego les tocó departir con los indígenas de México; subrayaron el problema que tienen con la droga y el narcotráfico, y el poco respeto del gobierno hacia su cultura.

La siguiente delegación que se reunió con los representantes de la región de los Andes venezolanos fueron las comunidades colombianas. Ellos también tienen muchos problemas con el narcotráfico y particularmente con la coca. Los nativos la cultivaban desde mucho antes de la conquista española y mascaban las hojas como relajante, sobre todo en las zonas montañosas. Hoy en día son forzados a cultivar la planta, que es el componente fundamental para la elaboración de la cocaína y a trabajar en las «cocinas» donde se procesa químicamente para transformarla en el conocido narcótico. Como destaca un habitante: “fue triste, triste cuando se vio eso. Triste, triste cuando se vio la humillación que se le ha hecho a las comunidades indígenas en México, Colombia y Brasil.”

Los timote se dieron cuenta de que, por mucho que las leyes venezolanas no terminaran de aplicarse, su situación había mejorado bastante, mientras que en los países vecinos las condiciones de vida de los indígenas continuaban deteriorándose.

“Entonces cuando nos preguntaron a nosotros cómo nos están tratando, nosotros hablamos de los maltratos físicos que se recibían antes del gobierno [de Hugo Chávez]. Porque de verdad antes era duro. Cuando se habla de indio, a mucha gente no le gusta, o no le gustaba, mucha gente de las comunidades indígenas se fueron pa’ otra parte. Se metieron a criollo, se criollizaron. Es algo que a ellos no les gustaba que les dijeran comunidad indígena mucho menos indios.”

Además de los problemas planteados, los timote presentes durante el encuentro pudieron observar la cultura y prácticas de los otros pueblos nativos, resaltando particularmente un acontecimiento que los cautivó.

“Lo que más me impresionó a mí del encuentro fue cuando un chamán pidió una bendición a la montaña. Estaba despejado, clarito, clarito; cuando de pronto salió como una nube así negra, de frente. Y de pronto cayó un fajado, o sea una lluvia fuerte. Eso fue una bendición de los dioses. Fue lo que más me impresionó a mí. Compartimos con los indígenas de la Gran Sabana.”

4.3. Unas consideraciones sobre los matices entre «indio», «indígena» y «aborigen»

Muchos indígenas consideran que el término de «indio» es peyorativo por el uso que se ha hecho de esta palabra desde el momento en que los primeros colonizadores designaron de este modo a los nativos americanos, pensando que se hallaban en la India, el oriente asiático. Esta expresión perduró en el tiempo e integró los prejuicios que tenían en aquel tiempo sobre ellos.

“Porque cuando a usted le dicen... cuando a alguien se le decía indio, quería decir bruto, ignorante, no sabe nada, no vale nada. Era lo máximo que había, lo que no valía nada. Y mucha gente

todavía usa esa palabra, cuando a alguien comete un error, dice: “ay, usted sí es indio”. Mucha gente. No hace mucho me encontraba yo por allá en una reunión y alguien decía: “éste sí es indio”. Yo le dije: “no, el hecho de que las comunidades indígenas sean indios no quiere decir que todos sean brutos, las primeras piezas que se hicieron de arcilla, las mejores piezas que están en los museos de Venezuela y de Latinoamérica fueron hechas por las comunidades indígenas”.

El empleo de la palabra «indio» encubre una discriminación racial o cultural, velada o manifiesta. En el portal web diccionario.com nos señalan que uno de los significados de «hacer el indio» es hacer payasadas o tonterías, especialmente para hacer reír. Comportarse de forma errática o hacer algo absurdo, pudiendo perjudicarse uno mismo. Estas definiciones concuerdan con el malestar que sienten los timote y la mayoría de los amerindios cuando se les califica con esta palabra, que además era y es la que usa(ba) la gente que les menosprecia(ba) y los maltrata(ba).

Este concepto desenmascara el irrespeto que sufrieron y sufren a menudo los nativos americanos. Cuando los timote intercambiaron sus experiencias con los otros grupos aborígenes del continente, resaltaron las calamidades y amarguras que los acecharon por su condición. “Siempre la humillación que se le hace a las comunidades indígenas por parte de los gobiernos” aunque los timote añaden que “cuando a nosotros nos llegó la Constitución, sí se ha favorecido mucho a las comunidades indígenas. No se puede decir que cien por ciento, pero sí se han tomado mucho en cuenta y se han respetado, porque antes no.”

Lo anterior expresa que con las herramientas ofrecidas por la Constitución venezolana y las nuevas leyes se cambió en cierta medida la actitud hacia los nativos, que hoy son cada vez más respetados en virtud de su valor cultural y su importancia histórica. Destacamos también que este cambio en el comportamiento ha sido asociado

a una transformación en la terminología. Hoy en día, la palabra «indio» está en desuso y cobró una connotación histórica. Fue reemplazada en el vocabulario común por el término «indígena», el cual, según Le Littré (1880) significa “que está establecido de tout temps (desde siempre) en un país, hablando de las naciones. Pueblos Indígenas”.

Etimológicamente, este reconocido diccionario nos precisa que la palabra «indígena» proviene del latín *indi*: al interior, en el país; y *gena*, del inusitado *geno*: engendrar. Sin embargo, todavía quedan huellas de desprecio. Según el diccionario inglés Collins, la palabra *indigenous* puede ser despectiva, aunque conserva en este idioma su sentido etimológico de «individuo originario» del lugar donde vive. En castellano, el término «indígena» no parece conllevar connotaciones peyorativas y es de uso oficial en varios países de Latinoamérica. Si nos referimos al Diccionario panhispánico de dudas: “Es asimismo frecuente el uso del término indígena, debido en parte al matiz despectivo que ha adquirido la voz indio en algunos países de América”.

Algunos habitantes, a pesar de usar casi exclusivamente la expresión «indígena» -como también lo hemos hecho en este trabajo-, prefieren la palabra «aborigen», porque para ellos sólo contempla el sentido de «originarios». Este término también viene del latín *ab origine* que significa «desde el comienzo» y alude a una persona natural de una región o territorio, en especial si sus ascendientes también lo eran. El *aborigen* es aquella persona que reside en el país de sus ancestros. Sin embargo, este vocablo conlleva cierto desprecio en su uso en el inglés, y especialmente cuando se trata de los aborígenes australianos. Un informante nos explica su punto de vista como sigue:

“Aborigen, aunque las comunidades, aunque los indígenas... Porque cuando se hizo en el mil novecientos... Yo no me acuerdo en qué año. Se hizo algo donde se cambiaba lo que era indio por las

comunidades indígenas. (...) Entonces, en el diccionario, indígena quiere decir un poquito indigente. Entonces cuando se habló que era mejor aborígenes, entonces a la gente no le gustó, a ellos no les pareció porque aborigen quiere decir dueño, quiere decir nacido o quiere decir de toda la vida ahí. Es el primero que estaba ahí y él es que tiene la potestad, por ejemplo, de toda la vida ahí.”

A pesar de los desajustes semánticos, los timote agradecen el respeto que se les dispensa a partir de la entrada en vigor de la Constitución de 1999 y la LOPCI, porque ya “se reconoce un poco a las comunidades indígenas”, su cultura, sus tierras y sus particularidades.

5. Conclusión

Los timote aprovecharon su ubicación en las alturas de los Andes para esconderse del resto de la sociedad. Cuando decidieron salir a la luz y formar parte de la sociedad venezolana, aprovecharon para integrar elementos de la modernidad pero cuidando siempre no perder la esencia de su cultura. Ellos mismos decidieron incorporar la electricidad, el sistema de riego y establecer una vía de comunicación con el pueblo. Luego, tuvieron la suerte de coincidir con el establecimiento de nuevas leyes que protegen a los nativos venezolanos y les ayuda a mejorar sus condiciones de vida a través de proyectos subvencionados. Estas transformaciones no siempre han sido fáciles pero los habitantes del Paramito Alto siempre perseveraron y de hecho lograron prosperar en su nueva realidad socio-jurídica.

Es muy probable que su capacidad para integrar porciones de la modernidad participara en su conservación. De no hacerlo, se habrían quedado debilitados frente a la vorágine de la modernidad. Por otro lado, una integración completa de los modales criollos habría acabado con sus valores culturales. Supieron encontrar un término medio en el que decidieron ellos mismos aprovechar

ciertos elementos sin dejar de lado buena parte de sus tradiciones ancestrales.

Los timote consiguieron ser reconocidos por su valor cultural e histórico y emprendieron un proceso de reetnización. Siempre han tenido conciencia de ser indígenas, pero tuvieron que esperar durante largos años para ser reconocidos oficialmente como tales: “De toda la vida hemos tenido que esto es una comunidad indígena. Lo que pasa es que antes pues no se reconocía.”



Fotografía 3. Niños timote.

6. Notas

Investigador del Centro de Investigaciones Etnológicas (CIET), Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes. Mérida. Doctor en Antropología por la Universidad de Granada.

Otro ejemplo acerca de la necesidad de hacer concesiones a los agentes dominantes para que perdure la identidad étnica y cultural se puede encontrar en Acuña Delgado (2005).

En 2008, se dio un proceso de reconversión monetaria según la cual mil bolívares de antes son ahora un bolívar fuerte. (Bs. 1000=Bs.F. 1)

El precio en dólares es indicativo. No tiene relación con el valor real del monto indicado, del cemento o de la mano de obra. La equi-

valencia fue calculada con el promedio del cambio bolívar/dólar durante el año referido.

Véase el apartado siguiente.

Truchicultura: cultivo de truchas y las instalaciones en general, creadas para el consumo interno y para atraer turismo en esta parte de Los Andes.

Disponible en: <http://dictionnaire.sensagent.com/indig%C3%A8ne/fr-fr/>

http://dictionnaire.reverso.net/francaisanglais/indig%C3%A8ne#ctl00_c_translate_box

Disponible en: <http://buscon.rae.es/dpdI/>

7. Bibliografía

ACUÑA DELGADO, Ángel. “Matachines rarámuri (México). Un proceso de sincretismo cultural.” En *Gazeta de Antropología*. N°21. Granada. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/7195>

BASTIDAS VALECILLOS, Luis. 1996. “El encuentro. Itinerario de la conquista española. Resistencia indígena”. En: Jacqueline Clarac de Briceño (comp.) *Mérida a través del tiempo. Los antiguos habitantes y su eco cultural*. Universidad de Los Andes. Mérida. pp. 281-306.

BASTIDAS VALECILLOS, Luis. 2003. “De los timoto-cuicas a la invisibilidad del indígena”. En: *Boletín Antropológico*. N° 34. Mérida. pp. 283-312.

BASTIDAS VALECILLOS, Luis. 2010. “Territorialidad y etno-historia timote”. En *Fermentum*. N°56. Mérida. pp. 453-473.

Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Publicada en la *Gaceta Oficial* número 36.860 del jueves 30 de diciembre de 1999. Disponible en:

<http://pdba.georgetown.edu/Parties/Venezuela/Leyes/constitucion.pdf>

Ley de Consejos Comunales, publicada en Gaceta Oficial N° 5.806, de fecha 10 de abril de 2006. Disponible en:
www.corpocentro.gob.ve/comunidad/cc/LEYCC.pdf

Ley de Demarcación y Garantía de Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas. Publicada en la Gaceta Oficial número 37.118 del 12 de enero de 2001. Disponible en:
www.enlaceindigenas.gob.ve/doc/ley_demarcacionindios%5B1%5D.pdf

Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas. Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N° 38.344 del 27 de diciembre de 2005. Disponible en: <http://www.cgr.gob.ve/contenido.php?Cod=048>

LUENGO, Gerardo. 1993. Arquitectura tradicional de alto páramo venezolano. Universidad de Los Andes-Consejo de Publicaciones. Mérida.

PEREIRA COLLS, Nory; MEJÍA, Nelly y CARNEVALI, Norma. 2010. “La vivienda indígena de los Timote. Representación de su cosmovisión e hibridación”. En *Fermentum*. N°56. Mérida. pp. 474-496.

PUIG SALTARELLI, Andrés; RAMÍREZ, Nerio; GARCÍA, Analí y FERREIRA Javier. 2007. Autodemarcación del territorio del Pueblo Indígena Timote. Fundacite-Mérida, CIET-ULA, CEPAL. Mérida.

REPRESENTACIONES DE GRUPOS AMERINDIOS EN EXPOSICIONES PRESENTADAS EN MUSEOS.

RIVERO PAREDES, NOYLIBETH COROMOTO.

RESUMEN

El presente artículo se ubica disciplinariamente en la Antropología Social y Cultural y la antropolingüística. El objetivo es Interpretar las representaciones y construcciones discursivas que sobre los grupos amerindios se hacen los curadores de la exposición Orinoco Parima, Comunidades Indígenas de Venezuela, (1999-2000) promovida por la Fundación Cisneros, expresadas en el Catálogo. Las representaciones fueron abordadas desde el análisis del discurso, posteriormente los resultados se enfrentaron con los aportes de la Antropología Social y Cultural. La muestra está conformada por un catálogo de 29 páginas. Se concluye que las representaciones se erigen sobre el código simbólico del indígena mítico, este es utilizado para idealizar y presentarlos en unión con la naturaleza y el discurso expositivo es utilizado por los emisores de la exposición para legitimarse hegemónicamente ante el público europeo.

Palabras Claves: representaciones, construcciones discursivas, grupos amerindios, exposiciones, museos.

VIEWING NATIVE AMERICAN PEOPLES VIA MUSEUM EXHIBITIONS

ABSTRACT

From a social and cultural linguistic standpoint the object of this article is to interpret representations and discourse constructs in respect to the Native American. The curators of an exhibition entitled Orinoco Parima, Native American Communities in Venezuela (1999-2000) sponsored by the Cisneros Foundation elaborated their ideas in a catalogue. Exhibits portrayed linguistic analyses of discourse from the viewpoints of social and cultural anthropology. The catalogue contains 29 pp. It is concluded that the symbol codes pertinent to the mythical Native American are used to idealistically portray native people as vitally connected to nature. The expository discourse is used by the curators to legitimize concepts of dominance in information targeted for a European public.

Key words: representation, discourse constructs, Native Americans, exhibitions, museums

Introducción

En el presente artículo se presentan los resultados finales de una investigación que indagó sobre la manera cómo los pueblos amerindios son representados en exposiciones museísticas, para el análisis se tomó como caso de estudio el catálogo de la exposición Orinoco-Parima, elaborada por la Fundación Cisneros en 1999, que posee un carácter itinerante, presentada en Bonn Alemania en el año 2000.

Los objetos culturales que forman parte de la exposición han sido presentados a nivel internacional en diferentes lugares, más recientemente en el año 2004 en el museo Vaprikki, Finlandia; y en la exposición Indígenas de la Selva Tropical en Dinamarca, en el año 2010, e igualmente forman parte de la página web Orinoco.org., de la Fundación Cisneros.

Las publicaciones de carácter especializado, realizadas en el marco de una exposición, son materiales trascendentes que quedan para la historia; dado el carácter efímero de las exposiciones; el catálogo es el único medio impreso que garantiza el acceso a las muestras expositivas después de su clausura.

En el mundo contemporáneo los museos han trascendido sus propósitos iniciales de coleccionar, conservar y preservar expresiones culturales consideradas de interés para el Estado – nación para convertirse en espacios de comunicación e interacción.

Con el fortalecimiento de éstos pasaron a convertirse en el lugar de resguardo del patrimonio y son la custodia de aquellos símbolos considerados emblemáticos para la conformación y reafirmación de la identidad nacional. El mejor ejemplo de esta situación es el caso francés en el mundo europeo y en Suramérica, el Museo Nacional en México, cuyo objetivo es darle importancia al pasado heroico indígena y a la independencia política.

En Venezuela el surgimiento de los primeros museos obedece a un discurso de la elite, social económica y política, que homologa

al hombre y las ciencias naturales, seguido de la conservación del patrimonio bolivariano y las bellas artes. El Museo Nacional fue creado en abril de 1874, ubicado, inicialmente en los Salones de la Universidad Central de Venezuela. Posteriormente, la relación Estado-nación- museo se fortalece a partir de la creación de una identidad basada en la homogeneidad cultural y en torno a los valores patrios independentistas, lo que dará origen, al Museo Bolivariano creado en 1911, para albergar los objetos emblemáticos de la gesta emancipadora.

Años más tarde, en 1917, fue creado el Museo Arqueológico y de Historia Natural, con este museo surge en la sociedad venezolana los espacios expositivos conceptualizados a partir del contenido de sus colecciones.

En la actualidad, las propuestas expositivas no se restringen a una rígida clasificación temática o misión y/ o visión de los museos, por cuanto es posible observar exposiciones arqueológicas o históricas en los museos de arte y en los de ciencia y tecnología, para mencionar solo algunos de ellos. Desde esta nueva concepción adquiere importancia la conversión de los museos en medios de comunicación; es decir, pasan a ser espacios de interacción cargados de símbolos en los cuales se trasmite un mensaje que es una mirada hacia el (o los) otro (s) a través de un discurso manifiesto. Dichos lugares se convierten entonces en expresión de las relaciones interétnicas que se presentan en un espacio y tiempo determinado y reproducen las representaciones del otro sobre el cual versa la exposición.

En este espacio semiótico, las exposiciones pretenden comunicar “algo” por medio de discursos en su forma oral, escrita, y visual. Estos discursos son una interpretación o lectura realizada por los curadores y productores de la exposición, en la cual el curador construye el discurso y lo introduce en un espacio expositivo, dejando de ser una prerrogativa exclusiva del Estado – nación para dar paso a la participación de otros agentes sociales, tal como se

había gestado en otros escenarios.

Ese es el caso de la exposición temática que hemos decidido estudiar: una exposición cuyo sujeto son los pueblos amerindios venezolanos de la cuenca del río Orinoco, financiada por la Fundación Cisneros, que es una institución privada promovida por uno de los capitales venezolanos dedicados a la comunicación de masas.

La motivación inicial para abordar un estudio de esta naturaleza surge por el interés de determinar las construcciones ideológicas y socioculturales presentes en el discurso de este tipo de exposiciones, de allí que las interrogantes a responder en el presente artículo sean: ¿Cómo se presenta la alteridad en el discurso? ¿Cuáles son las representaciones sobre los grupos amerindios en las construcciones discursivas del catálogo?

Los objetivos perseguidos al responder estas interrogantes son: Identificar, analizar e interpretar las representaciones sobre los grupos amerindios presentes en las construcciones discursivas del catálogo de la exposición Orinoco - Parima. Comunidades Indígenas de Venezuela, (1999-2000) promovida por la Fundación Cisneros. El análisis se hará desde la perspectiva semántica-pragmática, y la antropología social y cultural en particular, utilizando la teoría de las identidades. El artículo se dividió en cuatro partes: en la primera, damos razón de las teorías que sustentan este trabajo, en la segunda, se expone las herramientas metodológicas utilizadas y se hace una breve descripción del catálogo, en la tercera exponemos en detalle el corpus que analizaremos, en la cuarta se presenta la interpretación del trabajo, confrontado, teorías y experiencia propia y finalmente, se presentan las conclusiones.

Horizonte De Estudio

La investigación realizada que constituyó la base del presente artículo se ubicó teóricamente en el intersticio de la antropología social y cultural, y la antropolingüística.

La antropología social y cultural, ha definido desde sus inicios

su interés epistémico por las relaciones del sí mismo con el otro. Son innumerables los aportes para lograr abordar la relación entre el objeto indígena, y los espacios expositivos, estas indagaciones tienen su centro en la relación sujeto y objeto, puesto que, en las exposiciones se generan representaciones de los grupos amerindios que pudieran coincidir o no con la realidad.

En nuestro trabajo han sido fundamentales los aportes realizados por Clifford Geertz (1997) sobre las estructuras de significación insertas en un proceso comunicativo, la exposición museística se concibe como un evento comunicativo donde el curador realiza una traducción sobre el contenido que se muestra, en dicha traducción se genera un espacio interétnico donde se construyen representaciones del otro o de la alteridad. La propuesta elaborada por Geertz permite determinar los significados contextualizados en el discurso del catálogo de la exposición, es decir los posibles sentidos que se transmiten a los receptores.

De allí la importancia que para el trabajo tiene, el concepto de cultura, desarrollado por el autor, para determinar los significados contextualizados del catálogo de la exposición, es decir para buscar en el texto del catálogo los posibles sentidos que se transmiten a los receptores, Geertz define la cultura:

“como un sistema ordenado de significaciones y de símbolos en cuyos términos tiene lugar la integración social (...). En un plano está el marco de las creencias, de los símbolos expresivos y de los valores en virtud de los cuales los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos e ideas y emiten sus juicios (...). Cultura es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción” (Geertz, 1997: 133).

La interacción social y el contexto, aunque no son expresados de forma explícita son básicos para determinar aquellas estructuras de

significado que posibilitan la interpretación y por ende, la acción que un sujeto en un momento determinado realiza. La conducta humana es observada como una acción simbólica, así como también el habla en su manifestación oral o escrita, y las imágenes. Todos estos aspectos son actos sociales cargados de significados e influenciados por lo que él denominó el “esquema de vida que lo informa”, en otras palabras, lo que se busca es determinar las estructuras de significación y/o los códigos establecidos a través de la interpretación.

La interpretación en los términos planteados por Geertz es la que permite acercarse a la traducción que realiza el curador de la exposición, puesto que se transmiten símbolos que son representaciones interiorizadas por los sujetos.

Asimismo, la exposición como espacio para los eventos comunicativos y todo lo que lo rodea, discurso curatorial, objetos presentados en la sala expositiva, materiales divulgativos (catálogos, guía de sala, entre otros), pretenden transmitir un mensaje que se convierte en portador de ideas, conceptos, valores que ponen de manifiesto una intencionalidad comunicativa, donde se manifiesta a través del discurso algo previamente establecido.

Entenderemos por representación la relación existente entre el objeto y lo que éste representa, tal como lo expresa Dan Sperber (1988). La importancia de su propuesta en el ámbito del análisis de las representaciones radica en la capacidad que tiene el individuo para percibir y comprender la cosa que está representada en función de un saber aprendido y memorizado a partir del cual realiza la interpretación. Sperber define las representaciones como:

“un objeto físico o mental, que a ciertos niveles, está llamado a remplazar la cosa que representa. Cuando el sujeto percibe, comprende o aprecia una representación, es en cierta medida, como si percibiera, apreciara la cosa que está representada. Para que una representación pueda jugar este rol es necesario que se dé una

relación de adecuación entre el objeto y lo que ella representa”.
(Sperber, 1988:23)

En el caso que nos atañe observamos que las representaciones de los indígenas de la cuenca del río Orinoco que se hacen los curadores y los promotores de la exposición constituyen una interpretación, la cual lleva consigo una resemantización, que conduce ineludiblemente a considerarla como producciones simbólicas y analizarlas bajo la perspectiva de Clifford Geertz y por ende de la antropología simbólica que el autor propone.

En el campo específico de construcción de la alteridad en el contexto de un autor o curador que construye un conjunto de significaciones que permiten abordar la otredad cultural, se asumen los postulados propuestos por Enmanuele Amodio, sobre la construcción del indio (1993) y de Nelly García Gavidia (2003), sobre la presencia indígena en los códigos simbólicos de la identidad nacional.

E. Amodio (1993) señala que en la construcción del indio están presentes mecanismos de asimilación y diferencia constituidos en función de una visión mítica, dichos mecanismos permiten la construcción de representaciones iconográficas que son producciones culturales “la producción de imágenes de una sociedad, o de un grupo social específico, interviene pesadamente la producción de imágenes de ese Otro, la cual fluctúa entre la similitud y la diferencia radical” (Amodio, 1993:113) indica además, citando a Francastel, (1998: 116-117), que el productor de imágenes, recorta la realidad, proyecta sus intenciones conscientes y la cultura en la que ha vivido.

Las diversas sociedades han establecido las construcciones que posibiliten diferenciarse del otro, éstas han permitido atribuirles características no humanas, en términos de oposiciones semánticas que van desde lo positivo a lo negativo en términos de construcción o reconstrucción; en este sentido Baudot afirma que “El Otro no es

realmente Otro, sino la sombra perfectible, manipulable, transformable del Yo, y los valores propios del Otro sólo cuentan cuando son asimilables a los nuestros o reconocibles dentro de nuestras pautas” (1992:107).

Es por ello que en tiempos anteriores al contacto, los grupos amerindios también realizan representaciones de los otros, con los cuales establecen relaciones interétnicas. Los rasgos que definen al otro dependen de criterios geográficos, históricos y míticos, a partir de construcciones y lecturas propias.

Desde ese punto de vista, las sociedades amerindias, como las europeas elaboran sus categorías de inclusión o exclusión valoran al otro en función de su propio sistema de clasificación social, de su cosmogonía y de su historia.

A partir del análisis de la relación identidad/alteridad, Nelly García Gavidia (2003) desarrolla una propuesta teórica que permite realizar el análisis de la alteridad a partir de la categoría de códigos simbólicos temporales que se conforman en un proceso de interiorización y apropiación de un sistema simbólico determinado. La importancia de la construcción de la imagen del indio a través de códigos simbólicos presentes en los procesos de construcción de la identidad nacional, nos permite introducir en la discusión la problemática de las identidades y de la negociación de símbolos e iconografías indígenas en la recreación y negociación de la identidad nacional. Los códigos simbólicos según García (1996:19) son aquellos que:

“Hace (n) referencia a la producción y acopio de saberes primordiales que tienen los miembros de un grupo social para formular sus mensajes, verbales o no, y cuya comprensión exacta es una condición indispensable para funcionar la sociedad, se les denomina códigos simbólicos. Los mismos permiten la adaptación de los comportamientos personales e interpersonales al contexto y le confieren su significación”.

En el caso particular de la conformación del Estado-nación venezolano el pasado indígena es resemantizado, a través de la apropiación de las imágenes, y emblematizado con el propósito de legitimar el poder de los grupos de elite y para generar sentido de pertenencia espacio temporal a los connacionales.

Los referentes teóricos expuestos a partir de la antropología social y cultural hacen posible a partir de la triangulación la utilización de posiciones controversiales para buscar a través del análisis crítico los puntos de confluencia entre los autores.

De la antropolingüística:

Por tratarse de un texto escrito se utilizarán los aportes de la antropolingüística y más específicamente de la lingüística discursiva con el propósito de abordar el análisis semiótico del discurso.

La lingüística discursiva proporciona las herramientas del análisis del componente semántico y el pragmático para lograr la interpretación del discurso, de allí que en el trabajo se incorporan como premisas básicas, por un lado, el estudio de las personas involucradas en el discurso - por cuanto poseen saberes implícitos que le permiten interactuar con el otro, a través del uso del lenguaje y mediante prácticas discursivas construir su entorno- y por el otro, el contexto sociocultural que genera el evento comunicativo. El componente semántico y pragmático son tomados de los aportes de Pottier, (1992-1993), el primero se define como aquellas producciones de significado existentes en el texto, este esquema es utilizado por Molero (1985, 1998, 2003) como principio en la producción lingüística, abordando cuatro niveles: el Nivel Referencial, elementos del mundo real o imaginario al cual hace referencia el participante en el acto de comunicación; el Nivel Conceptual: mecanismo usado por el hablante para convertir su percepción en mensaje; el Nivel Lingüístico: el hablante realiza dos operaciones: la lexicalización y la esquematización, ambos constituyen “el decir”; y finalmente, el Nivel del Discurso: es el texto construido por el hablante y resultado final de la acción comunicativa.

El modelo permite abordar las personas involucradas en el evento y el tipo de relación que se establece: la relación YO –YO; es la manera como se ve el YO a sí mismo, es decir el emisor; la relación YO-TU: es cómo ve el emisor el TÚ, es decir a quien se habla, el receptor; y la relación YO- ÉL: la imagen del ÉL en el discurso, es decir de quien se habla, (imagen del OTRO) en nuestro caso específico es el grupo étnico amerindio que puede presentarse como un actante con potencialidad positiva o negativa/explicita e implícita. El segundo, el componente pragmático, se ocupa de la acción, es decir aquel utilizado por el hablante de un lenguaje natural para hacer referencia a una situación comunicativa llamada modelo de contexto. El contexto y su interrelación con el texto, es abordado para determinar las funciones del discurso en la reproducción de las ideologías y consecuencias sociales que puedan derivarse. (Van Dijk, 1999:266-270).

Las herramientas Metodológicas

La investigación es descriptiva y analítica interpretativa, puesto que se utiliza un procedimiento teórico – metodológico para abordar los componentes, semánticos y pragmáticos de la práctica discursiva. Debido al tipo de fuentes utilizadas y la naturaleza del corpus es una investigación documental. Para el análisis de las estructuras de significación insertas en el discurso se utilizar, como ya se señaló, la propuesta teórica de Geertz y para el estudio de las representaciones a Sperber, García Gavidia y Amodio.

Del Componente Semántico: se inicia a partir de un recorrido ascendente o semasiológico, buscando a nivel del discurso la producción de significados. Se aplica la reducción sémica hasta llegar al nivel lógico conceptual que permite determinar el Esquema Básico Incluyente, los campos semánticos, y Red Conceptual. Del Componente Pragmático: se abordará la situación en la cual se produce el discurso, es decir el Modelo de Contexto propuesto por Teun van Dijk y seguido por Molero, y las relaciones establecidas

entre las personas: el YO, (el emisor, sujeto de la enunciación); el TÚ (receptor), el ÉL (persona de quien se habla, el otro representado).

Sobre los emisores de la exposición

La exposición Orinoco – Parima, Comunidades Indígenas de Venezuela, (1999-2000) es una muestra expositiva de carácter itinerante que fue elaborada por un conjunto multidisciplinario de curadores y patrocinada por la fundación Cisneros, los cuales son los actuales dueños de la colección de objetos etnográficos que se presentan, gran parte de ella fue adquirida a Edgardo González Niño, producto de sus casi cincuenta años de compilación de este patrimonio.

La Fundación Cisneros se define como:

“una institución privada comprometida con el futuro de América Latina, que además exalta la participación de la región en el escenario cultural mundial. Esta institución fundada por Patricia Phelps de Cisneros y Gustavo Cisneros, en asociación con la Organización Cisneros- utiliza la avanzada plataforma tecnológica que posee la Organización Cisneros, para desarrollar innovadores programas y concretar alianzas estratégicas en las áreas de educación, cultura, medio ambiente y desarrollo social”. (Fundación Cisneros, 2004).

La Orinoco – Parima Comunidades Indígenas de Venezuela ha sido presentada en Alemania en Bonn, en el período 1999-2000, Frankfurt en el 2001; y en Biarritz Francia en el 2001. En el año 2002 la Colección Orinoco recibió el premio Leone d’Oro di San Marco en Europa por la naturaleza artística excepcional, su importancia histórica y el valor educativo.

Para llevar a cabo estos y otros programas la Fundación Cisneros está asociada con la Corporación Cisneros que es una de las or-

ganizaciones privadas de medios, entretenimiento, tecnología, y productos de consumo masivo más grandes del mundo, de esta manera obtiene los recursos que le permiten “estimular el desarrollo económico y fomentar el entendimiento intercultural”.

El mencionado estatus social y económico le permite consolidar una de las más importantes colecciones de arte colonial, contemporáneo y moderno del país, del mismo modo, esta condición le permitió reunir una colección de objetos etnográficos de Venezuela que supera las 2000 piezas. Dicha circunstancia es primordial en el estudio y análisis del coleccionismo puesto que son las elites económicas y políticas las que normalmente participan en este fenómeno.

Descripción de la puesta en escena del Otro a través del catálogo de la exposición.

El corpus posee 194 (ciento noventa y cuatro) párrafos y 11 (once) fotografías, organizadas en quince apartados, en su totalidad todos (as) fueron analizados.

En la fotografía de la portada y contraportada se observa un grupo amerindio practicando una danza, por la información de la ficha técnica es un grupo de visitantes yanomami entrando de madrugada a un shabono. En su totalidad los sujetos están incorporados en una trama o fondo oscuro, que pareciera sumirlos en la penumbra. En el plano superior derecho se incluye la información que orienta la lectura y el centro de interés, en este espacio la luz adquiere una importancia primordial, aparece el logo de la Fundación Cisneros suspendido, además de la información referencial.



IMAGEN 1. Ficha técnica: Grupo de visitantes yanomami entrando de madrugada al shabono de Narimabowei - teri, Sierra Unturán, cuenca de río Siapa, 15 de mayo de 1991. Fuente: Orinoco - Parima. Comunidades Indígenas de Venezuela, (1999-2000). Fundación Cisneros.

Posteriormente, se incluyen 2 (dos) textos de presentación institucional, luego un texto de presentación de la exposición de carácter histórico geográfico. La función de los dos primeros textos es legitimar a la familia Cisneros, en el contexto venezolano y mundial como clase hegemónica y social, y coleccionistas, se hace equivalencia entre la noción de familia Cisneros con Fundación Cisneros. El texto histórico geográfico, hace referencia a la llegada de Humboldt, al territorio, a la existencia de una “forma de vida inalterada”, que sigue siendo “casi la misma que conoció Humboldt en su viaje”, presenta la relación, armonía con la naturaleza, el mito es el hilo conductor para la atribución de cualidades, entre los objetos de la exposición y el sentido de lo estético.

El catálogo finaliza con 12 (doce) textos específicos sobre los pueblos del Orinoco, como lo son: Baniwa, Bare, De´arewa, E´ñépa,

Hiwi, Hoti, Puinave, Tsase, Wakuenai, Wakenai, Yanomami y Ye'kuana, habitantes de la región del Alto y Bajo Orinoco en el sur de Venezuela. Igualmente, la estrategia discursiva que predomina es el mito cosmogónico, la relación armónica con el entorno natural, y carácter estético de los objetos de la cultura material. Internamente la distribución de los textos de catálogos es uniforme, alternándose con imágenes presentadas de forma estética que asemejan a la presentación de un texto publicitario. Sin embargo no se observa relación entre el texto y las imágenes. Es importante mencionar que la fotografía de la portada es la única que: por un lado, posee una ficha técnica que permite relacionar la imagen con la práctica cultural que se observa; y por otro incorpora un grupo amerindio de las comunidades del sur del Orinoco.

Del Acercamiento. El Análisis

Considerando que se desea estudiar la representación del amerindio se procedió a seleccionar los párrafos referidos al objeto de estudio, utilizando el corpus en su totalidad para evitar conclusiones erróneas. El análisis del componente semántico se inició a partir de la selección de los tópicos del discurso, para proceder a determinar los dominios que lo articulaban-

La microestructura está constituida por las frases: familia Cisneros, fundación Cisneros, patrimonio único, encuentro/exploración, naturaleza, y exposición, llegando posteriormente a la macroestructura y por consiguiente al Esquema Básico Incluyente, constituido por la siguiente oración: La Fundación Cisneros conserva la herencia cultural indígena, esta oración resume la intención del emisor y es el reflejo de la estructura global del discurso.

En los párrafos cuyo tópico es la Familia Cisneros sus miembros son actores con capacidad para incidir en los cambios generados en los grupos amerindios, su rol es legitimar en el marco de las generaciones pasadas y en la actual la importancia del coleccionismo como atribución del grupo familiar Cisneros. En el texto están

presentes motivaciones personales y familiares. Se presenta un YO – NOSOTROS calificado positivamente y causante de procesos de mejoramiento. Dicho tópico se vincula con la Fundación Cisneros y posee igualmente, una fuerza semántica que permite reivindicar a los pueblos amerindios.

En uno de los tópicos, la Fundación Cisneros es paciente de la acción, lo cual permite en diferentes momentos del texto centrar la atención sobre el YO emisor: familia Cisneros/Fundación Cisneros legitimando la función de mantener vivo el recuerdo de los pueblos indígenas venezolanos.

El tópico naturaleza es abordado en tres perspectivas: la primera, relaciona los grupos amerindios en el ámbito histórico- geográfico, en este caso el paciente no recibe cambios “significativos en la forma de vida”. En la segunda, se le vincula con el principio de armonía; por último, es fuente de la materia prima para elaborar los objetos de la exposición, dicho requisito es indispensable para una mayor o menor participación en la muestra.

En el tópico exposición se manifiestan algunos cambios sobre el paciente, sin embargo las causas no se mencionan, las variaciones se presentan de forma encubierta: los contactos con la población criolla generan cambios creativos en la artesanía, presentándose un proceso de mejoramiento. Los cambios se encubren al incorporar el mito, disminuyendo, como consecuencia, los procesos de degradación.

Considerando los roles actanciales se procedió a realizar la construcción de la imagen del “YO” Familia Cisneros y Fundación Cisneros y la correspondiente atribución de valores, gráficamente tenemos:

CUADRO 1 Resultado de la construcción de la imagen familia y Fundación Cisneros

CONSTRUCCIÓN DE LA IMAGEN	RELACIÓN	ATRIBUCIÓN
Familia Cisneros	Motivación Familiar conserva herencia indígena Herencia cultural genuina Indígenas	Legitimación. Poder económico. Fuerza generacional Indígenas Auténticos Conservar lo auténtico Calificación positiva de Familia y de indígenas
Fundación Cisneros	Herencia cultural Indígena Exposición importante indígenas	Legado cultural Compromiso familiar Poder económico y político

Posteriormente, se elaboraron los dominios de referencia identificados en el léxico del discurso utilizado por el YO emisor familia y Fundación Cisneros. A modo de referencia se coloca un resumen de la construcción del concepto de lo amerindio:

CUADRO 2. Dominios y atribución de valores grupo amerindio

CONSTRUCCIÓN DE LA IMAGEN	RELACIÓN	ATRIBUCIÓN
Histórico/geográfico	Investigación amerindios Sin cambio amerindios En tierras hermosas amerindios	Objetos de estudio Paisajes exóticos
Naturaleza	Armonía con naturaleza amerindios	Unión y armonía con la naturaleza. Idealización
Mítico	Mitos organización social Mitos Vida cotidiana Mitos origen del mundo Mitos saber ancestral	Origen de la cultura Fuerza ancestral Mundo indígena
Estético	Objetos estéticos amerindios Cambios en objetos innovación amerindios	Fuerza estética

En los textos de las doce etnias la información que corresponde a relaciones interétnicas es omitida por parte del YO-NOSOTROS, y como consecuencia, la transculturización también, presentándose únicamente bajo dos tipos de procesos: degradación y mejoramiento. La degradación se inserta en un contexto donde la información sobre las características socioculturales del pasado predominan en un contexto presente en el cual la supremacía de atribuciones positivas son tan amplias que hace que dicho proceso pase inadvertido. En el segundo caso, el mejoramiento se presenta cuando se introducen cambios en la artesanía que contribuyen a romper los convencionalismos estéticos tradicionales, generando una nueva cestería o alfarería con técnicas innovadoras que incorpora la perspectiva, la geometría en términos estéticos. Dichas consideraciones conducen a un nuevo cuadro Ideológico donde la transculturización pasa a ser una “pérdida cultural” dándose “transformaciones alentadoras, sin sacrificar autenticidad”.

La recurrencia del mito

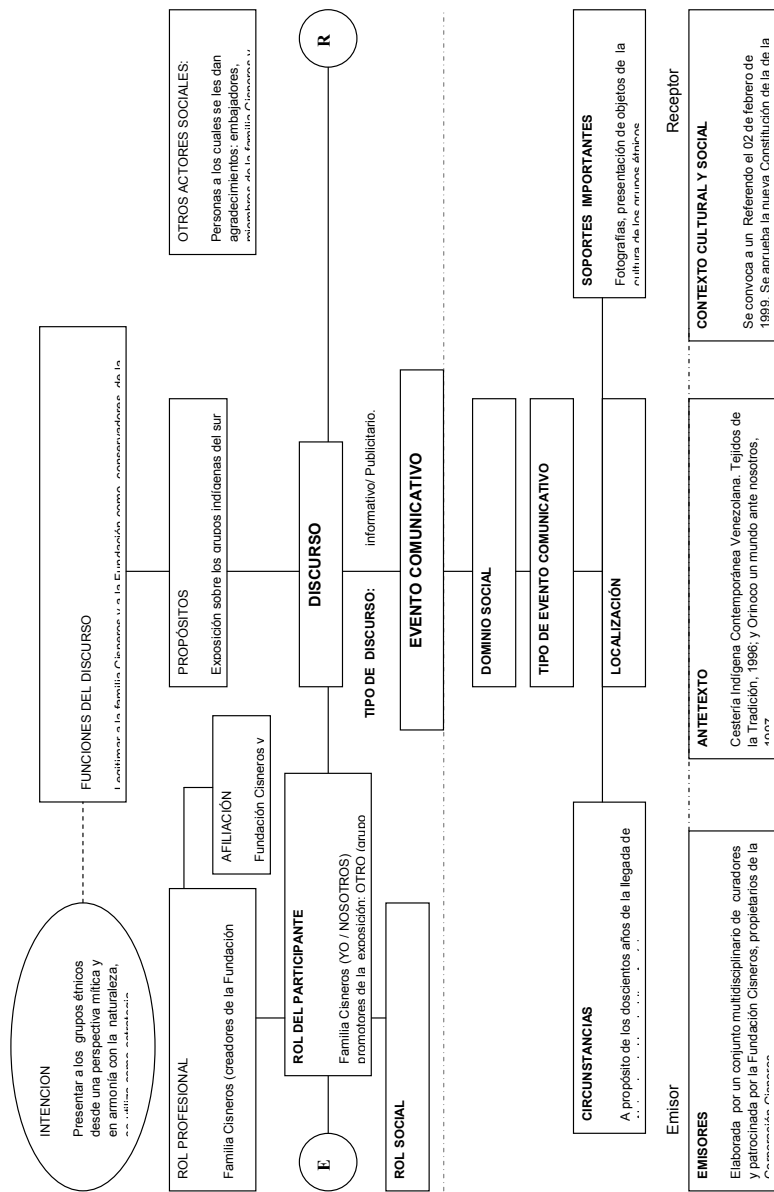
El ÉL o el OTRO se manifiesta o expresa a través de los mitos, su función dentro del discurso es establecer relaciones de continuidad entre el pasado remoto y el tiempo actual, contribuyendo a mitificar al OTRO tanto en su origen cosmogónico como en la naturaleza de los objetos culturales; tiene la propiedad de un poder hacer que le permite generar los cambios, es agente y paciente al mismo tiempo. Se narran en tercera persona y permiten la manifestación del OTRO amerindio a través de su sistema de creencias y cosmogonía, es en la única parte del discurso donde existe un proceso explícito de cambio del actante que ocupa la posición de paciente afectado. Como estrategia discursiva para encubrir el cambio cultural, el mito se presenta bajo tres perspectivas: al inicio de cada uno de los apartados y en relación con los objetos culturales y su función dentro del grupo étnico. También cumple la función de legitimar el discurso al incorporar elementos propios del grupo amerindio,

incidiendo sobre la percepción que el receptor pueda otorgarle.

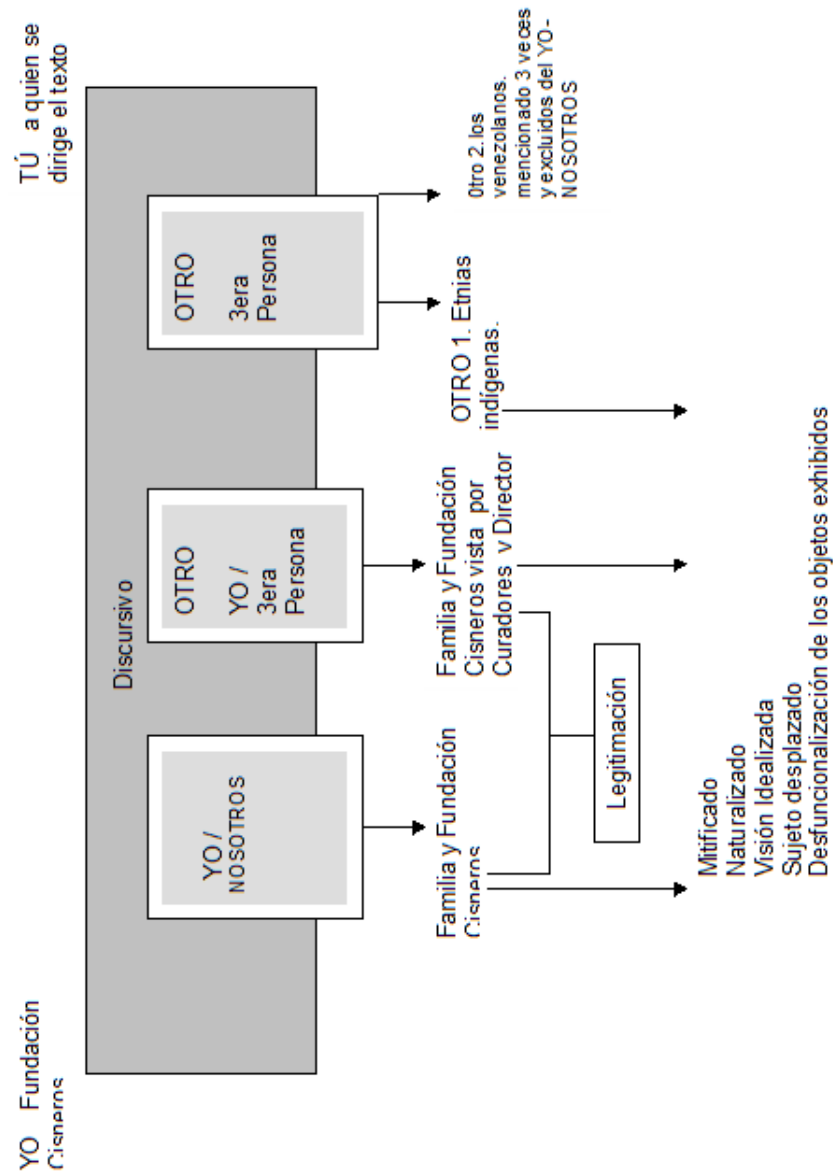
Del componente pragmático

A partir de este componente se estudiaron todos los factores que intervienen en el evento comunicativo. Para desarrollarlo se parte del modelo del contexto propuesto por Molero (1985, 1999, 2003), basada en Teun van Dijk (1999).

FIGURA 3. Modelo de Contexto del Análisis del Discurso



PERSONAS INVOLUCRADAS EN EL EVENTO



En el catálogo de la exposición se presentan dos espacios: uno externo que remite a las entidades psicosociales, (YO - familia Cisneros y al TÚ - público europeo); el interno que corresponde (OTRO, identidades discursivas construidas en el texto).

En el catálogo de la exposición se presentan dos espacios: uno externo que remite a las entidades psicosociales, (YO - familia Cisneros y al TÚ - público europeo); el interno que corresponde (OTRO, identidades discursivas construidas en el texto). En el discurso se encuentran los sujetos discursivos, identidades construidas por el YO o el YO-NOSOTROS o el NOSOTROS, este último hace referencia a los textos elaborados por los curadores de la exposición, el director del museo de Bonn.

El OTRO, amerindio también es presentado en el discurso, no obstante dada la fuerza semántica de los primeros toda proyección actual se encubre. Se resaltan las atribuciones de valores que le permiten al YO consolidarlo como patrimonio para conservar y recordar, característica que se mantiene a lo largo del discurso.

Los roles desempeñados por los actantes, permiten la existencia de tres tipos de textos: el primero, se redacta en primera persona del singular, este texto legitima la familia Cisneros en el contexto nacional e internacional como clase hegemónica, y en especial como coleccionistas; el segundo, se redacta en tercera persona, pero al igual que el anterior la familia Cisneros es el emisor, y también se habla del otro pero en esta oportunidad en tercera persona. En el texto 1 y 2 existe una visión idealizada, el otro amerindio la recurre al “entorno natural” y “origen mítico”, omite las características negativas y encubre los cambios culturales y la historia

Por último, se presenta el texto que hace mención a cada una de las etnias, al OTRO se le presenta, igualmente, idealizado. En estos casos adquiere mayor fuerza el mito como estrategia ideológica de la élite.

Acerca de la alteridad en la construcción discursiva

La estructura de significación que permite abordar las representaciones sobre los grupos amerindios es el mito, este reviste de significados contextualizados los posibles sentidos, que se quieren transmitir. Lo indicado es posible observarlo en el aparte referido al poder hacer del mito, en la construcción del concepto de etnia indígena, y en los subtextos del catálogo en general. En la atribución de valores desde el dominio mítico observamos como el mito está presente en la organización social, las actividades de subsistencia, en la cosmogonía, en la vida cotidiana, en la cultura material (su origen cosmogonía y materiales constitutivos); en el dominio naturaleza y geografía, en los objetos de la exposición también están asociados con la naturaleza idílica y la armonía con el entorno natural.

En la apropiación de la referencia mítica las representaciones adquieren un carácter social y público que lleva a los curadores de la exposición a realizar construcciones valiéndose de símbolos que están dados en la realidad, según Geertz (1997: 52), estos símbolos los utiliza el hombre mientras vive “a veces deliberadamente o con cuidado, (...) con las mismas miras: colocar una construcción sobre los sucesos... para orientarse”.

El mito subyace en la esfera cognitiva y sociocultural a través de las creencias y en la producción de las imágenes y símbolos que se construyen, es utilizado por el YO-NOSOTROS o el emisor para la interpretación y justificación de los enunciados o proposiciones realizadas para definir al Otro.

La referencia mítica, como noción de sentido en la narración le otorga al hecho implicado el origen, hace referencia a la temporalidad del inicio de los tiempos, trasladándose al presente para incidir en los comportamientos de los individuos y en las producciones culturales.

Siguiendo a Sperber en este proceso de resemantización las categorías utilizadas para definir al Otro pasan a ser representaciones

validadas por el mito, que remiten no a la figura sino a conceptos preestablecidos que se resumen, según Rivero (2005: 135-140) en las representaciones que se presentan a continuación:

Representación mítica: el indígena se introduce en relación con paisajes edénicos y exóticos.

Representación en armonía con lo natural: se evoca el vínculo ancestral sobre la relación cultura / naturaleza.

Representación edénica: se refiere a la desnudez del indígena bajo la concepción de la pureza, en diferentes partes del discurso la sustitución del guayuco por ropa criolla es seguida por una aserción que incorpora su uso en determinados contextos

Representación como patrimonio cultural: La asociación de lo indígena con la herencia cultural genuina, remite a la noción de patrimonio y lo convierte en piezas de colección que deben preservarse como legado para “mantener vivo el recuerdo”.

Al presentarse la producción cultural como objetos estéticos la imagen iconográfica omite el sujeto y por ende los contextos originales de producción. El sujeto desaparece para presentar el objeto de forma disfuncional con el contexto que lo genera, omitiendo, la función utilitaria y semiológica. Al eliminarse el sujeto se tratan a los otros como objetos, se elimina el referente histórico, y como resultado se reduce la persona al estatuto de cosa.

En todo caso la construcción obedece más a la imagen que los grupos hegemónicos pretenden imponer sobre el indígena: “el pasado indígena es resemantizado y emblemático tiene la función de legitimar el poder de aquellos que se apropiaron de las mismas y las pusieron en escena con la intención de darle un sentido histórico a la identidad venezolana” (García, 2003: 2).

Según Van Dijk (1999:394) las funciones sociales de la ideología “Representan la identidad y los intereses de grupo, definen la cohesión y solidaridad del grupo, y organizan acciones e interacciones conjuntas que llevan a cabo óptimamente los objetivos del grupo” de allí que: si un grupo posee una relación dominante con

respecto a otro grupo las ideologías en este caso, tienen la función, por un lado, de mantener el statu quo, y por el otro, de brindar el marco cognitivo para proponer los argumentos que se utilizan para persuadir a los miembros de su grupo y a los otros de que esa situación es la “apropiada” otorgándole legitimidad.

Al atribuirse la Fundación Cisneros el “compromiso personal... de mantener respetuosamente vivo el recuerdo del antiguo modo de vida de los pueblos tradicionales”, se reitera el carácter intencional del discurso, siguiendo a Molero (2003:08) “siempre existirá un propósito de comunicación un querer decir algo”; en este caso, el propósito es construir el discurso a partir del pasado más remoto estableciendo un vínculo temporo-espacial desde lo prehispánico hasta nuestros días.

En términos discursivos la inclusión poco frecuente del YO/ NOSOTROS-familia Cisneros, con el OTRO venezolano, sólo se realiza a partir de un nosotros nuestro país/nuestros indígenas, en este sentido, el término “nosotros” expresa el reconocimiento de una identidad nacional que adquiere significación sólo cuando se opone a su contrario, a los Otros, mitificados e idealizados; asimismo el término “nuestros indígenas”, utilizado frecuentemente, es un sentido de apropiación del Otro, como un legado y un pasado remoto.

Conclusiones

En el proceso la resemantización del OTRO, se conduce a la desacralización y desfuncionalización de sus producciones culturales, este tipo de relación elimina el referente inmediato, que en apariencia da origen al montaje expositivo, para convertirse en una lectura ideológica que responde más a los intereses de las clases hegemónicas.

De esta manera, el grupo dominante establece la plataforma económica e ideológica para convertirse en institución de producción cultural que fomenta y protege el legado indígena y además de

ello mantiene vivo el recuerdo que la sociedad venezolana posee de la alteridad.

El eje temático que articula las relaciones entre el YO-NOSOTROS y el ELLO es la importancia que el emisor otorga a la conservación de la herencia indígena, explícitamente el YO asume la herencia como lo inmutable que ha pasado de generación en generación, donde los objetos que están en desuso se les contextualiza como actuales a través del mito.

Con respecto al objeto expositivo y la relación con la alteridad se establece una relación entre la reproducción icónica y el referente mítico, por un lado; y por el otro, la incorporación de lo estético como la dimensión o marco general de inclusión o exclusión. Las representaciones no tienen relación con la realidad y se alejan de la posibilidad de establecer relaciones interculturales en el contexto actual.

En este sentido, la referencia mítica a lo amerindio actúa como código simbólico que permite, por medio del carácter originario lograr la permanencia en el tiempo. El mito es el gran código simbólico que articula la exposición e incorpora el componente ideológico para la conformación de lo amerindio y de lo venezolano.

Bibliografía

- AMODIO, Emanuele. 1993. Formas de la Alteridad. Ed. ABYA – YALA. Quito. Ecuador.
- GARCÍA GAVIDIA, Nelly. 1996. “Consideraciones generales sobre los códigos utilizados en la invención, re-creación y negociación de la identidad nacional”. Opción. N° 20.7-22. Universidad de Zulia. Maracaibo.
- GARCÍA GAVIDIA, Nelly. 2003. “El uso de símbolos indígenas en la negociación de la identidad nacional”. Opción. Año 19. N° 40. 9-34. Universidad del Zulia. Maracaibo.
- Fundación Cisneros.1999. Proyecto Orinoco. Exposición Orinoco Parima. Comunidades Indígenas de Venezuela. La Colección

Cisneros. Bonn. Alemania.

GEERTZ, Clifford.1997. La interpretación de las culturas. Editorial Gedisa. Octava reimposición. España.

MOLERO, Lourdes.1985. Lingüística y Discurso. Universidad del Zulia. Facultad Experimental de Ciencias. Maracaibo.

MOLERO, Lourdes. 2003. “El enfoque semántico-pragmático en el análisis del discurso. Visión teórica actual”. Lengua Americana. VII 12. 5-28.

RIVERO PAREDES, Noylibeth. 2005. Símbolos presentes en exposiciones aborígenes presentadas en Museo. Trabajo presentado para optar al grado de Magister Scientiarum en Antropología. Mención Social y Cultural. Universidad del Zulia. Maracaibo

SPERBER, Dan.1988. El simbolismo en General. Anthropos. Editorial del Hombre. Barcelona. España

VAN DIJK, Teun. 1999. Ideología. Una aproximación multidisciplinaria. Barcelona: Gedisa.