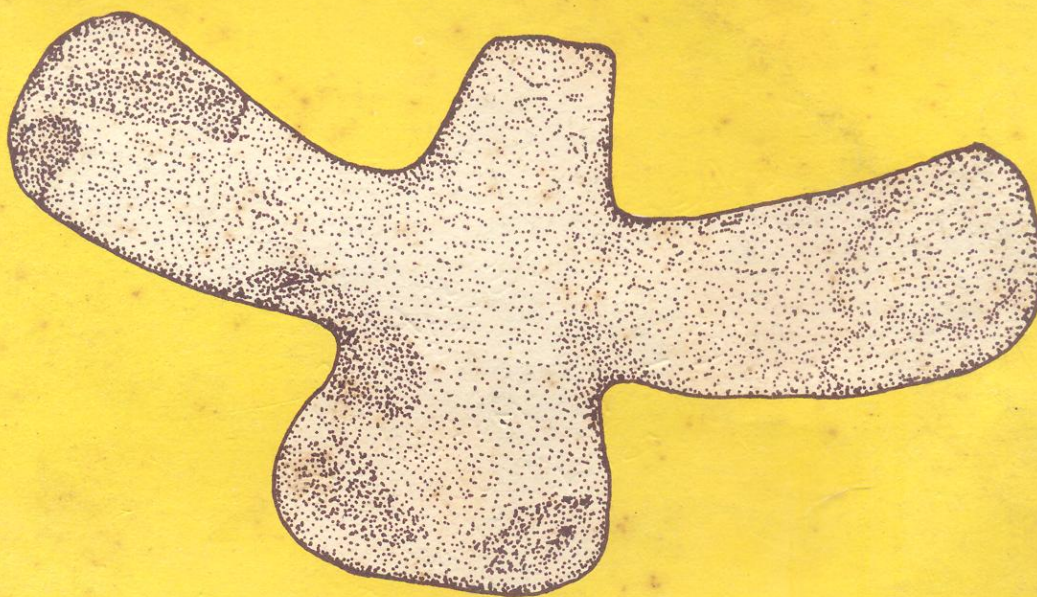


BOLETIN ANTROPOLOGICO

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MUSEO
ARQUEOLOGICO
GONZALO RINCON
GUTIERREZ



CENTRO DE INVESTIGACIONES

MUSEO ARQUEOLOGICO

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA Y SOCIOLOGIA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES - MERIDA

SEPTIEMBRE - OCTUBRE 1982 - No. 1

BOLETIN ANTROPOLOGICO

CENTRO DE INVESTIGACIONES DEL MUSEO ARQUEOLOGICO
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MERIDA - VENEZUELA

COORDINADOR: Jacqueline Clarac de Briceño

COLABORADORES-MIEMBROS DEL MUSEO:

Jorge Armand

Adrián Lucena

Alex Lhermillier

EDITOR: C.D.C.H.T.

IMPRESION: Talleres Gráficos Universitarios

PORTADA: El dibujo representa un hacha de piedra
en forma de águila (Mérida), ejemplar único.
Museo Arqueológico - U.L.A.

Mérida, Septiembre-Octubre 1982 - N° 1.

El BOLETIN ANTROPOLOGICO surgió con varios propósitos, siendo el principal, en un país donde circula poca la información entre los investigadores, el deseo de informar acerca de las actividades de nuestro Centro de Investigaciones y de su Museo, así como de las investigaciones de nuestros otros colegas acerca de Venezuela.

Aunque constituido básicamente por artículos de antropólogos, se abre a la publicación de trabajos de otros científicos sociales.

Su publicación ha sido posible gracias a la colaboración del Consejo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de Los Andes y del Consejo de Publicaciones de la misma.

NOTA: Las ideas emitidas en los diferentes artículos son de la responsabilidad única de sus autores.

Precio al público: Bs. 12,00

Suscripción normal anual: Bs. 50,00

Suscripción anual de ayuda al Boletín y al Museo: Bs. 100,00

Suscripción anual para otros países: \$ 15,00

(La suscripción da derecho a cuatro (4) números al año).

DIRECCION: Museo Arqueológico

Calle 25, N° 3-38

Mérida 5101 - Venezuela.



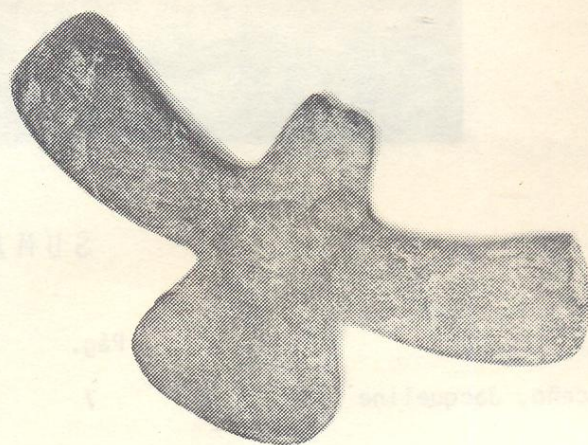
SUMARIO

PARTE I:

	Pág.	
Clarac de Briceño, Jacqueline	7	Algunas consideraciones acerca de la metodología etnohistórica. Su aplicación a la Cordillera de los Andes, Venezuela.
Lhermillier, Nelly y Alex	15	SAMAMO: La noción de territorio y de comunidad entre los Yu'pa Macoita de la Sierra de Perijá, Venezuela.
Clarac de Briceño, Jacqueline	33	El horror hacia la policromía en la Cordillera de Mérida.
Armand, Jorge	37	LA MANETA: Informe sobre los vestigios esqueléticos de un niño del siglo XVII con posibilidades de antropofagia ritual, descubiertos en el Páramo del Aguila, Estado Mérida, Venezuela.
Lucena, Adrián	39	Antiguos Fabricantes de Objetos de Concha.
Armand, Jorge	49	LOZA, OLICORNIOS Y MUÑECOS. Indicaciones para el lego que desee colaborar en la conservación del patrimonio arqueológico de Venezuela.

PARTE II:

Boletín informativo del Centro de Investigaciones Antropológicas.	55
Calendario Nacional e Internacional de actividades antropológicas.	55



ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LA METODOLOGIA ETNOHISTORICA, SU APLICACION A LA CORDILLERA DE LOS ANDES, VENEZUELA.

CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE.

Como lo indica este título, hablaré aquí de mi experiencia de "antropólogo que ha hecho incursiones en el terreno de la historia".

Justamente porque yo ya tenía la experiencia antropológica previa, sabía que la interpretación que iba a hacer del pasado cultural andino no podía quedar encerrada en los límites de los datos propiamente "históricos", contenidos en documentos de archivos y crónicas. En efecto, a pesar de todo el cuidado que tuvo la administración española en dejar una cantidad enorme de información acerca de todos los pasos que daban los españoles en el suelo de América, hay que reconocer que hay a menudo poco contenido real en esa enorme masa de papeles. Por lo menos, ésa fué mi reacción de antropólogo al enfrentarme a ese tipo de documentación, por ejemplo: que se consigan setenta folios en un archivo, que los setenta estén dedicados al juicio de un moján (sacerdote hechicero), y que no pueda reunir en total media página de información real acerca de las creencias y costumbres ritualísticas de dicho moján y de su grupo, porque el énfasis está puesto todo el tiempo sólo en su parte netamente burocrática, en lo que concierne al derecho español de la época... O que alrededor de una encomienda de indios se consiga en el Archivo General de Indias todo un ramo de un legajo, y que este ramo sólo se dedique, a través de más de veinte cartas dirigidas al rey de España, a alabar los méritos de un conquistador o de un hijo de conquistador para que le otorguen una encomienda y que además cada una de esas cartas no sea sino una repetición de las otras... Como antropólogo, al terminar de leer todo esto, siento que no tengo nada, o casi nada.

Me siento frustrada, he leído mucho, con mucha dificultad, y quedo con las manos prácticamente vacías. Y esto, a pesar de que sé muy bien que los españoles no podían dejar otro tipo de información por su mentalidad, por su época, por su concepción del mundo: ellos tenían una verdad que querían imponer (verdad social, política, económica, religiosa) y querían dejar en claro cómo la estaban imponiendo; así que no les interesaba dejar información acerca de los grupos por ellos dominados, desde el punto de vista cultural; justamente porque esos grupos constituían para ellos gente inferior, sin cultura. No podemos exigir a los españoles haber intuido que, nosotros, investigadores del siglo XX, íbamos a necesitar un tipo de datos que ellos o despreciaban, o ignoraban.

Los cronistas constituyen una excepción en este sentido. Sin embargo, también es decepcionante lo que nos dejaron, si se quiere comprender la doble situación sociocultural de América: no sólo la del conquistador, sino también la del conquistado. Un cronista tan rico en detalles como Fray Pedro de Aguado, por ejemplo: nos dice mucho acerca de la conquista de los Andes venezolanos, pero la información que podemos sacar de él en relación a los grupos dominados es escasa, mínima, y por sí sola no permite ninguna verdadera reconstrucción. Lo mismo podemos decir de Fray Pedro Simón, o del mismo Juan de Castellanos...

Acerca de este problema, un joven antropólogo que también tuvo recientemente su experiencia de archivo me decía en una convención de ASOVAC (1): "No puedo estar toda la vida metido en un archivo, con la esperanza de encontrar algún día datos que yo necesito". Tiene razón: El antropólogo acostumbrado al trabajo de campo, y que lo ha hecho de verdad, se encuentra en una situación especialmente difícil e interesante para un investigador, pues son tantos los datos etnográficos recogidos, que el problema que se le presenta es más bien: ¿Cómo organizar tantos datos tan distintos? ¿Cómo darle sentido a toda esta masa de datos?... Entonces se puede comprender que este investigador se desconcierte luego en su encuentro con el archivo, y que éste le parezca pobre en comparación con el terreno etnográfico... Le parece que sólo le quedara una solución: dedicarse más bien a hacer el estudio etnológico de los españoles, cosa factible, pero... ¿nunca se conocerá entonces lo que había del otro lado, del lado de los dominados? Ya los historiadores se ocuparon y siguen ocupándose mucho de las leyes e instituciones españolas, le parece justo al antropólogo que sería bueno conocer también acerca de los grupos autóctonos...

La experiencia en la cual insistí me mostró que los datos históricos, si bien no permiten en sí y por sí reconstruir nada o casi nada desde el punto de vista etnológico, nos son de gran utilidad. En efecto, después del primer momento de frustración, que me llevó a pensar que tendría que quedarme años en Sevilla para leerme toda la sección de Santa Fe en el Archivo General de Indias (ya que esta sección, además, no está clasificada todavía) antes de encontrar tal vez algunos datos significativos para mi propio trabajo (2), pensé que una metodología etnohistórica me podía ser de gran ayuda ya que, como antropólogo, no me servía una metodología únicamente histórica. En efecto, al comparar los escasos datos históricos disponibles en referencia a mi tema con los datos de mi propio trabajo etnológico actual en la Cordillera de Mérida, descubrí que los datos históricos se aclaraban, que yo podía leer detrás de ellos y que, a su turno, me permitían:

a) Establecer que yo no había errado al hablar de probables raíces hispánicas para la actual cultura campesina merideña,

b) establecer entonces una continuidad entre el pasado y el presente de la Cordillera.

Hoy puedo decir que la experiencia fué para mí muy enriquecedora ya que me enseñó:

1) A trabajar con los datos históricos (de archivos y crónicas);

2) qué tipo de datos nos puede dar la historia de América a nosotros los antropólogos, en cuanto a la población indígena;

3) cómo trabajar con esos datos para hacerlos hablar a partir de la experiencia etnológica, y para que sirvan en relación al propio trabajo del antropólogo.

Sin embargo, no es suficiente acudir a los datos históricos y a los datos propiamente etnológicos: hay otras disciplinas que en nuestro campo pueden aportar una información útil e imprescindible: datos arqueológicos, por ejemplo, los geográficos acerca de la región estudiada, y también la utilización de la lógica, por supuesto... Para dar algunos pequeños ejemplos: Cuando hice el estudio de ciertas comunidades negras del sur del Lago de Maracaibo, me hice la pregunta: ¿Qué se hicieron las poblaciones autóctonas de esa zona? Sabía que cierta parte de ellas había sido encomendada y transportada a otras encomiendas de la Cordillera; pero, ¿Y las demás? ¿las que resistieron a la Conquista? ¿Fueron exterminadas? ¿Se dejaron vencer por fin y se diluyeron luego en la población de esclavos africanos que trajeron muy pronto a la zona? ¿O se refugiaron hasta zonas apartadas?.

Estudiando la geografía y la topografía de la región me pregunté: En el caso de haberse ido, ¿Cuál habrá podido ser su región de refugio?. Los españoles estaban conquistando la Cordillera de los Andes y se estaban instalando en las zonas al pie de monte y a orillas del lago. Pero, ¿Y la Sierra de Perijá? Esa podía haber sido la zona, o una zona de refugio. Entonces, cuando plantee esta hipótesis en nuestra última convención nacional de antropología, me dijo Iraida Vargas que sus propios datos arqueológicos podían confirmar esto ya que muestran que en Perijá se instaló en los siglos XVI-XVII un grupo cuyos restos culturales son semejantes a los del Sur del Lago.

Y cuando avancé la idea de que la alfarería merideña típica actual no lleva colores porque el mito acerca del origen de la cultura andina prohíbe la utilización de éstos, me dijeron los arqueólogos Mario Sanoja y Erika Wagner que los vestigios alfareros antiguos encontrados hasta ahora en la Cordillera de Mérida están sin colores, mientras que los de Trujillo y Quíbor sí tienen. De modo que me pongo a pensar que estamos trabajando todos en lo mismo, y que nos podemos completar todos mutuamente.

Cuando descubrí los actuales mitos andinos, cuando los analicé dentro de la metodología etnológica, en relación con las creencias y rituales actuales, descubrí qué relación tan grande tenían con la geografía, la topografía y con el sistema ecológico de la región.

En cuanto a la posibilidad de establecer raíces", me preguntaba el otro día un joven antropólogo cómo podía haber dicho que la cultura campesina merideña tenía raíces prehispánicas antes de haber estudiado la historia de la región. A esto se contesta que, para un investigador que ya tiene cierta experiencia en el estudio de una zona, que ya ha manejado cierta cantidad de datos antropológicos, no es difícil poder elaborar hipótesis como ésta. Sólo se debe uno cuidar de seleccionar los criterios que se van a utilizar en la interpretación de dichos datos: ¿qué categorías tienen importancia? No se puede afirmar, por

ejemplo, que la concepción campesina andina de la enfermedad es española del siglo XVI porque se consigue en esta concepción una categoría explicativa, la de "calor-frío" que, por ser hipocrática, influencia la concepción española de dicha época. En efecto, esta categoría se consigue en efecto entre nuestros campesinos (no sólo merideños, sino de todo el país), pero también se consigue entre los grupos afro-americanos y entre los grupos de africanos, entre los campesinos franceses, polacos, malayos, polinesios... ¿Nos permitiría esto afirmar que, por consiguiente, los campesinos andinos tienen una concepción de origen polaco, malayo, etc.? Una categoría que tiene una distribución espacial tan grande no puede servir para diferenciar a una sociedad de otra ni para establecer los orígenes de una cultura, justamente porque hay mucha probabilidad de que se trate de una categoría universal.

Además el frío-calor es una de las primeras categorías con las cuales se tropieza uno en el trabajo de campo, porque es de muy fácil observación, pero lo que fácilmente se observa no significa que constituya toda la realidad. Al contrario, demasiado a menudo se descubre que se necesita un largo e intenso trabajo antes de encontrar lo que realmente es importante, y más cuando se trata de una "concepción". El psicoanálisis y el método estructural antropológico ya han demostrado que lo que conscientiza fácilmente el individuo es superficial, sólo constituye un conjunto de normas que pertenecen a menudo a un modelo ideal, el cual en la mayoría de los casos no corresponde al modelo real. Otro ejemplo de esto sería la religión de los campesinos: si uno se contenta con lo que declaran al respecto, tiene que concluir que ellos son "católicos", y lo son sin duda, aunque se trata de un catolicismo insólito; pero no son solamente católicos, como he demostrado en mi libro *Dioses en Exilio* (3), aunque confunden ellos el término "religión" con el de "católico", lo que probablemente se debe al hecho de que los españoles presentaron siempre su religión como la "única religión".

Demostre también en el mismo libro que las normas conscientes que tienen acerca de parentesco matrimonio, virginidad, etc., no corresponden a las que ellos ponen en práctica, y hasta las contradicen.

De modo que, si queremos buscar raíces, debemos buscar otras categorías, aquellas que tengan un carácter más particular y que permitan diferencial principio. Daré un pequeño ejemplo: si encuentro (como encontré) en la Cordillera un mito de los que llamamos "mitos de origen" porque relata cómo se originó la Cordillera de Mérida, cómo las lagunas y páramos de la misma fueron formados por una pareja divina que vino una vez de la Vía Láctea, cómo esta misma pareja (hermano-hermana y al mismo tiempo marido-mujer) enseñó a los hombres la agricultura, la medicina y la alfarería, que este mismo mito lo pude relacionar además con todo un sistema de creencias y prácticas religiosas actuales y que descubrí que páramos y lagunas estaban integrados dentro de un sistema de parentesco que se origina en esa pareja divina, me es muy difícil opinar que este mito, este sistema de creencias y prácticas simbólicas, son españoles, a pesar de que hay tam-

bién la referencia en ellos al diluvio (fenómeno muy corriente en la mitología universal) y que se utiliza a veces el término católico de "ángeles" para referirse a esa pareja (ángeles macho y hembra). En efecto, conocemos bien el mito de creación que tenían los españoles, que es el mismo mito hebreo de creación del mundo, el cual se diferencia notablemente del mito andino en relación a la concepción de lo divino, del espacio cósmico, de lo creado, del modo de creación, de la importancia dada a ciertos elementos; además, estamos frente al mito de origen del mismo paisaje andino (y no del mundo), y que los españoles llegaron aquí sólo a mitad del siglo XVI, que encontraron en este sitio unas poblaciones indígenas ya asentadas las cuales, según los arqueólogos, tendrían mucho tiempo en la región. Así que es mas lógico pensar que dicho mito de origen, que concierne tan íntimamente al paisaje andino, su topografía y ecología, sea una producción de los pueblos autóctonos que una producción española. Las referencias geográficas, topográficas, toponímicas, son demasiado claras. Además, porque dicho mito está extremadamente relacionado con un sistema de prácticas religiosas tales como: ofrenda de chirmó y otros productos típicos y autóctonos, sacrificios de guacamayos, de jóvenes animales y de niños a las lagunas sagradas y a los páramos, y que difícilmente podemos relacionarlo con la religión que practicaba el español desde antes de la conquista de América y que procuró imponer a ésta.

De modo que mito y sistema de representaciones y prácticas religiosas apuntaban lógicamente hacia otro grupo que el español, y era también lógico pensar que dicho grupo debía ser el prehispánico. Al hacer luego el estudio de las fuentes históricas se confirmó mi hipótesis, pero ya había antes de dicho estudio grandes probabilidades para que fuese confirmable.

Así, que, con la metodología antropológica aplicada al estudio del actual campesino andino (merideño), de sus representaciones y prácticas simbólicas demostré (4) que su concepción del mundo tiene probables raíces prehispánicas e integró ciertos elementos de la cultura española, así como de alguna religión de origen africano, siguiendo sin embargo una lógica propia. Pensé que el estudio de los documentos históricos podría venir a confirmar los resultados antropológicos, lo que sucedió en efecto, a pensar de la escasez de los datos históricos disponibles.

Sobre la base de mis datos antropológicos había elaborado ciertas hipótesis:

1) Lagunillas tuvo que ser en la época prehispánica un importante centro económico - religioso para la Cordillera de Mérida.

2) Los mojanos andinos (sacerdotes-médicos-hechiceros de las lagunas) debieron tener un papel importante en la antigua sociedad andina.

3) Las lagunas andinas son desde la época prehispánica personajes míticos y centros de culto.

4) La laguna de Urao en Lagunillas debió ser (y sigue) siendo la más importante de las lagunas sagradas de la Cordillera.

5) Hubo probablemente una población de esclavos negros de cierta importancia en la Cordillera, ya que dejaron vestigios culturales en ciertos rituales.

Las cuatro primeras hipótesis me fueron sugeridas por el análisis del mito de origen así como de las actuales creencias acerca de lagunas y mojanos, y el prestigio que tienen en la Cordillera. La última, por la evidencia que encontré, en el estudio de ciertos rituales (San Benito, y especialmente la Candelaria), del parecido entre éstos y los cultos afroamericanos ya estudiados en otras partes del Continente.

El análisis de los datos de tipo histórico me mostró además la arbitrariedad de la denominación "Timoto-Cuica" utilizada por J.I. Lares y ciertos historiadores sin base real, ya que el estudio de documentos de archivos acerca de la Conquista y de las encomiendas, así como el de las Crónicas de Indias sólo muestra que hubo gran confusión entre los españoles, quienes no llegaron a hacer ninguna clasificación, ni lingüística ni de otra clase, de los grupos indoandinos de Mérida y Trujillo. La mayoría de las veces los documentos de archivos sólo mencionan "encomiendas de indios", de modo que es imposible reconstruir los grupos, su parentesco lingüístico, su organización territorial y política a partir de tales documentos.

Las denominaciones adoptadas por los españoles eran sacadas con cierta probabilidad de los nombres de los caciques de pueblos (como Carache, Cuica, Boconó, Timotes, Escuque, etc.) Sin pretender a clasificación alguna de los mismos.

Lo único que se puede adelantar realmente en base a los documentos con respecto al momento de la Conquista, es que había dos grandes grupos culturalmente diferenciados en la Cordillera a la llegada de los españoles: uno ya asentado que practicaba la agricultura, rendía culto a las lagunas y cuyos sacerdotes fueron perseguidos desde un principio por los españoles bajo la denominación de "mojanos" o "mohanes" (nombre que también fue utilizado en Nueva Granada). El segundo grupo era probablemente un grupo invasor, en plan de migración o de conquista. El primero fue encomendado en seguida ya que presentó menos resistencia al español que el segundo. El grupo asentado practicaba la agricultura lo mismo en las zonas bajas como en las zonas altas de la Cordillera y poseía varios grandes centros poblados o ciudades, siendo las mismas: Zamu, Macaria (o Mucuria), Chama, Mucuchies y Timotes para la región que hoy llamamos Estado Mérida (6) y Carache, Boconó, Cuica, Escuque y Esnujaque para la que hoy denominamos Estado Trujillo.

Algunos de esos pueblos tenían una numerosa población (por ejemplo Macaria y Zamu), equivalente a unos 2.500 habitantes, lo que era mucho para la época, sobre todo si consideramos que las ciudades españolas edificadas luego en su lugar mantuvieron durante mucho tiempo (por lo menos hasta el siglo XVIII) una población de 500 "vecinos" para las ciudades mayores (como Mérida y Ejido), y aún menos para las demás (150 para Lagunillas o antigua Zamu, 150 para Acequias o antigua Macaria, 200 para Timotes, 130 para Tabay, etc., para el año 1761, dos siglos después de la Conquista). (7).

Para facilitar el estudio y porque se necesita una clasificación, propongo que se acepte, para el grupo asentado a lo largo de la cuenca del río Chama, la denominación de "Mucu-Chama" formada de dos nombres ya propuestos por J.C. Salas; me parece más válida que la de "Timotes" o de "Cuicas".

Y para Trujillo podemos conservar la denominación de "Cuicas", con la plena consciencia también de su arbitrariedad (ya que podría ser igualmente Carache, Boconó o Escuke...).

Es factible y hasta válido distinguir al grupo de la cuenca del Chama, por una razón etnológica y por una razón histórica: la primera es que los campesinos actuales se clasifican a sí mismos en "gente de arriba" o "de tierra fría" y "gente de abajo" o "de tierra caliente", en referencia a un eje oeste-este, que va del lago de Maracaibo a Santo Domingo y un eje Norte-Sur indefinido, siendo el punto de encuentro entre ambos ejes el pueblo de Lagunillas. La segunda es que los indígenas del siglo XVI utilizaban la misma clasificación, si creemos a Fray Pedro de Aguado, el cronista de la "Sierra Nevada"; sólo que, para entonces, el punto de encuentro de ambos ejes estaba ligeramente desplazado hacia el oeste, al "pueblo de la Sabana".

El eje Oeste-este corresponde en realidad a la cuenca del río Chama, y los campesinos merideños no distinguen generalmente más allá de ella. Esto corresponde igualmente a la división político-administrativa establecida por los españoles, por razones distintas: conquistaron la Cordillera por tres vías de entrada: de Coro a Cuicas (Diego Ruíz de Vallejo, 1548 y 1549), del Tocuyo a Cuicas (Diego García de Paredes, 1551) y de Pamplona a Zamu (Lagunillas) (Juan Rodríguez Juárez, 1558), y por rivalidades entre los conquistadores mantuvieron la región correspondiente a las dos primeras entradas dentro de la Capitanía de Venezuela, mientras que la que correspondía a la tercera permaneció en el Nuevo Reino de Granada hasta 1777, para pasar luego a pertenecer a Venezuela.

Para la ubicación de los grupos indígenas sólo podemos utilizar la toponimia actual, que conservó buen número de nombres indígenas, así como los datos acerca de las encomiendas que se encuentran en las peticiones de las mismas y en las Cédulas Reales. Estos documentos sólo indican sin embargo el emplazamiento aproximado de las encomiendas y no el emplazamiento real de los grupos encomendados; además éstos fueron a menudo desplazados según los intereses de los encomenderos. Sobre la base de toda la información (histórica, etnológica, toponímica) recogida procuré reconstruir la ubicación espacial por lo menos de aquellos grupos que fueron encomendados en la cuenca del Chama.

En cuanto a los españoles, la clasificación que utilizaron en la colonia, como se puede observar en sus censos, informes y cartas, fue la división de la población en "vecinos", "indígenas" (o "indios") y "esclavos". Los dos primeros términos serán conservados mucho tiempo después de la Independencia: autores de principios del siglo XX como Salas y Febres los siguen utilizando para distinguir entre los andinos, y permanecen hoy todavía en cierta medida: se acaban en efecto de formar en Mérida "juntas de vecinos", y ciertos caseríos son considerados todavía como "indios", especialmente en la zona de Lagunillas y al sur de la Cordillera. Los habitantes de dichos caseríos han tenido además, hasta ahora, la voluntad de permanecer diferenciados, la voluntad de seguir siendo "indios" y de mantener su identidad étnica, en lo cual los ayudan sus "mojanos" o sacerdotes-médicos-hechiceros de las lagunas y de los "Aires".

En cuanto al origen de la propiedad de la tierra entre los campesinos merideños actuales, lo podemos encontrar:

a) en las tierras de los antiguos "resguardos de indígenas", los cuales fueron conservados en la Cordillera en ciertos casos hasta fines del siglo XIX. En 1885 una ley (19 de marzo) dió definitivamente a los "indígenas" andinos las tierras de sus resguardos establecidos antaño por el gobierno español. Así se volvieron ellos propietarios definitivos de parcelas colectivas o individuales, que tuvieron que pelear durante el siglo XIX y a principios del XX contra los "despojadores", españoles o criollos.

b) En casos más raros hubo también "dones" de tierras, los cuales fueron a veces colectivos, otras veces individuales, según los hacendados y según las épocas.

c) En la compra de parcelas de parte de los propietarios de las tierras de antiguos resguardos, o de parte de propietarios individuales (campesinos descendientes de españoles y mestizos de indios), modalidad que se consigue especialmente a fines del siglo XIX y en el siglo XX.

Ya había comenzado una tendencia individualista en la propiedad de la tierra dentro de las tierras de resguardos y paralelamente a éstas, a partir del Cuerpo de Leyes de la República de Colombia (1821-1827). Esta tendencia fue reforzada luego:

a) con el sistema de renta de la tierra establecido por los hacendados para sus peones, b) con los dones individuales hechos por ciertos hacendados a ciertos peones por causa de lazos de compadrazgo o en intercambio por servicios particulares; c) aumentó aún la tendencia en el siglo XX con la migración rural-urbana, porque disminuyó así el número de propietarios de los terrenos colectivos, y ciertos individuos compraron las parcelas que correspondían a sus parientes emigrados. (8)

Es imposible comprender ciertos datos históricos acerca de las culturas indígenas si no se poseen también datos etnológicos al respecto: por ejemplo, en el caso de cierta información de tipo religioso sobre los habitantes de la Cordillera, que se consigue en los juicios de mojanos de los siglos pasados, los datos están desprovistos de sentido por estar aislados de su contexto. Sin embargo, al conocer el contexto gracias al análisis etnológico, se aclaran los datos de archivos y se puede establecer así la continuidad que sin duda hubo de la época prehispánica hasta hoy, a pesar de las persecuciones de la Iglesia durante la Colonia, y a pesar del "endoculturamiento" de los indígenas.

Los mojanos, aunque menos numerosos hoy que antes, siguen siendo los depositarios de la antigua cultura indígena. Procuraron mantenerla viva y reconquistar a los demás indios a favor de ella, como se puede juzgar a través de los juicios de mojanos en Mérida y Trujillo. El principal medio de control y de presión que ellos poseen para mantener a la población en sus antiguas creencias y prácticas es el manejo de ciertas enfermedades. (9)

Con el conocimiento de las creencias y prácticas religiosas actuales, adquirido a través de la metodología etnológica, los escasos datos históricos toman mayor relieve, se complementan fácilmente y, al mismo tiempo, sirven de comprobación para

la reconstrucción etnológica. Así es como los **Juicios de mojanos** en los archivos históricos merideños y trujillano aportan elementos para esta **comprobación** en relación a los siglos XVIII y XIX (datos acerca de cultos en santuarios privados, del culto a lagunas, especialmente la de Urao en Lagunillas; datos sobre los mojanos que realizaban dichos cultos, razón por la cual fueron perseguidos y enjuiciados, las ofrendas que se hacían a los dioses indígenas (Arcos, Lagunas, Piedras y estatuillas), siendo todos estos datos muy similares a los datos recogidos por mí en el estudio etnográfico que hice de la Cordillera de Mérida de 1971 a 1977, y en el estado Trujillo (zona de Carache 1975). Son también similares a los datos de la Crónica española de los siglos XVI-XVII (Fray Pedro Aguado para Mérida, Juan de Castellanos para Trujillo, Fray Pedro Simón para Mérida y Trujillo). Corresponden también a los datos del Archivo General de Indias de Sevilla, Sección Santa Fe (especialmente las cartas de Oidores), en lo que trata de los siglos XVI y XVII para la "provincia de Mérida" (desde 1561) y otras provincias del Nuevo Reino de Granada.

Estos datos, comparados con los del Handbook (10 y con mis propios datos etnográficos permiten establecer las numerosas correspondencias existentes entre los mitos, creencias y prácticas religiosas a) de los actuales campesinos merideños, b) de los indígenas de Mérida y Trujillo del siglo XVI al XIX, y c) de los Chibchas de Nueva Granada: los sacrificios de niños y animales (guacamayos, venados), los dioses-culebras acuáticos, que corresponden a lagunas sagradas y al arco-iris, las ofrendas de primicias, etc. permiten establecer que la laguna de Urao en Lagunillas (=Arca) corresponde a la laguna de Guatavita de los Chibchas, que el hijo-marido de ésta corresponde al hermano-marido de la laguna de Urao (=Arco) y que las otras lagunas sagradas de los Andes venezolanos, (por ej. las de Faro, de la Trampa, de Canajuay, de San Benito, de Arica-gua), "hijas" todas de Arco y de Arca, o sea del Páramo y de la Laguna de Urao, corresponden a las lagunas "Guasca", "Siecha", "Teusaca" y "Ubague" de los Chibchas, siendo identificadas todas con dioses-culebras y recibiendo unas como otras las ofrendas y los sacrificios, en el pasado (de Colombia y de los Andes venezolanos) como en el presente (Cordillera de Mérida).

Finalmente, pienso que el centro prehispánico "Zamu" (Lagunillas) tuvo en la Cordillera de Mérida el mismo papel económico-religioso que el centro chibcha de "Iguague" en Colombia.

La pregunta a hacerse es, naturalmente: ¿Como han podido conservarse tales creencias y prácticas hasta hoy? ¿Cómo pueden ser vigentes, a pesar de que han pasado ya cuatro siglos y medio desde la Conquista de la Cordillera de Mérida, y que se nos ha dicho siempre que los españoles "endoctrinaron" totalmente a los "indios"?

Debemos considerar:

a) que tales creencias y prácticas se conservaron en una forma integral sólo en pocas zonas (no necesariamente apartadas);

b) que se re-estructuraron en la mayoría de las comunidades andinas, mediante transformaciones diacrónicas y sincrónicas debidas al encuentro entre

las dos religiones, y a la presión ejercida por una (la católica española) sobre la otra (la de los mojanos);

c) que se re-estructuraron además en función de alguna religión de origen africano x, de la cual ciertos elementos fueron integrados en la re-estructuración general, y que esos elementos fueron incorporados gracias a la población de esclavos negros que sabemos ahora fue introducida desde el siglo XVI en la Cordillera de Mérida.

Para comprender el hecho de la vigencia en su forma integral como en su forma re-estructurada, es bueno señalar:

1) que el endoctrinamiento de los indígenas por parte de los españoles fue siempre muy superficial y asistemático, cosa fácil de comprobar a través de las Cartas de Oidores, las cuales constituyen una larga queja contra el no-endoctrinamiento y la actitud de los gobernadores y encomenderos, quienes estaban más deseosos de enriquecerse que de convertir a los indios.

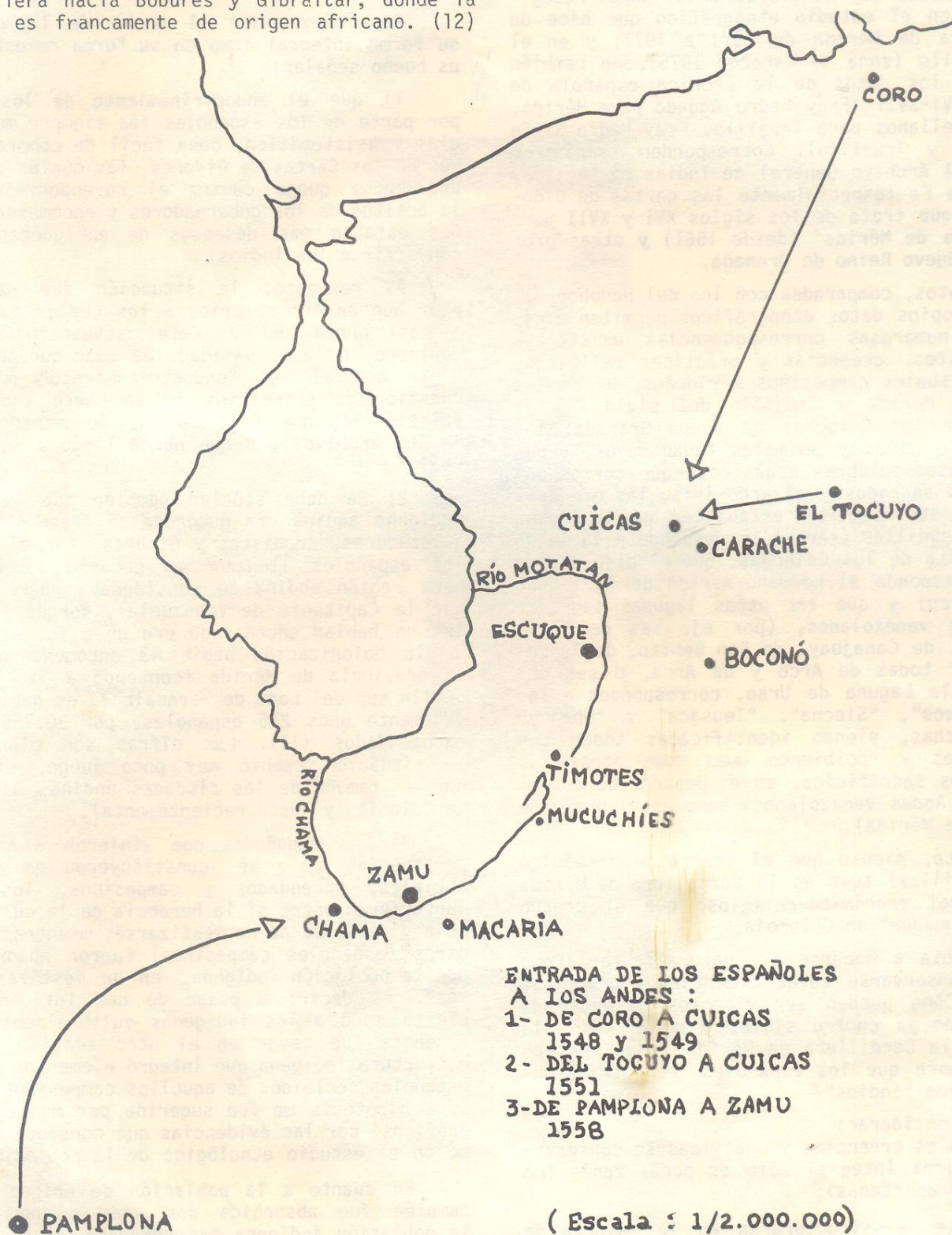
Al respecto, la situación fue naturalmente peor aún en los caseríos a los cuales no iba nunca o casi nunca un sacerdote, situación ésa que se mantiene en la actualidad. De modo que podemos concluir que el tal "endoctrinamiento" fue más una cuestión de principios de la Corte española, que existió más que todo en los documentos (y ahora en los archivos), y que nunca llegó a ser un hecho real.

2) Se debe señalar también que la población indígena andina era numerosa si creemos a los conquistadores, cronistas y Oidores. Por el contrario, los españoles llegaron en pequeño número, porque esta región andina se consideraba pobre (lo mismo que la Capitanía de Venezuela), porque los españoles no habían encontrado oro en ella. Al principio de la colonización había 43 encomenderos en toda la provincia de Mérida (contando a Táchira y a la orilla sur del Lago de Maracaibo), es decir, aproximadamente unos 215 españoles, por 30.755 indígenas encomendados (11). Las cifras son elocuentes, y la situación cambió muy poco luego, si juzgamos por el tamaño de las ciudades andinas durante toda la Colonia (y hasta recientemente).

3) Los españoles que vinieron a esta región pertenecían a, o se constituyeron en dos clases sociales: hacendados y campesinos, los primeros mantuvieron entre sí la herencia de la cultura española y el deseo de no mestizarse, mientras que los otros (españoles campesinos) fueron absorbidos por la población indígena, en un mestizaje "al revés", es decir: a pesar de que influenciaron de cierto modo a los indígenas culturalmente, la influencia fue mayor en el otro sentido, y fue la estructura indígena que integró elementos culturales españoles recibidos de aquellos campesinos europeos. Esta hipótesis me fue sugerida por mis datos etnográficos, por las evidencias que conseguí al respecto en el estudio etnológico de la población actual.

En cuanto a la población de origen africano, también fue absorbida con gran probabilidad por la población indígena mas numerosa, cuya estructura mágico-religiosa integró elementos culturales africanos. Esto, en lo que trata de la población indíge-

na "de arriba", que aparentemente sobrevivió a la Conquista, a las epidemias y se adaptó al sistema de encomiendas; mientras que hubo una disminución progresiva de la población indígena "de abajo" concretamente en una zona que podemos situar de Tucaní a Bobures. Esta disminución se incrementó con el tiempo hasta el punto que la población autóctona se extinguió totalmente o casi totalmente, y fué sustituida por una población negra, fenómeno que se intensifica a medida que uno va bajando de la Cordillera hacia Bobures y Gibraltar, donde la población es francamente de origen africano. (12)



NOTAS

- 1.- Asociación Venezolana de la Ciencia.
- 2.- La Cordillera de Mérida, como Provincia de Mérida, dependió hasta 1777 de la Audiencia de Santa Fe de Bogotá.
- 3.- Clarac de Briceño, Jacqueline, Dioses en Exilio Fundarte, Caracas, 1981.
- 4.- Ibidem.
- 5.- Estos nombres aparecen en las obras de cronistas como Fray Pedro de Aguado, Fray Pedro Simón y Juan de Castellanos.
- 6.- Zamu ocupaba el sitio del pueblo llamado luego "Lagunillas", donde fundó Juan Rodríguez Juárez por primera vez la ciudad de Mérida, en 1558. Impresionó a los españoles por su abundancia económica así como por el orgullo de sus habitantes.
- 7.- Ver el informe Oviedo sobre los Curatos de Nueva Granada, publicado por Arellano Moreno, 1970.
- 8.- Para las tierras colectivas, ver mi obra Dioses en Exilio.
- 9.- Ver idem.
- 10.- Handbook of South American Indians, Julian E. Steward: The Andean civilizations, vol. 2, pp. 905-909. Washington, 1946.
- 11.- Cartas de Venero de Leiva al rey de España Archivo General de Indias, Sevilla, Sección Santa Fe, Legajo 188, Año 1564.
- 12.- Con la salvación de que, en esta última década, la población negra está migrando y es sustituida progresivamente por colombianos e indios guajiros.



MAPA MOSTRANDO LOS
CENTROS PREHISPÁNICOS
MÁS IMPORTANTES
DE LA CORDILLERA

(ESCALA : 1/2.000.000)

BIBLIOGRAFIA

1.- Fuentes Históricas:

A.- Archivos:

- Archivo General de Indias, Sevilla, Sección Santa Fe.
- Archivo Histórico de Mérida, Sección Materia Criminal, Juicios por idolatría: y Sección Encomiendas y Resguardos.
- Archivo Diocesano de Trujillo, Pleitos por hechicería e idolatría.

B.- Crónicas:

- Fray Pedro de Aguado, Recopilación historial de Venezuela, tomo 2, libro 11: "Descubrimiento de las Sierras Nevadas", Publ. de la Academia Nacional de la Historia, N° 63, Caracas, 1963, (escrito de 1578 a 1581).
- Fray Pedro Simón, Noticias historiales de Venezuela, publ. de la Acad. Nacional de la Historia, N° 66, Caracas, 1963 (primera publ. en 1627, Madrid).
- Juan de Castellanos, Elegías de Varones Ilustres de Indias, Parte II, Elegía III, Canto Tercero, Publ. de la Acad. Nacional de la Historia, N° 57, Caracas, 1962 (impreso por primera vez en Madrid en 1589).

2.- Obras Contemporáneas:

- Acosta Saignes, Miguel. El área cultural prehispánica de los Andes venezolanos, en Arch. Vzlanos. de Folklore, 1 (1), 45, 1952.
- Arellano Moreno, Antonio, Documentos para la historia Económica en la época colonial bibl. de la Acad. Nac. de la Hist., N° 93, Caracas, 1970.
- Bastide Roger, Les religions africaines au Brésil, PUF, París, 1960.
- Clarac de Briceño Jacqueline, Dioses en Exilio, Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida, Fundarte, Caracas, 1981.
- Idem: Etnografía cronológica de la Cordillera de los Andes, en Imprenta.
- Febres Cordero, Tulio, Procedencia y lengua de los Aborígenes de los Andes Venezolanos, Década de la Hist. de Mérida, tomo I, Edit. Antares, Mérida, 1960.
- Handbook of South American Indians, Vol. 2, Wash., 1946.
- Lares, J. Ignacio, Etnografía del Edo. Mérida, 1883, 3ª ed. Dirección de Cultura. Mérida, 1950.
- Métraux, Alfred, Le Vodou haitien, Gallimard, 1958.
- Rouse y Cruxent, Arqueología venezolana, Ed. Vega, Caracas, 1965.
- Salas, Julio C., a) Tierra Firme, Venezuela Colombia, Estudios sobre Etnología e Historia, ULA, Mérida, 1971 (primera ed. en 1889).

b) Etnografía de Vzla. (Edos. Mérida, Trujillo y táchira), Los aborígenes de la Cordillera de los Andes, Dir. Cult. ULA, Mérida, 1956.

- Samudio, Edda, "Los Esclavos Negros en Mérida Colonial", en "Frontera", Mérida, jueves 13-3-80.
- Sanoja M. y Vargas, I., a) Proyecto Arqueológico del Occidente de Vzla., XXXVIII Congreso de Americanistas, 1968; b) Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos, Monte Avila, Caracas, 1974.
- Tarazona, B. Alberto, "Schut-Schutuma, Las Relaciones Interétnicas en Trujillo durante la Colonia: "La Santería", Núcleo Univ. R. Rangel, ULA, Trujillo, dic. 1979 (mimeo).
- Troconis de Veracoechea, Ermila, Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela, bibl. de la Acad. Nac. de la Hist., N° 103, Caracas, 1969.
- Wagner, Erika, a) "Arqueología de la Región de Mucuchíes", en Acta Cient. Vzlan., Caracas, 1970 (N° 20); b) "Prehistoria de los Andes Venezolanos", en Acta Cient. Vzlan., 23 Caracas, 1972; c) "El mundo natural y cultural de los Andes Vzlanos.", en Líneas, N° 191, Caracas, 1973.



SAMAMO: LA NOCION DE TERRITORIO Y DE COMUNIDAD ENTRE LOS YU PA-MACOITA DE LA SIERRA DE PERIJA.

NELLY LHERMILLIER

ALEX LHERMILLIER

Los Yu pa de origen caribe, son uno de los tres grupos que siguen viviendo al oeste de Venezuela, en el Estado Zulia, a la frontera colombiana; sus vecinos son, al norte, los Goajiro, de origen arawak, y al sur los Bari, de origen chibcha, éstos siendo mejor conocidos bajo el nombre de Motilones¹. Es significativo que para el hombre común de Maracaibo o de Machiques, un indígena sólo puede ser goajiro o motilón; los Yu pason desconocidos o mal conocidos (a pesar del hecho que estuvieron en contacto con los primeros conquistadores, a partir de 1500) y, quizás por esa razón, tienen además muy mala reputación en la literatura etnográfica. Durante mucho tiempo fueron confundidos de manera incomprensible por los primeros etnógrafos² con los Bari bajo el término de Motilones; luego los organismos indigenistas los compararon sistemáticamente con los mismos Bari, para desventaja de ellos. Cuando llegamos al campo al final del año 1975, nos avisaron de que eran "belicosos, indisciplinados" (hay que entender por eso que aplican de mala gana los programas de desarrollo elaborados a su intención por los sociólogos burócratas, poco preocupados por otra parte de informarse sobre su organización social), y sobre todo "incapaces de vivir en comunidad". Es seguramente la imagen que dan a un testigo poco interesado, impresionado a primera vista por el grado de aculturación alcanzado por las familias reunidas en el pueblo hasta donde llega la carretera. (figura 1)

Durante quince meses, de diciembre 1975 a abril 1977, hemos compartido la vida del subgrupo Yu pa macoita³, trasladándonos de una comunidad a otra, viviendo un tiempo con una familia y un tiempo con otra según las temporadas de trabajo y las fiestas, y así poco a poco nos apareció la lógica de un sistema social que revela a cada momento la cohesión extrema de la comunidad sobre un territorio accidentado que obliga a la dispersión de las familias.

Los Yu pa son divididos en varios subgrupos ubicados en los valles de los ríos que bajan de la sierra hacia el lago de Maracaibo, del lado venezolano, y hacia la cuenca del río Magdalena del lado colombiano⁴. En Colombia son conocidos como Yuko, término peyorativo en comparación con el término Yu pa ("hombre") bajo el cual se designan y son conocidos los de Venezuela. Nombraremos solamente los subgrupos ubicados en Venezuela, del sur al norte: los Viakshi, Irapa (valle del Tokuko), Chaparru, Pariri, Wasama (río Yasa), Rionegrino (Woskipire, gente de la sabana, según su propia designación, que viven en el río Negro), Macoita (ríos Apon, Aponcito, Macoa) y Yankshit (Guasare y Palmar) llamados Japreria por los organismos indigenistas y que fueron tomados durante mucho tiempo

por los descendientes de los ancianos Sabriles, pero que en realidad pertenecen al grupo Yu pa Todos estos subgrupos entre algunos de los cuales existen todavía relaciones de alianza, son muy distintos; se notan entre ellos grandes diferencias dialectales, aunque la comunicación oral sea posible uno a otro.

El paisaje y la historia de las tres comunidades macoita.

Plantada al oeste del estado Zulia, entre 9° y 11° de latitud norte, 72°30' y 73°30' de longitud este, la sierra de Perijá forma una frontera natural entre Colombia y Venezuela y constituye la parte septentrional de la Cordillera oriental de los Andes. Al sur, alrededor de las fuentes del río Negro, se llama sierra de los Motilones y alcanza 3750 metros de altitud al pico Tetari y 3630 metros al pico Manastara. Más al norte, toma el nombre de serranía de Valledupar donde la altitud máxima se encuentra en el norte Pintado que culmina a 3.000 metros; finalmente baja progresivamente al norte formando la pequeña cadena de los montes Oca que se extienden en la península de la Guajira. El relieve muy quebrado de la sierra de Perijá influye notablemente sobre las condiciones climatológicas, distinguiéndose tres niveles térmicos muy marcados - caliente, temperado y frío -- que se suceden rápidamente según las brutales inclinaciones de la montaña.

En la zona llanera, alrededor de Machiques, la temperatura media anual es de 27°; en la región montañosa, a 1.100 metros de altitud, varía entre 12° y 14° de noche y 25° a 26° en el día. La sierra juega además un papel importante en el régimen de las lluvias, particularmente sobre la vertiente oriental: las brisas alisias que soplan del noreste sobre el lago de Maracaibo llegan cargadas de humedad sobre el costado de la sierra donde, llevadas hasta los niveles más fríos, se condensan en copiosas lluvias. Su régimen presenta una temporada seca más o menos regular entre diciembre-enero y marzo-abril, mientras que la temporada de lluvia marca dos máximos --de abril a junio y de octubre a noviembre-- entrecortados por un "veranito" en julio-agosto.

Desde Machiques la tierra macoita es parecida a una muralla pesada e inmensa que del sur al norte limita el horizonte, subiendo progresivamente hasta una cresta dentada, más allá de la cual se encuentra Colombia. Esta tierra envuelta a menudo en las

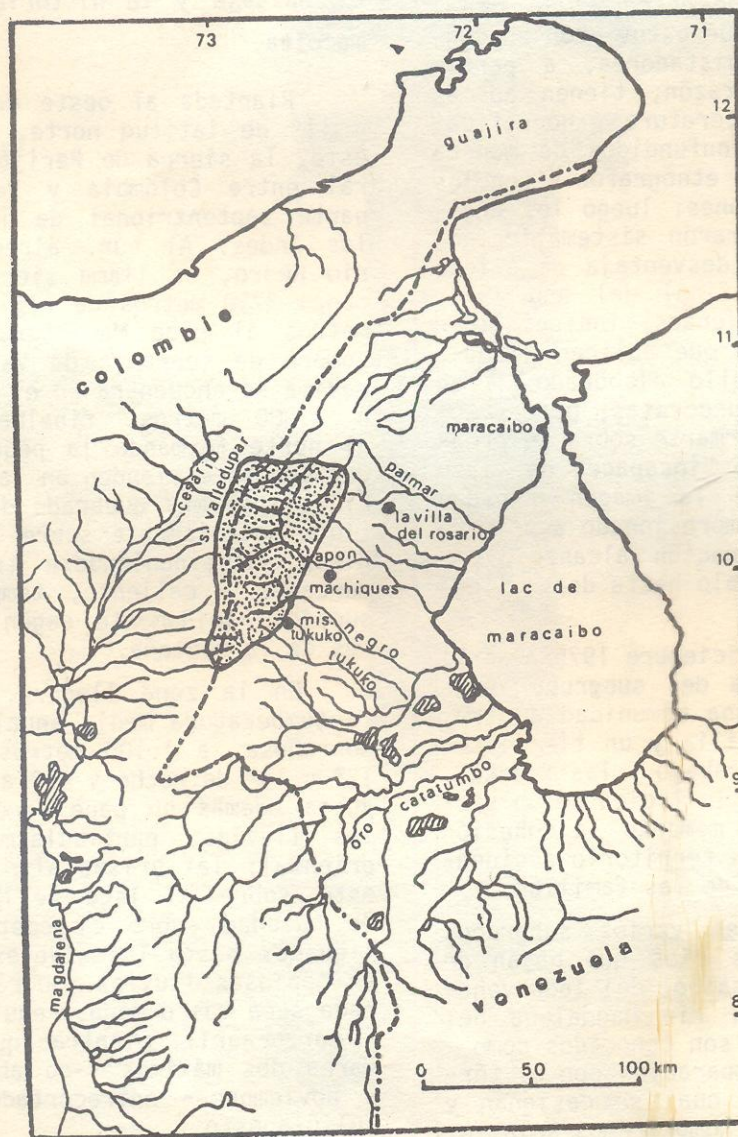


FIGURA 1. El territorio yu'pa en la sierra de Perijá.

(Fuente : K. Ruddle, 1970)

nubes que se acumulan o se desgarran hizo que Theodor de Booy llamara a los Yu'pa "the people of the mist", el pueblo de la bruma. Hondos y estrechos valles que se suceden formando corredores permiten penetrar lejos dentro de la sierra, desde la llanura. Siguiendo estos valles, el camino que costea, se aleja o atraviesa el río Aponcito permite llegar hasta Sirapta plantado sobre un pequeño promontorio a 400 metros de altitud. Este pueblo está ubicado en el centro de una gran hondonada que tres mesas altas separan del llano, el cual se extiende hasta las orillas del lago de Maracaibo. Desde Sirapta se perciben sobre los vertientes vecinos las parcelas de algunos de sus habitantes, tierras desmontadas apenas dibujadas por zonas arbustivas; el sol hace centellear los techos de zinc de las chozas a ciertas horas del día.

Para alcanzar la comunidad de Samamo situada al norte-oeste de Sirapta, a 1.300 metros de altitud, siete horas de camino son necesarias, atravesando la zona de los cafetales. Aroy, adonde se puede llegar desde Machiques directamente por un camino carretero, queda a cuatro horas de mula de Sirapta, hacia el norte, por una pica que se inmiscuye entre las mesas y el Teba⁵. De Aroy también hay una pica que lleva a Samamo. (Fig. 2,)

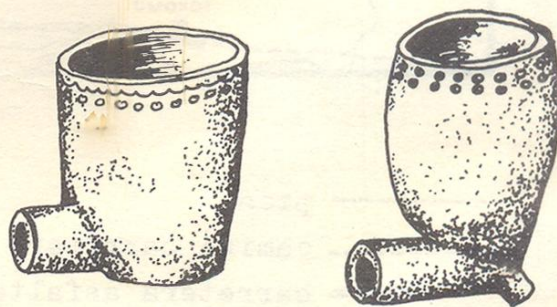
El territorio del subgrupo macoita se extiende del río Macoa al norte hasta el río Apón al sur; su límite oeste podría ser la frontera colombiana mientras que el límite este es imperativamente el llano con los inmensos potreros de las haciendas. Actualmente, y eso desde aproximadamente 35 años, este grupo está dividido en tres comunidades de desigual importancia: Aroy (95 personas)⁶, sobre las orillas del río Macoa, está ubicada en la superficie de una hacienda; Sirapta, sobre el Aponcito, pueblo de 428 personas (70% de la población Macoita) es también más tocado por las relaciones directas y diarias con la sociedad venezolana; en fin Samamo (92 personas) que ocupa el valle de Harahamí, afluente del Alto Macoa, es la comunidad más aislada y mas alta, queda a 7 horas de camino de Aroy como de Sirapta, más adentro en la sierra. Su situación privilegiada la protegió un poco del proceso de transculturación aunque desde 1977 se note una neta tendencia de algunos de sus miembros a vivir permanentemente con sus parientes de Aroy o de Sirapta.

Cuando los ancianos cuentan la historia de su comunidad, todo parece empezar alrededor de 1900 cuando Cipriano Romero, joven Yu'pa nacido en la sabana de Manastara, en el alto río Apón, criado en una hacienda cerca de Machiques y quién tenía entonces menos de 20 años, fue llamado por sus familiares a fin de ayudarlos a defenderse contra Mahashi, un Yu'pa feróz quién había decidido exterminar toda la gente de la región para quedarse solo con los suyos. Cipriano, quien tenía gran ventaja de hablar castellano, obtuvo una escopeta de las autoridades militares y, regresando a la sierra, pudo matar sin muchas dificultades a Mahashi quien solamente tenía un arco y flechas. Este hecho histórico (que los viejos siguen contando con muchos detalles) y la fuerte personalidad de Cipriano lo hicieron rápidamente un jefe incontestado que restableció el orden y gracias a quien el subgrupo pudo vivir en paz. Esto tuvo como consecuencia la llegada de inmigrantes de otros subgrupos, los cuales estaban también conmovidos por trágicos conflictos.

Alrededor de 1940-45, el conjunto de la población macoita apenas alcanzaba un poco más de 100 personas y vivía en forma dispersa en el valle de Harahamí, territorio actual de la comunidad de Samamo⁷. A partir de 1940, bajo la dirección de Cipriano Romero, una parte del grupo bajó por etapas sucesivas hasta el Aponcito y el sitio de Sirapta, donde se instaló definitivamente en 1946-47, mientras que algunas familias ya se habían instalado en el Macoa desde 1930. Pocos individuos se quedaron en el Harahamí. Ellos forman actualmente la comunidad de Samamo.

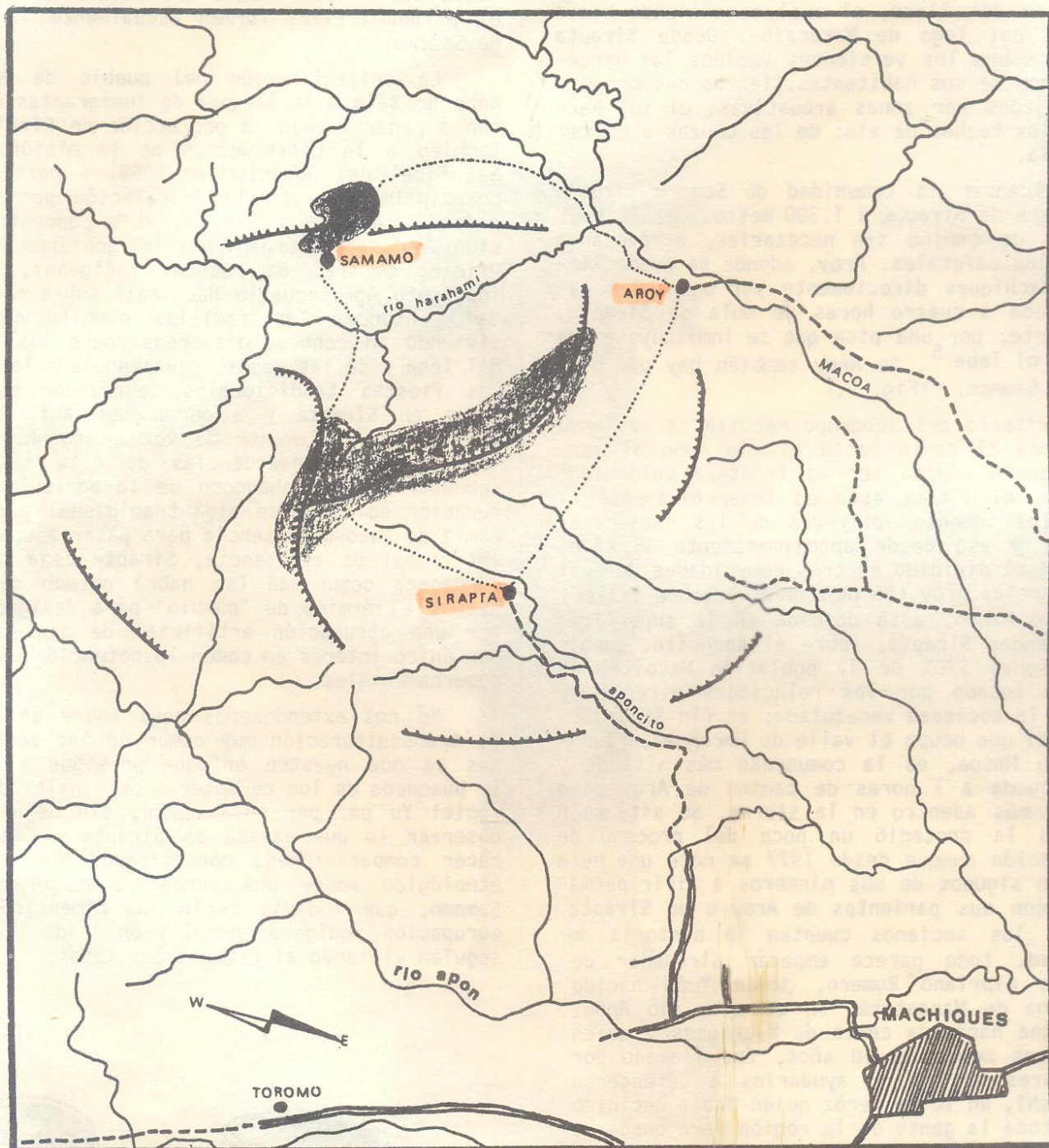
La cristalización del pueblo de Sirapta se debe no sólo a la llegada de inmigrantes que vinieron a ponerse bajo la protección de Cipriano, sino también a la construcción de la misión capuchina San Fidel del Aponcito en 1958; a partir de 1970 principalmente, con la instalación permanente del padre A. de Villamañán, se va a concentrar la acción de diversos organismos del gobierno (O.C.A.I., Oficina Central de Asuntos Indígenas, y I.A.N., Instituto Agropecuario Nacional) sobre esta comunidad. Entonces las familias macoita que seguían viviendo en conucos dispersos sobre los vertientes del Teba y de las mesas, reuniéndose solamente para las fiestas tradicionales, empezaron a construir casas en Sirapta y a permanecer ahí, subiendo a sus conucos solamente de vez en cuando. Es fácil imaginar las consecuencias de esta situación de sedentarización: abandono de la agricultura, degeneración del modo de vida tradicional y de la economía de autosubsistencia para pasar a una economía artificial de asistencia. Sirapta deja de ser una verdadera comunidad (se habrá notado que siempre usamos el término de "pueblo" para designarla) para ser una agrupación artificial de gente que tienen por único interés en común la obtención de créditos gubernamentales.

No nos extenderemos aquí sobre una situación de transculturación muy común en las zonas indígenas ya que nuestro enfoque persigue al contrario la búsqueda de los caracteres originales de la vida social Yu'pa. por esta razón, sin dejar nunca de observar lo que pasaba en Sirapta a fin de poder hacer comparaciones, concentramos nuestro estudio etnológico sobre una verdadera comunidad, la de Samamo, que todavía tenía las dimensiones de una agrupación indígena normal y en donde las familias seguían viviendo al ritmo tradicional.



Pipas Yu'pa

FIGURA 2. Las tres comunidades macoita.



A.Lhermillier

- pica
- camino carretero
- carretera asfaltada
- ~~~~~ linea de cresta
- zona de cafetales

SAMAMO: Historia, composición y repartición de la comunidad sobre el territorio.

Hemos evocado muy brevemente la historia del sub-grupo macoita desde que empezó el siglo, a fin de situar el contexto de la comunidad que nos interesa. Vamos ahora a exponer la historia propia de Samamo, historia que pudimos reconstruir a partir de todo lo que nos contaron los ancianos. Este fue un trabajo que podríamos comparar a la elaboración de un rompecabeza, ya que se pudo obtener una imagen global solamente después de haber reunido los diferentes "pedacitos" de la historia de cada uno.

Ya vimos que la primera escisión importante y definitiva del subgrupo tuvo lugar en 1940⁸ (fecha a partir de la cual, nuestras informaciones siendo más numerosas y más coherentes, podemos seguir con precisión las separaciones y reagrupaciones) cuando Cipriano empezó con su familia y algunos aliados su migración hasta Sirapta. En el valle de Harahamí quedaba otro líder, Julián Romero con su hijo Rafael, su yerno Jesús García, su hermano menor, Jesús Romero, su primo hermano, Carlos Romero, y sus aliados, López-Contreras y Eustokio Gómez (dos hermanos originarios de Irapa). Estos dejaron el sitio de Samamo, y se instalaron en un lugar llamado Valencia, sitio más alejado en dirección del río Negro, sobre la orilla derecha del Harahamí¹⁰. En la misma época se muere un hombre importante, Adán Rincón, cuya viuda, Amaya (hermana de López-Contreras y de Eustokio) se va a casar con Cipriano. (figura 3,)

Cinco años más tarde, alrededor de 1945, Valencia es abandonado para un sitio muy cercano, Hirihiña, lo que representa el inicio de la dirección que tomarán desde entonces los traslados hacia el este sobre la misma orilla del río. Sin embargo todos no siguen ya que Carlos, su joven sobrino Isaías (hijo de Jesús Romero) y López-Contreras se van a Kowerétpae, hacia el río Negro, donde reside el grupo del líder Juan Vicente Gómez. Sin duda Carlos tiene buenas razones de alejarse: acaba de dejar su esposa, hija de Eurliano, para casarse con una mujer de Julián, originaria del Río Negro. En cuanto a Isaías, quien debe tener alrededor de 16 años, espera probablemente conseguir esposa ya que ninguna está disponible en su grupo. López-Contreras está acompañado de su joven esposa, Agustina, con quien se casó a la muerte de su vieja esposa, Momushi-hano, madre de Carlos (Momushi-hano y él habían criado Agustina cuyo padre había sido matado por J.V. Gómez). El permanecerá más tiempo en la región de Kowerétpae, mientras que Carlos e Isaías se reúnen con los suyos en 1951, porque el grupo ya está instalado en Wamwahina desde 1950. Carlos se ha vuelto entonces marido de Agustina y cría a los dos hijos que ella tuvo de López-Contreras (Jerónimo y Romualdo); Isaías, divorciado de Shikita, una joven del río Negro, de quien tuvo una hija, está casado con Leria, hija de J.V. Gómez.

Mientras tanto el grupo se había enriquecido de varios miembros nuevos: Amilia, otra hija de J.V. Gómez, y su esposo, Carlos-Luis Montecristo, en 1947; el matrimonio se separó rápidamente, volviéndose Amilia esposa de Martín (hijo de Eustokio) mientras que Carlos-Luis se casaba con Adriana, hija de Jesús Romero, inicialmente casada con Martín. En 1950 recibe a Luis, hijo único de J.V. Gómez, que se había casado dos años antes en Kowerétpae con Albérica (hija de Jesús, hermana de Isaías): ya tienen una hija, Albérica está esperando un segundo niño y Luis ha sido llamado por su suegro para cumplir con sus obligaciones de yerno.

En 1953, Eustokio se separa del grupo y se va a vivir en Tuario, pero todos se reúnen con él un poco más tarde, alrededor de 1956; entonces Eustokio, a quien no le gusta vivir en grandes comunidades y que ha decidido vivir solo con su familia (su mujer, su hija Sira que acaba de tener su primer hijo y su yerno Carmelo, hijo de su hermana Amaya y del difunto Adán Rincón) se aleja otra vez y escoge instalarse en el promotorio de Potich. Este fue desde entonces de su dominio y lo dejó a sus nietos.

En 1956, el grupo instalado en Tuario cuenta con Julián, Jesús, Carlos, Isaías, Luis, Jesús García, Hermágoras (otro hijo recién llegado a la edad adulta). Sin embargo en 1958 una nueva escisión importante ocurre ya que Julián y su yerno Jesús García emigran hacia Aroy. No parece que hubiesen conflictos al origen de esta separación pues las dos comunidades establecieron entre sí estrechas relaciones las cuales existen todavía. Quizás Julián se acercó simplemente a sus aliados: fue sucesivamente en efecto esposo de Yolanda, hija de Cristóbal, y de Catalina, hija de Luis Rotiendo, dos hombres importantes que vivían en Aroy en esa época. Se reunió además con su hijo Rafael, instalado desde hacía varios años en esta comunidad con su suegro Eurliano.

Alrededor de 1960, López-Contreras, que se había encontrado solo en Manastara después de la salida de J.V. Gómez hacia Ayapaina en el río Negro, decide reunirse con su hermano Eustokio en Potich; está entonces casado con Shikita, de quien ya tiene dos hijos (Narciso y Antonio). Después de la salida de su hermano mayor, Jesús se había transformado naturalmente en líder del grupo quedado en el Harahamí; alrededor de 1962 este grupo abandona Tuario, y a traviesa el Harahamí para instalarse de nuevo en Samamo, sitio que había abandonado treinta años antes. (Figura N° 4).

Hemos hablado solamente de los traslados de las personas más importantes entre las que se quedaron en la comunidad, pero otros hombres, originarios del río Negro principalmente, vinieron en ciertas épocas a reunirse con este grupo durante cierto tiempo antes de irse de nuevo, como lo habían hecho en sentido contrario Carlos e Isaías. Estos hechos se debían a intercambios matrimoniales, los cuales implicaban para cada hombre una permanencia de varios años en el grupo de su esposa, a fin de cumplir con sus obligaciones de yerno.

Desde 1960-62, es decir aproximadamente desde que el grupo se instaló en **Samamo**, estos movimientos de personas de una región a otra disminuyeron para desaparecer casi totalmente, y parece que las relaciones se cortaron entre **Samamo** y el río Negro. Este fenómeno es una consecuencia del proceso de aculturación que, por una parte, hizo caer en desuso la obligación del yerno de trabajar para su suegro, y que por otra parte ha incitado a los **Yu'pa** a vivir en sitios que los acercan a la civilización, acelerando así la sedentarización. De modo que aquellos que vivían más arriba en la sierra, en la región de **Kowerétpae** y de **Manastara**, a medio camino entre el río Negro y el **Harahamí**, se separaron para bajar, unos hacia **Ayapaina** y **Toromo** en el río Negro, los demás hacia **Samamo** y luego **Aroy** en el **Macoita**. Los dos subgrupos **Yu'pa** se volvieron completamente distintos, mientras que existía una zona donde se confundían en el pasado.

A causa de los vínculos que lo ataban a esta comunidad, **Samamo** se volvió muy naturalmente hacia **Aroy** (es interesante de observar que, para nuestros informantes de **Sirapta**, los de **Samamo** y de **Aroy** formaban "la misma gente"). Hasta 1974 existían muy pocas relaciones con **Sirapta** y cuando bajaban a **Marchiques**, los de **Samamo** tomaban preferiblemente la pica que pasa por **Aroy**. Es probablemente la constitución de la "comunidad indígena de **Sirapta**" que provocó el acercamiento de las dos comunidades. Cuando el proyecto fué lanzado por la O.C.A.I., el promotor indígena tuvo que entrar en contacto con los de **Samamo** a fin de convencerlos para que asistieran a la asamblea general. Esta tenía que votar la constitución de la asociación. El viejo líder, **Jesús**, no estaba de acuerdo; pero los jóvenes, quienes empezaban a envidiar las ventajas de la civilización aparecidas en **Sirapta** (casas duraderas, agua corriente) hicieron presión para que la proposición se tomara en cuenta. En esta época **Isaías** fue oficialmente escogido por la comunidad como jefe en reemplazo de su padre. Este, quien guarda un papel esencial en el funcionamiento interior de la comunidad nunca participó durante nuestra estancia a ningún debate acerca de las relaciones con el exterior; y en 1977, cuando el grupo tomó la decisión de instalarse en un sitio más cerca de **Sirapta**, se negó a vivir en **Tuario** y se quedó solo en **Samamo**; en 1981, compartía su tiempo entre su fundo de **Tutumu** y la comunidad de **Aroy**, donde vivían varias hijas de él.

Pero regresemos atrás, al momento cuando el grupo se instaló en **Samamo** al empezar el año 1960. A partir de esta época se puede hablar de sedentarización, ya que el grupo permanece quince años en el mismo lugar. Paralelamente, el territorio está compartido tácitamente, cada familia "apropiándose" de un terreno: **Jesús** se instala en **Hemai** durante diez años; luego, guardando esta tierra, toma posesión de **Tutumu** (abandonada por **López-Contreras**). Este, habiendo decidido quedarse en la región-tiene entonces mas de 80 años- se instala en **Kuamo** (1964), luego en **Tutumu** y por fin en **Shikiya** donde muere en 1974. **Eustokio** guarda **Potich** y **Wapiya**, **Carlos** toma **Valencia**, **Isaías** una parte del **Potkimi** y **Hermágoras**, el vertiente del **Toroto** que baja hasta **Samamo** 12.

Más tarde estos terrenos son progresivamente compartidos entre los hijos de los dueños cuando llegan a la edad adulta, y los nuevos inmigrantes reciben las tierras más pequeñas que son disponibles o que dejan los dueños de grandes superficies. Estas propiedades son completamente oficializadas en 1973, cuando cada uno inscribe en una tablita de madera su nombre, el nombre escogido para su tierra y un dibujo que constituye de cierta manera para ellos título de propiedad.

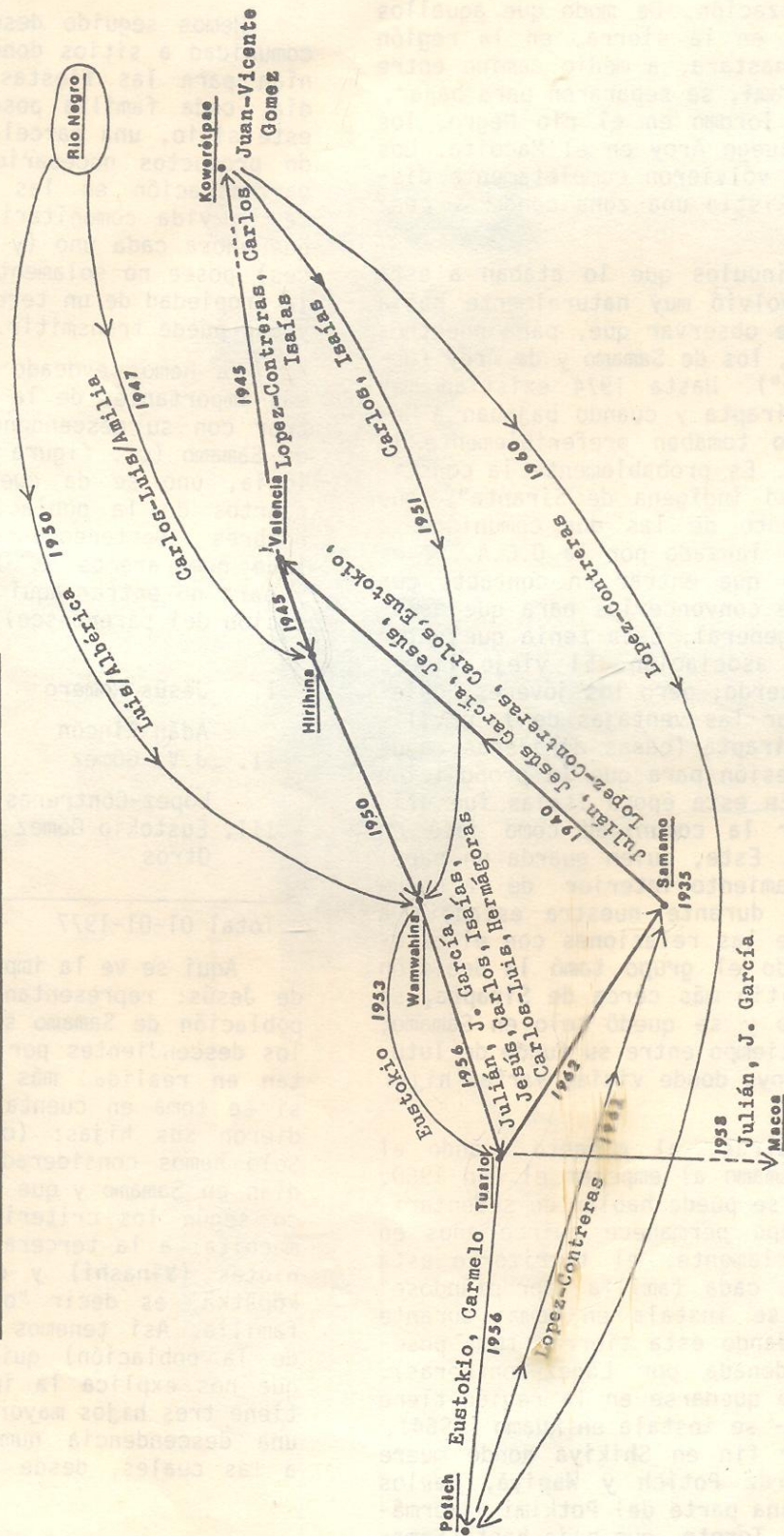
Hemos seguido desde 1940 los traslados de la comunidad a sitios donde todos sus miembros se reunían para las fiestas; sin embargo, como hoy en día, cada familia poseía, más o menos alejada de este sitio, una parcela en la cual vivía, cultivando productos necesarios a su subsistencia y a su participación en las obligaciones de intercambio de la vida comunitaria. El gran cambio habido es que ahora cada uno (y hasta las mujeres muchas veces) posee no solamente el usufructo, sino también la propiedad de un terreno con límites bien fijados y que puede transmitir.

Ya hemos evocado los nombres de las personas más importantes de la comunidad, las podemos encontrar con su descendencia en la genealogía general de **Samamo** (cf. figura 5). Examinando esta genealogía, uno se da cuenta de que más de los tres cuartos de la población descienden de sólo cinco hombres pertenecientes a tres familias aliadas (que nombraremos I, II, III para más comodidades y para no entrar aquí en los detalles de la organización del parentesco).

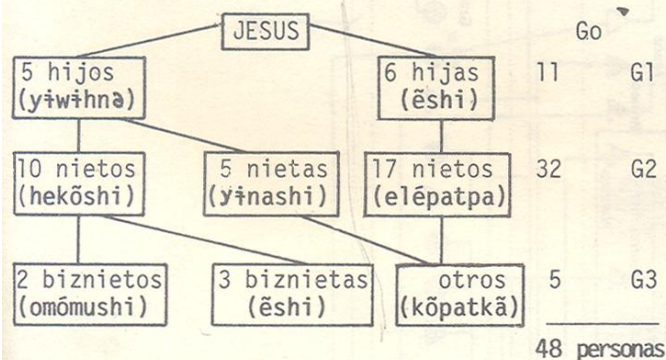
	Número de personas	%
- I. Jesús Romero	30	32,5
Adán Rincón	12	
- II. J.V. Gómez	11	25
López-Contreras	9	
- III. Eustokio Gómez	8	18,5
Otros	22	24
- Total 01-01-1977	92	100%

Aquí se ve la importancia de los descendientes de **Jesús**: representan casi la tercera parte de la población de **Samamo** si tomamos en cuenta solamente los descendientes por línea paterna; pero representan en realidad más de la mitad de la población si se toma en cuenta también a los nietos que le dieron sus hijas: (cf. figura siguiente). Solo hemos considerado los descendientes que residían en **Samamo** y que tenían un vínculo de parentesco según los criterios de la terminología **Yu'pamacoita**: a la tercera generación, los hijos de sus nietas (**Yinashi**) y de sus nietos (**eléptapā**) son **kōpātkā**, es decir "otros", ya no pertenecen a su familia. Así tenemos 48 personas (más de la mitad de la población) quienes descienden de **Jesús**, lo que nos explica la importancia de este patriarca: tiene tres hijos mayores de 40 años que le han dado una descendencia numerosa, y seis hijas gracias a las cuales, desde hace más de 30 años, siempre

FIGURA 4. Traslados de la comunidad que vive en el valle del Harahami desde 1935.



ha tenido yernos trabajando para él, permitiéndole así tener grandes conucos. Frente a él, si hubiera vivido más, Adán Rincón, su suegro, hubiera sido un líder importante, ya que tenía muchos hijos, pero casi todos se fueron hacia Sirapta con su madre después de su muerte. Entre los hombres de su edad quedaban entonces dos hombres, López-Contreras y Eustokio, quienes a pesar de su gran edad (15 o 20 años más que Jesús) no tenían una descendencia tan importante y además venían de otra región.



Actualmente Jesús es el hombre más viejo (80 años); después de él viene su primo hermano Carlos (65 años) que no tiene ninguna descendencia. A la generación siguiente, 7 hombres (3 son hijos de Jesús) tienen entre 40 y 50 años y son jefes de familias extendidas.

Población de Samamo (01.01.1977)

Edad	Hombres	Mujeres	Total	%
0- 4	9	11	20	21,7
5-14	12	10	22	23,9
15-34	17	14	31	33,7
35-54	7	9	16	17,4
+55	2	1	3	3,3
Total	47	45	92	100%

Ahora vamos a ver cómo estas familias están repartidas en el valle de Harahamī. (figura 7.)

-Lista de los fundos de las diferentes familias

- A1. Tutumu (Jesús)
- A2. Hernai (Ana)
- B1. Valencia (Carlos)
- B2. Shikiya (Agustina)
- B3. Takirayō (Romualdo)
- B4. Kuamo (Narciso)
- B5. Hahapu o Guayaflor (Jerónimo)
- C1. Muchísimo o Santorito (Martín)
- C2. Cañito (Agustín)
- D1. Harahamī (Isaías)
- D2. Capitā, Mākripā (Régulo)
- D3. Naranjal (Alfonso)
- E1. Toroto (Hermágoras)
- E2. Tubo (Alí)
- F1. Torotēitna o Matarín (Joaquín)
- F2. Cataneja (Ernesto)
- G1. Calrisal (Albérica)
- G2. Tuario (Abio)
- H. Guacamay (Luis)
- J. Apio (Carlos-Luis)

- K1. Medeyín (Carmelo)
- K2. Tītīshi o Pintorito (Nirio)
- K3. Potāch o Mokitoyina (Segundo)

Cada fundo es identificado por una letra y un número que lo representan sobre el mapa n° 6. La misma letra indica que los dueños pertenecen a la misma familia. Un corchete reuniendo varios fundos quiere decir que una tierra fue dividida entre un padre y su(s) Hijo(s).

Cuando hay dos nombres, el primero es el nombre Yu'pa, más conocido, el segundo es el nombre castellano escogido por el dueño cuando la propiedad fue oficializada.

El ciclo anual de las actividades de producción y la organización de la vida social.

Gracias al calendario de los eventos económicos y sociales ocurridos en 1976-77, podemos establecer un recorte del ciclo anual en grandes períodos en los cuales se efectúan con más intensidad las actividades individuales o, al contrario, las actividades de carácter más comunitario:

- 1 de feb.-15 de marzo...1,5 mes: tala colectiva
- 15 de marzo 31 de marzo...0,5 mes: quema, siembra
- 01 de abril-15 de abril...0,5 " semana Santa en Sirapta
- 15 de abril-31 de mayo...1,5 " siembra
- 01 de junio-15 de oct. ...4,5 " consumos colectivos
- 15 de oct. -15 de dic. ...2 " cosecha del café
- 15 de dic. -31 de dic. ...0,5 " Navidad de Sirapta
- 01 de Enero-31 de enero...1 " cosecha de café

Si se reúnen los períodos que tienen la misma actividad principal, se puede poner en evidencia su importancia relativa sobre un año:

- cosecha del café : 3 meses
- tala : 1,5
- siembra : 2
- Consumo : 4,5
- estancia en Sirapta: 1

Es interesante observar que, con el pretexto de las dos fiestas católicas más importantes, casi todos los miembros de la comunidad de Samamo pasan alrededor de un mes en Sirapta; en realidad se trata aquí de las estancias más largas, ya que realizan estancias cortas, de uno a cinco días bajo un pretexto u otro, sobre todo para vender y gastar la plata en Machiques, pero también para visitar parientes. Hemos calculado que en un año cada familia pasa en total casi dos meses lejos de Samamo (es decir en Sirapta, Aroy o Machiques).

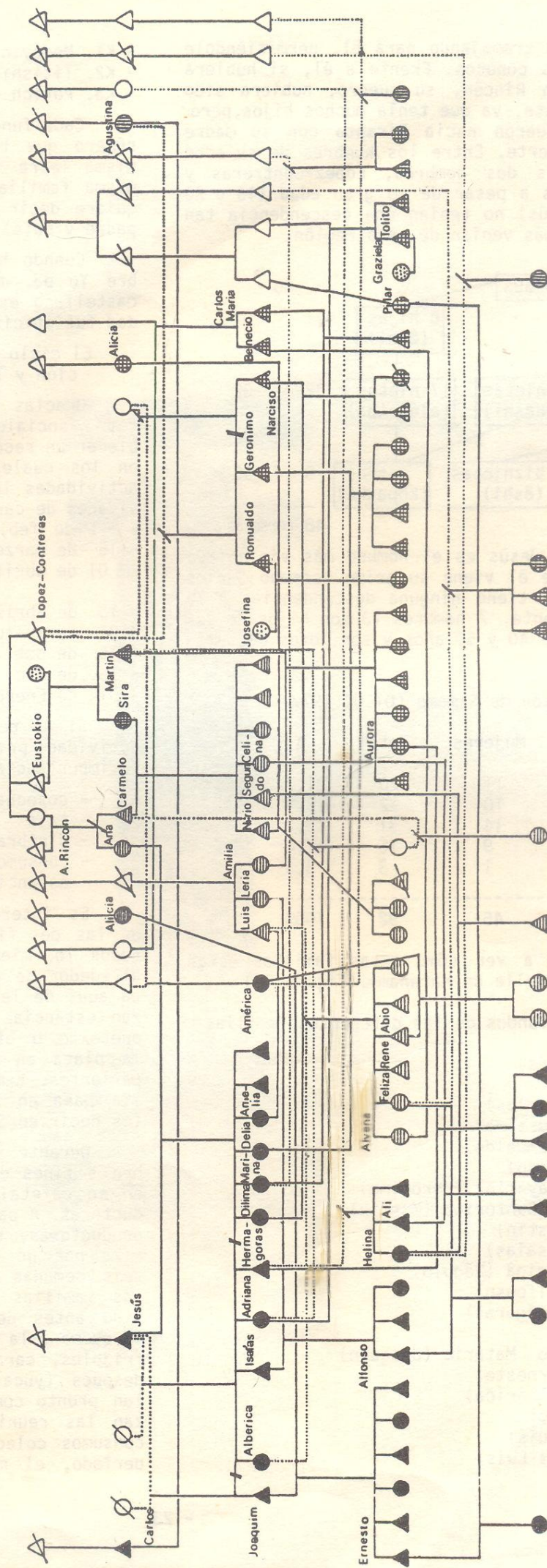
Durante la cosecha del café, del 15 de octubre a fines de enero, cada familia productora vive en su cafetal, empleando familias todavía no productoras. A partir de 1980, todas las familias eran productoras, es decir que este período se caracteriza por un modo de vida familiar. Luego vienen seis semanas de vida comunitaria y nómada: todas las familias se trasladan juntas de un conuco a otro antes de dispersarse de nuevo para efectuar la quema y la siembra - de los granos primero (maíz, frijoles, caraotas) y de los tubérculos y renuevos después (yuca, ocumo, patatas, cambur, plátanos). Tan pronto como los granos llegan a madurez empiezan las reuniones en las cuales se realizan los consumos colectivos de las primeras cosechas. Este período, el más largo del ciclo (4,5 meses, dura

FIGURA . Genealogía general de la comunidad de

Samamo (1.1.1977).

(■ familia I, ■ familia II, ■ familia III,

■ familia IV) ■ otros



hasta que el café esté listo para la cosecha), no se consagra como la tala únicamente a la vida comunitaria: la comunidad se junta y se deshace según las "invitaciones" de cada jefe de familia, pero esas reuniones siempre se hacen en Samamo, donde viven en forma permanente los hombres más ancianos e importantes: Jesús, su primo hermano Carlos y su hijo Isaías. Cuando vuelve a su fundo, cada familia se consagra principalmente a la cosecha de caraotas para venderlas.

Cono sus antepasados, los Yu'pa-Macoita del valle del Haraham+ viven entonces en familias extendidas dispersas, sobre un territorio bien delimitado. Uno se puede preguntar lo que obliga a los jefes de familia a participar en la vida económica y social del grupo. Vamos a examinar ahora cuáles son las diferentes obligaciones que implica la vida comunitaria, primero a través del intercambio de trabajo y luego a través del reparto del producto del trabajo.

Desde la aparición de los productos comerciales, el trabajo remunerado se ha vuelto muy frecuente: los productores de café o los que siembran caraotas en grandes cantidades para vender emplean sistemáticamente gente de la comunidad para ayudarlos a cosechar; en realidad sería más exacto decir que, tan pronto como un hombre ha expresado su intención de sembrar para vender, lo solicitan familiares y aliados que desean trabajar, porque necesitan plata: reciben la comida durante la cosecha y un sueldo cuando la cosecha ya se haya vendido. Se trata aquí de un intercambio trabajo/plata que hemos estudiado pero que no trataremos aquí porque hace intervenir nuevas costumbres económicas. Solamente nos interesaremos en el intercambio trabajo/trabajo que se sitúa al momento de la abertura de los conucos en febrero-marzo y en el cual el dinero es completamente ausente.

Cuando la cosecha de café empieza a agotarse, al final de enero o al inicio de febrero, los hombres de la comunidad organizan el trabajo colectivo de la tala. En Samamo Carmelo estaba encargado de esta organización, es decir que cuando llegaba el momento, él tomaba contacto con cada jefe de familia para decidir de la fecha del inicio de la tala y el conuco por el cual se iba a empezar. En 1976 este trabajo empezó solamente el 15 de febrero, con los conucos vecinos de Samamo; en 1977, ya el primero de febrero todos estaban reunidos en Guayaflo, para abrir el jardín de Jerónimo ubicado más arriba en el valle; el grupo de los trabajadores, acompañados por sus familias, se trasladó después, bajando progresivamente el valle del Haraham+ hasta Tuario. Once hombres abrieron nueve conucos, cuya superficie total cubría 37 hectáreas. Treinta días de trabajo fueron necesarios entre el 15 de febrero y el final de marzo para efectuar la tala. Algunos hombres no hacían parte del grupo porque se habían arreglado entre hermanos (Segundo y Nirio, los nietos de Eustokio) o entre padre e hijo (Joaquín y Ernesto Montiel) o porque tenían la ayuda de un yerno (Jesús).

Después de la tala, la quema y la siembra son efectuadas por cada pareja en su conuco: tradicionalmente, después de que el hombre había quemado, la esposa sembraba el maíz y los frijoles; pero desde la aparición de los cultivos comerciales,

los hombres participan también en este trabajo; no hemos notado diferencias entre los sexos para la plantación de los tubérculos y del cambur. La cosecha cotidiana es también un trabajo estrictamente familiar, pero la cosecha de maíz y frijoles destinados a un consumo colectivo es hecha por el conjunto de la comunidad.

No pasa un día sin que tengan lugar entre parientes y vecinos ofertas de comida, la tuka (chicha de maíz) siendo el alimento que se ofrece más a menudo. Fuera de estas ofertas y contra-ofertas, en ciertos períodos del año tienen lugar comidas comunitarias-todos los jefes de familia tienen la obligación de compartir la primera parte de su cosecha de maíz, frijoles y caraotas, con los demás miembros de la comunidad- pero también fiestas rituales con comidas colectivas. Durante los quince meses de nuestra permanencia entre los Macoita de Samamo hemos registrado 32 de estas comidas, así repartidas según el producto consumido o la razón de la fiesta:

- Frijoles o caraotas ...	6	- Carne	6
- maíz jojoto	4	- fiesta recién nac.	2
- Tuka dulce	4	- matrimonio	1
- Tuka fuerte	3	- muerte	2
- kuhé (bollitos maíz)...	3	- promoción jefe ayud.	1

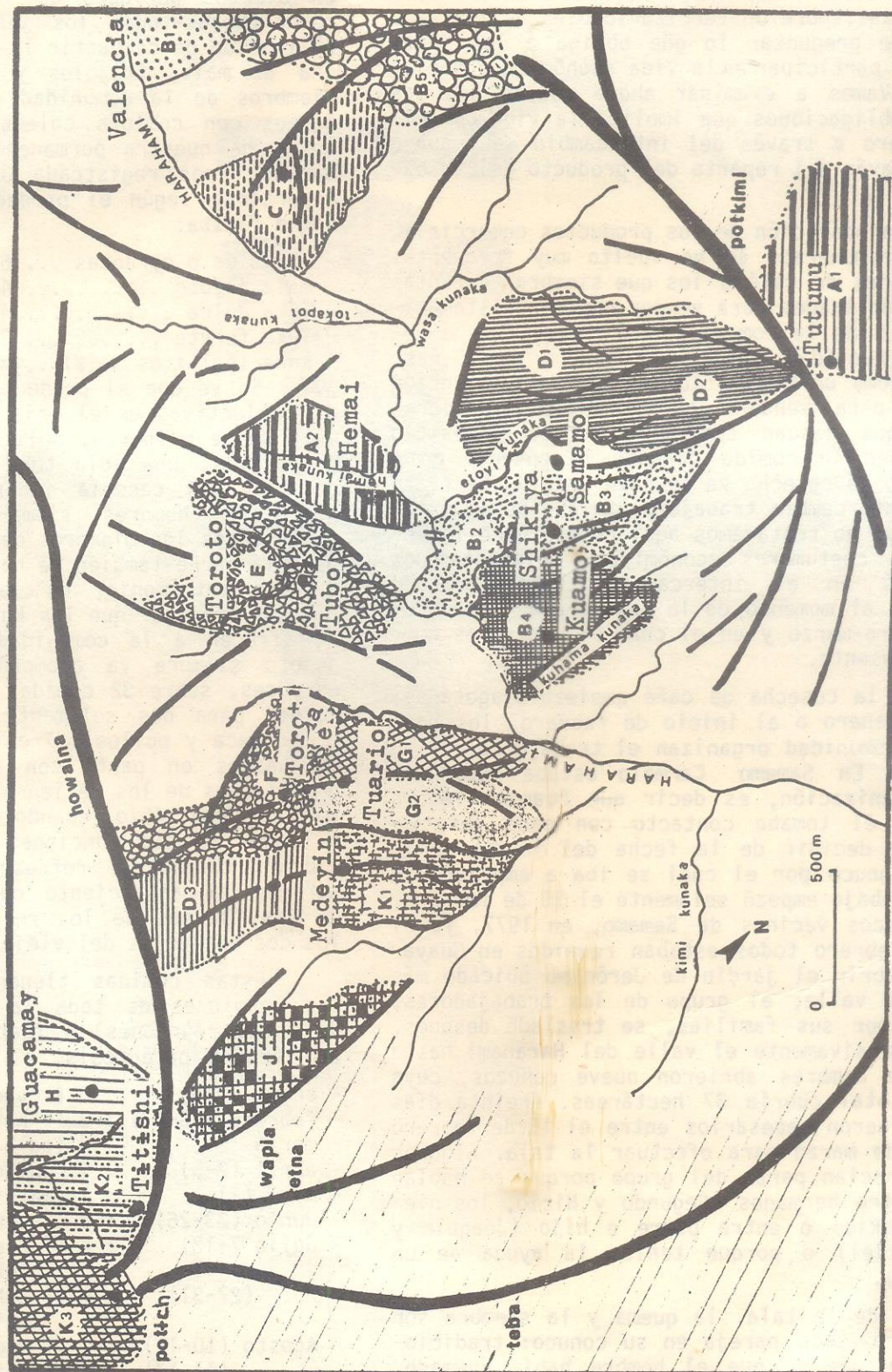
Se ve que el producto mas compartido en comidas colectivas es el maíz bajo la forma de jojoto, Tuka dulce o fuerte, bollitos (en total 13 consumos colectivos, una sola tuka habiendo sido hecha con ocumo). Una cacería importante, organizada o no por varios hombres, siempre da lugar a un reparto entre todos los miembros de la comunidad (5 comidas; pero la carne también se hacía presente en las comidas de matrimonio, en las comidas mortuorias, y hay que precisar que los kuhé contienen carne cuando se ofrecen a la comunidad, y que el primer maíz jojoto siempre va acompañado de carne; en total entonces, sobre 32 comidas colectivas, 13 contenían carne- para dos solamente se trataba de carne de cría: vaca y pollos). Tres de estas comidas estaban compuestas en parte con alimentos comprados: las dos fiestas de los recién-nacidos y la comida oferta por un joven, Abio, cuando fue designado para ayudar a Isaías en sus funciones de jefe (pan, leche con azúcar, caramelos, refrescos); habría también que agregar el aguardiente que fue consumido después de las fiestas de los recién-nacidos y después de los dos entierros del viejo Eustokio.

Estas comidas tienen generalmente lugar en las reuniones de toda la comunidad (o son causas de estas reuniones) y fueron así repartidas en el año (entre paréntesis, el período de la reunión):

- enero 1976	: 0 (cosecha del café)
- febrero (23-27)	: 3 (1 Kuhé, 1 tuka, 1 frijoles)
- marzo	: 0 (tala colectiva)
- abril (2-5)	: 1 (comida oferta por Abio)
- mayo (?)	: 1 (matrimonios)
- Junio (23-26)	: 3 (2 caraotas, 1 maíz jojoto)
- Julio 7-12	: 4 (1 fiesta recién-nacidos, 2 caraot. 1 tuka fuerte).
(27-31)	: 5 (1 tuka dulce, 3 carne de caza 1 maíz jojoto).
- Agosto (10-11)	: 1 (1 muerte Eustokio)
(14-17)	: 3 (2 maíz jojoto, 1 tuka dulce)
- sept. (1-3)	: 1 (carne de vaca)
(15-20)	: 2 (2 Kuhé)

FIGURA 6 El valle del Harahamí : repartición de las tierras
entre las familias de la comunidad de Samamo.

(zona cafetera de Aroy, Samamo, Sirapta)



- Octub.(16-18) : 1 (tuka fuerte)
- noviembre : 0 (cosecha del café)
- diciembre (20-31): 2 (Sirapta: 1 fiesta recién-nacidos, 1 tuka fuerte)
- enero 1977 : 0 cosecha del café)
- febrero(12-13) : 1 tuka fuerte, 2° entierro Eustokio)
- marzo (9-30) : 4 (instalación en Tuario: 1 tuka dulce, 2 carne, 1 frijoles)

total/15 meses : 32 comidas colectivas

Se ve aquí que la repartición de las reuniones de la comunidad es bastante irregular en el año, las fiestas más numerosas teniendo lugar entre mediados de junio y mediados de octubre (20) y principalmente durante el "veranito", en julio (9). De mediados de octubre hasta mediados de mayo, todas las familias se consagran a los trabajos agrícolas: primero la cosecha del café, interrumpida a fines de diciembre por la fiesta de Navidad; luego, la abertura de los conucos (tala colectiva durante la cual casi todas las comidas diarias son comunitarias), la quema y la siembra. Las primeras fiestas empiezan de nuevo con las primeras cosechas de frijoles y maíz. Muchas veces, los consumos de frijoles y caracotas están agrupados, dos o más jefes de familia ofreciendo una parte de su cosecha para una misma comida colectiva, pero otros ofrecen toda la cantidad necesaria. El día antes, los ancianos (es decir Jesús, Carlos e Isaías) son oficialmente informados por un hombre de la llegada a madurez de sus frijoles o del maíz. En la madrugada siguiente, si se trata de una cosecha importante en un solo conuco, nuevas conversaciones tienen lugar para organizarla: casi todos van a cosechar mientras otros son encargados de buscar leña y agua; otros, los tubérculos que van a acompañar los frijoles o las caracotas (el maíz jojoto se consume sólo con carne). Veamos quienes ofrecieron todas las comidas:

- Isaías : 6 (2 maíz jojoto, 2 tuka dulce, 2 carne)
- Carlos : 5 (2 maíz jojoto, 2 carne, 1 caracotas)
- Jesús : 2 (1 carne, 1 tuka fuerte)
- Martín : 2 (1 carne, 1 comida mortuoria)
- Joaquín : 2 (1 Kuhé, 1 frijoles)
- Jerónimo : 2 (1 caracotas, 1 tuka dulce)
- Narciso : 1 (1 tuka fuerte)
- Abrio : 1 (nominación jefe ayudante)
- Armando : 1 Sirapta: tuka fuerte)

- Romualdo y Narciso : 1 (Kuhé)
- Mister y Alí : 1 (caracotas)
- Carlos y Luis : 1 (matrimonio)
- Nirio y Segundo : 1 (2° entierro Eustokio)
- comunidad : 6 (1 Kuhé, 2 fiestas recién nacidos, 2 frijoles; 1 tuka ocumo)

* En las dos comidas de frijoles se trata en realidad de una "asociación" de varios jefes de familia que ofrecen juntos una parte de su cosecha.

Esta lista pone en evidencia la importancia de las ofertas hechas a la comunidad por ciertos hombres y en particular por el jefe, Isaías. A fin de evaluar el exceso de trabajo que representan estas ofertas para los hombres que la hacen hemos tratado de determinar la intensidad del trabajo producido por las familias que abrieron un conuco en 1976, calculando:

$$(1) = \frac{S}{J} = \frac{\text{superf. del conuco}}{\text{Número de Agricultores}} \quad (2) = \frac{C}{J} = \frac{\text{Número de Consumidores}}{\text{Número de Agricultores}}$$

* Hubiera sido más justo utilizar la producción en kilos del conuco, que la superficie, si hubiera sido posible; se trata aquí de la superficie quemada, superior a la superficie cultivada realmente.

En cuanto a la cantidad de agricultores, hemos contado: 1 hombre= 1 y 1 mujer= 0,5, ya que el tiempo consagrado a la agricultura por el hombre representa el doble del tiempo que le consagra la mujer (según los resultados de los cronometrajes de actividades que hemos realizado). Para los consumidores: 1 hombre= 1, 1 mujer=0,8, 1 niño=0,5, lo que da un número de consumidores inferior al número de los miembros de la familia.

FIGURA N° 7

Variaciones de la intensidad de trabajo entre las familias y evaluación del exceso producido.

Jefe de familia	Sup. (ha)	N° de pers.	N° de Agric.	N° de Cons.	S/J (1)	S/J (2)	S/C (3)
Isaías	12	8	3,5	6,1	3,4	1,7	2
Carlos	2,9	2	1,5	1,8	1,9	1,2	1,6
Martín	6	6	2,5	4,3	2,4	1,7	1,4
Hernández	3,3	5	1,5	3,6	2,2	2,4	0,9
Luis	2	5	4	4,6	0,5	1,2	0,4
Carmelo	2,5	5	1,5	3,6	1,7	2,4	0,7
Alí	4,5	3	1,5	2,3	3	1,5	2
Abio	2,8	8	2	5,1	1,4	2,6	0,5
Romualdo	1	3	1,5	2,3	0,7	1,5	0,5
TOTAL	37	45	19,5	33,7	1,9	1,7	1,1

Se observará que las proporciones (1) y (2) no se encuentran en una relación fija, lo que significa que la superficie cultivada no es proporcional al número de consumidores:

$$(1) = \frac{\text{Superficie del conuco}}{\text{Número de consumidores}} = (3)$$

El promedio de la proporción (3) siendo de 1,1 hectáreas/consumidor, se ve que algunos producen un exceso: Isaías, Carlos, Martín; el caso de Alí es particular ya que una gran parte de su conuco fue sembrada con caracotas para vender (fue el productor más importante en 1976 y empleó diez personas para la cosecha). Isaías vendió también aunque una cantidad mucho menor. En cuanto a Carlos, que había sembrado con la intención de vender, repartió finalmente todo el producto de su cosecha.

Hay que notar por otra parte que, si apartamos a Isaías y Carlos quienes dan más a la comunidad en comparación con otros hombres, así como Alí, por la razón ya expuesta, el promedio baja a 0,7, lo que da un exceso producido más importante todavía para esos dos hombres: si la superficie media necesaria a la comida de un consumidor y a la realización de las obligaciones comunitarias normales es de 0,7 hectáreas, se puede decir que la mitad de la superficie del conudo de Isaías es consagrada únicamente a la comunidad (7 ha/12); es muy probable el caso de Carlos, ya que no vendió nada (1,6 ha/2,9) y quizás el caso de Martín (3 ha/6). Nuestra restricción viene del hecho de que, además de los consumidores registrados, mantiene a veces a su madre, y hasta agosto 1976 a su padre. Hermágoras produce un poco menos del cuarto de la superficie para la comunidad, Carmelo representa el promedio, mientras que los demás producen menos. Es evidente sin embargo que nuestros resultados hubieran sido mucho más representativos si hubiéramos podido reunir estas informaciones para todos los conucos de la comunidad.

Naturalmente no fue posible pesar sistemáticamente las cantidades de comida consumidas en todas las comidas colectivas, pero algunos ejemplos nos van a permitir de dar una idea de su importancia y del trabajo consagrado a su preparación:

- El 10 de Julio de 1976, durante la fiesta de los recién-nacidos, fueron consumidas caraotas que venían de los conucos de Mister y Alí: 21 kilos (pesados sin vainas) fueron cosechados por veinte mujeres, y la cosecha duró alrededor de 4 horas. Tan pronto como regresaron, todas las mujeres, ayudadas por algunos hombres, empezaron a desvainar, lo que duró 3 horas. Luego la plaza fue limpiada de las vainas antes de empezar la cocción.

Para acompañar las caraotas, Isaías había traído 8,5 kilos de ocumo y 21,5 kilos de plátanos y cambur verde que las mujeres tuvieron que limpiar antes de preparar tres grandes fuegos sobre los cuales fueron puestos a cocinar los tubérculos y los plátanos, así como la enorme olla de caraotas. Todo eso duró 2 horas, y fué efectuado por diez mujeres. Si se considera entonces que un promedio de quince mujeres fueron ocupadas alrededor de 9 horas (9x15=135 horas) y si se agrega un promedio de 2 horas de trabajo para los veinte hombres presentes, obtenemos 175 horas consagradas a la realización de esta comida colectiva. Noventa personas estaban reunidas ese día, o sea aproximadamente veinte hombres, veinte mujeres, 28 niños de 5 a 14 años, 22 niños de menos de 5 años, lo que nos da, si aplicamos las tasas usadas anteriormente para calcular el número de consumidores, alrededor de 50 consumidores (hombres adultos): la cantidad recibida por cada uno es de 400 gramos de caraotas y 600 gramos de tubérculos y plátanos.

- Los 18 y 19 de septiembre 1976 tuvo, lugar la gran fiesta anual de los kuhé, después de una cacería que duró diez días, en la cual participaron 18 personas (6 hombres, 5 mujeres y 7 niños). Los cazadores mataron 23 monos de los cuales 20 fueron traídos para la preparación de los kuhé, 15 pájaros de los cuales la mitad fué consumida durante la cacería; recogieron 20 kilos de caracoles que fueron en parte consumidos también durante la cacería.

430 kilos de maíz (pesados en grano que venían de todos los conucos en cantidades más o menos importantes fueron cosechados para la preparación de cerca de 2.000 bollitos y de tuka. La confección de los kuhé duró 35 horas, durante las cuales por lo menos 5 mujeres estuvieron siempre presentes (mientras tanto las demás mujeres hacían tuka, preparaban las comidas familiares, iban a buscar agua; los hombres tejían cestas, molían el maíz, cortaban la carne, iban a buscar leña, el helecho para exponer los kuhé que tenían también que cocinar. Cuando estuvieron listos, dos hombres pasaron 2h30 a exponerlos y otro 1h35 a distribuirlos. Al total evaluamos el número de horas necesarias para la realización de esta fiesta a 1.500 (sin contar el tiempo de cacería). Un poco más de cien personas estaban presentes: 28 hombres, 28 mujeres y alrededor de 50 niños, es decir alrededor de 75 consumidores enteros quienes recibieron cada uno cerca de 6 kilos de maíz (bajo forma de kuhé o de tuka y 0,5 kilo de carne.

Estas cifras, presentadas de manera muy esquemática, dan una idea del trabajo que representa la realización de una fiesta entre los Yu'pa. Hay que precisar que esta fiesta del maíz, con toda su importancia simbólica en la cultura Yu'pa, representa el apogeo de la cohesión comunitaria, en septiembre, antes de la "separación" que sucederá durante toda la cosecha del café.

Acabamos de exponer dos hechos económicos importantes y complementarios en la organización social de la comunidad Yu'pa-Macoita: el intercambio de trabajo en la tala de los conucos y el reparto, en los consumos colectivos, de algunos productos de cosecha anual. Todavía tenemos que tratar de resumir lo que, en cierto sentido y en primer lugar, une la comunidad: la palabra, y más que todo la palabra vuelta obligación, como la que tiene cada uno de los miembros mayores de informar a los demás que sus actividades pasadas o futuras, hecho quizás el más significativo del compromiso de todos a preservar esta unión fundamental. Existe entre los Yu'pa-Macoita un modo de conversar (es decir de transmitir las informaciones importantes) formal y muy particular el cual, según lo que sabemos, no está vigente entre los demás subgrupos Yu'pa. Ellos lo llaman "tiyotio"; esta conversación se materializa hoy mediante un pedazo de papel (antes era una tablita de madera balsa) generalmente cortado en una bolsa de embalaje que mide alrededor de 18 centímetros de largo por 5 de ancho; sobre este papel el hombre que quiere transmitir un mensaje traza primero un dibujo que siendo siempre igual, lo identifica a él así como al origen de dicho mensaje.

Kano or mak'an, pronuncia el informante, kano or mak'an, "lo que voy a decir es verdad, eso es la verdad", fórmula que irá repitiendo muchas veces en su discurso a su oyente que sigue haciendo lo que estaba haciendo. Cuántas veces hemos oído esta fórmula casi mágica que significa que se está tratando de un asunto oficial y que este mensaje con este papelito podrá ser repetido sin que nadie pueda dudar de su origen.

El discurso *tiyotio* está usado diariamente entre los hombres importantes de *Samamo* para informarse uno a otro de sus acciones, de sus ideas y de sus intenciones, pero también para transmitir las invitaciones a compartir una comida o para arreglar los distintos problemas del grupo. A través del *tiyotio*, signo del dominio político, se expresa y se revela el consenso comunitario: el sentido de esta conversación es la emanación misma de la comunidad que, dispersa se ubica mediante la fórmula ritual de la palabra.

El consenso comunitario y la búsqueda del equilibrio.

Los movimientos migratorios, muy importantes en el pasado como ya lo hemos visto, han disminuido (sin desaparecer totalmente) con el crecimiento demográfico que tuvo por consecuencia la sedentarización (es raro hoy en día no encontrar en su propia comunidad un cónyuge potencial). A pesar de la estabilización de la estructura comunitaria surgen sin embargo rupturas de equilibrio debidas sea a iniciativas individuales (matrimonios, divorcios), sea a eventos naturales (nacimiento, muerte, llegada a la edad del matrimonio de un miembro de la comunidad). Vamos a ver cómo el grupo trata muy rápidamente de neutralizar y hasta, en ciertos casos, de prevenir cualquier desequilibrio a fin de preservar su integridad.

Ya hemos evocado en la historia detallada de la comunidad del *Harahamí* la gran inestabilidad del matrimonio *Yu'pa*; esta inestabilidad fue evidente durante toda nuestra permanencia con los *Macoita* de las tres comunidades. En *Samamo* había en 1976-77, 24 matrimonios potenciales (50 adultos, o sea 24 hombres y 26 mujeres entre las cuales dos eran demasiado viejas para participar en el juego matrimonial). Sobre estos 24 matrimonios, la mitad exactamente estaban todavía estables, es decir sin problemas (a pesar de tres adulterios). Entre los doce otros matrimonios asistimos a: - 4 divorcios seguidos por casamientos con el mismo cónyuge algunos días o algunas semanas más tarde; - 5 casamientos seguidos de divorcios definitivos; - 5 nuevos casamientos; por fin hubo un doble divorcio seguido de dos casamientos sucesivos con cada una de las esposas abandonadas, luego divorcio y casamiento con una tercera mujer. Vamos a contar los detalles de esta historia, la más agitada que hayamos vivido, porque ilustra a la vez la inestabilidad del matrimonio *Yu'pa* y la manera cómo la comunidad reacciona cada vez que ocurre un divorcio, es decir un desequilibrio.

La primera vez que llegamos a *Samamo*, Narciso estaba casado con *Dílma* y con la hermana de esta, *Amelia*, dos hijas de *Jesús*. El 25 de febrero, Narciso deja *Samamo* de repente anunciando que se va a vivir en *Machiques* definitivamente y que sus dos mujeres pueden regresar a la casa de su padre. *Dílma*, que acaba de tener una niña, llora mucho. El 2 de abril, mientras la comunidad está reunida en *Samamo* poco antes de su salida general para *Sirapta*, donde todos van a pasar la Semana Santa, se propone a las dos hermanas abandonadas de casarse con *Luis* (50 años), único hombre disponible de *Samamo*: *Dílma* acepta porque tiene dos hijos que alimentar, *Amelia* no quiere, prefiere un hombre más joven y como no hay ninguno en *Samamo*, irá a *Aroy* (sale efectivamente para *Aroy* algunos días más tarde con sus padres).

En mayo, Narciso regresa de *Machiques* habiendo perdido sus ilusiones de ganar mucha plata, y como *Amelia* todavía no ha encontrado marido, se casa de nuevo con ella. El 23 de junio, cuando llegamos a *Samamo*, *Dílma*, visiblemente muy feliz, nos viene a confiar que Narciso le pidió casarse con él otra vez; cuando le preguntamos qué va a pasar con *Luis*, contesta muy perentoriamente: ¡es viejo, no lo quiero!. Sin embargo sigue compartiendo con él el mismo fuego esa noche. A la mañana siguiente, toda la comunidad está reunida para un consumo colectivo de varias cosechas de *carao*tas; las conversaciones oficiales con *tiyotio* son muy animadas entre *Luis* y los hombres importantes a quienes el interesado expone su caso: *Dílma* lo quiere dejar para volver con Narciso; él dió comida a sus hijos cuando el padre se fue, le hizo regalos y no tiene ninguna razón para irse, tiene que quedarse con él. En la tarde, *Dílma* expone sus argumentos: el principal es que su hijo llora mucho, pidiendo su padre, y que se casó en la iglesia con Narciso. Este, que pasó el día cazando, regresa con un pájaro que ofrece a *Dílma*: "acepta" ser de nuevo su esposo. *Amelia* se quedará con sus padres para curar su esterilidad ya que a los 18 años todavía no está embarazada. En noviembre, cansada del celibato, *Amelia* con *Feliza*, una hija de *Luis*, para pedirle que pregunte a su padre si todavía aceptaría casarse con ella: necesita un marido porque no tiene a nadie que le ofrezca tela para hacer su ropa.

En diciembre 1976, como su hija está enferma, *Dílma* se va al hospital de *Machiques* para que hacerla curar ahí. Después de un mes, tomando el pretexto de la larga ausencia de su esposa, Narciso se casa con *Elicia*, la hija menor de *Luis*. *Dílma* regresará solamente en marzo, con los cabellos cortados en signo de luto, después de un mes de aislamiento por la muerte de su hija.

Este ejemplo, y muchos otros que no podemos exponer aquí, enseñan que una mujer en la edad de procreación no puede quedar soltera mucho tiempo; muy rápidamente tiene que casarse y posiblemente dentro de la comunidad. El 2 de abril, antes de bajar a *Sirapta*, varios casamientos fueron arreglados además del de *Dílma* y esto es significativo de una verdadera preocupación por proteger a todo el cuerpo de la comunidad: en *Sirapta*, los solteros hubieran probablemente encontrado un cónyuge y para impedir esto el conjunto de la comunidad escogió crear matrimonios polígamos a pesar de que están oficialmente prohibidos por la ley venezolana. Siempre se trata de controlar, de reequilibrar cada vez que ocurre un divorcio o que una muchacha tiene su primera menstruación (después de lo cual tendrá inmediatamente que casarse). En realidad, este esfuerzo es puramente ilusorio ya que el equilibrio está constantemente roto por decisiones individuales; ninguno de los matrimonios arreglados el 2 de abril resultó por mucho tiempo: *Carlos*, que había tomado a *Maya* por segunda esposa con el consentimiento de su esposa *Agustina* tuvo que dejarla en julio para no perder a *Agustina*: *Dílma* dejó a *Luis* dos meses más tarde porque le prefirió Narciso que había regresado de la ciudad; *Elicia* rehuyó en mayo el casamiento que había aceptado con su primo *Régulo*. En cuanto a la joven *Carmen* que no era púber todavía cuando fue decidido su matrimonio con su primo *Agustín*, divorciará tres semanas después de haberse casado con él, en noviembre.

Pudimos observar que todas las reuniones de la comunidad implican el surgimiento de problemas matrimoniales, es decir adulterios que tienen por consecuencia cambios en varias situaciones conyugales. Inmediatamente, o mejor dicho cuando la fiesta está terminada, se debaten en la plaza pública y son arreglados por los ancianos después de que hayan oído la opinión de todos. Es interesante observar que un *statu quo* es siempre respetado durante una fiesta, a pesar de los problemas: todos bailan, cantan, se ríen como si nada pasara pero tan pronto como se acaba, las altercaciones surgen, llega el momento de exponer las diferencias. El desarrollo de los eventos resulta siempre igual: las mujeres empiezan a gritar, a lanzar acusaciones y reproches, discuten. En silencio, los hombres escuchan, parados o sentados, los brazos cruzados, contestando a veces cuando son cusados. Eso puede durar dos o tres horas; luego viene la lasitud, el tono de la voz baja; se acerca la hora de la comida, las mujeres dejan las discusiones para ir a cocinar. Entonces empieza el arreglo verdadero y oficial de los conflictos: papeles *tiyotio* en las manos, los ancianos se dirigen sucesivamente a todos los beligerantes, tratando de reconciliarlos antes de proclamar el juicio: divorcio reconocido- a menos que los cónyuges hayan sido convencidos de quedarse juntos-, multas que pagar ya que cualquier desorden tiene que ser castigado. Cuando todos los problemas se han arreglado, es decir cuando un nuevo equilibrio ha sido establecido oficialmente, la comunidad se deshace, cada familia regresa a su tierra hasta la próxima reunión.

El equilibrio está fundamentalmente trastornado cuando llega a la vida un nuevo ser o cuando otro desaparece: toda la comunidad se siente entonces concernida, sea para reconocer un nuevo individuo, sea para atestar su desaparición. Tratándose de eventos que tocan el dominio del imaginario, el reconocimiento de un nacimiento o de una muerte necesita una ceremonia ritual a la cual participan todos los miembros de la comunidad.

El reconocimiento o la ritualización del nacimiento no se hace inmediatamente; al contrario, el nacimiento se rodea de una gran discreción: se anuncia a media voz, nadie parece hablar del evento y hasta que caiga el ombligo ciertos tabúes son observados por los padres: No pueden encender un fuego, ni ir a buscar agua, ni servirse solos una bebida, ni ir a buscar comida al conuco o en la selva, ni cocinarlo que implica la necesidad de recorrer a alguien para esas tareas. El día que cae el ombligo, el padre se va de cacería y ofrece la presa que trae a los parientes que prepararon la comida para él y su esposa desde el momento del parto; una chicha de maíz es preparada por la madre y consumida por toda la comunidad de una manera especial: el contenido del recipiente con el cual se toma la *tuka* en la olla tiene que ser tomado de una vez, razón por la cual no participan los niños que no sabrían respetar el rito. Si uno de estos tabúes no se observara, el niño podría morir.

Esos consumos de carne y de *tuka* que marcan la caída del ombligo constituyen de cierta manera un primer reconocimiento del recién-nacido por la comunidad. Pero otra fiesta, organizada para varios recién-nacidos a la vez, integra definitivamente los niños a la comunidad *Yu'pa*. En este ritual se escoge un nombre para el nuevo miembro de la comuni-

dad y su primera comida "social" le es ofrecida por los hombres: sólo a partir de este momento podrá absorber el niño otra cosa que la leche materna. En esta ceremonia varias personas tienen un papel particular en cuanto a su participación. Son los padres quienes pagan la comida y las bebidas necesarias para todos (pan, galletas, refrescos, aguardiente, cigarrillos, caramelos) pero otras personas ofrecen productos de su conuco en esta oportunidad y es interesante observar que son aliados (*ewo*) de los recién-nacidos, es decir hombres de la familia de su madre. El abuelo materno (verdadero o clasificatorio: *öytare*) da su primera comida a su nieto durante el baile. La línea materna parece ser entonces muy importante en este ritual y se puede imaginar que en esta oportunidad se deciden las alianzas futuras, y los hombres que ofrecen con gran ostentación ya se están afirmando de cierta manera como "aliados prioritarios" en la futura decisión de matrimonio de este niño cuando crezca.

En la ceremonia del "bautismo" *Yu'pa* de los recién-nacidos es esencial en esto que permite a los padres de presentar su hijo a la comunidad y, por otra parte permite a los aliados (miembros de la familia materna) de complicar ya a este hijo en obligaciones de intercambio, lo que es sin duda la manera más significativa de reconocerlo como ser integral y miembro de la comunidad.

Cuando una persona muere se les avisa a todos los miembros de la comunidad y se reúnen para una comida colectiva ofrecida por la familia al momento del entierro. También hay un consumo importante de aguardiente (tradicionalmente se hacía una *tuka* fuerte) y muchos tabúes (muy parecidos a los del nacimiento) tienen que ser respetados por los padres cónyuge e hijos del difunto (todas las mujeres que tuvieron hijos de un hombre tienen que cortarse el pelo en signo de luto así como también el padre y la madre de todo niño). Tradicionalmente un segundo entierro tenía lugar algunos meses después del primero, pero esta costumbre ya casi no existe (sólo se hizo para el viejo Eustokio que lo había pedido expresamente antes de morir). Todas las posesiones del muerto son destruidas, y la casa donde él vivía se quema: la familia va a vivir durante un mes (una luna) con parientes antes de construir una nueva casa en otro lugar.

Conclusión.

La dispersión de los miembros de la comunidad *macoita* sobre su territorio hubiera podido significar su debilidad o la descomposición de sus estructuras y leyes en consecuencia de largos años de relaciones con la economía del mundo blanco; pero hemos demostrado que, como todas las sociedades indígenas americanas, la de los *Yu'pa-Macoita* es sumamente coherente y estrechamente circunscrita en el tiempo como en el espacio; sólo su fisonomía la particulariza.

Está presente sobre la totalidad de su territorio a causa de la dispersión de sus miembros y, para precisarlo mejor, en el momento de la abertura de los nuevos conucos, todos los años, toda la comunidad se reúne sucesivamente sobre cada parcela, lo que permite considerar que no tiene un lugar definido en realidad, pero que todo el territorio es suyo y que así lo controla. Sin embargo esta reunión en el trabajo colectivo es solamente una

concretización social de esta comunidad y si con esto ella expresa a las comunidades vecinas su existencia y su espacio, las obligaciones que cada uno de sus miembros tiene con respecto a ella recuerdan luego que todos son deudores de ella: así se perpetúa cada día en las ofertas de comida en la palabra a través del *tiyotio*; y se trasciende en los consumos colectivos y en las ceremonias rituales realizadas al nacer un niño o a la muerte de una persona y sobre todo en la gran fiesta anual del maíz; así cada uno tiene la obligación de dar a todos ya que las ofertas "mezcladas", si no pierden la identidad de su procedencia, son distribuidas a todos- y así mismo, es una obligación de la comunidad como todo de devolver a cada uno de sus miembros. En esas obligaciones precisamente las actividades individuales o colectivas son más intensas, como si la vida comunitaria exigiera lo máximo de cada uno; pero se puede también decir que entonces el grupo entero, entidad coherente, se atribuye su propia parte de producción, abandonando a cada uno en particular una parte de ésta, es decir, lo que individualmente decidió producir para sus propias necesidades y para eventualmente acentuar su prestigio a lo largo de los años.

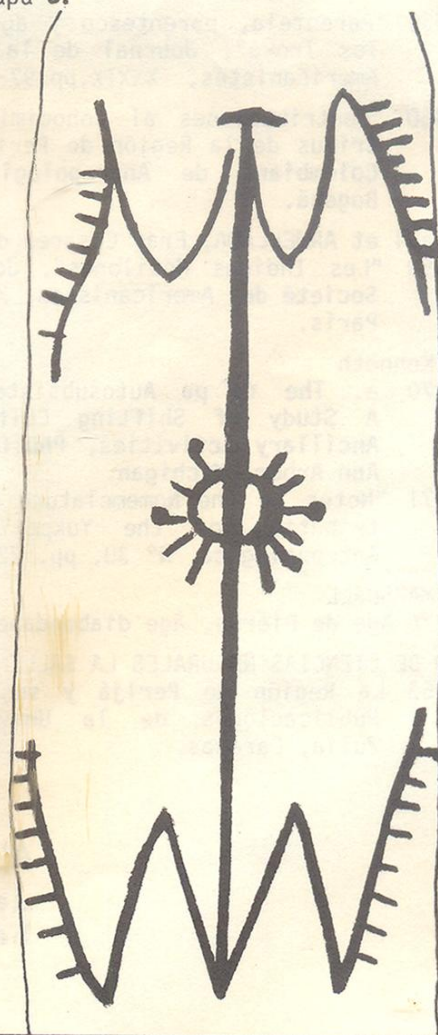
Esta situación, estos hechos ponen en evidencia la diferencia casi estructural que existe entre el status de un soltero, el de un hombre recién casado y el del jefe de una familia numerosa: el primero produce para la comunidad solamente y ayuda a su padre mientras que el segundo debe su trabajo a su suegro; este, si es jefe de una familia importante, participa totalmente en la vida política y económica de la comunidad a través de sus hijos y de las alianzas que ellos permiten, por una parte; por otra parte, gracias a una productividad mayor que obtiene con la ayuda de su o sus yernos. Por esas razones, son naturalmente los hombres de más edad que dan más y, si lo hacen con una cierta ostentación, es para bien definir su posición social, para demostrar; así parece ser que todo comportamiento ostentatorio es más una marca de sentido comunitario que individual. Estos ancianos son los fiadores de la comunidad, constituyen su núcleo esencial, siendo éste dueño de lo económico y de lo político.

Hay entonces una gran evidencia de que las estructuras y las reglas socio-económicas han resistido a las presiones de las relaciones con la economía venezolana, aunque el modo de vida y la producción han sufrido algunas mutaciones importantes, lo que era inevitable.

NOTAS

- 1.- Cf. mapa N° 1,
- 2.- Cf. BOOY Th. de, 1918, JAHN A., BOLINDER G., 1958.
- 3.- Este trabajo de campo constituyó la base de nuestras informaciones para la redacción de nuestras tesis de doctorado para la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales y la Universidad de París 7 (Cf. bibliografía LHERMILLIER, 1980). Estábamos acompañados por nuestra hija quien tenía 18 meses cuando llegamos y gracias a quién fuimos rápidamente aceptados por todas las familias.

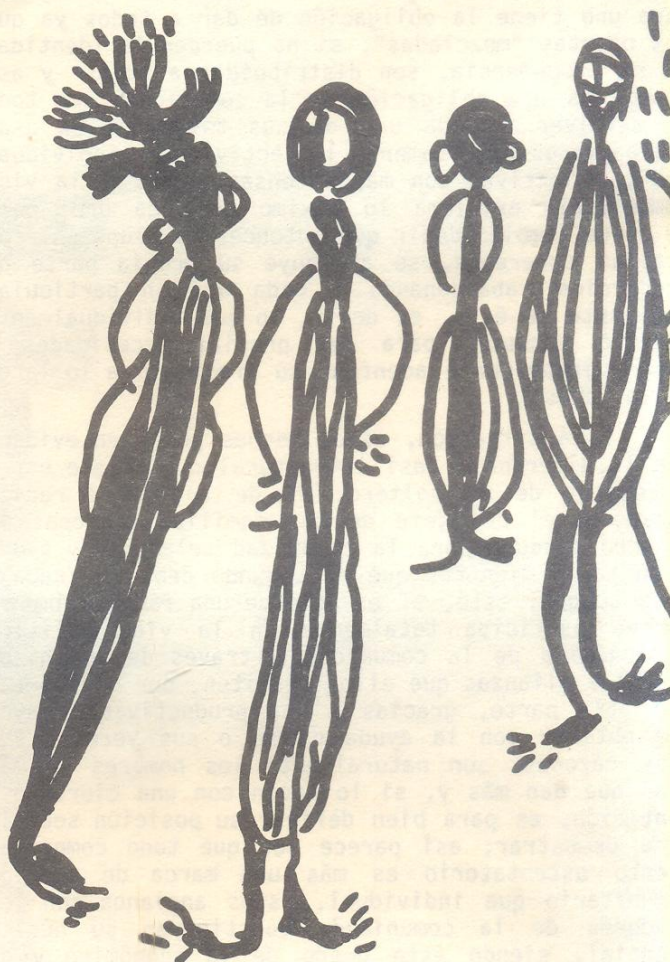
- 4.- Cf. RUDDLE K., 1971.
- 5.- Cf. mapa N. 2,
- 6.- Damos aquí los datos demográficos de nuestro censo del 1-01-1977; publicaremos posteriormente un estudio demográfico integral reactualizado con un censo de 1982.
- 7.- El 01-01-1977, la población total macoita alcanzada 615 personas, lo que representa un crecimiento anual bruto medio de 14,5% sobre 30 años; esta tasa elevada siendo debida en gran parte a una fuerte inmigración que tuvo lugar entre 1950 y 1960, originaria principalmente de los subgrupos del río Negro y de Irapa (Tokuko); para los años 1974-77, la tasa de crecimiento natural fué de un poco más de 4% anualmente.
- 8.- Hay que recordar que todas las fechas son aproximativas, establecidas a partir de ciertos eventos importantes conocidos o de la edad (también aproximativa) de las personas.
- 9.- Ver la genealogía, figura 6.
- 10.-Cf. figura 4, p. y mapa 5,
- 11.-Se trata de una asociación civil que reagrupa jurídicamente toda la población.
- 12.- Cf. mapa 6.



Dibujo identificativo del *tiyotio* de Jesús.

BIBLIOGRAFIA

- BENSON, Juan
1943 *Historia del Estado Zulia*, Maracaibo, Ediciones Banco Hipotecario de Zulia (2 volúmenes).
- BOLINDER, Gustaf
1958 *We dared the andes*, New-York, Abelard-Schuman.
- BOOY, Theodoor de
1918 a. "The People of the Mist", *Museum Journal of the University of Pensylvany*,
1918 "An exploration of the Sierra de Perijá", *Geographical Review*, nº 6, pp. 385-410.
- HILDEBRANDT, Martha
1958 "Sistema fonemico del Macoita", *Lenguas Indigenas de Venezuela*, vol.1, Publicaciones de la Comisión Indigenista de Venezuela, Caracas.
- JAHN, Alfredo
1927 *Los aborígenes del Occidente de Venezuela* Monte Avila Editores, Caracas.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo
1945 "Los Indios Motilones: etnografía y lingüística", *Revista del Instituto Etnográfico Nacional*, vol. 2, Bogotá.
1950 "Parentela, parentesco y agresión entre los Iroka", *Journal de la Societé des Americanistes*, XXXIX, pp.97-109, París.
1960 "Contribuciones al conocimiento de las tribus de la Región de Perijá", *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 9, Bogotá.
- RIVET, Paul et ARMELLADA, Fray Cesareo de
1950 "Les Indiens Motilones", *Journal de la Societé des Americanistes*, XXXIX, pp. París.
- RUDDLE, Kenneth
1970 a. *The Yu'pa Autosubsistence System: A Study of Shifting Cultivation and Ancillary Activities*, PhD Dissertation, Ann Arbor, Michigan.
1971 "Notes on the Nomenclature and the Distribution of the Yukpa-Yuko Tribe", *Antropológica*, Nº 30, pp. 22-63, Caracas.
- SAMLINS MARSHALL
1976 *Age de Pierre, âge diabondance*. París.
- SOCIEDAD DE CIENCIAS NATURALES LA SALLE
1953 *La Región de Perijá y sus habitantes*, Publicaciones de la Universidad del Zulia, Caracas.



Algunos de los personajes
de un dibujo sobre mitología
hecho por shiúkrè.

"EL HORROR HACIA LA POLICROMIA EN LA CORDILLERA DE MERIDA"

JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO.

El horror hacia la policromía, que he tenido la ocasión de observar en el estado andino de Mérida, representa en América del Sur, según Lévi-Strauss, "un fenómeno bastante excepcional". Se consigue en los mitos bororo, vilela y tukuna del Amazonas: "Porque se reconocen como seres cromáticos el veneno y la enfermedad, escribe este autor, éstos tienen con el arco-iris una propiedad en común, así que éste último es apto para significar a aquéllos (1). Por otra parte, la observación empírica de los daños que causan los tres lleva a la inferencia (o verifica la hipótesis) de que lo continuo lleva en sí lo discontinuo, e incluso lo engendra. Pero a partir del momento cuando se deja de ver al arco-iris como un agente y que se hace de él un objeto de la acción, se invierte la relación anterior. Un cromatismo "significante", forma negativa del orden diatónico, es sustituido por un cromatismo "significado", ya que este orden no es sino el residuo de un continuo devastado: materia positiva a partir de la cual se edifica un orden también diatónico que se atribuirá a la naturaleza. En efecto, la destrucción de una población en particular (trátese de hombres por causa de epidemias, o de peces por causa de la pesca) es simétrica con la discontinuidad general de las especies: dentro de un género, es isomorfa con respecto a ella".

El héroe vilela es un ser cromático, que centellea en la noche (2) lo mismo que el Arco andino bajo su forma de círculo alrededor de la luna centellea en la noche, pero también en el día en tanto que arco-iris. En la versión vilela, el héroe obtiene su cromatismo de un collar que él mismo hizo con piedras de distintos colores, recogidas cerca del agua.

A este respecto, Lévi-Strauss hace observar que los collares en la América tropical son generalmente notables por la sobriedad de sus colores (en efecto, casi siempre son oscuros, blancos, grises), razón por la cual él no excluye la posibilidad de que "el collar del mito vilela haya sido inspirado a los indígenas por collares provenientes de los Andes" (3). pero el autor agrega: "Como el motivo de las piedras se vuelve a encontrar sin embargo en Guyana, asociado con el Espíritu del arco-iris... creemos que el origen de tal motivo depende de la especulación más bien que de la experiencia". (4)

Cualquiera sea la razón, e independientemente del hecho de que los collares andinos hayan sido importados al Amazonas y hayan podido influenciar ahí el tipo de collar que ostenta el héroe mítico vilela, el hecho es que, en la Cordillera de Mérida, se consigue, por otra parte, la no utilización de colores en toda la alfarería tradicional: en la alfarería actual, como es fácil de observar en cualquier comunidad alfarera o en cualquier mercado merideño, lo mismo que en la alfarería pre-hispánica, según se puede ver en las muestras de nuestro museo arqueológico en la Universidad de los Andes, o en la información de Wagner (a través de su "patrón Andino" (5) y la de Sanoja (6).

Por lo contrario y por otra parte, se consigue hoy en los Andes una asociación constante del cromatismo con el arco-iris (es decir, Arco en el lenguaje Andino) y, leyendo al cronista del siglo XVI Juan de Castellanos (7) y sobre todo al otro cronista Pedro Simón, del siglo XVII (8), vemos que, a la llegada de los españoles, había numerosos collares de piedras de colores en los santuarios de la región andina que correspondía a lo que hoy llamamos estado Trujillo: "sartillas de quintero, escribe Pedro Simón, que son cuentas de muchos colores de piedras; y huesos teñidos, en especial de piedras verdes..."

Dichos collares colgaban del cuello de las estatuas, (ídolos) de modo que los españoles se emocionaron mucho al descubrirlos, pues creían que se trataba de piedras preciosas...

Entre los Bororo y los Tukuma del Amazonas existe una triple asociación del arco-iris, del cromatismo y del veneno, según Lévi-Strauss, mientras que en los Andes (Cordillera de Mérida por lo menos) la asociación se reduce a la del arco-iris (Arco) y del cromatismo; el veneno es desconocido en esta región, por lo menos en relación a la pesca como se utiliza en el Amazonas, pues el campesino merideño no pesca, al inverso del indio amazónico, aunque por la misma razón que éste: los peces pertenecen al arco-iris.

La diferencia entre los Bororo y los Tukuna es, dice Lévi Strauss, que los segundos parecen restringir los efectos deletéreos del cromatismo al sexo femenino. En la Cordillera de Mérida esos efectos nefastos del cromatismo se encuentran más acentuados en el sexo masculino de este mismo personaje: el arco-iris (Arco) en tanto que "significante". Por lo contrario, en la misma región el cromatismo se acentúa en el sexo femenino del mismo personaje (Arca) cuando éste se vuelve "objeto significado" (aunque negativamente significado): la alfarería que no puede tener colores, primero porque así lo dictaminó Arca cuando enseñó la alfarería a las mujeres (en el mito de origen de la civilización andina), segundo porque la arcilla de alfarería está fuertemente identificada con el agua, es decir con Arca, personaje mítico acuático femenino, de origen celestial, especialmente identificado con las lagunas, y especialmente con la laguna de Urao en Lagunillas. (9)

En la Cordillera encontramos que no sólo los peces pertenecen al arco-iris y son por consiguiente seres policromos y maléficos, sino también ciertos pájaros de brillantes colores, tales como el tistire y el airón, que son "animales de agua", estrechamente asociados con las cascadas, las enfermedades y la muerte.

"En una cultura que fabrica alfarería policroma, escribe Lévi-Strauss (10), el arco-iris adquiere un sentido ambiguo y equívoco. Su tremendo poder se puede volver protector y complaciente". De

modo que la relación se presentaría en el Amazonas bajo la forma de dos combinaciones:

- 1.- 1A = 2A, o sea:
Alfarería policroma = Arco-iris ambiguo ($\pm$)
- 2.- 1B = 2B, o sea:
Alfarería sin colores = Arco-iris temible (-)
Si admitimos que hay otras dos combinaciones posibles, aunque Lévi-Strauss no las menciona:
- 3.- 1B = 2A, o sea:
Alfarería sin colores = Arco-iris ambiguo ($\pm$)
- 4.- 1A = 2B, o sea:
Alfarería policroma = Arco-iris temible (-)

constataremos que la tercera combinación junto con la segunda son las que se dan en la Cordillera de Mérida, mientras que la primera y la cuarta son ahí inexistentes.

Sería posible, sin embargo, que si existiera también la creencia en Arco en el vecino estado larense, donde se consigue una alfarería policroma pre-hispánica (en las series llamadas "tocuyonoide" y "tierroide" por J.M. Cruxent (11) en las cuales se combina el rojo con el negro y el blanco entonces la cuarta combinación 1A = 2B podría presentarse ahí. Y si le atribuímos al estado Lara un arco-iris temible (-) en lugar de uno ambiguo ($\pm$) es porque la población de dicho estado es muy mestizada, y que la experiencia nos mostró en la Cordillera que ahí donde la población se ha mestizado más, Arco adquiere un significado de "temible" (2B) en lugar de "ambiguo" (2A) (12).

Finalmente, con respecto al veneno, el cual en el Amazonas "regresa al excremento para el cual no se debe sentir asco", ya que la "tierra de sombra" con la cual se prepara la pintura oscura se llama "excremento de la culebra Gigante" (13), podríamos decir que, en los Andes, el veneno "regresa", para seguir utilizando este término de Lévi-Strauss, a la orina maléfica de Arco (el cual es identificado también como Culebra Gigante), llamada "miao de Arco". Este último, en efecto cae bajo la forma de llovizna brillante, así como el excremento divino en el Amazonas toma la forma de tierra oscura.

De modo que, al pasar del Amazonas a la Cordillera de Mérida, encontramos la metamorfosis y la transformación siguientes:

Excremento de la Culebra Gigante	→ orina de Arco
(tierra oscura, asociada con el agua terrestre, benéfica) (+)	(Culebra Gigante) (agua celeste, maléfica) (-)

A pesar del carácter ambiguo que tiene Arco en varias zonas andinas (especialmente en la de Lagunillas) podemos pensar que, en esta región, la estética no transige con el cromatismo puesto que la orina de Arco, aunque sea considerada como celestial, siempre se ve como maléfica: se irrisa, en efecto, tomando los colores del arco-iris, por lo que causa a los hombres una enfermedad incurable: la "enfermedad de Arco" (=enfermedad del arco-iris).

Es interesante de observar que existen excepciones en los Andes con respecto a la utilización de la policromía: al llegar los españoles a Zamu, por ejemplo (Lagunillas), encontraron en esta zona un gran despliegue de colores: a las puertas de todas

las casas se veían muchas aves de distintos colores, la población humana ostentaba grandes cantidades de plumas de todos los colores, así como collares de piedras y perlas blancas y verdes, lo que daba gran aire a los habitantes de Zamu según el cronista Pedro de Aguado. (14)

Esto nos causa entonces un pequeño problema: la alfarería no se pinta, pero los indios de Lagunillas llevaban adornos de plumas de múltiples colores. Esto no nos debe sorprender, sin embargo: Lévi-Strauss ya ha procurado demostrar (15) que los adornos de plumas constituyen en la América Tropical un dominio donde se acepta universalmente la policromía, y sin reservas; lo que parece ser también el caso de la región andina venezolana.

Pero los indios de Zamu no sólo llevaban plumas, sino también collares de todos los colores, lo que anteriormente nos pareció ser un atributo de la divinidad acuática. Ahora bien, si consideramos que los mohanés (sacerdotes-médicos-hechiceros) parecen haberse concentrado en la zona de Zamu (Lagunillas), que era antaño con toda probabilidad un centro sagrado de gran importancia, como ya procuré demostrar (16), si consideramos que ellos llevaban durante los rituales plumas de guacamayo (rojas, verdes, azules, amarillas), ave que se sacrificaba en la Cordillera y cuyas plumas se ofrecían a las divinidades, podemos pensar que los indios de Lagunillas tenían una posición especial en la Cordillera a causa de su laguna, de sus mohanés, y por el hecho mismo de vivir en un sitio sagrado.

La primera combinación habría sido entonces la de ellos:

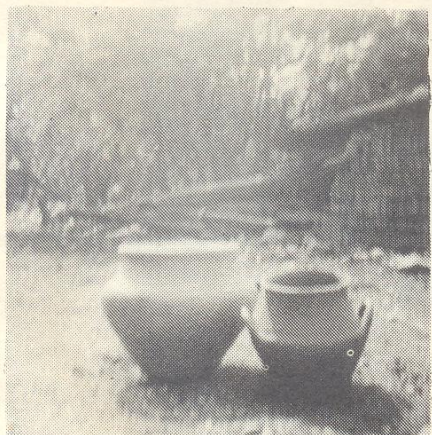
1A = 2A, o sea:

Uso de la policromía = Arco-iris ambiguo ($\pm$) a condición de aplicar tal policromía a otras cosas que la alfarería... al menos que las investigaciones arqueológicas (todavía inexistentes en esta zona) puedan llegar a demostrar un día que los indios de Lagunillas sí pintaban su alfarería, a diferencia de los demás habitantes de la Cordillera. Esto explicaría, en relación con la fórmula de Lévi Strauss, por qué el arco-iris conservó en esta zona su carácter de ambigüedad, a pesar de que en la alfarería actual no se utiliza la policromía.



NOTAS BIBLIOGRAFICAS

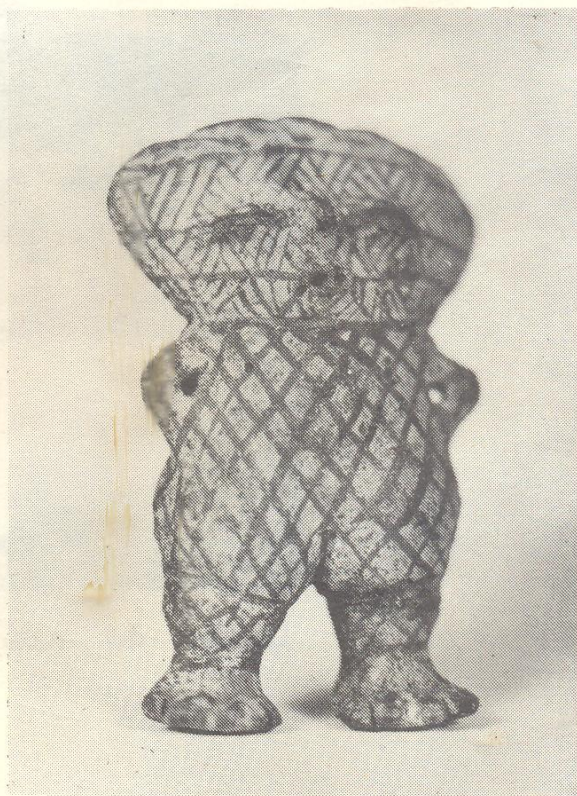
- (1) Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit*, Plon, París, 1964, P. 376. (La traducción es mía).
- (2) Lehman, N., 2, p.222, citado por Lévi-Strauss, op.cit., p.321.
- (3) Lévi-Strauss, op. cit., p.326, Note 1. Aquí Lévi-Strauss se refiere a Los Andes de Perú y Bolivia.
- (4) Ibid.
- (5) Wagner, Erika, "El mundo natural y cultural de los Aborígenes Pre-hispánicos de los Andes venezolanos", en *Líneas*, N° 191, Caracas, 1973.
- (6) Comunicación que me hizo directamente el profesor Mario Sanoja.
- (7) Castellanos, Juan de, *Elegías de Varones Ilustres de Indias*, Parte II, Elegía III, Canto Tercero, en public. de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1962.
- (8) Simón, Fray Pedro, *Noticias Historiales de Venezuela*, Tomo II, pp. 221-222 de la public. hecha por la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1963.
- (9) Ver al respecto mi obra *Dioses en Exilio*, Parte II (Representaciones míticas y prácticas religiosas autóctonas). Fundarte, Caracas, 1981.
- (10) Lévi-Strauss, op. cit., p. 329.
- (11) Rouse y Cruxent, *Arqueología Venezolana*, Ediciones Vega, Caracas, 1965, pp. 82 y 97.
- (12) Ver mi libro *Dioses en Exilio*, idem.
- (13) Lévi-Strauss, op. cit., p. 329.
- (14) Aguado, Fray Pedro de, *Recopilación histórica de Venezuela*, p. 401 a 403 de la public. hecha por la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1962.
- (15) Lévi-Strauss, op. cit., idem.
- (16) En a) *Dioses en Exilio*, b) en *Etnografía Cronológica de la Cordillera de los Andes* y c) en "Algunas consideraciones acerca de metodología etnohistórica".



Cerámica de los Guaimaros
Cordillera de Mérida



Estatuilla de piedra
Mucurubá - Cordillera de Mérida



Estatuilla de cerámica
Timotes - Cordillera de Mérida

BIBLIOGRAFÍA

- Aguado, Fray Pedro de, Recopilación historial de Venezuela, publicación de la Academia Nacional de la Historia, 1962.
- Castellanos, Juan de, Elegías de Varones Ilustres de Indias, publicación de la Acedemia Nacional de la Historia, Caracas, 1963.
- Clarac de Briceño, Jacqueline, a) Dioses en Exilio Representaciones y prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida, Fundarte, Caracas, 1981:
b) Etnografía cronológica de la Cordillera de los Andes (en imprenta);
c) "Algunas consideraciones acerca de metodología etnohistórica", en Boletín Antropológico, enero abril 1982, public. de la ULA, Mérida.
- Lévi-Strauss, Claude, Le cru et le Cuit, Plon, París, 1964.
- Rouse y Cruxent, Arqueología Venezuelana, Ediciones Vega, Caracas, 1965.
- Simón Fray Pedro, Noticias Historiales de Venezuela, Ediciones de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1963.
- Wagner, Erika, "El mundo natural y cultural de los Aborígenes Prehispánicos en Líneas, N° 191, Caracas, 1973.



Estatuilla de piedra
Cordillera de Mérida



Laguna del Albarregas Cordillera de Mérida

LA MANETA: INFORME SOBRE LOS VESTIGIOS ESQUELETICOS DE UN NIÑO DEL SIGLO XVII CON POSIBILIDADES DE ANTROPOFAGIA RITUAL, DESCUBIERTOS EN EL PARAMO EL AGUILA, EDO. MERIDA VENEZUELA.

JORGE ARMAND.

La Maneta (9° N 71° O) es una cueva situada a 4.100 metros sobre el nivel del mar, en el páramo El Aguila, región de los Andes venezolanos. La zona de los páramos varía en altitud entre los 3.000 y los 4.600 metros sobre el nivel del mar. Esta región ha sido considerada por arqueólogos y etnohistoriadores como una zona especializada en actividades mágico-religiosas durante la época prehispánica (Wagner 1967; Acosta Saignes 1952).

En La Maneta, el autor pudo descubrir en compañía de sus estudiantes del Seminario de Iniciación a la Investigación Arqueológica de la universidad de los Andes, un número considerable de huesos pertenecientes a un niño de una edad entre seis y diez años, los cuales estaban estratigráficamente asociados a abundantes fragmentos cerámicos, huesos de animales quemados y carbón vegetal. Un examen médico-forense practicado por el Dr. David Pérez Manzaneda, Director del Instituto de Medicina Legal de la Universidad de los Andes, determinó que los huesos humanos habían sido sometidos a la acción intensa del fuego y que algunos de ellos exhibían signos de haber sido cortados y mordidos post-mortem.

Los hechos anteriores sugieren un caso de antropofagia. Como consecuencia el autor plantea la hipótesis de que la antropofagia fué práctica común entre los habitantes prehispánicos de la región. No obstante, la afiliación cultural de los vestigios hallados en La Maneta no puede ser establecida definitivamente sobre la base de los datos hasta ahora recogidos, ya que existe la posibilidad, basada en las facilidades naturales de comunicación que existen en la zona, de que los páramos andinos fueron utilizados con fines mágico-religiosos por los pueblos que habitaron las regiones del sur del Lago de Maracaibo, y no únicamente por los pueblos andinos como se sostiene comúnmente. Este problema podría ser dilucidado si nuevas excavaciones se llevan a cabo en la zona, donde existen otras cuevas, que presumiblemente contienen restos similares.

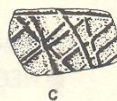
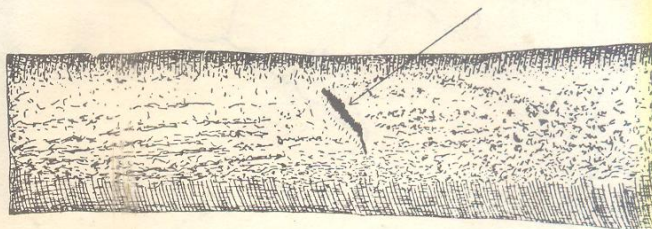
El material cerámico asociado muestra cierta similitud con el de la Fase Mucuchíes (Wagner 1973). Sin embargo, algunos rasgos característicos de dicha fase, tales como las placas-pendientes de serpentinita o "alas de murciélago", que generalmente acompañan a la parafernalia ceremonial de esa fase, no aparecen en La Maneta.

Seis fechas de Carbono 14 fueron logradas. Dos de ellas (RL-782 y RL-783) sitúan a La Maneta entre el 1520 d.C y el 1630 d.C. Estas fechas fueron obtenidas por Charles S. Tucek, del laboratorio de C14 Radiocarbon Ltd, y corregidas de acuerdo al método de "tree-ring dating", por MASCA, University of Pennsylvania Museum. Varios fragmentos de

cerámica europea (mayólica) hallados juntos a los vestigios óseos, tienden a confirmar estas fechas.

Referencias

- ACOSTA SAIGNES, M. 1952 El Area Cultural Prehispánica de los Andes venezolanos. Archivos Venezolanos de Folklore Caracas
- WAGNER, E. 1967 The prehistory and Ethnohistory of the Carache Area in Western Venezuela Yale University publications in Anthropology. New Haven
- 1973 The Mucuchíes Phase; an extension of the andean cultural pattern into western Venezuela. American Anthropologist. Vol. 75, Nº 1.



CM 5
INCHES



FABRICANTES ANTIGUOS DE OBJETOS DE CONCHA
EXCAVACIONES EN EL CEMENTERIO PREHISPÁNICO DE
EL BOULEVARD, QUÍBOR - ESTADO LARA.
CAMPAÑA DE 1.965 - 1.979

LUCENA GOYO, ADRIÁN.

"Un mapa del mundo que no incluya el país de la utopía no merece una ojeada, porque suprime el único país en el cual la humanidad siempre ha fijado sus ojos. Y cuando la humanidad pone en él las áncoras, descubriendo una utopía mejor, despliega de nuevo sus alas. El progreso es la realización de la utopía".

OSCAR WILDE

INTRODUCCION:

A partir de enero de 1.980 dejé de asistir directamente a la región de Quíbor y su entorno. Durante este tiempo de ausencia acopí gran cantidad de información sobre mi tendencia de buscar elementos tentativamente pigmoides en la población de aquella localidad, desde un punto de vista histórico y contemporáneo.

La primera labor, de carácter arqueológico, reveló la existencia de un conjunto de cementerios prehispánicos con su epicentro en la depresión de Quíbor. La segunda forma del estudio, etnohistórico, constituyó una búsqueda de información sobre las culturas protohistóricas Ayamán y su conexión con el universo de la danza de Las Turas. En tercer término, la consideración antropológico-física, entre estos mismos grupos sociales, de un sin número de mosaicos familiares comunes, interrumpidos por pigmoides. Por último, el trabajo en buena parte se debe al aliento de los estudiosos venezolanos y de otras latitudes, para que se aclaren orígenes, difusión, adaptación y migración del área de parentesco, su momento clásico y los procesos anterior y posterior al desarrollo.

Actualmente tengo la posibilidad de ir entre-gando estos conocimientos acumulados, también con el fin de cooperar en la aclaración de la oposición que algunos estudiosos siempre han planteado, basados en la observación de los casos patológicos y soslayando la hipótesis de una evolución directa de los homínidos, en la cual los ancestros primarios, como para el resto de los mamíferos, serían individuos pigmeos. Más en la actualidad, en Quíbor, reafirmando a Federman y a Rivet, hemos vivido con gente que representa formas pigmeas ocultas por recesividad genética.

ANTECEDENTES:

La población de Quíbor, capital del Distrito Jiménez, Estado Lara, Venezuela, está en el epicentro de una depresión del mismo nombre con superficie de 140.000 m², a 69° 24' 40" de longitud occidental y 9° 55' 41" de latitud norte. Temperatura media de 25,5°C. Tierra feraz con vegetación xerófila y agricultura de frutales y hortalizas. Anti-

gua laguna pleistocénica sedimentada con arcillas provenientes de las formaciones del Oeste, de la cual para principios de la época actual quedaban tres muestras lacustres localizadas en el centro de la ciudad de Quíbor, en Fragua y Hoyada, y en El Paraparo. Se encuentra a una altura de 700 m. sobre el nivel del mar y está rodeada de suaves colinas que van irrumpiendo a medida que se retiran, para constituir las cumbres donde termina, en el Cerro de Terepaima, la Cordillera de Los Andes. Lluve entre abril y junio y en octubre. Es una población mayoritariamente mestiza, de origen europeo e indígena, donde están incluidos algunos hombres y mujeres de estatura inferior a 1.500 mm., sin significación patológica, eurisomos dentro de sus cánones biotípicos, con facciones a lo asiático y de piel cobriza.

El taller de cerámica de la Escuela La Ermita de Quíbor, dirigida por el Profesor Orlando Giménez, fue el centro de nuestras actividades arqueológicas desde 1.962 a 1.965, regentado por el Profesor Miguel Jiménez Durán y ahí estudiaba el excavador Hilarión Mendoza. Llegábamos con alumnos de la Escuela de Sociología y Antropología de la Universidad Central de Venezuela, de Caracas, para hacer prácticas. Por esos mismos tiempos invitamos al Dr. Mario Sanoja, para estudiar el cementerio de El Ties tal, denominado por él Las Locas y de cuyas labores publicó una noticia en la prensa, El Nacional — Caracas, 8 de Agosto de 1.966, donde señaló haber localizado ocho esqueletos de talla pequeña, abundante cerámica y la posibilidad de un poblamiento pigmeo americano.

Desde 1.965, respaldados por el Gobernador Miguel Romero Antoni, logramos encauzar la actividad que culminó con la fundación del "Centro Científico Antropológico y Paleontológico del Estado Lara", en Quíbor. El mismo instituto que ahora se denomina "Museo de Quíbor" y donde pude laborar continuamente hasta diciembre de 1.979. También logramos por aquel tiempo acometer el proyecto de rescate arqueológico del cementerio indígena denominado "Boulevard I", por el cual pasan las tuberías de aguas negras del llamado Boulevard de la Ciudad de Quíbor, como se denomina allá el paseo que drena las dos plazas del centro de la población, la plaza Bolívar y la plaza Jiménez. Esta labor dio origen a una monografía, en la cual se basó la ponencia que llevé al XXXIX Congreso Internacional de Americanistas de Lima, Perú, 1.969.

Luego continuamos la labor de rescate de un segundo grupo de yacimientos, primeramente en la misma área de la depresión de Quíbor, en los sitios de 1. La Costa - 2. El Pedregal - 3. La Sabana - 4. Tierra de Los Indios - 5. El Barranco - 6. Molino de Quíbor - 7. Las Cañadas - 8. Hacienda de Tor-

nillo - 9. La Güaroa - 10. Playa del Cardón - 11. El Cerrito - 12. Las Guardias - 13. La Pedrera - 14. Playa Bonita - 15. Frigorífico - 16. Quebrada de Gonzalico - 17. Magüase - 18. Cerro La Campana - 19. El Botiquín - 20. El Patriota - 21. Las Flores - 22. Rincón de Guardia - 23. Mocundo - 24. Sadui - 25. Las Dos Puertas - 26. Las Faldas - 27. Quebrada del Tigre - 28. Las Locas - 29. La Guadalupe - 30. Los Cerritos - 31. Santa Clara - 32. La Quinta - 33. Cardenillo - 34. Cerro de Morón - 35. El Nuezal - 36. Quebrada de Maraquita - 37. Maraca - 38. Dividival - 39. Tierras Tintas - 40. Ojo de Agua - 41. Quebrada Grande - 42. Los Yabos. Todos estos sitios son cementerios emparentados con el de El Boulevard y representan la principal zona de influencia de las comunidades mayores que existieron alrededor de las tres lagunas mencionadas antes.

El tercer grupo de yacimientos corresponde a comunidades que localicé en las lomas circundantes, con mayor incidencia hacia el sur, como son: 1. Carretera de San Miguel - 2. Agua Viva - 3. Cerritos Blancos - 4. El Alto - 5. El Bajío - 6. Yai. El cuarto grupo de sitios emparentados directamente lo constituye - 1. Río Tocuyo - 2. Simiripuche - 3. Arenales - 4. Curarigua - 5. El Tocuyo - 6. Boro - 7. Humocaro Bajo - 8. Chabasquen - 9. Yacambú - 10. Sanare - 11. Ospino - 12. Turén I - 13. Casa Grande de Acarigua - 14. Agua Blanca - 15. El Palacio - 16. Río Claro - 17. Cabudare - 18. Los Rastrojos - 19. Río Turbio - 20. Puente Río Tocuyo - 21. Parupano - 22. Moroturo - 23. San Miguel de La Agua - 24. Siquisique - 25. Baragua - 26. Atarigua. Estos últimos sitios están mucho más alejados, pero en conjunto todos forman una étnia con su epicentro, sus esferas de influencia e irradiación y su difusión. (Favor observar el mapa)

MARCO TEORICO:

No sabemos el móvil que ha conducido el antagonismo y las reacciones emotivas suscitadas por el tema de un poblamiento americano de pigmeos, del cual necesariamente los estudios llevados a cabo en Quíbor y su zona de influencia, en lo arqueológico, en lo etnológico y en lo antropológico-físico, son una contribución. Pero seguramente, como afirma el Dr. Armando Vivante: "El problema de la existencia o no de verdaderos pigmeos americanos no es más que otro capítulo, y no nos atreveríamos a decir el último, de la historia general de los mismos". La tesis que afirma la existencia de pigmeos en América está representada por el eminente investigador americano Paul Rivet, de Francia. Esta tesis es impugnada sin embargo, por el Dr. Juan Comas, de México. Rivet propone en "Los Orígenes del Hombre Americano", Fondo de Cultura Económica, México 1.966, explicar de dos modos la presencia de pigmeos en América: a) por una mutación hacia formas enanas producidas en América misma. b) Por inmigración desde Europa. A lo cual Comas contesta en su obra "Pigmeos en América" — Cuadernos del Instituto de Historia, Serie Antropológica, N° 9 — Universidad Nacional Autónoma de México, 1.960: "La primera explicación es inadmisibles toda vez que el análisis de los antecedentes y pruebas aducidas no demuestra que en América existieron ni existen grupos pigmeos; por tanto no cabe explicar su presencia por mutación. En cambio sí nos parece plausible hablar de

mutaciones como causa del alto porcentaje de "enanos" observados en determinados grupos aborígenes: concretamente entre los Yupa, Ayamanes y Shirishana de Venezuela". Así, dice el Dr. Armando Vivante en su obra "Estado Actual de la Discusión sobre Pigmeos Americanos" — Revista del Museo de La Plata — Tomo V — Antropología N° 28, Universidad Nacional de La Plata — Argentina: "Comas descarta la posibilidad de una baja estatura por desnutrición (hipótesis sustentada por Gusinde), o por aislamiento o por pedogénesis o neotenia, además reconoce que la teoría de B. Adé no está todavía demostrada, del mismo modo la explicación genética de Gates referente a un enanismo acondroplásico o ateleiótico, no es definitiva".

El tema de los pigmeos americanos, como apunta el mismo Dr. Vivante, en la página 21 de la obra citada, se ha desarrollado en dos grandes etapas: una primera, acrítica, se refiere a noticias y escritos esporádicos de viajeros y periodistas, la tradición clásica y erudita europea trasladada a América, más los elementos característicos de las novelas de caballería y la influencia de la antigua teratología. La etapa documental y crítica la representan los viajeros, naturalistas y antropólogos, con conocimientos directos o indirectos del tema. "Los sostenedores de ambas tesis dan la impresión, desde el mismo comienzo de sus trabajos, que investigan con una opinión ya tomada, es decir, que los resultados no representan la conclusión de los datos y razonamientos en su lógico, metódico y orgánico fluir, sino, al revés, que los resultados, previamente presentes, enhebran, ordenan y valoran los datos y guían la dialéctica de la exposición. En ningún momento, el lector respira el aire de la imparcialidad o el de la simple y sencilla búsqueda de la verdad. Unos y otros autores pertenecen a un bando — si se nos permite esta ilustración — y escriben para defenderlo".

Vivante, finalmente, propone sumariamente en la obra citada lo siguiente: 1. Obtener más material antropológico, etnográfico y lingüístico de las etnias cuestionadas y de otras periferias - 2. Investigación sobre la existencia de materiales prehistóricos y arqueológicos - 3. Relevamiento prolijo de los lugares en donde se presume existieron o existen pigmeos - 4. Reconstrucción de un probable mapa de difusión con sus líneas dinámicas - 5. Estudios de los restos óseos pigmeos o pigmomorfos con el contexto prehistórico y arqueológico - 6. Revisión de las fuentes históricas y su crítica a la luz de los conocimientos actuales - 7. Renovación del enfoque biológico teniendo en cuenta el examen de las curvas auxológicas en su relación con la línea pura de Johannsen y, estudio de la posible reproducción de formas pequeñas ocultas en la hibridación; análisis serológico comparativo y con la mayor exigencia crítica a las genealogías - 8. Examen sanitario de los individuos pigmeos y pigmoides actuales - 9. Análisis etnológico y culturalógico de las etnias a los efectos de reconstrucción de patrimonios, precisar la diagnosis cultural o investigar la fenomenología aculturativa (fragmentación, arrinconamiento, empobrecimiento, etc.) - y 10. Ampliar la búsqueda bibliográfica".

En relación a estas proposiciones de Vivante,

procuré estudiar no sólo el material óseo y arqueológico que encontré en mis excavaciones de Quíbor, sino también los grupos humanos de raíz autóctona que hoy viven en la zona, para cumplir así especialmente con las proposiciones 1, 2, 3, 6 y 9. Este estudio no está terminado, espero poder cumplir pronto, no sólo con estas proposiciones, sino también con las otras, ya que me parecen justas, racionales, objetivas, de Vivante. Sin embargo, puedo agregar esta otra proposición: el **estudio genético comparativo** de los distintos grupos pigmeos o posiblemente pigmeos, para detectar una posible variación cromosomática en ellos.

EXCAVACION:

Las primeras noticias del sitio "El Boulevard" de principios de siglo provinieron de dos excavaciones que ordenó el afamado médico quiboreño Dr. Bautilio Lara, en el jardín de su habitación "Quinta San Román", la primera durante la fabricación de la casa y la segunda años después, para sembrar árboles en dicho jardín. Los objetos obtenidos fueron trasladados a Francia, según información de los hijos del mencionado galeno, por el Científico Dr. Rudecindo Freitas Pineda. La mitad de esta casa está colocada encima del cementerio. Posteriormente, en época del gobierno del General Eustoquio Gómez, como Presidente del Estado Lara (años de 1.930, aproximadamente) extrajeron abundante cerámica y objetos elaborados en concha, al empotrar la primera tubería del suministro de agua para la población. En 1.964 se hizo una extracción similar al colocar la tubería por parte del Instituto Nacional de Obras Sanitarias.

Dividí en 1.966 los trabajos de "El Boulevard" de Quíbor en dos grandes etapas. La primera tendió a que se localizara un área culturalmente estéril para la colocación de las cloacas, a fin de evitar deterioros en el cementerio. Desafortunadamente, en el mismo sitio del cementerio había sido planificado el colector principal del sistema de tuberías. Utilizando la información general obtenida por sondeos directos, estimamos que tres trincheras sustantivas representaban un 25% del área total del cementerio y en base a ello excavamos.

Para la segunda etapa se trató de exponer todo el cementerio determinado por la calle, excavando el primer nivel del depósito en forma restringida. Luego delimitamos la zona anexa a la primera etapa y excavamos el sector correspondiente a la Avenida "Pedro León Torres", con la misma técnica, para asegurar registros variados. Concluida la excavación en un total de siete niveles resultó un orden estratigráfico compuesto de la siguiente manera:

CUADRO N° 1

Primer nivel:	38 cm. Ocre pálido, compacto, con intervenciones.
Segundo nivel:	06 cm. Arena gris de grano grueso en forma de veta, parecido a la estructura general del cuarto nivel.

Tercer nivel:	04 cm. Ocre pálido arcilloso-compacto con intervenciones.
Cuarto nivel:	30 cm. Arenagris de grano, el más grueso del depósito.
Quinto nivel:	10 cm. Extensión parcial del cuarto nivel.
Sexto nivel:	02 cm. Ocre pálido muy delgado, arcilloso-compacto con intervenciones.
Septimo nivel:	10 cm. Arena menos gruesa que la del cuarto nivel, amarillo ocreo pálido y grisáceo.
Octavo nivel:	05 cm. Ocre pálido arcilloso-compacto con intervenciones.
Noveno nivel:	17 cm. Gris, fino, homogéneo y en circunvoluciones o crestas en su lado superior y más aplanado en el fondo.
Décimo nivel:	12 cm. Transición entre las estructuras de los niveles IX y X.
Onceavo nivel:	26 cm. Arcilloso de color ocre oscuro y gris, formando ondas.
Doceavo nivel:	20 cm. Arcilloso de color gris, compacto y más fino que el nivel IX.
Treceavo nivel:	61 cm. Arcilloso compacto de color ocre grisáceo con vetas rojizas, dando la sensación de que hay un relleno en el estrato continuo superior.
Cartorceavo nivel:	30 cm. Arcillo-arenoso fino y de color grisáceo con textura a la tercera en grosor del depósito.
Quinceavo nivel:	20 cm. Arcilloso compacto de color gris ocreo con variaciones hacia el rojo y más hacia lo amarillo comparativamente con los próximos tres niveles.
Dieciseisavo nivel:	12 cm. Arcilloso compacto de color gris ocreo con variaciones hacia el rojo, menos amarillo que el nivel anterior.
Diecisieteavo nivel:	12 cm. Arcilloso compacto de color gris semi ocre y menos amarillo que el nivel anterior.
Dieciochoavo nivel:	22 cm. Arcilloso compacto de color gris amarillento.

Diecinueveavonivel: 13 cm. Relleno de ladrillos y tierra extraña al depósito.

Veinteavonivel: 16 cm. Concreto.

El sondeo tuvo una profundidad de 346 centímetros, setenta y tres centímetros más arriba del primer nivel, en medio del cuartónivel, y hasta el nivel del cemento, se encuentran siete (7) capas de esqueletos humanos, los cuales se entrecruzan unos con otros. Acompañando los esqueletos, pude hallar diversos objetos de carácter votivo o atuendo. En principio decidí exponer el esqueleto y el atuendo, de forma que me permitiera su registro. Luego extendí la búsqueda a la capa contigua inferior, mientras lo permitiera el entrecruzamiento. Presento a manera de ejemplo el plano de la primera capa con todos los elementos logrados, excluyendo el tubo de aguas servidas, excepto su clave de distribución. Ahí se lograron sesenta y cuatro esqueletos (64), sesenta vasijas cerámicas (60), cuatro collares (4) elaborados en concha del caracol gigante, los cuales constan de miles de eslabones, siete (7) conchas de caracol gigante, una estructura ósea fósil de forma cónica, los huesos de un esqueleto completo de un ave de rapaña y un diente de animal, todos de carácter votivo. Ver Plano N° 1.

CUADRO N° 2

LISTA DE ESQUELETOS CON SUS MEDIDAS TOMADAS DIRECTAMENTE Y AL AZAR EN EL CEMENTERIO DE QUIBOR, "BOULEVARD I"

Nomenclatura	N° de Catálogo	Altura en centímetros
A1	71	143,00
A3 - A4	38	137,00
B4 - B3	54	149,00
B4 - B5	50	157,00
A3 - B3	23	148,00
A4 - A3	166	153,00
?	235	133,00
B1	85	134,00
A4 - B4	100	151,00
C1	111	153,00
?	207	122,00
B1 - C1	182	112,00
C1	184	122,00
A3 - B2	119	114,00
A4 - B4	43	145,00
B4	109	140,00
C3 - C4	152	135,00
A2 - A3	223	116,00
B3-A3-B4	115	126,00
A3 - B3	122	128,00

La Media Aritmética ($\bar{M}$) es entonces de 135,95

cm. 11 individuos tienen una talla entre 112 cm. y 137 cm: 9 individuos tienen una talla entre 140 cm. y 147 cm.

Estatura menor de 112 cm.

Estatura mayor de 157 cm.

17 individuos de estos 20 adultos se sitúan desde el punto de vista de la talla, en el promedio de los niños latinoamericanos, europeos y norteamericanos, entre 7 y 13 años, según las tablas establecidas por el Dr. Juan Comas ("Manual de Antropología Física: Cuadro 23 de la página 216, Cuadro 22 de la página 215 y Cuadro 24 en la página 216 — F.C.E., México, 1.957) correspondiendo la media de 135, 95 a la de niños de 11 años.

En cuanto a las tallas más bajas, de 112 a 116 centímetros, corresponden a la de los niños de 7 años en las mismas estadísticas de Comas, y la media general de 135, 95 es menor que la de los Pigmeos Africanos, cuya estatura oscila entre 137 y 145 cms. Según el mismo Comas (página 556 de la misma obra). Con esta condición de la estatura, siendo eurisomos, y con una cultura material perdurable propia, clásica e inconfundible, podemos pensar seriamente en su carácter pigmoide.

FORMAS Y ORNAMENTACION DE LA CERAMICA:

Una visión general de las características de la cerámica, se me presenta así: cilindros abocinados con apliques antropo-zoomorfos ahuecados en el cuerpo, algunos pintados según la tradición Tierroide o Tucuyanoide. Boles de base redonda y/o anillo, sostenido con apéndices desde la panza. Apliques de cintas en zig-zag entre los apéndices como imitando collares, apliques abultados y redondeados sin definición. Incisión sobre los mismos apliques cuando van sobre el borde. Trípodes burdos, de patas gruesas, con decoración aplicada e incisión. Otros trípodes de patas bifásicas e incisas con segmentos horizontales. Superficie alisada. Boles cerrados tipo pimpina de cuello moteado, con adherencias de carbón post-cochura. Boles abiertos con apéndices múltiples, desde el borde hacia la base que va a tomar forma de anillo para recibir los apéndices que se reducen a medida que bajan. El borde tiene, en algún caso, apliques modelados continuos. También había trípodes burdos de patas macizas, sosteniendo una pimpina de borde volteado, pulido. Pimpinas hiperboloides con apliques construyendo caras antropomorfas. Base plana. Vasijas con tapa, conjuntas, en forma de bol abierto, con apéndices en forma de anillo. Vasiya y su respectiva tapa, con apliques bulbosos en el borde que es recto de base anular calada alta. Tazas de arcilla negra con panza recta y borde liso, con apliques sobre el borde de la panza, moldeados, base anular calada alta. Asas cortas decorativas verticales sobre borde-panza. Apliques bulbosos simétricos y verticales en línea corta sobre la vuelta superior de la panza.

En términos generales los artesanos del Quíbor prehispánico siempre suspendieron el vaso, como para que la base de la vasiya no tocara la superficie donde se posaría.

Los otros elementos votivos comunes están representados por los trabajos en concha, en resina y en piedra. Así como objetos de comercio, más bien

LEYENDA

-  CEMENTO
-  LADRILLOS Y TIERRA
-  ARCILLA Y ARENA
-  ARCILLA (DIFERENTES TEXTURAS Y COLORES)
-  ARENA

ESCALA: 1:100



ESTRATIGRAFIA DEL SITIO
EL DOULEVARD
QUIDOR - EDO. LARA

cerámicos. Entre estos elementos destaca de manera realmente exhuberante la artesanía en concha, más que la cerámica a la cual los arqueólogos comúnmente dan mayor importancia por su conocido manejo. Sin embargo, la gran variedad de formas, de esos objetos de concha, la habilidad en su decoración y su abundancia — hay collares que están constituidos por más de 20.000 eslabones — señalan la validez que como elemento de diagnóstico tendrá la concha elaborada. Ver Figuras N° 1 al 7.

INFORMACION ETNOGRAFICA:

La existencia de un sinnúmero de núcleos familiares actuales detalla normal en Quíbor, interrumpidos por pigmoides, también se encuentra entre la población que practica hoy la tradición ayamán del Baile de Las Turas. Este baile representa ritos y ceremonias propiciatorias donde se rinde culto a los "espíritus divinos de la naturaleza" por la abundante cosecha de maíz y la buena cacería. En la actualidad los descendientes ayamanes de la Serranía de Parupano, denominan a las comunidades de sus padres anexando la palabra "yamán" a cada nombre. Y recuerdan también algunos aspectos de su mitología, como en el caso del origen del maíz, traído a su pueblo por la ardilla.

Los "tureros" o ejecutantes de Las Turas, son representantes actuales de las Ayamanes protohistóricas, y celebran su ceremonia dos veces al año (Acosta Saignes — Ernst-Jahn). La primera, denominada Tura Pequeña, para recoger la cosecha del maíz-jojoto, y una Tura Grande para celebrar la cosecha completa, como también la buena cacería. Entre las dos, celebran el culto a sus antepasados a través de las "lloras".

Estudiando los descendientes ayamanes y tureros en Moroturo y la Sierra de Parupano, situadas a unos 50 kilómetros al norte de Quíbor, encuentro semejanzas en su cultura material, mientras reconocemos que dentro del variado mosaico familiar, interrumpido siempre un grupo de individuos de tallas exiguas, con conductas culturales características y proporcionadas medidas corporales.

Los ayamanes han sido observados desde 1.530, cuando fueron localizados por Nicolás de Federmann, quien nos informa que éstos eran de muy baja estatura, es decir, de 5 a 6 palmos, o sea 100 a 115 centímetros muy bien proporcionados. Posteriormente, el Dr. Adolfo Ernst publicó en el diario caraqueño "La Opinión Nacional" del 09 de junio de 1.877, un artículo titulado "Los Ayamanes, una tribu de enanos en Venezuela". Luego los Doctores Luis Rafael Oramas, Lisandro Alvarado y Pedro Manuel Arca ya, se ocuparon del tema. Pero no fue sino hasta finales de agosto de 1.910 cuando el Dr. Alfredo Jahn trata de rehacer la ruta que siguió Federmann en el siglo XV. Esta experiencia personal le sirvió para engrosar su importante estudio de los ayamanes, donde trata de explicar las razones de su baja estatura, planteando una hipótesis relacionada con el concepto de los pigmeos expuesto por Kolmann entre 1.902 y 1.908 y W. Schmidt en 1.942. Esto le condujo a realizar observaciones tales como: "es notable la frecuencia con que todavía hoy ocurren las tallas pigmeas entre los descendientes de los indios Ayamanes y Gayones del Estado Lara".

go dice: "En la actualidad suelen verse algunos individuos de talla de verdaderos enanos procedentes de Parupano, Moroturo, San Miguel del antiguo territorio de los Ayamanes y también hemos visto en Arenales y en El Cerrito, cerca de Quíbor". ("Los Aborígenes del Occidente de Venezuela" — Caracas, 1.927). Motivado por estos estudios pioneros, el Dr. Antonio Requena examinó a su turno una colección de cráneos ayamanes, llegando a resultados análogos a los del Dr. Jahn, en la obra "Craneometría Ayamán" — Caracas, 1.948. Más tarde el Profesor J. M. Cruxent acompañó a la Dra. Adelaida G. de Díaz Ungria durante un viaje al poblado de San Miguel de Los Ayamanes, Estado Lara.

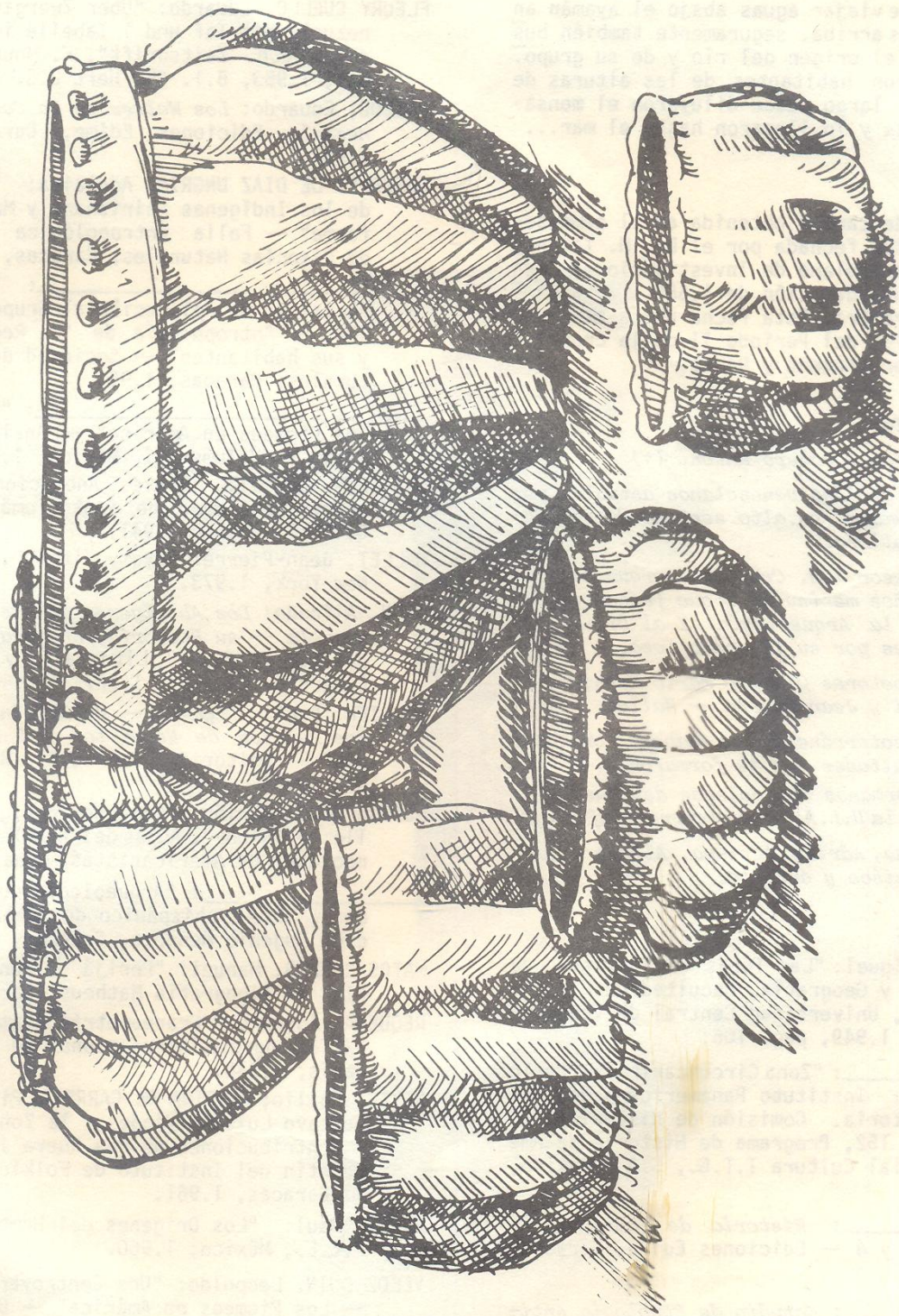
Entre los indios Yu'Pa de la Sierra de Perijá se han realizado estudios de antropología Física relacionados con la existencia de individuos de baja estatura históricamente vinculados al concepto antropológico de la "pigmoicidad". Medidas antropométricas y observaciones detalladas de las comunidades Yu'Pa fueron realizadas por Martín Gusinde en su obra "El concepto de Pigmeo y Los Indios Pigmeos Yu'Pa" — 1.954. Paul Rivet en "Los Orígenes del Hombre Americano" — 1.943. J.M. Cruxent. Fleury Cuello, "Über Zwergindianer in Venezuela" — 1.953, y la Dra. de Díaz Ungria en su "Antropología Física de los Indios Irapa" — Caracas, 1.971, en equipo con la Dra. Helia L. de Castillo. Principalmente con los grupos Maracá, Ayapa, Shupata, Shirapa, Irapa y Mipiripia de la Sierra de Perijá, Edo. Zulia, Venezuela.

Toda la zona de posible incidencia pigmoide en el Estado Lara, está compendiada por el río Tocuyo. Nace en el páramo Cendé y luego de un inmenso recorrido a través de cuatro Estados, desemboca en el mar... En el mar Caribe !

Muchos pueblos lo han divisado y muchos más lo usaron como medio de transporte, en la prehistoria por ejemplo... Desde el Centro Antropológico de Quíbor en las excavaciones arqueológicas aquí descritas, localizamos gran cantidad de collares, alhajas, instrumentos musicales, maíz fósil y materia prima de concha del caracol gigante — Strombus Gigans — proveniente en su forma original de la costa. Más bien de la costa falcónica, adonde desemboca el río Tocuyo.

Viajaban por el río los pueblos para el intercambio humano y el trueque. Traían conchas de la costa y allí llevaban flautas, cerámica votiva de alta ornamentación, o la primicia de haber podido entrar en contacto con los variados pueblos de pigmoides de un poco más allá de las costas del río Tocuyo. Así es sencillo imaginarse científicamente los navegantes prehispánicos que utilizaban las vías fluviales y las marítimas. Era ventajoso salir de Quíbor navegando por el río (o quebrada) de Las Raíces y en el "puerto" de Atarigua, cambiar de embarcación para continuar por el río Tocuyo hacia tantos pueblos de sus riberas. Los habitantes del pie de monte andino se beneficiaron de una u otra forma del río Tocuyo, igualmente la inmensa masa de los habitantes del actual Estado de Falcón.

Sin embargo, ya en aquel entonces los hombres empezaron a depredar el ambiente y como cualquier otra herencia, esta actitud depredadora se transmitió a las generaciones siguientes. Costumbre que se



QUÍBOR - EL BOULEVARD

afianzó con la riqueza tecnológica que exhibe el hombre moderno. Pero, como tenemos que dirigir mejor el devenir de la humanidad, habrá que estar seguros de enmendar errores de la prehistoria, así como utilizar sus aciertos.

Si a cambio de viajar aguas abajo el ayamán antiguo viajaba aguas arriba, seguramente también buscaba contacto con el origen del río y de su grupo. Así, también fueron habitantes de las alturas de donde a través del largo cauce diluyeron el mensaje de su naturaleza y lo llevaron hasta el mar...

CRONOLOGIA:

Una muestra de carbón obtenida en el cementerio "Boulevard I" fue fechada por el Dr. M. Tamers, en el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas y arrojó una datación de 1.650 ± 70 años — Año 318 de nuestra Era. Esta fecha ubica el sitio en estudio a finales del Período II de la cronología establecida por Cruxent y Rouse.

AGRADECIMIENTO:

A Don Miguel Romero Antoni (+)

A los pigmoides venezolanos actuales por su calidad humana, su alto sentido de solidaridad y su belleza.

Al Profesor J.M. Cruxent, porque hace como treinta años me invitó a que fuésemos proletrarios de la Arqueología. Y al Dr. Miguel Acosta Saignes por su fé contagiosa.

A los Doctores Giorgio Mario Manzini, Armando Vivanti y Jean Pierre — Hallet.

A mis coterráneos por haberme brindado tantas dificultades que me formaron...

A mis hermanos los colegas del Museo Arqueológico de la U.L.A., que siempre confiaron.

A Marlene, Adrián, Adriana, Aléxis y Taormina. A Francisco y a Zoila.

BIBLIOGRAFIA:

ACOSTA SAIGNES, Miguel: "Las Turas" — Instituto de Antropología y Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1.949, pág. 106.

_____: "Zona Circuncaribe — Período Indígena". Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Comisión de Historia. Publicación N° 152, Programa de Historia de América. Editorial Cultura I.T.G., S.A., México, 1.953.

_____: *Historia de Venezuela* — Fascículos 2 y 4 — Ediciones Edime, Caracas, 1.968.

_____: *Estudio de Etnología Antigua de Venezuela*, 2da. edición, Colección Ciencias Sociales II, Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1.961.

COMAS, Juan: *Manual de Antropología Física*; F.C.E. — México, 1.957.

CRUXENT, J.M. Y ROUSE, Irving: *Arqueología de Venezuela*, Unión Panamericana, Washington, 1.965.

ERNST, Adolfo: "Los Ayamanes, una tribu de enanos en Venezuela", *La Opinión Nacional*, Caracas, Junio 04 de 1.877.

FLEURY CUELLO, Eduardo: "Uber Zwergindianer in Venezuela Mit Taf und 1 Tabelle in Text Souderdruck a.d. Zeitschrift", *F. Morphol V. Anthropol*, 1.953, B.l. 45. Heft 2.S. 259-268.

FRIEDE, Eduardo: *Los Welser en la Conquista de Venezuela*, Ediciones Edime, Caracas y Madrid, 1.961.

GONZALEZ DE DIAZ UNGRIA, Adelaida: "Antropometría de los Indígenas Shirishana y Maquiritare, In forme" — *Folia Antropológica* N° 1 — Museo de Ciencias Naturales, Caracas, 1.960.

_____: "El Tetraedro Facial y su Aplicación al Grupo Etnico Motilón" — *Antropología de "La Región de Perijá y sus habitantes"* — Sociedad de Ciencias Naturales, Caracas, 1.953.

_____: "El Problema de los Pigmeos en América" — *Anales de Antropología* — Volumen VI, México, 1.959.

GRATERON, Daniel: "Breves Anotaciones Históricas sobre la Ciudad de Santo Tomás del Valle de Quíbor", Quíbor 1.941.

HALLET, Jean-Pierre: "Pygmy Kitabu", Randon House, New York, 1.973.

JANN, Alfredo: *Los Aborígenes del Occidente de Venezuela — su Historia, Etnografía y Afinidades Lingüísticas*, Litografía y Tipografía del Comercio, Caracas, 1.927.

JULLIEN, Paul: *Pigmeos — Veinticinco años entre los Pueblos de Negrillos del Africa Ecuatorial* — Editorial Labor S.A., Barcelona, España, 1.961.

LUCENA GOYO, Adrián: "Cementerio Pigmoide en el Valle de Quíbor", *Actas del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, Lima, 1.969.

_____: "Arqueología del Valle de Quíbor", *Arte Prehispánico de Venezuela*, Fundación Eugenio Mendoza, Caracas, 1.971.

MATOS ROMERO, Manuel: "Perijá — Fundación e Historia" — *Tipografía Matheus*, Caracas, 1.956.

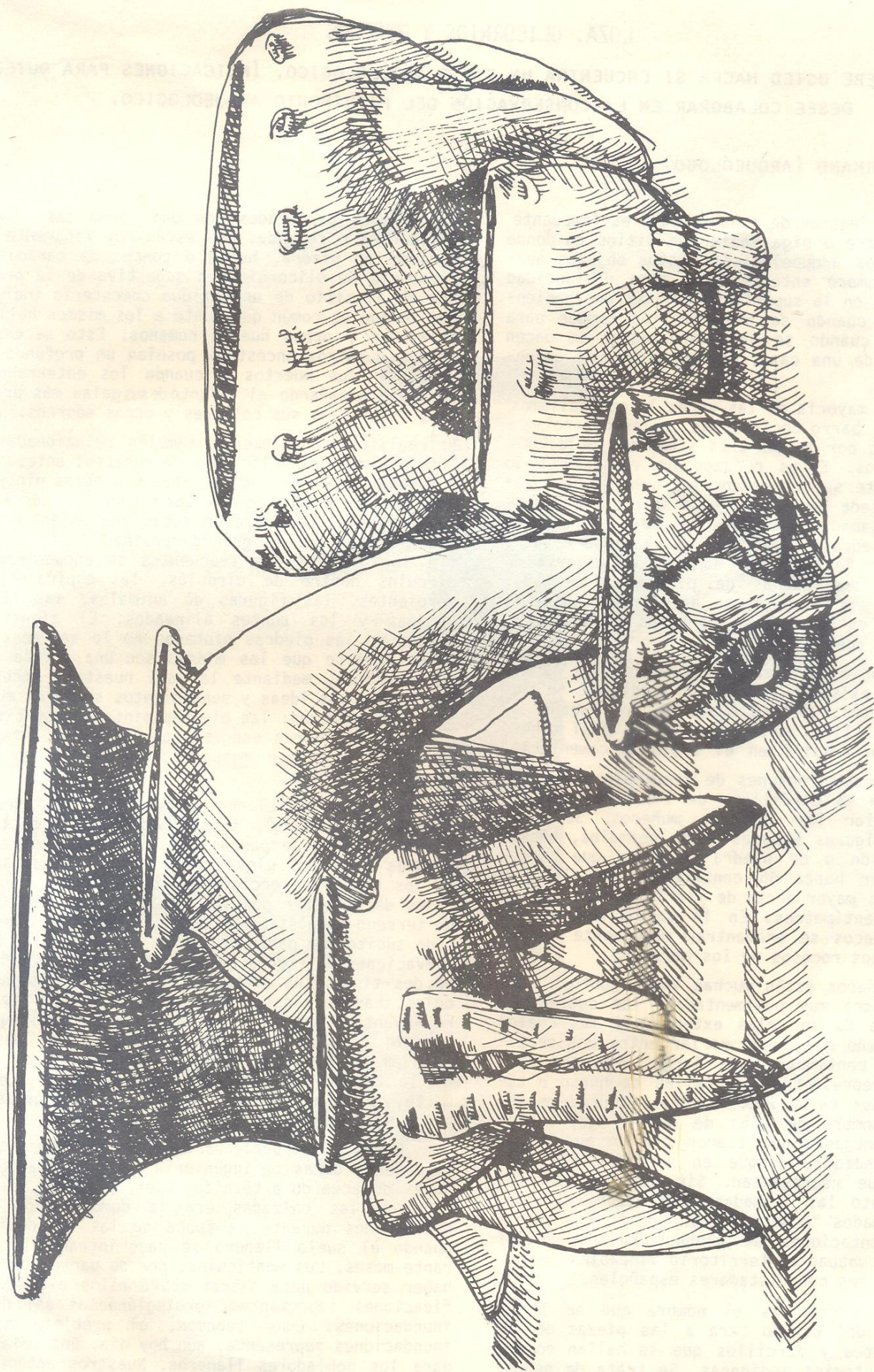
REQUENA, Antonio: "Craneometría Ayamán", *Actas del XXXII Congreso Internacional de Americanistas*, París, 1.948.

REYES, Abilio; ALMOINA DE CARRERA, Pilar y CARRERA, Gustavo Luis: "Viaje a la Zona de Las Turas — Contribuciones de Una Nueva Investigación" — *Boletín del Instituto de Folklore*, Vol. IV N° 1, Caracas, 1.961.

RIVET, Paul: "Los Orígenes del Hombre Americano", F.C.E., México, 1.960.

VELOZ DUIN, Leopoldo: "Una Controversia Científica — Los Pigmeos en América" — *Boletín Histórico de la Fundación John Boulton* N° 37, Caracas, 1.975.

VIVANTE, Armando: "Estado Actual de la Discusión sobre Pigmeos Americanos", *Revista del Museo de La Plata, Universidad Nacional de La Plata*, Argentina, 1.963.



QUÍBOR - EL BOULEVARD

LOZA, OLICORNIOS Y MUÑECOS

LO QUE DEBE USTED HACER SI ENCUENTRA UN SITIO ARQUEOLÓGICO. INDICACIONES PARA QUIÉN DESEE COLABORAR EN LA CONSERVACIÓN DEL PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO.

POR: JORGE ARMAND (ARQUEÓLOGO)

En muchos lugares de nuestro país es frecuente que uno encuentre u oiga hablar de sitios en donde aparecen objetos arqueológicos. Estos objetos aparecen casi siempre enterrados a poca profundidad y muchas veces en la superficie del terreno, haciéndose visibles cuando se preparan los campos para el cultivo o cuando se abre una zanja, se hacen los cimientos de una casa, se construye una carretera, etc.

Loza: La gran mayoría de las veces lo que hallamos son vasijas de barro cocido, las cuales generalmente están rotas, por lo que casi siempre lo que hallamos son sus pedazos. Estos pedazos de vasijas es lo que popularmente se conoce con los nombres de **ties-tos o loza**. Puede ser que la loza se encuentre junto a las llamadas **piedras de rayo** o también simplemente **piedras**. Estas son en realidad objetos fabricados por la mano del hombre. La mayoría de estos objetos son hachas de piedra pulimentada, manufacturadas por nuestros ancestros indígenas en una época en que no se conocían en Venezuela el hierro y el acero.

La presencia de loza es un indicativo de que en el sitio existió un poblado indígena en los tiempos anteriores a la llegada de los españoles. Si además se hallan huesos humanos es casi seguro de que también existió en el sitio un cementerio.

Muñecos: En muchas regiones de Venezuela y muy especialmente en la cordillera de los Andes, es muy corriente hallar los llamados **muñecos**. Se trata de pequeñas figuras humanas o de animales, hechas de barro cocido o de piedra tallada, que pueden llegar a tener hasta 45 centímetros de altura y más, aunque la mayor parte de las veces no sobrepasan los 10 centímetros. En la cordillera de los Andes los muñecos se encuentran mayormente en las cuevas y abrigos rocosos de los páramos.

Estos muñecos están muchas veces junto a unas placas de piedra muy pulimentadas, las cuales poseen la forma de dos alas extendidas, las cuales tienen un tamaño que puede variar entre dos centímetros y 60 centímetros de largo. A veces esta figura está representada en tallas de hueso o tallas de grandes caracoles. A estas figuras se les ha dado el nombre de **alas de murciélago**, debido a la vaga semejanza que tienen con un murciélago de alas extendidas, aunque en verdad nadie sabe que es lo que representan. Sin embargo, podemos decir que tanto las llamadas "alas de murciélago" como los llamados "muñecos", son con toda probabilidad representaciones de algunos dioses de los pueblos que ocupaban el territorio venezolano antes del arribo de los conquistadores españoles.

Olicornios: Olicornio es el nombre que se le da en la región del Estado Lara a las piezas de collar, pendientes y zarcillos que se hallan en los antiguos cementerios indígenas. Se trata de peque-

ños objetos perforados con una forma casi siempre cilíndrica o redonda; que están muy finamente elaborados en piedra, hueso o concha de caracol. La presencia de olicornios es sugestiva de la presencia en el sitio de un antiguo cementerio indígena, por lo que es común que junto a los mismos hallemos calaveras y otros huesos humanos. Esto se explica porque nuestros ancestros poseían un profundo respeto por sus muertos y cuando los enterraban lo hacían acompañando al difunto de sus galas más preciadas, tales como sus collares y otros adornos.

Petroglifos: Posiblemente también relacionadas con los sentimientos religiosos de nuestros antepasados indígenas están los petroglifos o **piedras pintadas**, los cuales abundaban en casi todo el territorio de Venezuela. Se trata de rocas que ostentan figuras grabadas de una gran diversidad de formas. Entre las figuras más frecuentes se encuentran los círculos dentro de círculos, las espirales, las serpientes, las figuras de animales, las figuras humanas y los puntos alineados. El significado exacto de las piedras pintadas no lo sabemos, pero puede decirse que las mismas son una cierta forma de escritura, mediante la cual nuestros ancestros expresaban sus ideas y sentimientos sobre el mundo. En otras palabras: las piedras pintadas constituyen especies de libros escritos por nuestros antepasados, que contienen mensajes que todavía no hemos logrado descifrar.

Calzadas: En los Llanos de Venezuela existen las llamadas "calzadas", también conocidas como **terraplenes y lomos de perro**. Estos son los nombres más comunes para las elevaciones de tierra que se ven en los Llanos de occidente de Venezuela. Son fáciles de detectar por lo llamativo que resulta ver un terreno completamente plano, cono es el llanero, y de súbito una parte del mismo que se eleva. Estas elevaciones de tierra compactada son principalmente de dos tipos: las calzadas propiamente y los **montículos**. Las calzadas tienen la forma de una carretera levantada sobre la llanura, que se prolonga por espacio de varios kilómetros. Este es el caso de la llamada "Calzada de Páez", ubicada no muy lejos de la ciudad de Barinas. Los montículos, por su parte, parecen colinas redondas o alargadas, de hasta seis metros de altura.

Estas construcciones de tierra compactada son verdaderas obras de ingeniería prehispánica; elaboradas de acuerdo a técnicas bien definidas. La función de las calzadas era la comunicación entre poblaciones durante la época de las inundaciones, cuando el suelo llanero se hace intransitable durante meses. Los montículos, por su parte, pudieron haber servido para situar sobre ellos algunas edificaciones importantes, protegiéndolas así de las inundaciones. Como sabemos, el problema de las inundaciones representa, aún hoy día, una calamidad para los pobladores llaneros. Nuestros antepasados

prehispánicos de hace varios miles de años supieron enfrentar este problema y crearon soluciones efectivas para vivir en el medio llanero. Además de las mencionadas construcciones de tierra compactada, éstos también construyeron extensos sistemas de canales a lo largo de los principales ríos, a fin de llevar las aguas de los mismos durante la época de las inundaciones a ciertas lagunas. El agua así controlada y almacenada servía durante la época de sequía para irrigar los cultivos. Estas soluciones antiguas comienzan de nuevo a ser utilizadas en los Llanos venezolanos a través de ciertos programas gubernamentales.

PORQUE ES IMPORTANTE CONSERVAR LOS VESTIGIOS ARQUEOLOGICOS:

Las calzadas y montículos, los petroglifos y antiguos cementerios indígenas, los "muñecos" y "alas de muerciélago", los tiestos de barro, las hachas de piedra y todo otros vestigios arqueológico, fueron hechos por nuestros antepasados indígenas. Por las venas de nuestros hombres, mujeres y niños corre todavía mucha sangre indígena. Esto es una realidad innegable. Por lo tanto, los vestigios arqueológicos que hallamos en nuestro territorio son parte del pueblo venezolano y representan la raíz más profunda de nuestra cultura nacional.

Mediante el estudio de los vestigios arqueológicos y de los sitios donde éstos son hallados, los arqueólogos podemos conocer mucho sobre el modo de vida de nuestros antepasados; de sus logros técnicos y de sus realizaciones artísticas; de cómo llegaron a Venezuela y del porqué desaparecieron, etc. Sin el estudio arqueológico de estos vestigios tendríamos que contentarnos con las crónicas escritas por los conquistadores españoles, las cuales, generalmente, contienen muchas falsedades y están impregnadas de desprecio colonialista. Lamentablemente, en nuestro país lo que se enseña a nuestros niños en las escuelas está casi todo basado en las crónicas de los conquistadores españoles. Esto ha llevado a una gran ignorancia sobre nuestro pasado autóctono y, por supuesto, a una actitud despectiva sobre nuestro pasado indígena y por extensión a un desprecio hacia la cultura popular, hacia nosotros mismos en tanto que nación con raíces indígenas. Una de las mentiras que se nos enseña desde pequeño es que la historia de Venezuela comienza con Cristóbal Colón. En realidad sabemos que antes de la llegada de Colón existió una historia muy larga y variada en nuestro país. Para conocer esa historia es necesario que conservemos los únicos documentos que pueden hablarnos de ella. Dichos documentos no son otros sino los restos arqueológicos que hemos tratado de describir en este artículo, así como los sitios mismos en donde dichos restos son hallados.

Ahora bien, las piezas arqueológicas por sí mismas tienen poco valor para el estudio arqueológico si no se conocen una serie de datos relacionados con las mismas. Es necesario conocer, por ejemplo, cual era su profundidad en el suelo, de qué capa geológica provienen, que clase de tierra era la que las rodeaba, etc.etc. Sin saber esto no es posible hacer un estudio arqueológico de las piezas; no podremos saber, por ejemplo, la antigüedad de las mismas, a qué pueblo pertenecían o qué función tenían, etc.

LA LEY DE PROTECCION Y CONSERVACION DE ANTIGUEDADES Y OBRAS ARTISTICAS DE LA NACION:

Desde hace casi treinta años existe la Ley de Protección y Conservación de Antigüedades y Obras Artísticas de la Nación, sancionada por el Congreso de la República. Esta ley establece que todo sitio arqueológico, así como todo objeto que provenga del mismo, aún cuando se encuentre en una propiedad privada, es propiedad de la Nación, es decir: pertenece a todos los venezolanos. Por lo tanto, las piezas arqueológicas no pueden ser vendidas o canjeadas en forma privada. Esta ley, cuyo único objetivo es preservar para la comunidad y para las futuras generaciones de venezolanos una herencia que les corresponde, indica que las piezas arqueológicas deben permanecer en los museos públicos, para beneficio de todos, y no en manos de comerciantes y coleccionistas privados. La ley también establece que los sitios arqueológicos no pueden ser alterados de ninguna forma, ni siquiera por los propietarios de los terrenos donde éstos se encuentren.

De todo lo anterior se deducen los pasos que debe seguir la persona que desee colaborar en la conservación del patrimonio arqueológico. Estos pasos son tres, a saber:

1º- **AVISAR INMEDIATAMENTE A LAS AUTORIDADES LOCALES, PARA QUE ESTAS, HACIENDO USO DE LA LEY DE PROTECCION Y CONSERVACION DE ANTIGUEDADES Y OBRAS ARTISTICAS DE LA NACION, PROCEDA A IMPEDIR QUE EL SITIO ARQUEOLOGICO SEA ALTERADO O QUE LAS PIEZAS QUE ESTE CONTENGA SEAN EXTRAIDAS.**

2.- **NOTIFICAR A LA INSTITUCION CIENTIFICA MAS CERCANA, PARA QUE ESTA ENVIE AL SITIO A LOS EXPERTOS.**

3.- **COLABORAR CON LAS AUTORIDADES LOCALES EN LA CONSERVACION DEL SITIO ARQUEOLOGICO, IMPIDIENDO QUE LAS PIEZAS SEAN EXTRAIDAS Y EVITANDO QUE LA POSICION ORIGINAL DE LAS MISMAS SEA ALTERADA.**

A continuación vamos a explicar en detalle cada uno de estos pasos. Las autoridades locales a que se refiere el primer paso son el prefecto, el jefe civil, el jefe de aldea o el comisario de la localidad. Estas personas muchas veces no están enteradas de la existencia de la ley de Protección y Conservación de Antigüedades y Obras Artísticas de la Nación, por lo que es necesario acercarse a ellas con una copia de la ley. Al final de este artículo hemos transcrito íntegramente el texto de dicha ley, a fin de que el interesado pueda hacer uso de la misma. Es conveniente que el interesado haga tantas copias de esta ley como sea posible y que las distribuya entre las personas importantes de la localidad, para que éstas colaboren en la conservación del sitio. De esta manera también estará ayudando a crear conciencia entre el pueblo sobre el valor del patrimonio arqueológico.

El estudio de los sitios arqueológicos y de los objetos o piezas que éstos contengan, así como la excavación de los mismos, debe ser realizado únicamente por un arqueólogo profesional, quien tiene los conocimientos para esta tarea puesto que ha estudiado varios años esta materia en una universidad y ha obtenido el título correspondiente que lo faculta para llevar a cabo estas tareas.

En ningún caso la excavación o recolección de piezas arqueológicas deberá ser llevada a cabo por personas que no estén capacitadas profesionalmente. Es de gran importancia que las piezas, y aún las piedras y la tierra que las rodean, no sean movidas en lo más mínimo ya que el lugar mismo donde las piezas se encuentren, su relación con otras piezas en el terreno, la tierra que las rodea, etc. son de gran significado para los estudios arqueológicos. Solo mediante el uso de técnicas y métodos que son del exclusivo dominio del arqueólogo, es posible excavar piezas arqueológicas sin que las mismas pierdan su importancia histórica y cultural.

Las autoridades científicas a las que se refiere el segundo paso mencionado son aquellas en donde se realicen estudios de Arqueología, Antropología o Historia. Existen en nuestro país una serie de universidades y centros en donde se llevan a cabo este tipo de estudio. Al final de este artículo hemos incluido una lista de estas instituciones, clasificadas por regiones, a fin de que el interesado pueda dirigirse a la institución más apropiada sin pérdida de tiempo.

Los expertos que sean enviados al sitio deberán proceder a realizar un estudio del mismo y si es posible deberán llevar a cabo una excavación en el mismo. Una vez que las excavaciones terminen, el sitio deberá seguir siendo protegido, ya no es posible que un mismo grupo de expertos agote todas las posibilidades de estudio que ofrece un sitio arqueológico. Es más, es posible que futuras generaciones de arqueólogos, con técnicas y métodos de estudios más avanzados que los nuestros, necesiten volver a estudiar el sitio. Por esta razón es necesario seguir conservándolo aún después de que el mismo sea estudiado.

Las piezas arqueológicas que se obtengan en un sitio arqueológico son parte del patrimonio de la localidad y no deben ser llevadas a otros lugares por los expertos que vengán a estudiar el sitio; a no ser que lo hagan con permiso de las autoridades locales y solo por un tiempo limitado para fines de estudios de laboratorio o exposiciones temporales. Debe quedar muy claro dentro de la comunidad que así como existe un patrimonio nacional también existe un patrimonio regional, local, etc. Es éste un derecho que tiene cualquier comunidad por más pequeña que sea. Sin embargo, para que este derecho sea respetado se hace necesario que los miembros de la comunidad creen un museo local; no importa si al principio son apenas dos o tres pequeñas vitrinas con algunas pocas piezas arqueológicas. Los sitios preferidos para establecer museos locales son las escuelas, los liceos, los ateneos y cualquier otro centro cultural donde puedan ser visitados por el público.

Es importante que se sepa que muchas veces pasan varios meses antes de que los expertos vengán a visitar el sitio después de haber sido notificados. No se trata de falta de interés, o de que el sitio no tenga importancia. Esto se debe a que existen en Venezuela muchos sitios arqueológicos y no hay suficientes expertos para atenderlos a todos. No obstante, mientras éstos llegan es imprescindible conservar el sitio en su estado original.

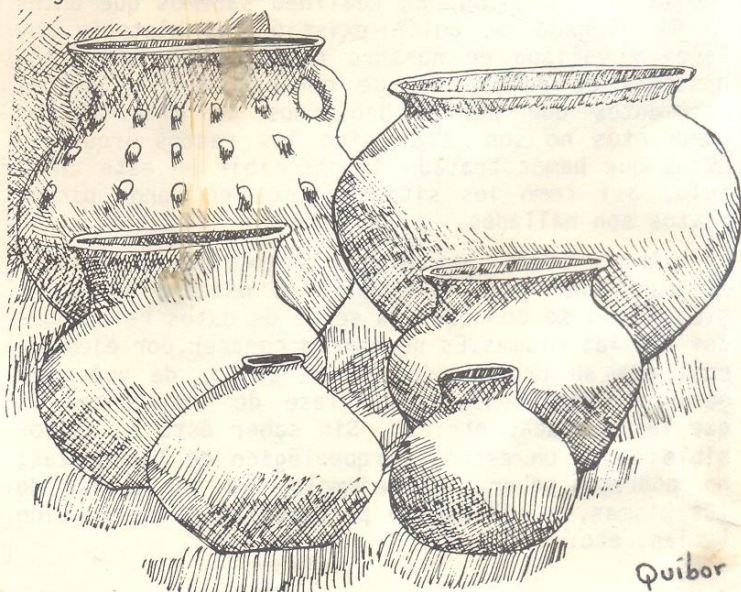
Si el sitio se encuentra en un terreno que está siendo cultivado o donde se está llevando a cabo alguna obra, se hace necesario detener estos trabajos hasta que los expertos hayan llegado. Si se trata de trabajos urgentes, que no pueden detenerse por mucho tiempo, ésto debe informársele a los expertos para que los mismos se trasladen al sitio lo antes posible. En estos casos los estudios arqueológicos en el terreno deberán llevarse a cabo dentro de un plazo y en una forma tal que no perjudiquen las labores que estaban realizándose.

Toda persona que posea una pieza arqueológica deberá ser instada a que la done al museo local. En este caso su nombre deberá aparecer junto a la pieza en caso de que la misma sea exhibida. Esto es con el fin de estimular a los donantes potenciales de piezas arqueológicas.

Si la persona que descubre el sitio arqueológico o la que hace el denuncia del mismo así lo desea, podrá participar en las labores de excavación junto con los expertos a manera de colaborador ad-honorem. Si esta persona fué quien descubrió el sitio, su nombre deberá ser mencionado en calidad de descubridor, tanto en la exhibición de las piezas como en cualquier publicación científica o noticia periodística que se haga en relación a dicho sitio. Esto es un derecho moral que debe ser exigido por la persona o personas interesadas.

Finalmente, quiero mencionar que todo lo expresado en este artículo sobre los sitios y las piezas arqueológicas tiene exactamente la misma validez para los sitios y piezas paleontológicas. Por piezas paleontológicas se entiende los huesos de animales pertenecientes a especies extintas o fósiles. Estos huesos se distinguen de los huesos de animales actuales, entre otras cosas, porque poseen una apariencia antigua; muchas veces parecen más bien objetos de piedra, además de que generalmente tienen un tamaño mayor al de los animales actuales. El procedimiento a seguir en caso de descubrirse un sitio paleontológico es idéntico al que se indicó para los sitios arqueológicos.

Se anexa a continuación la Ley de Protección y Conservación de Antigüedades y Obras Artísticas de la Nación y la lista de instituciones que están autorizadas para estudiar y excavar sitios arqueológicos en Venezuela.



LEY DE PROTECCION Y CONSERVACION
DE ANTIGUEDADES Y OBRAS ARTISTICAS DE LA
NACION. EL CONGRESO DE LA REPUBLICA DE
VENEZUELA

DECRETA LA SIGUIENTE LEY:

CAPITULO I

Del patrimonio histórico y artístico de la nación.

Artículo 1° El patrimonio histórico y artístico de la nación está constituido por los monumentos históricos y artísticos y demás obras de arte correlacionadas o no con la Historia Nacional, que se encuentren en el territorio de la República o que ingresen a él, quienquiera que sea su propietario.

Artículo 2° Se declara de utilidad pública la protección y conservación del patrimonio histórico y artístico de la Nación.

Artículo 3° Se prohíbe destruir, reformar, reparar, cambiar de destino o de ubicación, los monumentos y demás obras que constituyen el patrimonio del Ejecutivo Federal, dado el informe favorable de la junta que se crea en el artículo siguiente.

Artículo 4° En la capital de la República funcionará una Junta Nacional Protectora y Conservadora del Patrimonio Histórico y Artístico de la Nación.

Artículo 5° La Junta Nacional Protectora y Conservadora del Patrimonio Histórico y Artístico de la Nación estará compuesta por cinco (5) suplentes, dependerá del Ejecutivo Federal y estará adscrita al Ministerio de Relaciones Exteriores.

Artículo 6° Son atribuciones de la Junta Nacional Protectora y Conservadora del Patrimonio Histórico y Artístico de la Nación:
1.- Determinar los monumentos y demás obras artísticas e históricas existentes en el territorio nacional, que formen el patrimonio histórico y artístico de la Nación.
2°- Velar por la conservación del patrimonio Histórico y Artístico de la Nación.

Artículo 7° El Ejecutivo Federal designará los Miembros de la Junta Nacional Protectora y Conservadora del Patrimonio Histórico y Artístico de la Nación quienes durarán en sus funciones cinco años y podrán ser reelegidos.

Artículo 8° El cargo de Miembro de la Junta Nacional Protectora y conservadora del Patrimonio Histórico y Artístico de la Nación es honorífico.

Artículo 9° La decisión por la cual, la Junta incorpore un monumento u obra artística al patrimonio histórico y artístico de la Nación es apelable por ante el Ejecutivo Federal.

Artículo 10° La Junta podrá permitir la introducción al territorio Nacional de obras artísticas con la facultad de reexportarlas, pero cuando hayan permanecido diez años en el territorio de la República podrán ser incorporadas al patrimonio histórico y artístico.

Artículo 11° En cada uno de los Estados y Territorios Federales habrá una Junta Protectora y Conservadora del Patrimonio Histórico y Artístico de la Nación en el Correspondiente Estado o Territorio, dependiente de la Junta Nacional.

Artículo 12° Cada una de las Juntas Regionales a que se contrae el artículo anterior estará compuesta de tres miembros principales y tres suplentes, nombrados por el Ejecutivo Federal, con carácter ad-honorem, quienes durarán en sus funciones cinco años y podrán ser reelegidos. Los suplentes asumirán las funciones principales cuando estos últimos por ausencia de la Entidad respectiva o cualquier otra causa, se imposibilitan para su ejercicio, bastando solamente su convocatoria por parte de la misma Junta.

CAPITULO II

Del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico de la nación.

Artículo 13° Son propiedad del Estado todos los objetos arqueológicos que contengan las huacas, mintoyes y cementerios y cuevas de la época anterior a la dominación española, y los fósiles humanos o animales que fueron descubiertos en cualquier lugar del subsuelo de la República.

Artículo 14° Se prohíbe en absoluto la destrucción de montículos, calzadas o construcciones de la época aborigen y la de los petroglifos que se hallen en cualquier parte del Territorio Nacional.

Parágrafo único. En el caso de que la conservación de los cementerios, cuevas, montículos, calzadas y petroglifos impliquen una servidumbre, sobre una propiedad particular, el Estado remunerará a los propietarios el valor correspondiente a dicha limitación.

Artículo 15° Para explorar, estudiar o excavar yacimientos arqueológicos, el Ejecutivo Federal concederá el respectivo permiso.

Estos permisos solo se concederán a renombradas instituciones Científicas del País, y en segundo lugar del Exterior, y también a arqueólogos, etnólogos y paleontólogos profesionales.

Artículo 16° El Ejecutivo Federal podrá permitir a favor de instituciones científicas extranjeras la salida de colecciones de duplicados en los Museos Nacionales y la de piezas que requieran un tratamiento especial para su reconstrucción.

También podrá el Ejecutivo celebrar contratos de exploraciones y excavaciones de estaciones arqueológicas y paleontológicas con instituciones científicas universalmente conocidas y establecer el régimen de aprovechamiento de los objetos que se hallaren

Artículo 17° En la capital de la República y con sede en el Museo de Arqueología funcionará una Junta con carácter ad-honorem que tendrá a su cargo la formación del mapa arqueológico y paleontológico de la República y el estudio de todas las materias referentes a la mejor investigación y conservación del patrimonio arqueológico y paleontológico del País.

CAPITULO III

Disposiciones finales

Artículo 18° No se permitirá que salgan del país las antigüedades y obras artísticas y restos fósiles a que se refieren los artículos anteriores, aun cuando fueron de propiedad particular, sin que haya constancia de que han sido ofrecidos en venta a la Nación.

Artículo 19° Cuando el Gobierno no juzgue conveniente la adquisición de antigüedades y obras artísticas que le fueron ofrecidas en venta, el poseedor podrá disponer de ellas con el permiso del respectivo Ministerio, previo el informe de la Junta Nacional Protectora del Patrimonio Histórico y Artístico de la Nación.

Artículo 20° El que de alguna manera contraviniera las disposiciones de la presente Ley será penado con multas de cuatro a diez mil bolívares que impondrá el Ejecutivo Federal por órgano del Ministerio de Relaciones Interiores.

Artículo 21° Se derogan las disposiciones anteriores que se opongan al cumplimiento de la presente Ley.

Dada, firmada y sellada, en el Palacio Federal Legislativo, en Caracas, a los diez y seis días del mes de julio de mil novecientos cuarenta y cinco.- Año 136 de la Independencia y 87 de la Federación.

El presidente (L.S.) Mario Briceño Iragorry.-El Vicepresidente: Rosendo Lozada Hernández. Los Secretarios: Francisco Carreño Delgado y R. Pérez Arnoja.

(Gaceta oficial de los Estados Unidos de Venezuela, 21, 787, de fecha 15 de Agosto de 1945).

INSTITUCIONES AUTORIZADAS PARA REALIZAR ESTUDIOS Y EXCAVACIONES ARQUEOLOGICAS

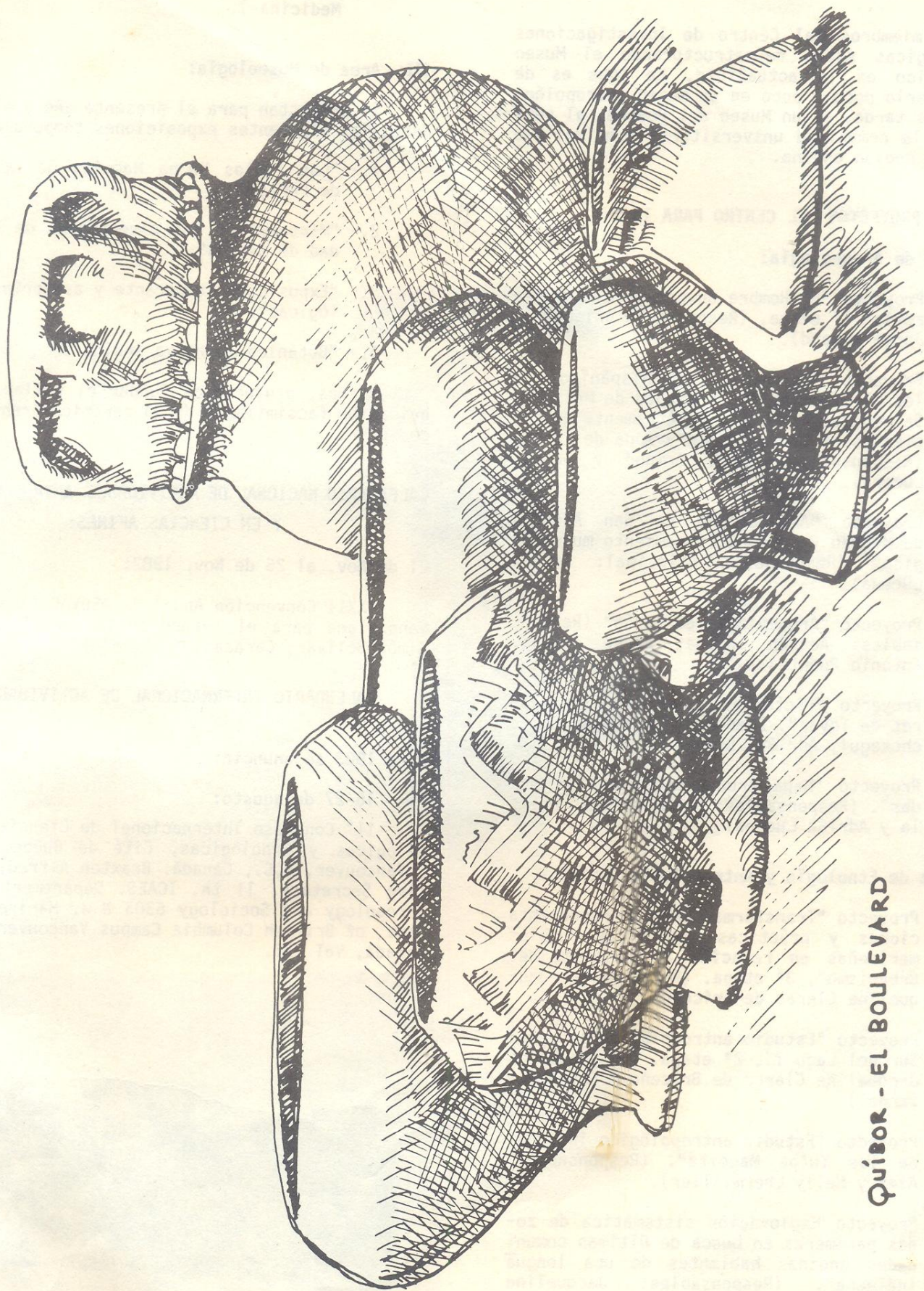
Región Central

- Departamento de Antropología y Arqueología
Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC)
Apartado Postal 1827
Caracas 1010-A D.F.
- Departamento de Arqueología y Etnografía
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad Central de Venezuela (UCV)
Caracas D.F.
- Departamento de Arqueología
Museo de Ciencias Naturales
Plaza Morelos
Caracas D.F.
- Unidad de Arte Prehispánico
Galería de Arte Nacional (GAN)
Plaza Morelos
Caracas D.F.
- Instituto Antropología e Historia del Estado
Carabobo, Valencia Edo. Carabobo

Región Occidental

- Museo del Hombre
Universidad Nacional Experimental "Fco. de Miranda" (UNEFM)
Calle Zamora, Zona Colonial
Coro - Edo. Falcón
- Programa Arqueología de Rescate
Corpozulia-LUZ
Apartado Postal 1153
Maracaibo-Edo. Zulia
- Museo Arqueológico
Universidad de los Andes (ULA)
Apartado Postal 144
Mérida - Edo. Mérida
- Departamento de Antropología
Dirección de Cultura y Bellas Artes
Carrera 23 con calle 8
Qta. Táriba
Barrio Obrero
San Cristóbal-Edo. Táchira
- Coordinación de Cultura y Extensión
Universidad de los Andes (ULA)
Núcleo Universitario "Rafael Rangel"
Avenida Carmona
Trujillo-Edo. Trujillo.





QUÍBOR - EL BOULEVARD

**BOLETIN INFORMATIVO DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES
ANTROPOLOGICAS Y DEL MUSEO ARQUEOLOGICO:**

Los miembros del Centro de Investigaciones Antropológicas están re-estructurando el Museo Arqueológico en la actualidad. La idea es de transformarlo poco a poco en un museo antropológico, y, más tarde, en un Museo del Hombre, al servicio de la comunidad universitaria como del pueblo de la región andina.

PROYECTOS DEL CENTRO PARA 1982:

I: Area de Arqueología:

- 1.- Proyecto "El Hombre Cuaternario en Venezuela" 1ª etapa. (Responsable principal: Jorge Armand).
- 2.- Proyecto "Cementerios Prehispánicos de los alrededores de la ciudad de Mérida". Se empezará con los recientemente descubiertos en La Pedregosa y zona de Tabay. (Responsables: Jorge Armand y Adrián Lucena).
- 3.- Proyecto "Arqueología de San Antonio de Mucuño y su condicionamiento museológico" (Responsable principal: Adrián Lucena).
- 4.- Proyecto "Arqueología de Turén" (Responsables: Adrián Lucena, Jorge Armand, Antonio Puente).
- 5.- Proyecto "Pictografías de los alrededores de Tovar". (Responsables: Omar Gorrochotegui, Adrián Lucena).
- 6.- Proyecto "Mapa Arqueológico de los Andes". (Responsables: Antonio Rivas Dávila y Adrián Lucena).

II: Area de Etnología y Antropología Social:

- 1.- Proyecto "Transformaciones de representaciones y prácticas simbólicas rurales merideñas en relación al fenómeno del urbanismo", 3ª etapa. (Responsable: Jacqueline Clarac de Briceño).
- 2.- Proyecto "Estudio antropológico integral Sur del Lago II, 2ª etapa. (Responsables Jacqueline Clarac de Briceño y Francisca Rangel).
- 3.- Proyecto "Estudio antropológico integral de los Yu'pa Macoita". (Responsables: Alex y Nelly Lhermillier).
- 4.- Proyecto "Exploración sistemática de zonas parameras en busca de últimas comunidades andinas hablantes de una lengua indígena". (Responsables: Jacqueline Clarac de Briceño y Domingo Ruíz. Respon-

sables de la exploración: los estudiantes José Luis Quintero -de Historia-, José M. Monsalve y Luis E. Carrero -de Medicina-).

III: Area de Museología:

Se proyectan para el presente año y el venidero, las siguientes exposiciones temporales:

- 1.- "Los Indios Yu'pa Macoita de la Sierra de Perijá".
- 2.- "Mintoyes de los alrededores de la ciudad de Mérida".
- 3.- "Exposición itinerante y asesorías museológicas".
- 4.- "Botánica curativa Andina".

Además, proyectamos fundar el taller de fabricación facsimilares de la cerámica prehispánica.

**CALENDARIO NACIONAL DE ACTIVIDADES ANTROPOLOGICAS
Y EN CIENCIAS AFINES:**

21 de Nov. al 26 de Nov. 1982:

XXXII Convención Anual de ASOVAC (Asociación Venezolana para el Avance de la Ciencia), Univ. Simón Bolívar, Caracas.

CALENDARIO INTERNACIONAL DE ACTIVIDADES:

Para 1983 se anuncia:

16-27 de agosto:

11º Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, Cité de Québec, Que., y Vancouver, B.C., Canadá. Braxton Alfred, Executive Secretary, 11 th. ICAES. Department of Anthropology and Sociology 6303 N.W. Marine Drive, Univ. of British Columbia Campus Vancouver, B.C., Canadá, V6T 2B2.



Se terminó de imprimir en los
Talleres Gráficos Universitarios
Mérida - Venezuela
Junio de 1983