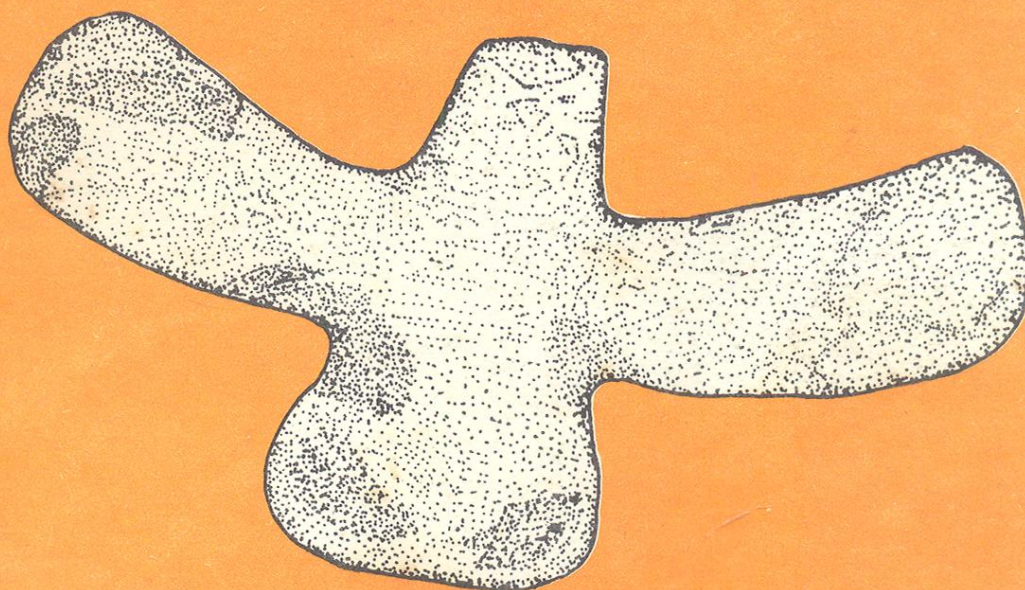


BOLETIN ANTROPOLOGICO



CENTRO DE INVESTIGACIONES

MUSEO ARQUEOLOGICO

FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES - MERIDA
SEPTIEMBRE - OCTUBRE 1983 - No. 3

BOLETIN ANTROPOLOGICO

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

COORDINADOR: Jacqueline Clarac de Briceño

COLABORADORES-MIEMBROS DEL MUSEO:

Jorge Armand

Adrián Lucena

Alex Lhermillier

MECANOGRAFIA: Rafael Lara

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 1983 - N° 3.

El BOLETIN ANTROPOLOGICO surgió con varios propósitos, siendo el principal, en un país donde circula poco 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.

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

MIEMBROS COLABORADORES DEL MUSEO ARQUEOLOGICO Y DE NUESTRA REVISTA

- | | |
|---|--|
| - Agreda Fuchs, Moisés-Barquisimeto. | - Monsalve, Orlando. ULA-Mérida. |
| - Almonte Oxilara, Silvio-Barquisimeto. | - Mosonyi, Esteban E. UCV-Caracas. |
| - Aguilera, Oscar. ULA-Mérida. | - Neri, Eglé-Caracas. |
| - Bachrich, J.E. - Caracas. | - Osuna Ceballos, Alfonso. ULA-Mérida. |
| - Bishop, Walter. ULA-Mérida. | - Otamendi, Félix-Barquisimeto. |
| - Bosetti, Mario. ULA-Mérida. | - Palanques de Ortiz, Luisa-Mérida. |
| - Cartay, Rafael. ULA-Mérida. | - Palkovic, Otto-Valencia. |
| - Castillo, Ocarina. CENDES-Caracas. | - Pargas, Luz. ULA-Mérida. |
| - Clarac N. Mario Henri-Barquisimeto. | - Prato, Nelson. CENDES-Caracas. |
| - Clarac N. Gerald. IAN-Caracas. | - Rangel, Francisca. Mérida. |
| - Clarac N. Raymonde-Caracas. | - Rodríguez Lorenzo, Miguel A.-Mérida. |
| - Clarac N. Brigitte-Caracas. | - Rodríguez, Luisa-Caracas. |
| - Chuecos, Manuel Alfonso-Mérida. | - Rodríguez Torres, Alvaro-El Tocuyo. |
| - Delgado, Lelia. CENDES-Caracas. | - Rojas, Iris-Barquisimeto. |
| - Echeverría, Yolanda. ULA-Mérida. | - Sánchez, Nancy. MINDUR-Caracas. |
| - Espinal, Santiago-Barquisimeto. | - Tiberi, Anna Rita. ULA-Mérida. |
| - García López, Nestor-Barquisimeto. | - Trombini, Franco-Barquisimeto. |
| - Gómez, Osman. ULA-Mérida. | - Velasco, Javier. CENDES-Caracas. |
| - Medina, Yolanda-Caracas. | - Wagner, Erika. IVIC-Caracas. |
| - Mendoza Angulo, José. ULA-Mérida. | |
| - Merente, Francisco-Barquisimeto. | |

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).

Dirección: Museo Arqueológico

Calle 25, N° 3-38

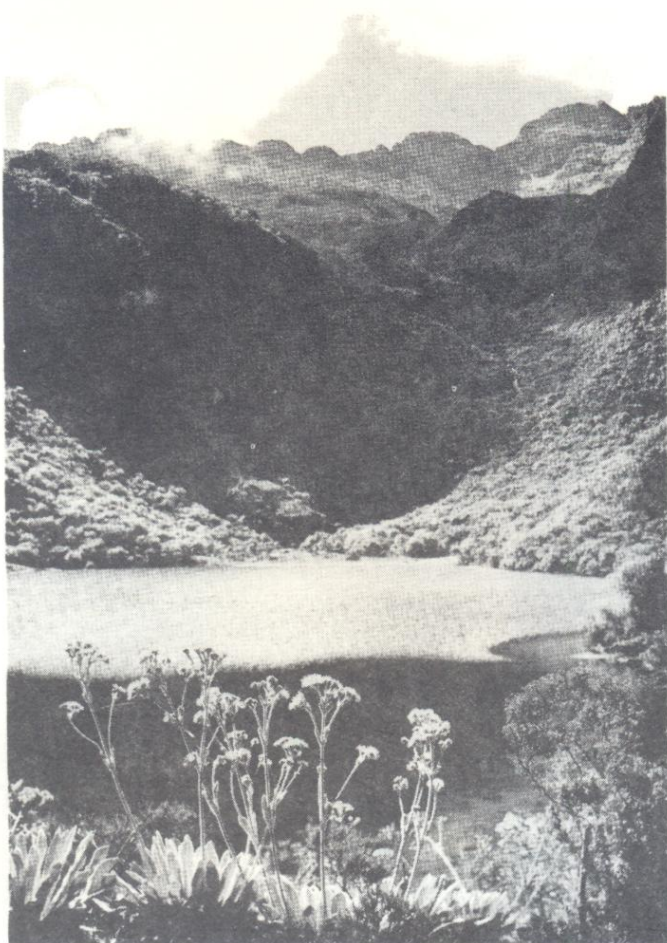
Mérida 5101 - Venezuela.

El Museo de Antropología de la Universidad de México, a través de sus departamentos de etnohistoria y arqueología, ha realizado una serie de investigaciones sobre la cultura prehispánica de la zona de la Península de Yucatán.

Algunos de los trabajos más recientes han sido publicados en la revista "Anales de Antropología", de la Universidad de México.

NOTA: Los datos contenidos en los diferentes artículos son de la responsabilidad de sus autores.





Agradecemos al Rector de la Universidad de los Andes, Dr. José Mendoza Angulo, al Vicerrector Académico, Dr. Alfonso Osuna Ceballos, al Dr. Luis Hernández, Coordinador General del C.D.C.H.T., al Dr. Rafael Cartay Director del C.E.P., por el interés que mostraron desde un principio por nuestra revista, y la confianza que tuvieron en nosotros.

Agradecemos al Señor Armando Cornejo, Director de los Talleres Gráficos de la U.L.A. y al Señor Víctor Trejo, Jefe de Taller, por su comprensión y gentileza; y a todas aquellas personas que mostraron su interés al suscribirse al Boletín Antropológico, sea a través de la suscripción normal, sea a través de la suscripción especial. Gracias a ellas podemos sacar el presente número.



SUMARIO

	Pág.	
Jorge Armand	9	DURKADI: Un sitio del Paleolítico Inferior Arcaico ("Pebble-Culture") perteneciente al Pleistoceno Medio de la India Central. Informe sobre excavaciones arqueológicas de 1970-71.
Esteban Emilio Mosonyi	21	Problemas y Perspectivas de la Educación Intercultural Bilingüe en la coyuntura venezolana actual.
Jacqueline Clarac de Briceño	29	Influencia Indígena Americana en la Mitología Afroamericana.
Alex y Nelly Lhermillier	39	Vida económica y social de un núcleo familiar Yanomami: Ilustración del Método de Investigación por Cronometraje.
Jacqueline Clarac de Briceño	67	Comentarios Antropológicos acerca de: "El Lenguaje como Variable Instrumental y mediadora del Rendimiento Académico".
Edda O. Samudio de Chaves	73	Algunos aspectos de la población de Mérida hacia 1803.
José E. Torres P.	85	Un intento de proposición alternativa a la tradición funcionalista en la Sociología de la Ciencia: Reflexiones sobre la contribución de Mulkay.
Boletín Informativo del Museo	89	



**DURKADI : UN SITIO DEL PALEOLITICO INFERIOR ARCAICO ("PEBBLE-CULTURE")
PERTENECIENTE AL PLEISTOCENO MEDIO DE LA INDIA CENTRAL. INFORME
SOBRE EXCAVACIONES ARQUEOLOGICAS DE 1970-71.**

JORGE ARMAND *

INTRODUCCION:

El interés del autor por el Asia, y en particular por la India, tiene que ver con un problema de interés universal, como es el del origen y desarrollo de las primeras culturas humanas. El autor desea expresar, en primer lugar, que no es partidario de esa idea que impera hoy de manera casi dogmática, de que el Hombre es de origen exclusivamente africano (tesis monogenista). Como se sabe, esa idea ha sido sostenida principalmente por la familia Leakey, estando hoy aceptada como un hecho casi cierto por la mayoría de los antropólogos. El autor es partidario de otra tesis, que sostiene que el Hombre pudo haber surgido, en forma paralela, en diversas regiones del planeta (tesis poligenista). Esta tesis se basa en el hecho de que condiciones evolutivas y de medio ambiente, muy similares a las que en el Africa permitieron la aparición de los homínidos, se dieron igualmente en otras partes del mundo; particularmente en la región de los Siwaliks, al norte de la península India. En dicha región se viene acumulando evidencias que señalan a los Siwaliks como un posible centro de desarrollo del linaje humano, independiente del africano (1).

Los resultados de nuestras investigaciones de campo son puramente arqueológicos, carentes completamente, al menos por el momento, de evidencias paleoantropológicas que los respalde. Nuestros resultados son, además, sumamente localizados y extremadamente preliminares. Sin embargo, estos resultados tienden a mostrar que la India fue probablemente un centro de evolución de homínidos primitivos, independiente del africano, al menos a partir de un periodo tan remoto como el Mindel (circa 650.000 a.C.).

Como se sabe, la evolución de los homínidos primitivos está relacionada con el paso de la Cultura del Guijarro o "Pebble-Culture", a la Cultura del Hacha de Mano (Abbevillio-achelense). Este paso cultural está relacionado, en el plano biológico con la transición *Homo habilis*-*Homo erectus* (2). Según la tesis monogenista, este cambio se operó únicamente en el Africa, por lo que la aparición en otras regiones del mundo de la Cultura del Hacha de Mano, debe verse, según esta tesis, como un resultado de la expansión geográfica

de grupos evolucionados de homínidos procedentes del Africa (3).

En Durkadi hay evidencias que señalan la posibilidad de que en la India central se operó, a principios del Mindel, una transición evolutiva, completamente independiente, de la Cultura del Guijarro a la Cultura del Hacha de Mano. Estas evidencias fueron recogidas por el autor durante sus trabajos de campo realizados entre 1970 y 1971, y luego analizadas y discutidas con diversos colegas, durante nuestros trabajos de laboratorio en la India efectuados entre 1971 y 1972 y entre 1977 y 1980.

LOCALIZACION:

Durkadi (latitud 22° 9' longitud 75° 36') es un arroyo tributario del río Narbada, situado en la India central, Estado de Madhya Pradesh; aproximadamente a 2.5 Km al sur-este de la población de Maheshwar (Figura 1). La región del río Narbada había sido explorada con anterioridad por numerosos prehistoriadores, notablemente De Terra, Teilhard de Chardin y Hawkes (4), De Terra y Paterson (5), Sankalia y Subbarao (6) y Khatri (7). Sin embargo, a excepción de dos pozos de prueba practicados por Supekar (8) en el área de Hoshangabad, a 150 Km al noreste de Durkadi, estas exploraciones consistieron únicamente en recolecciones de material de superficie, que se hallaba redepositado y aflorado en las orillas del río. Por esta razón, la estratigrafía y la composición de las diversas industrias paleolíticas de la región, estaban basadas, más que todo, en reconstituciones imaginarias.

El descubrimiento de Durkadi fue realizado por el autor, el 12 de Diciembre de 1970, al cabo de una exploración que duró un mes, durante la cual se recorrió a pie y en bote el río Narbada y sus tributarios, entre las poblaciones de Maheshwar y Barwaha. Las excavaciones se comenzaron inmediatamente y tuvieron una duración de cuatro meses. Durante las mismas se emplearon diez obreros en promedio, los cuales fueron reclutados localmente; y dos estudiantes de arqueología enviados por la Universidad de Benares con fines de aprendizaje.

* Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes. Mérida.

METODOLOGIA:

Después de haber analizado las características geomorfológicas del área y de haber examinado el material arqueológico aflorado, procedimos a prospectar sistemáticamente el sitio, utilizando para este propósito once pozos de prueba. Todos los pozos midieron 1.5x1.5 metros y se practicaron a lo largo de un eje único de 3.5 Km de largo, situado paralelamente al arroyo de Durkadi. Los pozos fueron excavados todos hasta la roca de base, a excepción de tres casos, en donde la presencia de capas de agua subterránea o condiciones de trabajo extremadamente difíciles, halladas entre 1.7 y 6 metros de profundidad, hicieron imposible su continuación.

El contenido completo de cada pozo fue cernido con una malla de 0.5 cm, siguiendo niveles estratigráficos fijos de 10 cm. Las características geológicas y arqueológicas de tipo macroscópico observadas en cada nivel fueron anotadas. Las variaciones cromáticas de la estratigrafía fueron determinadas con ayuda de la carta de suelo "Explotar". De cada nivel se tomaron muestras palinológicas que posteriormente fueron analizadas por el laboratorio de Palinología de la Universidad de Amsterdam.

Como resultado de esta excavación preliminar o prospectiva pudimos determinar la procedencia estratigráfica original de las herramientas paleolíticas afloradas que habíamos hallado inicialmente; así como la secuencia completa de capas geológicas y culturales representadas en cada una de las terrazas fluviales del río Narbada en el área de Durkadi. Estos resultados están resumidos gráficamente en la figura 2. Como puede observarse por dicha gráfica, la industria paleolítica de Durkadi (DRK 1 y DRK 2), pertenece estratigráficamente a la terraza más alta del río (T.1). Los detalles de esta terraza se encuentran sintetizados en la figura 3.

Finalmente, en la Terraza 1, y más precisamente: en el punto donde habíamos hallado la mayor concentración de artefactos líticos, una gran trinchera de 6 x 6 metros fue excavada según las reglas metodológicas de la excavación horizontal (9). Los resultados de esta excavación horizontal fueron de gran valor para definir con precisión y claridad las evidencias obtenidas durante la excavación prospectiva.

El conjunto de artefactos paleolíticos logrados durante nuestro trabajo de campo fue analizado según el método de la Taxonomía Numérica (10). Dicho método fue adaptado por el autor de la siguiente manera: cada artefacto fue analizado de acuerdo a cuatro aspectos: general, morfológico, tecnológico y funcional. Cada aspecto fue dividido en una serie de "atributos" (rasgos), portando cada uno un número-código. La Tabla I ilustra este método mediante el análisis de uno de los artefactos hallados en Durkadi. Diversas clasificaciones de un material arqueológico pueden hacerse sobre la base de este tipo de análisis, según sea el problema investigativo sobre el cual se esté trabajando o según sea la hipótesis que se quiera testar. Dichos análisis y clasificaciones pueden hacerse muy rápidamente con la ayuda de una compu-

tadora electrónica. El material paleolítico de Durkadi fue clasificado íntegramente según este procedimiento, en el centro de computación electrónica de la Universidad de Amsterdam.

RESULTADOS:

Unos 650 artefactos paleolíticos fueron logrados durante nuestra campaña de 1970-71. La industria de Durkadi, o *Durkadiense*, como la hemos denominado, es de un carácter arcaico; compuesta básicamente por choppers y raspadores toscos y con un porcentaje de hachas de mano y azuelas ("bifaces") que no sobrepasa un 0.28%. Los núcleos y el material de desecho es muy abundante. La materia prima es exclusivamente la cuarzita, bajo la forma de cantos rodados hallados en las orillas del Narbada (ver figuras 4 y 7).

El *Durkadiense* procede estratigráficamente de una capa de grava gruesa de origen aluvional, compuesta de cantos rodados de cuarzita y arena, la cual tiene un espesor que varía entre los 0.30 y los 1.30 metros. Esta capa reposa directamente sobre un manto de roca basáltica, a la altura de la terraza más alta y antigua del río Narbada en la zona de Maheshwar. La deposición de esta capa corresponde, según estudios previos (11), a los períodos más antiguos del Pleistoceno. La misma se encuentra cementada en sus treinta centímetros superiores por una mezcla de carbonato de calcio y arcilla. Recubriendo y sellando esta capa se encuentra un estrato de arcilla de origen aluvional, de un espesor que varía entre los 0.30 y los 6 metros, la cual resultó ser estéril desde el punto de vista cultural.

Tanto el carácter tipológico arcaico del *Durkadiense*, como su posición estratigráfica en una capa que conservadoramente podemos signar al Pleistoceno Medio, lo emparentan con las industrias paleolíticas más tempranas del Asia, como lo son el Choukoutiense de la China, el Anyatienense de Burma y el Soaniense del Pakistán. Todas estas industrias han sido asignadas desde hace tiempo al Pleistoceno Medio (12). El bajísimo porcentaje de herramientas líticas evolucionadas, tales como el hacha de mano y la azuela (0.28%), asemeja el *Durkadiense* al Olduvayense Desarrollado del África.

Ahora bien, pese al carácter tipológico aparentemente homogéneo del *Durkadiense*, el método de excavación horizontal empleado en Durkadi permitió establecer una división dentro de esta industria. Nuestra excavación horizontal de 6 x 6 metros puso de manifiesto la presencia de dos niveles estratigráficos naturales dentro de la capa que contiene el *Durkadiense*. El primer nivel está constituido por los treinta centímetros superiores de dicha capa, los cuales, como ya dijimos, se encuentran cementados por una mezcla de carbonato de calcio y arcilla. Este nivel superior de la capa de grava contiene todos los artefactos líticos frescos, es decir, los artefactos que no presentan signos de rodamiento o redeposición. El segundo nivel de la capa contentiva del *Durkadiense* está constituido por el resto de dicha capa, el cual no está cementado. Este nivel contiene únicamente artefactos líticos rodados.

Este análisis estratigráfico nos permitió dividir al Durkadiense en un Durkadiense Desarrollado, representado por los 363 artefactos líticos frescos hallados en los treinta centímetros superiores de la capa de grava; y un Durkadiense original o Durkadiense propiamente dicho, representado por los 287 artefactos hallados por debajo de los treinta centímetros mencionados. Tipológicamente, la diferencia entre el Durkadiense y el Durkadiense Desarrollado consiste en que en el primero las herramientas básicas son el chopper y el raspador, mientras que en el segundo aparecen, agregándose a las mencionadas, el hacha de mano, la proto-hacha de mano y la proto-azuela.

La presencia de artefactos de tipo evolucionado en el Durkadiense Desarrollado es de carácter incipiente, como puede verse por los siguientes porcentajes de artefactos de este tipo: hachas de mano 0.28% (1 ejemplar), proto-hachas de mano 1.65% (6 ejemplares) y proto-azuelas 0.28% (1 ejemplar).

A pesar de las diferencias existentes entre estas dos etapas de la evolución del Durkadiense, existe entre ambas una sensible homogeneidad tipológica, particularmente en cuanto a la técnica de lasqueado y a la materia prima empleadas. En ambos casos se utilizó la percusión directa lanzada con martillo de piedra pesado sobre cantos rodados de cuarzita. En ambos casos las herramientas están cubiertas por amplias zonas de cortex, el retoque está limitado únicamente a las áreas del filo y de la prehensión y las secciones transversales son característicamente gruesas y asimétricas. Estos rasgos están presentes aún en el caso del hacha de mano hallada en el Durkadiense Desarrollado (ver figura 6).

Como conclusión, podemos afirmar, en base a la homogeneidad tipológica de la industria paleolítica hallada en Durkadi, que toda ella pertenece a una misma tradición lítica. Dicha tradición arranca con el chopper y el raspador tosco, y luego, a partir del desarrollo de estos tipos arcaicos, evoluciona de manera gradual hacia el hacha de mano. Esta evolución está ilustrada por los tres ejemplares de artefactos líticos que se presentan en la figura 7. De lo anterior derivamos nuestra principal hipótesis de trabajo, a saber: que la Cultura Abbevillio-achelense o del Hacha de Mano es, en la India, el resultado de una evolución in-situ, y no, como sostienen la mayoría de los investigadores, el producto de una difusión procedente del África. De esto también se deriva, en el plano paleoantropológico, la hipótesis de que en la India se produjo también el cambio evolutivo entre los homínidos primitivos portadores de la Cultura del Gujjarro y los homínidos evolucionados portadores de la Cultura Abbevillio-achelense. Esta transición debió operarse hacia principios del Mindel (circa 650.000 a. C.). Esta última hipótesis la basamos en los hallazgos de fauna fósil perteneciente a este período, llevados a cabo en otras áreas del río Narbada que presentan la misma estratigrafía de Durkadi (13); y en las similitudes tipológicas y estratigráficas existentes entre el Durkadiense, el Choukoutiense y el Anyatiense. Las dos últimas industrias mencionadas han sido asignadas con

anterioridad al Mindel (14). El Durkadiense es implícitamente anterior al Durkadiense Desarrollado, sin embargo, por el momento, no podemos precisar sus diferencias cronológicas. Finalmente, en base a las semejanzas tipológicas observables entre el Durkadiense y el Choukoutiense, así como en base a su pertenencia al mismo período cronológico, podemos hipotetizar que el Hombre de Durkadi presentaba semejanzas con el Hombre de Pekin o Sinantropo.

RESUMEN:

A partir del planteamiento teórico de las tesis monogenista y poligenista sobre el origen y evolución de los homínidos primitivos y de las primeras culturas humanas, el autor expone los principales resultados y metodologías empleadas por él en la excavación y estudio del sitio de Durkadi, en el área del río Narbada, India central. En dicho sitio el autor halló evidencias arqueológicas que inciden sobre el planteamiento teórico mencionado. Como conclusión principal el autor propone la hipótesis de que la Cultura del Hacha de Mano o Cultura Abbevillio-achelense, comúnmente asociada a tipos evolucionados de homínidos, es, en la India, el resultado de una evolución in-situ, y no, como sostienen la mayoría de los investigadores, el producto de una difusión procedente del África.

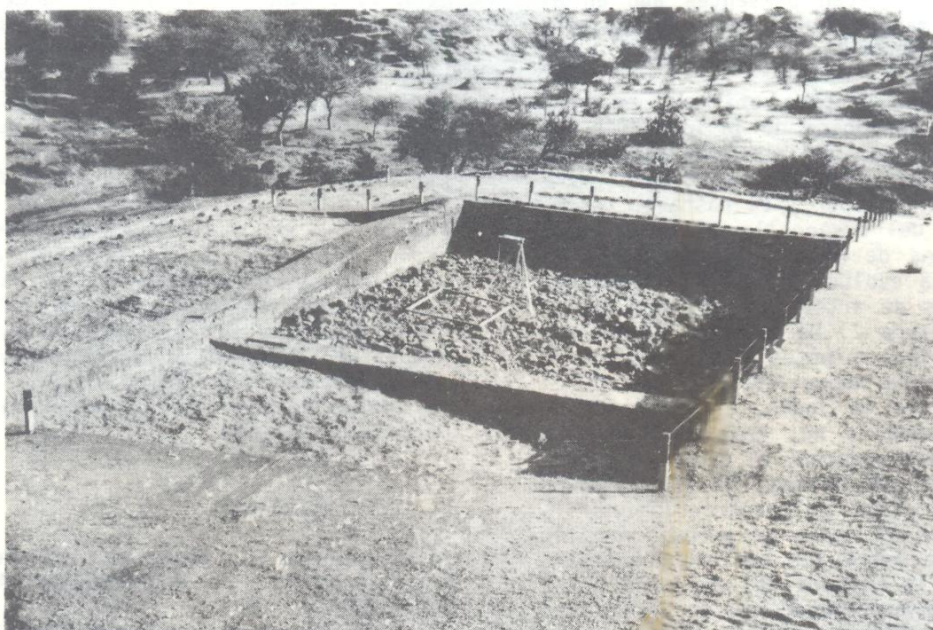
AGRADECIMIENTOS:

Durante nuestras investigaciones contamos con la colaboración científica del Deccan College, Post-graduate and Research Institute, de Poona, India, y en especial con la orientación del Dr. H.D. Sankalia de ese instituto. Aspectos esenciales de la interpretación tipológica del material lítico de Durkadi fueron resultado de las conversaciones que sostuve con el Prof. F. Bordes en su laboratorio de la Universidad de Bordeaux, Francia. El financiamiento de las investigaciones se efectuó en base a becas y a otras ayudas económicas obtenidas de las siguientes instituciones venezolanas: Universidad de Los Andes, Ministerio de Educación Nacional, Instituto Nacional de Cultura y Bellas Artes, Congreso de la República, Instituto Nacional de Hipódromos y Fundación Boulton. Agradezco de manera especial a J.M. Crucent y a Juan Liscano por la inapreciable ayuda moral que me prestaron.

REFERENCIAS:

- (1) Pilbeam D., Meyer G., Badgley C. Rose M., Puckford M., Behrensmeyer A. and Ibrahim Shah S. 1977
"New hominoid primates from the Siwaliks of Pakistan and their bearing on hominid evolution." *Nature* 270: 689-95.
- (2) Leakey M.D. 1971
"Oldovai Gorge: excavation in Beds I and II (1960-63). Cambridge: University Press.
- (3) Sankalia H.D. 1974
"Prehistory and Protohistory of India and

- Pakistan." 2nd. ed. Poona: Deccan College.
- (4) De Terra H., Teilhard de Chardin P., Hawkes J. and C. 1934
"Palaeolithic Industries in the North-West Punjab and Kashmir and their Geological Significance". M.C.S.A.
 - (5) De Terra H. and Paterson T.T. 1939
"Studies on the Ice Age in India and Associated Human Cultures". Washington D.C. Carnegie Institution. Publication N° 499.
 - (6) Sankalia H.D. and Subbarao B. 1958
"Exploration at Maheshwar, District Nimar (West)". Indian Archaeology: A Review.
 - (7) Khatri A.P. 1962
"Mahadevian: An Oldowan Pebble Culture of India". Asian Perspectives VI, N° 1-2, 186-96.
 - (8) Superkar S.G. 1968
"Pleistocene Stratigraphy and Stone Cultures at Central Narbada basin". Unpublished Ph. D. thesis. University of Poona, India.
 - (9) Armand J. 1975
"El Mensaje de la Confitera: una introducción a los métodos de excavación arqueológica". Separata de "Batutuy...". Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes.
 - (10) Sokal R.R. and Sneath P.H.A. 1963
"Principles of Numerical Taxonomy". San Francisco-London: W.H. Freeman.
 - (11) Sankalia H.D. 1971
"Archeological Studies at the Deccan College". Bulletin of the Deccan College XXX (Anniversary).
 - (12) Movius H.L. 1944
"Early Man and Pleistocene Stratigraphy in Southern and Eastern Asia". Papers of the Peabody Museum XIX N° 3.
 - (13) Movius H.L. 1948
"The Lower Palaeolithic Cultures of Southern and Eastern Asia". Transactions of the American Philosophical Society. New Series XXXVIII, part 4.
 - (14) Movius H.L. 1944
Op. cit.



Excavación arqueológica horizontal de Durkadi, exponiendo la capa de grava del pleistoceno medio contentiva de la industria Durkadiense. Sobre la superficie de cantos rodados que muestra la fotografía fueron hallados *in-situ* 54 artefactos paleolíticos de una edad estimada en 650.000 años a.C.

MIDDLE PLEISTOCENE PEBBLE-TOOL SITE OF DURKADI

TABLE 1
An example of artefact analyse specimen 354DRK4 (1)

Aspect/Attribute	Computer Code	Description
<i>General</i>		
1. General class of artefact	1	worked primary flake
2. Preservation : degree of rounding	6	slightly rolled
3. Preservation : general structure	9	preserved
4. Preservation : active zone	9	preserved
5. Preservation : prehension zone	9	preserved
6. Preservation : subtraction of matter	9	dulled
7. Preservation : addition of matter	93	none
<i>Morphology</i>		
8. General silhouette	2	oval
9. Cross-section : transversal	35	elliptical-truncate
10. Size	3	meso (40-400 mm)
11. Length-width index	1	(< 120 mm)
12. Length-thickness index	3	thick (501-750)
13. Active zone : outline in general and of edge	34	convexe-dentate
14. Active zone : in relation long axis of artefact	28	secant
15. Active zone : location	3	lateral
16. Prehension zone : outline	11	elliptical/semi-pointed
17. Prehension zone : in relation to long axis of artefact	1	parallel
18. Retouching : prevalent direction of scars in relation to long axis of the artefact	3	oblique
19. Retouching : prevalent size of scars	1	wider than long
20. Retouching : prevalent shape of scars	8	adjacenting regularly
21. Retouching : prevalent depth of scars	2	deep (< 5 mm)
<i>Technology</i>		
22. Raw material	1	quartzite : fine grained
23. Raw material : colour : general	7	H
24. Raw material : colour : tone	2	2 (2)
25. Raw material : colour : tone	1	1
26. Raw material : colour : design	1	plain
27. Debitage : general class	1	direct
28. Debitage : in relation to struck surface	2	oblique
29. Debitage : preparation of core	7	non pre-determined shape of flake
30. Flaking : preparation of striking platform	4	prepared plain platform/non-visible point of striking
31. Flaking : direction of striking platform in relation to long axis of artefact	3	oblique
32. Flaking : class of bulb	4	positive diffuse
33. Flaking : platform-bulb angle	6	obtuse (113°-135°)
34. Retouching : general class	5	hard
35. Retouching : number of scars	4	6 to 9
36. Retouching : general location	2	sub-unifacial
37. Retouching : location in relation to zones of artefact	3	on active and prehension zones
<i>Functional</i>		
38. Weight	4	151 to 200 g

(1) This analyse is based on a code of attributes of artefacts prepared by the author for a separate publication. It is supposed to be published in 3 languages and accompanied by a graphic description of each attribute.

(2) The colour of the raw material was determined by the "Ex-Polaire" code, which has correspondancies with most current colour codes. According to this code each colour is identified by a letter and two numbers. Thus this artefact's colour is H 2 1.

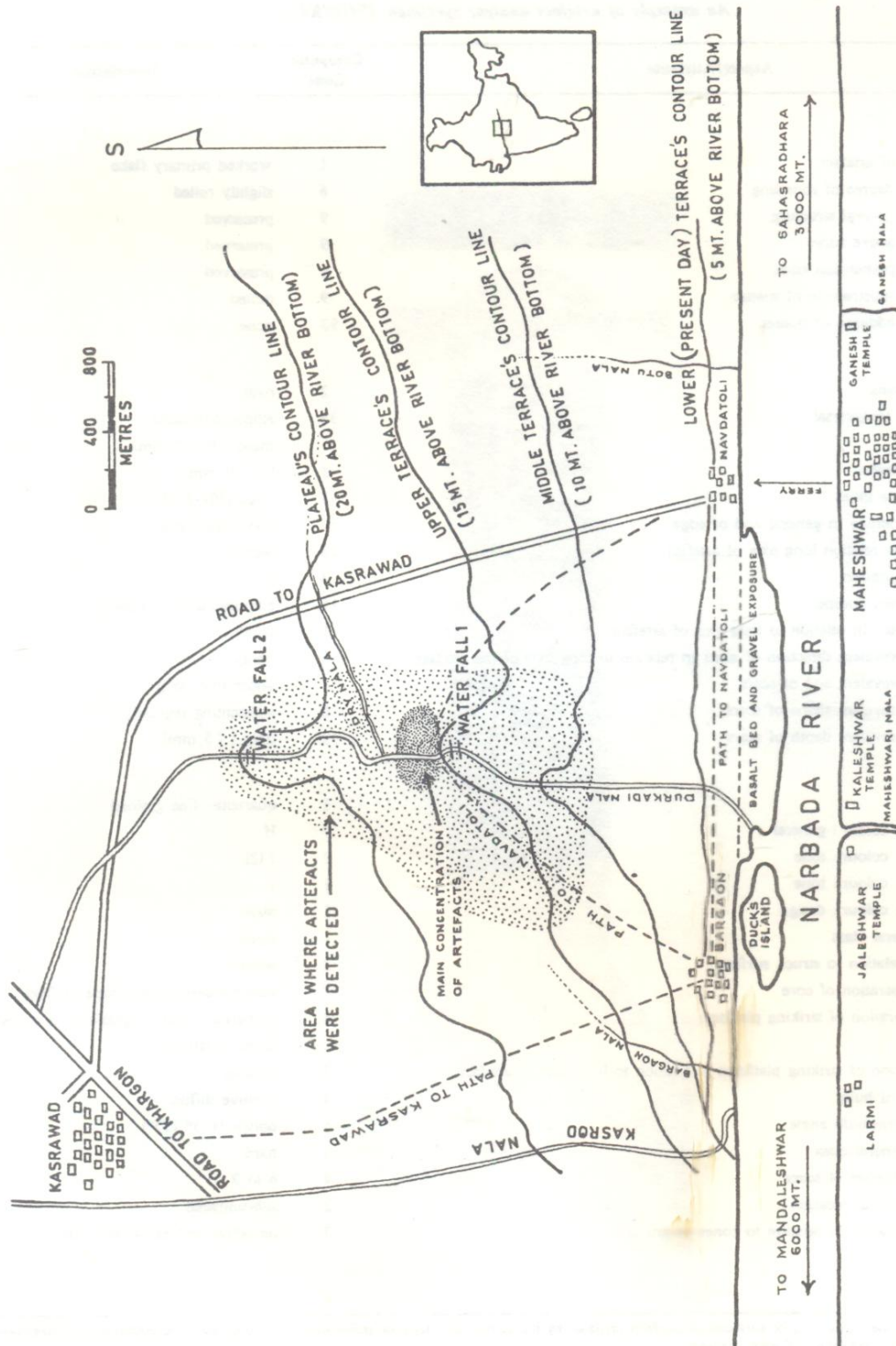


Figura 1: Localización del sitio de Durkadi.

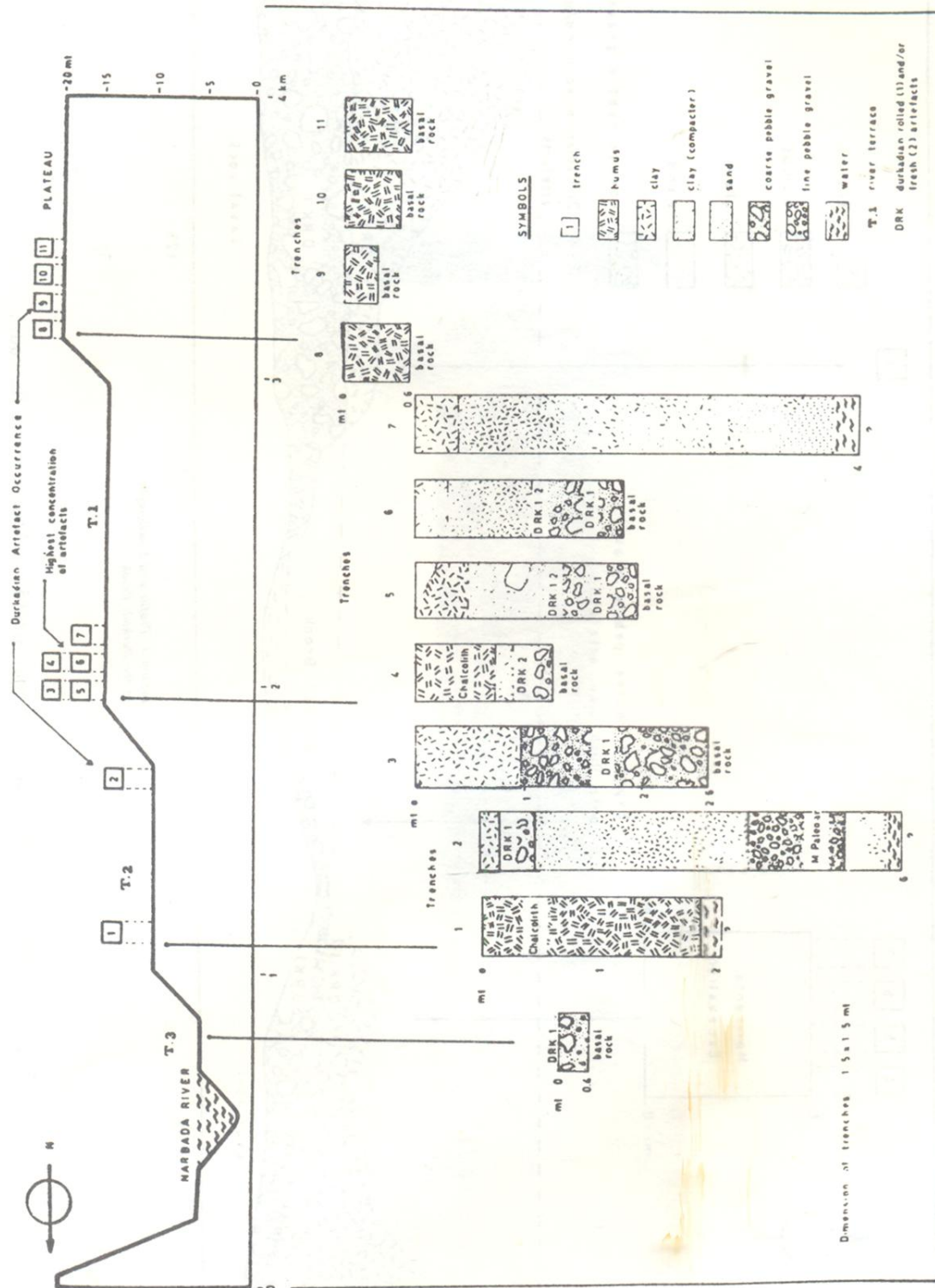


FIG. 2. - Longitudinal Profile and Stratigraphy of the Durkadi Brook

Figura 2: Perfil longitudinal y estratigrafía del arroyo de Durkadi.

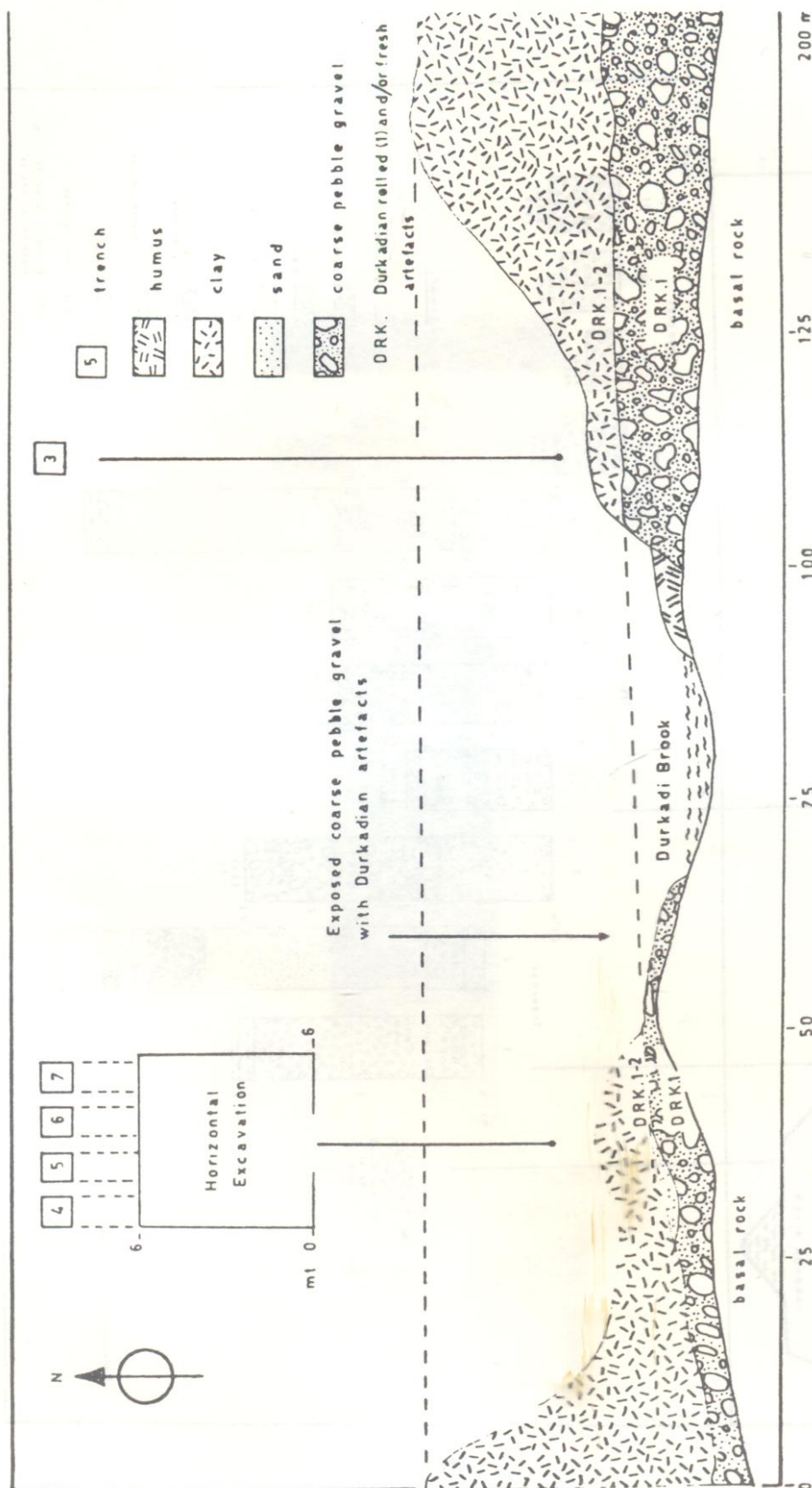


FIG. 3. - Transversal Profile and Stratigraphy of the Durkadi Brook

Figura 3: Perfil transversal y estratigrafía del arroyo de Durkadi.

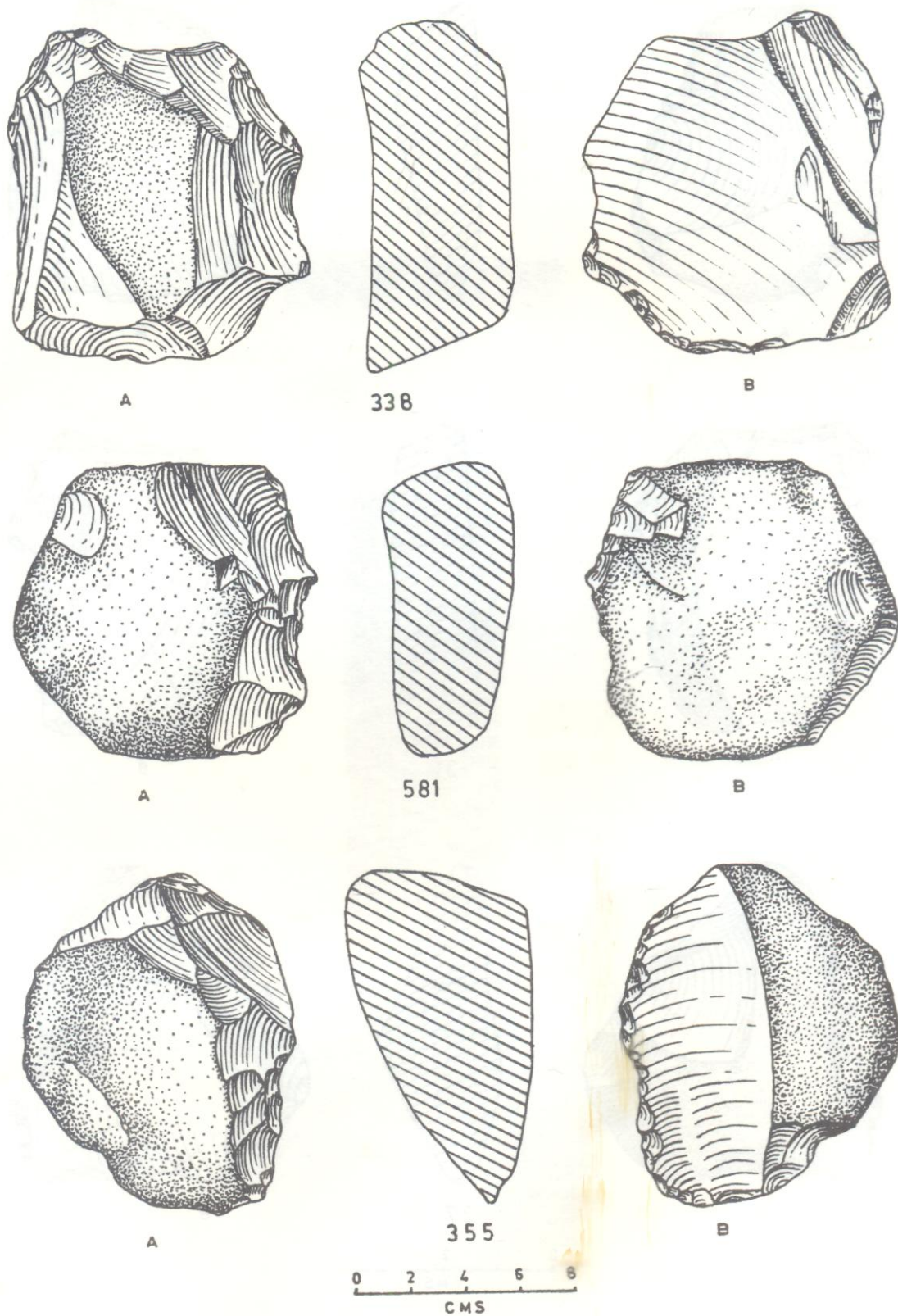


Figura 4: Herramientas típicas del Durkadiense: 338. Chopper lateral plano-convexo unifacial. 581. Chopper lateral unifacial. 355. Chopper lateral bifacial.

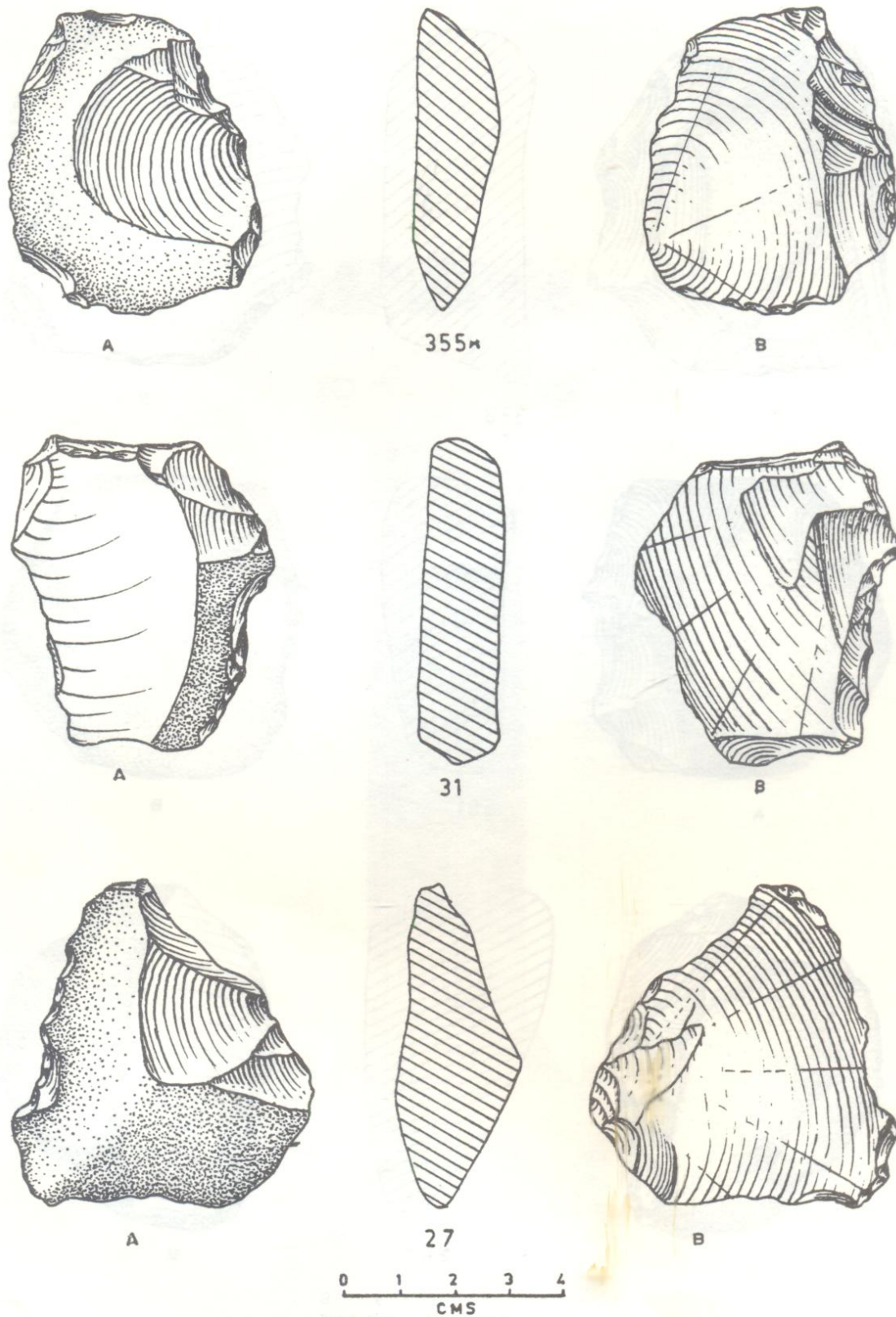


Figura 5: Herramientas típicas del Durkadiense: 355A. Raspador lateral sobre lasca primaria. 31. Raspador termino-lateral sobre lasca primaria. 27. Raspador lateral sobre lasca primaria.

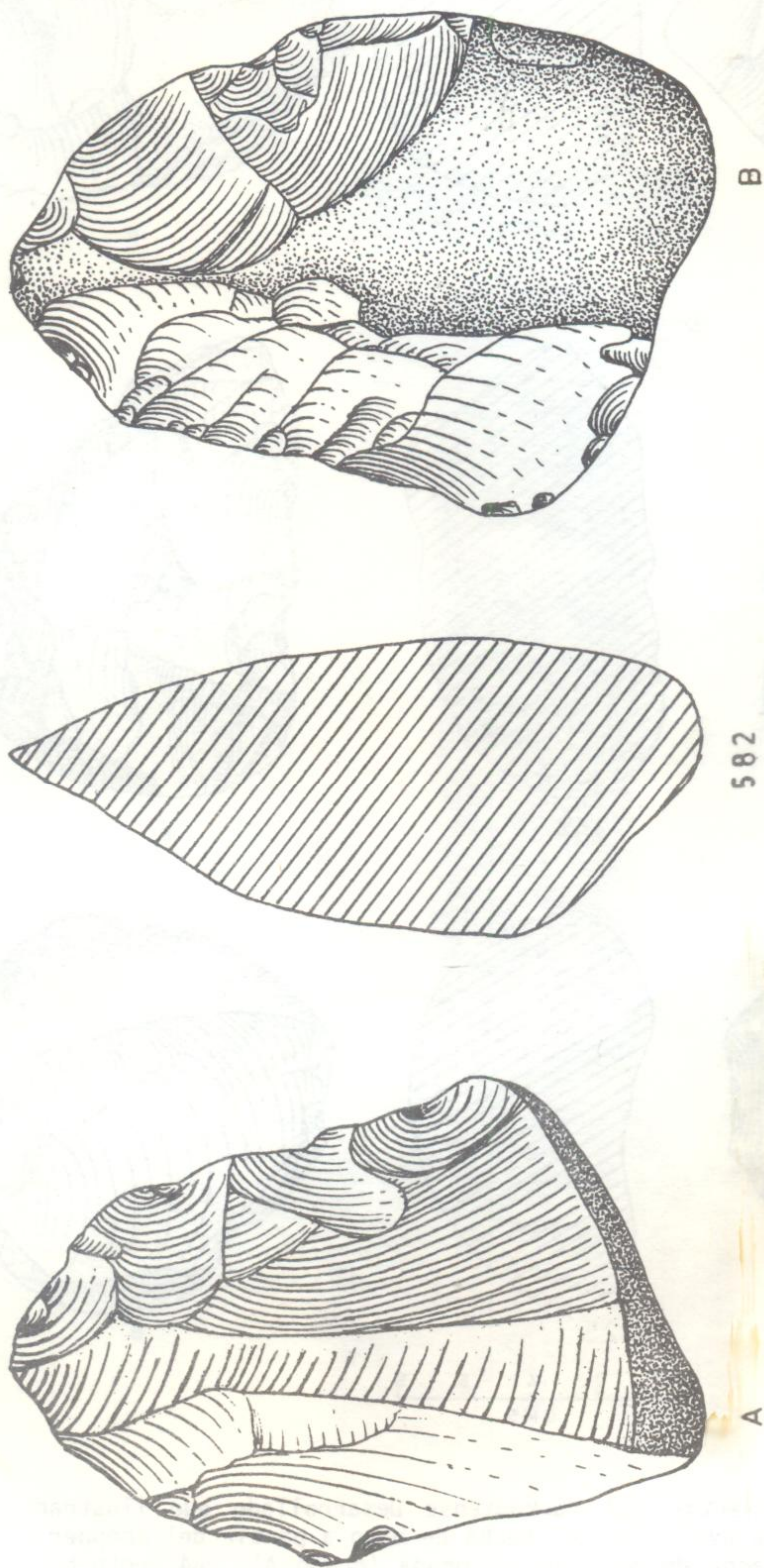


Figura 6: Hacha de mano del Durkadiense Desarrollado.

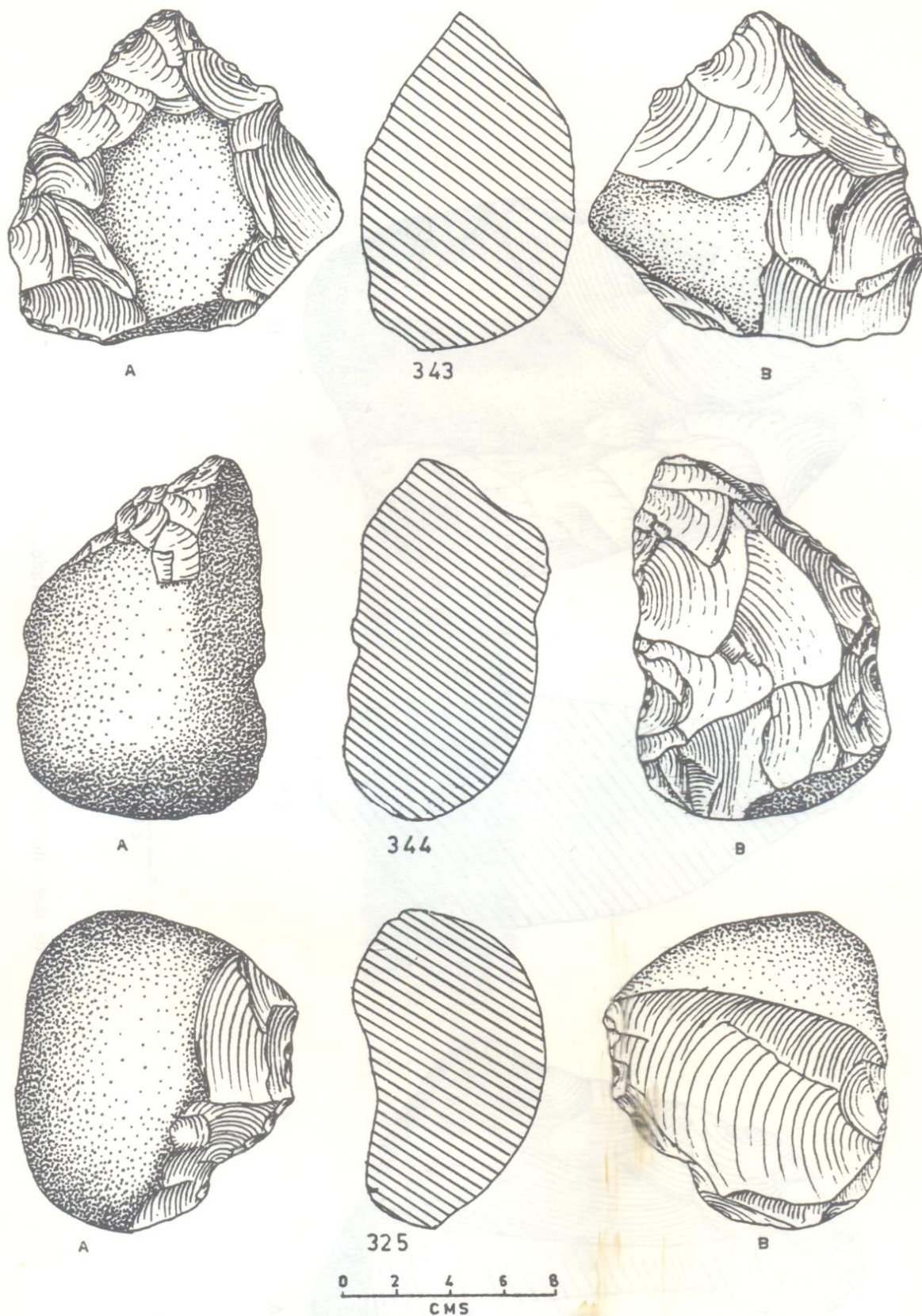


Figura 7: Tres herramientas del Durkadiense Desarrollado que ilustran la secuencia evolutiva del hacha de mano a partir del chopper: 343.Proto-hacha de mano evolucionada (grado A). 344.Proto-hacha de mano (grado B). 325.Chopper lateral bifacial.

PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS DE LA EDUCACION INTERCULTURAL BILINGUE EN LA COYUNTURA VENEZOLANA ACTUAL

PROF. ESTEBAN EMILIO MOSONYI*

Paso por paso, las minorías étnicas y las etnias menos favorecidas --en general-- han conquistado el derecho a recibir educación en su propia lengua y siguiendo los cánones de su propia cultura. Este es un fenómeno de alcance mundial y cuenta con el aval de muchos gobiernos --entre ellos el venezolano--, de la UNESCO y de otros organismos internacionales especializados. Con esto se trata de reparar una injusticia histórica tenazmente persistente, y que sólo puede explicarse como secuela de políticas de índole colonialista e imperialista, incapaces de respetar culturas ajenas al ámbito occidental ni idiomas fuera de las lenguas dominantes de un puñado de países hegemónicos.

En Venezuela, la Educación Intercultural Bilingüe para los pueblos indígenas ha tenido avances importantes en los últimos años, particularmente a partir del Decreto Presidencial 283. Ha habido un esfuerzo ejemplar desplegado por la acción conjunta de maestros y dirigentes indígenas, lingüistas y antropólogos, educadores y funcionarios públicos. Sin necesidad de exagerar, podemos afirmar que esta nueva modalidad educativa se logrará afianzar en el país a mediano plazo, a lo largo de un proceso de avance, mejoramiento y consolidación en los diversos frentes de trabajo.

Sin embargo, los problemas siguen siendo múltiples y complejos. En el campo lingüístico es necesario perfeccionar las descripciones fonológicas y gramaticales, caracterizar el perfil antropolingüístico de cada lengua, comenzar la estandarización gramatical y léxica, y realizar un conjunto de actividades con vista a la planificación lingüística integral. A esto se suman numerosos factores de orden extralingüístico como la reducción presupuestaria, la discontinuidad política y administrativa, la resistencia de numerosos sectores a la nueva educación indígena y la falta de una política indigenista integral y coherente que armonice con los más recientes esfuerzos educativos.

La Educación Intercultural Bilingüe es una respuesta esperada durante largo tiempo por las comunidades indígenas a sus legítimos planteamientos

en los cuales exigían una modalidad educativa que tuviese su punto de partida en su propia cultura y problemática y fuese transmitida a través de su propia lengua, además del castellano. Por lo demás, este tipo de educación cuenta ya con la aprobación de numerosos gobiernos y de los organismos internacionales competentes, por cuanto constituye la única opción válida ante el fracaso evidente del modelo educativo anterior basado en la lengua y cultura dominantes.

En nuestro país, la Educación Intercultural Bilingüe se está poniendo en práctica en numerosas comunidades habitadas por nueve etnias indígenas, para las cuales se elaboraron sendos libros de lectura escritos en estas lenguas y cuidadosamente ajustados a las respectivas culturas. Es oportuno recalcar que el uso de la lengua nativa es un objetivo en sí mismo, y de modo alguno se reduce a servir de instrumento de transición para la posterior adquisición del español, como ocurriría con ciertas metodologías bilingües más tradicionales. No deja de ser cierto que el niño indígena --quien, en la mayoría de los casos, sólo posee un conocimiento deficiente del castellano-- aprende las distintas asignaturas, incluyendo la lengua española, con mucho más facilidad si se le enseña en su lengua materna. De esta manera se le evitan muchos traumas y retrasos en el aprendizaje. Pero la justificación última del empleo del idioma indígena no se da en términos pragmáticos de mayor a menor facilidad en lo referente a la transmisión de conocimientos. Lo verdaderamente determinante es el valor intrínseco de las lenguas y culturas autóctonas como tales, tanto para las etnias portadoras como para la nacionalidad venezolana y para la humanidad global. Por otro lado, el derecho a la lengua es sagrado e irrenunciable para cualquier colectividad que la posea, sin importar el número pequeño o grande de los hablantes. En fin de cuentas, la riqueza y complejidad de un sistema lingüístico, así como su capacidad expresiva, son hechos de orden cualitativo extensivos a cualquier lengua humana, ya que todas ellas sintetizan un universo cognoscitivo, valorativo y vivencial.

Esa misma realidad nos explica que si bien sólo nueve lenguas étnicas de las aproximadamente treinta existentes en el país han sido objeto,

* Dpto. de Antropolingüística - Universidad Central de Venezuela. Caracas.

hasta ahora, del presente ensayo educativo, tal circunstancia no puede obedecer a un verdadero orden de prioridades. Desde un punto de vista cultural y humano cada lengua étnica es rigurosamente equivalente y, en cierto sentido, puede ser más urgente proteger un idioma hablado apenas por 10 individuos que otro compartido por miles de hablantes, a pesar de que nuestro sistema educativo favorece ampliamente las comunidades que cuentan con la presencia de muchos alumnos.

Sea como fuere, por razones coyunturales fácilmente explicables, y ante la imposibilidad de abarcar de una sola vez las treinta etnias, el ensayo se ha comenzado por nueve etnias relativamente numerosas y en cuyo seno se podía contar con la colaboración de un cuerpo docente bastante amplio. Aún cuando el ritmo de su generalización y perfeccionamiento esté sujeto a un conjunto de limitaciones, la Educación Intercultural Bilingüe es, no obstante, un hecho consumado y la tendencia hacia su extensión a toda la Venezuela indígena es irreversible. Mal podríamos retornar al anterior sistema educativo de alcances etnocidas ni tampoco resulta viable diseñar ningún sistema innovador, a la vez que respetuoso del patrimonio aborigen, que no sea una variante fácilmente reconocible de la Educación Intercultural Bilingüe.

La nueva educación indígena es una realidad incontrovertible que sólo cabe afianzar, consolidar, difundir y perfeccionar, en vista de la amenaza constante que se cierne sobre nuestras lenguas y culturas étnicas. Es una responsabilidad histórica de nuestra generación enfrentarnos a tan gigantesca tarea, si queremos legar intacto este honroso patrimonio a nuestros descendientes. Mas no se trata de una tarea fácil en vista de los numerosos factores que inciden en sentido negativo. En esta ocasión nos limitaremos a enumerar tan sólo algunos que dificultan la puesta en práctica de nuestro ensayo de Educación Intercultural Bilingüe en su fase inicial.

En algunas comunidades, los maestros indígenas no están bien informados acerca de los propósitos y alcances de esta nueva modalidad educativa. En otros lugares ellos disponen de cierta información, pero carecen de la metodología indispensable para poner en juego estos principios. Otras veces lo que parece fallar en los educadores es la motivación, acostumbrados como están a la rutina y a la inercia engendradas por el sistema anterior. A esto se suma el grado a veces elevado de vergüenza étnica presente en numerosas comunidades, donde la prédica constante de una ideología difusa hacia internalizar en los indígenas la idea de que "ser indio es degradante y hablar la lengua nativa es muestra clara de primitivismo e inferioridad". En relación a este punto es necesario recordar que la mayoría de los venezolanos no indígenas, incluyendo la mayor parte de las instituciones, ven todavía con incompreensión y recelo la Educación Intercultural Bilingüe y pueden llegar al extremo de frenar su propagación, sobre todo en aquellas comunidades y etnias donde los niños indígenas, de hecho, han comenzado a olvidar su propio idioma y dejar de lado sus costumbres ancestrales, ante la presión etnocida del medio social en que se desenvuelven.

De todo lo anterior se desprende que los problemas característicos de la Educación Intercultural Bilingüe pueden desglosarse metodológicamente en factores endógenos y exógenos. Por un lado, están aquellos inherentes a la elaboración de programas, textos y otros materiales --tanto docentes como de apoyo-- en lenguas indígenas, de manera que adquiera viabilidad la iniciativa de proporcionar al menos una educación básica completa a los pueblos indígenas dentro de los nuevos cánones. Por otra parte nos encontramos con factores de carácter sociocultural y otros situados fuera del ámbito educativo y los campos más relacionados al mismo, pero que influyen con gran fuerza --y a veces de manera decisiva-- en el curso de los acontecimientos.

Vamos a llevar a cabo un somero examen, en primer término, de los factores endógenos, donde privan realidades de orden lingüístico y antropolingüístico.

1- INSUFICIENCIA DE INVESTIGACIONES LINGÜÍSTICAS Y ANTROPOLINGÜÍSTICAS, Y FALTA DE INVESTIGADORES COMPETENTES.

Antes que nada, es necesario hacer énfasis --una vez más-- en el hecho de que la casi totalidad de nuestras lenguas étnicas siguen siendo muy imperfectamente conocidas, si bien la situación ha mejorado sensiblemente a lo largo de los últimos años. Los lingüistas profesionales que se dedican a este campo aún son muy escasos, y con tendencia lenta al crecimiento demográfico. Justo es destacar al mismo tiempo, que poco a poco hemos venido subsanando esa aguda carencia, en buena parte bajo la presión de las circunstancias y el acicate de retos y exigencias emanados del desarrollo del programa en esta su primera fase. Todo coincide en indicar que la Educación Intercultural Bilingüe no decaerá entre nosotros por problemas inherentes a la investigación lingüística, por más que las necesidades sean fuertes y apremiantes.

La descripción puramente fonológica de las diversas lenguas se encuentra ya en una fase relativamente avanzada, al menos en lo que a las implicaciones del programa se refiere. Recordemos aquí que no se necesitan complejos tratados de fonología generativa o de otro basamento teórico-metodológico, para la construcción de los alfabetos normalizados con todos sus fonemas y sus reglas fonotácticas más importantes, expresados por letras y por reglas ortográficas respectivamente.

Más difícil se presenta la situación en el nivel morfosintáctico y léxico-semántico, para no hablar del abordaje antropolingüístico del análisis del discurso y otros campos no tradicionales de investigación, aún muy poco explorados en lo que a lenguas indígenas se refiere. Particularmente urgente se presenta la necesidad de elaborar gramáticas escolares comprensibles para los maestros indígenas y graduadas por orden de dificultad creciente. En realidad, se trataría de nociones fundamentales de carácter analítico que hagan comprender a cada maestro indígena, y a otros miembros poseedores de cierto nivel educa-

tivo formal dentro de cada etnia, la verdadera naturaleza y las características esenciales de la propia lengua vernácula que manejan, su complejidad inextricable, así como sus inagotables valores y riquezas. No se puede soslayar este punto en vista del efecto conmovedor y la motivación insustituible que ejerce sobre el indígena aculturado y frecuentemente avergonzado de sí mismo el descubrir que su lengua posee gramática, tiene su escritura, concentra en su seno un conjunto de excelencias y cualidades que él mismo ignoraba y hasta despreciaba. Otro terreno prioritario para la investigación lo constituye la elaboración de diccionarios bilingües, tanto de la lengua indígena al castellano como en sentido inverso, que aparte de contener un número mínimo de entradas ofrezcan suficiente confiabilidad fonológica y morfosintáctica.

Además de la necesidad de lingüistas y antropólogos profesionales dedicados a estas tareas, se impone --con mayor razón-- la capacitación de técnicos en lingüística y antropolingüística de nivel medio que multiplicarían los esfuerzos de los lingüistas académicos, relevándolos al mismo tiempo de una cantidad de tareas subalternas y menos exigentes. Sería muy útil que la mayoría de esos técnicos en lingüística y antropolingüística fuesen indígenas bilingües --sobre todo maestros-- para contribuir a través de la autogestión de la propia etnia a un conocimiento mucho más profundo, directo y detallado de cada lengua.

La enorme utilidad que pueden prestar estos técnicos indígenas --algunos de los cuales podrán formarse más adelante a un nivel profesional-- se percibe igualmente en el campo cultural, en todos los ámbitos pertinentes a la cultura autóctona tradicional. No olvidemos que tampoco las investigaciones antropológicas están muy avanzadas en la mayoría de los grupos étnicos, aparte de que siempre han sido realizadas por personas ajenas a estas poblaciones. Además, la Educación Intercultural Bilingüe necesita recuperar lo más relevante de estos sistemas culturales mediante el uso de las respectivas lenguas nativas y con técnicas antropolingüísticas. Luego, esos datos culturales --referentes a organización social y económica, cosmovisión, etnociencia, etnohistoria y otros tópicos-- tendrán que codificarse de acuerdo a los cánones de la propia cultura indígena, para poder servir de insumo a la Educación Intercultural Bilingüe. Recordemos que toda la programación de esta modalidad educativa se basa --al menos idealmente-- en la sistematización más explícita posible de la cultura y problemática de cada grupo étnico, a tal punto que la totalidad de los acontecimientos y otros elementos tomados de la cultura dominante se inserte en este modelo como una ampliación dinámica de la cultura de cada etnia y jamás como un conjunto aislado e independiente de datos heterogéneos, a manera de un cuerpo extraño a la misma. En términos más abstractos, nuestro modelo es intercultural y no bicultural, aunque sí bilingüe. El indígena seguirá conservando su propia cultura ampliada y dinamizada con nuevos aportes, y estará en condiciones de expresarla a través de dos vehículos idiomáticos: la lengua nativa y el castellano (1).

2- DIFICULTADES INHERENTES A LA PLANIFICACION LINGUISTICA.

La planificación lingüística se ha convertido en una disciplina sumamente compleja y exigente en los últimos años, ante el surgimiento de un número insospechado de situaciones inéditas y --sobre todo-- ante la aceptación por lo menos tácita del pluralismo cultural e idiomático, en sustitución de las anteriores pretensiones lingüísticas de homogeneizar drásticamente el panorama lingüístico en todos los continentes. En el presente ensayo de naturaleza global queda excluida toda posibilidad de abordar este campo en forma sistemática, por lo que nos limitaremos a mencionar algunas dificultades típicas que se nos presentan muy a menudo en el trabajo cotidiano.

Aún cuando aumentan las presiones hacia una mayor unificación de los alfabetos diseñados para las diferentes lenguas, hay factores que retrasan considerablemente esos esfuerzos, entre los cuales destacaremos --en esta oportunidad-- la tensión existente entre una posible normatividad nacional y una internacional. Para dar un ejemplo, si nos atenemos exclusivamente a la realidad venezolana, la forma óptima de transcribir la aspiración laríngea /h/ sería la /j/ para cualquier alfabeto indígena. En la ortografía warao actual escribimos efectivamente jobaji /ho'bahi/ (tierra) y el mismo procedimiento se aplica en varios otros alfabetos. Sin embargo, si nos interesa promover el mutuo acercamiento de todos los sistemas gráficos amerindios del continente --sobre todo si tenemos en mente los países de habla portuguesa, inglesa, francesa y holandesa-- es preferible implantar de una buena vez la grafía 'h'. Así, para un warao de Surinam es mucho más sencillo escribir 'hobahi' en el caso citado. Estas y similares consideraciones nos llevan a sostener que no es prudente, por ahora, establecer alfabetos definitivos.

Otro problema es la presencia inevitable de divergencias dialectales o al menos topolectales en las lenguas indígenas. Esto se complica por la hipersensibilidad manifestada por muchas comunidades que quieren ver reflejada su propia forma de habla aún en los detalles más nimios, y muestran un rechazo frontal hacia variantes usadas en otras zonas o comunidades. Aun cuando tales discrepancias distan mucho de ser insolubles, la prudencia nos aconseja dar cabida al mayor número de formas alternas posibles, mientras las mismas no pongan en entredicho la inteligibilidad mutua. Por ejemplo, en guajiro "ella" puede decirse "shia" (ši'a) o "jia" (hi'a). Si bien preferimos en nuestras publicaciones la primera forma por ser menos ambigua y de uso más extenso, manifestamos nuestro beneplácito más explícito para quienes prefieran usar la segunda forma que también se entiende sin mayores complicaciones en todo el territorio guajiro. El punto de partida más aconsejable es un polimorfismo morfosintáctico y léxico, amplio y flexible, dentro del cual se sientan a sus anchas todos los hablantes, sin peligro ninguno de discriminación.

Un punto especialmente álgido lo constituye la creación de nuevos vocablos y expresiones para la designación de nuevas ideas y realidades. Sin rechazar terminantemente la adopción de préstamos lingüísticos a partir del español u otras lenguas dominantes, estamos convencidos de que esto debe quedar como último recurso, ya que coarta la creatividad libre y espontánea dentro de la lengua autóctona, violenta las estructuras de la misma y --para colmo-- crea dependencia y sumisión hacia las lenguas y culturas hegemónicas con el consiguiente debilitamiento del patrimonio original. Si en warao decimos, por ejemplo, "maestro" en vez del término nativo "inaminatu", de ninguna manera nos limitamos solamente a introducir una palabra española sin mayores consecuencias. Por el contrario, provocamos el desuso de un término nativo formado por derivación, implantamos un grupo consonántico -str- inexistente en esta lengua, y reforzamos la conciencia subyacente --totalmente errónea, por supuesto-- de que el warao es un pobre "dialecto" que requiere obligatoriamente de este tipo de préstamos para lograr expresar de algún modo ideas de cierta complejidad.

Algunas veces los nuevos términos se crean sin traumas y se generalizan rápidamente, como por arte de magia. En yaruro, por ejemplo, "charā" --palabra enteramente tradicional-- significa "canoa", mientras que "kjōndecharā" (canoa de fuego) es una embarcación provista de algún tipo de motor, y por extensión puede ser cualquier vehículo motorizado. Si queremos especificar, "uimomē kjōndecharā" es una canoa de fuego que anda por el agua, "uēmomē kjōndecharā", una canoa de fuego que se desplaza arriba, es decir, vuela por el aire, y finalmente "dabumomē kjōndecharā" es una canoa de fuego que se mueve en la tierra (carro, automóvil, camión, etc). Otros ejemplos de vocablos creados espontáneamente por hablantes de esta lengua son kjōndetātā (luz de fuego, es decir, electricidad) nhēm parēā - jō (casa donde se escribe, o sea, escuela), chjipararī kjararō' nimbōrea (lo que habla en un hierro cóncavo, es decir, grabador de sonido).

En cualquier otro idioma indígena se encuentran ejemplos similares. En baniva, avión se dice corrientemente "mūlūpale wīitsi" (canoa del aire). En guajiro, el mismo término se traduce por "katūnasū" (objeto alado). En esta misma lengua, aeropuerto puede decirse "sūshakatūle katūnasū", el lugar donde se bajan los aviones. Pero este término no está todavía fijado por el uso, no forma parte aún del vocabulario guajiro convencional. Cabría decir, en forma alterna, sūpūlee katūnasū o, más breve aún, "katūnasūpūlee" (lugar especial para los aviones). Hay, en principio, posibilidades casi infinitas --algunas más felices que otras-- para verbalizar el mismo concepto. De modo que muy a menudo la creatividad de los propios hablantes conspira contra la fijación rápida de nuevas normas terminológicas.

Esto último se ilustra muy bien con los intentos que hemos hecho de traducir el término "justicia", al guajiro. Se puede acuñar, efectivamente, ana akua'ipaa (buen proceder), loto akua'ipaa (proceder derecho) loto apūnaa (vía derecha), y muchos otros términos, perfectamente obje-

tables por los hablantes y de muy difícil aceptación generalizada, por encima de todo. Si las presiones aumentan por crear un significativo unívoco para el concepto de "justicia", no hay duda de que al cabo de un tiempo prudencial el término preciso aparecerá y será consagrado por el uso. Lo que no puede permitirse es imponer por decreto un término y forzar a los hablantes para que lo utilicen, cosa que por lo demás ellos jamás aceptarían en la práctica.

3- DIFICULTADES EN EL USO DE LAS LENGUAS INDÍGENAS EN LOS NIVELES SUPERIORES DE ENSEÑANZA.

Todo lo anterior nos pone en cuenta de dificultades muy serias que obviamente habrá que confrontar en la programación de la Educación Intercultural Bilingüe para niveles más altos que los primeros años de enseñanza básica. Para estos primeros años, incluyendo el preescolar, disponemos ya de buenos materiales en varias lenguas o por lo menos no existen mayores problemas para elaborarlos. Pero ya para los años finales de la enseñanza básica y con mayor razón para la educación media, especial y superior, la tarea se complica enormemente.

Ahora bien, la Educación Intercultural Bilingüe tiene la aspiración legítima de implantarse progresivamente en todos los niveles educativos, sin excluir siquiera el universitario. En fin de cuentas, ¿qué nos impide teóricamente impartir clases de cualquier disciplina universitaria en caraña o piaroa?. De hecho existen universidades indígenas o con un fuerte componente indígena en algunos países, principalmente en EE.UU.

El gran obstáculo que hay que vencer es el del metalenguaje educativo. Es preciso elaborar programas en lenguas indígenas, lo mismo que libros de texto, literatura en general, y muchos materiales de apoyo. Los más escépticos preguntarán ¿cómo pretender la realización de todos estos objetivos, si la mayoría de nuestras lenguas indígenas no poseen en la actualidad, ni siquiera un término unívoco para traducir el concepto de "programa"? Contestaremos que no es tan difícil crear esa palabra; además de que es perfectamente factible programar sin utilizar la palabra "programa" como tal.

Voy a iluminar esta idea mediante un caso concreto que surgió como discusión hace poco en el seno del equipo planificador. Uno de los profesores expuso que cuando él buscaba el equivalente de la palabra "patria", los maestros indígenas le respondían automáticamente con la palabra "tierra" en sus respectivas lenguas. A él le preocupaba mucho esa situación, por cuanto --aún sin dejar de reconocer la analogía entre "mi patria" y "mi tierra"-- se necesitaba algo más preciso, más explícito, para afincar la idea de pertenencia a un Estado, y a la nacionalidad venezolana en última instancia.

Yo le contesté que el problema era mucho menos grave de lo que parecía. La comunicación lingüística se da a través del discurso y no mediante una mera yuxtaposición de palabras y morfemas.

Si digo simplemente "mi tierra", tal vez no basta. Pero si desarrollo en idioma indígena todo un discurso bien articulado en torno a "mi tierra", hablando de la tierra en que nació, en que me criaron, donde tuve mis primeras experiencias, a la que estoy ligado a través de mi familia, mi comunidad, mi trabajo, mis placeres y hasta por mis problemas y necesidades, sí puedo desenvolver en forma dinámica todos los campos semánticos que me interesa poner en evidencia en relación con el concepto de "patria", aunque este carezca de un equivalente preciso por los momentos. A través de esta técnica discursiva, podemos explicar tranquilamente a todos los indígenas y en su propia lengua cualquier contenido mental que deseemos comunicar y con matices aun más precisos que si nos ciéramos a buscar traducciones más o menos literales a los conceptos claves que queremos transmitir.

Tal metodología discursiva nos permite hablar de todo sin ambigüedades, porque las explicaciones van colmando las lagunas conceptuales y definiendo todo aquello que no esté claro desde el inicio. Se trata básicamente del mismo procedimiento que siempre se ha utilizado con los alumnos de lengua española o inglesa --pongamos por caso-- cuando se les explica por primera vez lo que es la física, la química, la geografía y el concepto de oración, de gramática, de poder legislativo, de soberanía nacional o de todo cuanto se preste a la ampliación de nuestro universo cognoscitivo. En resumen, las terminologías estandarizadas hay que crearlas, pero la mejor vía de hacerlo es recurrir al lenguaje discursivo aplicado a cada esfera temática nueva, hasta que los nuevos vocablos vayan naciendo y a veces descartándose por el uso continuo.

4- NECESIDAD DE AMPLIAR Y GENERALIZAR EL USO DE LAS LENGUAS INDIGENAS EN TODOS LOS AMBIENTOS.

Ya sabemos que es perfectamente posible --quizá un tanto difícil en el principio-- expresar cualquier idea o secuencia de ideas en una lengua indígena, por más que estas nada tengan que ver con la cultura étnica original. Además, esto ocurrirá mucho antes de producirse una verdadera estandarización del vocabulario o de otros componentes de cada lengua. Un buen adaptativo puede traducir --en forma adaptativa-- cualquier texto a su idioma, por muy engorroso que sea y por mucho trabajo que le cueste aclarar los supuestos culturales sobre los que descansa dicho producto lingüístico. Así, para traducir al guajibo una guía turística de Bélgica, tengo que explicar primero dónde queda ese país, cuáles son sus características más importantes, en qué difiere esencialmente de los lugares que el grupo étnico guajibo conoce por experiencia propia, y una serie de cosas más que para el lector occidental son perfectamente implícitas. Pero lo principal y más importante es que la traducción --que en este caso se convierte en una recreación del texto original-- se puede hacer si tanto el traductor como el oyente disponen de tiempo y motivación suficientes. De manera que en último análisis siempre quedará demostrado el principio básico de la equivalencia

entre las lenguas naturales: todo se puede decir en todas las lenguas del universo, más allá de las barreras culturales particulares. De lo contrario no sería posible la Educación Intercultural Bilingüe.

Una lengua, al moldear y ser moldeada por una cultura específica, se vuelve perfectamente capaz de exteriorizar verbalmente --por intermedio de todos y cada uno de sus hablantes-- cualquier objeto, relación, situación o circunstancia que se presente dentro de esa cultura. De allí que el lenguaje articulado sea el sistema expresivo más completo, abarcante y totalizador que existe. Más aún, así como toda cultura es expandible hasta el infinito, también el lenguaje que le sirve de vehículo comunicante, lo es por definición. Toda lengua y cultura poseen no solamente una riqueza infinita en tanto que intérpretes particulares de la experiencia humana universal, sino que ambas están abiertas y disponibles para una expansión virtualmente infinita a través de una dinámica que les es propia.

Sapir y Whorf tienen razón en lo que respecta a la influencia mutua entre lengua y cultura, siempre y cuando entendamos que no existe determinismo absoluto en ninguno de los dos sentidos sino que se da un condicionamiento recíproco en ambas direcciones. Cualquier cultura es mejor expresada a través de la lengua que le sirve de medio primordial de comunicación; más esto no excluye que pueda ser interpretada con efectividad por cualquier otra. De igual manera, un idioma expresa con mucho mayor facilidad aquello que compete a la cultura de la cual es vehículo portador; hay, pues, un condicionamiento evidente que llega a conformar una barrera. Pero si recurrimos a una metodología intercultural idónea y la llevamos a sus últimas consecuencias, ninguna barrera será suficientemente poderosa para impedir la aplicabilidad de una lengua a una nueva situación cultural, por desconcertante que sea en un primer instante; y es preciso que esto lo comprenda cabalmente cada hablante indígena al igual que cada hablante de la lengua dominante. Mientras subsista la errada creencia de que la lengua indígena es --de alguna manera-- inferior, nunca se dará una verdadera interculturación, es decir, una comunicación horizontal, respetuosa y creativa entre distintas culturas, de manera que todas ellas resulten enriquecidas sin perder su originalidad.

Evidentemente, no basta con la educación escolarizada y formal para que esto se cumpla. Las lenguas indígenas deberán utilizarse crecientemente en todos los ámbitos. En la radio y en la televisión; en los establecimientos públicos y privados, así como en los señalamientos viales; en la prensa y en todo tipo de publicaciones; en las instituciones y oficinas gubernamentales de todos los niveles. Y es necesario, sobre todo, que el indígena hable, lea y escriba su lengua sin ninguna inhibición: en plena vía pública, ante gente extraña y aun lejos de su lugar de origen cuando tenga ocasión de hacerlo. Es menester abogar por la oficialización progresiva de todas las lenguas indígenas, mediante un proceso gradual pero continuo e ininterrumpido, hasta la estabilización plena aun de aquellas sobre las que se

cierne el peligro de extinción. En relación a este último caso, se impone la organización de pre-escolares especiales de recuperación lingüística y cultural, con participación decisiva de ancianos y ancianas indígenas que transmitan todo su conocimiento ancestral a los niños más pequeños de la comunidad, capaces aún de adquirir sin dificultad ni interferencias el idioma de sus mayores.

PROBLEMAS DE CARACTER EXÓGENO

Visto hasta ahora, con algún detalle, los factores endógenos de la problemática de la Educación Intercultural Bilingüe, pasaremos a una exposición mucho más somera y reducida de los problemas de orden exógeno que afectan la consolidación de la nueva modalidad educativa. Como dijimos arriba, se trata más que todo de realidades de orden sociopolítico, económico y cultural que por definición caen fuera del ámbito estricto de la Educación Intercultural Bilingüe.

Es oportuno citar una parte de la Declaración de Puerto Ayacucho del 11 de marzo del presente año, firmada en la sesión final de la Reunión del Instituto Indigenista Interamericano celebrada en esa ciudad.

INTRODUCCION:

"Durante los últimos años las Políticas Indigenistas de los Países Americanos, han recogido algunas de las demandas de los pueblos indios que pugnan por superar las formas de colonialismo, discriminación y opresión que secularmente han padecido. Para nadie puede ser un secreto que los pueblos indios de esta parte del continente han sufrido y continúan sufriendo toda clase de atropellos y vejámenes, tales como usurpamiento de sus territorios, la expoliación de sus recursos, la dominación económica, política e ideológica, el desprecio por sus culturas, lenguas y su propia condición humana, la permanente y sistemática contaminación de su ambiente con las dramáticas consecuencias para su salud colectiva. Estas situaciones se ven agravadas por la formulación y ejecución de proyectos de desarrollo con carácter depredador que consideran a la Amazonía como un espacio geopolítico vacío y de libre disponibilidad para la continuación de la conquista y la colonización".(1)

Principios Generales

- 1.- "Las 300 etnias que habitan la Región Amazónica constituyen un patrimonio civilizatorio único e irremplazable para la humanidad. Este patrimonio se encuentra gravemente amenazado en su integridad y en sus posibilidades de desenvolvimiento y proyección futuros, ante modelos irracionales de desarrollo que ignoran voluntariamente la capacidad creadora y los conocimientos milenarios acumulados por estos pueblos".
- 2.- "Frente a los modelos desarrollistas en crisis cobran cada día mayor vigencia los modelos de Auto-desarrollo, llámese estos ecodesarrollos o etnodesarrollos, muchos de los cuales recogen y expresan la experiencia histórica de los pueblos de la Cuenca Amazónica. Esto último supone la garantía de niveles de autodeterminación y gestión autónoma compatibles y complementarios con los proyectos nacionales de los países signatarios del Tratado de Cooperación Amazónica tal como afirman los cancilleres de dichos países en la Declaración de Belén (Brasil I). 'La población indígena autóctona constituye elemento esencial de la Amazonia y es fuente de conocimiento y hábitos que sirven como base de cultura y economía locales, siendo por tanto merecedora de particular atención en el planeamiento actual y futuro en la Región Amazónica de cada país'".

- 3.- "Este reto impone que las políticas indigenistas de los países signatarios respondan a lineamientos coordinados que garanticen acciones coherentes y sistemáticas en favor de las etnias involucradas. Ello se hace especialmente necesario en los numerosos casos de etnias indígenas que comparten áreas fronterizas de dos o más países".

Tal como lo establece el espíritu y los propósitos del Tratado de Cooperación Amazónica, las poblaciones indígenas de la Región son merecedoras, de hecho y de derecho, de un trato preferencial en todo lo concerniente a las decisiones que las afecten en forma directa o indirecta."

(Tomado de: **Voz Indígena**, Año 5, N° 21. Caracas, abril de 1983, pp. 4-6).

A pesar de la validez indiscutible de todas estas ideas, definiciones y objetivos, las políticas indigenistas aún no marchan siquiera de una forma medianamente aceptable, si bien hay que reconocer el esfuerzo conjugado de muchas personas e instituciones y los indudables avances que ha habido.

La discontinuidad administrativa --resultado de la excesiva politización y partidización de la vida nacional-- se hace sentir muy fuertemente en todos los programas orientados hacia la población indígena, por cuanto estos se interrumpen, se encogen, se modifican y se distorsionan con un simple cambio de orientación o de algunos funcionarios claves. La incoordinación entre los ministerios y las instituciones que se dedican a esta problemática sigue siendo proverbial, y hoy se ve agravada por la gran reducción presupuestaria en todo el ámbito de la administración pública.

La autogestión indígena, la participación de los propios indígenas o al menos de algunos de sus representantes, continúa siendo muy escasa y mediatizada, sobre todo por factores políticos y personales. Solo un pequeño porcentaje de funcionarios indigenistas o vinculados a los indígenas trabajan con mística y devoción, mientras que la mayoría se muestra apática y en veces contraria a la recuperación de las etnias. La formación,

capacitación y motivación de los propios maestros bilingües indígenas deja mucho que desear en numerosos casos.

No se ha podido frenar la penetración de terratenientes ni se han detenido las obras de infraestructura --tales como el cierre del Caño Mánamo-- y explotaciones de proporciones faraónicas, las cuales constituyen un peligro evidente e inmediato para la integridad de numerosas comunidades, al alterar de manera irreversible sus condiciones de vida destruyendo el ecosistema de zonas enteras.

Existen proyectos de poblamiento militar y civil de las zonas fronterizas habitadas por diversas etnias, así como planes de concentración compulsiva de las comunidades indígenas, acompañadas de la creación de grandes internados educativos que de por sí contradicen toda la concepción filosófica, científica y humana de la Educación Intercultural Bilingüe. Ha habido, por fortuna, importantes reacciones por parte de un conjunto de sectores frente a tales políticas, tan etnocidas como aberrantes. En fin, aún existen las Nuevas Tribus --con su sabotaje permanente tanto hacia el programa como los alfabetos aprobados--, y tantos otros problemas menudos y graves que sería difícil terminar de enunciar....

Con todo lo que estas dificultades representan, no tenemos derecho ni tiempo de ser pesimistas. La Educación Intercultural Bilingüe es una realidad que ha tomado impulso y todos podemos

hacer algo --como profesionales y como ciudadanos-- para ayudar en el proceso de su consolidación total.

RESUMEN

La Educación Intercultural Bilingüe para los pueblos indígenas ha tenido grandes avances en Venezuela en los últimos años. El autor describe los obstáculos encontrados, los logros alcanzados, la estrategia a seguir, y afirma que esta nueva modalidad educativa se afianzará en el país a mediano plazo.

REFERENCIA:

- (1) Existe también el modelo bilingüe-bicultural utilizado en EE.UU., México y otros países. Esto supone --por lo menos en teoría-- manejar simultáneamente dos culturas paralelas y escindidas. Sin embargo, así como es relativamente fácil ser bilingüe o aún trilingüe, es inverosímil poseer en esta forma dos culturas a la vez, lo cual implicaría tener una doble personalidad y optar entre dos órdenes de respuestas posibles en función de todas las situaciones vitales. Por estas y otras razones, en las reuniones entre expertos se ha venido imponiendo el modelo intercultural bilingüe.



capacitación y motivación de los propios maestros bilingües indígenas deja mucho que desear en numerosos casos.

No se ha podido frenar la penetración de terratenientes ni se han detenido las obras de infraestructura --tales como el cierre del Caño Mánamo-- y explotaciones de proporciones faraónicas, las cuales constituyen un peligro evidente e inmediato para la integridad de numerosas comunidades, al alterar de manera irreversible sus condiciones de vida destruyendo el ecosistema de zonas enteras.

Existen proyectos de poblamiento militar y civil de las zonas fronterizas habitadas por diversas etnias, así como planes de concentración compulsiva de las comunidades indígenas, acompañadas de la creación de grandes internados educativos que de por sí contradicen toda la concepción filosófica, científica y humana de la Educación Intercultural Bilingüe. Ha habido, por fortuna, importantes reacciones por parte de un conjunto de sectores frente a tales políticas, tan etnocidas como aberrantes. En fin, aún existen las Nuevas Tribus --con su sabotaje permanente tanto hacia el programa como los alfabetos aprobados--, y tantos otros problemas menudos y graves que sería difícil terminar de enunciar....

Con todo lo que estas dificultades representan, no tenemos derecho ni tiempo de ser pesimistas. La Educación Intercultural Bilingüe es una realidad que ha tomado impulso y todos podemos

hacer algo --como profesionales y como ciudadanos-- para ayudar en el proceso de su consolidación total.

RESUMEN

La Educación Intercultural Bilingüe para los pueblos indígenas ha tenido grandes avances en Venezuela en los últimos años. El autor describe los obstáculos encontrados, los logros alcanzados, la estrategia a seguir, y afirma que esta nueva modalidad educativa se afianzará en el país a mediano plazo.

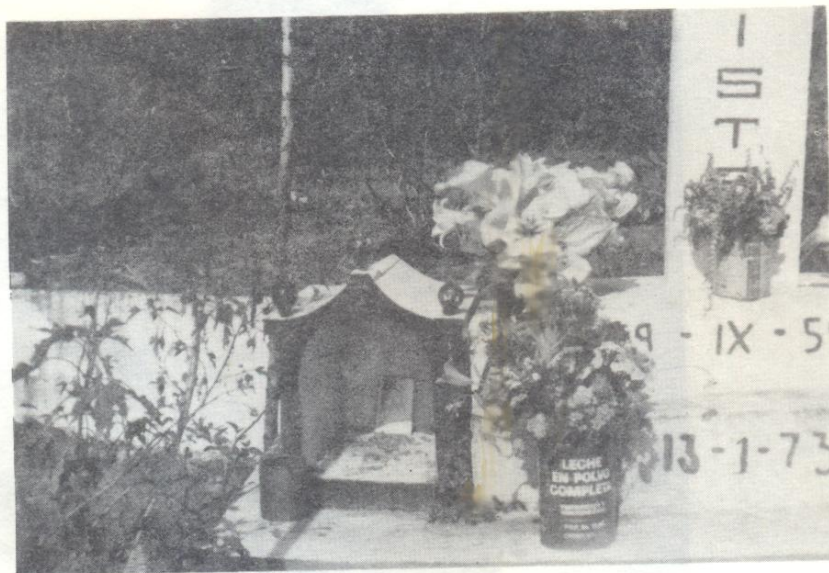
REFERENCIA:

- (1) Existe también el modelo bilingüe-bicultural utilizado en EE.UU., México y otros países. Esto supone --por lo menos en teoría-- manejar simultáneamente dos culturas paralelas y escindidas. Sin embargo, así como es relativamente fácil ser bilingüe o aún trilingüe, es inverosímil poseer en esta forma dos culturas a la vez, lo cual implicaría tener una doble personalidad y optar entre dos órdenes de respuestas posibles en función de todas las situaciones vitales. Por estas y otras razones, en las reuniones entre expertos se ha venido imponiendo el modelo intercultural bilingüe.





"Locos" de San Gerónimo.
El Cerrito, Santo Domingo, Cordillera de Mérida.



Altar de María Lionza, Arroyos de Agua Blanca.
Estado Portuguesa.

INFLUENCIA INDIGENA AMERICANA EN LA MITOLOGIA AFROAMERICANA

JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO*

Los investigadores que han estudiado a las sociedades llamadas "afroamericanas" han enfatizado su carácter africano, hasta cuando han procurado evitarlo.

Es bien sabido que Herskovits no ha visto en la familia negra sino una supervivencia de formas africanas, incluso en lo que trata de la matrifocalidad, sin jamás preguntarse si ésta no podría también tener, en América, un origen autóctono. Pensemos en Haití, por ejemplo, cuya antigua población era arawak. Sabemos que muchos grupos autóctonos americanos, y especialmente los arawak, justamente, tienen o tuvieron un sistema de parentesco matrilineal, una familia matrilineal (por ejemplo, en la actual Guajira colombiana y venezolana, habitada por un extenso grupo arawak). Así mismo, la familia extendida no es una prerrogativa africana sino que se consigue en la mayoría de los grupos indígenas americanos así como entre la mayoría de los "criollos" latinoamericanos, tengan o no origen africano.

En cuanto a la religión afroamericana, ella es con toda evidencia, según Herskovits, africana. No piensa en la posibilidad también de una influencia "india" en ella.

Franklin Frazier, quien ha criticado la tesis de Herskovits, buscó como se sabe causas socioeconómicas a la situación cultural del negro en América. Ignora también al indio, en su propio continente.

Tampoco Alfred Métraux tiene visión al respecto: Es como si, para él, hubiera unas religiones "indias" por un lado y, por el otro, religiones africanas..

En cuanto a Roger Bastide procuró ser equitativo en este sentido, con su concepto del "sincretismo", y su clasificación de las diferentes culturas negras en América. Sin embargo, hasta cuando reconoce a veces una influencia indígena americana, que él ve sólo como "convergencia" o como "sincretismo", piensa que esto se produce raramente, y únicamente en aquellas regiones donde dominaron los grupos que él denomina "bantú", entendiendo con este término aparentemente todos los grupos que no eran ni fon, ni yoruba, ni fanti-ashanti, y que tenían una religión "animista". Admite una vaga influencia india en lo que trata de la "infraestructura" de ciertos grupos (reconociendo sin embargo que hay pocos estudios al respecto y que las culturas indígenas propiamente americanas están todavía mal conocidas) pero,

en cuanto a las regiones donde dominaron los fon, los yoruba o los fanti-ashanti, parece pensar que la religión es típicamente de origen africano (por ejemplo, en Haití, en Cuba, en Brasil o entre los Bosh de Guyana). Cuando este tipo de religión ha sufrido cambios en América en relación a la religión africana, concibe tales cambios como una "creación" del negro en el Nuevo Continente, o como una influencia de la religión católica, especialmente en Brasil, en Haití y en Cuba. Cuando percibe alguna pequeña influencia "india", como en los rituales del Umbanda o del Candomblé Cabocle, habla de "convergencia" y concibe ésta como un "sincretismo en mosaico", que se da particularmente en los grupos de origen "bantú".

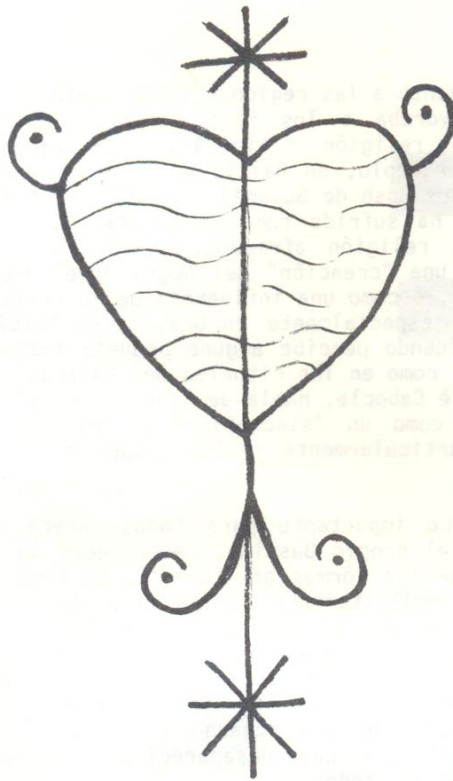
Lo importante para todos parece ser, como dice el propio Bastide, "establecer la continuidad de las formas africanas".. Es como si se pensara implícitamente, ya que nunca se dice explícitamente, que en América, donde hay negros no hay indios. No se piensa que, aunque hayan desaparecido ciertos grupos étnicos autóctonos físicamente (de este caso parece ser Haití el ejemplo más típico) cabe sin embargo la posibilidad de que su cultura no haya desaparecido, o no haya desaparecido del todo.

Todos parecen olvidar en la práctica que Haití, por ejemplo, (la antigua Quisqueya indígena y la Hispaniola a partir de 1492) era poblada por indios Arawak cuya historia y, por supuesto, cuya cultura nos es poco conocida. También desaparecieron los indios caribes de las pequeñas Antillas y, sin embargo, en el habla cotidiana actual de los antillanos hay una clasificación de los tipos físicos, la cual incluye un tipo llamado "neg'karaib" (negro caribe) y, en la tradición oral de dichas Antillas se consigue todavía información acerca de los caribes. No podríamos considerar igualmente que, en el caso de Haití, hubo también al principio de la colonia española cierta mezcla? y ahí donde hubo mezcla biológica hubo forzosamente también mezcla cultural, si es que podemos utilizar este término...

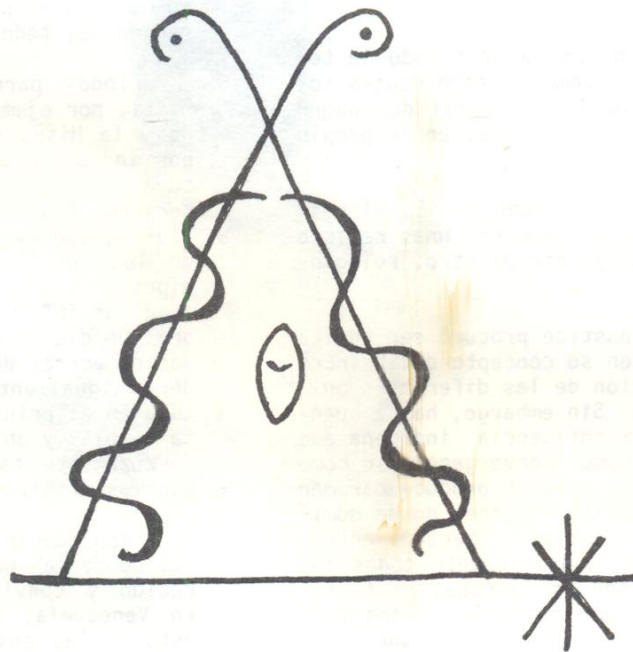
¿Qué decir entonces de las regiones americanas donde las poblaciones "indias" no han desaparecido y conviven con las de origen africano? En Venezuela, por ejemplo, tenemos muestras de esto en las costas del norte así como al sur del Lago de Maracaibo; y lo mismo sucede en Colombia, en Brasil, en la Guyana, en América Central...

En Venezuela los historiadores se han acos-

* Museo Arqueológico. Universidad de los Andes - Mérida.



Símbolos de Damballah-wèdo y Aidé-wèdo



tumbrado a afirmar que la población era totalmente "hispanizante"; pero pude demostrar ya que esto es falso, específicamente en la Cordillera de Mérida (Andes), donde se han concentrado mis investigaciones desde 1971. Mostré que en la cultura del campesino actual existen fuertes raíces indígenas (autóctonas).

Incluso se produjo un fenómeno inverso entre los investigadores de lo que sucedió en Haití: Se afirmó siempre que en los Andes Venezolanos no hubo nunca esclavos africanos, o negros, a causa "de la altura" y "porque no había ahí un sistema de plantaciones". Sin embargo, con nuestras recientes investigaciones en la Escuela de Historia de Mérida (Univ. de los Andes), sabemos hoy que ambas cosas son falsas: sí hubo esclavos negros en la Cordillera, desde el siglo XVI, hasta en la zona paramera, y sí hubo plantaciones (de cacao, de caña de azúcar, así como "trapiches" o fábricas de azúcar y de ron) en los valles del río Chama (principal río de la Cordillera de Mérida). Pero, en esa región, la población indoandina, más numerosa, terminó por absorber la población de origen africano, mucho más pequeña; de modo que hoy no se pueden percibir en la población actual rasgos físicos de esta integración. Sin embargo, a nivel cultural, y especialmente en los rituales, he mostrado que existen, en la cultura del campesino andino, rasgos que se consideran generalmente típicos de las culturas llamadas "afroamericanas" o "negras".

¿Podríamos considerar la posibilidad de que, inversamente, en Haití por ejemplo, sea la población negra la que haya absorbido a la antigua población indígena de la isla (también desaparecida en guerra contra los españoles), sin que haya desaparecido del todo la cultura de esa población autóctona?...

Llegué a hacer este tipo de reflexión cuando, después de varios años de investigación acerca de los campesinos andinos de origen autóctono y mestizos (Cordillera de Mérida, 1971-82) y después de haber tenido experiencia también en otras regiones venezolanas (como la del Sur del Lago de Maracaibo) me encontré con toda esta complejidad cultural; ésta se me complicó aún más cuando dejé la zona propiamente rural para estudiar además los cambios debidos al urbanismo emergente que ahora afecta a los Andes Venezolanos como al resto del país. Cuando tuve que revisar nuevamente, a causa de la dinámica de mi trabajo en las ciudades, la bibliografía acerca de las culturas americanas de origen afro, el conocimiento que ya yo había adquirido del grupo indoandino venezolano, agregado a los datos de otros antropólogos acerca de otros grupos indoamericanos me llevó a pensar que había habido con toda probabilidad un mayor aporte de los grupos autóctonos a las culturas afroamericanas que lo que se ha dicho hasta el presente.

Siendo la religión el aspecto que más se ha analizado en relación a las influencias llamadas "africanas" citaré algunos ejemplos de lo que encontré en las religiones americanas de ori-

gen africano y que me resultó familiar a causa de mi experiencia con grupos indígenas autóctonos y de lo cual pienso que constituye algo más bien típico de estos últimos grupos.

Consideremos, por ejemplo, una divinidad tan importante en el vodú, la divinidad aparentemente más popular en Haití: hablo del dios-culebra Damballah. Esta divinidad, identificada también con el agua y con el arco-iris, es constituida en Haití por una pareja: Damballah-wedo y Aide-wedo, ambos representados en los frescos de los *houmfòs* mediante dos culebras que beben en un estanque, y mediante el arco-iris. Siendo culebras y divinidades acuáticas habitan en los ríos, las fuentes, y en general todos los puntos de agua. Su carácter sagrado se extiende además a todas las culebras:

"Si vous voyez une couleuvre
Vous voyez Aida-wedo
Si vous voyez une couleuvre
Vous voyez Damballah"(1).

Es curioso que se utilice en Haití el término "culebra" ("kulev" o couleuvre) cuando se debiera decir "serpent", palabra más corriente en francés y más utilizada, por ejemplo, en las vecinas pequeñas Antillas. En español, por lo contrario, se acostumbra utilizar más la palabra "culebra" que la palabra "serpiente", lo que ha podido influenciar su utilización en Haití, no sólo por la cercanía en la misma isla de la República Dominicana (donde se habla español y donde también se practica el vodú) sino porque la misma Haití fue colonia española a principios de la conquista de América, (justamente cuando poblaba todavía dicha isla una población arawak) y luego fue cedida a los franceses en 1697.

Ahora bien, esta pareja divina relacionada con el agua, el arco-iris y las culebras, se consigue en muchas culturas autóctonas americanas (no me atrevería a decir que en todas, aunque lo sospecho). La he conseguido como centro de las creencias y con una elaboración mítica y ritualística (mucho mayor que en el vodú de Haití y de Santo Domingo) en la Cordillera de Mérida (Andes de Venezuela), en su población campesina mestiza (de indio y de español) y, sobre todo, en forma mucho más completa, en su población indígena todavía no mestizada (2) bajo el nombre de "Arco": Arco-Iris macho y hembra, hermano-hermana, marido-mujer, Páramo-Laguna, Arriba-Abajo, etc... procedentes de la Vía Láctea, creadores de la civilización andina, del paisaje andino, de los colores, de las enfermedades y de la muerte (3). También se consiguen tales representaciones y prácticas simbólicas en el pasado indígena andino (Venezuela) según se puede ver en las Crónicas y Archivos (4), se consiguen entre los antiguos Chibchas de Colombia (5), entre los actuales Guajiros (los cuales son justamente, como se sabe, un grupo arawak)(6). Además, bajo la forma de mitos por lo menos se consiguen entre varios grupos amazónicos (7), y los encontré también en las exploraciones que hice al respecto (aunque sin estudiarlos ahí en la forma sistemática como



Mayordomo de La Candelaria, La Parroquia, Mérida.



"Locos" de San Benito. San Rafael de Mucuchfies, Cordillera de Mérida.

los estudié en los Andes) en la población venezolana mestiza de distintas regiones (especialmente en los llanos de Apure y Barinas, así como en los estados Falcón y Zulia).

La forma principal que toma esta pareja para manifestarse a los hombres es la de la culebra (una culebra gigante, que vive en el fondo de las lagunas sagradas, de los ríos y en general en todo punto de agua), extendiéndose el carácter sagrado de esta culebra mítica a todas las culebras, las cuales son llamadas "madre de agua".

Esos dioses acuáticos, que toman muchas apariencias diferentes para manifestarse a los hombres en la Cordillera de Mérida como en la Guajira, pero que al hacerlo conservan su unidad, cambian igualmente de forma en el vodú, pero perdiendo su unidad y manifestándose a través de personajes diferentes. Es decir que lo que viene siendo, en las culturas indígenas, un cambio de formas, se transforma en la religión afroamericana en un cambio de personajes sin verdadera relación entre sí. Así es como tenemos, por ejemplo, además de Damballah, a **Agoué-taroyo** (o Papá Agoué), dios marino que toma la apariencia de "un hermoso mulato con ojos verdes", el cual regala una tabaquera a la mujer a quien quiere ayudar(8).

Recordando al pasar que el tabaco es de origen autóctono en América y que tiene una estrecha relación con lo sagrado en todas las culturas autóctonas, y especialmente en relación al agua, es bueno insistir en el físico de Agoué-taroyo pues es la misma descripción que de sus divinidades acuáticas y del Arco-Iris dan los campesinos andinos: son "catires" (de piel más clara que lo común) con ojos gatos" (ojos gatos = verdes).

Consideremos además a los Simbi-aquellos seres acuáticos que guardan en Haití las fuentes y todos los puntos de agua en general. Todas sus características, igual que las de Damballah, corresponden a las de los Arcos andinos, especialmente en lo que trata del robo de niños por ellos: Escribe Métraux al respecto que "los niños que van a las fuentes a buscar agua se arriesgan --sobre todo si son de cutis claro-- a ser llevados por Simbi al fondo pues hace de ellos sus domésticos"(9). Ahora bien, en los Andes venezolanos, no sólo los niños son llevados por Arca para servirla en el fondo de las lagunas y fuentes, sino que además toda persona, especialmente si es "catira" (de piel clara) corre igualmente el peligro de ser atacada por Arco o por Arca (Arco-Iris macho y hembra) al cruzar un río sin "contras" (protección) o el peligro de enfermarse con la llamada "enfermedad del Arco" al dejarse mojar por el "miao de Arco" (u orina de Arco-Iris). Es decir, una llovizna muy fina y especial), o si cruza un punto de agua "donde vive Arco" (10). Es muy interesante también esta otra correspondencia, a saber: que el Simbi de Haití, lo mismo que la diosa acuática Arca de la Cordillera de Mérida, devuelve después que han pasado los años a los niños robados por ellos, otorgando les el don de clarividencia (11). Además de esto, la Arca andina hace también de ellos "los mejores

médicos que hay", pues ella es la creadora y ama de la medicina, la iniciadora reconocida de los "mojanos" (chamanes) a quienes enseña incluso el "lenguaje de las Aguas y de los Aires" (12), a fin de que puedan mandar a todas las entidades representativas de estos elementos.

Hay también un dios interesante desde mi punto de vista, en Haití, el cual se concibe aparentemente sin relación con Damballah: Quiero hablar del extraño "Loco". Métraux dice de él (13) que es "el espíritu de la vegetación, el protector de los docteurs-feuilles ("médicos-rameros" en los Andes...), el guardián de los santuarios, la personificación de las plantas". Podríamos tal vez ver en el nombre de dicho dios una reminiscencia de un término español similar ("loco", que significa "fou" en francés), recordando que en Haití se habla francés y no español, aunque en esta isla se habló español al principio de la Colonia. Se hará más fácil este acercamiento cuando sabremos que en toda la Cordillera de Mérida existe un ritual al cual se pone el nombre de "Locos", y a veces "Locainas", en el cual los danzantes, revestidos de ramas y de hojas, y pintados, procuran conseguir con su danza loca el favor de los dioses para tener buena cosecha y salud, dos cosas siempre unidas en el pensamiento andino. Dichas danzas se hacen actualmente en la ocasión de las fiestas de ciertos santos (San Isidro, San Rafael, San Benito, la Virgen de la Candelaria) los cuales se han sustituido a los dioses indígenas en su parte positiva; pero antiguamente se realizaba dicho ritual en honor a esos dioses autóctonos (Arco-Iris, o dioses acuáticos y del Páramo), y bailaban entonces los sacerdotes-médicos, o "mojanos"(14).

Otro indicador interesante de una probable influencia indígena americana en el vodú es la percepción de la relación loa-hombre como la de un jinete con su caballo. El caballo, indómito al principio, termina por acostumbrarse a su amo. La explicación que da Métraux de este término(15) es que "la iniciación es una doma que prepara a los fieles para las cabalgatas divinas". Pero ésta no es una explicación como lo quiere Métraux, ya que entonces podemos volver a hacer una pregunta: ¿Por qué es concebida la iniciación como una "cabalgata"?

Consideremos ahora lo que sucede entre las poblaciones autóctonas de América: se conoce bien la enorme impresión que causó a dichas poblaciones la vista del caballo (animal hasta entonces desconocido de ellas), y particularmente la vista de los jinetes europeos montados en sus caballos. Se sabe igualmente que varios grupos indígenas los identificaron al principio con sus propios dioses o héroes míticos. Los casos de México y Perú son los más conocidos a este respecto, porque son los más estudiados hasta ahora. Yo misma he podido demostrar que, en lo que trata de los indígenas andinos del Norte (Andes Venezolanos), el impacto fue muy grande. Un cronista de la Sierra Nevada como Fray Pedro de Aguado, relata incluso cómo los españoles, conscientes de la impresión ahí causada por sus caballos, quemaban los

cadáveres de éstos después de las batallas, para que los indígenas no se dieran cuenta de que se trataba de animales mortales (16).

Pasaron desde entonces más de cuatro siglos (la conquista de Mérida fue en 1558) y hoy en la Cordillera de Mérida así como en los Llanos de Venezuela (sobre todos los llanos de Apure y de Barinas), en los estados Falcón y Zulia del mismo país, una de las principales manifestaciones del dios acuático Arco-Iris es, además de la culebra, "un arco-iris con cabeza de caballo, que toma agua en las lagunas, en los ríos, en las fuentes...".

Así mismo, en un interesante documento que encontré en el Archivo Histórico de la ciudad de Mérida, hay un juicio a un moján, (sacerdote-médico, o chamán), juicio en el cual los testigos describen con toda claridad los trances de su moján durante los rituales; durante éstos el moján recibía a sus dioses arco-iris y de la laguna mientras se oían los relinchos y corcoveos de unas bestias "que todos identificaban como caballos"; mientras que, en la época prehispánica se identificaba a dichos dioses como ciervos o venados, como constataron los españoles al destruir los santuarios indígenas (17). Esos dioses arco-iris, ya que tienen y tenían la capacidad de cambiar de forma para manifestarse a los hombres (culebra, arco-iris con cabeza de caballo, hombre, mujer o niño muy hermoso, "catire con ojos gatos", trucha, etc...) pudo haberse sustituido la forma de caballo a la de venado a partir de la Conquista.

Es probable que los arawak de Haití recibieran la misma impresión que los demás indígenas, como es también probable que tuvieran representaciones simbólicas similares a las de los demás grupos indígenas, especialmente los arawak de Colombia y de Venezuela, con los cuales debían tener relaciones, representaciones que son muy similares a las de los grupos indoandinos, de Colombia y de Venezuela (de origen chibcha para Colombia, de origen desconocido todavía para los de Venezuela, aunque son clasificados arbitrariamente como "timoto-cuicas") (18).

Ahora bien, este impacto del caballo (hasta el punto de confundirlo al principio, junto con su jinete, con un ser divino) no lo pudieron recibir los esclavos negros, pues los africanos ya estaban familiarizados con el caballo en su continente.

Sugiero que no se consideren como meras correspondencias estas relaciones entre el vodú y las religiones y sistemas míticos indígenas americanos. Correspondencias hubo sin duda, pero al principio, entre ciertas representaciones simbólicas importadas de África y las americanas autóctonas. Pero, sobre esta base, hubo un proceso de re-elaboración de tales representaciones de parte no sólo de las poblaciones negras sino también de las americanas; y en la dinámica de la re-estructuración fue importante el aporte indoamericano. Este aporte se dio también proba-

blemente en la Santería y en el Candomblé (no sólo en el Candomblé Cabocle como lo piensa Bastide).

Si utilicé el vodú para mis comparaciones, y para la identificación de rasgos propiamente americanos, es porque se trata de la religión de origen africano que hubiera permanecido más "africana" según los especialistas, a pesar de que es en ella donde pienso que se produjo el mayor aporte indígena americano.

Ahora bien, cuando se analizan todos estos datos dentro de un contexto cultural indígena americano, es evidente que, en las culturas de los grupos denominados "indios" están mejor estructurados, porque articulan todas las representaciones simbólicas del grupo (y no sólo las religiosas), dentro de un sistema lógico bien propio, como he demostrado, por ejemplo, para la Cordillera de Mérida (19).

El estudio no puede permanecer al nivel de los datos, lo que obligaría a una interpretación en términos de "sincretismo" o de "convergencia". Ahí donde la convergencia es posible, es porque existe una estructura que la permite. Es más acertado entonces, estudiar esas estructuras y sus re-estructuraciones, fenómeno tan corriente, complejo y nunca acabado en el suelo de América. En Venezuela tenemos actualmente un fenómeno religioso muy significativo a este respecto, y que se desarrolla bajo nuestros ojos: el llamado "culto de María Lionza". Culto indígena americano hasta principios del siglo XX, centrado en una diosa-madre de aguas, cerros y bosques, confinado hasta el siglo XIX en las montañas de Yaracuy, se extiende en el siglo XX a las ciudades centrales y, más recientemente, a todo el país, llegando su influencia hasta Colombia, Trinidad, Ecuador, Curazao, República Dominicana. Fenómeno hoy netamente urbano, ha guardado contacto sin embargo con la zona rural, especialmente donde hay lagunas, ríos, cerros, cuevas y bosques. En el siglo XX ha venido incorporando más y más elementos de religiones afroamericanas: del vodú, del culto trinitario de Changó, del Candomblé, y sobre todo de la Santería cubana, especialmente en la última década, la cual corresponde a la enorme inmigración que ha recibido Venezuela desde las islas del Caribe y los países suramericanos.

Habiendo absorbido también elementos católicos, protestantes, espiritistas, se ha venido re-estructurando en los últimos años en el sentido de un culto afroamericano pero he observado cómo, al penetrar por ejemplo en la Cordillera de Mérida, recibe el impacto de la religión andina de origen prehispánico así como de la re-estructuración de ésta con la religión católica. Sigue la dinámica de esta re-estructuración con una nueva gestación andina, la cual se exporta luego al resto del país para volver a re-estructurar una vez más el culto ahí.

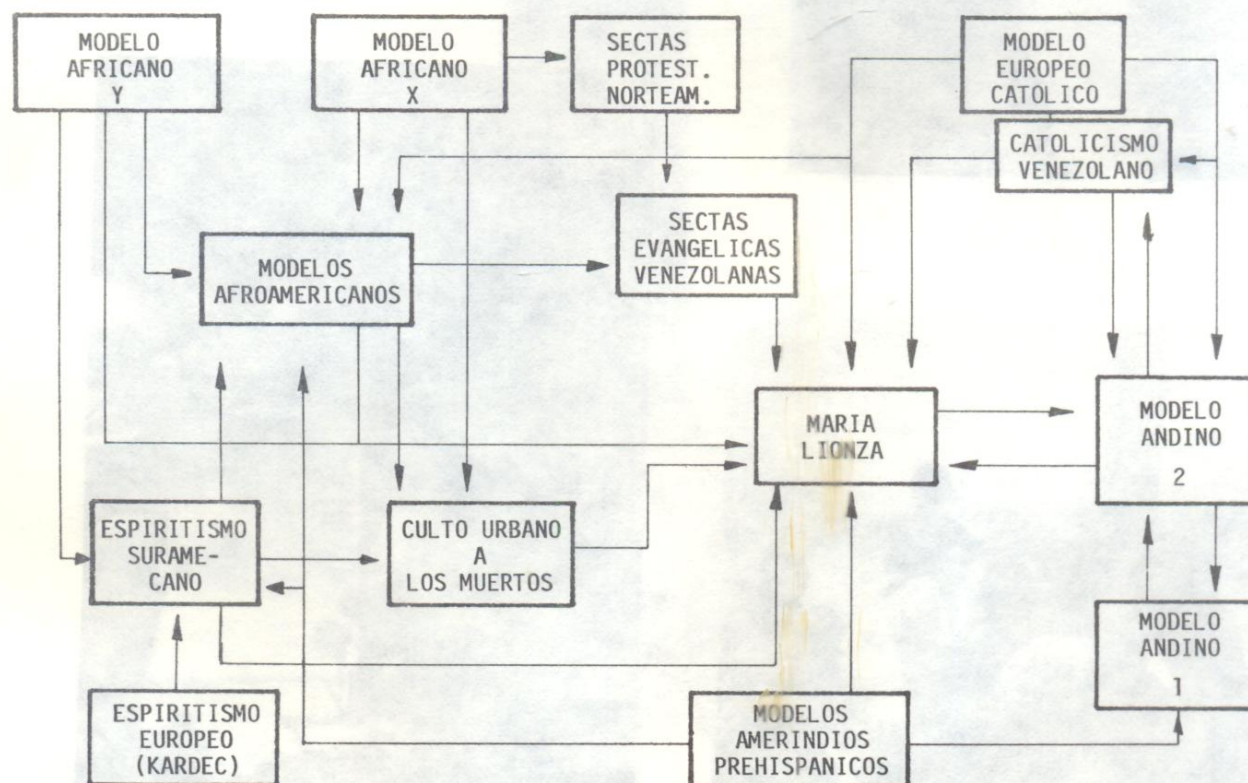
De re-estructuración en re-estructuración, es imposible captar el fenómeno enfocándolo sólo

como un culto, una realidad aislada o a aislar, y única en su género. ¿No sería más acertado estudiar la lógica que rige tantas transformaciones?

NOTAS:

- (1) Ver Métraux, Alfred: Le vaudou haïtien. Gallimard, 1958. p. 92.
- (2) ver Clarac de Briceño, Jacqueline: Dioses en Exilio (Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida), FUNDARTE, Caracas, 1981.
- (3) Ver Ibidem. Parte II.
- (4) Ver Clarac de Briceño, Jacqueline: Etnografía Cronológica de la Cordillera de los Andes. Consejo de Public. de la Universidad de los Andes, Mérida (en imprenta).
- (5) Ver Steward, Julián H.: "The Andean Civilizations" in Handbook of South American Indians, Washington, 1946, Vol. II.
- (6) Ver Perrin, Michel: Le chemin des Indiens morts, Payot, 1976, así como La Palabra y el Vivir, Fund. La Salle, Monogr. N° 25, Caracas, 1979.

- (7) Citados por Lévi-Strauss, C. en *Le Cru et le Cuit*, Plon, Paris, 1964.
- (8) Ver Métraux, Alfred: *Op. cit.*, p. 126.
- (9) Ver *Ibid.*, pp. 92-93.
- (10) Ver Clarac de Briceño, J.: *Dioses en Exilio*, *idem*, Parte II.
- (11) Ver Métraux, *Op. cit.*, p. 93.
- (12) Ver Clarac de Briceño, J.: *Dioses en Exilio*, Parte II.
- (13) Ver Métraux, *Op. cit.*, p. 94 (*La Traducción es mía*).
- (14) Ver *Dioses en Exilio*, Parte II y III.
- (15) Métraux, *Op. cit.*, p. 106 (*La Traducción es mía*).
- (16) Ver *Dioses en Exilio*, Parte II y *Etnografía Cronológica de la Cordillera de los Andes*, Parte I.
- (17) Ver al respecto Castellanos, Juan de: *Ele-gías de Varones Ilustres de Indias*, Parte II, *Elegía III*, Public. de la Academia Nac. de la Historia N° 66, Caracas, 1963.



Mod. Africano X: Basado en culto a dioses.

Mod. Africano Y: Basado en culto a antepasados.

EL FENOMENO RELIGIOSO HOY EN VENEZUELA
EN LA PERSPECTIVA DE MIS INVESTIGACIONES ANDINAS



Sacerdotisa de María Lionza en ritual
de ofrendas a la Laguna de Urao.



Altar provisional de María Lionza.
Balneario de la Laguna de Urao,
Lagunillas, Estado Mérida.

(18) Ver Clarac de Briceño, Jacqueline: *Etnografía Cronológica de la Cordillera de los Andes*, ya citado.

(19) Ver Dioses en Exilio, ya citado.

LOS ESTADOS ANDINOS DE VENEZUELA
EN LA TOTALIDAD DEL TERRITORIO DE VENEZUELA



BIBLIOGRAFIA

- Aguado, Fray Pedro de: *Recopilación historial de Venezuela*. Tomo 2, libro 11, Public. de la Acad. Nacional de la Hist., Caracas, 1963, N° 63 (Escrito de 1578 a 1581).
- Bastide, Roger: *Les Religions Africaines au Brésil*, P.U.F., París, 1960.
- : *Les Amériques Noires*, Payot, París, 1967.
- : *O Camdomblé da Bahia (Rito Nago)*, Brasiliana, vol. 313, Comp. Edit. Nacional, Sao Paulo, 1978.
- Bento, Dilson: *Malungo, Decodificação da Umbanda* (Contribuição a historia das religioes), Edit. Civilização Brasileira, Rio de J., 1979.
- Castellanos, Juan de: *Elegías de Varones Ilustres de Indias*, Parte II, Elegía III, Public. de la Acad. Nac. de la Hist., N° 66, Caracas, 1963 (1ª public. en Madrid, 1627).
- Cabrera, Lydia: *El Monte*, La Habana, 1954.
- Clarac de Briceño, Jacqueline: *Dioses en Exilio* (Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida), FUNDARTE, Caracas, 1981.
- : *Etnografía Cronológica de la Cordillera de los Andes*, Cons. de Public. de la Univ. de los Andes, Mérida (en imprenta).

- Deivé, Carlos Esteban: *Vodú y Magia en Santo Domingo*, Museo del Hombre Dominicano, Taller Sto. Domingo, 1975.
- Frazier, E. Franklin: *The Negro in the United States*, N.Y., 1949.
- Goulet, Jean-Guy: *El Universo Social y Religioso Guajiro*, Bibl. CORPOZULIA, U.C.A.B., Caracas, 1981.
- Hambly, W.D.: *The Serpent in African Belief and Custom*, in Amer. Anthropol., vol. 31, 4, 1929.
- Herskovits, Melville: *The Myth of Negro Past*, N.Y., 1941.
- Hurbon, Laennec: *Dieu Dans le Vaudou Haitien*, Payot, París, 1972.
- Lévi-Strauss, Claude: *Le Cru et le Cuit*, Plon, París, 1964.
- Mêtraux, Alfred: *Le vaudou haitien*, Gallimard, 1958.
- : *Religions et Magies Indiennes d'Amérique du Sud*, Gallimard, 1967.
- Ortiz, Fernando: *Hampa Afro-cubana*, Los Negros Brujos, Madrid (s.f.).
- Perrin, Michel: *Le Chemin des Indiens Morts*, Payot, 1976.
- : *La Palabra y el Vivir*, Fund. La Salle, Monografía N° 25, Caracas, 1979.

Steward, Julián H.: "The Andean Civilizations", in Handbook of South American Indians, Washington, 1946, vol. II.

Thomas, Louis-Vicent et Luneau, René: Les Sages Dépossédés, Robert Laffont, París, 1977.

-----: Les Religions d'Afrique Noire, Ed. Stock, Fayard, 1981.

RESUMEN

Al comparar los datos de su propio trabajo de investigación en la Cordillera Andina Venezolana con los de otros americanistas, la autora formula la hipótesis de que hubo un aporte mucho ma-

yor de parte de los grupos autóctonos de América a las culturas afroamericanas, que lo que se ha afirmado hasta el presente. Aquí se refiere particularmente en el análisis comparativo a datos mítico-religiosos de las culturas andina venezolana, guajira y chibcha por una parte, y la haitiana por otra parte. Cuando "correspondencia" y "convergencia" hay, es porque existía una estructura que la permitía. La autora sugiere que el llamado "Culto de María Lionza", religión en proceso de desarrollo actualmente en Venezuela y países vecinos, es un caso muy significativo al respecto, y que su estudio debe poder permitir la comprensión del proceso de formación de las religiones, en América y en el mundo y de la lógica de sus incesantes transformaciones.



Fieles de María Lionza, Laguna de Urao, Lagunillas, Estado Mérida.



Altar de María Lionza en Agua Blanca, Estado Portuguesa.

VIDA ECONOMICA Y SOCIAL DE UN NUCLEO FAMILIAR YANOMAMÍ:

ILUSTRACION DEL METODO DE INVESTIGACION POR CRONOMETRAJE.

CAMPO DE OBSERVACION, METODO DE REGISTRO Y CLASIFICACION (*)

(*) EN EL PROXIMO NUMERO SE PUBLICARA EL ANALISIS DE LOS DATOS DEL
CRONOMETRAJE AQUI REGISTRADOS Y CLASIFICADOS.-

ALEX Y NELLY LHERMILLIER **

El etnólogo ya no es, y desde hace mucho tiempo, ese explorador que visitaba sociedades primitivas en regiones de difícil acceso y al cabo de largos viajes; visitas de unos días o, a lo mejor, de unas semanas, durante las cuales se apresuraba por recoger un léxico de los términos que tenían relación con las cosas esenciales de la vida, describía unos rituales a los cuales tenía la suerte de asistir durante su estancia, y luego se iba con una colección etnográfica que entregaría a un museo (no hay que despreciar esos relatos sin embargo porque cualquiera sea su valor, son a veces los únicos documentos que poseemos para atestiguar la existencia de ciertas etnias hoy desaparecidas). La época "romántica" de la etnología ya pasó, estamos ahora en otra época, la del etnólogo-matemático que no solamente participa en todos los trabajos de los indígenas con los cuales está conviviendo, estudiando su lengua al mismo tiempo, sino que también, con los aparatos de medida indispensables, brújula y altímetro en la mano, recorre el territorio para levantar mapas, mide los conucos indicando minuciosamente la ubicación de los cultivos, pesa los alimentos consumidos, herboriza y cosecha para la identificación de las plantas y, por fin, como de la exageración frente a una gente que tiene una noción inmedible del tiempo, cronometra los tiempos impartidos a todas las actividades cotidianas.

Practicando esta etnología ¿cuál es nuestra meta? Participamos en la búsqueda del origen de algunas nociones, de la estructura y de la función de los inventos humanos. Irremediablemente foráneos a las culturas que estudiamos, queremos tratar de entenderlas para comprendernos a nosotros mismos, por cualquier medio. Nuestro modo de investigar es ya una parte de la respuesta. Trituradas por todas las corrientes del pensamiento etnológico, las sociedades primitivas no nos han desvelado su alma: siempre siguen escapando, hasta desaparecer. Quizás medir en el espacio y en el tiempo su cotidiana existencia sería nuestro último recurso, o nuestro último intento, para acercarnos mejor a lo que estamos buscando.

No se trata aquí de traer datos inéditos sobre los Yanomamí, grupo intensamente investigado

** Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes. Mérida.

y sobre el cual mucho se ha escrito si nos referimos a la abundante bibliografía que los concierne; se trata principalmente en este caso de ilustrar el método de investigación que utilizamos durante una permanencia de un año (1972-73) con un grupo de Yanomamí centrales(1). Nos pareció útil exponer aquí los detalles de este método de investigación y sus resultados, ya que, si varios etnólogos han usado el cronometraje en sus estudios de economías "primitivas", ninguno ha desarrollado sus dificultades y sus ventajas, sus exigencias al nivel del registro y de la clasificación de los datos. Lo que presentamos ahora es una parte importante de nuestra tesis que hemos traducido(2) y reestructurado: exponemos el método de registro y clasificación de los datos citados así como la utilización que se puede hacer de los datos recogidos en vista de hacer un análisis de las actividades económicas y sociales.



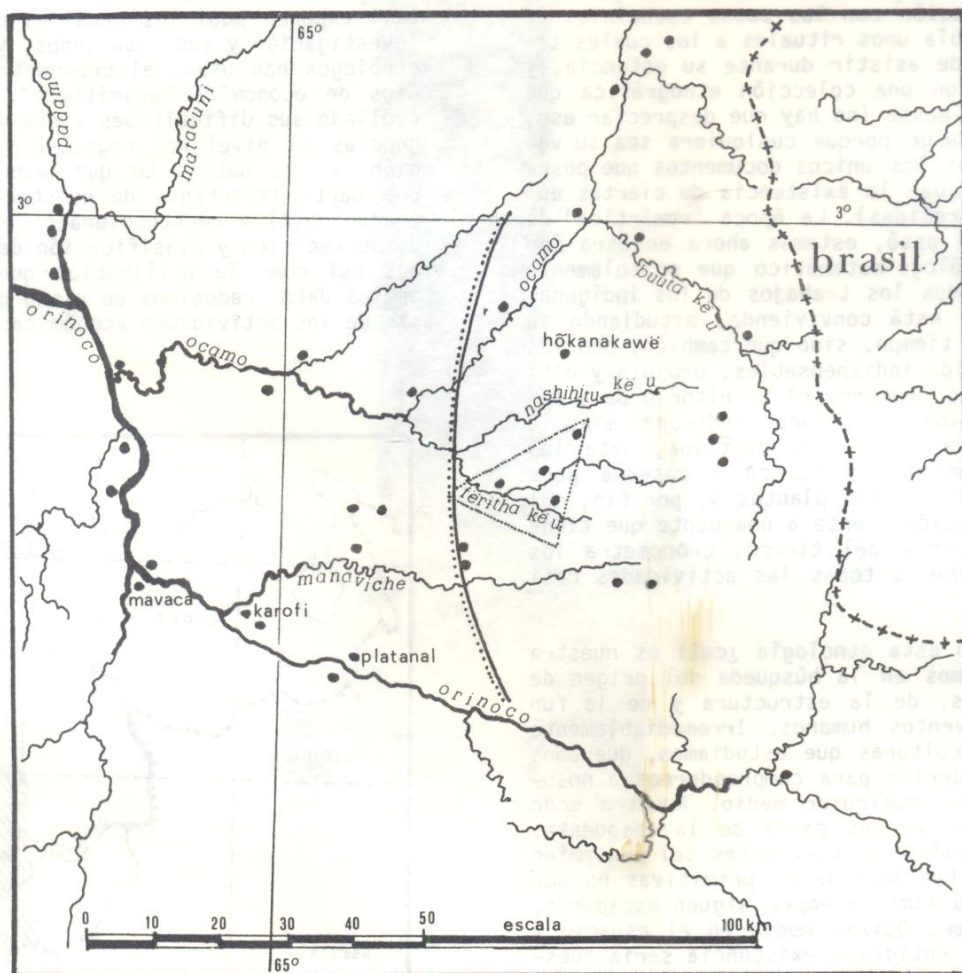
MAPA 1: Ubicación del territorio yanomamí en Venezuela y Brasil.

Excelente iniciación al trabajo de campo en etnología, los cronometrajes nos permitieron observar al grupo mientras hacíamos el aprendizaje de la lengua. Consistió en seguir una pareja por cinco días consecutivos, a intervalos (teóricamente) regulares durante un ciclo anual, un cronómetro en la mano, a fin de medir con precisión la importancia en el tiempo de las actividades que cada uno tenía(3), no solamente las actividades de producción, sino también las actividades sociales, el ocio y/o el descanso. Se ve que nuestro campo de observación fue entonces muy reducido: se limitó, en el espacio, a un solo grupo, dentro del cual dirigimos nuestra atención de modo constante hacia una sola familia; y en el tiempo a breves períodos, los cuales no se encontraron tan regularmente repartidos como lo hubiéramos deseado: por muchas razones no fue posible en efecto hacer un cronometraje cada mes durante un año como hubiera sido lo ideal; solamente logramos realizar seis series de cinco días: tres en la temporada de lluvia (junio-agosto 1972), y tres en la temporada seca (enero-febrero 1973). Así que se debe considerar nuestros resultados como representativos dentro de los límites expuestos anteriormente.

El método de investigación llamado "cronometraje" puede ser comparado a un lente enfocado sobre el empleo que una persona hace de su tiempo, las tareas que ella efectúa, así como las relaciones que ella tiene con otros individuos en el transcurso del día. Esto obliga al observador a una concentración muy sostenida y permite anotar los mínimos detalles: los hechos y los ademanes, los procedimientos y las técnicas. En breve, constituye una fuente fabulosa de informaciones precisas en el campo de la antropología económica y aconsejaríamos a todo estudiante de antropología de empezar por ello, a condición naturalmente de completarlo con otro tipo de observación.

Campo de observación en el espacio y en el tiempo.

Antes de exponerlo, queremos presentar el contexto espacio-temporal de nuestro trabajo: nuestro "campo" se ubica en el alto feritha kë u (4), afluente del Ocamo, río que es tributario del Orinoco. Dicha región está situada a 1200 metros de altitud media, con un relieve ligeramente accidentado y cubierto por una vegetación densa



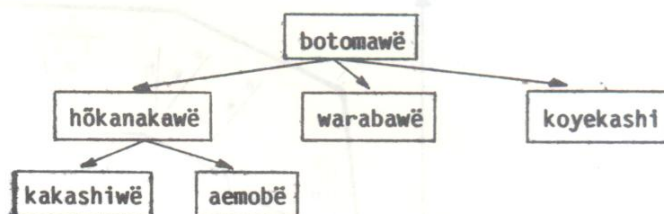
MAPA 2: Territorio de los Yanomami centrales con la delimitación aproximativa entre los grupos de río abajo y los de río arriba (fon. f).

FUENTE: Ministerio de Obras Públicas (mapa), P. L. COCCO, 1972, p. 24 (Ubicación de los grupos).

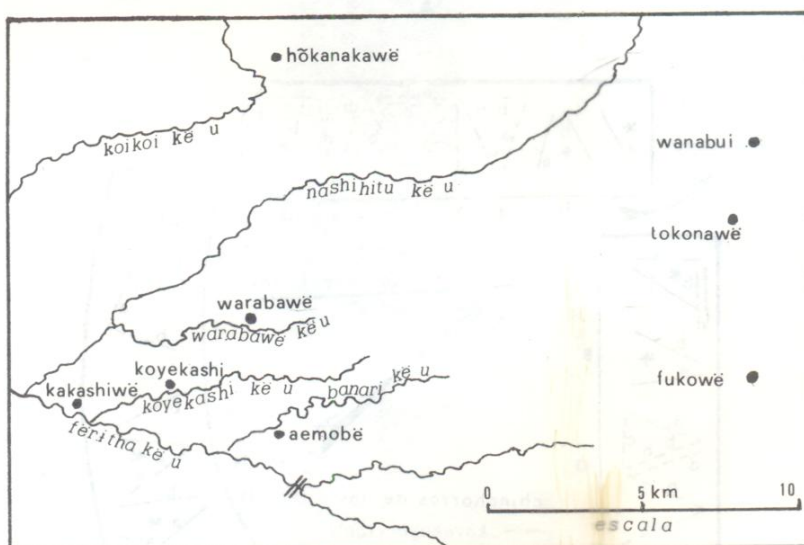
bajo la cual serpentean una multitud de arroyos. El *fēritha kē u* es un río con innumerables meandros; ancho apenas de unos diez metros en ciertos lugares, su navegación es difícil durante gran parte de la temporada seca por el bajo nivel de las aguas y por los árboles caídos. Al empezar la temporada de lluvia, habíamos remontado la corriente del río tan lejos como era posible, es decir, hasta la altura donde vivía el grupo *kakashiwē-theri* (5) y de ahí, caminando, fuimos a visitar los *koyekashi-theri* y los *warabawē-theri*.

Nos encontramos con dos grupos cuyos habitantes se distinguen categóricamente según su residencia. Todos están ligados por estrechos vínculos de parentesco, cada jefe de familia teniendo una parcela propia en los dos conucos. Durante nuestra permanencia, los dos grupos vivieron siempre juntos, trasladándose de un *shabono* (6) a otro según los eventos, pareciendo seguir el ritmo de la madurez de los frutos, adoptando sin embargo actitudes muy sensibles de visitantes o de anfitriones según se encontraban o no en su vivienda. Así ambos grupos viven juntos, pudiéndose explicar esta situación tal vez por el encaminamiento hacia una transformación social. Su reunión sería provocada por una o varias causas que desconocemos: probablemente presenciábamos a dos pequeñas comunidades que se unen para reforzar su posición frente a un enemigo siempre eventual.

sucesivas a partir del grupo único de *botomawē* de la siguiente manera:



Parece entonces, si consideramos el caso de *aemobē* y *kakashiwē* que, al igual que estas dos comunidades, *warabawē* y *koyekashi* nunca resolvieron separarse totalmente y adoptaron esta forma de convivencia con traslados de un *shabono* a otro que les permitía además, cuando la caza se hacía escasa alrededor de un *shabono*, ir a encontrarla nuevamente en los alrededores del otro *shabono* (a cuatro horas de camino). Aunque siempre los hemos conocido juntos, los *koyekashi-theri* y los *warabawē-theri* se separaban sin embargo de vez en cuando: así durante nuestra primera visita en junio 1972, mientras muchos hombres de *koyekashi* se encontraban de visita en *karofi* (un grupo aliado de río abajo) sus mujeres, los niños y unos ancianos habían quedado en *koyekashi*; los *warabawē-theri* por su parte se habían dispersado: algu-



MAPA 3: Los grupos del alto *fēritha kē u*.

FUENTE: J. Lizot, información personal, 1972.

Warabawē, *koyekashi* así como *hōkanakawē* nacieron de la fisión de un mismo grupo antepasado: *botomawē*. Alrededor de 1970-71, el grupo *hōkanakawē* se dividió a su turno para dar luz a dos comunidades, *aemobē* y *kakashiwē*, que se instalaron cerca del *fēritha kē u*; ambas seguían conservando relaciones muy estrechas en 1972-73: los miembros de una y otra se visitaban largamente y se juntaban a veces para permanecer varias semanas en el viejo *shabono* de *hōkanakawē* cuyo conuco era productivo todavía. Se puede esquematizar las fisiones

nos habían ido de visita a unos grupos emparentados más arriba, otros permanecían en un campamento silvestre. Otra separación tuvo lugar al momento de nuestra salida definitiva, en febrero de 1973, después de que todos los hombres habían regresado de un raid contra un grupo enemigo del alto Ocamo: mientras que dos familias de *warabawē* quedaban con los *koyekashi-theri* para ir al *shabono* de éstos, las demás familias se iban con visitantes de *tokonawē* y *fukowē* que habían participado en el raid. Esta expedición guerrera había reunido

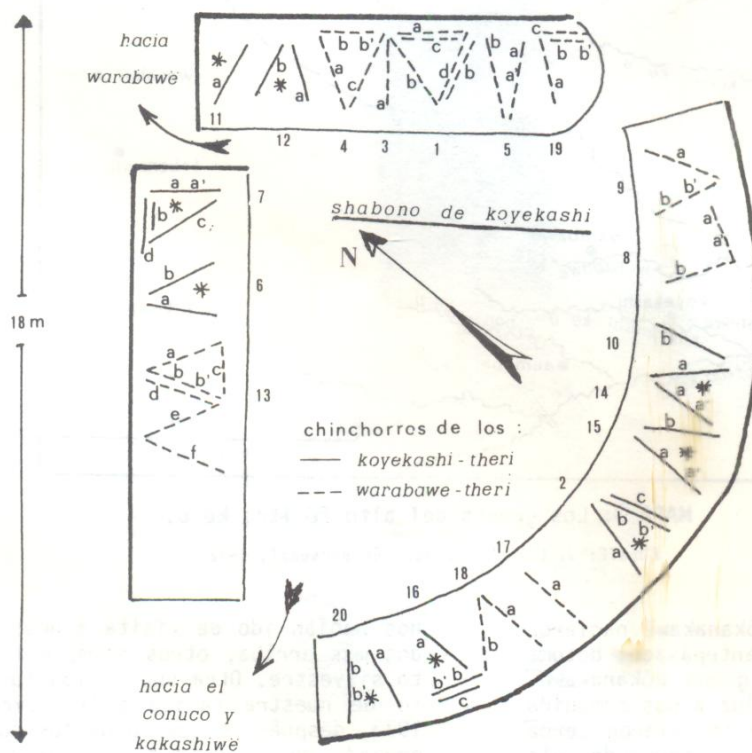
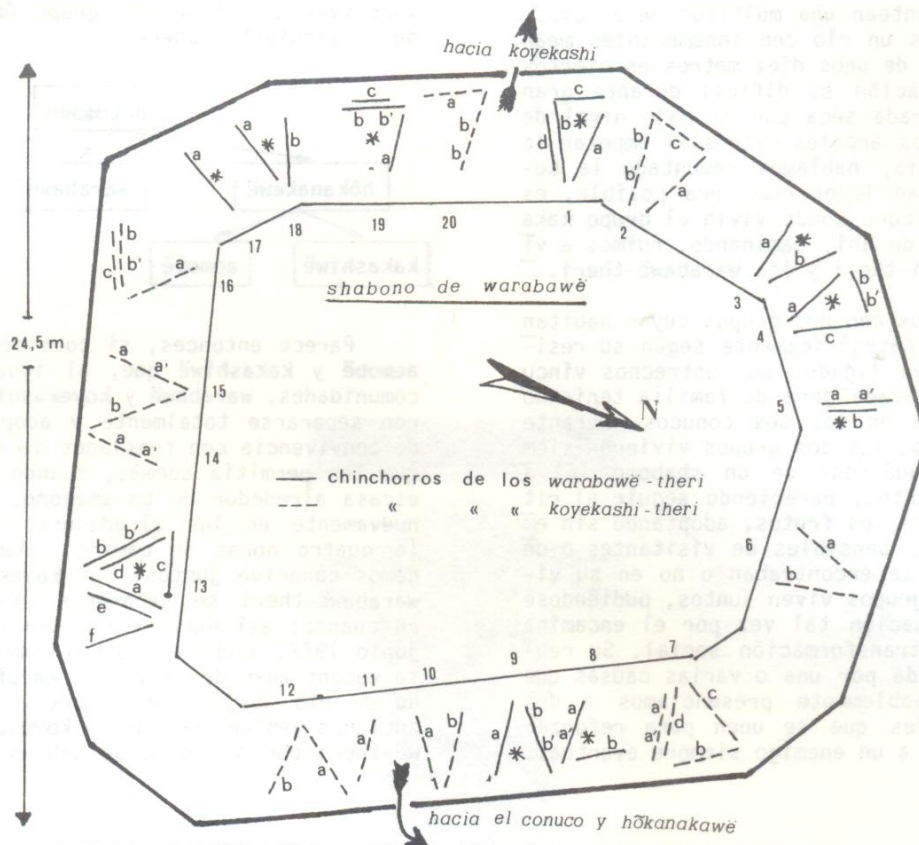


FIGURA 4: Esquema de los dos shabono.

CUADRO 1: Censo de los koyekashi- y warabawë-theri
(enero 1973).

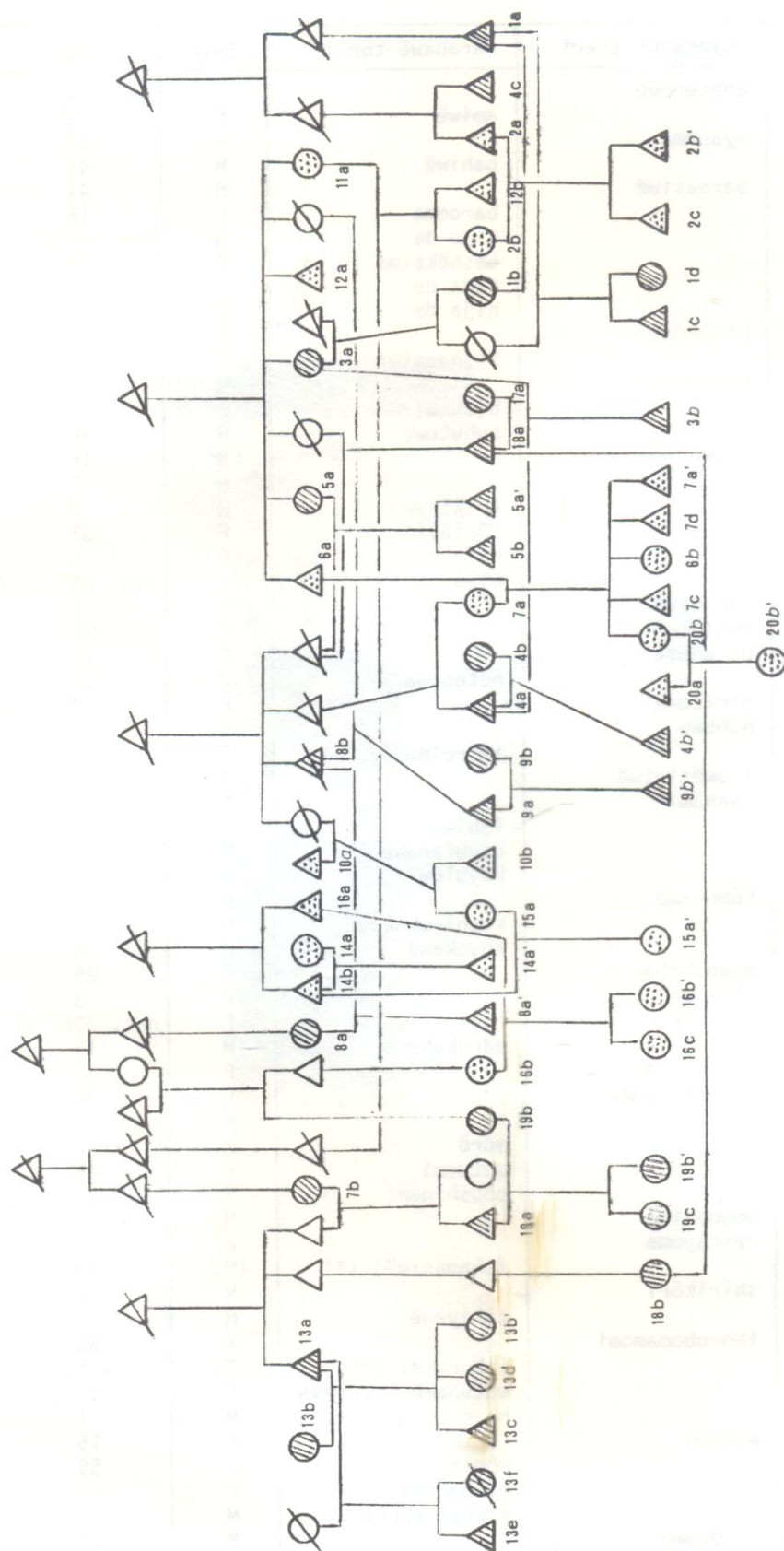
koyekashi-theri	warabawë-theri	Sexo	Edad	Nº
aheterewë		M	4	2c
	amiwë	M	3	5a'
ayaroma		F	39	7a
	bahiwë	M	42	4a
bareasiwë		M	41	14b
	baroema	F	18	9b
	hijo de	M	nac. 5/6/72	9b'
	bëshëkeima	F	27	13b
	hija de	F	2	13d
	hija de	F	nac. 8/9/72	13b'
biröröma		F	3	15a'
	bishaasimi	F	24	1b
boobosiwë		M	29	16a
	blaukui	M	37	1a
	buhutuwë	M	10	5b
buuwë-theri		M	16	10b
ëwë		M	1	14a'
	ërikinawë	M	7	4c
	förïami	F	31	19b
	hija de	F	1	19c
	hija de	F	nac. 28/12/72	19b'
harenawë		M	6	7d
hehibëwë		M	26	20a
heruhema		F	19	20b
	heteboma	F	18	18b
hirikowë		M	52	6a
hobewë		M	26	2a
	imireima	F	5	1d
irowësiriwë		M	55	10a
iwanami		F	53	11a
	ïshiwei	M	42	13a
	kayufanawë	M	15	3b
	kayuluwë	M	2	8a'
kömorama		F	9	6b
	koshirokokowë	M	6	1c
	koyekawë	M	23	19a
mamoshibaami		F	25	16b
hija de		F	3	16c
hija de		F	nac. 30/7/72	
	marakabewë	M	13	13e
masihotoma		F	30	15a
mërëshiyoma		F	24	2b
hijo de		M	1	2b'
	morõ	M	5	13c
	motuemi	F	45	5a
	oboshinami	F	46	17a
ömonohiwë		M	4	7a'
rashayoma		F	2	20b'
	(shamasiwë) (*)	(M)	(50)	8b
shiriköri		M	16	7c
	tikiyawë	M	34	18a
thorobomamomi		F	65	7b
	(thoruma) (**)	(F)	(11)	13f
	watubawë-theriyoma	F	19	4b
	hijo de	M	1	4b'
wawawë		M	15	12b
	wënima	F	55	3a
	wishakömi	F	37	8a
	wishai-theri	M	21	9a
yatotoma		M	35	12a
yebinama		F	30	14a

(*) muerto el 14 de julio de 1972.

(**) muerta el 20 de agosto de 1972.

FIGURA 5: Genealogía general de los koyekashi y warabawë-theri.

(Enero 1973) → koyekashi-theri warabawe - theri



nido al lado de los koyekashi- y warabawë-theri hombres de casi todos los grupos vecinos y aliados: hōkanakawë, wanabui, tokonawë, fukowë (comunidades de río arriba) y karofi, kuaro (comunidades de río abajo).

Después de haber evocado las relaciones que existen entre warabawë, koyekashi y sus vecinos, podemos examinar más precisamente las dos comunidades que nos interesan. Presentamos primero el esquema del shabono de warabawë en el cual los diferentes hogares aparecen identificados con los números 1 a 20 y los chinchorros de cada miembro de un hogar con una letra (las letras primas indican un niño durmiendo en el chinchorro de su madre); las mismas coordenadas se utilizan para el shabono de koyekashi, lo que nos permite obtener para cada persona una referencia en la genealogía general (cf. fig. 5) y en el listado que da los nombres con la edad y el sexo de toda la población (cf. cuadro 1).

catorce mujeres en edad de tener hijos, en dos años, nueve tuvieron uno (las ocho ya mencionadas más una, quien decidió no guardarlo); entre las demás mujeres dos se encontraban bajo la prohibición sexual porque tenían hijos de menos de un año, dos eran viudas y una separada de su viejo esposo ciego.

Los warabawë-theri deploraron dos muertes en julio y agosto de 1972: un hombre de 50 años y una niña de 12 años.

Ahora podemos conocer a la familia que constituyó verdaderamente nuestro objeto de estudio. Se trata de la pareja formada por Hebibëwë y Heru hema y de su hija de dos años, Rashayoma. Esta familia fue escogida un poco al azar de las circunstancias de nuestra primera visita, pero también porque correspondía a priori a los criterios que habíamos seleccionado: para que los resultados de nuestro estudio fuesen representativos de la

CUADRO 2: Edad de la Población de koyekashi y warabawë (enero 1973).

Edad	Koyekashi		Warabawë		TOTAL
	mujeres	hombres	mujeres	hombres	
0 a 5	4	4	5	5	18
6 a 10	1	1	-	3	5
11 a 15	-	1	-	2	3
16 a 20	1	2	3	-	6
21 a 30	4	3	2	2	11
31 a 40	1	1	2	2	6
41 a 50	-	1	2	2	5
+ de 50	2	2	1	-	5
Total Sexo	13	15	15	16	59
Total/ grupo	28		31		59

El cuadro 2 permite ver que los dos grupos son más o menos iguales en número y que los sexos son equivalentes por edad. Lo que sorprende es la importancia de los niños menores de cinco años: 18 sobre 59 habitantes, lo que representa el 30% de la población. Es interesante comparar estas cifras con las que da J. Lizot (1971 c, p. 143-144) a propósito del grupo de karofi que en 1972 contaba solamente cinco niños de menos de cinco años sobre una población de 48 habitantes, es decir, el 10%; 8 niños habían muerto en el año 1971 (7).

Entre junio y diciembre de 1972 hubo cuatro nacimientos, uno para koyekashi y tres para warabawë; estas cifras se invierten en 1973, ya que sobre las cuatro mujeres embarazadas en enero de 1973, una era de warabawë y tres de koyekashi (todas ya tenían un niño de uno a tres años). Sobre

vida de una pareja yanomami normal, no queríamos trabajar con una persona de mucho prestigio o influencia (un chamán por ejemplo) y por eso preferíamos un hombre relativamente joven, casado por supuesto y ya padre por lo menos de un niño. Otras parejas correspondían a estas características y quizás hubiéramos escogido otra pareja si hubiéramos conocido mejor los miembros de la comunidad, pero habíamos decidido guardar siempre la misma familia. Esta selección hizo aparecer lo que pudimos constatar más tarde también con otras parejas: a saber que ciertos trabajos son ejecutados esencialmente por las personas de cierta edad: la cestería por ejemplo. Esto explicará en parte las "fallas" en nuestros resultados en cuanto a las técnicas de fabricación y hace que tales resultados son el reflejo de la vida yanomami sólo para cierta categoría de la población. Sería

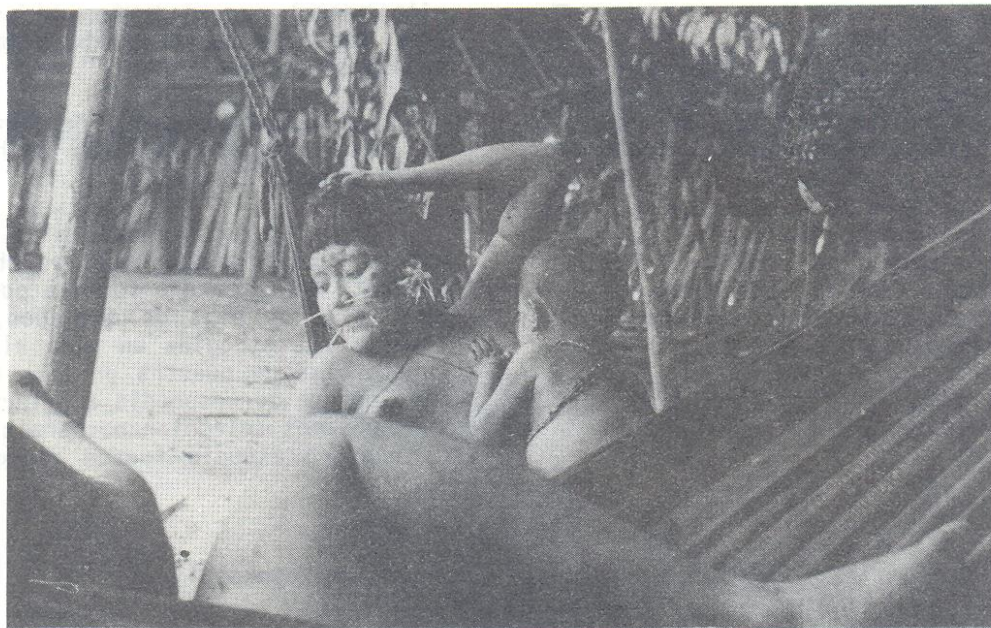


FOTO 1. Heruhema con su hija Rashayoma.

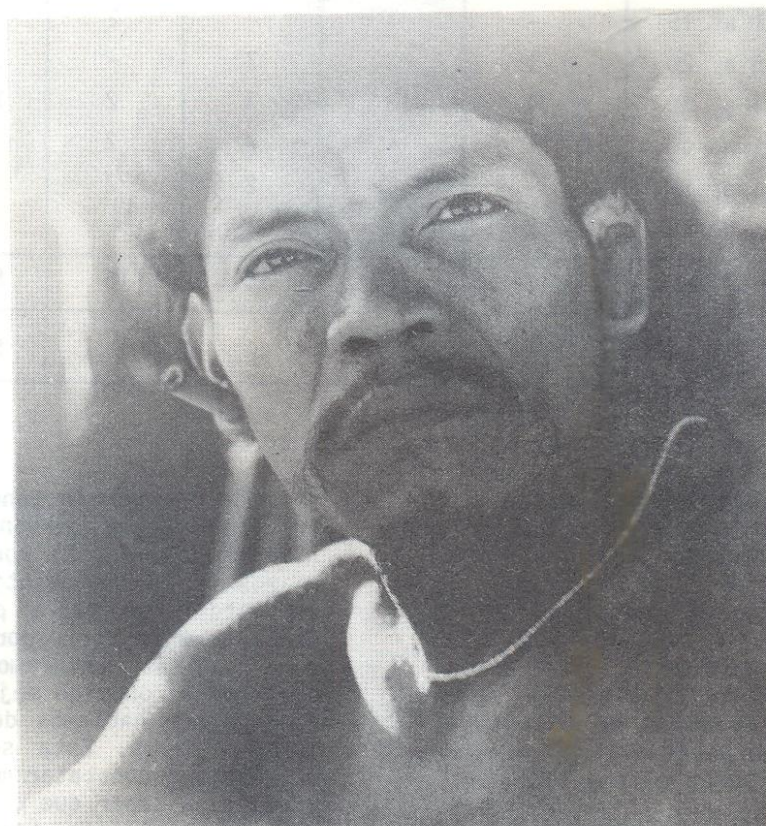
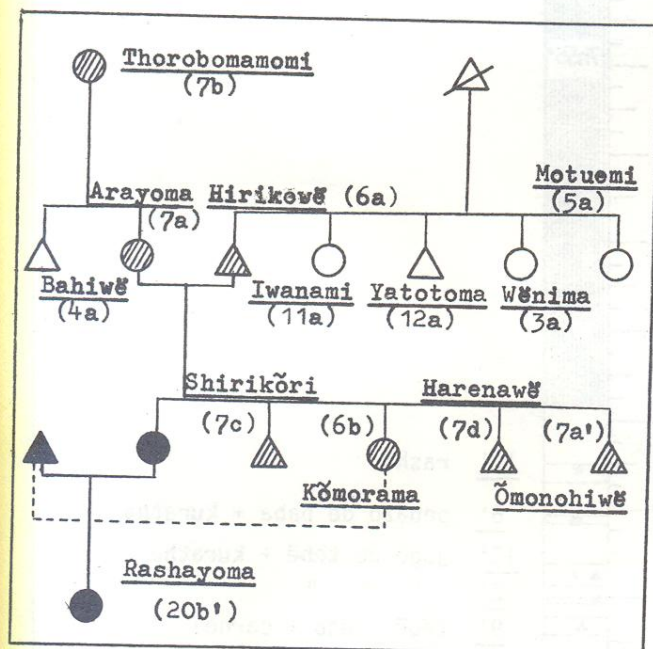


FOTO 2. Hehibewē

interesante hacer el mismo estudio sobre un núcleo familiar de mayor edad (30 a 45 años) a fin de poder hacer comparaciones.

Hehibewē era originario de karofi (8), pero contrariamente a la norma general según la cual la residencia es preferiblemente virilocal (9), parece que había decidido instalarse definitivamente en el grupo de su esposa, en koyekashi; el hecho de que le habían prometido una segunda esposa, Kōmorama (hermana menor de Heruhema) le daba además la posibilidad de tener mayor prestigio, sobre todo que sus vínculos de parentesco con karofi lo ubicaban en una posición privilegiada para el intercambio de productos manufacturados: era, con el chamán Bareasiwē, el único hombre que tenía un chinchorro de algodón.

Su esposa Heruhema era una koyekashi-theriyo ma (10), es decir una mujer también privilegiada, ya que seguía viviendo en su propio grupo, con sus parientes más cercanos.



Eventos y ciclo de los traslados.

Ciertos eventos, tristes o felices, cambiaron a veces el ritmo de las actividades de Hehibewē y de Heruhema, hasta cuando ellos no estaban directamente concernidos por estos episodios de la vida de los koyekashi-theri. Es la razón por la cual decidimos presentar un calendario sucinto de los acontecimientos y de los traslados de un shabono a otro, lo que ubicará cada período de cronometraje en su contexto. No se trata aquí de analizar las consecuencias de estos eventos sobre las actividades cotidianas, sino de enumerarlos en su cronología, ya que nos permitirán explicar las "anomalías" de ciertas jornadas de cronometraje. Una observación importante fue que la comunidad cambió de residencia al cabo de un mes.

Junio	20	koyekashi	-regreso de los hombres que fueron de visita a karofi.
	23	warabawē	
Julio	14	(CRONO I = 26-30 de junio 72)	-muerte de Shamasiwē, el chamán de warabawē.
	20	koyekashi	-consumo de las cenizas de Shamasiwē con muchos visitantes de grupos vecinos.
Agosto 1972	21	(CRONO II=31 de julio-4 de agosto 72)	
	26	warabawē	-muerte de dos personas: Thoruma (12 años), niñita de warabawē y Sibērēwēiki (25 años), hija de Shamasiwē, quien estaba de visita desde la muerte de su padre con su esposo, un tokonawē-theri, y su hija de un año. El miedo reina sobre el grupo, algunos nos piden dejar de escribir.
Septiembre	12	(CRONO III=21-25 de agosto 72)	hasta el 31, caza colectiva.
	15		hasta el 20, caza colectiva.
Oct	21	-visita del grupo (los miembros presentes) a los kakashiwē y aemobē-theri en un campo silvestre cerca de hokanakawē para la cremación de un muerto.	
	23	koyekashi	-salida de 6 hombres hacia la misión de Ocamo para buscar una mujer casada del grupo, escapada 2 años antes con un klauwē-theri.
Nov	5	-regreso de los hombres que no lograron su meta.	
Dic		-permanencia en un campamento para la cosecha de ñames silvestres y de frutas de palma eteweshi.	
		koyekashi	
Enero 1973	2	(CRONO IV = 2-6 de enero 73)	numerosos visitantes de todos los grupos amigos.
	10		-consumo de cenizas de un muerto.
Febrero	13	warabawē	hasta el 19, caza colectiva.
	20		-consumo de cenizas y baile.
Febrero	25	(CRONO V = 20-24 de enero 73)	-salida de 25 guerreros (de todos los grupos) hacia yeisibui-theri, una comunidad enemiga del alto Ocamo.
	1	y 2, regreso de los guerreros que nos fueron hasta yeisibui.	
Febrero	4	(CRONO VI = 2-6 de febrero 73)	
		a 6 koyekashi	

viven sus parientes), el hombre espera, buscando la manera de recalentarse como muchos en este instante. Al despertarse pidió a su esposa dormida de rehacer el fogón familiar. Su mirada curiosa va paseando de un lado a otro del *shabono*, mundo casi inmóvil; su vecino sigue durmiendo, su hija igualmente, también el perro, y como si eso fuese demasiado molesto para él, con sus pies empieza por despertar el perro mientras pronuncia algunas frases con una voz que no puede equivocar a nadie. El efecto deseado se produce, entonces, para alcanzar su meta: a su esposa que se había acostado nuevamente después de que bailaran las llamas del fuego, le pide asar plátanos, advirtiéndole que tiene mucha hambre. Ayer expresó su intención de ir de cacería hoy; quizás por esta razón su animación es tan matinal. Ha podido cambiar de idea también. Sin dejar su chinchorro agarra unos plátanos verdes que estaban en el suelo, al pie de la pared de madera seca que rodea toda la vivienda comunal. Las entrega a su mujer quien así consagrada se levanta y le pasa su hija que estaba durmiendo pero que despierta en los brazos de su padre (245 : 30').

A partir de estos instantes se puede decir que las tareas cotidianas empiezan para la pequeña familia. Los juegos tiernos con los cuales *Hehibewé* trata de distraer a *Rashayoma* no son de ningún modo del gusto de la niña quien preferiría seguramente seguir durmiendo cerca del cuerpo caluroso y quieto de su madre (243 : 10'); entonces, como se pone a llorar, su padre la pone brutalemente de pie y sin más se acuesta de nuevo confortablemente, cerrando los párpados. Ahora que llevó a cabo sus deseos puede seguir durmiendo en espera de la comida (245 : 19'). El *shabono* se anima, unas personas pasean de un fogón a otro, alguien se va, el tiempo manda las actividades. Cerca de nosotros *Heruhema* cuida la cocción de los plátanos colocados en la brasa, aparte de las llamas, y mientras tanto consuela a su hija quien regresa de hacer una pequeña necesidad a tres pasos del lugar.

De repente, como si tuviese algo urgente que hacer, *Hehibewé*, quien parecía dormir profundamente, abre los ojos, agarra sin vacilación material que necesita y sigue el despuntaje de una pieza de bambú *rafaka* del cual los *Yanomamí* sacan sus puntas lanceoladas. Con un diente incisivo de *picure* (*thomí*) atado a un pedazo de madera fuerte que se usa como buril, va poco a poco raspando el trozo de bambú. Con paciencia, precisión y gran destreza, y con golpecitos de su herramienta sencilla, el hombre sentado frente al fuego esculpe otra herramienta (222 : 9').

6h40'. *Heruhema*, quien dejó enfriar un poco los plátanos asados a punto y gusto de su esposo, se los da. Por primera vez hoy, en compañía de su hija que se sentó a su lado para comer, *Hehibewé* saborea uno de esos *kuratha* que los *Yanomamí* aprecian tanto. La carne todavía caliente del fruto deja escapar algunos toques de vapor. El hombre lo sorbe mientras tritura cuidadosamente el plátano entre el índice y el pulgar, y por fin muerde adentro. Al terminar el primero, *Hehibewé* se para de comer (212 : 4'), levanta a su hija para sentarla cerca de su madre y se acuesta nuevamente, ojos abiertos, soñando y rascándose el

cuerpo (245 : 2'). Hecha esta breve digestión, el hombre se pone de pie, agarra una calabaza donde su esposa ha triturado los frutos *hoko* (*Oenocarpus batua* Mart., palma seje) con un poco de agua y, acurrucado de espalda al fuego, sigue con su desayuno consumiendo este brebaje con un segundo plátano (212 : 7').

Como el día anterior su salida de pesca fue poco productiva y de poca calidad, *Hehibewé* previó que tendría que salir hoy de cacería; podría muy bien haber cambiado de idea o haber olvidado su apetito de carne; sin embargo este proyecto sigue vigente. En efecto, al vaciar su calabaza de jugo me dice que va a salir, y se alista: toma su machete casi nuevo para afilarlo sobre una piedra de moler que tiene entre su fogón y el fogón vecino, verifica el buen estado de las puntas de sus flechas, el tensor del arco, contesta a un hombre y le dice que va a salir, que ahora mismo nos vamos. Yo sólo tengo tiempo de llevarme un plátano asado: desayunaré caminando (221 : 2').

6h55'. No salimos por unas de las dos aberturas principales del *shabono*, sino por una pequeña como las que se abren detrás de cada fogón en la empalizada de leña. En seguida penetramos en la selva por un camino bastante ancho y visible. La naturaleza está lista, despierta, nos abraza y nos lleva, el sol pinta las hojas más altas de los ramos más altos. De pronto nos alcanzan un hombre mayor y una niña de más o menos doce años. Son visitantes que llegaron hace unos días atrás a *warabawé*. Más tarde, más lejos, cuatro jóvenes (uno de *karofi*, los demás de *koyekashi*) llegan sobre nuestros pasos y nos siguen. Desde entonces, seguramente por ser completa la banda de cazadores, nuestros pasos se hacen más rápidos, cruzamos un pequeño arroyo sobre un tronco que nos sirve de puente como hay muchos en territorio *yanomamí*, y seguimos nuestro paseo matinal en la fresca vegetación espesa y sombreada. A veces la pica ya casi inventada por el primero de nosotros desaparece totalmente debajo de la capa vegetal más baja, siguiendo un trazado sinuoso, desapareciendo de inmediato detrás de nosotros (111 : 52').

Nos paramos una primera vez a orilla del río *feritha ké* u el cual se desliza silencioso en el fondo de su lecho de arena; ahí, acurrucado en la orilla, *Hehibewé* cuenta a sus compañeros que en ese mismo sitio mató una baba varios días atrás. La parada es corta (116 : 2'), luego se divide el pequeño grupo: los *koyekashi-theri* se van por un lado, *Hehibewé*, el *karofi-theri*, el *kuaro-theri* y su hija van por el otro. Dejamos el río para caminar unos minutos (111 : 4') y nos sentamos de nuevo en un sitio donde los *Yanomamí* parecen tener la costumbre de descansar. En parte de la selva, limpia de su primer nivel vegetal, sobre el suelo entre las hojas muertas se consiguen pedazos de ramas cortadas por la mano del hombre. Después de haberse aliviado de su carcaj, los dos hombres se alejan a hacer sus necesidades y regresan a sentarse donde estaban. Charlando con los demás, *Hehibewé* verifica una vez más el estado de las flechas, el empenaje, las ataduras de las puntas, las puntas y la rectitud del asta. Lo hace sin prestar mucha atención a su trabajo, todo está en sus dedos, sus brazos, sus ojos ex-

ertos: intercambia palabras y cuida sus herramientas (116 : 18'). Dos hombres tienen arco y flechas, el tercero sólo lleva un cuchillo grande (es el más anciano entre los tres, el kuaro-the-ri).

Con su lentitud implacable, el sol sigue su trayectoria, hundiendo violentos rayos de luz hasta los lugares más arrinconados. Frase puntuada con onomatopeyas significativas se pierden en un silencio que rompen de vez en cuando silbatos estridentes y llamativos de pájaros invisibles. Una pareja de aras atraviesa el aire límpido por encima de la selva, la niña escava la tierra negra en el sitio de un nido de hormigas, el tiempo pasa despacio; por fin me pregunto lo que estamos esperando en este sitio y si no habríamos salido únicamente para alejarnos de los mosquitos que invaden la vivienda comunal en esta temporada. La selva espesa e inmóvil nos mira, nos vigila, la niña escucha a los mayores.

Por fin una decisión está tomada, nos marchamos, pero no para ir muy lejos (111 : 4'). Al pie de un árbol uno de los hombres percibe indicios de la presencia o del pasaje de un animal. Nos acercamos y los cazadores buscan, investigan, inspeccionan debajo de las hojas secas, en la vegetación podrida. Se descubre un hueco. Con una rama desfoliada, se cava un hueco para obligar al eventual habitante del lugar a salir; el hueco no es hondo, pero está vacío. El ardor y la excitación caen (112 : 6'). Caminamos (111 : 32'). Estamos andando cuando, de repente, la cacería se reanuda para concluir pronto en una carcajada: el animal que huyó delante de nuestros pasos era sólo un thorobo, especie de ratón de bosque, que se agarró rápidamente y se entrega a la niña (116 : 2'). Ibamos a seguir pero algo detiene la atención de los cazadores, los cuales se ponen a examinar el suelo en la periferia del lugar (112 : 2'): ¡Nada! Regresamos hacia la "pica" y reemprendemos el paseo-cacería que se concluye una vez más rápidamente (111 : 5'). En el lugar donde nos paramos, algo detiene la atención de los hombres: son huellas de un animal grande, pesado, huellas que se hunden en la tierra barrosa, huellas de pezuñas. Todos exclaman: "¡boshe, boshe!". ¿Sería un váqui? Cuidadosamente, los cazadores inspeccionan las hojas en el suelo, miran de dónde provienen las huellas y el sentido del camino, miran la selva, intercambian ideas, impresiones, nos paramos, nos sentamos para hablar y planificar (116 : 19'). Gateando, seguimos por fin las huellas sin perderlas de vista al pie de la naturaleza, a la altura del suelo que despide un fuerte olor. Las huellas no son siempre tan visibles, tan perceptibles; se buscan. ¡Aquí están!. Es casi una inspección policial: aquí el animal se paró. ¿Por qué? ¿Qué hizo?. Vamos subiendo ahora, siempre gateando, luego bajamos bastante tiempo, es interminable... Trato de no perder mi material. La excitación de los cazadores se controla más ahora. Seguimos bajando, hasta encontrar un riachuelo, un hilo de agua límpida que se desliza sin ruido ninguno en un estrecho lecho de tierra, entre grandes hojas. Hay poca agua y se perciben claramente las huellas del váqui, bien marcadas en la orilla húmeda.

Una sonrisa de satisfacción ilumina el rostro de Hehibewé, pero no llegamos al final de nuestro esfuerzo. Parece sin embargo que estas huellas no fuesen muy frescas. Posiblemente tienen ya algunas horas. Un perro está con nosotros, pero se ocupa más de pasear que de cazar. Nuestra investigación sigue y se eterniza (112 : 40'), hasta una nueva parada que efectuamos a la orilla de un pequeño río (116 : 1'). Después vamos subiéndolo otra vez, siempre siguiendo el camino del boshe, pero el entusiasmo ha decaído mucho.

Terminé por olvidar donde estamos, sin embargo de vez en cuando recobrando mi aliento, la selva se hace recordar, inmensa y bella, extraña también. Selva del origen, producto, canto y obra de la naturaleza entera. Para esos hombres es otra cosa: universo conocido, sin magia ni misterio, que ellos miran sólo con ojos de cazadores.

Las huellas persisten, van y vienen, regresan, desaparecen. Los hombres escuchan, se paran, buscan (112 : 39'); una nueva parada nos reúne (116 : 2'). La duda se instala entre ellos, la duda y el cansancio, pero seguimos con nuestra procesión (112 : 10'). Finalmente la esperanza desaparece y nos sentamos (116 : 1'). Es inútil seguir así, vamos hacia otra meta; cada uno habla del supuesto animal, de su tamaño, su camino, su destino. De repente, todos se ponen a correr a toda velocidad, trato de seguirlos para no perderme. ¿Qué haría yo aquí sin ellos?. Trato de no perderlos de vista al oír los gritos que lanzan. Corren en todas direcciones, se llaman, los veo, los pierdo. Sólo un animal grande puede haber provocado esta brutal carrera. Pero ¿de cuál animal se trata? ¿Sería el que estábamos siguiendo?. Me enredo en la selva, ella me agarra por todos mis miembros; me caigo, me levanto, me pongo a correr, los bejucos me detienen; furioso me pregunto qué razones me condujeron hasta aquí, con este material que me entorpece las manos. Corro derecho, voy a la izquierda, encuentro por fin a la niña quien se desliza entre las ramas-trampas, tal cual un pajarito. De repente la veo trepar a un árbol, sin reflexionar hago lo mismo a otro. Nos quedamos un rato así, tratando de mantenernos. ¿Qué pasa, pero qué pasa?. Los hombres corren, gritan, la niña baja, me dejo caer, nos llegan voces de todas partes. Los cazadores y el perro regresan, se alejan, ciernen la bestia. En fin un silencio estupendo nos aísla. Rápidamente nos acercamos a Hehibewé sudando, soplando. No perdí nada, ¡qué suerte! Sobre el suelo un gigantesco oso palmero (tébé) está expirando. El perro, furioso, baila alrededor de él, ladrando (112 : 42').

Sentado en el suelo, extenuado, Hehibewé explica a los demás cómo logró matar el oso; una larga y honda herida a mitad de la nariz del animal deja derramar una sangre espesa, de un rojo oscuro. El perro con avidez la lame. Todos estamos cansados, el oso se muere. Una punta de flecha está todavía hundida en su pierna derecha, el pelo grueso, gris y negro exhala un olor fuerte. Es una hembra, dicen los cazadores. Sus patas anteriores son como guantes de boxeo pero llevan tres uñas largas, impresionantes, puntiagudas.

Su encuentro, su caza y su muerte llevan a los hombres a una discusión voluble (116 : 19').

Es de hecho una hermosa presa que debe tener cerca de cuarenta kilos. Los ojos de *Hehibēwē* dejan ver su felicidad, se olvida de su cansancio. Ata el *tēbē* con correas de cortezas rápidamente arrancadas de un árbol a fin de transportarlo. Tomamos el camino de regreso (111 : 2'). Tan pronto como nos pusimos en marcha, *Hehibēwē* se acuerda que se fue de cacería con arco y flechas y que ahora ya no los tiene. Se deshace de su carga dejándola caer al suelo y abandonándola al cuidado de los demás. Nos alejamos después de algunos segundos de reflexión hasta el lugar donde se supo que ha dejado su precioso material. No encuentra nada. Regresamos, se pone a intercambiar ideas con los demás y nos ponemos en marcha nuevamente. Yo me pregunto si verdaderamente podrá encontrar sus armas en esta selva tan espesa; el hombre inspecciona, busca, se para, piensa, y finalmente se dirige directamente donde precisamente están. Ha debido deshacerse de ellas para correr más velozmente una vez el animal herido: están ahí, apoyadas a un bejudo grueso (112 : 36'). Regresamos hacia nuestros compañeros y reemprendemos en seguida el camino. Esta vez la pica ha desaparecido, la pica o, por lo menos, las marcas que indicaban la dirección y que esos hombres hicieron con las manos o los machetes cuando pasaron. A pesar de esto seguimos andando y, finalmente, al poco tiempo nos encontramos con el verdadero camino, un sendero poco visible. La carga de carne pesa mucho sobre el hombro de *Hehibēwē* y éste termina por dejarla caer (111 : 27'). Descansamos un rato (116' : 8') y seguimos (111 : 13') hasta pararnos nuevamente para descuartizar el oso hormiguero y así repartir la carga.

Con el cuchillo del *kuaro-theri*, *Hehibēwē* despedaza el animal. Cuidadosamente y conocedor de su oficio, arranca las patas traseras, abre la barriga y saca las tripas que el *karofi-theri* va a lavar en el agua de un riachuelo próximo. Han instalado un tapiz de ramas tupidas en el suelo y sobre ello *Hehibēwē* deposita las partes cortadas. El perro las rodea ladrando, lamiendo aquí y allá la sangre y la carne. Al terminar, el cazador bota lejos en la selva el ano del *tēbē* y con la ayuda de los demás envuelve los pedazos con grandes hojas para confeccionar paquetes fácilmente transportables, que él mismo reparte. Esta repartición se hace sólo por la necesidad del transporte. La cabeza y las patas anteriores serán cargadas por el *karofi-theri*, las costillas por el hombre de más edad, la niña carga las tripas, *Hehibēwē* lleva las patas traseras (115 : 48'). Nuestra progresión (111 : 24') nos conduce a cruzar el *koyekashi kē u*; en su orilla nos paramos una última vez y en sus aguas claras y frescas tomamos un baño como siempre lo hace cualquier *Yanomama* antes de regresar al *shabono*. Nos lavamos; hay que decir que hoy este baño es verdaderamente necesario: los cuerpos están rojos de la sangre derramada (116 : 7').

Por fin, como el *shabono* no se encuentra lejos del lugar, nuestros pasos se hacen más livianos, más rápidos, de tal forma que no tardamos en pasar una de las puertas de *koyekashi* (111 : 22') donde amontonan toda la carne frente

al fogón de *Hehibēwē* y de su esposa. Ella misma y su hija nos reciben con júbilo; sin embargo, con una actitud desligada de las cosas y de la curiosidad que suscita el *tēbē*, *Hehibēwē* se dirige hacia su chinchorro en el cual se acuesta para comer, lo que no ha hecho desde que salió.

15h. Le sirven de comer unas *rasha* (212 : 13'); cuando las termina llama a su hija *Rashayoma* y, tomándola con él en el chinchorro, la distrae, le hace repetir palabras o frases, habla con ella a propósito del oso (243 : 8'). *Heruhema*, quien se puso a trabajar desde el regreso de su esposo, le pide colgar una olla de agua encima de las llamas; servicialmente, *Hehibēwē* se levanta para atar un bejuco a la estructura del techo y suspender la olla llena (221 : 1'). Después se queda parado unos instantes antes de buscar sus adornos de brazos, las crestas de *baruri* (Crax alector) con las cuales se adorna, mientras que la muchacha que en la mañana se había encargado del ratón *thorobo* llega para devolverlo, lo que da lugar a bromas en las cuales participan los vecinos, *Mamoshibaami* y *Boobosiwē*. Después *Hehibēwē* se pone a jugar nuevamente con su hija y con el pequeño roedor (243 : 4').

El comportamiento de *Hehibēwē* es totalmente distinto de aquél que tenía al amanecer, antes de salir de cacería. Se ríe, se siente relajado y también parece más seguro de sí, a mi juicio; sobre todo, menos vindicativo; es casi con paso altanero que atraviesa la plaza para hacer una visita (242 : 10'). Hecho esto, regresa a su *ehinchoro* donde se acuesta un rato (245 : 3') antes de ayudar a *Heruhema* para raspar la pelosidad del *tēbē* (211 : 6'). Finalmente vuelve a su chinchorro (245 : 2') para quedarse con su hija un corto instante (243 : 1').

La carne del *tēbē* atrae sin cesar visitantes al fogón familiar: llegan, se exclaman, hacen preguntas al cazador y pronto una conversación empieza entre unos hombres a propósito de la cacería, de las armas, de la manera cómo se mató el oso y, naturalmente, del lugar donde ocurrió. Una vez más esto nos da la oportunidad de apreciar los talentos de narrador de nuestro amigo, sus talentos de cazador siendo ya reconocidos. Se intercambia una cascada de onomatopeyas y de superlativos que traducen la admiración y la sorpresa y, luego, cada uno regresa a sus quehaceres, satisfecho (242 : 11'). Cuando todos se han ido, *Hehibēwē* presta un poco de atención a su esposa: pasa unos instantes a quitarle los puntos negros de sangre seca dejados en su epidermis por las picaduras de jejenes. Como naturalmente esta operación ha acercado a la pareja, la atención se hace más cariñosa (244 : 4'), los dos bromean y caen finalmente en el mismo chinchorro mientras que, sobre el fuego, la olla grande desborda de una abundante y espesa espuma gris. Es el hambre que interrumpe este corto momento de felicidad, ya que *Boobosiwē* trae a *Hehibēwē* un pedazo de cola de baba.

16h. *Hehibēwē* se instala y, después de haber compartido el pedazo de baba con *Heruhema* y su hija, come la carne blanca y hebrosa con el insparable plátano asado sin el cual los *Yanomama* no considerarían haber comido (212 : 6'). Pide



FOTO 3: Reunión de los hombres: el chamán Bareasi wē sopla el polvo alucinógeno en la nariz de Tikiyawē.

El comportamiento de los habitantes de Warabawē es muy peculiar. Los habitantes de Warabawē son muy curiosos y les gusta ver a los visitantes. Los visitantes de Warabawē son muy curiosos y les gusta ver a los habitantes de Warabawē. Los habitantes de Warabawē son muy curiosos y les gusta ver a los visitantes. Los visitantes de Warabawē son muy curiosos y les gusta ver a los habitantes de Warabawē.



FOTO 4: El hogar vecino en Warabawē.

a Heruhema sacarle los piojos (232 : 5') y se acuesta una vez más mientras ella cuida el fuego, alimentándolo con leña (245 : 2'). Recompuesta la brasa, Heruhema regresa con su esposo para quitarle los puntos negros que él tiene también en el cuerpo (232 : 2'). Pero las moscas que se acumulan sobre los pedazos de carne expuestos, colgados delante del hogar familiar obligan a la pareja a separarse de nuevo y Hehibewē se encarga de alejar las moscas (211 : 30"). Las tareas más importantes del día ya estuvieron cumplidas por los dos; la carne es suficiente para tres días por lo menos; eso deja un poco de tiempo a Hehibewē. Aparentemente por este día ya no tiene ganas de hacer otras cosas importantes. Regresa a su chinchorro, se acuesta y empieza a rascarse, inspecciona sus pies, bosteza y se mece (232 : 3'). De pronto su atención regresa: se levanta, mira la carne que se está cocinando en la olla, saca un pedazo en el cual hunde el cuchillo y lo mete otra vez en la olla, en las grandes burbujas de agua hirviendo (211 : 2'30"). Hecho esto se sienta esta vez en el chinchorro de bejuco de su esposa, la cual está sentada cerca del fuego y, de allá, mira soñando el techo del shabono que como cada tarde abriga una población tranquila ya que todos, hombres y mujeres, han regresado de la selva o del conuco (245 : 2'). Algo le prohíbe tener una visión entera del shabono: el chinchorro chiquito de su hija, que lo utiliza como columpio. Hehibewē se levanta, lo arrolla sobre uno de los troncos donde está atado (221 : 15") y vuelve a sentarse (245 : 6'). Más tarde ordena y guarda sus adornos de plumas (225 : 1') para luego acostarse en su propio chinchorro que su mujer deja al instante. En éste, caliente y cerca del fuego, toma una posición confortable y termina por dormirse (245 : 8').

Es más o menos lo que están haciendo todos los hombres en esta tarde de temporada seca. Los niños juegan juntos, los adolescentes conversan; en cuanto a las mujeres, casi todas están hilando el algodón que fueron a buscar al conuco de warabawē hace poco. Todo está tranquilo después de la animación que causaron las actividades diarias. Las puertas de la vivienda comunal están todas abiertas, no se teme a nadie en esta época. Un perro duerme a proximidad de las cenizas del fuego y el ritmo de su respiración le hincha regularmente el vientre.

Después de un rato de sueño, Hehibewē se levanta como si tuviera algo urgente que hacer. Se dirige hacia el fogón de uno de los hombres que le acompañaron esta mañana y habla un poco con él. Desde allá va hacia el fuego de Bahiwē, uno de los Yanomamī dominantes del grupo de warabawē, se para (242 : 5') y regresa a su chinchorro (245 : 1'). Entonces toma conciencia de que su perro defecó en la plaza, lo que le obliga una vez más a levantarse para ir a recoger los excrementos con un machete y una hoja (221 : 45"). Después de cumplir con esta tarea, agarra una pequeña calabaza con la cual toma un poco de hervido de carne, saca también con la punta del cuchillo un cambur de los que su esposa puso a cocinar con la carne y, soplando para enfriar el alimento, empieza a comer (4h45 p.m., 212 : 16') sirviéndose hervido y plátanos (211 : 1'), a la medida de su apetito.

Los hombres que se reúnen como casi todas las tardes a esa misma hora para tomar y compartir el polvo alucinógeno (ebena) a proximidad del fogón de Bareasiwē, el chamán, traen una diversión a Hehibewē. Este deja sus alimentos para reunirse con ellos pero hoy no inhala droga (242 : 15'). Se queda un rato hablando con uno y otro antes de regresar a su fuego donde sigue comiendo hasta no tener más hambre (212 : 2'). Como juzga que la carne está cocida Hehibewē descuelga la olla y se pone a extraer pedazos de carne para depositarlos en una canasta (211 : 3'). Luego, tomando nuevamente la pequeña calabaza-cuchara, toma otro poquito de hervido que al parecer le gusta bastante, y también un pedazo de carne (212 : 9').

El chamán quien se puso a curar a uno de los hombres canta y baila delante de ellos. Está bajo el efecto de la droga. Hehibewē va hacia ellos, se queda un poco (242 : 8'), regresa y esta vez ordena su hogar (221 : 1'), lo que hace con rapidez, esperando una idea. Ah! Eso es! La carne se está enfriando, y ya se acercan los perros; hay entonces que protegerla. Hehibewē la corta en pedazos más pequeños para almacenarla en una cesta colgada por encima del fuego, lo que le da una ocasión para comer un poquito más (211 : 10', 212 : 6').

Por supuesto, en estos mismos momentos, Heruhema tiene también sus ocupaciones, ¡si se las puede llamar así! Al mismo ritmo que su esposo, va aquí y allá para hacer unas cositas que no tienen aparentemente muchas consecuencias inmediatas. Pasa un tiempito con su hija y ella también, a medida de sus deseos, se sirve de vez en cuando hervido, carne o plátano.

Poco a poco el día pierde sus colores, el sol ha desaparecido detrás del telón más grande, la selva. La frescura cae. Una tras otra, las cosas pierden relieve: se esfuman, se borran y se hunden en un anonimato momentáneo.

Como su chinchorro está ocupado, Hehibewē espera que el hombre que se instaló adentro lo desocupe. Es ésta una de las normas de cortesía que frecuentemente hemos podido constatar conviviendo con los Yanomamī: jamás una persona a quien pertenece un chinchorro pide a otra que lo desocupe. Finalmente nuestro amigo resuelve sentarse en el de su vecino quien está ausente por el momento (245 : 17') y ahí se pone a retorcer una cabuyita (221 : 1').

Acá y allá, las mujeres hacen diversos trabajos; algunas, reunidas, se sacan los piojos mutuamente, la mujer de Tikiyawē, Oboshinami, hila su algodón, lo que ha hecho durante toda la tarde. Hehibewē encuentra una vez más que los pedazos de carne no están todavía en un buen lugar. Se levanta y, sin apresurarse, pensando bien lo que está haciendo, los cuelga firmemente (211 : 7') (son aquellos pedazos no cocidos todavía, que se repartirán mañana o más tarde). Hecho esto, se acuesta en un chinchorro desde el cual observa a los hombres todavía reunidos y que poco a poco desaparecen en la sombra uniforme y honda de la noche.

CUADRO 4

Clasificación de los tiempos de actividad en
un día de Hehibewē

ACTIVIDADES DEL HOMBRE			6 de enero de 1973		
1. FUERA DEL Shabono	11. SELVA	111. traslados	52'+4'+4'+32'+5'+2'+ 27'+13'+24'+22'	3h05'	8h02'
		112. cacería	6'+ 2'+40'+39'+10'+42'+ +36'	3h55'	
		113. pesca			
		114. recolección			
		115. paradas productivas	48'	48'	
		116. paradas de descanso	2'+18'+2'+19'+1'+2'+1'+ +19'+3'+7'	1h14'	
	12. CONUCO	121. traslados			
		122. limpieza, desmonte			
		123. cosecha			
		124. descanso			
	13. RIO	131. traslados			
		132. baño, descanso			
2. DENTRO DEL Shabono	21. ALIM.	211. preparación de comida	6'+30"+2'30"+1'+3'+10'+ 7'	30'	1h33'
		212. comida	4'+7'+13'+6'+16'+2'+9'+ +6'	1h03'	
	22. OCUPAC. DIV.	221. limpieza, ordenamiento	2'+1'+15"+45"+1'+1'	6'	16'
		222. fabric. arcos y flechas	9'	9'	
		223. fabricación de cabuya			
		224. transformación del algodón			
		225. fabricación de adornos	1'	1'	
		226. prep. del tabaco, mascada			
		227. fabricación de droga			
	23. ASEO	231. necesidades			10'
		232. aseo, afeite	5'+2'+3'	10'	
	24. DESCANSO	241. toma de droga			3h29'
		242. visitas	10'+11'+5'+15'+8'	49'	
		243. cuidado del niño	10'+8'+4'+1'	23'	
		244. cuidado de la esposa	4'	4'	
		245. descanso, pereza	30'+19'+2'+3'+2'+2'+2'+ 6'+6'+1'+2'+17'+41'	2h13'	
			(5h30'-19h)	13h30'	

El día se terminó, voces bajas, gritos, llantos. El ruido toma el espacio de los colores. En la penumbra los cuerpos van y vienen, alrededor de los fuegos circulan los cuentos. En los brazos de Heruhema Rashayoma se durmió suavemente, el círculo de los fuegos se clausuró y dentro de poco, para que no se desvanezca en la noche, las mujeres, de un ademán maquinal, empujarán los tizones roídos hacia la brasa. Pero todavía se habla cerca de ciertos fogones, se murmura, se ríe. Aquí la noche es bienvenida. Entonces Hehibewē se da vuelta, se hace un ovillo, y después de haber quedado un rato mirando fijamente las llamas, como hipnotizado por ellas, cierra los ojos (245 41') y se duerme. 19h.

Un día de Heruhema: 2 de febrero de 1973, warabawē.

Esa mañana, como muchas otras veces, Hehibewē despierta a Heruhema. Son las 5h30' y hacia el oriente las primeras vislumbres del alba apenas palidecen el cielo estrellado. Molesta en su sueño, Heruhema reniega un poco y se queda inmóvil, los ojos cerrados y los brazos alrededor del cuerpo de su hija que duerme profundamente, acurrucada contra su seno (244 : 45'). A las 6h15' consciente en despertarse y luego en levantarse; y solamente lo hace porque la obliga una necesidad urgente. Inmediatamente se precipita hacia la puerta, aparta con prisa los pedazos de leña que prohíben el pasaje y va a aliviarse a dos pasos de la empalizada (231 : 3'). Hecho esto, regresa a su hogar y, como ve a su hija jugando con un pajarito, un pollito kuremā (Penelope granti), se pone a jugar con ella (242 : 13'). Alrededor del fuego bajo el cual arde lentamente una brasa roja, los tizones roídos sueltan un humo ligero. Dejando a su hija, Heruhema reúne los tizones y sopla sobre ellos para reactivar la combustión (214 : 1'). Luego, sin prisa, emprende abrir unas cucurbitáceas shokatama, golpeándolas en el suelo; las frutas verdes, de concha gruesa y dura, crujen en el choque, Heruhema las divide en dos o tres según las escisiones, luego con un pedazo de madera agudo y fino, sacado de un leño de la empalizada, extirpa de la carne no comestible las semillas alojadas en la pulpa como en alvéolos y las recoge en un viejo pedazo de cesta (211 : 7').

El shabono está tranquilo, la vida lenta; en todos los hogares un humo frágil y azul sube hasta el techo bajo el cual desliza y se dispersa. Aquí y allá algunas mujeres ya empezaron a hilar o a preparar el algodón; en cuanto a los hombres, que hablaron muy temprano esta mañana a propósito de la expedición guerrera de la cual regresaron el día anterior, parecen dormir de nuevo.

Como su hija acaba de defecar en la plaza, frente al hogar, Heruhema deja su trabajo y, tomando un machete, recoge los excrementos y los va a botar sobre el montón de detritos vegetales que se extiende afuera, frente a la entrada del shabono (222 : 2'). Hecho esto, anda sin prisa hacia el hogar de su madre y regresa con una vieja tapa de olla sobre la cual va a tostar las semillas de shokatama (221 : 2'). Como su fuego no

prendió bien, con un cuchillo desase pedacitos de leña que pone alrededor de las brasas. Impaciente y hambrienta, la pequeña Rashayoma viene a acurrucarse cerca de su madre pero ésta por estar ocupando del fuego no le presta atención. Sopla sobre los pequeños tizones, corta otras ramillas de leña y poco a poco las va echando en las llamas que están naciendo (214 : 3'). Ahora pone la tapa de aluminio abollada bien de plano sobre los leños y dispone las semillas de shokatama que ya recogió (214 : 1'); luego sigue sacando otras semillas, vaciando así la primera fruta antes de abrir una segunda (211 : 3'). Ahora, con un palito, Heruhema revuelve las semillas que están en el fuego y al mismo tiempo las desembaraza de la envolutra transparente que seca y se abre (214 : 3').

En este instante, por la entrada opuesta del shabono, surge un pajarito verde el cual, en unos segundos, transforma a la comunidad en un arrojito de alegría y gritos. Todos y todas, hombres, mujeres, niños se levantan y armados quien de una flecha, quien de una concha de plátano o de un palo, gritando y gesticulando, cazan el pájaro perdido que va y viene bajo la trampa del techo. Da vuelta arriba de los hogares y todos tratan de atraparlo. Unos muchachos y hombres jóvenes suben al maderaje del techo y uno de ellos logra tocarlo; el pajarito cae al suelo. Tan pronto como había salido de su quietud, el shabono se encuentra nuevamente silencioso.

Heruhema, quien se divirtió unos instantes mirando la agitación general, no dejó su trabajo sin embargo: rompe ahora la tercera cucurbitácea que empieza a vaciar (211 : 2') mientras sigue cuidando las semillas que se están tostando (214 : 1'). También echa un vistazo a su hija de vez en cuando y cuando ésta lleva a su boca las envolturas de las semillas que recogió del suelo, la reprende y la hace escupir.

Una familia de visitantes que estaba en warabawē desde hacía varias semanas está preparando sus cosas para irse. La primera en salir es una vieja mujer; su capacho es tan pesado que tiene dificultad para pasar por la abertura estrecha y baja que sirve de entrada; los jóvenes se burlan de ella pero nadie se levanta para prestarle ayuda. Habami la sigue a unos pasos atrás, con un niño; de último se va el esposo, quien sólo lleva su arco y flechas, listo para cazar si se presenta una oportunidad en el camino.

Esta salida no ha distraído a Heruhema, quien sigue cuidando la cocción de las semillas de shokatama, revolviéndolas sin parar (214 : 11'). Finalmente, cuando las primeras están listas, las recoge en una ollita que empezó por limpiar (222 : 1') y luego pone otras semillas a tostar (214 : 12'); después va a botar las conchas de shokatama sobre el montón de residuos afuera (222 : 1') y regresa a su hogar para mondar cuatro plátanos grandes (211 : 2'). La concha verde de los kuratha es gruesa y dura, de un dentazo Heruhema la parte en una extremidad pues, ayudándose con la quijada, la saca completamente: luego los pone uno tras otro sobre la brasa y cuida su cocción (214 : 13').



FOTO 5: Subiendo a una palmera rasha.



FOTO 6: Un racimo de rasha y atrás la cesta de una mujer.

Son las 7h35' cuando los primeros plátanos están listos y la familia reunida puede hacer su primera comida del día. Heruhema mastica unos pedazos de plátanos y descortezas las semillas de shokotama a fin de sacar las almendras que da a su hija instalada en su chinchorro. Al mismo tiempo come (215 : 26') así como lo está haciendo Hehibewē quien no ha dejado su chinchorro desde que despertó. Cuando la niñita ha terminado se pone a jugar con la tapa que su madre utilizó para tostar las semillas. Como ésta está sucia, cubierta de tizne, Hehibewē le ordena dejarla en el suelo. Furiosa, Rashayoma la deja y, mientras su madre la toma para guardarla, recoge una concha de plátano y la tira con violencia en dirección de su padre. Este la mira con ceño fruncido, pues suelta la risa, lo que tiene por efecto de acentuar la ira de la niña; de inmediato se arma de un cuchillo y se adelanta hacia él. Burlándose, Hehibewē le ordena dejar este instrumento y, para demostrarle que no le tiene miedo, se vuelve de otro lado para presentarle sus nalgas y pretende tirar un poe en su dirección. Naturalmente, esta escena llamó la atención de los vecinos, se ríen y comentan divertidos la viveza de la niña. Heruhemā quien acaba de comer se acuesta un rato en su chinchorro (244 : 4') y luego va a ver a su madre con quien conversa (221 : 2'); regresa a su hogar pero sin quedarse ahí; sale hacia el conuco después de haber tomado su cesta en la cual colocó a su hija.

Son las 8h10'. En el camino que conduce al conuco (121 : 3'), encontramos a unas mujeres que dejaron el shabono poco antes de Heruhema: están esperando debajo de unas palmeras rasha (Guillemas gasipaes) que un hombre, Wishai-theri, deje caer los racimos de frutos maduros; nos quedamos con ellas mientras Hehibewē sigue hasta el conuco con la cesta de Heruhema. Wishai-theri ha subido sobre un árbol alrededor del cual hay unas palmeras rasha y de arriba, con la ayuda de una larga vara, trata de descolgar los racimos. No es el mejor método para recogerlos ya que cuando se caen, los frutos se dispersan, pero Wishai-theri lo prefirió esta mañana para hacerlo más rápido. No quiso construir esa ensambladura de madera (12) parecida a una andamiada móvil y ascensional, con la cual los Yanomamī suben usualmente al tronco, cubierto de fuertes espinas, de la palmera rasha. Con la pértiga, golpea el eje de un racimo a fin de darle un movimiento de balanceo, luego lo engancha con la extremidad hendida de la vara en un intento para retenerlo en su caída y evitar que los frutos se dispersen por todos lados al llegar al suelo. Después de haber esperado conversando (125 : 32'), Heruhema y las demás mujeres reúnen dos de los racimos caídos, así como los frutos dispersos (123 : 7'). Ella sigue caminando hacia la parcela familiar (121 : 4') donde sienta a su hija en un tronco para que coma un pedazo de corazón de palmera (rasha bei kē amo). Mientras camina hasta el lugar donde se encuentra Hehibewē (121 : 7'), Heruhema come un pedazo de caña de azúcar que acaba de cortar (123 : 3'). Allí empieza a abrir los frutos de algodón que su esposo ya recogió (123 : 8') y luego corta leña (124 : 5') antes de sentarse (125 : 12').

En ese momento el conuco resuena de los gritos de una disputa entre dos mujeres; Heruhema,

quien escucha lo que se está diciendo, nos aclara que su madre e Iwanami su tía están discutiendo. Luego se dirige hacia otra parcela donde recoge algodón (123 : 4'), también coge leña (124 : 1') antes de regresar a su propia parcela, cerca del lugar donde acostumbra dejar su cesta y donde se encuentra Rashayoma (121 : 2'). Una vez llegada reúne la leña que ya ha recogido (124 : 1'), llena su cesta, hace el paquete con todo el algodón cosechado, otro con unas orugas cogidas sobre los troncos muertos que cuadrículan el conuco (123 : 6') y regresamos al shabono (121 : 10') después de haber recogido el racimo de rasha que habíamos escondido (123 : 2').

Una vez en su hogar, Heruhema pone a secar los frutos de algodón en el sol, frente a su parte del techo en la plaza, y vacía su cesta con toda la leña que contenía (222 : 3'). Luego rebusca unos tallos del racimo a fin de poner frutos rasha a cocinar (211 : 2'), enciende el fuego (214 : 1') y como no le queda agua y que tampoco hay en la olla de su vecina, tiene que ir a buscar. Camina rápidamente hasta el arroyo que corre algo lejos del shabono (131 : 9'); una vez ahí, parece olvidarse de todo para tomar un baño benéfico (132 : 2') antes de regresar a su hogar a fin de seguir con las tareas domésticas (131 : 12').

Todo está listo, durante su ausencia el fuego prendió bien y las llamas están lamiendo el fondo de la olla. Fōriami, su vecina, le pide calentar unas hojas de tabaco, lo que Heruhema hace sentada en su chinchorro (244 : 5'). Pronto el agua empieza a hervir. De su chinchorro Hehibewē presta atención a los rasha que se están cocinando, los revuelve un poco, y como su hija lo viene a golpear con un pedazo de caña de azúcar, él suelta la risa. Durante unos instantes, Heruhema abre las vainas de algodón y pide a su hija colocarlas en el sol con las otras (224 : 1'). Desde que conocimos a nuestra familia por primera vez, Rashayoma ha cambiado mucho; ahora la niña afirma su personalidad, va y viene libremente, enseñando a veces un fuerte carácter; también empieza a tener relaciones con otros niños de su edad y participa en sus juegos cientos de días.

Los rasha cocen con grandes borbotones; después de haber empujado con el pie unos leños hacia el centro del fuego, Heruhema está sacando piojos de su chinchorro. Con un tizón que acerca lo más posible a la trama de algodón, desaloja los parásitos que agarra inmediatamente entre sus dedos y los lleva a su boca (222 : 2'). Hecho esto, se acuesta un rato (244 : 3') y después de haber probado los rasha, desmonta la olla y saca del agua hirviendo, ayudándose con una pequeña calabaza, los frutos rojos o verdes cubiertos de una fina película de grasa vegetal, para ponerlos en la cesta (214 : 4').

Son las 10h40' cuando la familia reunida empieza a comer (215 : 8'). Con la extremidad de los dedos, mordan los frutos calientes y hacen crujir la carne harinosa y naranjada. El fuego está soltando humo y éste se estanca sobre el fogón, envolviendo completamente a Heruhema. Esta tiene que levantarse para apagar la brasa, con un poco de agua que echa sobre los últimos tizones

CUADRO 5
Clasificación de los tiempos de actividad en
un día de Heruhema

ACTIVIDADES DE LA MUJER			2 de febrero de 1973			
1. FUERA DEL SHABONO	11. SELVA	111. traslados	8'+2'+10'	20'	56'	
		112. pesca				
		113. recolección	2'	2'		
		114. paradas productivas	21'+4'	25'		
		115. paradas de descanso	9'	9'		
	12. CONUCO	121. traslados	3'+4'+7'+2'+10'	26'	1h47'	
		122. limpieza del conuco				
		123. cosecha	7'+3'+8'+4'+6'+2'	30'		
		124. corte de leña	5'+1'+1'	7'		
		125. descanso	32'+12'	44'		
	13. RIO	131. traslados, agua	9'+12'	21'	23'	
		132. baño, descanso	2'	2'		
	2. DENTRO DEL SHABONO	21. ALIMENTACION	211. monda, rebusca	7'+3'+2'+2'+2'+30"+30"+1'	18'	4h
212. licuación de frutas						
213. preparaciones diversas						
214. cuidado de la cocción			1'+3'+1'+3'+1'+11'+12'+13'+44'+1'+5'+9'+4'+18'	1h26'		
215. comida			26'+8'+10'+8'+19'+10'+8'+30'+15'+2'	2h16'		
22. OCUPAC. DIV.		221. traslados dentro del shabono	2'+2'+1'+2'+1'	8'	49'	
		222. limpieza, ordenamiento	2'+1'+1'+3'+1'+2'+1'+1'+5'+6'+3'+6'+1'+1'+4'	38'		
		223. cestería				
		224. transformación del algodón	1'+2'	3'		
		225. preparación del tabaco, mascada				
23. ASEO		231. necesidades	3'	3'	10'	
		232. aseo, afeite	7'	7'		
24. DESCANSO		241. visitas	8'+30'+27'+19'+16'+31'+20'	2h31'	5h25'	
		242. cuidado del niño	13'+8'+7'+13'+1'+1'	43'		
		243. cuidado del esposo	3'+18'+10'+3'	34'		
		244. descanso, pereza	45'+4'+5'+3'+3'+5'+15'+10'+4'+3'	1h37'		
			(5h30' - 19h)	13h30'		

(214 : 1'). Luego va a llevar unos *rasha* a su padre (221 : 1'). Alrededor, todos comen los mismos frutos, el *shabono* está tranquilo, como anonadado por el sol ardiente. Todos permanecen en la sombra y los pocos niños que no se durmieron están jugando al abrigo del techo.

Apenas llega *Heruhema*, reprende a su hija; de inmediato *Hehibēwē* da un palo a ésta incitándola a pegar a su madre, lo que hace. Orgullosa de ella, *Heruhema* se sonríe y sigue comiendo (215 : 10'). Luego se pone a conversar con su vecina, *Fōriami* (241 : 8'). La hija de ésta y *Rashayoma* empiezan a discutir y terminan por pelear en serio; espontáneamente, las madres dan a cada una cualquier cosa como arma para que se arreglen, pero las niñas se ponen a sollozar. Para calmarlas, cada madre toma su hija y le da el pecho. Según su costumbre, *Rashayoma* agarra el pezón opuesto al que está tomando y lo tritura entre sus pequeños dedos. Como no tiene otra cosa que hacer, *Heruhema* se abandona a su hija (242 : 8') quien finalmente se junta a su padre en el chinchorro de éste. En el suyo, *Heruhema* pasa sola unos minutos (244 : 3'), pues como su esposo no quiere moverse le pide las tijeras; ella se tiene que levantar para sacarlas de una bolsa de tela (222 : 2') y dárselas. Se acuesta nuevamente un rato (244 : 5') antes de ir al hogar de su madre, seguida por su hija quien lloriquea. Allí *Heruhema* pasa un rato conversando con sus hermanitos (241 : 30') y saca los piojos a uno de ellos (241 : 27').

En el *shabono*, en cada hogar reina una atmósfera apacible; la entrada hacia el conuco ha sido más o menos tapada. *Motuami* trenza fibras, mientras *Irowēsiriwē* retoca una punta de flecha; en otros hogares siguen comiendo. Un perro está paseando de un fogón a otro, buscando entre las mondaduras una magra pin-taza, un hueso que roer, un pedazo de piel que morder. *Yebinama* va a buscar agua, *Masihotoma* sale hacia el conuco, luego *Iwanami* y su hija, *Mērēshiyoma*, así como otras mujeres, dejan el *shabono* para ir a la selva. *Boobosiwē* las sigue, armado con todo su aparato: machete, arco y flechas, como para protegerlas. Hay que precisar que el miedo reina en estos días en *warabawē*. Los hombres se fueron para una expedición guerrera hace cinco días, algunos regresaron ayer, se está esperando el regreso de los demás; pero, sobre todo, se temen las represalias de los enemigos contra los cuales se preparó el raid, aunque éste no se haya llevado totalmente a cabo.

Regresando a su hogar *Heruhema* ve que ensuciaron los perros, entonces recoge eso con un machete, y lo va a botar (222 : 1') luego se sienta en un chinchorro del hogar vecino para conversar con *Fōriami* (241 : 19'). A las 12h40', se decide a salir hacia la selva para buscar una nueva provisión de leña. Caminamos (111 : 8') antes de pararnos para recoger. En su búsqueda encuentra un racimo de frutos *moshuawē* (no identificado) y naturalmente los coge (113 : 2'), luego sigue buscando leña (114 : 21'). Cuando tiene suficiente, carga la cesta (114 : 4') y tomamos la pica para regresar al *shabono*. Después de unos pasos (111 : 2'), se sienta en una pequeña elevación del terreno donde la vegetación es menos tupida y se pone a comer unos *moshuawē* (115 : 9'). Al cabo

de un rato, oímos voces y vemos llegar a todas las mujeres que habían salido un poco antes así como a *Boobosiwē*. Con ellos regresamos hacia *warabawē* (111 : 10').

Pedazos de madera de la empalizada se apartan para permitir el acceso al *shabono* a guisa de puerta; en días como éste, cada vez que uno sale alguien viene a tapar nuevamente la abertura para prohibir la entrada a los enemigos, así como la salida de los niños. Después de haber empujado dos o tres de los palos que habían sido colocados de nuevo, *Heruhema* penetra con dificultad dentro del *shabono* y llega a su hogar, dejando caer la cesta para ir a ayudar a las demás mujeres a pasar la puerta. Aparta otros leños, luego guía a sus compañeras cuyas cestas son tan cargadas con largas ramas secas que se ven obligadas a arrodillarse para pasar por la puerta sin que la carga tropiece contra el maderaje de la base del techo (221 : 1').

De nuevo nos encontramos alrededor del fuego familiar. *Heruhema* toma unos minutos de descanso en su chinchorro (244 : 15'), luego monda dos plátanos (211 : 30") que pone en seguida en el fuego de su vecina para asarlos. Sin prisa desplaza un poco las brasas, las ordena (214 : 5'), dispone bien los *kuratha* y pela otro que pone al lado de los demás (211 : 30"). Aprovechándose de que la puerta se ha quedado abierta, los niños están jugando en la entrada; notando que su hija está con ellos, *Heruhema* la llama, tratando de asustarla; como *Rashayoma* no quiere obedecer, *Heruhema* pide a *Hehibēwē* que se ocupe de ella; pero éste, que está tallando una punta de flecha, no tiene ganas de moverse; incluso, aconseja a la niña de tomar un palo para pegar a su madre, lo que ella hace de inmediato, pero sin maldad, como por juego. *Heruhema* ni le hace caso, sigue mordisqueando incansablemente unos *rasha* con cambures bocadillos (215 : 8'), mientras cuida los plátanos que se están asando (214 : 9').

Frente a su hogar, el chamán toma una ducha sacando agua de una olla grande con una pequeña calabaza, luego se seca con el canto de un pedazo de junco con el cual rae el agua de su cuerpo. Ya son las 14h15' y como los plátanos están asados, *Heruhema* sigue con su interminable comida, terminando también los *moshuawē* que había traído (215 : 19').

En este instante vemos regresar a los últimos guerreros. Penetran en el *shabono* sin una palabra y cada uno se va a su hogar o, en el caso de los visitantes, al hogar donde habían sido instalados. El perro de *Bahiwē* acoge a su amo ladrando alegremente alrededor de él; éste se acuesta en su chinchorro y empieza a comer lo que le da su mujer (una *watubawē-theriyoma* que él mismo rapó cuando estaba chiquita, durante un raid contra *watubawē-theri*; la crió y luego se casó con ella).

El regreso de los guerreros no ha trastornado la tranquilidad de la vida de la familia que estamos observando; *Heruhema* echó un vistazo hacia los hogares donde llegaron los hombres pero no dejó de comer. Cuando por fin termina, se levanta y, como si estuviera molesta con ella cues-



El shabono de warabawë

ga la bolsa de tela de la cual había sacado las tijeras un rato antes (222 : 1'). Se vuelve a sentar para comer unos rasha que le ofrece FōriamT (215 : 10'). Mientras está comiendo conversa con su esposo (243 : 3') y cuando termina de comer se pone a despiojarlo (243 : 18'). Meticulosamente le revisa toda la cabeza, después de lo cual, satisfecha, regresa a su propio chinchorro por un tiempo (244 : 10'). Al rato se va de nuevo al chinchorro de su esposo ya que éste le pide que le saque los punticos de sangre que le dejaron los jejenes en la espalda (243 : 10'); hecho esto, regresa a su chinchorro y se queda acostada, sin hacer nada (244 : 4'). De repente, viendo que muchas nubes se están acumulando, se acuerda que dejó algodón en la plaza para secar; va a recoger los frutos abiertos, blancos, y los lleva a su madre. De allá lleva a otro hogar el rallo de yuca que Ayaroma tenía (221 : 2') y regresa hacia su madre a quien se pone a despiojar (241 : 16').

Un poco más tarde regresa a su chinchorro, donde empieza nuevamente a comer rasha (215 : 8') y queda acostada sin hacer nada, mirando hacia la plaza los diferentes hogares alrededor de ella (244 : 3'). Con los guerreros la vida normal ha regresado a warabawë. En todos los hogares los hombres están presentes y la tensión que persistía ayer a pesar de que ya unos habían regresado está desapareciendo ahora; todos los visitantes están aquí también y estos hombres no han dejado de comer desde que llegaron. Antes de dejar su hogar otra vez, Heruhema rueda sobre su muslo unas fibras que estaban en el suelo y con la cabuyita así hecha ata a un palo del techo unas calaveras de animales que se encontraban al pie de la empalizada (222 : 5').

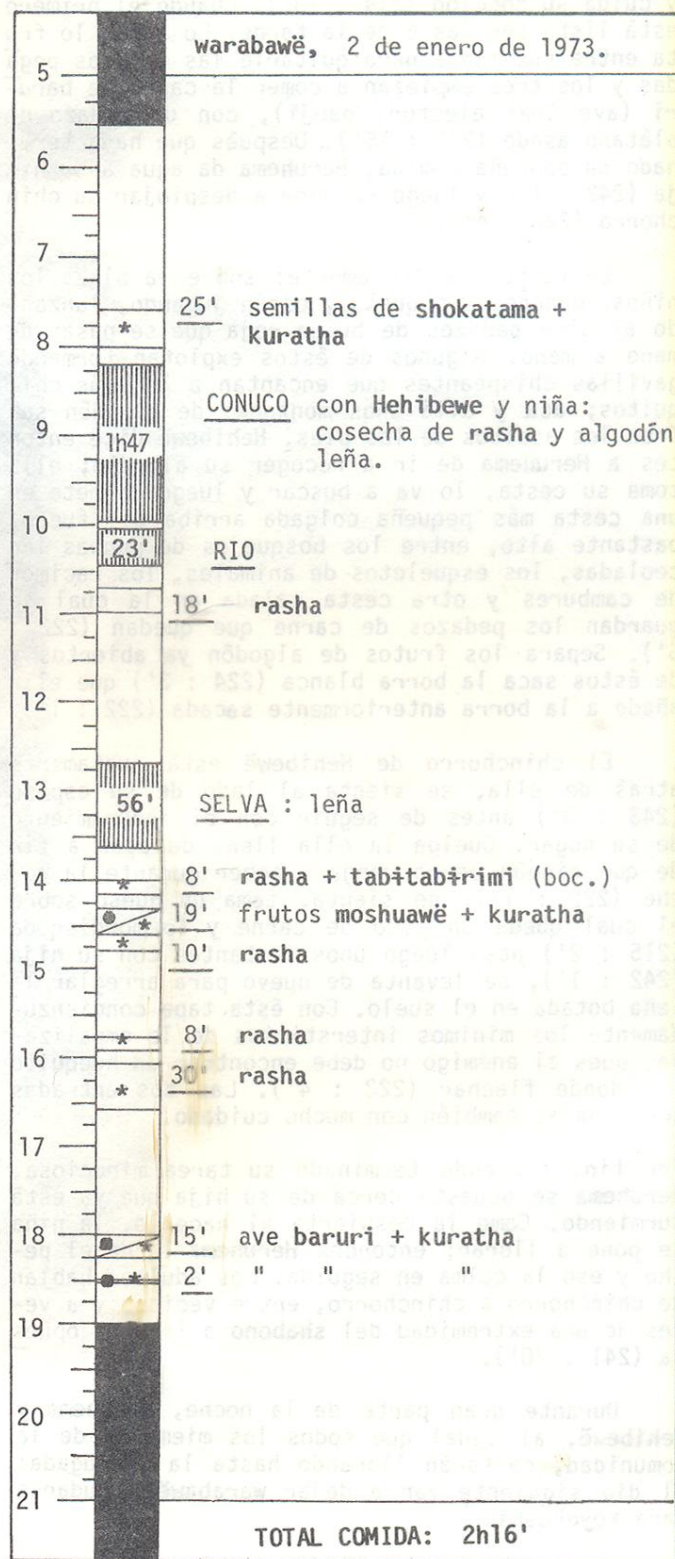
Ahora va a pasar un rato con un visitante; se sienta debajo del chinchorro de éste y conversa con él mientras come unos rasha de los que fueron ofrecidos al guerrero tokonawë-theri cuando regresó hace poco. En realidad los frutos parecen interesar a Heruhema más que la conversación. Hehibewë, quien la está observando desde su chinchorro, se puso en la posición de un hombre hushuó, furioso: la mano derecha debajo de la nuca, la izquierda sobre la boca, mirando al techo, no parece apreciar del todo la larga ausencia de su esposa y ella, tranquila, sin inquietarse nada, sigue comiendo (215 : 30') y conversando con el tokonawë-theri (241 : 31'). Por fin se decide a regresar y trae a su esposo los frutos rasha que quedaron en la cesta. Inmediatamente, Hehibewë cambia su posición, toma unos rasha y a su turno saca los punticos de sangre que Heruhema tiene en la espalda (232 : 7'). No tiene mucha paciencia así que esto no dura tanto como cuando ella lo hace para él. Entonces, Heruhema se levanta, toma agua y empieza a lavar a la niña, la cual se pone ceñuda y descontenta (242 : 7').

Al contrario de muchas mujeres, Heruhema no se preocupa demasiado por la limpieza de su hogar y, muy a menudo, éste es el más desordenado de todos, estorbado por conchas de plátanos, yuca y pepas de frutas. Ahora decide ordenarlo un poco. Con una concha verde de plátanos reúne las cáscaras de rasha y otras frutas que cubren el suelo, vacía su cesta que todavía contiene leña y mete dentro los residuos para botarlos afuera

(222 : 6'). Rashayoma está acostada con su padre; cuando regresa, Heruhema la toma y con ella se acuesta en su chinchorro, riéndose, haciéndole repetir frases y palabras, burlándose a veces de nosotros (242 : 13').

CUADRO 6

Diagrama esquematizando los tiempos de salidas y de comidas de Heruhema



Lentamente el sol ha bajado hacia el oeste, el amplio círculo blanco que todo el día circunscribió la plaza ha desaparecido; viene la frescura y, quizás a causa de ella *Hehibewë* toma un tiñón en el fuego de los vecinos y lo da a *Heruhema* para que encienda el suyo, lo que hace (214 : 4') luego ella monda tres plátanos verdes para asarlos (211 : 1') a fin de acompañar el pedazo de carne que *Wawawë* acaba de traer, sin plátano, lo que es excepcional. Sopla sobre la brasa ardiente, añade unas ramitas y cuando juzga que el fuego está ya listo dispone sobre él los plátanos y cuida su cocción (214 : 18'). Cuando el primero está listo son las 6 de la tarde. Lo saca, lo frota entre sus manos para quitarle las cenizas pegadas y los tres empiezan a comer la carne de *baruri* (ave Crax alector, paují), con un pedazo de plátano asado (215 : 15'). Después que haya terminado su pequeña comida, *Heruhema* da agua a su hija (242 : 1') y luego se pone a despiojar su chinchorro (222 : 4').

La noche cae lentamente: sobre la plaza los niños, grandes y pequeños, están jugando, lanzando al aire pedazos de brasa roja que se pasan de mano a mano. Algunos de éstos explotan formando gavillas chispeantes que encantan a los más chiquitos; acá y allá unos montones de algodón sufren los asaltos de los pies. *Hehibewë* dice entonces a *Heruhema* de ir a recoger su algodón; ella toma su cesta, lo va a buscar y luego lo mete en una cesta más pequeña colgada arriba del fuego, bastante alto, entre los bosquejos de puntas lanceoladas, los esqueletos de animales, los racimos de cambures y otra cesta calada en la cual se guardan los pedazos de carne que quedan (222 : 6'). Separa los frutos de algodón ya abiertos y de éstos saca la borra blanca (224 : 3') que ella añade a la borra anteriormente sacada (222 : 1').

El chinchorro de *Hehibewë* está justamente atraído de ella, se sienta al lado de su esposo (243 : 3') antes de seguir con el ordenamiento de su hogar. Cuelga la olla llena de agua a fin de que ningún perro venga a beber durante la noche (222 : 1'), se sienta, toma un hueso sobre el cual queda un poco de carne y lo mordisquea (215 : 2') pasa luego unos instantes con su hija (242 : 1'), se levanta de nuevo para arreglar la leña botada en el suelo. Con ésta tapa concienzudamente los mínimos intersticios de la empalizada, pues el enemigo no debe encontrar un huequito por donde flechar (222 : 4'). Las dos entradas son tapadas también con mucho cuidado.

Por fin, habiendo terminado su tarea minuciosa, *Heruhema* se acuesta cerca de su hija que ya está durmiendo. Como la despierta al hacerlo, la niña se pone a llorar; entonces *Heruhema* le da el pecho y eso la calma en seguida. Los adultos hablan de chinchorro a chinchorro, entre vecinos y a veces de una extremidad del *shabono* a la otra opuesta (241 : 20').

Durante gran parte de la noche, *Heruhema* y *Hehibewë*, al igual que todos los miembros de la comunidad, cantarán llorando hasta la madrugada: al día siguiente van a dejar *warabawë* y mudarse para *koyekashi*.

NOTAS

- (1) El método y sus resultados constituyeron el objeto de nuestra tesis de post-grado titulada: "Vie économique et sociale d'une unité familiale *yanomami*", Ecole Pratique des hautes Etudes, Paris, 1974. Esta tesis no fue publicada ni utilizada ulteriormente ya que abandonamos a los *Yanomami* para estudiar a los *Yu'pa* de la Sierra de Perijá. Queremos agradecer aquí a J. Lizot quien fue nuestro tutor en el campo, así como a S. Dreyfus-Gamelon quien dirigió nuestro trabajo.
- (2) Queremos agradecer a Luis E. Izaguirre y J. Clarac de Briceño por su amistosa colaboración en la corrección de nuestra traducción al castellano.
- (3) Alex seguía al hombre, *Hehibewë*, y Nelly a la mujer, *Heruhema*.
- (4) Para las localizaciones, ver el mapa 2. El grupo con el cual permanecemos pertenece a la zona de los *Yanomami* centrales llamados "de río arriba", cuyo dialecto se caracteriza por la substitución de la 'h' por 'f', de la 'k' por 'kr' y de la 'm' por 'mr' en ciertos casos, así como por ciertos cambios a nivel léxico (cf. J. LIZOT, 1975b, p. XI). Cada vez que el caso se presentó, hemos escogido transcribir la palabra tal como es utilizada por la gente con la cual vivimos, razón por la cual escribimos *feritha* más bien que *hēritha* *kë u* (*kë u* = río). El sistema de transcripción fonética empleado es el mismo del Diccionario *Yanomami-Español* (LIZOT, J., 1975b).
- (5) El sufijo *theri* unido a un nombre de lugar designa un grupo social residencial y puede ser traducido por: "la gente de ...", "los de..."; *koyekashi* y *warabawë* son los nombres de dos ríos. Desde ahora en adelante suprimiremos este sufijo cada vez que hablaremos del lugar de residencia, lo guardaremos solamente para hablar precisamente de sus habitantes.
- (6) *shabono*: el término designa el claro donde se construye la vivienda comunal así como la vivienda misma. El *shabono* se compone de una plaza más o menos circular, a la periferia de la cual hay un techo de una sola vertiente inclinada hacia el exterior, que protege los hogares repartidos en función de los vínculos de parentesco (cf. LIZOT, 1971c). En la base, una empalizada de leños se erige para proteger a los habitantes de los animales y, sobre todo, de los enemigos y espíritus malos. Durante la construcción, cada familia construye la parte bajo la cual va a vivir; debajo del techo, ninguna pared separa un hogar de otro y la vida de cada uno se desarrolla a la vista de todos.

- (7) En 1974, escribíamos que posiblemente koyekashi y warabawë, comunidades más aisladas río arriba, estaban más protegidas de las epidemias traídas por los criollos, pero supimos después que el año 1974 había sido muy mortífero para ellas. Hay que notar sin embargo que en junio 1972, todos los hombres que habían ido a karofi regresaron enfermos y que uno de ellos, Shamasiwë, murió en julio.
- (8) Hehibëwë, quien era de "río abajo", no pronunciaba la 'f' en su manera de hablar y decía karohi.
- (9) Cf. J. LIZOT, 1977a, p. 67.
- (10) theriyoma: femenino del sufijo theri, "mujer de...".
- (11) Al contrario de lo que habíamos hecho en el campo y para la tesis, hemos simplificado aquí el registro de los tiempos, suprimiendo los segundos para dejarlos aparecer en minutos únicamente.
- (12) Cf. foto 5.
- BIBLIOGRAFIA YANOMAMÖ -
- BARANDIARAN, Daniel de
1965 "Mundo espiritual y shamanismo Sanemã", *Antropológica* 15: 1-28, Caracas.
- 1967 "Vida y muerte entre los Indios Sanemã-Yanoamá", *Antropológica* 21: 1-65, Caracas.
- BARKER, James P.
1953 "Memoria sobre la cultura de los Guaika", *Boletín indigenista venezolano*, tomo 1 (3-4), Caracas.
- 1979 "Una Gramática Técnica de la lengua Shamata-ri", *Boletín indigenista venezolano* XVIII, 15, Caracas.
- BECHER, Hans
1959 "Algumas notas sobre a religião e mitologia dos Surará", *Revista do Museu Paulista*, vol. VI, São Paulo.
- BIOCCA, Ettore
1967 *Los Yanoamas. El último paraíso*. Barcelona.
- BORGMAN, Donald M. & CUE, Sandra L.
1963 "Sentence and Clause Types in Central Waica (Shiriana)", *International Journal of American Linguistics* 29, 3.
- BORGMAN, D., CUE, S., ALBRIGHT, S., SEELY, M., GRIMES, J.
1965 "The Waican Language", *Anthropological Linguistics* 7, 7.
- CHAGNON, Napoleón A.
1966 *Yanomamö Warfare, Social Organization and Marriage Alliances* (Ph.D. thesis), University of Michigan, Ann Arbor.
- 1968a *Yanomamö: The Fierce People*. Holt, Rinehart & Winston, New York.
- 1968b "Yanomamö Social organization and warfare", in *War: the Anthropology of Armed Conflict and Aggression*, M. FRIED, M. HARRIS & R. MURPHY (Eds), Natural History Press, Garden City: 109-159, New York.
- 1968c "The Culture-Ecology of Shifting (Pioneer) Cultivation among the Yanomamö Indians", *Proceeding of the VIII International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Tokyo, Vol. 3: 249-255.
- 1970 "Algunos aspectos de uso de drogas, comercio y domesticación de plantas entre los indígenas Yanomamö de Venezuela y Brasil", *Acta Científica Venezolana* 21: 186-193, Caracas.
- 1972 "Social Causes for Population Fissioning: Tribal Social Organization and Genetic Microdifferentiation" in *The Structure of Human Populations*, G.A. HARRISON & A.J. BOYCE (Eds), Clarendon Press, Oxford, p. 252-282.
- 1974 *Studying the Yanomamö*, Holt, Rinehart & Winston, New-York.
- 1975 "Genealogy, Solidarity and Relatedness: Limits to Local Group Size and Patterns of Fissioning in an Expanding Population", *Yearbook of Physical Anthropology*, vol. 19: 95-110, American Anthropological Association, Washington.
- 1979 "Mate Competition, Favorite Close Kin and Village Fissioning among the Yanomamö Indians" in *Evolutionary Biology and Human Social Behavior: An Anthropological Perspective*, N.A. CHAGNON, & W. IRONS (Eds), Duxbury Press, North Scituate, Mass.: 86-131.
- CHAGNON, N.A., COOK, James, LE QUESNE, Phillip.
1970 "Algunos aspectos de uso de drogas, comercio y domesticación de plantas entre los indígenas Yanomamö de Venezuela y Brazil", *Acta Científica Venezolana* 21: 186-193.
- CHAGNON, N.A. y HAMES, R.B.
1979 "Protein Deficiency and Tribal Warfare in Amazonia: New Data", *Science*, 203: 910-913.
- 1980 "La 'hipótesis proteica' y la adaptación indígena a la cuenca del Amazonas: una revisión crítica de los datos y de la teoría" *Interciencia*, vol. 5 (6): 346-358, Caracas.
- CLASTRES, Pierre
1968 "Une ethnographie sauvage", *L'Homme*, VIII, Paris.
- 1971 "Le dernier cercle", *Les Temps Modernes*, Paris, 298: 1917-1940.
- COCCO, Luigi (Padre)
1972 *Iyëwei-teri - quince años entre los Yanomamos*, Escuela Técnica Popular Don Bosco, Ca

HAMES, Raymond B.

1979 "A Comparison of the Efficiencies of the Shotgun and the Bow in Neotropical Forest Hunting", *Human Ecology*, 7 (3): 219-252.

1980 "Game Depletion and Hunting Zone Rotation among the Ye'kwana and Yanomamö of Amazonas, Venezuela" in *Working Papers on American Indians*, vol. 2 : 24-62.

LHERMILLIER, Alex et Nelly

1974 *Vie économique et sociale d'une unité familiale yanomamï* (tesis), Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris.

LIZOT, Jacques

1970a "Yanoama et la raison des Blancs", *Critique* 277-278, Paris.

1970b "Compte-rendu de mission chez les Indiens Yanomamï", *L'Homme* X-2 : 116-121, Paris.

1970c *Dictionnaire yanomamï-français*, Laboratoire d'Anthropologie Sociale du Collège de France et de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris.

1971a "Aspects économiques et sociaux du changement culturel chez les Yanomamï", *L'Homme*, XI-1: 32-51, Paris.

1971b "Remarques sur le vocabulaire de parenté yanomamï", *L'Homme* XI-2: 25-38, Paris.

1971c "Les Yanomamï : Economie ou société ?", *Journal de la Société des Américanistes*, LX: 137-175, Paris.

1972 "Poisons yanomamï de chasse, de guerre et de pêche", *Antropológica* 31 : 3-20, Caracas.

1973 "Onomastique yanomamï", *L'Homme* XIII-3 : 60-71, Paris.

1974a "El río de los periquitos. Breve relato de un viaje entre los Yanomamï del Alto Siapa" *Antropológica* 37 : 3-23.

1974b "Histoires indiennes d'amour", *Les Temps Modernes* 399: 1-34, Paris.

1974c "Contribution à l'étude de la technologie yanomamï : le modelage des pots et l'écorçage des arbres", *Antropológica* 38: 15-33, Caracas.

1975a *El hombre de la pantorrilla preñada*, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas.

1975b *Diccionario Yanomamï-Español*, traducido por R. Lizarralde, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

1976a *Le cercle des feux*, Ed. du Seuil, Paris.

1976b "The Yanomamï in the Face of Ethnocide", *IWGIA Document* 22, International Work Group for Indigenous Affairs, Copenhagen.

1977a "Filiation et affinité chez les Yanomamï: antinomie et complémentarité" in *Actes du XLII Congrès des Américanistes*, vol. 2: 55-70, Paris.

1977b "Population, ressources et guerre chez les Yanomamï", *Libre* 2: 111-145, Paris.

1977c "Population, resources and warfare among the Yanomamï", *Man* (N.S.) 12 : 497-517 (texto más corto que el anterior con cuadros añadidos).

1978a "Connaissance et usage des plantes sauvages chez les Yanomamï" in *Unidad y Variedad* (Ensayos en Homenaje a J.M. Cruxent), Ediciones del Centro de Estudios Avanzados, IVIC, Caracas.

1978b "Economie primitive et subsistance", *Libre* 4 : 69-113, Paris.

1980 "La agricultura yanomamï", *Antropológica* 53 : 3-94, Caracas.

En prensa: *Les Yanomamï centraux*, *Les Cahiers de l'Homme*, Edit. de l'Ecole des Hautes en Sciences Sociales, Paris.

MIGLIAZZA, Ernesto

1964 "Notas sobre a organização dos Xiriãna do Rio Uraricaã", *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi* (N.S.) 22: 1-22.

1966 "Cultura materiale degli Scirian", *Terra Ameriga* 7 : 3-13.

1972 *Yanoama Grammar and Intelligibility*, Ph.D. Dissertation, Indiana University.

RAMOS, Alcida R.

1972 *The Social System of the Sanuma of the Northern Brazil* (Ph.D. Thesis), University of Wisconsin, Ann Arbor.

1973 "Personal names and social classification in Sanuma (Yanoama) Society", paper presented to the 9th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Chicago.

1974 "How the Sanuma acquire their names", *Ethnology* 13 (2) : 171-185.

RAMOS, A.R. & ALBERT Bruce

1977 "Yanoama Descent and Affinity: the Sanuma/Yanomam Contrast" *Actes du XLIII Congrès des Américanistes*, vol. 2: 71-90, Paris.

RAMOS, A.R. & TAYLOR, K.I.

1979 *The Yanoama in Brazil*, IWGIA Document 37, International Work Group for Indigenous Affairs, Copenhagen.

SHAPIRO, Judith

1972 *Sex Roles and Social Structure among the Yanomama of the Northern Brazil* (Ph.D. Thesis), University of Columbia, Ann Arbor.

1974 "Alliance or Descent : some Amazonian contrasts", *Man* IX-2: 305-6.

1975 "Alliance or Descent : some Amazonian contrasts", *Man* X-4: 624-25.

SHUSTER, Meinhard

1958 "Die Soziologie der Waika", *Proceedings of the 32nd International Congress of Americanist*: 114-122, Copenhagen.

SPIELMAN, Richard S., MIGLIAZZA, E.C., NEEL, J.V.

1974 "Regional Linguistic and Genetic Differences among Yanomama Indians", *Science* 184.

TAYLOR, Kenneth I.

1974 *Sanuma Fauna: Prohibitions and Classifications*, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Monografía N° 18, Caracas.

1976 "Body and Spirit among the Sanuma (Yanoama) of North Brazil", *Medical Anthropology*, F. X. GROLLIGG & H.B. HALEY (Eds), Mouton, La Hague, Paris.

1977 "Raiding, Dueling and Descent Group Membership among the Sanuma", *Actes du XLII Congrès des Américanistes*, vol. 2: 91-104, Paris.

TAYLOR, K.I. & RAMOS, A.R.

1975 "Alliance or Descent : some Amazonian contrasts", *Man* X-1: 128-130.

WILBERT, Johannes

1966 *Indios de la región Orinoco-Ventuari*, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Monografía N° 8, Caracas.

ZERRIES, Otto

1955 "Some Aspects of Waica Culture", *Proceedings of the 31st International Congress of Americanists*: 73-88, Sao Paulo.

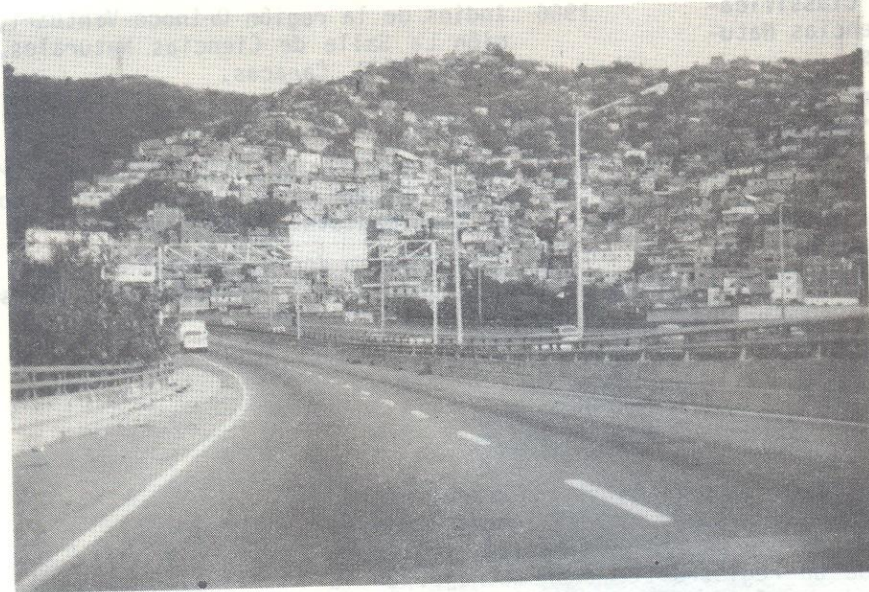
1976 "Zum Problem der Wirtschaftsform der Yanoama (Südamerika)", *Ethnologische Zeitschrift Zürich* II : 85-90.

RESUMEN

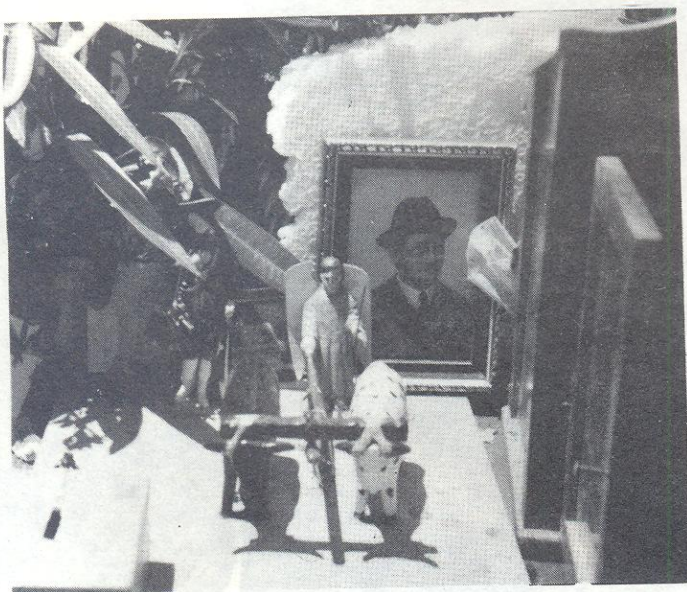
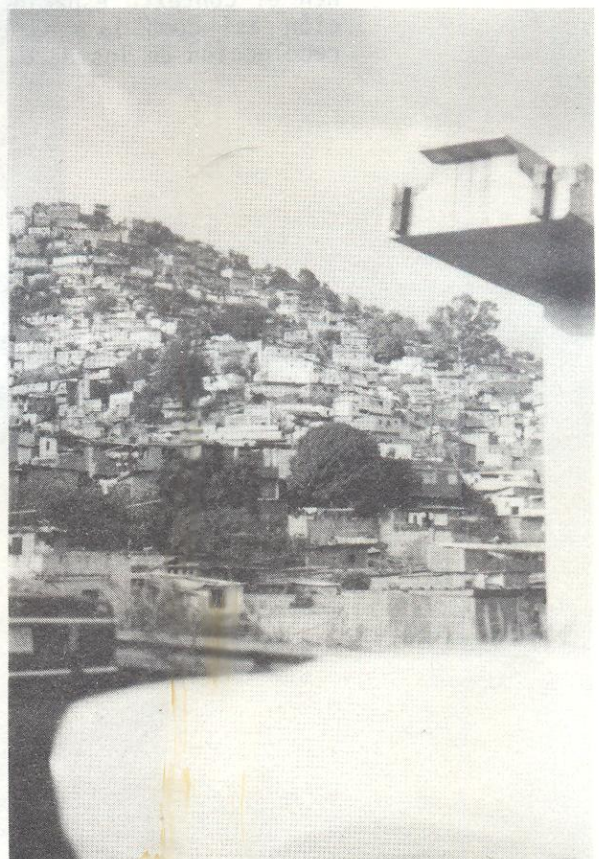
Este artículo es una ilustración del método utilizado para observar las actividades sociales y económicas de una pareja de Yanomamí centrales, a partir de un registro por cronometraje. En la primera parte aquí presentada los autores exponen el contexto espacio temporal de la investigación así como la metodología utilizada para la recolección de los datos y su clasificación.

FOTO 7: Obsequio de sopa de cambur.





Ranchos de Caracas, vistos desde el
túnel de la Planicie.



Altar casero, San Rafael de Tabay,
Estado Mérida.

COMENTARIOS ANTROPOLÓGICOS ACERCA DE:
**"EL LENGUAJE COMO VARIABLE INSTRUMENTAL Y MEDIADORA
DEL RENDIMIENTO ACADÉMICO"**

JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO*

En su artículo "El lenguaje como variable instrumental y mediadora del rendimiento académico", publicado en el número 2 del "Boletín Antropológico", María Morales de Romero presenta un interesante análisis psico-socio-lingüístico de ciertos resultados obtenidos a través de un estudio hecho por el Laboratorio de Psicología de la Facultad de Medicina, Universidad de Los Andes, sobre rendimiento estudiantil y académico en general. Construye la autora un modelo en cuya primera parte nos muestra que "el lenguaje de baja elaboración es un producto de la pobreza psicológica o motivacional presente, derivada de una estructura social determinada, pero que al mismo tiempo ese lenguaje es un instrumento de transmisión de la pobreza psicológica y el subrendimiento a las nuevas generaciones"(1).

Es muy oportuno este análisis de M. Morales ya que actualmente nos enfrentamos en la universidad venezolana al angustioso problema de la falta de preparación previa del estudiante que ingresa a esta institución, a su pobreza de lenguaje y al subrendimiento estudiantil y académico en general.

Por la trascendencia entonces de este artículo, y en respuesta además al deseo de la autora de "abrir la posibilidad de investigación en esta área" me ha parecido importante considerar también sus resultados a partir de un enfoque antropológico, el cual tiene como base mi propia experiencia de docente en la universidad y de investigadora de la cultura popular venezolana. Los comentarios que siguen pueden entonces ayudar a completar el análisis de M. Morales, ya que sacan a la luz otros factores que difícilmente pueden ser percibidos a través del enfoque psico-socio-lingüístico, mientras que han podido ser detectados con el enfoque antropológico, aunque el objeto de estudio de este último no haya sido precisamente el subrendimiento estudiantil.

En relación a la "pobreza material" a la cual se refiere la autora, pienso que no es categoría suficiente para definir el contexto cultural del estudiante, ya que se trata de una categoría solamente económica y, además, relativa: se puede hablar de "pobreza material", en efecto, cuando existe en el mismo contexto social una "riqueza material" que sirve de modelo comparativo. Habría que distinguir también entre pobreza material en la ciudad y la situación de la zona ru-

ral, la cual no se puede siempre clasificar como "pobreza material". Efectivamente, la gente de un barrio popular en la ciudad (sobre todo tratándose de grandes ciudades como Caracas, Maracaibo, Barquisimeto, Valencia, Maracay, etc... y hasta nuestra Mérida de hoy) es "pobre" porque en el contexto sociocultural en el cual procura integrarse hay grandes contrastes socioeconómicos, lo que permite hablar en términos de "riqueza/pobreza".

Sin embargo, si tomamos el caso de una sociedad indígena venezolana como la de los Yanomami, por ejemplo, no existen en ella las diferencias socioeconómicas que hay en la sociedad venezolana "criolla"; de modo que se haría imposible distinguir en su seno a "pobres" de "ricos". Hay quienes podrían considerar que tales sociedades son pobres en comparación con la nuestra, pero sería una comparación absurda en términos antropológicos. Sin entrar aquí en una discusión acerca del relativismo cultural, esas personas tendrían que admitir que de lo que se trata aquí es de diferenciar estratos "pobres" de estratos "ricos" dentro de una misma sociedad y una misma cultura; en cuál caso tendríamos entonces que toda la población venezolana pertenece a una misma cultura (en el sentido antropológico del término), afirmación ésta que no resistiría a un análisis serio.

Ahora bien, ¿qué sentido le da M. Morales al término "pobreza material"? Además de su fuerte connotación económica comparativa tiene una "configuración psicológica particular" como nos advierte ella, cuyas características serían: "externalidad, baja necesidad de logro, poca elaboración lingüística, percepción del tiempo imprecisa y no diferimiento de la recompensa"(2).

Veamos cada una de dichas características separadamente, a la luz de un muy breve enfoque antropológico:

1.- "Externalidad": Es una característica común a ciertas sociedades, no a causa de su "pobreza material" --vimos arriba que ésta es una categoría relativa-- sino a causa de la explicación etiológica que dan tales sociedades a la mayoría de sus situaciones conflictivas, cualesquiera que sean: de orden biológico, psíquico, económico, sentimental, etc... Perciben tales conflictos en general a través de la noción de "persecución", (persecución por parte de entidades sobrenaturales).

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

turales o naturales), noción que, al existir en una cultura, obliga a la "externalidad". Y éste es justamente el caso de la sociedad rural venezolana (de donde vienen muchos estudiantes y profesores en la actualidad) así como, a menudo, de la misma sociedad urbana (de reciente origen rural).

2.- **"Baja necesidad de logro":** Las necesidades de logro están en función de las posibilidades de logro que presenta una cultura determinada. La cultura occidental ofrece al respecto una enorme gama de posibilidades; otras culturas ofrecen posibilidades muy diferentes en su misma concepción, tan diferentes que sería absurdo querer establecer la comparación entre ellas y las de la cultura occidental. Para regresar al mismo ejemplo: ¿Sería posible comparar las necesidades de logro de un neoyorquino o su cultura amazónica con las de un neoyorquino o un parisino?. Sin embargo, al hablar de "pobreza material", de "externalidad" y de "necesidad de logro" el modelo que sirve para la comparación es el modelo sociocultural occidental, que es el de ese neoyorquino o de ese parisino.

Consideremos ahora el caso de nuestro campesino (de cultura generalmente más cerca de la de los indígenas venezolanos que de la de un europeo, un norteamericano o un ruso) cuando éste migra a la ciudad y asciende, o procura ascender socio-económicamente (mediante el trabajo o el estudio): ¿Debemos suponer que conoce y ha asimilado las oportunidades de logro de esta nueva sociedad donde se quiere integrar?. Es difícil de aceptar, porque dicho campesino no pertenece o sólo pertenece en parte a la cultura que corresponde a esta sociedad (3), de modo que difícilmente puede presentar las mismas necesidades de logro que un miembro en plenitud de dicha sociedad. En efecto, las necesidades de logro, en su comunidad de origen no están necesariamente en función de los mismos objetivos socioculturales (4).

3.- **"Poca elaboración lingüística":** Ya sabemos, a través de las investigaciones antropolingüísticas, que las lenguas habladas por sociedades a las cuales se designaba antes como "primitivas" pueden ser más complejas que las habladas en las sociedades de cultura occidental. Además, se sabe también que cada elaboración lingüística corresponde a una elaboración cultural.

El problema que se nos presenta en Venezuela es que nuestra población rural, generalmente mestiza, perdió su lengua indígena y habla mucho más un español del tiempo de la Conquista de América

y/o de la Colonia que un español actualizado, con un problema adicional sobre el cual regresaremos luego con más detalles.

4.- **"Percepción del tiempo imprecisa":** Desde el punto de vista antropológico sería más correcto hablar de "percepción del tiempo diferente". En efecto, la percepción del tiempo, tal como la utilizamos no es universal. Es imprescindible su manejo preciso, sin embargo, dentro de la cultura occidental. Pero nuestro estudiante, que a menudo viene de la cultura popular venezolana (la cual no es una cultura popular occidental) (5), tiene otra concepción y, por consiguiente, otra percepción del tiempo; así que encuentra enormes dificultades para adaptarse a la concepción y percepción occidental del mismo, lo que constituye efectivamente una desventaja para él cuando ingresa a la universidad. Mis observaciones de este fenómeno durante varios años me permiten concluir que la percepción del tiempo de mis estudiantes actuales en la escuela de Historia es parecida a la de los campesinos merideños y totalmente diferente de la de los historiadores.

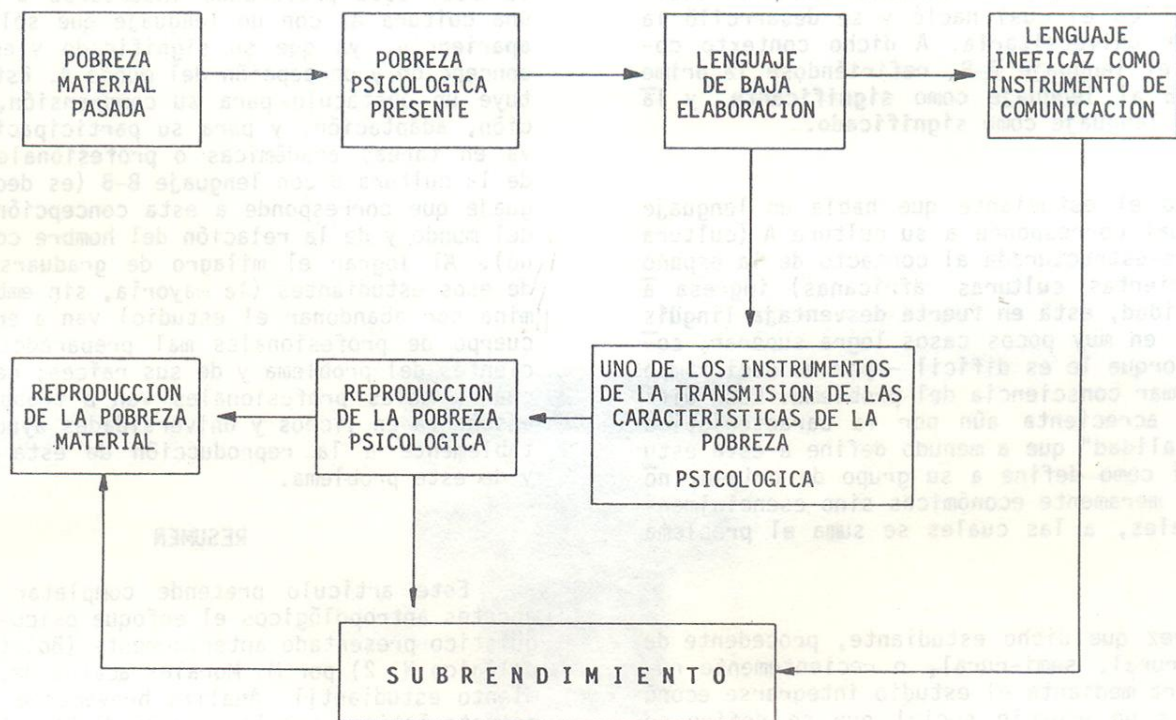
5.- **"No diferimiento de la recompensa":** Este punto es mucho más difícil de tratar por las complicaciones que presenta: El no diferimiento de la recompensa no caracteriza necesariamente, en efecto, a una población campesina: el campesino está acostumbrado a diferir la recompensa cuando de agricultura se trata; por ejemplo: cosechará en una fecha más o menos distante de la fecha de sembrar, según los productos, y corre siempre el riesgo de ver aún más diferida la recompensa (en este caso, una cosecha) cuando pierde un año a causa de la sequía o de inundaciones. Hay cosas que sin embargo, no tienen diferimiento para él: las que son objeto de trueque, especialmente. ¿Tendría relación la concepción del estudio con el trueque en la mente de nuestro estudiante?...

Esta categoría de "no diferimiento de la recompensa" es un punto que merecería, como lo acaba de advertir, más tiempo y más estudio para tratarlo desde un punto de vista antropológico, ya que no ha sido estudiado todavía sistemáticamente por los antropólogos.

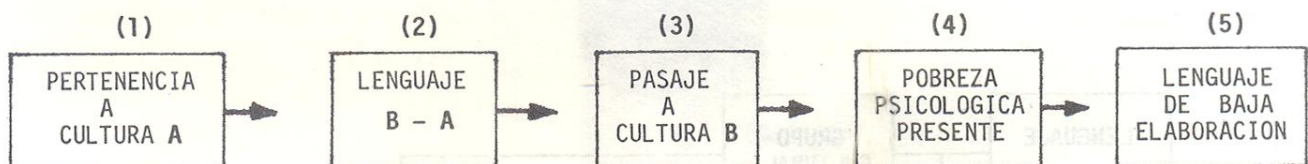
En una segunda parte de su análisis, María Morales presenta el lenguaje "como una variable cognitiva que se convierte en variable motivacional y mediadora del rendimiento por medio de una especie de 'rebote' entre el hablante y el oyente, (ya que) este último evalúa al primero a través de la señal lingüística emitida por él", lo que le permite construir el gráfico siguiente, que reproduzco aquí:

FIGURA 1

EL LENGUAJE COMO VARIABLE INSTRUMENTAL DEL RENDIMIENTO (6)



Me permitiré ahora modificar este gráfico del modo siguiente:



Las modificaciones introducidas por mí, o sea, los cuadros (1), (2) y (3) se explican del modo siguiente:

1) Sustituí el Cuadro 1 del gráfico de M. Morales "Pobreza material pasada" por el cuadro "Pertenenencia a Cultura A", lo que me permite manejar un mayor número de variables, dentro de un enfoque antropológico del tema.

Llamé "Cultura A" al contexto cultural de origen del estudiante promedio que ingresa a las universidades venezolanas autónomas; es decir, el estudiante que proviene de la clase popular. Dicha Cultura A se refiere a la cultura rural venezolana la cual, cualquiera sea la región donde se manifiesta, tiene fuertes raíces indígenas,

además de algunas raíces africanas y raíces españolas del tiempo de la Colonia; situación cultural que debe ser propia de muchas regiones latinoamericanas.

2) Con lenguaje B-A quiero decir que el grupo cultural A (popular) utiliza un lenguaje de significante B pero con significado A: En efecto, el hombre de cultura A perdió su lengua indígena sin tener tiempo de re-estructurarla ni de producir una nueva lengua a raíz de la transculturación, mientras que sí re-estructuró en parte su cultura original. De modo que hoy habla español

(significante B, ya que es una lengua europea, pero con un contenido indígena (significado A).

3) Llamé "Cultura B" al contexto cultural occidental en el cual nació y se desarrolló la institución universitaria. A dicho contexto corresponde el lenguaje B-B, refiriéndose la primera letra B al lenguaje como **significante**, y la segunda al lenguaje como **significado**.

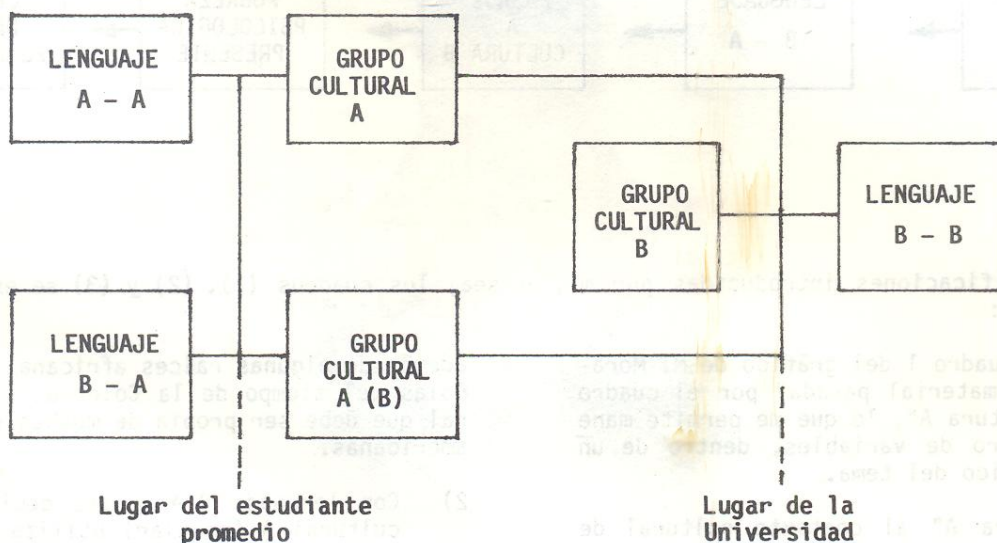
Cuando el estudiante que habla un lenguaje B-A, el cual corresponde a su cultura A (cultura indígena re-estructurada al contacto de la española y de ciertas culturas africanas) ingresa a la universidad, está en fuerte **desventaja lingüística** que él en muy pocos casos logra superar; sobre todo porque le es difícil --por no decir imposible-- tomar consciencia del problema. Esta dificultad se acrecienta aún por la característica de "externalidad" que a menudo define a este estudiante así como define a su grupo de origen, no por causas meramente económicas sino esencialmente culturales, a las cuales se suma el problema económico.

Una vez que dicho estudiante, procedente de un medio rural, semi-rural, o recientemente rural, procura mediante el estudio integrarse económicamente a un espacio social que se define no sólo económicamente sino cultural y lingüísticamente como occidental, entonces nos ayuda el modelo de M. Morales de Romero y del equipo del Laboratorio de Psicología para comprender el problema que actualmente surge en relación al subrendimiento académico.

Es cierto en efecto que utiliza dicho estudiante un lenguaje de poca elaboración en **relación a una sociedad de cultura y lenguaje B** en la cual está procurando insertarse a partir de una cultura A, con un lenguaje que sólo es B en **apariencia**, ya que su significado viene de una concepción y percepción del mundo A. Esto constituye un obstáculo para su comprensión, asimilación, adaptación, y para su participación creativa en tareas académicas o profesionales propias de la cultura B con lenguaje B-B (es decir un lenguaje que corresponde a esta concepción cultural del mundo y de la relación del hombre con el mundo). Al lograr el milagro de graduarse algunos de esos estudiantes (la mayoría, sin embargo, termina por abandonar el estudio) van a engrosar el cuerpo de profesionales mal preparados e **inconsistentes** del problema y de sus raíces; de modo que cuando tales profesionales van a trabajar en la enseñanza en liceos y universidades ayudan inevitablemente a la reproducción de esta situación y de este problema.

RESUMEN

Este artículo pretende completar con unos aportes antropológicos el enfoque psico-socio-lingüístico presentado anteriormente (Boletín Antropológico N° 2) por M. Morales acerca del subrendimiento estudiantil. Analiza brevemente las cinco características con las cuales dicha autora define la "pobreza material" que caracteriza según ella al estudiante promedio. J.C. de Briceño muestra que el problema existe, en efecto, pero que debe ser abordado a través de un mayor número de variables, las cuales son esencialmente culturales.-



NOTAS

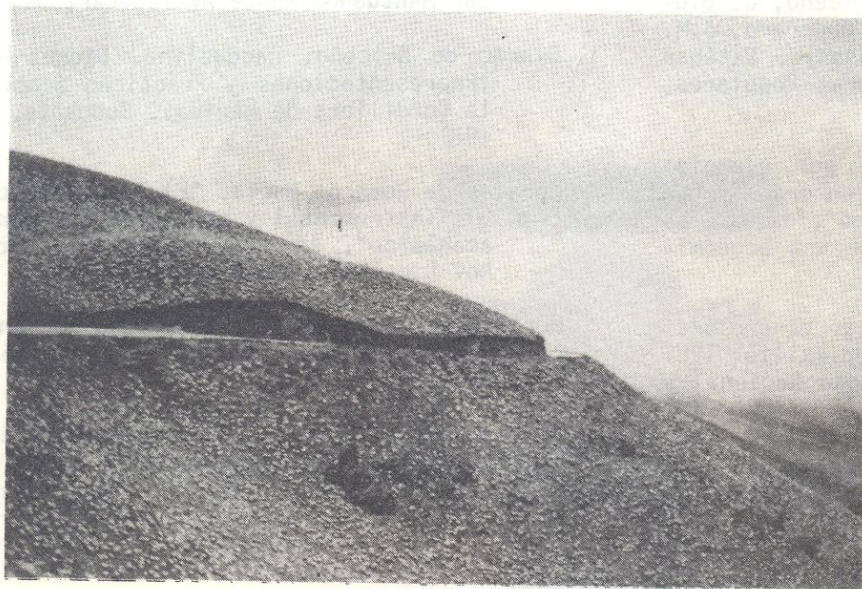
- (1) Morales de Romero, María. "El lenguaje como variable instrumental y mediadora del rendimiento académico", en Boletín Antropológico N° 2, Nov-Dic 1982. p. 29.
- (2) Ver Ibid., p. 29.
- (3) Ver al respecto: Clarac de Briceño, J. Dioses en Exilio, 1981; Briceño Guerrero, J.M. El Discurso Salvaje, 1980; Mosonyi, Estéban E. Identidad Nacional y Culturas Populares, 1982.
- (4) Tales objetivos podrían ser, por ejemplo: ser "mayordomo de santo", ser un gran "yerbatero", o un famoso "rezandero", tener las cosechas suficientes dentro de una economía de subsistencia, etc...
- (5) Ver acerca de la cultura popular venezolana: Clarac de Briceño, J. Dioses en Exilio, 1981 y Mosonyi, Estéban E. Identidad Nacional y Culturas Populares, 1982.
- (6) Figura 1 de "El lenguaje como variable instrumental del rendimiento", M. Morales de

Romero, en Boletín Antropológico N° 2, Nov-Dic, 1982, Mérida. p. 30.

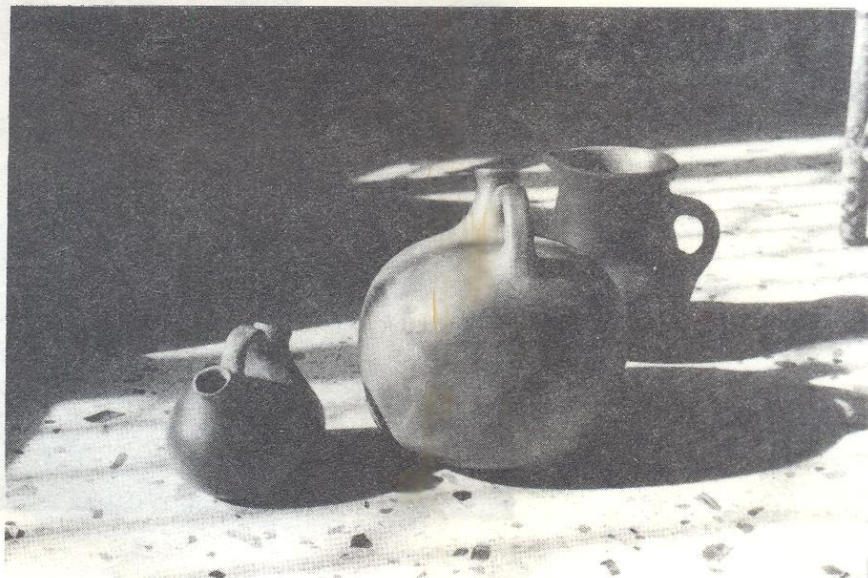
BIBLIOGRAFIA

- Briceño Guerrero, J.M. El Discurso Salvaje. Fundarte, Caracas, 1980.
- América y Europa en el Pensar Mantuano. Monte Avila, Caracas, 1981. -
- Clarac de Briceño, Jacqueline. Dioses en Exilio (Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida). Fundarte, Caracas, 1981.
- Morales de Romero, María. "El lenguaje como variable instrumental y mediadora del rendimiento académico", en Boletín Antropológico N° 2, Nov-Dic 1982, Mérida.
- Mosonyi, Esteban Emilio. Identidad Nacional y Culturas Populares. Editorial La Enseñanza Viva, Caracas, 1982.
- Romero García, Oswaldo. "Enfoque motivacional del subrendimiento estudiantil", en Boletín Antropológico N° 2, Nov-Dic 1982, Mérida.





Páramo de Mucubají, Cordillera de Mérida.



Cerámica de los Guáimaros
Cordillera de Mérida.

ALGUNOS ASPECTOS DE LA POBLACION DE MERIDA HACIA 1803

EDDA O. SAMUDIO DE CHÁVES*

INTRODUCCION:

En hispanoamérica el proceso de cruce racial se inicia con la conquista y se mantuvo a través de toda la colonia, determinando una serie de con secuencias étnicas, sociales, culturales y econó micas. Su estudio ha sido motivo de numerosas in vestigaciones (1), las cuales han contribuido a mejorar conocimiento de los antecedentes y factores que explican las características de la población hispanoamericana al finalizar la colonia.

Aunque la mayor parte de esos estudios se circunscriben a ciertas áreas (2) y, en general, a períodos relativamente cortos (3), su aporte reviste enorme importancia, especialmente en los últimos treinta años. Entre otras, tienen particu lar interés las publicaciones de Magnus Morner, quien utiliza el término de "miscegenación" para referirse a las diferentes formas de cruce bioló gico entre blancos, indios y negros, que dieron origen al variado estrato étnico en el paisaje de nuestro continente.

La presencia del mestizo, su ingerencia cada vez mayor en la sociedad de la época y la acentua da discriminación de los señores blancos para la "gente de color", trajo consigo la llamada "Socie dad de Castas" (4), que alcanzó su máxima expre sión en la segunda mitad del siglo XVIII. Así, surgió lo que Alejandro Lipschutz (5) denomina "pigmentocracia", la cual desde su origen y duran te los años de dominación hispana, se instauró en los núcleos urbanos. Es decir, en las áreas en donde se estableció la población blanca y en las que se desarrollaba, de manera creciente, aquel estrato mixto de la sociedad colonial.

Los mestizos, estimulados por la educación a la que tuvieron acceso unos pocos y por el éxi to económico logrado por otros, se consideraron con derecho a participar de los privilegios reser vados por los blancos y convirtieron a las ciuda des en el baluarte de sus aspiraciones. Aquellas, por ese mismo hecho, también constituyeron el es cenario de una serie de manifestaciones, protago nizadas por la "elite blanca", para excluir a la "gente de color".

No se conocen publicaciones respecto a ese proceso de "miscegenación" en la ciudad de Mérida

y, por esa circunstancia, con carácter preliminar ofrecemos el presente ensayo que tiene po objeto analizar las características étnico-sociales de la población urbana y suburbana de Mérida a fines de la colonia, utilizando como fuentes primarias de información los Resúmenes de la población del Curato de Mérida de 1803, las Actas del Cabildo, los Bandos de Buen Gobierno y las Escrituras Nota riales.

Los resúmenes de la población recopilan los padrones eclesiásticos realizados con motivo de la erección de las parroquias merideñas, del Cen tro, Milla, Llano y La Punta. Además, ofrecen va liosa información sobre la distribución de los habitantes de Mérida, clasificados en seis cate go rías: blancos, mestizos, indios, mulatos, negros libres y esclavos.

Las Actas, los Bandos y las Escrituras Nota riales, aportan interesantes datos en relación a las características étnicas, a la condición so cio-económica y al comportamiento social económi co de los diferentes grupos que conformaban la sociedad merideña de esa época.

Mediante el uso de tal información el presen te trabajo establece que, para la última década colonial, persistía una estratificación de la so ciedad merideña determinada en gran parte, por la pigmentación de la piel.

1- LA POBLACION DEL CURATO DE MERIDA HACIA 1803

1.1- Distribución Espacial de la Población del Curato de Mérida en 1803.

De acuerdo a los datos consignados en el Cua dro 1, la población total del Curato de Mérida (6) para 1803, era de 6.472 habitantes, incluyendo adultos y párvulos.

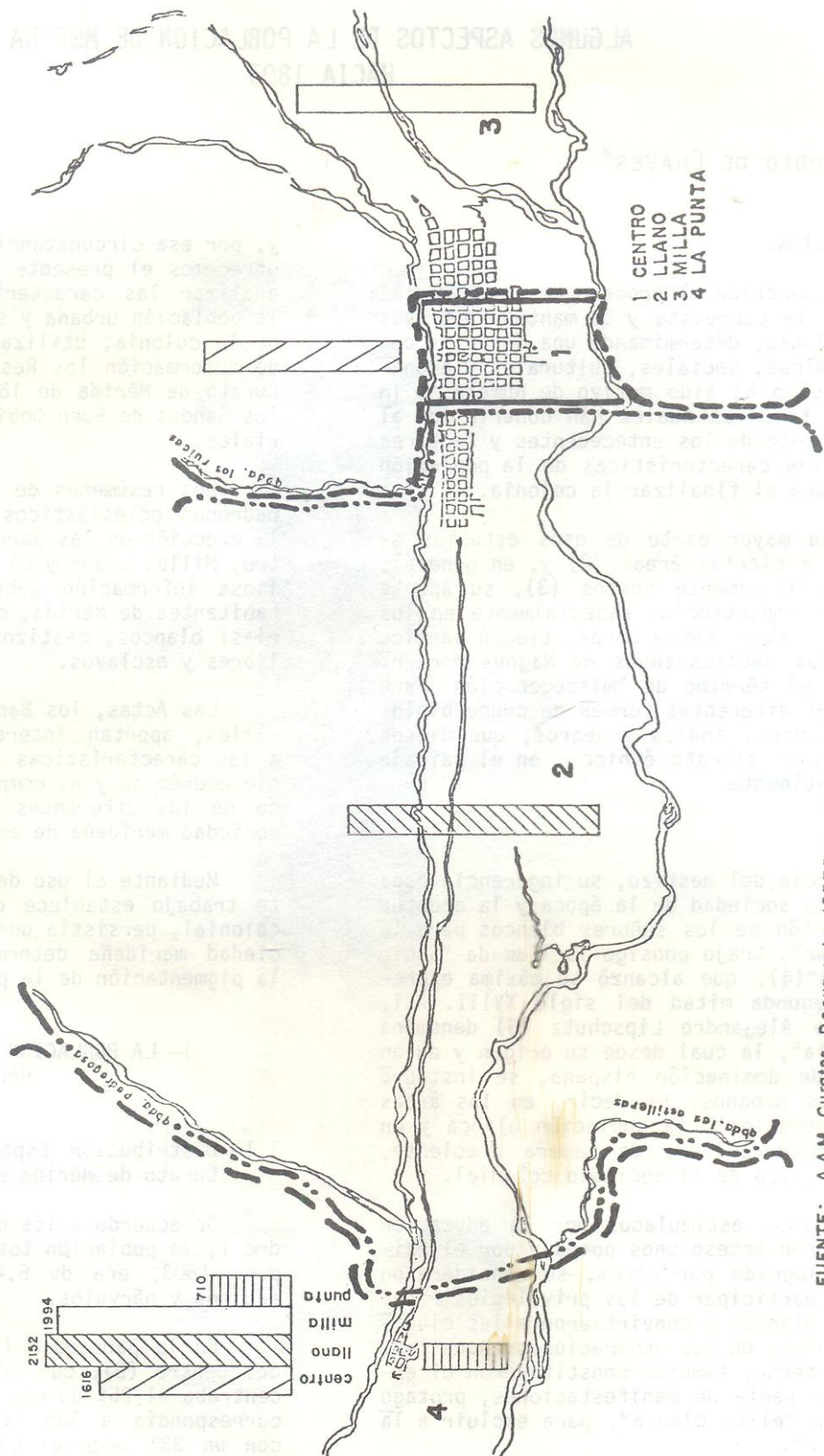
En la parroquia (7) de menor superficie, la del Centro (8), que era la única urbana, se con centraba el 25% de esa población. El 75% restante correspondía a las tres parroquias suburbanas, con un 33% para el Llano, 31% para Milla y 11% para La Punta. Esto, conforme lo demuestra la Figura 1, indica que la densidad de la población merideña era mayor en el Centro de la ciudad (9).

* Dpto. de Historia de América y Venezuela. Universidad de Los Andes. Mérida.

Trabajo auspiciado por el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de Los Andes (CDCHT-ULA).

FIGURA N° 1

DISTRIBUCION DE LA POBLACION EN LAS PARROQUIAS URBANAS Y SUBURBANAS DE MERIDA PARA 1803.



FUENTE: A.A.M. Curatos, Documento 10375 y 10216 A sobre erección de los curatos

CUADRO 1
DISTRIBUCION DE LA POBLACION DEL CURATO
DE MERIDA POR PARROQUIAS* 1803

Parroquias	Habitantes	Porcentaje
Centro	1.616	24.96
Llano	2.152	33.25
Milla	1.994	30.81
La Punta	710	10.97
TOTAL	6.472	100.00

* La erección fue hecha en 1805, pero se utiliza esa denominación por razones de orden metodológico.

FUENTE: AAM. Curatos. Documento 10375 y 10216 A, sobre erección de los Curatos.

Esa distribución espacial de los habitantes de Mérida, es fácil entender si se considera que en todos los asentamientos españoles con el título de ciudad, el centro correspondía a la plaza mayor y sus alrededores, en donde se concentraban las instituciones religiosas y civiles, las tiendas y las solariegas viviendas de los principales vecinos. Era, también, el área dotada de calles empedradas, de acequias, árboles frutales y sauces (10). Todo lo cual confería al centro mejores condiciones de vida y un aspecto más agradable y acogedor. A partir de ese núcleo, sus habitantes se desplazaron hacia la periferia, limpiando y ocupando solares, para dar origen a los barrios (11), que luego, pasaron a constituir nuevas unidades de administración eclesiásticas, las parroquias suburbanas. Desde luego, esas áreas tuvieron una menor densidad poblacional, menos comodidades y un aspecto más humilde. Numerosas viviendas de esos suburbios, aún a fines de la colonia, continuaban techadas de paja y su valor comercial era inferior a las del Centro. El precio de los solares y casas disminuía progresivamente, conforme se iban alejando de su plaza mayor que era el corazón de la ciudad.

1.2- Distribución de la Población del Curato de Mérida por Sectores.

En el Cuadro 2 se puede observar que en cada sector la población ha sido distribuida en seis categorías étnico-sociales: blancos, mestizos, indios, mulatos, negros libres y esclavos.

Si se considera el Centro, o sea la parroquia urbana, se aprecia que de sus 1.616 habitantes, la mayor proporción (29%) correspondía a la población blanca y, seguida muy de cerca por la mestiza, que representaban, cada una, el 29%. Luego seguía en importancia la población mulata con el 24%, (en cuarto lugar) la esclava con el 14%; (en quinto) la india, con el 4% y, finalmente, la negra con menos del 1%.

En el Centro, es importante destacar que junto a los blancos, vecinos habituales de esa área de la ciudad, se encontraban los mestizos que, demográficamente jugaban un importante papel en

la ciudad; además, casi en igual proporción. Por otra parte, la población, producto de la mezcla racial, representada por mestizos y mulatos, comprendía el 53%, lo que nos indica la importancia del mestizaje y los cambios que tal fenómeno introducían en el seno de la sociedad (porcentaje que no incluye a los esclavos), quienes para ese período eran mulatos en su mayor parte.

En el Llano (12), una población de 2.152 habitantes, estaba compuesta por 64% de mestizos, 13% de mulatos, 8% de blancos, 7% de esclavos, 4% de indios y apenas el 3% de negros libres.

En esa parroquia suburbana, llama la atención que la población mayoritaria correspondía al estrato resultante del cruce étnico, ya que sumados mestizos y mulatos alcanzaban al 77%.

En Milla (13), que tenía 1.994 habitantes, los mestizos representaban, igualmente, una mayoría y alcanzaban el 55% de esa población. Seguían los mulatos con el 33%; luego, los blancos con el 9%, los esclavos con el 2%, los indios con el 1% y, por último, los negros libres con menos del 1%.

En Milla (14), los mestizos y mulatos constituían el 88% de la población, siguiendo el patrón característico de las otras parroquias y una proporción similar de blancos a la de El Llano.

Finalmente, en La Punta (15), sus 710 habitantes estaban repartidos entre los mestizos, que constituían el 34%; esclavos, que llegaban al 29% y los mulatos con 28%. En una proporción sensiblemente inferior los blancos eran solo el 5%, los negros 4% y los indios 3%.

Los datos anteriores revelan que para 1803, había tenido lugar una metamorfosis de la población merideña, tanto en su parroquia urbana como en las suburbanas. Una de sus consecuencias fue el apreciable porcentaje de mestizos en el Centro, área tradicionalmente blanca, así como su franca preponderancia en El Llano, Milla y La Punta, tal como se advierte en la Figura 2.

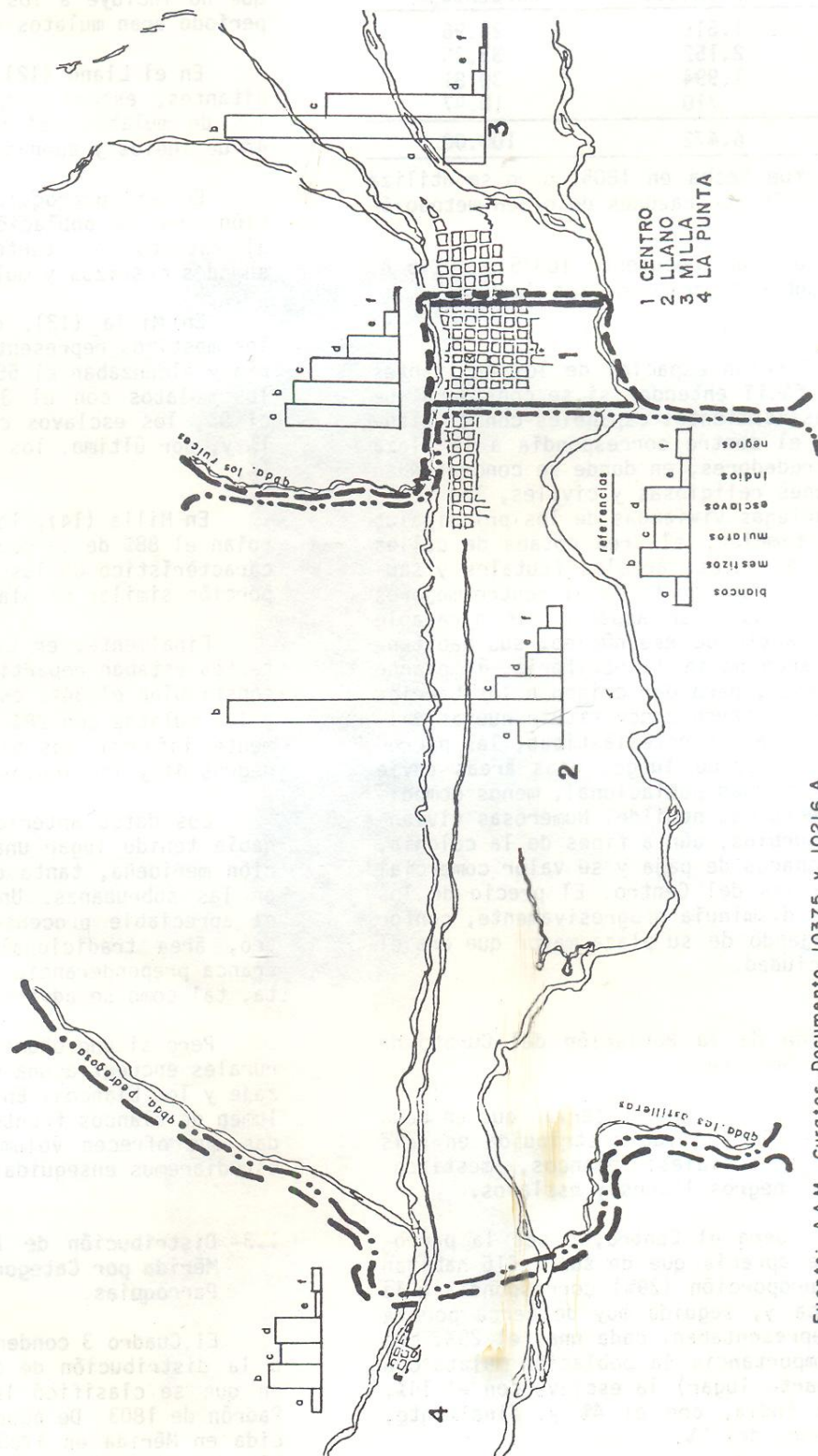
Pero si uno opone el área urbana a las zonas rurales encuentra una relación inversa del mestizaje y los blancos. En la ciudad vive un alto volumen de blancos frente a las parroquias ruralizadas que ofrecen volúmenes reducidos tal como lo estudiaremos enseguida.

1.3- Distribución de la Población del Curato de Mérida por Categorías Étnico-sociales en las Parroquias.

El Cuadro 3 condensa la información relativa a la distribución de cada una de las categorías en que se clasificó la población merideña en el Padrón de 1803. De acuerdo a la Real Orden, conocida en Mérida en 1765 (16), esas categorías tenían un significado de "calidad". En el presente estudio se les considera categorías étnico-sociales, porque su clasificación se hizo en función de características raciales determinadas por sus rasgos que determinan la apariencia somáticos.

FIGURA Nº 2

DISTRIBUCION DE LA POBLACION DEL CURATO DE MERIDA POR PARROQUIAS
EN CATEGORIAS ETNICO-SOCIALES. 1803.



Fuente: A.A.M. Curatos. Documento 10375 y 10216 A
sobre erección de los curatos

C U A D R O 2

**DISTRIBUCION DE LA POBLACION DEL CURATO DE MERIDA POR PARROQUIAS
EN CATEGORIAS ETNICO-SOCIALES**

SECTOR	C A T E G O R I A												
	BLANCOS		MESTIZOS		INDIOS		MULATOS		NEGROS		ESCLAVOS		TOTAL
	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	N°
Centro	471	29.14	466	28.83	58	2.58	389	24.07	7	0.43	225	13.92	1.616
Llano	181	8.41	1376	63.94	93	4.32	287	13.36	74	3.43	141	6.55	2.152
Milla	175	8.77	1099	55.11	20	1.00	658	32.99	5	0.25	37	1.70	1.994
La Punta	36	5.07	239	33.66	18	2.53	183	25.77	30	4.22	204	28.73	710
TOTAL	863		3180		189		1517		116		607		6.472

FUENTE: AAM. Curatos. Documento 10375 y 10216 A.

La distribución espacial de cada una de las categorías en la ciudad, desde el Centro hacia las parroquias suburbanas nos indica que el grupo de blancos comprendía 863 individuos, de los cuales un 55% se concentraban en el Centro. Esto equivale a decir que la población blanca, en su mayor parte, residía en el área en donde estaba ubicado el poder político, eclesiástico y económico de la ciudad. En cambio, su presencia disminuía conforme el área poblada se alejaba de la plaza mayor hacia la periferia.

Los mestizos, en número de 3.180, se agrupaban fundamentalmente en El Llano (43%) y en Milla (35%), de manera que entre esos dos barrios se asentaba el 78% de sus miembros. En La Punta, apenas habitaba el 8% de la población mestiza.

Los indios no eran ya una fuerza importante, pues con 189 individuos se distribuían en El Llano (49%) y el Centro (31%), parecía que tendían a desaparecer.

Los mulatos llegaba a 1.517 habitantes, entre pardos y zambos. Mayoritariamente se encontraban en Milla (43%) y, en orden decreciente, en el Centro (25%), el Llano (19%) y La Punta (12%).

Los negros libres constituían el grupo más pequeño y su gran mayoría (64%) habitaba en El Llano, luego en La Punta (26%) y muy escasamente en el Centro (6%) y Milla (4%).

Finalmente, los esclavos, mulatos en su mayor parte y minoritariamente negros, tenían una mayor proporción de mujeres y, más de sus dos terceras partes, se distribuían entre el Centro (37%) y La Punta (34%).

Si, de manera global, se relaciona el número de habitantes de cada una de las categorías analizadas, con la población total de Mérida en 1803, se observa fácilmente que casi la mitad correspondía a los mestizos (49%) y el resto de distribuía entre las otras cinco categorías, oscilando desde el 23% para los mulatos, hasta el 2% para los negros. Los porcentajes intermedios correspondían a los blancos (13%), a los esclavos (9%) y a los indios (3%), tal como se aprecia en la Figura 3.

**2- STATUS SOCIAL Y OCUPACION DE LA POBLACION
DEL CURATO DE MERIDA DISTRIBUIDA
POR CATEGORIAS**

En Mérida, de acuerdo con el Padrón de 1803 y conforme se explicó anteriormente, sus habitantes fueron clasificados en seis categorías étnico-sociales, que se distribuyeron de manera diferente en sus parroquias urbana y suburbanas. Así, mientras la mayoría de blancos se encontraban en el Centro, más de la mitad de mestizos y mulatos se repartían entre Milla y El Llano, en tanto que

C U A D R O 3

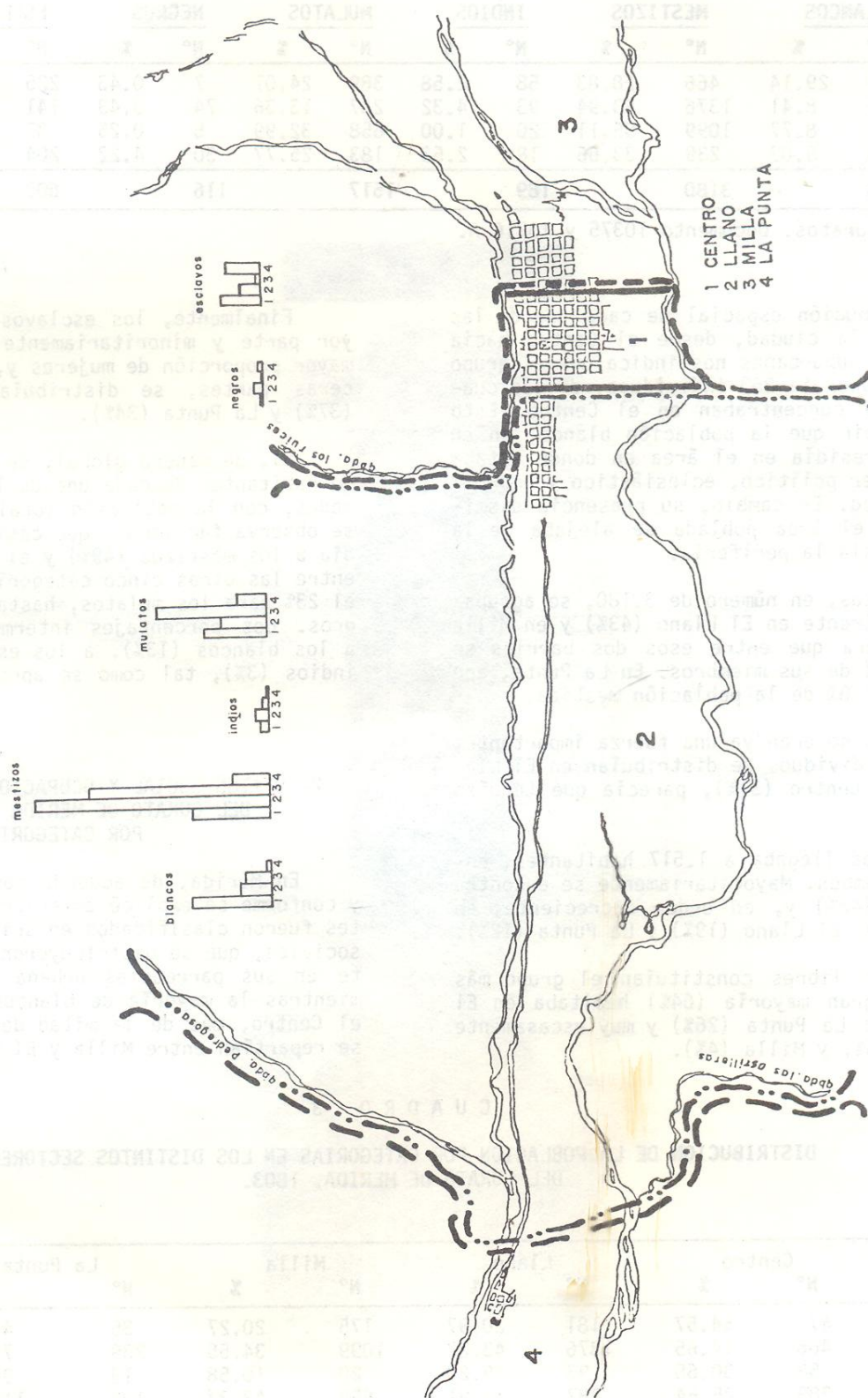
**DISTRIBUCION DE LA POBLACION POR CATEGORIAS EN LOS DISTINTOS SECTORES
DEL CURATO DE MERIDA. 1803.**

SECTORES CATEGORIAS	Centro		Llano		Milla		La Punta		TOTAL N°
	N°	%	N°	%	N°	%	N°	%	
Blancos	471	54.57	181	20.97	175	20.27	36	4.17	863
Mestizos	466	14.65	1376	43.27	1099	34.55	239	7.51	3180
Indios	58	30.68	93	49.20	20	10.58	18	9.52	189
Mulatos	389	25.64	287	18.91	658	43.37	183	11.64	1517
Negros	7	6.08	74	64.34	5	4.34	30	26.08	116
Esclavos	225	37.06	141	23.22	37	6.02	204	33.60	607

FUENTE: AAM. Curatos. Documento 10375 y 10216 A.

FIGURA N° 3

DISTRIBUCION DE LA POBLACION POR CATEGORIAS ETNICO-SOCIALES EN LOS DISTINTOS SECTORES DEL CURATO DE MERIDA PARA 1803.



Fuente: A.A.M. Curatos. Documento 10375 y 10216 A sobre erección de los curatos

las dos terceras partes de esclavos lo hacían entre el Centro y La Punta.

Con la información relativa a la distribución espacial de la población merideña, fue posible relacionar las características pigmentarias de la piel con la ubicación de cada uno de sus grupos y, en base al análisis de esos datos, se puede llegar a proponer cierta dependencia entre las categorías étnico-sociales y el tipo de actividades que desempeñaban sus miembros.

En Mérida, al igual que en el resto de Hispanoamérica colonial, las actividades que desarrollaron sus habitantes se distinguían entre ocupaciones y oficios "nobles" o "distinguidos" e "innobles" o "viles" (17). A los primeros, correspondían las funciones públicas, eclesiásticas, militares y las de ciertas profesiones. En cambio, entre los oficios "viles" se catalogaban los desempeñados por empleados secundarios de la administración, artesanos, sirvientes, jornaleros urbanos y otros.

Los "oficios nobles" estuvieron reservados para un sector de quienes formaban la primera categoría y que se distinguían como "Blancos Nobles". Constituía el grupo privilegiado de la población merideña, ostentaban el título de DON, disfrutaban de especiales prerrogativas sociales, a la vez que se contaban entre los propietarios de las mejores viviendas del Centro (18), quintas y unidades de producción suburbanas y rurales.

El título de DON, que en la España medieval fue exclusivo de la Alta Nobleza, aparece en América con los conquistadores y primeros pobladores, ya porque lo recibieron del Rey o bien porque se lo otorgaron a sí mismos. Con ese origen, surgen los Dones en Mérida, quienes al poseer su primera credencial de nobleza adquirieron el derecho de recibir concesiones de tierras y encomiendas, desempeñarse como funcionarios al servicio directo del Rey y ser miembros del Ayuntamiento. Entre aquellos, naturalmente, se contaron los eclesiásticos, militares y comerciantes, siendo muy demostrativo el hecho de que mientras en el Centro de Mérida tenían su residencia 19 clérigos para el año 1803, no se empadronó uno sólo en Milla, El Llano y La Punta (19).

Testimonios de que al título de Don de los "Blancos Nobles" y a la posesión de los cargos de mayor importancia y beneficio económico, se unían los privilegios que les confería relevante prestigio social en la ciudad, y que pueden ver en los numerosos mandatos y disposiciones de los Bandos de Buen Gobierno de la época. Entre ellos, por ejemplo, merece citarse el de 1789 que decía "... ninguna persona que no sea distinguido en su nacimiento pueda cargar, el hombre: pistolas, quitasol, peluca y guantes y las mujeres, tapetes y quitasoles" (20).

El incumplimiento de esa disposición implicaba, para quien incurría en tal falta, la ridiculización pública, un mes de cárcel y cuatro pesos de multa.

En el año 1796, aquel mandato fue sustituido por otro, según el cual "ninguna persona, siendo

de ínfima calidad, pueda cargar los distintivos de nobles, pena de que se les quitase ignominiosamente y se les aplicará otras penas que se consideraren necesarias para el escarmiento" (21). Otra prueba de ello constituye la orden dada en noviembre de 1786 que demandaba a la gente de "inferior calidad" quitarse el sombrero frente a los distinguidos blancos (22).

Los "oficios viles" o "innobles" fueron cumplidos por quienes no formaban parte de la categoría de "blancos nobles" y, especialmente, por los mestizos, mulatos, pardos, indios y negros (23), aunque también participaban de algunas de esas actividades, blancos de estado llano (24).

La naturaleza del oficio, en muchos casos, determinó la ubicación en la ciudad de quienes lo ejercían. Así la preponderante ubicación de los esclavos en el Centro, se atribuye a que los blancos los necesitaban cerca a ellos para desempeñar las más variadas labores en sus casas, como también lo hicieron en las instituciones religiosas. En cuanto a su concentración en La Punta, se explica porque allí estuvieron ubicadas importantes unidades de producción dedicadas al cultivo y beneficio de la caña. Igualmente ocurría en El Llano, en donde se concentraba un importante porcentaje de la población esclava. Por ejemplo, para 1803 una de las unidades de producción en esa área, Las Tapias, propiedad de los Jesuitas hasta 1767, tenía 80 esclavos, dedicados principalmente al cultivo de la caña de azúcar y a la elaboración de sus derivados. En el caso de los artesanos, debido a que generalmente el sitio de labor era el mismo de su vivienda, se considera que se debieron encontrar en aquellos barrios en donde predominaban las categorías más comúnmente dedicadas a esa actividad. Tal debió ser el caso de los mestizos y mulatos en los barrios de Milla y El Llano.

La circunstancia de que en España se subestimaban las actividades manuales y de que los españoles, al llegar a nuestro continente, rechazaron dedicarse a trabajos de esa naturaleza, explica que los "oficios viles" carecieran de estima y estuvieran relegados para las categorías inferiores. En Mérida, por consiguiente, se miraba despectivamente y se discriminaba a los encargados de esos oficios, conforme lo demuestra el Acta del Cabildo, en la que el Procurador de la ciudad al pedir que se exija el cumplimiento de las obras de artesanía, encomendadas a los "oficiales", se refería a ellos en términos como los de "...desdichados plebeyos y mulatos", al mismo tiempo que se les acusaba de portar armas, y calificaba a tal hecho como "... abuso común a toda esa plebe" (25).

Los barrios de Milla y El Llano, al concentrar el mayor número de mestizos y mulatos, debieron también constituir asiento preferencial de artesanos y, en general, de quienes se ocupaban de las labores viles. Además, a esas mismas áreas de la ciudad, debió pertenecer gran parte de aquel grupo de individuos sin oficio ni ocupación que, en su mayor parte, estaban compuestos por jóvenes mestizos, mulatos, indios y negros, que guiados por su afán de subsistir acudían a la parroquia matriz, en donde se confundían con los

"pobres mendingantes"(26), que también se dirigían allá, especialmente los sábados, para exhibir su miseria y desesperanza o para asistir a las misas de madrugada, dedicadas a ellos, los "pobres vergonzantes", ya que "... por su pobreza o desnudez no les era posible asistir a las que se celebraban de día"(27).

Lo expuesto respecto a las distintas actividades ocupacionales desempeñadas por los merideños en las últimas décadas de la colonia, demuestra que existía correspondencia entre ocupación u oficio y status social, lo cual a su vez, mantenía relación directa con la categoría étnico-social del individuo.

En consecuencia, tal situación implicaba una sociedad claramente estratificada, en la cual era de extrema importancia mantenerse en la primera categoría y, en todo caso, no descender de aquella en la que se encontrara. Esto, explica el celo con que, en aquella época, se defendía la ubicación étnico-social de quien había sido acusado de pertenecer a una categoría inferior. En ese sentido, es muy ilustrativo lo que ocurrió en un convite de principales merideños, cuando Don Nicolás Paredes injurió al Doctor Lorenzo Platta, al acusarle de mestizo. Paredes, en respuesta a la denuncia del ofendido, se retractó y, por escrito, reconoció que Platta era noble y de "buena calidad", que había obtenido beca en el Colegio Real San Bartolomé de Santa Fé de Bogotá y se había recibido como abogado de la Real Audiencia. Además, afirmaba que sus ascendientes y parientes habían obtenido "oficios honoríficos de la patria" y eran tenidos y reputados de personas nobles"(28).

Otro caso similar correspondió al reclamo legal de Cornelio de la Cueva, mayordomo del hospital durante la última década del Siglo XVIII, a quien se le ubicó en la "quinta clase" o de mulatos, en el empadronamiento de la ciudad del año 1777. Para su defensa señalaba que había tenido posesión y calidad de gente blanca, limpio de "mala raza" y que se le habían confiado delicadas misiones en la Real Hacienda. El Cabildo consideró la información y acordó por Decreto inscribirlo en la "clase tercera", o de mestizos (29).

Por último, un hecho que pone de manifiesto la manera como la estratificación social tuvo su equivalencia étnico y ocupacional, es la conformación de las milicias de Mérida en las últimas décadas de la vida colonial. La primera compañía estaba compuesta por personas distinguidas de la ciudad; la segunda, por blancos de estado llano; la tercera, por mestizos, y, la cuarta, por parados.

El poseer un título militar o pertenecer a una de aquellas compañías, constituyó un testimonio en los procesos de "limpieza de sangre"(30). Denominación con la que se conocían los trámites legales destinados a demostrar la legitimidad del origen de sus antecesores para probar la "categoría" o "calidad" de un individuo (31).

CONCLUSIONES

- 1.- La población del curato de Mérida, según el Padrón de 1803, fue clasificada en seis categorías étnico-sociales: blancos, mestizos, indios, mulatos, negros y esclavos.
- 2.- El Centro, El Llano, Milla y La Punta, en el año 1805 pasaron a constituir las parroquias en que se dividió el Curato de Mérida, en base a la distribución de la población establecida en el Padrón de 1803.
- 3.- La parroquia de mayor densidad de población fue la urbana, o sea la del Centro.
- 4.- La categoría étnico-social que representaba la mayor proporción de la población merideña fue la mestiza.
- 5.- La mayor parte de los blancos habitaba en el Centro de la ciudad.
- 6.- La gran mayoría de mestizos estaba distribuida entre Milla y El Llano.
- 7.- Los indios se distribuían fundamentalmente entre El Llano y El Centro.
- 8.- Casi la mitad de mulatos se encontraban en Milla y le seguía en proporción El Centro.
- 9.- La población negra, en su gran mayoría, se concentraba en El Llano y, en segundo término, en La Punta.
- 10.- Los esclavos se distribuían principalmente entre El Centro y La Punta y, en menor proporción, en El Llano.
- 11.- La localización preferente del blanco en El Centro, se explica porque el área central constituía la sede política, económica y social de la ciudad, en donde residían quienes ostentaban el poder, ejercían los oficios nobles y disfrutaban de todos los privilegios de la época, incluyendo los religiosos y sus aspirantes.
- 12.- La población mestiza al haber constituido el grupo mayoritario y más ampliamente distribuido en Mérida, demuestra que el cruce racial constituyó el motivo fundamental de la explosión metamórfica de la población merideña.
- 13.- El haber recaído en la "plebe" el desempeño de los oficios "viles" y de que ese grupo, en su mayor parte, estaba constituido por la "gente de color" de los barrios suburbanos, pone de manifiesto la relación que existía entre el poder político y económico, el status social y la distribución espacial de las categorías étnico-sociales de la población merideña para 1803.
- 14.- La población que habitaba en las parroquias suburbanas, conforme se alejaba del núcleo urbano perdía su importancia social, a la vez que oscurecía la pigmentación de su piel y se encargaba de los oficios viles.

- 15.- Los privilegios de los nobles blancos de Mérida fueron sentenciados en las Actas del Cabildo y los Bandos de Buen Gobierno, en tanto que el Teniente de Gobernador y el Ayuntamiento se encargaban de su cumplimiento, así como de imponer sanciones a la plebe que desobedecía sus mandatos.

NOTAS

- 1.- Entre los más importantes:

Sergio Bagú. Estructura Social de la Colonia. Ensayo de Historia Comparada de América Latina. Buenos Aires, 1952.

Richard Konetzke. "Estado y sociedad en las Indias". Anuario de Estudios Americanos. III: 8 Sevilla. pp. 33-58.

James Lockhart. "The Social History of Colonial Spanish América. Evolution and Potential". Latin American Research Review, VII: 1, pp. 6-45.

Morner Magnus. Race Mixture in the History of Latin América. Boston 1967. Historia Social Latinoamericana. Nuevos Enfoques. Caracas, 1979; y Estratificación Social Hispanoamericana durante el Periodo Colonial. Estocolmo, 1980.

Silvio Zavala. El Mundo Americano en la Época Colonial. I-II México, 1967.

Robert Mocoa, Stuart Schwartz y Arturo Grubbesich. "Race and class in Colonial Latin América: a Critique". Comparative Studies in Society and History. XXII 3. La Haya, pp. 421-433.

- 2.- Entre algunos trabajos pueden citarse:

John K. Chance. Race and Class in Colonial Oaxaca. Stanford, 1978.

María Góngora. "Urban Social Stratification in Colonial Clue. Hispanic American Historical Review, LV. 3, pp. 421-448.

Jaime Jaramillo Uribe. Mestizaje y Diferenciación Social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII. En: Ensayos sobre Historia Social Colombiana, Bogotá, 1968.

- 3.- Entre los cuales están:

M.A. Lowel Sudmunson Kristyanson. Estratificación socio-racial y económico de Costa Rica. 1700-1850. San José, 1978.

I.I. Israel. Race, Class and Politics in Colonial México, 1960-70. Londres, 1975.

D.A. Brading. "Grupos étnicos, clases y estructuras ocupacionales en Guanajuato. 1972" Historia Mexicana XXI: 3, N° 83, pp. 460-480.

- 4.- Sobre la utilización de esa denominación véase a:

Magnus Morner. "Raza y Estratificación Social de Hispanoamérica hacia 1800". Ibero-American, Vol. IV. N° 2, 1974.

- 5.- A. Lipschutz. El indoamericano y el problema racial en las Américas, (2) Santiago de Chile. 1944.

- 6.- Al Curato del Sagrario de la Santa Iglesia Catedral de Mérida se le asignaba un territo-

rio que comprendía en todo su "circuito" la distancia de 20 leguas y se extendía desde el sitio de La Punta hasta La Culata. Esa área estaba bajo la jurisdicción espiritual de dos curas que tenían su sede en la Iglesia Catedral. Por su crecido número de feligreses, la distancia a la Iglesia Catedral y el relieve irregular de algunos sectores comprendidos en él, fueron los factores que determinaron la erección de nuevas parroquias en 1805. Los documentos sobre los que descansa toda la referencia a ese aspecto y que incluye los Resúmenes de población de las proyectadas parroquias para 1803 son del Archivo Arquidiocesano de Mérida. Curatos 10-375. Sobre límites de Los Curatos 1817 y Curatos. Documento 10216 A. Expedientes de las Parroquias Milla y Llano.

- 7.- La denominación de parroquia se utiliza con la advertencia de que esas unidades de administración eclesiástica fueron erigidas en 1805 pero delimitadas y, en esa forma, empaquetadas para 1803. En el testimonio se refiere frecuentemente a Milla, Llano como barrios. El estudio de esas tres parroquias es parte del Proyecto H41-78 y del Trabajo de Ascenso a la categoría de Asociado de la autora.

- 8.- El Centro, al que correspondía el barrio de la Catedral, se le consideró la parroquia urbana del Sagrario de la Santa Iglesia Catedral y conservó los límites de su primera erección. Los límites que tenía el Centro a partir de 1805 fueron "...la calle que corre de Norte a Sur por el frente del Convento de San Agustín, será el poniente por línea recta desde las aguas del río Albarregas hasta la del Chama: por la parte de abajo la calle que corre Norte a Sur por abajo del Hospicio, tres cuerdas más abajo de la Plaza, será al Oriente línea recta desde las aguas del Albarregas hasta el Chama..." Es el área delimitada por la actual calle Fernández Peña y Campo elías, ríos Albarregas y Chama. AAM. Curatos: Doc. 10375, Fol. 17.

- 9.- De acuerdo a un testimonio de 1803, la ciudad se extendía hasta el barrio Barinitas que aún conserva ese nombre. AHM. Protocolos. Tomo LXXXIII, Testamento de doña Inés Uscátegui. Mérida, 1° de octubre de 1803. Fol. 379. Información facilitada por Beatriz Marmolejo.

- 10.- El Bando de Buen Gobierno de 1780 ordenaba a los vecinos de la ciudad arrancar de sus solares los platanales, bejucos y árboles que no fuesen frutales a excepción de los sauces, ya que no se consideraban propios del paisaje urbano. Pero, respecto al Llano y Milla hemos constatado la adquisición de solares y cuerdas con platanales. El incumplimiento de tal mandato determinaba la pena de quince días de cárcel y 6 pesos de multa para la plebe y multa pecuniaria doble para los distinguidos. SEFC. Cuadernos de Bandos de Buen Gobierno. Fols. 5.5V.

- 11.- Para entonces, ya eran bien conocidos el Ba-

rrio de la Virgen del Espejo, el de Mucujún (Belén), el Empedrado, entre otros. El primero formó parte de la parroquia del Centro y los dos últimos de Milla.

- 12.- El barrio del Llano que tenía como centro de la actividad religiosa la Capilla de Santa Cruz del Llano tenía los siguientes linderos: "La calle abajo del Hospicio Norte Sur, será al poniente desde las aguas del Albarregas línea recta a las del Chama, por la Otra Banda de Chama hacia el lindero tomado arriba que divide las posesiones de Aranguren y Osuna de la de San Jacinto hasta la quebrada que divide la posesión de Santa Catalina de la de Chamita: Por la Otra Banda de Albarregas desde línea tomada en la boca de la quebrada de los Ruices y su división Norte hasta la quebrada de la Pedregosa desde su nacimiento hasta su entrada en Albarregas. Por la parte del Llano que baja de esta ciudad al Poniente por los linderos que dividen la hacienda de Las Tapias de la del Carrizal, línea recta hasta tocar al Norte las aguas del Albarregas y al Sur las del Chama". AAM. Curatos 10375. Fol. 17V-18.
- 13.- Los límites de Milla, que para 1803 tenía su capilla bajo la advocación de San Juan Bautista y era sede de la Vice-Parroquia eran: el "territorio comprendido desde la calle frente de San Agustín, norte-sur, será al Oriente hasta las aguas del Chama: de allí por la Otra Banda aguas abajo hasta la quebrada que divide la posesión de San Jacinto, y la de Marco Aranguren y Francisco Javier Osuna, con sus vertientes al sur hasta la serranía y de allí tomando al Oriente el territorio extendido a una y otra banda de Chama hasta lindar con el curato de Tabay, y volviendo al norte la Otra Banda y Albarregas desde la línea tomada de la calle de San Agustín, aguas abajo hasta la boca de la quebrada Los Ruices que traerá al norte hasta la del Callejón de Clemente Ruiz y tomando éste hasta entrar a la quebrada de Gaviria y sus aguas arriba hasta los altos de la Serranía". AAM. Curatos. Documento 10375, Fol. 17V.
- 14.- Milla recibió ese nombre por un indio albano del pueblo de Duitama, jurisdicción de Tunja, quien realizó importantes construcciones en la ciudad y habitaba en ese sector. Para 1619 se constata aún su existencia y en 1626, en una solicitud de una cuadra de tierra al Cabildo, se hace referencia a la quebrada de Milla. AHM. Protocolos. Tomo III. Testamento de Juan de Milla. Mérida, 2 de mayo de 1612, Fols. 162V-165. AHM. Protocolos. Tomo VI. Solicitud de un pedacito de tierra por Juan de Milla. Mérida, 16 de septiembre de 1619. Fol. 13. AHM. Protocolos. Tomo VI. Solicitud de cuerdas por Juan Samudio. Mérida, 6 de noviembre de 1626, Fol. 209.
- 15.- Los linderos de La Punta eran: "...por la banda de Chama la quebrada que divide la posesión de Santa Catalina de la de Chamita, por la banda de Albarregas la quebrada de la Pedregosa: pro el nacimiento los linderos que dividen la Hacienda de Las Tapias con la del Carrizal: por el poniente los linderos del Curato de Exido". AAM. Curatos. Doc. 10375. Fols. 10V-11.
- 16.- En el referido testimonio se enviaba un modelo de empadronamiento que contenía nombre del vecino, calidad, sus casas y sus haciendas. Bajo calidad se ponían como ejemplos: noble, plebeyo, mestizo, negro y mulatos, entre otros. Bajo casas aparece propia o alquilada y bajo sus haciendas desde tierras de labor hasta sastre, herrero, zapatero y jornalero. AHM. Reales Provisiones. Razón individual del Señor Gobernador Don Alonso del Río y Castro. Maracaibo 1º de octubre de 1765. Fols. 5-5V.
- 17.- Magnus Morner. Estratificación Social Hispanoamericana durante el periodo colonial. Estocolmo, 1980. p. 27.
Jaime Jaramillo Uribe. Mastizaje y diferenciación social en el nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII. En: Ensayos sobre Historia Social Colombiana. Bogotá, 1968. pp. 193-196.
- 18.- En la última década colonial, la casa de la esquina de la plaza llamada desde entonces "esquina de la Torre" que era de Don Antonio Ignacio Picón fue valorada en 4.000 pesos, la de Don Fermín Ruiz Valero y la de Don Vicente Campos, ubicadas en otras dos esquinas, fueron valoradas en 3.000 y 8.000 pesos respectivamente. Edda S. de Chaves. La Parroquia en la Geografía Histórica de Mérida. Proyecto de investigación en marcha.
- 19.- Milla fue el único suburbio donde se empadronó un religioso, mientras en el Centro habían además de los 19 clérigos, 3 religiosos, 2 legos, 1 subdiácono, 13 colegiales y 3 fámulos. Esta población como la de locos (6), mudos (12) y bobos (6), y ausentes no se incluye en este trabajo, porque son parte de una comunicación posterior. Edda S. de Chaves. La Parroquia en la Geografía Histórica de Mérida. Proyecto de investigación en marcha.
- 20.- Tulio Febres Cordero. Archivo y Variedades. Caracas, 1930. p. 199. Tomo 1. En el Bando de Buen Gobierno de 1806 se hacía constar en cuanto al uso de armas que la gente ordinaria no dejaba usar puñal, cuchillo y paños. SEFC. Cuadernos de Bandos de Buen Gobierno. Mérida 1º de enero de 1806. Fols. 110-111. También los pañolones lujosos fueron exclusivos de las mujeres nobles de Mérida. Eduardo Picón Lares. "Revelaciones de Antaño", 1953. p. 4.
- 21.- Tulio Febres Cordero. Ob. Cit. p. 199. Tomo 1.
- 22.- SEFC. Cuaderno de Bandos de Buen Gobierno. Mérida, 12 de noviembre de 1786. Fols. 6-7.
- 23.- También hubo esclavos artesanos, uno de los varios ejemplos fue un mulato esclavo, ofi-

cial de zapatero vendido a un vecino de Mérida en 1761. AHM. Protocolos. Tomo LVIII. Venta de un mulato esclavo. Mérida, 9 de enero de 1761. Fols. 1-4.

24.- El estudio de ese aspecto forma también parte de una próxima comunicación. Sin embargo, se puede señalar que algunos blancos, de estado llano, se desempeñaron como plateros y sus logros económicos les permitió importantes mejoras a sus condiciones de vida. Un ejemplo de ello fue Nicolás Tomás de Espinoza, maestro de platería, quien compró una casa frente a la plaza a un Don de la ciudad y fue propietario de esclavos. AHM. Protocolos. Tomo LXXII, Testamento. Mérida, 29 de julio de 1790.

25.- SEFC. Libro de Acta del Cabildo de Mérida. 1737-1748. Acta del Cabildo del 7 de enero de 1738. Fols. 38-38V.

26.- En 1738, el Procurador de la ciudad de Mérida socilitaba que se tomara medidas sobre los vagabundos de la ciudad, así nativos como forasteros, en razón de que nada se había dispuesto sobre ello. En enero de 1806 en el Bando de Buen Gobierno se disponía quitar de calle la misma gente. SEFC. Actas del Cabildo de Mérida. Mérida, 11 de abril de 1738. Fol. 47V y Bandos de Buen Gobierno de Mérida, 27 de enero de 1806. Fols. 110-111V.

27.- AHM. Protocolos. Tomo LXXV. Testamento de Asencio Pico Durán. Mérida, 18 de julio de 1791. Fol. 154. Información facilitada por gentileza de Blanca Tablante.

28.- AHM. Injuria. Tomo 1. Documento 2. Mérida, 11 de septiembre de 1759. Fol. 6.

29.- Héctor García Chuecos. Estudios de Historia Colonial Venezolana. Caracas, 1938. pp. 202-204. Tomo 2.

30.- AHM. Limpieza de sangre. Tomo Único. Testimonio del expediente actuado por José Agustín Espinoza. 1801. Fol. IIV. Una de las fórmulas que José Agustín Espinoza dió para demostrar su calidad de mestizo fue el de estar inscrito en la Compañía 3a. de mestizos.

31.- Con la Cédula de Gracias al sacar (1795), la "plebe" tuvo la oportunidad de alcanzar privilegios que eran reservados para los blancos nobles, mediante el pago de una cantidad de dinero, de acuerdo al siguiente arancel: "6.000 reales de vellón por servir oficios de escribano los hijos de padres no conocidos; por cada uno de los privilegios de hidalguía, 107.000 reales; por la concesión del distintivo de Don, 1.400 reales; por la dispensación de calidad de pardo, 700 reales, y por la de quinterón 1.100. Por la declaración de hidalguía y nobleza de sangre los derechos eran de 60.000 y 100.000 reales, con proporción a la justificación respectiva y según los entronques noviliarios". José Gil Fortoul. Historia Constitucional de Venezuela. Caracas, 1954. p. 104. Tomo 1.

RESUMEN

Se estudia la población del Curato de Mérida hacia 1803, en base a documentos originales inéditos. Se analiza la distribución espacial de los grupos étnicos en el curato y en cada una de las parroquias. Se establece la interrelación de esos aspectos y su papel en el proceso de miscegenación en Mérida. Se discuten las características de ese proceso y se plantean conclusiones en relación al rol social y económico de cada una de las categorías étnicas analizadas.

AGRADECIMIENTO

La autora agradece la importante observación del Dr. Hermes Tovar Pinzón.

ABREVIATURAS

A.H.M.	Archivo Histórico de Mérida.
A.A.M.	Archivo Arquidiocesano de Mérida.
S.E.F.C.	Sala Estatal Febres Cordero, Mérida.





UN INTENTO DE PROPOSICION ALTERNATIVA A LA TRADICION FUNCIONALISTA EN LA SOCIOLOGIA DE LA CIENCIA: REFLEXIONES SOBRE LA CONTRIBUCION DE MULKAY.

JOSÉ E. TORRES P.*

INTRODUCCION:

La intensidad de la presencia de la influencia mertoniana en la sociología de la ciencia contemporánea ha sido ampliamente documentada y criticada en la literatura especializada.

Es digno de destacar, sin embargo, como uno de los más persistentes entre los esfuerzos críticos, el intento de Mulkay para formular una interpretación alternativa a la de Merton y sus seguidores, fundándose en la tesis de Kuhn.

Cabe distinguir tres aspectos fundamentales e íntimamente interrelacionados en la contrapropuesta de Mulkay, a saber, el normativo, el del cambio en la ciencia y el de las relaciones ciencia-sociedad.

LAS NORMAS DE LA CIENCIA:

Mulkay señala la inconsistencia del enfoque funcionalista al mantener separados el cuerpo del conocimiento y las técnicas de las normas sociales, sin ofrecer ninguna explicación satisfactoria para tal divorcio. Sostiene Mulkay, por el contrario, que "la teoría científica y las reglas metodológicas" constituyen la fuente por excelencia de los controles en la actividad científica (Mulkay, 1969). Ilustra su punto de vista a través del análisis del caso Velikowski cuyo tratamiento, en el seno de la comunidad científica, según él, constituye un ejemplo transparente de la desviación respecto de las normas mertonianas. Se constata aquí una doble manifestación de tal desviación. Por una parte, la virulenta reacción de los científicos contra Velikowski no se fundó en que éste se hubiese apartado de las normas sociales de la ciencia elaboradas por Merton, sino en que presentaba evidencias que contradecían abiertamente elementos fundamentales de los paradigmas científicos vigentes. Por la otra, la conducta observada por los científicos es asimismo violatoria de dichas normas. En este caso ciertamente la comunidad científica no respondió a la imagen que de la misma difundieran algunos sociólogos, de ser 'predominantemente abierta, imparcial y objetiva' (Mulkay, 1976: 637).

El punto de vista de Mulkay respecto de las normas responde a lo que él denomina la "interpre-

tación Cultural de la Ciencia" (1979, cap. 3), apoyada como ya señaláramos en los planteamientos de Kuhn. No rechaza, por lo tanto la normatividad de la ciencia, sino que postula el carácter cognitivo de las normas. Contrapone así a las normas de Merton la ciencia en sí misma como normativa.

EL CAMBIO EN LA CIENCIA:

El cambio científico es interpretado por Merton como derivado del apego de los científicos a los valores o normas de la ciencia. El progreso de ésta es favorecido por el funcionamiento democrático que la caracteriza, el cual posibilita la aceptación de nuevos conocimientos, la objetividad de cuya obtención garantiza la efectividad práctica de los mismos. Tal caracterización es denominada por Mulkay como el "modelo abierto" o democrático de la ciencia, el cual contrasta con el "modelo cerrado" de Kuhn, y con su propio "modelo de ramificación" (Mulkay, 1975). En este último se confirma el que Mulkay, a diferencia de Merton, destaca sin mayores preámbulos el papel del elemento gratificacional en el proceso de cambio científico. Con anterioridad (1972), ya Mulkay había insistido en ello, extendiendo la aplicación del modelo de "intercambio de roles", sugerido originalmente por Homans (1950), a la situación del proceso de cambio en la ciencia.

La propuesta de Mulkay es la de que el progreso científico resulta "más bien de la extensión de los paradigmas existentes a nuevas áreas de investigación" (1969:50). Tal extensión descansa fundamentalmente en "la necesidad de reconocimiento de los científicos" (1969:51), la cual no sólo garantiza la sujeción de éstos a los paradigmas existentes, sino que los estimula a su extensión. Esta interpretación reduce la totalidad del proceso del progreso científico a una necesidad psicológica, con un aderezo sociológico expresado en términos de la fertilización cruzada.

Según Mulkay existe una estrecha relación entre la identificación con los paradigmas, por una parte, y su extensión, por la otra. Así, los científicos ya consolidados tienden a identificarse más fuertemente con los paradigmas vigentes, por cuanto su reputación está ligada a la participación que han tenido en el establecimiento de éstos. El hecho, sin embargo, de que en la cien-

* Instituto de Investigaciones Económicas. Universidad de Los Andes. Mérida.

cia no se manifiesta un control riguroso de la estructura de los roles de investigación --lo cual pudiera ser interpretado como expresión de la vigencia de normas de "individualismo"-"independencia"-- a la par que existe una amplia gama de los mismos, posibilita según Mulkay la innovación, es decir, la extensión de los paradigmas a nuevas áreas de investigación (1969).

Su interpretación del cambio científico, fundada en la necesidad de logro de los investigadores, es desarrollada por Mulkay en términos de la teoría del intercambio de roles (Homans, 1950) y es utilizada en su "modelo de ramificación", como ya señaláramos. En palabras de Mulkay:

"...una parte substancial del trabajo innovativo es alcanzado antes de que el campo haya comenzado a incorporar una proporción significativa de sus eventuales miembros. Esto significa que las oportunidades de realizar contribuciones científicas significativas y las posibilidades de recibir una notable porción de reconocimiento profesional, declina rápidamente a partir del período inicial. A medida que esto resulta evidente para los participantes y, más lentamente, para candidatos potenciales, el crecimiento deviene en lineal en lugar de exponencial. A medida que se acentúa la disminución de problemas interesantes y/o solucionables, unida a una creciente escasez de reconocimiento profesional y de oportunidades de hacer carrera, el reclutamiento declina y los miembros reconocidos se transfieren a cualesquiera otras áreas problema en proceso de formación". (1975:522).

La extensa cita arriba descrita no deja lugar a dudas respecto de la importancia que Mulkay atribuye a las necesidades de logro de los científicos en el proceso de cambio de la ciencia. Resulta claro sin embargo el que tal énfasis obvia la consideración de factores sociales muy relevantes, como por ejemplo la estructura de poder, y las orientaciones que de la misma puedan derivarse para los cambios científicos. Descuida, así mismo, la evidencia de que las probabilidades de alcanzar distinciones significativas son relativamente bajas para el grueso de los cultivadores de la ciencia (1).

En síntesis, podemos señalar que reduce de esta manera los mecanismos de cambio en la ciencia a procesos internos, tipificados en la dualidad o multiplicidad de roles, la cual facilitaría la fertilización cruzada entre especialidades, idea aportada originalmente por Ben-David, según el mismo Mulkay (1975: 520-23) (2).

INFLUENCIA SOCIAL:

Podemos distinguir dos tipos de tratamiento en las consideraciones que formula Mulkay respecto de las relaciones ciencia-sociedad. El primero, del cual pasamos a ocuparnos de inmediato, es de carácter indirecto y restringido, mientras que el segundo apunta más abiertamente al reconocimiento de la presencia de elementos del repertorio socio-cultural en la ciencia. Ambos enfoques no son necesariamente excluyentes.

Mulkay (1976a) critica la tendencia reciente de los estudios sociológicos de la ciencia a concentrarse "sobre las características internas de la comunidad científica, y particularmente de la comunidad científica académica", (445) descuidando o tomando como dada la relación ciencia-sociedad, cuyo análisis constituyó una preocupación fundamental de la novel sociología de la ciencia. En consecuencia, él propone el estudio del rol mediador de la élite científica como una forma de re-enfocar la atención sobre las relaciones de la comunidad de investigadores y la sociedad. Reconoce que su propósito es más bien meramente teórico y está dirigido a "mostrar que el análisis sociológico de las relaciones internas y externas de la ciencia pueden ser combinados productivamente..." (p. 446).

Las limitaciones de este enfoque resultan evidentes a primera vista, pues la influencia social sobre la comunidad científica a través de la mediación de su élite, se reduce en última instancia a la negociación entre los científicos y el gobierno para la asignación de fondos. Tal asunto, antes que ser privilegiado como relevante en sí mismo, debería constituir el punto inicial para extender el análisis a las estructuras de poder en el seno de la sociedad y sus relaciones con la práctica científica. Las influencias que la sociedad ejerce sobre la ciencia no se reducen necesariamente, o no pueden ser interpretadas exclusivamente en términos de la asignación de fondos gubernamentales para los proyectos de investigación, por muy importante que esto sea.

De allí que nos sintamos con asidero para concluir que Mulkay no logra tampoco en este caso una diferenciación substancial respecto del enfoque de Merton. Mulkay, en efecto, interpreta la tolerancia social del abultado desequilibrio entre el monto de fondos otorgados por el gobierno para financiar la investigación científica y los logros efectivamente prácticos de ésta, como resultante de la fidelidad de la élite científica "al ethos de la comunidad de investigación básica". En verdad, el asegurar que el quehacer científico puro constituye la más alta prioridad para la élite científica, nos remite a las normas mertonianas las cuales Mulkay interpretara como expresiones ideológicas de los científicos.

Aún reconociendo que la ausencia de resultados prácticos está referida fundamentalmente a la comunidad científica académica, de cuyo estudio deriva Mulkay sus conclusiones, no se puede omitir el que ésta absorbe sólo una porción relativamente menor del monto de los fondos gubernamentales para la ciencia. El grueso de éstos es asignado para objetivos prácticos, particularmente de carácter militar. Es necesario el tener en cuenta así mismo que la investigación académica capital-intensiva rinde a la larga frutos positivos para la industria.

No deja de resultar sorprendente, por lo demás, la separación que Mulkay hace entre la élite y la comunidad científica, dados la influencia decisiva que le atribuye a la primera sobre la segunda y su reconocimiento expreso de que "la comunidad científica en general participa íntima-

mente del sistema industrial de producción económica y militar"(1975: 463).

La separación élite-comunidad científica en el ámbito analítico de las relaciones ciencia-sociedad pareciera, por lo tanto, infundada. Mulkay utiliza este recurso, no obstante, para implicar el rechazo de la élite, o al menos la influencia que ella ejerce para contrarrestar la tendencia dominante en la asignación de fondos por parte del gobierno. Como ilustración de ello señala que en Inglaterra, a pesar de la centralización, la élite científica ha resistido exitosamente las presiones gubernamentales, mientras que en Estados Unidos la variedad de fuentes de fondos para la investigación ha contribuido al establecimiento de una comunidad científica más innovativa.

En relación a tal planteamiento consideramos pertinente el precisar que resultaría ilusorio suponer que la élite científica --la cual ha construido su reputación en los quehaceres de la ciencia básica-- manifieste un notable interés en asuntos relativos a la ciencia aplicada. Tampoco puede ser ignorado el hecho de que la relación de la ciencia y la tecnología con la industria está lejos de haber sido precisada con exactitud. Así mismo, el que la élite, una ínfima minoría en el seno de la comunidad científica, queda librada de banalidades pragmáticas. De esto no se sigue necesariamente el que la élite científica mantenga un empeño exitoso para preservar la ciencia como una torre de marfil, ajena a las obligaciones económicas y militares. Implica, más acertadamente, el que la ventajosa posición negociadora que disfruta la élite le permite mantener una división del trabajo que reserva para sus miembros el dominio de la investigación básica más relevante.

En lo que consideramos un enfoque menos restringido de las relaciones ciencia-sociedad, Mulkay (1979, cap. 3) presenta un tratamiento del tema más plenamente enmarcado en la perspectiva de la interpretación cultural de la ciencia. Según él, los sociólogos del conocimiento han prestado considerable atención a la influencia de la sociedad sobre el trabajo de productores culturales específicos. Sin embargo, el que los procesos sociales influyan en el contenido del pensamiento científico, no goza de una amplia aceptación. Se han acumulado abundantes evidencias, no obstante, de que los científicos apelan a recursos culturales provistos por la sociedad en general, aparte del repertorio propio de la especialidad respectiva, en el proceso de validación de conocimientos. Siguiendo a Holton (1973), Mulkay señala que la importancia de los procesos informales y de los recursos culturales externos no es enfatizada suficientemente, debido a que los científicos encubren "la transición de la especulación privada a la demostración formal". Más claramente:

"Las raíces culturales y sociales del conocimiento en la ciencia moderna han sido ocultas, bajo la errónea suposición de que el conocimiento verdadero no debería apoyarse en planteamientos no verificables"(p. 99).

No obstante, los recursos interpretativos provenientes del repertorio cultural entran a la ciencia por la puerta del pensar informal, siendo luego refinados a través del proceso de negociación informal. Fundado en esta conclusión, Mulkay enfatiza el que las definiciones y los conceptos científicos no constituyen necesariamente un producto puro derivado de las evidencias empíricas, puesto que incorporan elementos del repertorio cultural disponible. En realidad, el proceso de negociación en el seno de las comunidades científicas es bastante similar al que ocurre en la sociedad en general.

Esta segunda interpretación, si bien más amplia que la primera, no constituye un tratamiento riguroso y sistemático de las bases sociales de la ciencia. A pesar de que Mulkay se ha propuesto superar en el tratamiento de este asunto la orientación de Merton, no lo logra efectivamente, como muy bien observara Ben-David (1978:209). Lo que él en realidad muestra es que los investigadores negocian las pretensiones de validez de los conocimientos y que en tal esfuerzo recurren a criterios extra-científicos, tales como la autoridad, y nociones "provenientes del debate teológico y filosófico"(1980: 102).

No parece infundado el observar, adicionalmente, el que el análisis de Mulkay no deslinda claramente el planteamiento de la influencia social de la ciencia (3) del de su creciente autonomía. Su señalamiento, en efecto, de "dos reservorios culturales fundamentales"(1980: 97), uno de la ciencia y otro de la sociedad, de los cuales se valen los científicos, insinúa tal incertidumbre. Esta se fortalece al tener en cuenta su expreso reconocimiento de la creciente autonomía de la ciencia, a pesar de la cual "los investigadores continúan haciendo uso considerable del conocimiento común, el cual es obtenido en gran medida durante el transcurso de actividades no científicas"(1980: 98). La conclusión lógica de esta argumentación implicaría, en última instancia, el que el crecimiento de la independencia de la ciencia respecto de la sociedad podría alcanzar un punto de total "objeto-centralidad", para ponerlo en palabras de Eliás (1971).

CONCLUSIONES:

Podemos señalar, en conclusión, que los elementos distintivos del esfuerzo analítico de Mulkay, a saber que teorías y método constituyen el elemento normativo central en la estructura social de la ciencia", mientras que las normas mertonianas deben ser tomadas como expresiones ideológicas de los científicos; que la validación de nuevos conocimientos es socialmente producida y negociada y sujeta por lo tanto a la influencia social, dado que existen "conexiones culturales entre la ciencia y la sociedad"; que la dualidad o multiplicidad en el desempeño de roles, propiciadores de la fertilización cruzada y la modalidad del sistema gratificacional (intercambio de contribuciones por reconocimiento por parte de las partes), no proporciona una interpretación sistemática como "alternativa al enfoque funcionalista".

RESUMEN

El autor analiza aquí las ideas de Mulkay acerca de la "interpretación cultural de la Ciencia" las cuales, apoyadas en los planteamientos de Kuhn, contraponen a las normas de Merton la ciencia en sí misma como normativa. Concluye que su tratamiento de las bases sociales de la ciencia no es riguroso y no deslinda claramente el planteamiento de la influencia social de la ciencia del de su creciente autonomía.

NOTAS:

- (1) Para una crítica de los puntos de vista de Mulkay a este respecto, véase a Parker (1975).
- (2) En este sentido Mulkay comparte la idea expresada inicialmente por Holton (1962) acerca de la extensión de paradigmas hacia áreas que, o bien carecen de los mismos, o que no se han consolidado como especialidades independientes.
- (3) Para un tratamiento más sistemático de este asunto, véase a Brannigan (1981).

REFERENCIAS:

- BEN-DAVID, Joseph (1964): "Scientific Growth: a Sociológica View", *Minerva*, II (4 Summer), 548-76.
- (1978): *Emergence of National Traditions in the Sociology of Science. The United States and Great Britain*, in Jerry GASTON (Ed.), *Sociology of Science*, San Francisco: Joseph-Bass Inc. Publishers.
- BRANNIGAN, Augustine (1981): *The Social Basis of Scientific Discoveries*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ELIAS, Norbert (1971): "Sociology of Science: New Perspectives", part one, *Sociology*, 5, 149-68.
- (1971): "Sociology of Knowledge: New Perspectives", part two, *Sociology*, 5, 355-70.

KRIGE, John (1982): *Science, Revolution and Discontinuity*, Sussex (Brighton): The Harvester Press.

MULKAY, Michael (1969): "Some Aspects of Cultural Growth in Science", *Social Research*, 36 (1 Spring), 22-52.

----- (1974): *Methodology in the Sociology of Science: Some Reflections on the Study of Radio Astronomy*, *Social Science Information*, XIII (2), 107-19.

----- (1975): "Three Models of Scientific Development", *The Sociological Review*, 23 (3), 509-26.

----- (1976a): "The Mediating Role of the Scientific Elite", *Social Studies of Science*, 6, 445-70.

----- (1976b): "Norms and Ideology in Science", *Social Science Information*, 15, 637-56.

----- (1977): "Sociology of the Scientific Community", cap. 4 en Ina SPIEGEL-ROSING y Derek de SOLLA PRICE (Eds), *Science, Technology and Society. A Cross-Disciplinary Perspective*, London y Beverly Hills: Sage Publications.

----- (1978): "Consensus in Science", *Social Science Information*, 17 (1), 107-22.

----- (1979): "Knowledge and Utility: Implications for the Sociology of Knowledge", *Social Studies of Science*, 9, 63-80.

----- (1980): *Science and the Sociology of Knowledge*, Segunda impresión Londres: George Allen & Unwin.

----- (1981): "Action and Belief or Scientific Discourse? A possible Way of ending intellectual vassalage in social studies of science", *Philosophy of Social Science*, 11, 163-71.

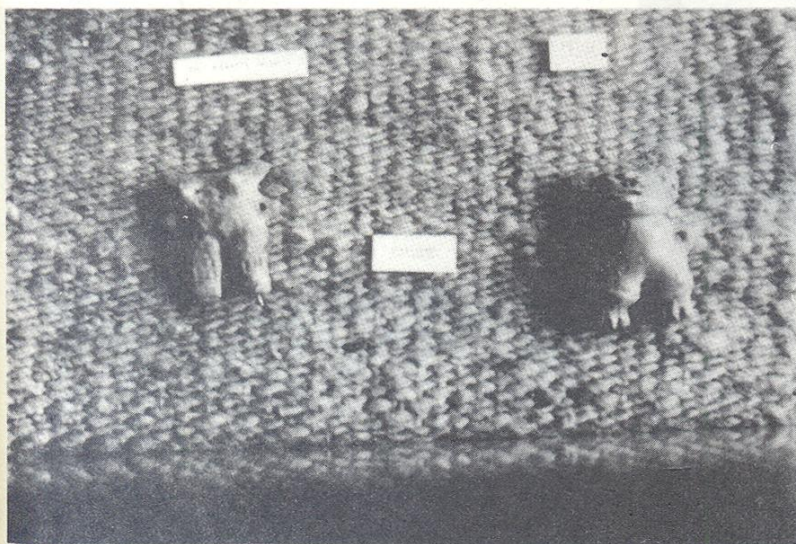
PARKER, John (1975): "Comment on 'Three Models of Scientific Development' by M.J. Mulkay", *The Sociological Review*, New Series, 23 (3 August), 527-33.

----- (1972): *The Social Process of Innovation. A Study in the Sociology of Science*. Londres: The MacMillan Press Limited.

BOLETIN INFORMATIVO DEL MUSEO.

Nuestro Boletín Antropológico consti-
tuyó un éxito ya que fue recibido con mu-
cho entusiasmo por todas aquellas perso-
nas que tuvieron la ocasión de conocerlo.

A pesar de que no hemos tenido los me-
dios de hacerle promoción ni de distribuir
lo ampliamente, hemos recibido numerosas
manifestaciones de apoyo, y el número de
suscripciones ha sido suficiente para per-
mitirnos sacar ahora el número 3, hecho po-
sitivo en vista de la situación actual de
nuestra universidad. De modo que presenta-
mos nuestro más caluroso agradecimiento a
todos los que colaboraron y siguen colabo-
rando con nosotros, sea al suscribirse,
sea al ayudarnos en la distribución, sea
al escribirnos.



LA INVESTIGACION EN NUESTRO MUSEO.

La difícil situación económica actual
del país y, por consiguiente, de las uni-
versidades, tiene repercusiones negativas
en la investigación. Las dificultades pre-
supuestarias del Consejo de Desarrollo
Científico y Humanístico de la U.L.A. nos
han obligado este año a reducir mucho cier-
tos proyectos, y a abandonar incluso o-
tros. Es así como los proyectos "Cemente-
rios Prehispánicos de los alrededores de
la ciudad de Mérida", "Arqueología de San
Antonio de Mucunó y su condicionamiento

museológico", no han podido continuar,
a pesar de su trascendencia histórica
y ... turística! Se paró también la
exploración sistemática de zonas para-
meras todavía desconocidas, para conse-
guir los últimos hablantes de lenguas
indígenas de la Cordillera; con lo cual
estamos desperdiciando probablemente la
última oportunidad de conocer la filia-
ción lingüística de nuestros indígenas
andinos venezolanos, los cuales han si-
do llamados "Timotocuicas" por ciertos
historiadores.

Se redujo el presupuesto del proyec-
to "Estudio antropológico integral de
los Yu'pa Macoita" a un mínimo, y se po-
drá mantener el proyecto "Estudio antro-
pológico integral Sur del Lago II" sólo
hasta diciembre del presente año, ya que
no se podrá pagar en adelante el sueldo
de la investigadora asociada al proyec-
to, la cual se encargaba básicamente del
trabajo de campo en dicha zona.

Estos proyectos pertenecían a nuestro
plan de actividades para 1983-84, como
consta en el Boletín Antropológico N° 1.

Lamentamos también la imposibilidad en
la cual estamos de incorporar a nuestro
centro de investigaciones, como investi-
gadores, a aquellos estudiantes reciente-
mente graduados que trabajaron varios a-
ños con nosotros como ayudantes de inves-
tigación en antropología y arqueología.
Esto constituye un verdadero desperdicio
de recursos humanos para la investigación
en nuestro país.

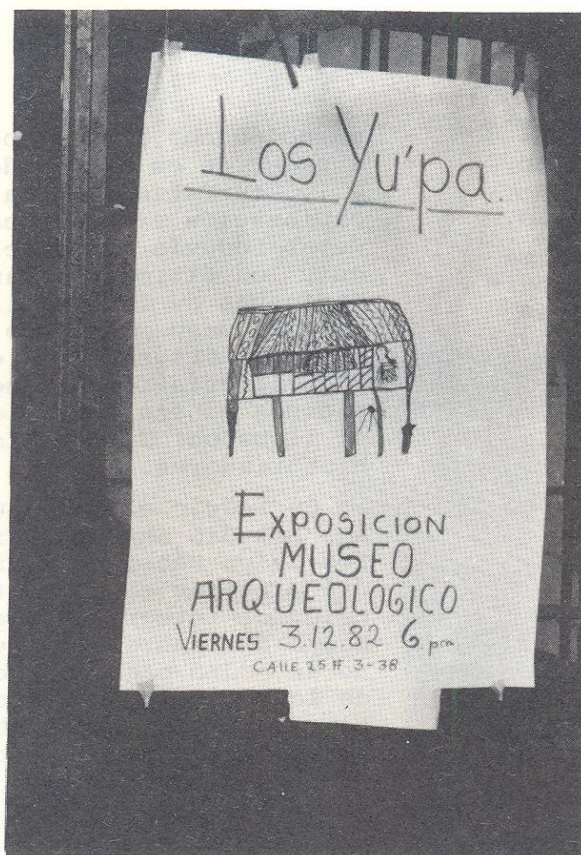
PROYECTOS QUE SIGUEN FUNCIONANDO:

I. En arqueología :

1. "Arqueología de Turén", gracias a la
colaboración del C.D.C.H.T. y del Conce-
jo Municipal de Turén. Encargados: Adrián
Lucena y Antonio Puentes.

2. "El Hombre Cuaternario en Venezuela",
con la colaboración del C.D.C.H.T. Encar-
gado: Jorge Armand.

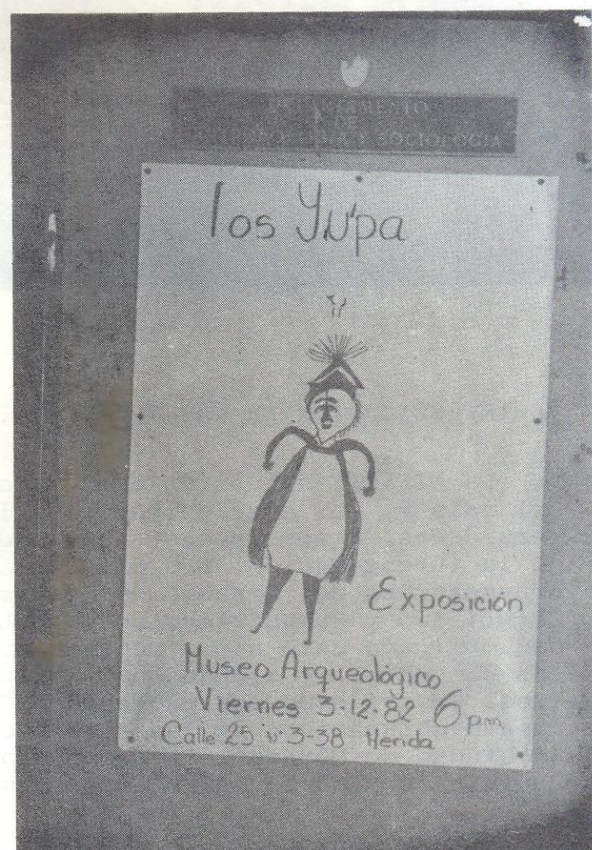
3. No nos resignamos a abandonar el pro-
yecto "Cementerios Prehispánicos de los al-
rededores de Mérida", y estamos inventando
ahora un nuevo plan de acción para conse-
guir un mínimo de financiamiento y la mano
de obra necesaria para realizarlo. Encar-
gados: Jorge Armand y Adrián Lucena.



4. "Arqueología del Tocuyo", con la colaboración del C.D.C.H.T. y del Concejo Municipal del Tocuyo. Encargado: Adrián Lucena.



Los dibujos fueron hechos por los Yu'pa Isaías Martínez y Virgilio Núñez.



II. EN ANTROPOLOGIA SOCIAL:

1. "Transformaciones de las representaciones y prácticas simbólicas merideñas en relación al urbanismo". Colaboración del C.D.C.H.T., pero el presupuesto se encuentra tan reducido que hubo de retirar a dos ayudantes de investigación. Encargada: Jacqueline Clarac de Briceño.

2. "Estudio antropológico integral Sur del Lago II" (2a. etapa). Colaboración del C.D.C.H.T., hasta diciembre. Encargadas: Jacqueline Clarac de Briceño y Francisca Rangel.

3. "Estudio antropológico integral de los Yu'pa Macoita, Sierra de Perijá". Colaboración del C.D.C.H.T., hasta diciembre. Encargados: Alex y Nelly Lhermillier.

4. "Etnomedicina y etnopsiquiatría de la Cordillera de Mérida" (financiamiento comprendido dentro del financiamiento de "Transformaciones de las representaciones..."). Encargada: Jacqueline C. de Briceño.

5. "Autoctonía religiosa en la Cordillera de Mérida". Colaboración del C.D.C.H.T. Encargada: Tamara García.

III. Estamos viendo con simpatía el principio de desarrollo del área de sociología con la incorporación a nuestro museo y a su centro de investigaciones del sociólogo Domingo Ruiz (del departamento de Antropología y Sociología) con su proyecto "Formación cultural andina". Colaboración del C.D.C.H.T.

IV. AREA MUSEOLOGIA :

Además de nuestra exposición permanente sobre arqueología andina, la exposición organizada por Alex Lhermillier acerca de la cultura de los Yu'pa Macoita de la Sierra de Perijá fue todo un éxito, razón por la cual la hemos conservado hasta ahora. Ha sido y sigue siendo visitada por numerosos alumnos de las escuelas primarias y secundarias de la ciudad de Mérida, así como por algunos turistas.

Lamentamos mucho no poder conservar a nuestro excelente colaborador, Alex Lhermillier, por no haber podido hacer renovar su contrato por la Facultad de Humanidades y Educación. Nos será difícil volver a encontrar otro investigador tan dispuesto siempre a colaborar como lo es Alex Lhermillier y como lo es también su esposa, antropóloga Nelly Lhermillier.



Está en preparación la exposición "Botánica curativa de la Cordillera de Mérida". A abrir a principios del año 1984.

V. AREA POST-GRADO:

1. Nuestro museo presta su colaboración al Post-Grado de Psiquiatría de la Facultad de Medicina, con el seminario de Etnopsiquiatría, a cargo de Jacqueline C. de Briceño.

2. El Museo Arqueológico piensa poder abrir en 1984 su Post-Grado en Antropología, con las menciones de Etnomedicina y Paleoarqueología, a nivel de maestría.





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